

Теория распада вселенной и вера отцов епископ Василий (Родзянко)

Введение

Введение

Мир сей, в котором мы живем, не был сотворен Богом: Бог зла не творил, а в мире сем, как мы все знаем, зла хоть отбавляй. Его источник не Бог, а «князь мира сего» (Ин.12:31, 16:11).

Но есть Мир Истинный – подлинный мир Божий, вышедший из Его «рук» в Божественном творческом акте, в самом начале всего, в том истинном творческом действии, после которого сказал Бог: «Хорошо весьма».

Так откуда же взялся тот «смешанный» мир, в котором доброе и злое, жизнь и смерть так переплелись?

Из Св. Писания мы знаем о грехопадении и об изгнании из Рая первых людей. Трагическое событие это с естественнонаучной точки зрения может быть помещено в контекст принятой современной наукой теории «большого взрыва» («биг бэнга») – модели вселенной, образовавшейся в результате некоего «удара», «толчка». Что было до «большого взрыва», какой мир существовал до этого толчка – науке не известно, ибо здесь начинается другая «епархия», не познаваемая мысленными научными исследованиями. Ответ на этот вопрос нам, христианам, дает Библия: был прекрасный мир, сотворенный Богом, – место обитания первых людей.

Меня спрашивают: «Но если наш мир – «неистинный», если он – лишь результат распада, трагического отпадения от Божиего Творения, то как к нему относиться? Можно ли и нужно ли его любить и принимать, или его следует отвергать как сплошное зло и обитель «князя мира сего»?

Мой ответ лежит в «золотой середине», достичь которой можно осознанием светлого Промысла Божия и развитием молитвенной способности различения духов. Всему этому нас учит Св. Писание и вся святоотеческая богословская традиция.

Грехопадение было актом проявления свободной воли человека, свободы, данной творению любящим Творцом. Эта свобода дана была для того, чтобы не было никакого насилия, а был свободный выбор в чистой и святой любви.

Грехопадение было распадом, отпадением от Божиего мира и Его воли. И вот тогда, когда оно произошло, в вихре сатанизма, в падающем и разрывающемся мире, безгранично любящий свое творение Творец властной рукой остановил дьявольский вихрь, и на землю сошел Промысел, а в нем спасение.

Промысел Божий отличается от Воли Божией тем, что воля Его не хочет никакого зла, а Промысел, не соглашаясь на зло, учитывает, однако, наличие зла как факта и борется с ним Своей жертвенной любовью. Высшая форма Промысла – Крест, являющийся одновременно величайшим злом, какое когда-либо было в мире, и величайшим добром, ибо Животворящий Крест Христов спасает, воскрешает и восстанавливает падший мир.

Краеугольный камень промысла о мире падшем – Пресвятая Дева Мария. Своей безгрешностью и чистотой, своим непадшим состоянием, благовещенским ответом Архангелу: «Се, раба Господня, да будет мне по слову Твоему», она стала действием Божественного Промысла в спасении мира, стала Матерью Самого Бога в Его искуплении мира. Благодаря Богоматери, благодаря тому, что Она единственная из всех людей не «отпала», но исполнила Господню волю, наш мир – не исчадие ада и не сплошное зло, и есть у нас надежда.

Промысел Божий – это обратный разрушению процесс, устанавливающий Божественную эволюцию, развитие в Добре, в Жизни, развитие в Жизнь Вечную.

Одним из видимых свидетельств этого промысла является существование красоты в нашем мире (красота природы, человеческих отношений и душ, поступков и т.п.). Сквозь эту красоту можно разглядеть, уловить, почувствовать несказанную красоту, гармонию и любовь мира, созданного Творцом. Эта-то красота, в основе своей заключающая Красоту Божиего Промысла, и «спасет мир», по слову Достоевского.

Чтобы видеть четкую разницу между миром «тем», горним и «этим», дольным, чтобы понимать, что – от Бога, а что – от «князя мира сего», что Господь сотворил Сам, а чему дал случиться, надо прежде всего увидеть единство творения Божия в одном и другом, – силу Духа Святого.

«Этот» мир и «тот» – один и тот же, но качество их разное. Дух Божий – «там», злой дух «здесь». Одним умом, без молитвы, без стяжания Духа Святого эту антиномичность – не постигнуть! Надо уметь различать духов, как говорит св. апостол Павел, бороться со злом и искать Царствие Божие...

Различение духов необходимо во всех сферах бытия.

Книга начинается с размышления о «небе» и «небесах». Это не одно и то же. Под небом мы понимаем не просто голубое небо. Небо для нас – и мир иной, мир Божий, тот самый мир, о котором мы только что говорили. Но слово небеса множественностью своею раскрывает нам весь сотворенный космос, область знания, где без такого различения легко заблудиться в фантасмагории нечистых духов, потому что мы склонны к смешению одного и другого, чистого научного знания и научной фантастики, а с ней – и вообще фантазии и нездоровой мистики, какова, например, современная астрология. Есть Евангельская астрология, апеллирующая к миру иному (где иных духов, кроме Святого Духа, просто нет), и есть обычная, земная астрология, имеющая дело с миром сим, с «второй» вселенной, небесами, звездными мирами, возникшими в результате катастрофического отпадения от Божиего Мира, – в результате «большого взрыва».

Этот мир надо познать, в том числе и научно.

Научному познанию нашего мира посвящена в основном вся первая часть книги: КОСМОЛОГИЯ И БОГОСЛОВИЕ.

Для того, чтобы уметь апологетически ответить на многие вопросы современного читателя, необходимо изучить и то и другое. Изучать надо космологию в богословии и богословие в космологии. Изучать надо не вчерашние теории, а сегодняшние. Апологетика тем и отличается, что она отвечает последним словом науки на недоуменные вопросы сегодняшнего дня.

По существу вся наша книга – апологетика XXI века.

Так был назван курс лекций, переданный центральной программой российского телевидения в 1993 г. Слово апологетика – от греческого «апология» (защита, оправдание, ответ на нападки) – обозначала испокон веков научную дисциплину в церковных школах, посвященную обоснованной защите веры и Православия от нападок. В русских духовных школах апологетика была запрещена со времен революции и до недавнего времени. Осенью 1994 г. в Московских Духовных Семинарии и Академии нами был прочитан апологетический курс, который лег в основу первой части этой книги.

Ряд глав первой части книги посвящен жизни и деятельности величайшего нашего современника, ученого-космолога Стивена Хокинга, разработавшего современную теорию распада вселенной – как строго научно, так и философски. Интересно совпадение идей у Хокинга со свт. Василием Великим.

Мир не только интересен, мир бесконечно красив, и надо полюбить его красоту, его развитие и эволюцию к совершенству, к добру, полюбить человека, как и все низшее Божие творение, все и вся, борясь со злом и в себе, и вовне!

Показать это – цель предлагаемой книги. Эта книга – одно целое: вторая часть связана с первой. Если первая часть говорит больше о «небесах», о космических мирах, о науке, о космологии, то вторая часть говорит о «небе» в духовном смысле и отвечает на вопросы части первой. Стивен Хокинг, ведущий космолог нашего времени, задает в первой части вопрос, а свт. Василий Великий из глубины веков отвечает ему во второй части – и научно, и философски, и православно. Книгу надо читать «одним духом», зараз, – чтобы углубиться, вникнуть и понять...

Космология и богословие

Небо и Небеса

Ключ книги именно в этом – в сопряжении «неба» и «небес», которое особенно отчетливо видно в Евангельской истории Рождества. Напомним евангельский рассказ:

«Когда же Иисус родился в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода, пришли в Иерусалим волхвы с востока и говорят: где родившийся Царь Иудейский? ибо мы видели звезду Его на востоке и пришли поклониться Ему. Услышав это, Ирод царь встревожился, и весь Иерусалим с ним. И, собрав всех первосвященников и книжников народных, спрашивал у них: где должно родиться Христу? Они же сказали ему: в Вифлееме Иудейском, ибо так написано через пророка: и ты, Вифлеем, земля Иудина, ничем не меньше воеводств Иудиных, ибо из тебя произойдет Вождь, Который упасет народ Мой, Израиля. Тогда Ирод, тайно призвав волхвов, выведал от них время появления звезды и, послав их в Вифлеем, сказал: пойдите, тщательно разведайте о Младенце и, когда найдете, известите меня, чтобы и мне пойти поклониться Ему. Они, выслушав царя, пошли. [И] се, звезда, которую видели они на востоке, шла перед ними, как наконец пришла и остановилась над местом, где был Младенец. Увидев же звезду, они возрадовались радостью весьма великою, и, войдя в дом, увидели Младенца с Мариною, Матерью Его, и, пав, поклонились Ему; и, открыв сокровища свои, принесли Ему дары: золото, ладан и смирну. И, получив во сне откровение не возвращаться к Ироду, иным путем отошли в страну свою» (Мф.2:1–12).

Мы знаем, почему Ирод выпрашивал волхвов, и почему они получили откровение не возвращаться к нему: потому что Ирод хотел убить Младенца, «претендента» на его царский престол, как он думал. И, не дожидаясь долее, приказал убить всех вифлеемских младенцев от двух лет и ниже, по времени появления звезды, «как выведал от волхвов».

Первыми христианскими мучениками стали младенцы.

Что все это значит?

И волхвы, и первосвященники, и старейшины иудейские, и весь встревожившийся город однозначно воспринимают явление на небе. И евангелист, излагающий события, ничуть не сомневается в подоплеке звездного знамения. Иными словами, авторитет богодухновенного христианского Писания подтверждает истинность повествуемого, логику поступков.

Формулировка католического комментария в изданном в 1985 г. на русском языке в Брюсселе Новом Завете определена: «Была широко распространена астрология, которая связывала движение небесных тел с земными событиями». В англиканском издании «Библия сегодня»¹ автор называет волхвов «религиозными астрологами».

В Лондонском планетарии в 60-е годы шла научная программа: показывали небо над Вифлеемом в ночь рождения Иисуса Христа. Вы видели звездный небосклон – точно такой, каким он был в 7-м году до Р.Х. – и огромную светящуюся звезду. Фактически на небе сошлись три звезды – планеты Юпитер, Сатурн и Марс. Одна из них, как объяснял демонстратор планетария, в соответствии с астрологическими представлениями, была «звездой Иакова» (то есть Израиля), другая – «царская» звезда, третья – «звезда» войн и преобразований. По ним волхвы узнали о рождении великого преобразователя мира, Царя Иудейского, и пошли в Иудею. Звезда, восход которой волхвы видели на востоке, шла перед ними. «По-видимому, – отмечает католический комментарий Евангелия, – звезда проходила по южной части небосклона и была перед глазами путников, а «остановилась над местом, где был Младенец», – то есть когда волхвы подошли к Вифлеему, звезда оказалась как раз над городом». В Оксфордском словаре христианской Церкви, изданном доктором Кроссом в 1957 году, сказано о них: «Они были первые язычники, поверившие в Христа», – и о встрече планет, создавшей

Вифлеемскую звезду: «Первым ученым, сделавшим это открытие, был Кеплер, высчитавший, что в 7-м году до Р.Х. произошло сочетание Сатурна и Юпитера». Автор толкования в «Библии сегодня» указывает, что хронологический расчет года рождения Спасителя делал ученый монах Дионисий Малый в начале VI в. и ошибочно поставил год Рождества как 753-й год от основания Рима, в то время как Ирод умер еще в 4-м году до Р.Х. Таким образом, год совмещения планет, установленный Кеплером, – вполне возможный год Рождения Спасителя. Д-р Кросс в своем словаре отмечает, что точных исторических сведений о волхвах (он их называет «мудрецами») у нас нет. Тертуллиан в III в. называет их «феререгес», то есть «почти цари», очевидно, по уважению, каким они пользовались в астрологическом мире. Отсюда предание на Западе, что они и в самом деле были цари. По сохранившемуся у христиан преданию в VI в. впервые записаны и их имена: Гаспар, Мельхиор, Валтасар. В средние века их почитали святыми, и еще в III в. были обнаружены их мощи, хранившиеся в Константинополе до 1162 г., когда Фридрих Барбаросса увез их оттуда в Германию, где они и сейчас хранятся в Кельнском соборе.

Таковы имеющиеся сведения.

Но что говорит об этом христианская апологетика?

Насколько нам известно, на эту тему нет ни одного серьезного научно-апологетического труда, хотя, по словам Британской Энциклопедии, «принятие христианством астрологии является самой чуждой страницей его истории». Позднейшие христианские Соборы пытались скорректировать положение, осуждая детерминистские претензии астрологии, преувеличение ею мощи звезд, но собственно астрологию, в частности Вифлеемскую, не отвергали.

История астрологии

Чтобы глубже понять астрологический сюжет, данный нам в Евангелии, и дальнейшую историческую связь христианства с астрологией вплоть до наших дней, обратимся, пусть вкратце, к истории астрологии.

Она возникла, по-видимому, в IV или III тысячелетии до Р.Х. в Ассиро-Вавилонии, в Месопотамии, на территории теперешнего Ирака, причем зарождение там астрологии совпадает с уходом оттуда по указанию Божию Авраама, родоначальника избранного народа, основоположника иудео-христианской традиции и культуры, явно отличающейся от астрологической культуры Месопотамии с ее языческим обожествлением звезд. К этому совпадению мы еще вернемся.

В Месопотамии астрология имела сугубо религиозный характер и связывалась, как мы видим, с языческим почитанием звезд. Вавилонская башня со своими ступенями (остатки таких башен на этой территории известны) была построена главным образом в целях приближения к звездам и их изучения. Гнев Божий – смешение человеческих языков – был вызван стремлением строителей достичь неба и сделаться самим богами, своего рода звездами. «Вавилонские башни» впоследствии стали первыми обсерваториями и положили начало астрономии и астрологии, в истоке своем не различавшимся, точнее, полагавшим два аспекта в подходе к звездам: изучение – астрономия и осмысление, так сказать, философия звезд – астрология, в соответствии со значением греческого термина. В таком виде месопотамская версия перешла частично в Индию и Китай, но полнее обосновалась в Египте и в эллинском мире. Уже в Месопотамии были даны зачатки арифметического расчета с записями наблюдений звезд. Наблюдая звездное небо и благоговей перед могущественнейшими таинственными божествами в звездах, мудрецы того времени создали единовременно и религиозно-философскую, и систематически-научную картину небесного мира. По словам Птолемея, древнегреческого ученого, творца

господствовавшей в средние века христианской эры строго геоцентрической системы «математического синтаксиса», Месопотамия в конце VIII в. до Р.Х. уже имела записи затмений, а данные археологии показали, что к тому времени были точно известны годовой солнцеворот, лунные фазы и периодика некоторых планет. На переплетении религиозного и научного взглядов выросла астрологическая практика предсказания личных судеб и составления гороскопов. Египетские ученые как раз создали первый календарь с 30-дневными месяцами, с пятидневным ежегодным предикатом. Таким образом, возникшая к моменту Рождества Христова религиозно-научная культурная атмосфера была тем «воздухом», той средой, в которой парфянским или иранским мудрецам, звездочетам и предсказателям, жрецам и «своего рода царям» дано было увидеть звезду на востоке и двинуться на поклонение Царю Иудейскому. Греческий перевод Библии семьдесятью толковниками уже был хорошо известен, а иудейская диаспора и такие люди, как Иосиф Флавий, уже включились в общую интеллектуальную жизнь средиземноморского общества, тогдашней Римской Империи.

Первоначальное отношение Рима к доставшемуся ему астрологическому наследству было холодным и сдержанным. К концу республиканского периода астрологию опровергали не только эпикурейский поэт Лукреций, но и его не менее значительный оппонент Цицерон. Но в то же время величайший ученый Рима Нигидус Фигулус, знаток новейших наук, включил астрологию в свой пантеон, внося в римский культурный обиход греческие сферы Зодиака, «варварские» сферы египтян. В таком виде, при мощной поддержке Евангелия от Матфея, единая космологическая наука-религия-философия вошла в христианский мир. Следы ее присутствия до сих пор с нами: рождественский тропарь, а наряду с ним и кондак вспоминают и солнце, и звезды, астрологи «со звездой путешествуют»; тут и древнейший вечерний гимн «Свете тихий святых славы...», и рождественская календарная римская дата солнцеворота 25 декабря, – никто ведь не знает подлинного дня Рождения Спасителя. По доброй древней традиции астрологического

обожествления светил, – «обожествление» солнца, только на этот раз – «Бога истинна от Бога истинна», «Света от Света», «Солнца правды». Астрология древности не изгоняется, а «христианизируется». Тут и споры о праздновании Пасхи, и вся вообще проблема календаря, который даже и сейчас – в XX в. – обожествляется до такой степени, что в «астрологических» спорах о «старом» и «новом» забываются слова самого Христа Спасителя о том, что не человек для календаря, а «суббота для человека» (суббота – тот же календарь).

Западные народы принимают астрологические названия дней по именам светил, даже воскресенье у них – день Солнца; понедельник – день Луны, вторник – Марса, среда – Меркурия, суббота – Сатурна. Разумеется, обожествленное могущество светил превращается в могущество сотворившего их «Солнца правды». Детерминация открывает место свободе человека, и впервые в жизнь людей входит это понятие, ставшее таким значительным в наши дни. Свободу дает Христос, «Солнце правды». Но токи единой звездной культуры пронизывают христианский мир. Астрология, переставая быть языческой, возвращается, в империи Карла Великого возрождается «царское художество» – астрологи при дворе. Уже в XIII в. и Данте, и Фома Аквинский, и другие включают в свою философию хотя и модифицированное, но все же астрологическое понимание причинности. В XIV в. в университетах Парижа, Падуи, Болоньи и Флоренции все еще существуют кафедры астрологии, и немудрено: в единстве с астрономией астрология причастна к собственно зарождению космологии. Сам пионер новейшей науки Кеплер, ниспровергатель птолемеявского геоцентризма, своим гелиоцентризмом расчистивший путь системе Коперника, был убежденным астрологом и, хотя с ленцой, но составлял-таки гороскопы.

Так что же позволило астрологии – с ее предсказаниями, пророчествами, гороскопами – надолго удержаться в составе общечеловеческой культуры? Что ее – родственницу точнейшей науки современности, космологии – сближает с религией и духовной жизнью?

Что это?

Уникальность человека

Идея уникальности человека в астрологическом восприятии мира достигла своего апогея в рождественской истории Евангелия от Матфея. Не потому ли в христианском богословии время прихода Христа на Землю определяется как «исполнение времен», как «завершение истории мира»? Описывая вкратце историю подготовки человечества к пришествию Спасителя, свт. Василий Великий в главной тайной молитве Божественной Литургии, носящей его имя, так обращается от имени всех нас к Богу Отцу:

Глаголал еси нам усты раб Твоих пророков, предвозвещая нам хотящее быти спасение: закон дал еси в помощь: ангелы поставил еси хранители: егда же прииде исполнение времен, глаголал еси нам самем Сыном Твоим, Им же и веки сотворил еси.

Что это, как не утверждение об уникальности Человека такого, каким он должен быть и каким он был до своего грехопадения, в коем: ...преслушавша Тебе истинного Бога, создавшего его, и прелестию (льстивым искушением) змиевою (дьявольскою) привлечшася, ...изгнал еси его праведным твоим судом, Боже, от рая в мир сей, и отвратил еси в землю, от неяже взят бысть...

В богословии свт. Василия Великого уникальность человека отзывается уникальностью времени и пространства: «веки» – века, сотворенные Сыном Божиим, знаменуют в истории грешной земли «исполнение времен»; они суть их завершение, потому что на эту быстротекущую в своей истории землю сходит Сам Творец всех времен и пространств. В уникальном их соединении и на определенном месте земли – не только земли, но всей вселенной – Он воплощается в совершенного Человека, спасающего падший мир и возвращающего его в Царство Небесное.

Что значит это воплощение?

Не просто «плоть и кровь отдельной человеческой особи», а нечто гораздо большее: воплощение Премудрости Божией в условия, в координаты падшего мира, падшей вселенной. Это воплощение Премудрости и есть удивительное «исполнение времен» в соединении с «исполнением пространства»; в нем будто сказывается нам о времени и пространстве языком современной науки как о единстве, выражающем собою, совсем в духе новой физики, сущность материи вселенной. Так что изумительное прозрение великого Василия, предвосхищая достижения нынешней науки, еще в IV в., за 16 веков до нас, утверждает всему бытию «астрологическую» законченность в Иисусе Христе; и ведь «Небесный Христос», в описании апостола Павла – «Новый Адам», Все-человек. И не потому ли в христианском святоотеческом богословии и на Западе, и на Востоке всегда присутствовало астрологическое мироощущение, и Евангельская астрология никогда не была в нем подвергнута ни сомнению, ни критике?

Чтобы глубже понять христианское астрологическое мироощущение в контексте человеческой истории, философии и науки, следует снова обратиться к прошлому и всмотреться в то, как астрологические идеи повлияли на древнегреческую философию, подготовлявшую языческий мир, по Божию Промыслу, к пришествию Христа Спасителя. В самой седой древности, в Месопотамии, засиял этот тонкий рассвет, занялась удивительная заря. Идея связи-сопряжения видимых звезд с уникальной человеческой личностью была неожиданной для грубой языческой культуры. Откуда она взялась? и почему стала мощно разрастаться, пока не отозвалась со всей силой в Вифлееме?

Человек уникален при своем рождении: он рождается с единственными, ни на чьи не похожими пальцами, их отпечатками. А строение организма определяют уникальные гены, несущие исключительно точную и неповторимую программу, так что отпечатки пальцев в криминалистике отошли

уже на задний план, – вперед выходит генетика. Это – со стороны антропологии, физиологии, биологии. Что же касается космологии, то уже в философии стоиков возникает понятие о двух мирах – макрокосмосе и микрокосмосе, вселенной и человеке, – и «симпатии» между ними; не о нашей русской «симпатии», а о греческом: «со-страстии», соучастии, сострадании, сочувствии – короче говоря, о внутреннем единстве. Отсюда $\mu\alpha\lambda\omicron\theta\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, особая ветвь астрологии в Греции, суть которой в том, что каждая часть тела, каждый орган находится под влиянием нескольких планет в знаке Зодиака. Такой взгляд порождает концепцию так называемого «астрального», «звездного» тела, бытовавшую вплоть до XVII в., а кое в чем и сейчас еще не изжитую, которая, как мы знаем, имела свои весьма отрицательные последствия, особенно и в частности в медицине. Но сама идея космического единства макрокосмоса и микрокосмоса, человека и мира не так уж плоха. Она обращает наши помыслы к первозданному Раю, в сад Эдемский, где соединение Адама Всечеловека со всем окружающим его творением было именно таким целостным единством.

Космическая уникальность человека в рождении predetermined. Здесь откровение астрологии замечательно. Дело в том, что каждый из нас рождается в определенное время, в определенном месте и при определенном небесном сочетании солнца, луны, планет и звезд. Это сочетание времени, места, состояния солнца, луны, планет и звезд неоспоримо. Совмещение данных обстоятельств уникально, как отпечатки пальцев, как конкретная генетическая программа. Выходит, что человек хотя уникален, но не одинок, не разобщен со вселенной, не отчужден от нее. Космологи древности заметили это давно: у человека в космосе свое место, свое неоспоримое положение. Потому возможно и понятно было говорить: «Мы видели звезду Его на востоке». Отсюда и вполне корректные гороскопы всех веков, как и нашего времени. Но все дело в их, гороскопов, толковании.

Таким образом, мы переходим к самому главному в нашей христианской апологетике: к полному непримиримому

окончательному расхождению между современной астрологией и православным христианством, православным астрологическим мироощущением Евангелия.

Но перенесемся сейчас в храм.

Уникальность младенца²

Во имя Отца и Сына и Святаго Духа!

Эта уникальность отмечена уже звездой Вифлеемской, отмечена Промыслом Божиим, указавшим этот звездный путь, путь, который ведет нас всех вслед за этим Младенцем в Царство Небесное.

Всякий младенец уникален, мы это знаем. Всякий младенец так же рождается под своей собственной звездой, как и Христос Спаситель; каждому из нас дан путь, который принадлежит только ему одному, и мы идем этим путем. Уникален младенец в том смысле, что Господь определяет его путь в творении. И какой ужас, какой действительно ужас, когда люди предпочитают положить конец раскрытию этой неповторимости каждого младенца до его рождения, считают возможным от него избавиться. Какая это страшная беда! Беда, которая нарушает весь смысл, всю суть творения человеческого, всю суть этого определенного пути, данного Богом каждому человеку в творении. Ибо рождение, по нашей христианской вере, не есть самый момент начала жизни этого единственного человека, потому что это начало задано в творении, – в творении, которое воплощено в Адаме и в котором мы все соучаствуем в Царствии Божиим, как это мы сегодня читали в главной молитве Божественной Литургии. Никогда не следует нам этого забывать, и тем более мы должны со всей особой и благоговейной верой относиться к каждому приходу человека в этот мир.

Рождение не есть происхождение, рождение не есть творение, рождение есть приход в этот грешный мир в результате нашего человеческого грехопадения во Адаме. И только тогда мы можем понять весь смысл и все значение уникальности каждого из нас, этой действительно как бы Вифлеемской звезды, которая дана человеку, в той или иной мере.

Но сегодня мы вспоминаем Божественную уникальность Младенца, Которого в этот праздник Сретения Господня принесли в храм для того, чтобы исполнить закон человеческий в отношении Самого Законодателя... Сам Законодатель берет на Себя все, абсолютно все, вплоть до каждого нашего греха и до каждого младенца, который уникально рождается в наш мир, и до каждого убитого младенца, будь то младенец, убитый Иродом или убитый своей собственной матерью, иногда, правда, по жуткому своему неведению и непониманию, но все-таки – как это страшно! И всякого такого младенца в сегодняшний день Сретения Христос Спаситель, исполняющий все по Закону Божественному, принимает на Себя: каждого младенца, зачатого и не достигшего часа своего пребывания на этой земле.

Уникальность Божественного Младенца, Которого мы сегодня вспоминаем, совсем особая. Эта уникальность, мы знаем, – не только в Божественности Своей, но также и в особой Человечности Своей – о ней сказал в сегодняшний день св. Симеон Богоприимец, принявший Младенца в свои объятия: «Сей лежит во спасение и падение; восстание и падение многих...» «И Тебе Самой, – сказал он Пресвятой Богоматери, – оружие пройдет душу, – да откроются помышления многих сердец...» Дабы открылись помышления многих сердец! (ср. Лк.2:34–35). В этом вся суть, в этом весь смысл!

И тот факт, что лежащий перед Нею Младенец «лежит на восстание и на падение многих», то есть для того именно, чтобы помышления определились в такой мере и в такой степени, чтобы было ясно: кто идет вверх, а кто идет вниз. И вот это-то разделение, которое Христос Спаситель принес для того, чтобы отделить добро от зла, для того, чтобы не было больше этого жуткого смешения, для того, чтобы не было таких ужасных явлений, когда невинных младенцев, якобы в добре, уничтожают во зле.

И это только один аспект смешения добра и зла в нашей человеческой жизни на этой грешной земле!

Но Христос Спаситель помогает нам видеть и открыть наши помышления если не самим себе, если не окружающим нас

(что, конечно, есть идеал), то хотя бы Самому Христу Спасителю, хотя бы Самому Господу Богу, для того, чтобы каждый из нас действительно открыл самому себе и Господу путь, которым он должен идти, чтобы больше не было этого ужасного смещения, которое является самым что ни на есть губительным в нашей человеческой жизни на этой планете.

Да даст же нам Господь Свет Своей Христовой Истины, свет вот этих удивительных свечей, которые мы сегодня по древнему обычаю благословляем.

Пусть этот Свет, и только Свет, и только путь наверх ведет нас ко спасению. Аминь!

О расхождении с астрологией

Расхождение началось в самом начале, в третьем тысячелетии до Р.Х., когда языческая астрология только зарождалась. Шедшее в мир христианство зрело в лице основоположника подготовки человечества к пришествию на землю Христа Спасителя – Авраама. Мы уже говорили об этом удивительном историческом совпадении. «Когда я перестану молиться, совпадения прекращаются», – говорил в начале нашего века архиепископ Йоркский Вильям Темпл. Молитва Авраама была очень горяча, хотя, вероятно, он не помышлял о «совпадении», просто горячо молился Богу, в Которого всей душой поверил и с Которым «говорил лицом к лицу». Но это совпадение было не случайным, оно было ответом, и ответ этот – Промысел Божий: «Уйди отсюда». И Авраам ушел, потому, что это были два противоположных друг другу духовных состояния: беспрекословное человеческое послушание Богу, Богу истинному, Святому, и дерзкое «столпотворение» человеческое в стремлении «достичь небес и самим стать богами».

Рассказ Библии о Вавилонском столпотворении, высшем проявлении астрологических стремлений того времени, описан в главе 11-й книги Бытия, непосредственно перед родословием и историей Авраама. И это тоже не случайно, а имеет, как вообще все в Библии, глубокое символическое значение. Слово Вавилон означает «смешение», «смятение», «хаос», «взаимное непонимание». Люди перестают понимать друг друга, когда впадают в безумную гордыню. Такова психологическая правда возникновения не постигающих друг друга отдельных языков. В этом этническом дроблении первых поколений людей на земле – в результате грехопадения – невозможно было создание единой культуры. Вавилонская и библейская, иудео-христианская культура, были противоположны друг другу; им необходимо было разойтись. Месопотамские мудрецы древности, астрологи и астрономы, изучая звезды, которые они обожествляли, задумали взобраться туда, в звездный мир, на небо, и самим стать «звездами», богами. Таково было безумие

гордыни, создавшее астрологическую иллюзию, научную фантастику тех времен.

И культуры разошлись: Промысел Божий вывел Авраама из Месопотамии.

Вавилонская башня же сделалась прецедентом и не раз еще в разных видах повторялась в истории.

Нам не надо ходить далеко в седую древность и в далекие культурные миры. Мы – свидетели современной «вавилонской башни», которую люди строили в течение более семидесяти лет, – создавали «рай на земле», задорно пели, что добьются этого не с Богом, а построят сами – «своею собственной рукой». И что же?..

«Вавилон» и «Вифлеем» – несовместимость, полное расхождение во всем, а в то же время астрология и звезды!? В чем смысл этой антиномии? В том, что Христос пришел спасти весь мир! Потому и взял Он из этого падшего мира, в том числе и из древней языческой культуры, все то доброе, что там было, все крупички истины! Так появилась в истории «христианская астрология», приятием промысла Божия отличная от собственно вавилонской, не знавшей Бога Истинного и Его Промысла. Все в Вавилоне было порождением падшего мира, – грешного, языческого мира с его злом и иллюзией, с его ложью и «научной» фантастикой, с его отходом от Божественной реальности – «Нового Иерусалима», Царства Божия, мира иного! Путь Вавилонского столпотворения проходит красной нитью через всю Библию. Вавилон не раз встречается на ее страницах от Вавилонской башни до Вавилонского пленения, от плача на реках Вавилонских до Плача пророка Иеремии, от возвращения из Вавилона до апокалиптической Дщери Вавилонской древних пророков и откровения св. Иоанна Богослова и его эсхатологического прозрения Вавилона как «царства антихриста» и «царства сатаны», – постоянной темы последующего святоотеческого богословия Церкви.

Конкретное историческое расхождение астрологии вавилонской и астрологии христианской в последние века оказалось связанным с размежеванием астрологии с астрономией как наукой. Расхождение было постепенным и

развивалось не без зигзагов и столкновений, таких как столкновения например, Галилея с инквизицией. Знаменательно, что Церковь, в конечном счете, оказалась на стороне Коперника, Кеплера, Галилея и современной космологии, а не на стороне застывших каменных фигур средневековых инквизиторов, ярых и непримиримых приверженцев Птолемея и его геоцентрической системы.

Космология и христианство

Здесь следует оговориться: чтобы избежать фантазии и фальши, нам надо придерживаться строжайшего правила – не смешивать разные, по существу не смешиваемые области – науку и религию. Но в то же время мы не можем отделять друг от друга эти две области человеческого духа. Фантазия, иллюзия, научная фантастика, теософская фантастика, социальная утопия – это все результаты произвольного смешения.

Несколько лет тому назад в Ватикане состоялась международная конференция ученых астрономов и космологов, как верующих, так и неверующих. Папа Римский Иоанн-Павел II обратился с приветствием к гостям. Папа знал, что ученые верующие и неверующие допускают и поддерживают научное представление о так называемом «большом взрыве»: вселенной, возникающей и эволюционирующей вследствие взрыва из «первоатома»; однако толкуют они это представление по-разному. Папа заявил, что «с точки зрения нашей христианской веры», ученые могут и должны изучать все, находящееся по эту сторону «большого взрыва»; то, что за его пределами, научному рассмотрению недоступно, «относится к области творения Божия». Другими словами, объяснить «взрыв», его причину пытается не собственно наука, а то или иное воззрение, та или иная идеология, поскольку, строго следуя научной методологии, тут ничего не выяснишь. В худшем случае это будет «научная фантастика», но такое объяснение может оказаться и богословским ответом на соответствующие вопросы. Ученых-христиан Папа предостерег, что их богословские ответы не могут находиться в противоречии с учением Библии о творении. Что касается других ученых, например, крупнейшего современного космолога Карла Сагана, то он откровенно говорит, что его религиозная философия, связанная с изучением им космоса – пантеизм в русле восточных религий: буддизма, даосизма и других. Вера человека – его сокровенное дело, но ученый должен строго

отличать свое мировоззрение от своих научных достижений. Так, если на пантеистическую точку зрения встанет космолог-христианин, то он тем самым просто изменит своим христианским убеждениям.

Что же такое «большой взрыв» (англ. Big Bang, буквально: «большой удар»)? Перевод не всегда способствует корректной передаче научного термина; может явиться и помехой. Некоторые просто не переводят «биг бэнг» – и все! «Удар»? По кому и по чему? Для удара должен быть кто-то, кто ударяет, и кто-то или что-то, кого или что ударяют. Когда человека хватил «удар», как иногда говорят про инсульт, – ударяет кровь, бьет в мозг, мозг передает удар организму, человек от удара падает... С научной точки зрения неизвестно, ни кто (что), ни кого (что) бьет в «биг бэнге»; термин этот – скорее даже философский: «биг бэнг» – это модель космоса в момент его возникновения. А с позиции общежитской – это удар прежде всего по Птолемею, по птолемеевой вселенной, по схеме статического геоцентрического мира: в центре – земля, а по хрустальной тверди вокруг движутся звезды, планеты, луна и солнце – модель, владевшая умами людей почти до конца XVII в. Теперь «биг бэнг» нанес ей беспощадный удар. Удар этот пришелся и по астрологии, по астрологической модели звездного неба, руководящего судьбами людей, по ее (астрологии) статически взаимосвязанному миру, движущемуся в себе самом с невозмутимой неизменностью. «Биг бэнг» – удар и по модели ньютоновского мира с законом притяжения и тремя основными законами движения. Законы продолжают действовать, но модель вселенной изменилась. И мы уже не имеем права безоговорочно, вслед за Кантом, повторить величественное сравнение «звездного мира во Вселенной» и «нравственного закона в человеке». Представление о «биг бэнге» сокрушает эту гармонию. «Биг бэнг» ударяет и по догматике материализма, поскольку материя оказывается тут вовсе не устойчивым вечным веществом, а «сгущенной энергией», соотносящейся со скоростью света, движением, временем. Кто знает, что было до «биг бэнга»? Подчеркнем еще раз, что все эти понятия и самый термин «биг бэнг» – скорее даже философские, а не научные.

С точки зрения чисто научной «биг бэнг» есть вывод из астрономически наблюдаемого смещения спектра в красную область, устанавливающего факт разбегания звезд во вселенной. Вселенная расширяется с невероятной быстротой, разлетаясь во все стороны. Куда? – в бездну. Из математического расчета заключают, что вся материя вселенной в первое мгновение сосредоточилась, сконцентрировалась в одном единственном «первичном атоме», как это обозначается в космологии. «Первичный атом», испытав «биг бэнг» – «большой удар» – взорвался... По-русски это более удачно называют «большим взрывом», которым вселенную разнесло во всех направлениях. От «гармонического неба» в космологии не осталось и следа. В поэзии другое дело: красота звездного неба есть икона Царства небесного, образ иного потустороннего мира, в котором пребывает правда, царствуют любовь и гармония. Вселенной же после «биг бэнга» математически соответствует знаменитая формула, выведенная Альбертом Эйнштейном, короткая и простая:

$E = mc^2$.

Формула содержит утверждение: материя переходит в энергию. Что происходит за пределами этого соотношения энергии, материи и движения (времени), за пределами физического мира, неизвестно и никак не может быть изучено, наука в этом просто не компетентна, что и имел в виду Папа Римский: ученые способны изучать космос по сю сторону «биг бэнга», но не мир «потусторонний».

Однако положение о сгустке первоматерии внутренне противоречиво: ведь возникнуть он мог лишь в результате того же самого «биг бэнга». Некоторые ученые и говорят, что Вселенная «пульсирует», сжимается и разжимается, хотя расчеты показывают сомнительность такого представления. Так что же такое «биг бэнг»? – Просто-напросто «рабочая гипотеза», модель, без которой нельзя изучать Вселенную, понятие, к которому наука подвела человеческий ум. Вот и все.

Что на это говорит православная вера?

Ответ ее – Библейский: «Мир сотворен из ничего Богом».

Что же? неужели Бог сотворил мир «ударом» и заставил его разлететься и лететь в бездну?

В каком мире мы живем

С точки зрения современной науки мироздание физически едино, в нем нет никаких отдельных непохожих «неба» и «земли»; во Вселенной все всюду одинаково. В этом контексте нелепо, скажем, добиваться от космонавта заявления, что-де «там», в космосе, нет «ни ангелов, ни святых, ни Бога» (с религиозной точки зрения это тоже нелепо).

Сравнительно недавно космологи, астрофизики, ядерные физики, другие ученые пришли к выводу, что во Вселенной нет «пустого пространства», что все пространство «между звездами» заполнено материей: элементарными частицами, ведущими себя точно так же, как и в самих ядрах атомов, но находящимися «на свободе» (впрочем, и в самих ядрах, согласно квантовой механике, они тоже достаточно свободны). Составляющие межзвездное пространство элементарные частицы отличаются от частиц в ядрах атомов тем, что их излучение – «сама гармония симметрии». Элементарными частицами целое вселенной, космоса как бы единится в общий организм.

Во всей вселенной «работает» таблица элементов Менделеева, что наука и доказала с помощью спектрального анализа так как у каждого элемента свой отличительный спектр. Солнце в основном содержит легчайший элемент менделеевской таблицы – водород. Солнечное тепло и солнечный свет – энергетические продукты природного атомного реактора, действующего в Солнце. По счастью, солнечный реактор пребывает пока в стабильности, хотя возможно, что когда-то наступит критическая фаза, как это происходит с некоторыми отдаленными солнцами-звездами. Каждая ярко горящая звезда под латинским названием пова – взорвавшийся реактор. Вообще в космосе все время происходит много всякого рода взрывов, беспорядка. Недавно американские газеты сообщили, что в сторону Земли летит огромный астероид таких размеров, что если он налетит на нее, то наша планета может разлететься в пух и прах. Если вычисления астрономов покажут,

что этот астероид нам действительно угрожает, то будет необходимо нацелить на него ракету, начав таким образом «звездную войну». Некоторые ученые полагают, что такой именно астероид был причиной исчезновения с лица земли динозавров. Если же встреча Земли с астероидом действительно произойдет, то для нас, людей, это будет означать конец мира.

Исследования ученых показывают, что в нашей солнечной системе Земля уникальна в том смысле, что лишь на ней есть жизнь. Что касается других звездных миров, то принципиальную возможность обнаружения там жизни отвергать нет оснований, – статистически такая жизнь возможна, хотя научными данными мы пока не располагаем.

И на Земле и всюду в космосе нет столь желанной нам гармонии: везде борьба, природные катаклизмы, «космические болезни», смерть. Жизнь на нашей планете прямо зависит от смерти тех, кем мы питаемся. Даже вегетарианство не аннулирует эту зависимость: растения тоже живые. Уничтожение другой жизни ради собственной – условие выживания, заложенное в основании земной биосферы.

Но во вселенной вообще и на нашей планете в частности идет также и «обратный» разрушению и хаосу процесс – эволюция. «Эволюция, – говорит космолог Карл Саган, – это не теория, это научный факт. Достаточно взглянуть на развитие домашних животных и на развитие космоса. Развитие, эволюция всюду». В чем цель и смысл этого процесса – ни одна точная наука ответить не в состоянии. На этот вопрос ответить могут лишь та или иная идеология, мировоззрение, религия или философия.

Научная технология нашего времени достигла таких небывалых успехов во всех областях науки, что совсем еще недавно трудно было все это предвидеть и представить, не говоря уже о точке зрения научных позиций XVII в. и еще более ранних. Наши глаза и уши, а за ними – разум проникли в глубины бесконечно больших величин, – областей бытия, в которых мы познали две стороны мира, в котором мы живем: хаотическую (паразитическую область князя мира сего –

разрушительную) и гармоническую (творческую область Промысла Творца, не оставившего Своего творения, – в развитии и созидании мира и жизни, в космической и биологической эволюции всего).

Мы совсем недавно увидели центр вселенной и в нем – ее кризис. В научном журнале Discover можно было увидеть фотографию «мирового кризиса», а средства массовой информации сообщили об этом по всему свету с сенсационными заголовками.

Суть кризиса – в неминуемом распаде вселенной в результате грозящего ей взрыва галактик и звездных миров.

С другой стороны – уже осуществившаяся победа гармонии в непосредственной близости (и во времени и в пространстве) к «великому взрыву» космоса.

В области бесконечно малых величин мы увидели своими собственными глазами до сих пор неизвестную тайну человеческого зачатия. Я лично видел видеофильм, во много раз увеличенный, заснявший момент зачатия в утробе матери. Оказывается, мужские половые клетки борются друг с другом, и побеждает сильнейшая.

Есть две научные теории для объяснения этого факта: спартанская и эволюционистская. Как две тысячи лет тому назад в греческой Спарте «неудавшегося» новорожденного младенца бросали с утеса, чтобы в «Спарте ничего слабого не было», так и во все века в утробе матери цель оправдывает средства телеологически направленного, «интеллигентного устроителя жизни» в биосфере земли.

Или же это просто борьба за существование и выживание самих зародышей жизни, как и всего в этом мире – «война этнической чистки», как в Боснии или в Чечне?

Кто или что руководит этим? Ответ зависит от той или иной идеологии или мировоззрения, это уже не строгая наука, а та или иная мысль человека, которая может быть и фантазией, и прозрением.

Наш ответ однозначен – это грехопадение и его последствия.

Каковы физические последствия греха во вселенной? Все то, на что у физиков нет ответа, как у Хокинга, ожидающего от философов ответа на вопрос: почему, откуда все в этом мире? Например, обратная сторона ньютоновского закона притяжения – сопротивление материалов. Теперь это серьезная и глубокая отдельная научная дисциплина в университетах; изучение фактов как таковых и использование их безо всякой философской попытки ответить, откуда это сопротивление и почему. По Плотину (увидим позже) и вообще неоплатонической философии, это не так в мире ином, где вместо «сопротивления» – взаимопроникновение. В человеке это выразилось в виде сопротивления Я и НЕ-Я, а также в раздвоении личности и даже «легионе» в ней (Мк.5:9) вместо первобытной гармонии.

Медицинская технология также достигла огромных успехов: никогда ранее не было возможности совершать такие чудодейственные операции, как сегодня, а также знать так хорошо человеческий организм. Мы теперь знаем то, чего не знали древние: всем известно слово иммунитет. А в чем он заключается? Это – борьба двух микроскопических армий: нападающих на организм бактерий, вирусов и грибов с «оборонителями», иммунными клетками, отражающими нападения и не принимающими «чужеродных», кем бы они ни были.

С другой стороны, – сам организм человека с его клетками, составляющими единое целое друг с другом по отдельности и с целыми органами. Какая удивительная жизнь и работа! Апостол Павел, сравнивающий Церковь с телом человека, так много мог бы теперь добавить к тому, что он сказал почти две тысячи лет назад!

А в то же время, лишь слегка нарушится гармония – будь то радиацией, вроде Чернобыля, будь то каким-либо ударом или духовно-психическим нарушением, – как начинают бесноваться

и расти за счет всего другого в организме раковые клетки, типичное явление непослушания ради себя, в ущерб целому, – одна из самых страшных болезней нашего мира.

Откуда так и почему это? Почему так устроен наш мир?

У науки нет ответа на этот вопрос. У Христа есть: «Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут, ибо где сокровища ваши, там будет и сердце ваше» (Мф.6:19–21).

Господь дает научный ответ: «моль» – борьба в биосфере; «ржа» – борьба в неорганической природе; «воры» – борьба в человеке...

«И вдруг, после скорби дней тех, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются»... (Мф.24:29) – борьба во вселенной...

Есть ответ и у веры отцов, их ответ: не было так в начале. Этот ответ мы найдем во второй части книги.

А пока только скажем: наше единство (всех нас) во Адаме – источник исцеления всех от всего! Началось во Адаме Древнем, завершается во Адаме Новом – Христе!

Когда некоторые наши богословы, следуя латинской логике возражают: «не принимаем коллективного Адама», они самым этим социалистическим термином дают себе ответ: не коллектив спасает человека, а образ Пресвятой Троицы в человеке. Этот образ дан всему человеку в творении, и именно из творения во Адаме мы берем его и находим в себе, внося его в семью, общество, родной народ, Церковь.

Подробно об этом – во второй части книги.

"Big Bang"³ – Большой Взрыв

Теория большого взрыва и распада Вселенной явилась результатом общей теории относительности Эйнштейна. Однако сам Эйнштейн внес математическую поправку в свою теорию, чтобы не допустить неминуемого вывода о том, что «вселенная не статична», так как и математические, и логические теоремы приводили к такому выводу. Эйнштейн был слишком глубоко укоренен в статическом воззрении XIX в. на незыблемость мира

и на стабильность вселенной, чтобы согласиться со своими собственными выводами.

К такому результату пришел, однако, в 1922 году, вскоре после опубликования теории относительности (1915 г.), не сам Эйнштейн, а русский ученый, физик и математик, Александр Фридман. Выводы Фридмана были чисто теоретические. Практически они были подтверждены американским астрономом Эдвином Хабблом, открывшим в 1924 г., что мир состоит не из одной только нашей галактики, поскольку он обнаружил и изучил при помощи мощного телескопа девять галактик. Теперь мы знаем, что каждая такая галактика состоит из сотен тысяч звезд. Звезды и галактики движутся в пространстве с огромными скоростями. Это движение отражается на испускаемом ими свете в виде «эффекта Доплера». Астрономы, изучая это движение, обнаружили одну особенность: чем дальше галактика, тем значительнее покраснение ее спектра. Подробное изучение спектров всех доступных наблюдению галактик привело Хаббла к физическому доказательству факта расширения пространства между галактиками, что подтверждало вычисления Фридмана о расширении вселенной во все стороны. Независимо от Хаббла пришел к тому же выводу другой русский ученый, ученик Фридмана Георгий Гамов. Гамов в 1946 г. предложил так называемую «горячую модель» вселенной. Вместе с Р. Альфером и Р. Германом он исследовал ядерные реакции, протекающие в ходе расширения горячего вещества и приводящие к постепенному образованию химических элементов тяжелее водорода. Теория «горячей вселенной» предсказала существование реликтового излучения, которое было в 1965 г. обнаружено А. Пензансом и Р. Уилсоном в радиодиапазоне. Позднее вычисления Фридмана и факт «взрыва» вселенной были подтверждены на деле... ядерной бомбой! Гамов был большой шутник: убедив ученого-ядерщика Ганса Бете присоединить свое имя к этой научной работе, он опубликовал ее под именами Альфера, Бете и Гамова, применив их к начальным буквам греческого алфавита – Альфа, Бета и Гамма, и вызвав этим «веселое внимание» ученого мира, как рассказывает в своей книге Стивен Хокинг⁴. Хокинг,

унаследовав весь этот разнообразный научный материал, пришел к бесспорному всеобщему выводу о расширении вселенной в результате «биг бэнга».

Несколько слов о самом Стивене Хокинге. О нем рассказывает его биограф и сотрудник Китти Фергюсон в своих книгах «Стивен Хокинг: поиск Теории Всего» и «Огонь в уравнениях»⁵.

Стивен был совсем молодым, когда его схватила страшная, хотя и не всегда смертельная болезнь: были поражены его двигательные нервы, что постепенно охватило всю центральную нервную систему, кроме головного мозга. Мозг, за исключением той его части, которая была подвержена этой болезни, был совершенно здоров и даже, как бы восполняя пораженную часть нервной системы, стал работать лучше, чем раньше. Однако врачи не были уверены, куда двинется болезнь, и один из них (как оказалось, ошибочно) сказал Стивену, что он не сможет прожить более двух лет. Поэтому Стивен не взялся за серьезную учебу в аспирантуре и стал по-своему готовиться к смерти. Прошли два года, пошел третий, – болезнь не прогрессировала... Он встретился с любимившейся ему девушкой Джейн, и скоро состоялась свадьба. Стали появляться дети... Пришлось подумать и о содержании семьи, и Стивен нашел работу в университете в Кембридже... Успехи были столь велики, что вскоре Стивен получил место научного сотрудника, а затем кафедру профессора, которую когда-то занимал великий Ньютон. Несмотря на теперь уже постоянную прикованность к инвалидной коляске, его мысль работала так серьезно и глубоко, что его стали сравнивать не только с его предшественником Ньютоном, но и с Эйнштейном. «Со времен Эйнштейна у нас не было такого мыслителя», – стали говорить о нем. Но стряслась болезнь другого характера: Стивен заболел воспалением легких. Чтобы спасти жизнь, пришлось его оперировать, пожертвовав голосовым нервом; Стивен потерял голос и возможность говорить... Для его работы это было равносильно полному уничтожению профессиональной карьеры. Но он уже успел зарекомендовать себя так, что нашлись люди, оказавшие ему помощь, а технология тем временем достигла

его собственного уровня, как теперь уже говорили – гения. Он писал на компьютере все, что хотел сказать, а специальное звуковое оборудование синтезировало написанное через компьютер в электронную речь. Так пошли уроки и лекции, классные и внеклассные. Так была закончена его главная книга «Краткая история времени», в которую вошли все его гениальные разработки о космосе, о взрыве вселенной, ее распаде и расширении, о квантовой механике, бесконечно малых частицах и их неопределенности, и об их переходе в электромагнитную волну и обратно, о «черных дырах», о зарождении «новых детей» – малых вселенных, – словом, все, что его ничем теперь не стесненный ум был в состоянии математически точно рассчитать и логически показать и доказать. «Краткая история времени» была переведена на 35 языков и распространена по всему миру как бестселлер. Ее подзаголовок гласит: «От «биг бэнга» до черных дыр». Ученый мир принял его космологию почти безо всяких серьезных возражений, Ватикан пригласил его на космологическую конференцию, Карл Саган написал предисловие к его книге.

Ватикан официально заявил еще в 1951 г., что католическая Церковь принимает современную космологию, включая «биг бэнг», как вполне согласную с Библией⁶.

Сам Стивен Хокинг сказал, что модель вселенной в виде «биг бэнга», изложенная в первой главе книги, является всего лишь научной теорией, математической моделью, «необходимой нам для описания найденного нами, и существует она только в нашем уме»⁷.

Тем не менее в 1992 г. состоялась специальная экспедиция с запуском космического спутника под руководством ученого Смута, под названием COBE⁸, которая полностью подтвердила теоретические выводы Хокинга. Ей удалось увидеть и услышать весь космос в момент вскоре после Большого взрыва при помощи специальных электронных накладок, которые уловили электромагнитный шум реликтового радиоизлучения вселенной в ее «младенческом» состоянии сразу после взрыва⁹. Эти сигналы, пройдя весь долгий путь развития и истории вселенной на расстоянии огромного количества световых лет, показали

нам то, что было тогда. Эту возможность дала нам всеобщая теория относительности Альберта Эйнштейна и его знаменитая формула $E=mc^2$. Недавно я лично видел в Англии видеозапись этого сигнала, превращенного из радиоволны в световую картину (как на телевидении). Эта картина на экране показала весь космос того времени в виде разноцветного яйца, в удивительной гармонии и красоте. Это достижение полностью подтвердило все теоретические выкладки Хокинга и других современных ученых о возникновении и развитии нашей теперешней вселенной, все еще расширяющейся и распадающейся в результате Взрыва.

Хокинг в своей книге «Краткая история времени» довольно много говорит о «неудавшемся» в результате Взрыва космосе и развитии, «неудавшемся» с точки зрения «замысла» и «задания». Он постоянно задает вопрос: почему космос такой, какой он есть?

Антропный принцип

Хокинг сам себе отвечает на все эти вопросы полюбоившимся ему своеобразным термином антропный принцип (anthropic principle).

Говоря о хаотическом состоянии космоса в начале, Хокинг спрашивает: можем ли мы себе представить где-то, когда-то какую-то часть космоса гладкой, единообразной, устроенной, такой, как наш теперешний мир, в котором мы живем? Это все равно что представить себе обезьян, пишущих на машинках: у всех буквы прыгают хаотически, только у одной как-то случайно все выходит правильно. Трудно себе такое представить. Но мы можем представить себе единообразные, организованные галактики и звезды, устроенные так, что на них могли бы развиваться (в этих подходящих условиях) живые существа, также, как мы, зная, что только в таких условиях можно так развиваться. Вот почему мир так гладок и устроен! «Вот вам пример применения идеи, известной как антропный принцип, который можно выразить так: мы видим мир таким, какой он есть, потому что мы существуем». Другими словами, разумные существа, как мы, могут существовать только в условиях времени и пространства, и вполне понятно, что они видят себя именно в таких условиях. Применением такого антропного принципа можно объяснить почему Большой взрыв произошел именно тогда, когда он произошел: именно столько понадобилось времени, чтобы смогли развиваться разумные существа. Таким же образом объясняется, почему звезды переработали первоначальные газы – водород и гелий – в углерод и кислород, из чего мы с вами состоим. Далее, звезды превратились в «сверхновые» (supernova) и их осколки образовали обычные наши звезды и планеты (в том числе и нашу солнечную систему); оставшиеся после этого три миллиарда лет пошли на биологическое развитие, которое из простейших живых существ создало постепенно тех, кто сумел мысленно «вернуться» своими расчетами в большой взрыв. Это задание, эта целеустремленность космоса и называется

антропным принципом, потому что этот принцип развития вселенной после взрыва ведет прямо к человеку.

Хокинг в связи с этим обращает внимание на эту целеустремленность космоса и, сравнивая это с различными «центризмами» в космологии начиная с Птолемея (геоцентризм: «земля – центр мира»), Галилея (гелиоцентризм: «солнце – центр мира») и т.д., возвращает нас к земле благодаря человеку¹⁰, утверждая, что очень трудно было бы объяснить, почему вселенная началась именно так, не приняв антропный принцип как акт Божий: Бог намеревался сотворить на земле такие существа, как мы.

Учитывая температуру «биг бэнга» и галактик, всего космоса, Хокинг склоняется к мнению, что нигде, кроме Земли, жизни нет; – она центр вселенной. Хокинг возвращается к геоцентризму, но не физическому, а телеологическому.

Почему вселенная такова? Потому, что если бы она была другой, нас в ней не было бы. Очень просто: антропный принцип – составная часть известной нам вселенной, это все современные космологи признают как доказанный факт. Подтверждение этого факта «от обратного» можно видеть в устройении других планет нашей солнечной системы, которые, имея те же элементы, что и Земля, устроены так, что на них не могла развиваться жизнь, как на Земле. Русский ученый Лев Мухин, сейчас работающий при Российском посольстве в Вашингтоне, опубликовал 11 января 1996 г. в научном журнале «Природа» (Nature) статью, в которой описывается исследование им и его сотрудниками планеты Марс в ожидании результатов, которые принесут к концу этого года три космических корабля, запущенные к орбите Марса. Одной из тайн Марса является его поверхность. Есть основания считать, что эта поверхность включает в себе, как и Земля, углеводы, – пишет в журнале Science News американский ученый Коуэн (Cowen), – очевидно, оставшиеся там от материала, приготовленного для человека на нашей планете. На Марсе, как известно, действуют солнечные ультрафиолетовые лучи. Мухин и его сотрудники произвели «научную имитацию»: облучили ультрафиолетовой лампой углеводы точно так, как это

происходит на Марсе, и эти углеводы быстро «рассыпались». Эти результаты свидетельствуют, что распавшийся карбонат кальция выделил в атмосферу Марса больше углекислого газа, чем атмосфера Марса его теряла, и «обсыпал» таким образом поверхность планеты. На этом основании запущенным на Марс космическим кораблям будет дано задание «ощупать» вглубь всю поверхность «красной планеты». Эти выводы подтверждает другой американский ученый Майкл Карр (Michael Carr) в «Геологическом Обзоре» в Менлоу Парк (Калифорния). Таково косвенное подтверждение антропного принципа¹¹.

На нашем языке антропный принцип называется Промысел Божий о человеке. Этот Божественный Промысел, известный только Ему Одному, вывел человека из Рая после грехопадения (из-за которого произошел взрыв) и, сопротивляясь «князю мира сего», повел изгнанного Адама Своими многовековыми путями («мгновением» для Божественной Вечности!) на эту, уже устроенную Им для него землю, чтобы спасти его Своим Божественным Воплощением и снова вернуть в Рай и с ним вместе – всех его потомков¹².

23 ноября 1995 года: ученые обнаружили «Адама» и связали эту находку с обнаружением «Евы»: все живущие сегодня на земле люди обладают идентичным ДНК.

В современной науке смерть побеждена жизнью!

Да, именно так! Первое сообщение об этом было напечатано в научном журнале Nature («Природа»).

Вся теория эволюции до сих пор решительно строилась на смерти, на палеонтологии: изучение смертных останков животных и человека, скелетов, костей, черепов...

Теперь она получила подарок – «живую жизнь»: ДНК! Конечно, нуклеиновая кислота – тоже «смертные останки», но, в отличие от скелетов, их язык несет в себе запись жизни, ничем не смываемую.

ДНК – дезоксирибонуклеиновая кислота – находится в ядрах клеток огромной ленточной молекулы – хромосомы, отрезки которой и есть гены.

«В новых генетических исследованиях происхождения современного человечества, – пишет «Нью-Йорк Таймс» от 23

ноября 1995 г., – ученые полагают, что они нашли серьезные данные о том, что около 188000 лет тому назад существовал предок «Адам», связанный с ранее обнаруженной «Евой».

«Ученые использовали некоторые специфические отрезки мужской Y-хромосомы, которая переходила от отца к сыну, и проследили ее до общего предка всех находящихся теперь на земле мужчин... Другое специальное изучение относит эпоху Адама к более близкому нам времени. Но еще более ранний анализ ДНК (микроскопической структуры в каждой клетке, возбуждающей в ней энергию)... которая переходит только от матери, указывает, что все люди происходят от одного общего предка – женщины, которую они естественно называли «Евой»...»

Ученые Аризонского университета в США и Кембриджского университета в Англии... сообщают, – продолжает «Нью-Йорк Таймс», – о новой и, возможно, более точной датировке Y-хромосомы Адама. Доктор Майкл Хаммер, ученый-исследователь в Аризоне, высчитал время появления Y-хромосомы общечеловеческого предка 188000 лет тому назад... довольно близко ко времени общего предка – Евы...».

«В отчете ученых Йельского университета в начале года, а также и других научных учреждений, которые тоже анализировали отрезки Y-хромосомы, говорится, что они пришли к заключению, что современный *Homo sapiens* мог произойти от небольшой группы мужских предков, живших около 270000 лет тому назад, но этот анализ был пересмотрен, и теперь эта цифра – от 160000 до 180000 лет...».

«Много мужчин было в то время, – продолжает «Нью-Йорк Таймс» свои сообщения об отчетах ученых, – но лишь один оставил после себя Y-хромосому, которая все еще существует. Точно так же много было женщин во времена той женщины, ДНК которой оказалась предком всех современных людей. Эти двое могли жить в слегка разное время, и мы бы ввели в заблуждение, если бы связали их с библейскими Адамом и Евой, которые, согласно Библии, – единственный источник всех людей...».

И однако все ученые называли их именно этими библейскими именами!

«Континент, где этот предок жил, не установлен, – заявил д-р Хаммер, – хотя дальнейшие исследования, пока еще не опубликованные, указывают на африканское происхождение».

«А что если данные укажут на другое местоположение второго предка? – спросил журналист.

«Это просто будет означать, что у Адама и Евы разрастутся телефонные счета», – пошутил д-р Хаммер, как сообщает «Нью-Йорк Таймс».

Как всегда в таких случаях, кроме установленного и принятого всеми учеными голого факта – обнаруженного существования одного общего предка (как мужского, так и женского), появились различные теории и гипотезы (группы предков вокруг и до этих установленных, то или иное местоположение того или иного предка, различные предположения об их древности и просто возражения против их связи с библейскими Адамом и Евой).

Так это было с теорией Дарвина и дарвинизмом, со многими другими теориями и гипотезами. В науке это нормально. Никаких доказательств тут нет, хотя бывает, что та или иная теория и даже гипотеза находит себе фактическое подтверждение и принимается наукой (как, вопреки догматизму инквизиции, была принята теория Галилея о вращении земли).

Нельзя не согласиться с предостережением против попыток исторически связать обнаруженных наукой генетических предков всех людей нашей планеты с библейскими Адамом и Евой – по той простой причине, что их творение в Раю не включается ни в какую историю нашей планеты: между этим творением и предками, обнаруженными на нашей планете, лежит бездна грехопадения. Игнорировать эту бездну нельзя. Райские Адам и Ева Библии и обнаруженные учеными генетические предки не могут быть восприняты одинаково: бессмертие и смертность – не оно и то же. Что для нас апологетически действительно важно в этом научном открытии, это «разоружение» всех видов дарвинизма: человек как таковой произошел не от обезьяны, а от генетического предка – Человека! Для нас, верующих, это изгнанный из Рая Адам. О его райском состоянии и о его

изгнании компетентна судить не наука, а Библия, Божественное Откровение.

В параллель к открытию «Адамова ДНК» следует присоединить также и другое последнее научное открытие о целеустремленности снабжения вселенной углеродом – основным материалом для строения организма человека. Как и ДНК, так и целеустремленность углерода – другая сторона антропного принципа вселенной.

Суть этой целеустремленности в том, что с самого начала развития вселенной, сразу после «биг бэнга», началась выработка углерода в звездных мирах, причем его количество стало распространяться в определенном направлении – к галактике Млечного пути и к той ее отдаленной части, в которой находится «скромная звезда» – наше солнце и наша солнечная система. Главная цель развития углерода в этой системе – ее планета: наша земля, в частности ее биосфера, то есть мы с вами.

Об этом интереснейшем открытии любознательный читатель может прочитать в научном журнале «Discover».

Последний раз обследование космоса в районе «биг бэнга» произвели ученые Института Астрофизики в Париже.

Астрофизик Алан Дмон, как и ученые до него, обнаружил глубоко в пространстве и очень далеко во времени (вскоре после взрыва) большое количество углерода, материала для будущей (в то время) нашей земной биосферы и строения человеческого тела.

Обследование велось с плато Де Бюр во Франции.

Подробный отчет напечатан в научном журнале «Nature» (Природа) в номере от 1 августа 1996 г.

«Жизнь на Марсе» – такой подзаголовок появился на обложке американского журнала «Тайм» (в виде заглавия статьи) в номере от 19 августа 1996 г.

Статья начинается с вопроса: «Почему вообще существует жизнь?»

Тут же цветная фотография «красной планеты».

Статья явилась результатом пресс-конференции в Белом Доме, на которой президент Клинтон сказал: «Сегодня скалистый камень № 84001 (метеорит из астероида, прилетевший на землю, через Марс, из глубины вселенной и идентифицированный под этим номером учеными) вещает нам через все эти миллиарды лет и миллионы миль. Он говорит о возможности жизни в космосе. Это несомненно будет одним из самых потрясающих проникновений в нашу вселенную, когда-либо раскрытых наукой».

Следует сразу же оговориться: таких научных подтверждений пока нет и речь не идет о жизни, как у нас на земле, а об окаменелых останках одноклеточных, типа наших бактерий. Тем не менее, эта «весточка» очень интересна: она очень хорошо укладывается в идею «антропного принципа» – говорит о развитии жизни в направлении человека с самого начала вселенной. Если уже установлено «массовое производство» углерода во вселенной с самого ее начала – «материала» для биологической жизни – то параллельное развитие самой жизни вполне возможно, вполне естественно.

В другой статье того же журнала ставится вопрос: «Не засеяна ли наша планета семенами жизни из космоса?»

Да, может быть, но космоса в его первотворении?! До греховного распада?!

Не ответ ли это на вопрос: «Почему вообще жизнь?»

Наш религиозно-философский вывод из этих открытий, естественно, таков: Сила, которую Стивен Хокинг предположительно называет «Бог», направила разорвавшуюся вселенную в разумном направлении – к человеку, изгнанному Им из Рая в результате греха, с целью его, человека, спасения. Многомиллионные века наступившего времени, световые года образовавшегося пространства, их сочетание со скоростью развития материи, солнечных систем и звезд в соотношении с энергией – по формуле Эйнштейна – все это лишь мгновение с точки зрения райской вечности и «ничто» с точки зрения

Вечности Божией. Но для мира и человечества это – реальность их нового бытия.

Божественный Промысел ведет в Рай подлинно всех, но не лишает ни одного свободы выбора; никакого принуждения здесь нет, иначе и быть не может (в этом психологическая ошибка и ересь Оригена, осужденная 5-м Вселенским Собором). Некоторые святые высказывали богословское мнение о том, что все спасутся (напр. свт. Григорий Нисский), но никогда никто не осудил это как ересь, потому что это было лишь мнение, а не утверждение, то есть относилось к апофатическому богословию, а не к катафатическому. В данном случае, действительно, может оказаться, что все раскаются (может быть, в самый последний момент перед смертью на земле, или в первый момент в ином мире; всем будет предоставлена эта возможность в свободе каждого и в любви, милости и промыслении Божиим, как именно это будет – известно только Самому Богу и «не нам Ему указывать»).

И Хокинг часто возвращается к слову Бог в отношении Творения мира в «биг бэнге», хотя некоторые ученые (как, например, Карл Саган в своем предисловии к его книге), делают заключение, что автор после ряда вопросов и ответов кончает отрицанием Божия участия в творении. Но это спорно: автор, например, задает вопрос: «Почему так?» На вопрос «Как?», говорит Хокинг, отвечаем мы, ученые, но на вопрос «почему?» отвечать должны философы, и этого ответа пока нет. И Хокинг постоянно возвращается к своей идее будущего: изучить всю вселенную настолько, чтобы создать новую, единую «Теорию Всего», которая бы ответила на все неразрешенные еще космические вопросы. Его биограф Китти Фергюсон так и назвала его биографию, которую она написала: «Поиски Теории Всего».

Сам Хокинг заканчивает свою книгу «Краткая история времени» такими словами: «Если мы раскроем полную теорию, то со временем в этом широком раскрытии все будет понятно всякому, а не только группке ученых. Тогда мы все, и философы, и ученые, и самые простые люди, окажемся в состоянии принять участие в обсуждении вопроса, почему мы и

вселенная существует. И если мы найдем ответ на этот вопрос, это окажется окончательным триумфом человеческого разума – потому что тогда мы узнаем мысль Божию»¹³.

Так неужели Бог сотворил мир ударом и заставил его лететь в бездну? – Нет, не Бог творил такой мир. А кто же?

Творение мира

Итак, если не Бог, то кто же тогда сотворил такой, как только что описанный, мир, в котором мы живем?

Ответ на этот вопрос – чисто религиозный, христианский. И начнем мы с цитаты, со слов Самого Христа: Грядет бо сего мира князь и во Мне не имать ничесоже (Ин.14:30).

Это славянское евангельское изречение непривычно русскому уху, не привыкшему к церковнославянскому языку. Трудно передать в переводе глубину его значения: и во Мне не имать ничесоже; по-русски – куда слабее: «ничего во мне не имеет». Если мы сопоставим это с другим церковнославянским изречением из Символа веры, то нам станет яснее: Им же вся быша – «Им все стало быть». Другими словами: «Все, что существует, стало существовать благодаря Ему».

По древнему преданию Церкви, с первого века, с апостола Павла, его современника Ерма, тогдашнего епископа города Рима Климента (или автора его послания) и до IV века, когда был составлен Символ, христиане верили, что мир сотворен Отцом в Сыне и через Сына, силою Духа Святаго. Каковая вера нам и завещана.

«Князь мира» – по тому же церковному преданию – это Сатана. Другими словами, «Князь мира», властитель мира сего, Сатана не имеет ничего в том, что коренится «во Мне», «сотворено Мною» – Им, Богом Христом. Отсюда: «мир» князя мира сего – Сатаны – не Мой, не Мною он так сотворен. «Ныне – суд миру сему, ныне князь мира сего, – говорит Христос ученикам перед страданиями, – изгнан будет вон». (Ин.12:31). Комментатор русского Евангелия толкует это так: «Держава Сатаны будет сокрушена добровольной жертвой Агнца Божия – Христа». И далее (продолжает Христос): «князь мира сего осужден» (Ин.16:11). Прямо сказано: «князь мира сего», этого, а не того. Не того, который сотворен «Мною», Христом; сей мир – не Божий, не «Мой», – говорит Христос.

Предание Церкви о том, что в совершенстве сотворенный Богом мир, «тварь покорилась суете не добровольно, но по

воле покорившего ее», то есть Сатаны, в таком виде впервые вкратце изложил ап. Павел в I в. (Рим.8:20). К III в. это предание облеклось в определенные богословские формы и было подробно изложено александрийским учителем Оригеном, увлекшимся, однако, в своем изложении собственными идеями. До VI в. идеи Оригена обсуждались христианскими богословами и были, наконец, осуждены как ересь на 5 Вселенском Соборе, но само предание осталось – свт. Василий Великий в главной молитве своей литургии говорит: Создав бо человека... положил еси в раи сладости, бессмертие жизни... обещав ему, но... прелестию змиевою привлекаясь, умерщвлена же своими прегрешеньми, изгнал еси его праведным Твоим судом, Боже, от рая в мир сей...

Это значит: «Создав человека, Ты поместил его в раю светлых, радостных, блаженных переживаний, обещав ему бессмертную жизнь, но поскольку человек прельстился змеиной хитростью и обманом и умертвил себя своими грехами, то Ты, Боже, Своим праведным судом изгнал его из Рая в этот мир».

«Рай сладости», «бессмертие жизни», с одной стороны, и «мир сей» – с другой: мир смерти, мир суеты! Между ними нет ничего общего: «ничесоже»!

«Рай сладости» и есть рай в Едеме, на востоке, который «насадил Господь Бог... и поместил там человека, которого создал», по словам Библии (Быт.2:8).

Библия – не научная книга, не историческая и не географическая. Она не принадлежит «миру сему», но выражается она языком именно «мира сего», языком, картинками, символами, образами, понятными этому миру. Это – Откровение Божие на нашем языке. Понять Откровение Божие очень легко, читая его в соответствии с современным языком «мира сего» – научными достижениями сего дня.

В IV в. свт. Василий Великий и другие христианские богословы, предвосхищая нелепый спор XIX в., ясно и отчетливо излагали то, чего так и не уразумели знаменитые спорщики натуралист Гексли и англиканский Оксфордский епископ Вильберсфорс, запутавшиеся в толкованиях теории Дарвина, упуская из виду, что Дарвин говорил о «мире сем»,

основываясь на свидетельствах костных останков, а Библия повествует о «Рае Сладости», о «бессмертии жизни» в Раю.

Чтобы полнее постичь Божественное Откровение о творении мира и его падении под ударом Сатаны, нам следует обратиться к описанию Мира Непадшего, «бессмертия жизни» в «Раю Сладости», «Едема на востоке» с «древом жизни» и «древом познания добра и зла». Тогда нам станет ясно, что «князь мира сего» – Сатана – никакой не творец даже злого мира, а паразит на Творении Божиим, использовавший и исковеркавший прекрасный, сотворенный из ничего Мир Божий. Бог дал этому «из ничего» Свою Премудрость и Красоту; Любовь и Свобода Божия были предоставлены и ему, дьяволу, но когда он, воспользовавшись ими во вред и зло, ушел в свой паразитизм, Божественный Промысел не оставил «мир сей» без своего благословения и дал ему «обратный дьявольскому процесс», повел его и согрешившего в нем человека ко спасению. И станет ясно всем, что «Сад Эдемский», «Рай Божий» и падший во Адаме «мир сей» – это одно и то же Творение Божие, оказавшееся не только под «ударом» дьявольским, но и под Промыслом Божиим – в спасительном развитии, на пути ко спасению – «новым творением» («се, творю все новое», – сказано в Откровении св. Иоанна Богослова, см. Откр.21:5). В процессе развития мира падшего идет его восстановление, полное преобразование, предуготовляется всеобщее воскресение и окончательная победа в конце веков во Христе Премудрости Божией.

Чем различается мир Божий, Им сотворенный, от искаженного сатаной мира сего

Когда в преддверии Великого поста мы слышим пение «На реках Вавилонских, тамо седохом и плакахом, внегда помянути нам Сиона», тогда перед нами предстает во всей трагичности это различие между Вавилоном и Иерусалимом, землей пленения и Святой землей Обетования. Вавилонское пленение символизирует духовное рабство князю мира сего, Святая земля Обетованная – Царство Христово. Но в изумительном вдохновении псалмопевца эти два царства перемежаются до такой степени, что напряжение нарастает и, слушая, ты не

знаешь, к какому царству принадлежишь сам. С одной стороны, казалось бы, святая любовь к Небесной Родине: «Как нам петь песнь Господню на земле чужой. Если забуду тебя, Иерусалим, забудь меня десница моя», но с другой – нахлынувшее волной чувство мести за содеянное среди народа зло, со словами: «Припомни, Господи, сынам Едома (вавилонянам) день Иерусалима, когда они говорили: «Разрушайте, разрушайте до основания его». «Дочь Вавилона, опустошительница! Блажен, кто воздаст тебе за то, что ты сделала нам! Блажен, кто возьмет и разобьет младенцев твоих о камень!» Какой жуткий призыв к Иродову детоубийству, впору самому князю мира сего Велиару и Вавилону! Какая жуткая смесь одного и другого в одном и том же песнопении! Какая по существу победа князя мира сего!

Так было в Ветхом Завете, в еще не искупленные времена.

Но то же самое песнопение в контексте православного богослужения возвещает иной, противоположный дух. «Вавилон» – символ зла. «Вавилонское пленение» – символ порабощения греху. «Вавилонские младенцы» – символ первых «зародышей», помыслов возникающей в душе греховной страсти, которую символизирует «дочь Вавилона». Так читали этот псалом и толковали его своим очищенным сердцем новозаветные святые, достигшие высоты Царства Небесного.

Вот она, существенная разница между двумя царствами!

«Дочь Вавилона» – символ страсти, исторической мести исторической дочери, но теперь, в христианскую эпоху, она получает полное, всецелое прощение и, символизируя месть себе самой, чудесно спасается. Именно так и только так в православном богослужении христианские подвижники повернули оружие дьявола против него самого!

Так оно на земле. А на небе? О чем говорит апостол Павел: «Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих, но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей... как написано: «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (см. в 1Кор.2:6–9). Разница в том, что мир сей – «века сего», а

Царство Божие «прежде всех век» и – «в конце времен», то есть вне времени и над временем, и вне пространства. Время, оторванное от вечности и, по выражению Бердяева, «разорванное грехом в самом себе», оказалось (в соотношении с материей и энергией) в этом мире тем, что составило основу для «временного бытия в мире сем», – с целью дать возможность человеку и самому миру в процессе покаяния и совершенствования, путем постепенного развития вернуться в «потерянный Рай».

Что есть этот Рай сам по себе: и до грехопадения, и после всеобщего восстановления, и сейчас – там на небе?

Интересно, что одно из самых замечательных описаний «иного мира» дает не христианский, а языческий философ – Плотин. Правда, Плотин жил уже в христианскую эпоху, в III в. по Р.Х., и трудно себе представить, чтобы никогда не встретила и не повлияла на него уже существовавшая тогда в Александрии христианская философия. Сам Плотин, как и основанное им движение «неоплатоников» – это точно известно – оказали сильное влияние на христианскую богословскую мысль и, хотя Плотин спорил с христианством, отрицая Боговоплощение и значение Христа в истории, его философия и, в частности, восприятие Царства Божия, «мира иного», сильно повлияли на суждения, приписываемые Дионисию Ареопагиту, а через него – на все последующее христианское богословие как на Востоке, так и на Западе. В этом смысле Плотина недаром прозвали – наряду с Вифлеемскими астрологами-мудрецами – «дохристианским евангелистом».

Вот как изображает Рай в своей философии Плотин: «Все там – красота. Это не внешняя и не плотская красота, это – красота умопостигаемая, соединяющая все и вся с ее источником Богом. Там нет никакого разделения, как на Земле, там – единство в любви и Целое выражает частное, а частное выражает Целое».

Такова краткая формулировка созерцания Платином Рая.

Через много веков после него, наш почти современник – Достоевский – сказал, что красота спасет мир. Красота, выражающая и гармонию, и соответствие частного и Целого, и

равновесие между ними, а во взаимоотношениях людей между собой – любовь и радость. Божественная Красота призвана спасти мир, изуродованный грехом и дьяволом.

Красота в падении мира не ушла из него насовсем. Она все еще на небе, и голубом, и звездном, она все еще в лесах, полях, горных вершинах, в лицах святых, в их лучезарных проникновенных взглядах, отраженных человеческим искусством на иконных ликах.

И центр всего – Красота Христова!

Библейский Рай

Говоря о библейском рае, мы прежде всего, конечно, имеем в виду вторую главу книги Бытия с описанием «сада Едемского на востоке» между Тигром и Евфратом. В русском синодальном переводе река Тигр упоминается под древним названием Хиддекель. Дальнейшие слова: «она протекает перед Ассириею» заставили многих толкователей Библии считать, что Эдем был в Месопотамии. Но эта своеобразная толковательская география не выдерживает критики, поскольку мы сталкиваемся с упоминанием не только Тигра и Евфрата и Ассирии, но и одной безымянной общей реки, вытекающей из Рая и разделяющейся на четыре реки, две из которых – Тигр и Евфрат. Таких четырех рек нет и никогда не было. Совершенно очевидно, что к Библейскому Раю земная география отношения не имеет. Все попытки ученых найти «Эдему» географическое соответствие, место на земле, потерпели неудачу. Комментатор английского текста Иерусалимской Библии – «Библия сегодня» замечает: «Учеными был предложен целый ряд мест, в том числе местечко при устье Тигра и Евфрата, но такой же шумерский миф говорит о Земле Дилмун, где все было «чисто и светло», как о Бахрейне в Персидском заливе. У мексиканцев тоже есть сад Тиалокак, а у греков сад Гесперид – оба, очевидно, очень далеко от Ближнего Востока. В вышедшей в Америке в 1988 г. книге «Тайны Библии», составленной группой ученых, вопрос ставится в заголовке: «Найден ли сад в Эдеме?» И дается ответ: «Найти реки Тигр и Евфрат нетрудно, поскольку они все еще существуют. Другие две реки, Пишон и Гишон, найти не удалось, поскольку нет никаких данных, и поэтому попытка установить местонахождение сада в Эдеме оказалась безуспешной». Тем не менее книга приводит, должно быть, в виде курьеза, научную гипотезу неунывающего профессора Миссурийского университета доктора Царинса, утверждающего, что он «нашел Эдемский сад» под водами Персидского залива, где обнаружили якобы «русла таинственных Питона и Гишона», а самое главное – изобилие

останков съедобных животных, – свидетельство изобильной «райской жизни» первых людей; но в Библии ясно сказано, что первые люди питались не животными, а исключительно растениями, и в Эдемском саду вообще не было смерти... Известный немецкий журналист Вернер Келлер, ставший крупным библейским археологом (он обнаружил при раскопках имена библейских праотцев, сделавшихся, таким образом, историческими лицами), выпустил из своего труда «Библия как история – археология подтверждает Книгу книг» весь рассказ о райском саду в Эдеме: Эдем не относится к компетенции земной – этой земли – археологии. И однако убеждение, что Библейский Рай существовал на земле, настолько укоренилось, особенно на западе, что то и дело становится причиной споров между «учеными» и «богословами». Печальным последствием таких нелепых споров становится непонимание (даже серьезными богословами) основного намерения Библии: дать знать человеку, что он – изгнанник в этот мир из мира иного. Православная Церковь эту весточку сохранила в святоотеческом предании и в литургической жизни, о чем будет подробнее говориться далее. Из текста Библии весточка вычитывается не буквально, а, как многое в нем, представлена в картинах, образах и символах. Язык Библии в значительной степени символичен именно потому, что обычным языком трудно передать необычное и потустороннее, то, что даже и в «мире сем» относится к бытию таинственному и духовному. В ветхозаветной Библии, в описании Творения и Рая, нет большого смысла в буквальном восприятии того, что Еву в Раю искушала змея, заговорившая человеческим языком. Под нею понимают дьявола, но почему-то все дальнейшее в рассказе продолжают понимать прямолинейно! Однако же «вольному воля, а спасенному – рай!» Вот и давайте искать подлинный Рай ради подлинного спасения.

Обратимся к тексту Библии. Первые пять ее книг, так называемая «Тора», что значит «Закон», по преданию, сотворены Моисеем и называются «Пятикнижием Моисеевым». Но одно дело – первоисточник, иное – редакции, и в данном случае текст свидетельствует, что редакторов было по меньшей

мере два. Поскольку история не сохранила их имен, ученые прозвали их условно – «Яхвист» и «Элохист», по вариантам имен Божиих, употребляющимся в этих текстах. Яхве – главное имя Божие, никогда не произносившееся, кроме как один раз в году первосвященником, когда он мог войти во Святаю Святых. Происходит имя Яхве от слова хайа, что произносится как хева, ср. Ева, что значит «жизнь», «бытие», «существование», – «сый», «сущий» по-старославянски. Откуда здесь связь с именем Евы, мы узнаем позже, а пока рассмотрим происхождение другого имени Божия – Элохим. Восходит оно к Эль – «Бог», в греческом произношении Ил (так, Михаил – «тот, кто подобен Богу»). Элохим – множественное число, Боги. Некоторые историки усматривают здесь влияние язычества или след происхождения иудаизма, путем эволюции, из языческих культов. В науке никакого подтверждения сему взгляду не обнаружено – пока это предположение, в лучшем случае теория, а не доказанный факт. Мы веруем, что ветхозаветная религия Библии – от Самого Бога, Божественное Откровение, но можем допустить, что при этом могло быть использовано понимание самого человеческого языка, употребляемого последователями многобожия, как формы, в которую Его Откровением вложено потрясающее содержание: «берешит бара Элохим эт ха-шамаим веэт ха-арэц».

Таков древнееврейский текст первой строки Библии. Текст примечателен, в нем сопряжены множественное число с единственным: «В начале сотворил Боги небеса и землю». Элохим (Божества), как и Хашамаим (небеса) – в древнееврейском множественное число наподобие нашего сани, ножницы: объект один, но внутреннее содержание множественно. В имени Элохим усматривается нами удивительное Божественное Откровение о Нем Самом: Единый во множественности, – первое Откровение Божественной Троицы. Неудивительно, что это имя Божие употребляется всюду, где единство во множестве открывается в творении, в данном случае, в рассказе о семи днях творения в первой главе книги Бытия. А имя Божие, говорящее о жизни, бытии – Яхве – там, где повествуется о происхождении живого, в описании Рая,

созидании «жизни от жизни» Евы – Матери всех живущих, как Библия ее называет (Быт.3:20).

И чтобы верно осмыслить райское повествование, нельзя изымать из контекста, отрывать один рассказ от другого, дабы не нарушить целостности. Два рассказа дополняют друг друга и задают с разных сторон рельеф и перспективу: различные образы одного и того же.

Шестой и седьмой дни: «И сказал Бог (Элохим): сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему, [и] да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, [и над зверями,] и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог (Элохим) человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; «мужчину» и «женщину» сотворил их. И благословил их Бог (Элохим), и сказал им Бог (Элохим): плодитесь и размножайтесь, и наполняйте (райскую) землю, и обладайте ею, и владычествуйте... (здесь перечисление всех живых существ). И сказал Бог (Элохим): вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя; – вам сие будет в пищу; а всем зверям земным, и всем птицам небесным, и всякому [гаду,] пресмыкающемуся по земле, в котором душа живая, дал Я всю зелень травную в пищу. И стало так, и увидел Бог (Элохим) все, что Он создал, и вот, хорошо весьма. И был вечер, и было утро: день шестой» (см. Быт.1:26–31). «Так совершены небо и земля и все воинство их. И совершил Бог (Элохим) к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал. И благословил Бог седьмой день, и освятил его, ибо в оный почил от всех дел Своих, которые Бог (Элохим) творил и созидал» (Быт.2:1–3).

Так заканчивается редакция «Элохиста» и начинается второй рассказ – редакция «Яхвиста». Рассказ «Яхвиста» начинается так: «Вот происхождение неба и земли, при сотворении их, в то время, когда Господь Бог (Яхве Элохим, букв.: «Сущий-Божества») создал землю и небо»... «И создал Господь Бог (Яхве-Элохим) человека из праха земного, и вдунул

в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою. И насадил Господь Бог (Яхве-Элохим) Рай в Едеме на востоке, и поместил там человека, которого создал. И произрастил Господь Бог (Яхве-Элохим) из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая...» (Быт.2:4,7–9).

Есть глубинный смысл в сочетании единственного и множественного грамматического числа. «Сотворил человека»; человек по-еврейски Адам от адама «земля», но это слово может означать и всех «земнородных», и все человечество, и в древних еврейских толкованиях обозначено как Кол-Адам – «Все-Человек»; «по образу Божию сотворил его мужское и женское, сотворил их», так в еврейском подлиннике передается многоединый образ Божий. Многоединое Человечество «светлеется – троическим единством священнотайне», по песнопению Православной Церкви. И что это так, подтверждается словами Библии: «плодитесь и размножайтесь и наполняйте (райскую) землю»... «и стало так» (Быт.1:27–28,30). Все это и есть «рай во Едеме на востоке», за восходом солнца; на небе, но не звездном, исследуемым наукой, – а за пределами, по ту сторону «биг бэнга», в мире «потустороннем», в Царстве Небесном, в том небе, о котором мы говорим в молитве: «Отче наш, Иже еси на небесех...» И Всечеловеку-Адаму, всем нам в нем была дана жизнь вечная неумирающая – в древе жизни.

Древо жизни

Древо Жизни» – не только символ, но и образ, икона. «Древо жизни» невозможно понимать буквально, как просто растущее посреди сада дерево, хотя и это – часть образа, но лишь часть его. Впервые «Древо жизни» упоминается в Священном Писании в самом начале книги Бытия (Быт.2:9). Вновь возникает оно в самом конце Библии, в книге Откровения св. Иоанна Богослова – Апокалипсисе (Откр.22:1–2). «И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца. Среди улицы его (горнего «Нового Иерусалима», символа Рая), и по ту и по другую сторону реки, древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева – для исцеления народов». После падения, разрыва, полета в бездну, спасительного обратного процесса – к утерянному совершенству, и, наконец, победы, «нового творения»: «се, творю все новое» – «Новый Иерусалим». Но это – все тот же Рай: та же чистая река со святой водой жизни, светлой, растекающейся во все четыре стороны, обращающейся в четыре реки, и по обеим ее сторонам, среди четырех ручьев – победительное Древо Жизни, впитывающее в себя святую воду жизни – благодатной, исходящей от «престола» Бога и Агнца – Духа Святого.

В связи с рассказом об уже пресловутом «археологическом поиске» Четырех Рек вспомним разговор Христа с самарянкой у колодца Иаковлева близ города Сихаря Самарийского: «Иисус говорит ей: дай Мне пить. [...] Женщина Самарянская говорит Ему: как Ты, будучи Иудей, просишь пить у меня, Самарянки? [...] Иисус сказал ей в ответ: если бы ты знала дар Божий и Кто говорит тебе: Дай Мне пить, то ты сама просила бы у Него, и Он дал бы тебе воду живую. Женщина говорит ему: господин! тебе и почерпнуть нечем, а колодезь глубок; откуда же у тебя вода живая? Иисус сказал ей в ответ: всякий, пьющий воду сию, возжаждет опять, а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается

в нем источником воды, текущей в жизнь вечную. Женщина говорит Ему: господин! Дай мне этой воды, чтобы мне не иметь жажды и не приходить сюда черпать» (Ин.4:7,9–15). Во всем разговоре – ни единой точки соприкосновения: слова не встречаются, слова расходятся одно с другим, ибо женщина говорит о воде мира сего, а Христос – о живой воде Царства Небесного – образ благодати Духа Святаго.

Древо жизни упоминается и в следующих местах Писания. В притчах Соломона: «[...] (Премудрость) – древо жизни для тех, которые приобретают ее, – и блаженны, которые сохраняют ее...» (Притч.3:18). «Плод праведника – древо жизни, и мудрый привлекает души...» (Притч.11:30). «Исполнившееся желание – древо жизни...» (Притч.13:12). «Кроткий язык – древо жизни...» (Притч.15:4). У премудрого царя Соломона «Древо Жизни» – тоже образ, образ Премудрости Божией и мудрости человеческой, плод ее и добрые дела ее. Апостол Павел говорит, что Премудрость Божия – Христос, Сын Божий, Божественное Слово Его, «Логос», о котором вдохновенно пишет в Прологе к своему Евангелию св. Иоанн Богослов: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово был Бог» (Ин.1:1). В святоотеческом предании Православной Церкви Христос – Древо Жизни; Древо Жизни и есть Христос. В каноне Акафиста Божией Матери преп. Иосифа Песнописца ко Пресвятой Деве обращены такие вдохновенные поэтические слова: «Огнеобразная колеснице Слова, радуйся, Владычице, одушевленный Раю, Древо посреде имуще Жизни – Господа, Его же сладость оживотворяет верою причащающихся и тли подклонившихся...» В поэтически вдохновенной краткой вспышке стиха Песнописец сравнивает Богоматерь с огненной колесницей, везущей Слово Божие, Которое, зачавшись в Ней, обращает Ее не только в колесницу, но и в «одушевленный Рай», имеющий в себе Древо Жизни, – Господа, сладостью Своей оживотворяющего верующих, подпавших было тлению, но теперь причащающихся плодов Святого Древа Жизни, то есть Тела и Крови Христовых. Таковы образы – Библейские, святоотеческие и литургические. Это не просто красивая поэзия, это глубочайший таинственный смысл, раскрытый Самим

Христом Его ученикам в таких словах: «Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец Мой – виноградарь. Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает; и всякую, приносящую плод, очищает, чтобы более принесла плода. Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам. Пребудьте во Мне, и Я в вас. [...] Я есмь лоза, а вы ветви; [...] ибо без Меня не можете делать ничего...» (Ин.15:1–5).

Вот суть и смысл Древа Жизни в Библейском Раю.

Слово Христа о виноградной лозе в ночь перед страданиями надо читать в контексте всей Гефсиманской ночи и всех сказанных там, и до этого на Тайной Вечери, Его слов, вкратце выразившихся в молитве к Отцу Небесному: «Отче Святой! соблюди их во Имя Твое, тех, которых Ты Мне дал [...] Я передал им слово Твое; и мир возненавидел их, потому что они не от мира, как и Я не от мира [...] Освяти их истиною Твоею; слово Твое есть истина [...] Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино...» (Ин.17:11–26).

Это вот и есть Древо Жизни: образ и символ и суть Троического Единства в Боге и в творении, во Святой Троице и в чадах Божиих – образ светлеющегося «троическим единством священнотайне» всего Единого Человечества, Адама всеродного, Церкви Христовой, сотворенной в Раю. В Древе Жизни, в первозданной Церкви Рая небесного не было никакого зла, никакого знания зла, никакого плода зла, – ни болезни ни смерти, ни вражды, потому что во всем царствовала Любовь. Не было и поедания другой жизни ради собственного выживания – борьбы за существование. Потому что неисчерпаемая пища – Христос, «Хлеб Небесный, пища всему миру», как говорится в главной молитве проскомидии перед литургией в Православной Церкви.

Но в тени сада Эдемского было и другое дерево...

Древо познания добра и зла

«И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и древо жизни среди рая, и древо познания добра и зла» (Быт.2:9), плоды которого Бог запретил человеку есть. Один из редакторов книги «Тайны Библии» пишет: «Книга Бытия не объясняет, почему надо было запретить знание добра и зла человеку. Может быть, злосчастное дерево просто-напросто выражало Божие владычество над Своим творением и обязанность человека повиноваться Ему?» Это замечание почтенного ученого выявляет, увы, недостаточную осведомленность в библейском языковедении, с одной стороны, и типично западную приверженность к законническому толкованию Священного Писания, – с другой. И здесь нам видится ключ к выяснению разницы между западным и восточным пониманием творения и грехопадения.

Еврейское слово яда, переданное цитируемым автором как «знание» (knowledge), по своему содержанию глубже: русский перевод «познание» несомненно более точен, хотя и не исчерпывает всей глубины подлинника. Яда выражает собою не просто интеллектуальное, теоретическое или абстрактное знание предмета, не «отрешенное знание» математика, а скорее опытное познание в личном переживании, например: «Адам познал Еву, жену свою; и она зачала, и родила Каина» (Быт.4:1). Вопрос был не юридический, а сущностный, экзистенциальный: опытное личное соучастие не только в добре, но и во зле.

Обратим внимание на дьявольский аргумент искушения: Подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?

«И сказала жена змею: плоды с дерев мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая («древо познания»), сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть. И сказал змей жене: нет, не умрете...» (Быт.3:2–4).

Комментатор из «Библии сегодня», забежав вперед и убедившись, что оба – и муж, и жена – съев запретный плод, не

умерли, спрашивает: «Итак, змей был все же прав?» И продолжает: «Согласно книге Бытия, Бог никогда не обещал человеку бессмертие. Однако нередко высказывалась мысль, что именно в результате этого акта непослушания человек стал смертным». На таких вот рассуждениях, в значительной своей части перешедших и к нам на Восток, строится вся история творения и грехопадения в западном христианском мире. Мысль не отходит от «мирского», «юридического».

На Востоке, особенно в первые века, подход был иной. Святоотеческое восточное толкование исходило из следующих слов искушителя: «Но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги...» (Быт.3:5). Вовсе не внешний акт повиновения и не обещание бессмертия, а самое существо дела: «будете как боги, знающие добро и зло». Бессмертие было изначальным; «обещание» не было, потому что само творение было бессмертием, и именно так, как люди не знали еще добра и зла, они не знали и смерти; они пребывали во древе жизни. Бог предупредил людей даже не прикасаться к «древу познания добра и зла», потому что соприкосновение с ним «открывало глаза», как верно в данном случае выразился Сатана, открывало глаза на зло, которое в познании, в опытном переживании мгновенно нарушало сущность древа жизни в людях и они мгновенно оказывались «отсеченными от жизни», то есть именно умирали. Жизнь вне Рая, в отлучении от Древа Жизни уже не была жизнью вечной, даже если бы тянулась годы и годы и даже века: «дурная бесконечность» не есть вечность.

«Будьте как боги», – точно соприкосновение со злом и было «признаком божественности». Но это была уже дьявольская ложь, на которой построено и его собственное, дьявольское самообожествление: эгоистическая гордыня самолюбования в пустоте, словно древесная стружка, свернувшаяся вокруг себя самой – с пустотой внутри. Дьявольский паразитизм на Божественном Творении.

Что же произошло? Что поколебало самые основания жизни?

А произошло вот что: «И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно...» (Быт.3:6). Вот что произошло: «вожделение», то есть эгоистическое, обособленно-личное желание утолить свою неожиданно явившуюся страсть любви к себе и к своему наслаждению, «потому что дает знание». Проснулся интерес. У нас в Америке часто говорят, считая это вполне естественным: «Это конфликт интересов». Да, человечество стало жить в «конфликте интересов» и в борьбе за интерес, в борьбе за существование. И если попытаться перестроиться, так чтобы уничтожить всякий интерес, то мы видим, что из такой перестройки получается сущий ад. Потому что без интереса никто ничего не может и не хочет делать, и «построение рая на земле» поэтому превращается в общественное самоубийство. Вот что получилось в результате грехопадения. «И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что они наги» (Быт.3:7). Открылась нагота, как в детской сказке: «король голый». «И сказал Господь Бог (Яхве-Элохим – Сущий-Божества): вот, Адам стал как один из Нас...» (Быт.3:22).

Как понять это «один из нас»?

«Мы» – Божественная Троица. «Один из...» – полная этому противоположность. Нельзя быть в «троическом единстве священнотайне» и в то же самое время быть «одним из...». Нельзя разделить Святую Троицу, Яхве-Элохим, Божественную Любовь. Можно попытаться! Но как? А вот именно так, как посоветовал Сатана и как сделал Адам: «зная добро и зло». И мгновенно бывший образом Святой Троицы, живущий Древом Жизни превращается в «особь», «одного из»... «Из» кого? Да из всех других людей. Райское человечество, Церковь сотворенная «прежде сложения мира», Невеста Агнца – разбивается вдребезги на множество частиц. И уже больше не может оставаться в Раю: как бы – такой осколок – «не простер руки своей, и не взял также от дерева жизни [...] и не стал жить вечно» (Быт.3:22).

Осколки

Если Адам – «осколок», то что же мы, все остальные? «Осколки»! Все люди, когда-либо жившие на земле, находящиеся на ней теперь и будущие, – «Адамовы осколки».

Есть в Предании изображающий грехопадение образ, приписываемый свт. Василию Великому. Специалисты утверждают, что в дошедших до нас сочинениях свт. Василия такого текста нет; однако другой его подлинный текст, выражающий такую же мысль, косвенно указывает на возможное первоавторство. Образ следующий: «Представьте себе драгоценный сосуд, падающий и разлетающийся на мелкие куски. Осколки падают одни ближе, другие дальше и, соответственно, быстрее и дольше, в зависимости от расстояния. Сосуд – Адам». Адам, как мы уже знаем, «земнородный», от слова адама – «земля», – именование как первого человека, так и всей совокупности человечества – все-Адам (с приставкой «кол» древних еврейских толкований). Апостол Павел применил это имя ко Христу – «Новый Адам». Митрополит Антоний (Храповицкий) пишет в своем сочинении «Нравственная идея догмата Церкви», ссылаясь на ап. Павла, свт. Григория Богослова и Исаака Сирина: «В Св. Писании и Предании новым Адамом или новым человеком называется и Сам Христос и Церковь, возглавляемая Христом». Трудно себе представить, чтобы ап. Павел, хорошо знавший св. Писание и св. Предание древних евреев, употребил эту аналогию без мысли об Адаме как о «Все-Человеке», поскольку именно в том ее суть. Таким образом, предание о все-человечности Адама, то есть о том, что во Адаме было сотворено все человечество, следует полагать восходящим к ап. Павлу и от него дошедшим к свт. Василию. Апостол Павел пишет в послании к Ефесянам: «Благословен Бог и Отец Господа Нашего Иисуса Христа, благословивший нас во Христе всяким духовным благословением в небесах, так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви» (Еф.1:3–4). Бельгийское издание Нового Завета на

русском языке 1985 г. снабжает приведенный отрывок подзаголовком «Происхождение Церкви».

Подлинные слова свт. Василия Великого, как их в русском переводе цитирует митрополит Антоний: «Общежительники, то есть монахи, изглаждают в себе грех праотца Адама, возобновляют первобытную доброту, потому что у людей не было бы ни разделения, ни раздоров, ни войны, если бы грех не рассек естества... Они – монахи – соревнуют жизни ангелов, подобно им во всей строгости соблюдая общность ...потому что расторгнутое и на тысячи частей рассеченное естество человеческое, по мере сил своих, они снова приводят в единение с самим собой и со Спасителем и, истребив лукавое рассечение, восстанавливают первобытное единство, подобно тому как наилучший врач целительными средствами вновь связывает тело, расторгнутое на многие части». Комментарий митрополита Антония: «Св. Василий Великий говорит о том, во-первых, что человеческое естество было единым до падения, во-вторых, что падением или грехом оно было рассечено; в-третьих, что ангелы, не впадшие в грех самолюбия и непослушания, сохранили это единство естества своего неповрежденным; в-четвертых, что Спаситель пришел восстановить это единство в падшем человеческом роде...»¹⁴.

Православный богослов и крупный ученый новомученик о. Павел Флоренский в известном труде «Столп и утверждение истины» исследует вопрос творения всего человечества в Раю и всеобщего грехопадения во Адаме. Из этого исследования явствует, что все человечество было сотворено в Раю как Первозданная Церковь. Предание о таком творении Церкви восходит к I в. по Р.Х., упоминается в «Пастыре» Ерма. Его цитирует видный канонист проф. Сергей Троицкий в своей «Христианской философии брака»: «Ерм и Климент Римский учат, что Церковь существовала даже раньше создания человека и что не Христос является образом Адама, а Адам образом Христа и Ева образом Церкви. «Церковь, – пишет св. Климент, – создана прежде солнца и луны. Церковь живая есть тело Христово...». Точно так же и Ерм утверждает, что Церковь Божия сотворена прежде всего, а мир сотворен для нее: «Бог

сотворил из не-сущего все сущее, ради Святой Церкви Своей...» Тертулиан писал в III в.: «Образ Божий, данный Адаму, есть образ Христов». Свт. Григорий Нисский в IV в., обращаясь к преданию, говорит о творении всего человечества в Раю, а его последователь св. Максим Исповедник в VII в. этот взгляд развивает. К этому времени на православном Востоке традиция принимает устойчивые формы, особенно в литургическом богословии, через которое доходит и до нас – на литургии Иоанна Златоуста мы изо дня в день повторяем:

...Ты (Боже) от небытия в бытие нас привел еси, и отпадшия возставил еси паки, и не отступил еси вся творя, дónдеже нас на Небо возвел еси и Царство Твое даровал еси будущее...

То есть: когда мы – в нашем падении – разбились, как сосуд, на множество частей, стали и впрямь «осколками», тогда Ты, Боже, нас восстановил и взял на небо и даровал нам Свое будущее Царство. Это духовно-таинственное возвращение в Царство Небесное и происходит на каждой литургии и в ежедневной жизни Церкви Христовой.

Судьба осколков

В свете теории «биг бэнга» можно утверждать, что «человечество в целом» – по ту сторону, а «осколки» – по эту сторону страшного взрыва. «Первозданная Церковь» действительно сотворена «до солнца и луны», а «мир сотворен для нее», что также согласуется с космологией Самого Христа – вестью о «кончине века»: «В те дни [...] солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются...» (Мк.13:24–27, ср.: Мф.24:29); конец мира есть одновременно «кончина века», то есть соотношение времени, пространства, движения и энергии, на котором держится равновесие вселенной и «мир сей», изменится, все поколеблется и вернется назад: на ту сторону «биг бэнга», в «потустороннее», где и пребывало до катастрофы грехопадения. Вспомним, что «биг бэнг» – всего лишь научная рабочая гипотеза для объяснения состояния «мира сего», разлетающегося во все стороны, а сам-то мир сей парадоксально сводится к «ничто», и таким образом, «из ничего» Бог сотворил мир, и «из ничего» этот мир, как уже «мир сей», летит в бездну. С научной точки зрения, за пределами этого «ничто», за пределами «взрыва» – никаких опытным путем полученных данных нет, полная неизвестность, та запредельность, где никогда не удастся побывать никакому научному прибору, куда не войдет ни один ученый мира, о которой никто ничего не узнает. Тут и вступает Божественное Откровение, Библия; с разных сторон «ничто» встречаются Откровение и человеческая наука «мира сего». И тут нет конфликта, спора, невозможного по самой сути вещей: спорить не о чем; наука ничего не знает, вера же обращена в запредельное.

Вернемся к Библии: «И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно». Напомним уже нами сказанное. Вожделение, то есть эгоистическое, обособленно-личное желание утолить неожиданно явившуюся страстную любовь к себе и к своему

наслаждению, «потому что дает знание», как объясняет Библия, нарушило в этот момент самое существо жизни. Митрополит Антоний (Храповицкий) предлагает следующий подход к библейскому событию с позиций современной психологии: «Мы чувствуем себя наделенными известной и физической и психической природою, отчасти известным психическим содержанием, видоизменение которого представляется нашей свободе лишь на известной почве и притом с значительными ограничениями (например, легко ли матери не любить своих детей?). Вот эта-то психическая природа наша, эта досознательная общечеловеческая воля, нам неизбежно присущая, и есть человеческое естество...».

Сознавая в себе самостоятельную личность, свободу воли, свободу действия, каждый человек отлично понимает, что эта самостоятельность, эта свобода заключается лишь в направлении сил и свойств его человеческой природы.

...Если бы люди не пали, если бы не исполнились духа противления и разделения, если бы не ослабили единства естества своего, то и в их сердцах с такой же силой, с которой ныне проявляются страсти, обнаружилась бы жизнь общего, или богозданного естества человеческого, которое было «добро зело», как сказал о творении Бог, и которое Бог соделал «образом вечного бытия Своего», как сказано в книге Премудрости Соломона (Прем.2:23). Но такую блаженную жизнь человеческого естества наш праотец прервал себялюбивым непослушанием, а его потомки новыми грехами все более и более губили ее, так что и самосознание человеческое почти вовсе ее утерало, дойдя до такой степени обособленности, что источником человеческого мышления сделалась противоположность между «я» и «не-я»... Так создались условия, формирующие «психологию осколка» взамен психологии «части целого», когда «целое выражает частное, а частное выражает общее, целое», как сказано у Плотина.

И произошло то, что не могло не произойти в сложившихся обстоятельствах, то, что современные космологи гипотетически полагают «великим взрывом»... Вместо вселенской гармонии – летящие во все стороны «осколки»: люди на брэнной земле,

звезды – во всю необъятную ширь земного неба. И не будь Промысла Божия, обратного процесса восстановления гармонии Личной Жертвой Сына Божия, Премудрости и Слова Его, сгореть бы всему в огненном аду, символом которого является разбушевавшаяся энергия «мира сего».

Откуда древо познания добра и зла?

При поверхностном чтении второй главы книги Бытия может создаться впечатление, что Сам Бог является «автором» дерева познания добра и зла и что, следовательно, Он Сам «виноват» в наступившей трагедии. И были люди, которые так говорили, говорят и пишут сейчас. Иные осторожно ставят вопрос: «Если Бог всемогущ, то разве не мог Он не допустить, чтобы такого рода «растение» находилось в Раю? Разве этим одним Рай не перестает быть «раем»? Разве Библия не отчетливо свидетельствует: «и насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке, и поместил там человека, которого создал. И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла...»??

Что ж, аргумент серьезный, и христианская апологетика не должна отмахиваться от такого возражения.

Наш ответ прежде всего терминологический: «произрастил из земли» – не то же, что «сотворил», так как и «насадил» – не то же, что «создал». Здесь – не прямое действие воли, но промыслительное «согласие» на «произрастание», то есть иной род побуждения, что выясняется из контекста. Главное отличие промысла Божия от действия воли Божией в том и заключается, что, даруя своему творению свободу, Бог не нарушает ее, даже когда оно выбирает зло. Этот выбор – Евы, Адама, нас всех, а раньше Первоангела – Люцифера (в результате – дьявола) и есть первоисточник зла, но, учитывая это зло, Бог обращает его Своим промыслом в добро. Главный и основной пример этого – Крест Христов, – величайшее мировое зло, ставшее спасением мира.

Обратим внимание на то, что земля, из которой произрастает древо, связана сторонней властью, иным влиянием: «проклята земля за тебя», – говорит Бог

согрешившему Адаму. Кем проклята? Богом? «Бог не искушается злом и Сам не искушает никого», – пишет св. ап. Иаков, Брат Господень, в соборном послании верующим в Иерусалиме (Иак.1:13), и продолжает: язык «неудержимое зло; он исполнен смертоносного яда [...] Из тех же уст исходит благословение и проклятие: не должно, братия мои, сему так быть.» (Иак.3:8–10). Бог Сам не проклинает, но лишь констатирует факт: «проклята», а не: «проклиная». И всюду в Св. Писании, если говорится о проклятии, то – в третьем лице.

Кто же проклял землю? Косвенно – Адам, потому что Бог указывает ему: «проклята земля за тебя». Но в чем оно, проклятие: «со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевою травою; в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты и в прах возвратишься...» (Быт.3:17–19). Что из всего этого принадлежит Богу? Только одно – не проклятие, а единственное во всем этом благословение: «и будешь питаться полевою травою» – Хлеб! Хлебом Бог спасает человека среди ужаса. Хлебом, который превращается по милосердному Промыслу Божию в Хлеб Небесный, пищу всему миру, единственное во всем – «не от мира сего», а из Царства Божия. Остальное все – дело князя мира сего.

Попытка проклясть землю была у дьявола с самого начала, и этой попыткой проклятия было именно древо познания добра и зла. Паразит на Божием творении, дьявол только и мог сделать такую попытку, и если бы человек выдержал и не согрешил, если бы Ева поступила как Дочь ее отдаленная, Дева Мария, и сказала бы: «се, раба Господня», – тогда «древо познания добра и зла» растаяло б, как туман в лучах солнца. Дерево было не райской природы. Оно принадлежало к «терниям и волчцам», о которых сказал Господь Адаму. Это был первый сорняк на земле, которому из-за непослушания Евы, а потом Адама предстояло стать родоначальником всех сорняков мира сего. Сразу все перевернулось: Ева избрала вместо чистой любви вожделение и дала этот плод Адаму. Не надо думать, как иные говорят, будто первым грехом было плотское

совокупление. Брак в Раю был чистым и святым и нес на себе Божие благословение. Грех коренился в самой сердцевине человеческого духа, избравшего дьявольскую систему мира, состоящую во взаимном поедании друг друга, «чтобы жить самому». Сопровождавший такой выбор шок был столь крушительным, что во мгновение ока перестроилась Вселенная. Оказавшись во власти дьявольского небытия, паразитирующего на Божием творении жуткого «ничто», она из «ничто» стала разлетаться во все стороны, следуя принципу взаимного отталкивания, – полетела в дьявольскую бездну.

Божие милосердие безгранично, и Господь Бог положил предел владычеству князя мира сего. Обратный процесс противостоит только что названному: развитие мятущейся вселенной на путях, ведущих к победе Царства Божия – через Собственную Божию жертву любви. Таким образом, развитие в целом неминуемо стало двойственным – в равновесии между захватившим власть Злом и несдавшимся Добром.

Роль человека в спасении мира

Человеку предназначено осуществить необходимую «золотую середину» – живую связь мира, летящего в бездну, с миром иным. Таковая роль предустановлена в творении, еще до падения человека, в следующих словах Божиих: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею [...] и благословил их Бог и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю и обладайте ею [...] Господь Бог образовал из земли всех животных [...] и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их [...] чтобы так и было имя их... и нарек человек имена всем...» (Быт.1:6–28; 2:19–20). То было райское состояние. Все деревья – кроме одного – были райские, и весь животный мир и сам человек. То была неумирающая жизнь в любви и радости и всецелом знании всех и всего. То, что потом, после грехопадения, стало с трудом и не до конца открываться науке, тогда, в Раю, было все как на ладони. «Имена», которыми человек «владел» по установлению Божию, знаменовали открытость человека постижению сути, природы всякого существа, им поименованного. Не будь греха, человек бы беспрепятственно осуществлял живую «золотую» связь всего творения с Премудростью Божией, все сотворившей и все содержащей в Себе, и со всеми насельниками Царства Небесного – ангелами Божиими. Процесс все большего и большего взаимного познания людей и окружающего творения в любви и радости вечной жизни был бы ненарушаемым и бесконечным.

Но – по Промыслу Божию, по заданному Им в творении «архетипу» человеческого назначения – после катастрофы первородного греха, человек же и начал осуществлять спасительную связь гибнущего под дьявольским ярмом мира с миром иным. Восстановить связь, утраченную в грехопадении, – открыть путь мира к Богу и Бога к миру, – мог лишь безгрешный человек, и Безгрешный Человек был: Пресвятая Дева Мария.

По православной литургике, Она «отверзла Рай», она – «Адамово воззвание» и «Евино избавление». По учению св. каппадокийских Отцов Церкви, воззрения которых мы подробно рассмотрим далее во второй части, это значит, что в райском состоянии «первозданной красоты» Пречистая Дева, Которая, как и все люди, «превечно» там пребывала («и стало так» – Быт.1:22–30 – «и вот, хорошо весьма») не подпала искушению змея и прельщению Евины, не последовала за Адамом, то есть в отличие от остального человечества не участвовала во всеобщем человеческом грехе. Смерть и тление не возымели над Ней власти: «Без истления Бога Слова родшая», живая во успении – такими словами говорит о Ней боговдохновенная Церковь. Активным ответом в день Благовещения: «се, раба Господня, да будет Мне по слову Твоему», Она вневременно открыла «дверь» в Рай. В кондаке в день Рождества Богородицы Церковь поет: «Адам и Ева от тли смертныя свободистася, Пречистая, во святем Рождестве Твоем. То празднуют и людие Твои, вины прегрешений избавльшеся...».

Согласно православному вероучению, Богородица не только Сама не подпала греху, но своим послушанием Богу освободила и всех других людей – от Адама и Евы и до конца веков, вернула им возможность выбора между добром и злом. Однако и о Ней Церковь молится на Литургии, сразу же после освящения Святых Даров и слов о том, что эта жертва приносится за множество людей: «Изрядно (особенно) о Пресвятей, Пречистой, Преблагословенней, Славней Владычице нашей, Богородице и Приснодеве Марии». То есть в особенности мы молимся и приносим литургическую жертву Христову за Богородицу. За что же, если Она не совершила никакого греха и даже греху Адамову не подвергла Себя? И даже наоборот: избавила других, впавших в этот грех?

Именно за этих других, за всех тех, за кого Ее Сын Христос пошел на Крест, Сама Премудрость Божия, Слово, Сын Божий стал человеком, «вочеловечился», сошел с «неба», чтобы спасти людей, указать им Путь туда, откуда они были низвергнуты. А Она взяла на себя материнский крест, радостно приняв на Себя от Бога это жертвенное материнство.

Материнство это не могло бы осуществиться на нашей грешной земле, если бы Богородица не взяла на Себя во всей полноте участие в последствиях человеческого грехопадения. Вместо того, чтобы остаться в Раю, которого Она была достойна, Она стала земной матерью. Вот мы всей Церковью и приносим за Нее жертву Христову на каждой Литургии, чтобы помочь Ей нести это страшное бремя последствий первородного греха.

Если сравнить это учение Православной Церкви с учением Римской Католической Церкви о Непорочном Зачатии Пресвятой Девы, мы увидим, что оба учения подходят к проблеме с двух противоположных сторон. Православная Церковь, в отличие от Католической, не видит в зачатии творения личности, а видит переход из одного состояния в другое: из первозданного райского – в падшее земное после греха. В таком понимании зачатия говорить о его непорочности просто нельзя, это «не на тему». Неслучайно Папа Пий IX в догматическом определении О Непорочном Зачатии Пресвятой Девы Марии¹⁵ не употребил ни одного катафатического термина, пользуясь лишь апофатической фразеологией. Вероятно, это было единственным выходом при западном понимании и решении проблемы. У нас, в православии, как мы видели, совсем не так: в зачатии Пресвятая Дева Мария добровольно погружается в бездну первородного греха Адама и всего человечества, чтобы послужить Премудрости Божией в воплощении через Нее для спасения мира, будучи Сама чиста и непорочна. В Православной Церкви было немало полемических статей на эту тему (самые интересные, хотя и спорные, – «Лествица Иаковля», «Неопалимая купина» прот. Сергия Булгакова, а также его же описание решения I Ватиканского собора о папской непогрешимости. Более традиционная работа – Святителя Иоанна Шанхайского и Сан-Францисского (Максимовича), изд. Братства св. Германа Аляскинского, Платина, Калифорния). Никаких соборных постановлений или осуждений на эту тему в Православной Церкви, по нашим сведениям, не было.

Как и Ее Божественный Сын, Она – через зачатие, рождение, и успение – переходит в состояние греховного мира.

Этим Она как бы «губит» себя в беспредельности любви и послушания, но именно этим спасается, спасая других, – Ее собственный Сын приходит к Ней в момент «смерти», которая для Нее не есть смерть: «гроб и смерть (Ее) не удержастся», поет Церковь в праздник Успения. Именно таким послушанием Она – Пресвятая и Пречистая, Честнейшая Херувим и Славнейшая без сравнения Серафим, Вся Святость.

Событие «вочеловечения» Сына Ее – Господа нашего Иисуса Христа, – произошло тогда, когда все на земле созрело для Его прихода. Если вернуться к аналогии с разбитым сосудом, то ясно, что упавшим в разные места «осколкам» нужно было время: одним меньше, другим – больше. Была необходима история. Это был процесс, обратный разъединению и раздроблению, наступившим в результате грехопадения. Божий Промысел созидал жизнь на развалинах разбитого грехом мира и вопреки завладевшей миром смерти. Внутри этого созидательного процесса стали являться лучшие люди, святые, те, кто сознательно, в подвиге подвижничества, в стяжании Духа Святого сделали жизненный выбор Добра. Святость человека стала той силой, которая могла противостоять смертоносному дыханию дьявола. Святые, начиная от Авеля и кончая Иоанном Крестителем, «уготовили путь Господу», пришедшему «во исполнение времен», когда в Ветхом Завете все созрело для созидания Нового.

Мир держится святым человеком. Святым человеком создается спасение. Явленные на протяжении мировой истории многочисленные святые стали горящими свечами, освещающими грешному человечеству путь, соединяющий распадающийся мир сей с вечно стоящим Единым Царством Божиим.

Залогом спасения, воссоздания нарушенной грехом изначальной гармонии является и стремление человека к чистоте мироощущения первых людей в отношении окружающей природы. «Тварь покорилась суе не добровольно». Эти слова ап. Павла призывают нас почувствовать любовь и жалость к «братьям нашим меньшим» – населяющим землю живым существам, животным, страдающим

за нас. Люди сумели создать себе из них друзей и помощников. Это ли не залог того, что, возвращаясь к Богу любви, сам человек – в своем покаянии – поведет за собой ко спасению и пострадавший низший мир? Такая роль человека в окружающем его мире природы есть напоминание о Завете в утраченном Раю и одновременно предвосхищение гармонии Царства Будущего Века. Не случайно святые, как мы знаем из их житий, покровительствовали «братиям нашим меньшим», пребывая в естественной гармонии с миром природы.

Входя в Церковь, мы видим иконостас, – незыблемо стоящее на краеугольном камне Вечности Небо Божие. И мы внутренне движемся туда в покаянии, и призываем на помощь Господа, Богородицу, всех святых, – когда-то «земных» людей, а ныне «небожителей», каждого прося: «моли о нас грешных».

Спасение мира – в этом нашем внутреннем движении.

Хокинг и Католическая церковь

Мы видели, что Католическая церковь еще в 1951 г. приняла идею «биг бэнга» как «согласную с Библией». По словам Хокинга, Папа Иоанн Павел II сказал присутствовавшим на ватиканской конференции космологам в 1981 г., что они могут изучать эволюцию мира после «биг бэнга», но им не следует вдаваться в самый «биг бэнг», потому что это «момент творения», а потому дело Божие. Китти Фергюсон считает, что Хокинг, перефразируя Папу, *overreacted* (слишком сильно отреагировал)¹⁶. Подлинные слова Папы Иоанна Павла II на конференции были следующие: «Наука сама по себе не может разрешить все такие вопросы: человеческое знание этого рода должно подняться над наукой и над астрофизикой, и над тем, что называется метафизикой; знание должно прийти прежде всего из Откровения Божия»¹⁷.

Возможно, что Хокинг, «слишком сильно реагируя» на слова Папы Иоанна Павла II, возложил на него лично слишком большую ответственность за якобы его слова, не вполне поняв его. Однако учитывая общее западное направление в этом вопросе со времен бл. Августина, легко можно предположить, что Хокинг вполне правильно понял Святейшего отца Иоанна Павла II. Так или иначе, но официальная реакция Католической церкви на теорию «большого взрыва» в науке известна. Она, по-видимому, недалеко от сказанного Хокингом, и поэтому мы можем объединить их вместе, отвечая на общее мнение о том, что *big bang*, если говорить о Божием участии в нем, и есть творение мира, соответственно Библии и по учению Католической церкви.

На конференции в Ватикане д-р Хокинг в своем выступлении впервые выдвинул свою новую теорию о «биг бэнге», используя понятие так называемого мнимого времени (*imaginary time*). Это английское слово в простом переводе звучит по-русски как воображаемое время. Однако д-р Хокинг имел в виду именно то, что по-русски называется мнимым. В высшей математике употребляются мнимые числа, мнимые

величины, мнимое время. Их цель – чисто рабочая: их используют в крайне сложных вычислениях в целях облегчения вычислительной процедуры. Когда эта процедура проведена, мнимые величины и понятия исчезают, а окончательные становятся положительными, круглыми, часто целыми и цельными (хотя бывают исключения). Не удивительно, что д-р. Хокинг привлек к вычислениям процессов во вселенной мнимое время¹⁸.

Какова позиция Православной Церкви в этом вопросе?

Никакого официального заявления в Православной Церкви не было. Она не спешит, хотя частные апологетические богословские мнения приветствует и готова к диалогу.

Но уже из нашего контекста очевидно, что православным трудно согласиться с западным богословским мнением. Здесь и бл. Августин, и спор с Пелагием, и Фома Аквинат, и развитие всего средневекового западного богословия. Как увидим далее во второй части нашей книги, это богословие далеко разошлось с богословием каппадокийским, на котором базируемся мы.

Самый трудный вопрос в этой проблеме: является ли современная модель вселенной, теперь принятый всеми учеными-космологами «биг бэнг», подходящей моделью для творения Богом мира, развивающегося в результате этой модели? Или, может быть, строгая научная позиция проф. Хокинга более подходит к учению Библии, чем западное богословие?

И самый «биг бэнг», и все, что за ним следует в развивающейся и расширяющейся вселенной с ее распадом, как мы видели, мало соответствует словам Божиим в Библии после творения мира: «и стало так» и «хорошо весьма».

Как мы знаем, главный момент каппадокийского богословия в его отношении к творению мира – именно эти слова. А к чему можно применить их во вселенной «биг бэнга» и всего дальнейшего его развития?

Чтобы все было яснее, надо еще более углубиться в саму суть этой модели в современной науке. Обращаясь к проф. Хокингу, хочется отметить его ответы в интервью Sew Loley¹⁹. Отвечая на вопрос о его отношении к Богу в научной работе, он

сказал, что научная мысль, законы природы, логические следствия, будучи объективными, не оставляют места для Бога, тем более если Он Сам установил эту закономерность. Поэтому религия всегда личностна, и отношения с Богом личные. Соглашаясь с Хокингом, хочу высказать мысль, что объективная наука не исключает богословские мнения, которые не обязательно входят в личные отношения с Богом. Мне представляется, что в научных мыслях д-ра Хокинга налицо определенное богословское мнение каппадокийского направления. В частности, – его рабочая гипотеза о мнимом времени, в котором нет ограничений во вселенной, хотя оно присутствует в реальном времени и в «биг бэнге», где это время имеет свое начало. Будучи математической и физической, singularity²⁰ (англ. – своеобразие), так же как и звезда, превратившаяся в «черную дыру», которая может быть понята как «начало (времени) и, следовательно, как творение Божие»²¹. Точка зрения Хокинга о творении (этого мира в «биг бэнге») и о его «неограниченности» во времени мнимом (то есть по ходу мысли апофатическом) совпадает с великими Каппадокийцами и литургической жизнью Православной Церкви.

Д-р Хокинг и свт. Василий Великий

Вглядимся поближе в суть научной мысли Хокинга, предложенной им на конференции в Ватикане. Прежде всего следует предупредить читателя, что редактор книги о времени сказал Хокингу, что если он будет пользоваться математическими уравнениями, – редактор не может гарантировать, что продажа книги не упадет наполовину. У Хокинга был выбор: или математические вычисления (космос теперь в науке определяется числами), или описательный метод, как в средней школе. Хокинг сказал: «В книге будет только одно уравнение: Альберта Эйнштейна» (как и у нас здесь!). Книга, как известно, стала бестселлером. Если бы Хокинг выбрал первую версию, книга бы произвела фурор в ученом мире и в газетах, которые бы, скорее всего, исказили ее суть. Теперь д-ру Хокингу предстояло совершить своеобразное литературное чудо – «изъяснить неизъяснимое». Это ему – с помощью редактора и таких друзей, как Китти Фергюсон –

удалось. Но такие вопросы, как мнимое время, оказались серьезным препятствием в «скачках» студентов и незнакомых с современной космологией читателей, которых, однако, это не остановило. Итак, нам сейчас придется преодолеть этот момент...

На конференции в Ватикане Хокингу стало ясно, что он стоит перед дилеммой Галилея, что он открыто и высказал. С его точки зрения, остановиться на «биг бэнге» как на «Божьем Творении» и только, в то время как самый взрыв был, как мы видели, лишь рабочей гипотезой в бесчисленных вычислениях, он не мог. Согласиться и «встать с колен», как это вынужден был сделать Галилей (трехсотлетие кончины которого совпало с годом рождения Хокинга), он тоже не мог, о чем открыто сказал в книге. Тема его выступления в Ватикане заранее не была известна и также оказалась совпадением. О том, что она окажется совпадением и с учением Василия Великого, ему, вероятно, и в голову не приходило. Ему просто нужно было выйти из тупика: признания singularity ограниченной навсегда и временем, и пространством. Он мог это сделать (как это сделал 16 веков тому назад Василий Великий в своем богословском столкновении с Евномием), только апофатически, то есть выйти из этой западни с помощью воображаемого времени – через иной, неизвестный ему мир.

В космических вычислениях существуют не только мнимые, но и комплексные числа, например, числа вида $a+bi$, где a и b – действительные числа, a – является действительной частью, bi – мнимой частью комплексного числа bi ; при $b=0$ комплексное число действительное²². Совокупность, сложность составных комплексных чисел при космических вычислениях дает возможность мнимым числам исполнять особую задачу, хотя и отрицательного характера, однако, в конечном счете, если не действительную, то действенную, общий результат которой говорит за себя.

Переводя язык вычислений на законы вселенной, мы видим у Хокинга, в его отношении ко второму закону термодинамики, прямо-таки эмоциональную чувствительность к «неудаче» в космосе: энтропия – неуклонная потеря температуры во всей

вселенной, означающая уход из порядка назад в хаос, распад всего в полный беспорядок! Проф. Хокинг с болью в сердце восклицает: почему? И остается без ответа: «Философы ответа не дают»... Ответ, однако, дают богословы: «Бог не виновник зла»²³. В длинной беседе на эту тему свт. Василий ясно определяет, исходя из Библейского текста, что мир Богом сотворен в совершенстве и все «неудачи творения», как мы видели в предыдущих главах, принадлежат не Ему. Д-р Хокинг пытается выйти из создавшегося для него тупика, как мы видели, через мнимое время. Оно ему нужно, как и свт. Василию Великому, для того, чтобы в этом вертикальном времени (реальное время движется у него по горизонтали) почувствовать дыхание вечности, освобождающее вселенную от ограниченности нашего текущего времени. Это не пантеизм и не «со-вечность» Богу. Это именно вертикаль, совпадающая у свт. Василия Великого с началом. Свт. Василий пишет: «В начале сотвори Бог... Сие блаженное естество, сие неоскудевающая благодать, сие Доброта любезная и многовожденная для всякого одаренного разумом существа, сие Начало существ, сей Источник жизни, сей духовный Свет, сие непреступная Мудрость, вот Кто сотвори в начале небо и землю... Начавшееся со временем по необходимости и окончится во времени... Если имеет начало временное, то не сомневайся в конце...»²⁴.

Согласимся с проф. Хокингом в том, что религия – личное дело каждого, в том числе и свт. Василия Великого. Но он не только верующий богослов, он и философ: «Поелику начало, естественным образом, предшествовало тому, что есть от начала; то повествующий о вещах, получивших бытие во времени, по необходимости всему предпоставил выражение: в начале сотвори... Было нечто, как вероятно, и прежде всего мира; но сие, хотя и постижимо для нашего разума, однако же не введено в повествование, как несоответствующее силам новообучаемых младенцев разумом. Еще ранее бытия мира, было некоторое состояние премирным силам, превышшее времени, вечное, присно продолжающееся...²⁵ а когда уже стало нужно присоединить к существующему сей мир – главным

образом училище и место образования душ человеческих²⁶, потом и вообще местопребывание для всего подлежащего рождению и разрушению; тогда произведено сродное миру, тем находящимся в нем животным и растениям, преемство времени, всегда поспешающее и протекающее, и нигде не прерывающее своего течения²⁷.

Не таково ли время, что в нем прошедшее миновалось, будущее еще не наступило, настоящее уже ускользает от чувства прежде, нежели познано?.. поскольку действие творения мгновенно и не подлежит времени, то и сказано: в начале сотвори; потому что начало есть нечто не состоящее из частей и непротяженное... придумывать начало для начала весьма смешно... Итак, чтобы мы уразумели вместе, что мир сотворен хотением Божиим не во времени, сказано в начале сотвори. В означение сего древние толкователи, яснее выражая мысль, сказали: вкратце (ἐν κεφαλαίῳ «в главных чертах») сотвори Бог, то есть вдруг, мгновенно...»²⁸

Философски: то, что у Хокинга – мнимое (воображаемое) перпендикулярное время, то у Василия Великого – ἐν κεφαλαίῳ.

В февральском номере 1996 г. научного журнала Discover (название, означающее «открой (себе)» – от discovery «открытие») появилась статья о молодом русском ученом-космологе Александре Виленкине.

Ему сейчас 46 лет. Он учился в Харьковском университете, где увлекался чтением Карла Маркса и Альберта Эйнштейна. Сейчас он обратил на себя внимание ученого мира новой космологической теорией, которая в основе своей диаметрально противоположна как Хокингу, так и свт. Василию Великому, о чем мы только что говорили.

Виленкин, как и все современные космологи, исходит из физико-математических вычислений и логических умозаключений. Но когда он, как и все космологи, приходит к окончательному логическому выводу, то есть своей собственной теории, он, в противоположность Хокингу, не пытается выйти за пределы пространства-времени при помощи, например, «вертикального» мнимого времени, или начала, как у свт. Василия Великого, а старается оставаться «на земле» и находит

теоретический выход в идее множества «малых вселенных», как у Хокинга, но без его гениального охвата «Всего». Вместо такого охвата у Виленкина «нити связи» идут через всю вселенную и все «новорожденные» малые. Хокинг в своем интервью с Сью Лолей подверг идею таких «нитей связи» жесткой критике.

Тем не менее, Виленкин вызвал большой интерес новизной своих идей, и даже сам Хокинг пригласил его к себе и с интересом вел с ним научный диалог. Такой диалог интересен и для нас, поскольку он обостряет основную проблему смысла вселенной и жизни в ней, ответ на которую нам видится именно у таких мыслителей, как Стивен Хокинг и свт. Василий Великий.

«Воображаемое» время

Мне очень легко понять и согласиться с Хокингом и даже «увидеть» и «пощупать» его нашумевшее в газетах «воображаемое» время в космосе. Наша Православная Церковь все время живет и молится, и совершает богослужения в «воображаемое» время²⁹. Возьмите нашу обычную русскую воскресную или праздничную всенощную. Мы приходим в храм вечером, в реальном времени, затем – перед шестопсалмием мы мгновенно переступаем из реального вечернего времени в «утреннее время», весьма воображаемое, потому что оно – уже воскресное завтрашнее утро и мы, нисколько не сомневаясь, начинаем совершать воскресную утреню со всеми воскресными утренними молитвами, благодарим Бога за прошедшую ночь и просим благословения утренней поро и наступающему воскресному дню. Это нельзя назвать ни поэзией, ни фантастикой, это – временный переход в иной мир.

Так же и праздники. У нас не только «воображаемое утро», но у нас и «воображаемое» место. В Великую Пятницу, например, мы выносим Христову плащаницу (обычай со времен XII в. возникший в Константинополе, когда, по утверждению историка Византии Вильсона³⁰, плащаница, находящаяся теперь в Турине, находилась в храме Богородицы во Влахерне, почиталась всеми в столице Византии как подлинная и выносилась в Великую Пятницу для поклонения верующим, а ее копии – во всех храмах Царьграда, и со временем во всех православных храмах мира, что совершается и в наши дни, теперь.

И мы переносимся из наших церквей в Иерусалим и стоим перед Гробом Господним и в другом времени, и в другом месте.

«Воображаемом», «мнимом»?

Для нас – духовном.

Я окончательно понял это только совсем недавно, и научил меня этому своей физикой, такой же чудесной, как и наша Церковь в своем богослужении, Стивен Хокинг. И стала мне очевидна физико-математическая реальность Хокинга в его «воображаемой» (мнимой) научной модели «бесконечной конечности», которая вполне научно объясняет глубочайшую тайну вселенной и ее творения в инобытии.

Для нас, православных, эта математическая формула и научная модель имеют огромное значение. Они дают нам увидеть тайны реального начала вселенной в этом грешном мире и в то же время понять духовную подлинность догреховного Рая и истинное творение Божие по существу в инобытии, таинственно охватывающее и «до» и «после» нашего здешнего существования на грешной планете.

Каждая наша такая молитва и беседа со святыми получает от великого физика и страдальца наших дней математически-графическую формулу, превращающую «незатейливый», казалось бы, рассказ Библии о творении и о подлинном смысле слов «хорошо весьма» и других слов о райской жизни до греха, «плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю»... «и стало так»... Да, так! Рай наполнился нами – вне нашего времени и нашего пространства, а когда согрешили – таким же вневременным изгнанием в «биг бэнге» на эту землю в «несовершенной» вселенной – в долгом эволюционном многовековом прошествии, и наконец, пришествии ради спасения и восстановления в будущем Царстве Божием! Весь этот длинный путь на самом деле – мгновение!

Таков наш восточный отклик.

Мы не хотим спорить с Западом. Наоборот, мы хотим выяснить и помочь, – не поможет ли наша древняя восточная традиция западной христианской Церкви в ее современных трудных внутренних проблемах, и не поможет ли это д-ру Хокингу в его Единой Теории Всего?

Заканчивая первую часть нашего труда, обратимся к другому, теперь покойному, великому христианину и ученому Запада Тейяру де Шардену и его видению заключительности Всего в Точке Омега.

Живая золотая связь проходит связующим кольцом по Царству Небесному со святыми и ангелами, проходит по нашему земному миру с его насельниками, и высшими, и низшими, нынешними и грядущими, стремясь в своем развитии к достижению высшей точки, которую ученый, мыслитель, философ и богослов Тейяр де Шарден назвал «Точкой Омега».

Точка Омега

«Се, грядущий скоро, и возмездие Мое со Мною, чтобы воздать каждому по делам его. Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, Первый и Последний» (Откр.22:12).

«Альфа» – первая буква греческого алфавита, а «омега» – последняя. Слова: «Я есмь Альфа и Омега» св. Иоанн Богослов относит ко Христу. Это Он, Христос, говорит так о Себе.

Начало и конец! Начало чего и чего конец? – «мира сего», нашей мятущейся вселенной, нашего непутевого космоса, как мы теперь его знаем благодаря достижениям современной науки. Нам это теперь ясно, но в I в. по Р.Х., когда писались эти слова, это было далеко не ясно. И однако христианское Откровение обозначило это сразу, бескомпромиссно и прямо. Предание с первого же века сделало такое понимание основой богословия и расслышало в нем ответ на все недоуменные вопросы. И тем не менее далеко не всем богословам было дано так глубоко постичь основную сущность предания, изложить ее разумным языком, сказать это так, как сумел наш почти современник Тейяр де Шарден. Его особым даром было постижение конца вселенной, «точки омега» – «точки высшего достижения».

Когда тридцать лет тому назад я начинал свои радиобеседы и религиозные программы на Би-Би-Си и обратился к своему оксфордскому другу о. Василию Кривошеину, впоследствии Архиепископу Брюссельскому и Бельгийскому, с просьбой указать литературу для апологетических бесед с учетом новейших достижений естествознания, он сразу назвал мне Тейяра де Шардена, его только что тогда вышедшую книгу «Феномен человека». Так я впервые познакомился с трудами этого выдающегося человека и ученого.

Тейяр с раннего детства почувствовал силу творения и ощущал ее в устойчивости замысла Творца, символом которой для этого необычного ребенка являлось железо, с которым он играл. Детское ощущение переросло в дар синтеза веры и науки, знания и молитвы, логического размышления и

тайносовершенного постижения Бога. Тейяр увлекся изучением материи земли и истории ее насельников: он стал крупным палеонтологом, участвовал в открытии останков так называемого «пекинского человека», одного из отдаленных предков земного человечества. И одновременно Тейяр сделался священником Католической церкви.

Мой друг, епископ Нафанаил (Львов), в молодости знавший Тейяра лично, участвовавший в его археологических раскопках в Китае, рассказывал мне о том, как эти раскопки убедили его лично в подлинности открытий палеонтологии о прошлом как нашего мира, так и человека. Но в комментариях на известную книгу о. Сергия Желудкова «Почему и я – христианин?», где о. Сергей ставит проблему отношения Библии к науке, в частности, к теории эволюции, владыка Нафанаил откровенно признался, что у него лично для решения проблемы ответа нет, многое здесь остается для него тайной. Другие богословы, как, например, митрополит Антоний (Храповицкий), давали свой ответ, почерпнутый из богословской философии знаменитых святителей-каппадокийцев Василия Великого, его брата Григория Нисского и Григория Богослова. Эти три православных светила четвертого века, предвзяв прозрение де Шардена о «высшей точке достижения человечества во Христе» – «точке Омега», писали об эволюции как развитии человека – от грехопадения до Богочеловека Христа, – Высшей точки человеческого развития. Митрополит Антоний (Храповицкий) в конце прошлого века заявлял: «Мы не отвергаем эволюцию, мы ее видим в совершенствовании человека на пути ко Христу». Когда сербского богослова XX века отца Иустина (Поповича) спросили, каково его отношение к теории эволюции, он ответил теми же словами: «Мы верим в эволюцию человека на пути ко Христу». Тейяр де Шарден совместил подобное суждение с наукой нашего времени, создал философское движение, опирающееся на богословие, как и на науку.

Зная как ученый прошлое земли и человека, все его долгое развитие, изучив в палеонтологических исследованиях раздробленность мира и человека, Тейяр увидел эволюционное преодоление этой раздробленности в особом рода мутации

человека – повороте эволюции от развития организма особи, животного в древнейшем человеке к развитию общечеловеческого мышления, духа человека в целом, все большего возрастания «Всечеловеческого Ума». Тейяр прозрел поворот в феноменальном положении человека на земле, при котором люди все больше и больше дополняют друг друга во всех областях своего развития – в науке, культуре, цивилизации, технике, мысли, в философии, искусстве и религии, создавая «одного нового человека» во Христе, по выражению св. ап. Павла в послании к Ефесеянам (Еф.2:15). В книге с заглавием, оставшимся без перевода с французского и с непереводаемым – «Милье Дивен» («атмосфера божественности») Тейяр прослеживает, как именно совершилась мутация – «под непосредственным воздействием Божественной энергии на человека, оказывающегося в процессе обожения», – о чем так много писали в свое время греческие святые отцы. В состоянии «теосиса» (от слова Θεός «Бог») человеческие психологические возможности духовно расширяются и раскрываются, преодолевается противление людей друг другу, и вместо этого люди сливаются в своих достижениях воедино, создавая единый космический ум, в который человечество соединяется в высшей точке Омега – в Премудрости Божией – Христе.

Однако, отдав всего себя служению идее «Точки Омега», Тейяр ничего почти не сказал об Альфе, за что подвергся укорам своих церковных властей.

Альфа

Надо сказать, что в отношении к этому принципу Тейяр был в полном смысле слова «чадом» родной Западной Церкви, потерявшей в течение веков понимание альфы – начала, о чем мы уже в общих чертах говорили. Типично западному ученому-палеонтологу и в полной мере западному богослову Тейяру де Шардену не дано было всерьез коснуться этого вопроса, он так и не вышел за рамки западного понимания первых глав книги Бытия, общего католикам и протестантам, далеким от александрийского богословия, твердо «стоящим на земле», пребывающим в орбите исторической школы богословов

антиохийских. Альфа – начало – не переживается, не осознается ими в полной мере как начало мира иного – творения мира безгрешного и бессмертного, хотя, разумеется, в принципе, как таковое, не отвергается.

Нам следует сразу же позаботиться о терминологической точности. На Западе богословы привыкли говорить о «двойном творении». Имеется в виду критическое отношение западных исследователей к александрийскому богословию Оригена, воспринятому (без еретических домыслов) свт. Григорием Нисским, преп. Максимом Исповедником и другими св. отцами. Западные авторы всех их кладут, так сказать, «в один мешок» с биркой «авторы учения о двойном творении», то есть творении мира до грехопадения и «другого творения» – после грехопадения, совершенно не смущаясь тем, что ни один из восточных святых отцов не воспринимал вещей в таком «двойном» смысле. И у свт. Григория Нисского, и у св. Максима Исповедника, и у литургических писателей, например, у преподобного Иосифа Песнописца, которого мы цитировали, творение едино, а «второе» (после грехопадения) – не «повторное творение», а греховное искажение первого и единственного. Неумение разобраться в этом заставляло иных западных писателей прибегать к собственным домыслам. Авторы «Тайн Библии» полагают, будто Господь сотворил весь мир и всех животных смертными, одному только человеку даровав бессмертие, «если не грешит». В учении восточного богословия такой двойственности нет совершенно. Святоотеческое богословие видит весь мир сотворенным вечным и бессмертным, перешедшим в состояние временности и смертности лишь в результате греха. Семь дней творения, описанные в первой книге Бытия, и целостное описание творения во второй главе – не «два творения» «Яхвиста и Элохиста», как толкуют некоторые библейские критики, а две стороны одного и того же Творения. Именно двухсторонность описания творения позволяет схватить перспективу, что делает возможным осмысление творения в инобытии, а не в буквальном раскладе «мира сего». Рассуждения вроде тех, что в «днях творения» (как пишут и сейчас в Америке

«фундаменталисты») по «24 часа», или (как пишут «либералы»), что они – «дни творения» – суть «зоны», или периоды – сплошная фантазия, не имеющая никакого отношения к подлинному Тексту. Разговоры в духе библейских критиков прошлого века, де, «свет не мог быть сотворен до солнца», свидетельствуют об узости понимания Книги книг. Это все равно что раскритиковать нотную запись симфонии Бетховена с точки зрения математики!

«Альфа» является таким же символом, как и «Омега»; в нем – известие о потустороннем мире, расположенном «по ту сторону биг бэнга», выражаясь языком Папы Иоанна-Павла II.

Может ли наука говорить об «Алфе» мира иного?

На периферии расширяющейся вселенной оснащенный радиотелескопами пытливый научный поиск застаёт обстоятельства, сопутствовавшие первым мгновениям, последовавшим после Взрыва. И, к удивлению ученых, обстановка здесь оказывается куда спокойней, нежели повсюду в расширяющейся вселенной. В непосредственной близости от Взрыва наблюдается та удивительная «тишина и гармония», которая свойственна той субстанции, пронизывающей вселенную в виде бесконечно малых, не связанных в ядрах атомов и молекул, ядерных частиц, которая раньше называлась условно «эфиром». Там же, где вселенная «сгущается» после Взрыва, появляются материальные массы, будущие солнца, звезды и планеты, – процесс, по заключению ученых, противоположный гармоническому. «Хаос» прослеживается и на квантовом уровне; об определенных симптомах «квантового хаоса» сообщает в публикации 1992 года (ссылаясь при этом на вопрос заданный Эйнштейном еще в 1917 году: «Как отражен существующий повсюду во вселенной хаос в квантовой механике ядерных частиц?») сотрудник Колумбийского университета в Нью-Йорке профессор Мартин Гутцвиллер. И наконец, в научном контексте формулируется представление, о том что мы стоим перед проблемой «какого-то другого мира», предшествовавшего Великому взрыву, в значительной степени отличающегося от мир нашего. Ну, а за пределы, обозначенные концепцией «биг бэнга», естествознание не может проникнуть

принципиально: у этих рубежей ученый складывает свои полномочия.

Вернемся к прозрению Плотина; цитата из второго трактата о красоте, озаглавленного им «Мыслимая красота»: «Все там есть небо; и земля тоже небо, а также море, животные, растения и люди... Находящиеся там не думают, что люди недостойны их внимания... потому что там все божественно... Жизнь, идущая там, не сопровождается работой, и истина, как говорит Платон в «Федре», есть их родоначальник, и их пища, их сущность и их кормилица. И они видят все не в виде образующихся вещей, а в самой сущности. И они замечают себя в других, потому что все там прозрачно, и нет ничего темного и непроницаемого, и все ясно и видимо всем и внутри, и со всех сторон. Потому что свет везде встречается со светом; так как каждая вещь содержит в себе все и видит все в другой. Поэтому все есть везде и все есть все. И каждая вещь есть все. И сияние там бесконечно. Потому что все там велико и даже то, что мало, тоже велико. И солнце, которое светит там, заключает в себе все звезды, и каждая звезда есть солнце и все звезды. В каждом, однако, преобладает особое свойство, но в то же время все вещи видимы в каждом. И движение там чисто, потому что его не расстраивает двигатель, отличный от него. Постоянность также не испытывает изменений в своей природе, потому что она не смешана ни с чем неустойчивым. И прекрасное там прекрасно, потому что красота его не зависит от субъективного восприятия. И вещи не находятся там, как в чужой земле, но, наоборот, место каждой вещи есть эта самая вещь... И вещь не отлична от места, в котором она находится. Потому что содержание ее разум, сама она разум... И каждая часть там происходит всегда из целого, и есть в одно и то же время и часть, и целое. Потому что она действительно является как часть, но тот, у которого острое зрение, увидит ее как целое... И зрение, которым видят там, не может утомляться, и восприятие не может быть полным, поэтому интуиция там никогда не приходит к концу. И нет там никакой пустоты, которая, будучи неполной, оставила бы зрение. И не есть – это одна вещь, а то – другая, и поэтому части одной вещи не отличаются от частей

другой. И знание возможное там ненасытимо... Потому что видит себя наполненным более обильно. Оно замечает, что оно само и объекты его восприятия бесконечны – и оно следует своей собственной природе в непрестанном созерцании... И жизнь там есть мудрость; мудрость, не полученная процессом рассуждения, потому что она всегда существовала в целом виде и никогда не оказывалась ни в каком отношении недостаточной, посему и не требовала исследования. Но это первая мудрость не извлечена из другой».

Вот прозрение мудрого язычника – подлинно дохристианского евангелиста, хотя и жившего исторически уже после Христа (III в.).

Что значат здесь выделенные нами слова «первому нас устроиши свобождению»? То же самое, что и «первая доброта» у свт. Григория Нисского, то есть – райское состояние до греха. Требник. М., 1906, с.115 об.

Каппадокийское богословие – ключ к апологетике нашего времени

Каппадокийское богословие, в отличие от александрийского, латинского, антиохийского или даже карфагенского, недостаточно исследовалось нашими богословами. Это отчасти вызвано боязнью оригенизма³¹, якобы повлиявшего на каппадокийское богословие через Григория Нисского³², а отчасти под влиянием богословия латинского, проникшего к нам через Могилянскую (в Киеве) и Славяно-греко-латинскую (впоследствии Московскую) и, конечно, Санкт-Петербургскую Духовные Академии.

Это – и парадоксально, и несправедливо в отношении богословия, определившего собою от IV-го до XX-го века всю духовную жизнь Православной Церкви.

Основоположниками каппадокийского богословия, как известно, являются свтт. Василий Великий, Григорий Нисский и Григорий Богослов. К ним примкнуло множество святых Отцов последующих веков.

Их основная мысль явилась продолжением и богословским развитием Божественного Откровения, данного апостолу Павлу Самим Христом в Аравийской пустыне. Она вдохновила сотни православных подвижников-песнописцев, авторов литургического богословия, включенного Церковью, Ее непогрешимым голосом в наше богослужение.

Все это мною сказано, конечно, упрощенно. Без известной схематичности иной раз никуда не выйдешь.

Но оставляя в стороне схемы, задумаемся над основной мыслью святых каппадокийцев. Эта мысль, разумеется, «мыслительна», то есть логична своей глубиной, но в этом (да, человеческом качестве) она гениальностью своей не только возвращает нас в тайну Священного Писания, но и раскрывает Божественное Предание Церкви, никак и ничему не противореча, а, наоборот, давая ему силу жизни в условиях церковного бытия.

Однако нельзя не видеть и известных трудностей, над которыми нам придется поработать в этой книге.

Сейчас же постараемся определить кратко эту упомянутую выше богословскую мысль святых каппадокийских Отцов.

Основная их заслуга перед православным богословием в защите его от ересей заключается в точном определении Божественных отношений как между Сущностью Божией и Ипостасями, Тремя Лицами, с одной стороны, так и между Ними Самими – с другой.

Четкость этой святоотеческой мысли всем известна. Не входя в подробности, отметим ясное сознание Троиственной Любви, не имеющей никаких преград в прозрачности отношений Божественных Лиц, на чем покоится незыблемость Божиего Троиединства.

Творение, результат этой безмерной любви, выходящей вовне, создает точнейшей образ и подобие этой троичности и в ангелах, и в людях. Эта троичность образуется немедленно в акте творения и дается как дар всем нам во Адаме, в полной безгрешности и дальнейшем развитии в Раю вплоть до момента грехопадения. До него мы все – говорят каппадокийские отцы – были другими. После греха, в котором мы все оказались участниками, все мы изменились и были изгнаны «в мир сей», по словам свт. Василия Великого. Здесь наступило – вокруг нас и в нас – властвование «князя мира сего» и одновременно действие Промысла Божия, ведущего нас ко спасению через восстановление триединого образа Божия в Церкви и через Церковь, в полном единстве человечества в Ней. Как и в Боге, в этом единстве спасающегося человечества средостений нет. Есть любовь совершенная иного мира, данная нам во святой Литургии. Эта любовь живет во взаимообщении, в частности монашеском, и ином, дающем ощущение Троиединства сейчас и в себе.

Нашей задачей является обосновать все это научно и богословски.

Святые каппадокийцы помогают нам в этом и сегодня.

К их помощи мы и обратимся в нашем скромном труде.

Оригенист ли свт. Григорий Нисский?

Обычно малоосведомленные люди считают, что свт. Григорий Нисский – единственный из всех святых отцов (в том числе и каппадокийцев), который говорит о предсуществовании всего человечества в творении до грехопадения. При этом зачастую полагают, что это – влияние Оригена и, следовательно, «учение о предсуществовании душ» (отдельно от тела).

Такое мнение более чем ошибочно.

Дальнейшее изложение этой книги разъяснит эту ошибку многими цитатами из творений свв. отцов, не только каппадокийцев, но и многих других. Все они полностью согласны с мнением свт. Григория Нисского, но, как и он сам, вовсе не согласны с Оригеном. А именно, никакого «предсуществования душ» (отдельно от тела) в их учении нет. Наоборот: Григорий Нисский в беседе со своей сестрой Макриной «О душе и о воскресении»³³ категорически высказывается против такого учения, совершенно не соглашаясь с Оригеном в этом вопросе. Отделение души от тела – смерть. Она наступила только после греха как его – греха – последствие. Бог не творил ни грех, ни смерть. Бог творил Жизнь Вечную в полном единстве души и тела и всего человечества, по образу Пресвятой Троицы, вместе. Иногда спрашивают: если это так, почему мы не помним себя там? Потому что грех и смертность омрачили нашу память. Но мы можем очень близко подойти к нашему райскому состоянию святостью жизни, молитвой и вхождением в Божественность.

Чему именно учил свт. Григорий Нисский?

Вникнем в его собственные слова:

«Слово Божие, сказав: сотвори Бог человека, указывает неопределенностью выражения – на все человечество. Потому что сотворенному не дано еще определенное имя: Адам, как это потом покажет история; напротив, имя сотворенному человеку дается не как кому-то одному, но как вообще всему (человеческому) роду. Поэтому общим названием человеческой

природы, как это можно предположить, и Божественным предведением и всемогуществом, в первом устроении (творения), охватывается все человечество, потому что, надо думать, для Бога в сотворенном Им нет ничего неопределенного, напротив, для каждого из существ есть некий предел и мера, определенные премудростью Сотворившего.

Поэтому как один человек по телу ограничивается количеством и количественностью его телесного состава, определяемого поверхностью его тела, – так, думаю, по силе предведения, как бы в одном теле, совместно объята Богом «всяческих» – вся полнота человечества, и об этом говорит слово Писания: сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его. Потому что не в части естества образ, и не в ком-либо одном из видимых нами – благодать, но на весь род одинаково простирается эта сила; признак же этого в том, что одинаково всем дан ум, все имеют способность размышлять, заранее все обдумывать, и т.д., – то, чем отображается Божественная природа в созданном по Его образу. Это одинаково имеют: и человек, появившийся при первом устроении мира, и тот, который будет в самом конце вселенной; они одинаково носят в себе образ Божий. Поэтому целое (все человечество) названо (одним) – «человеком»; потому что для Божиего всемогущества нет ничего ни прошедшего, ни будущего, но и ожидаемое наравне с настоящим содержится всесодержащей действительностью. Вот почему все естество (человеческое) от первых и до последних – единый, общий образ Сущего...».

«Истинное учение, если оно доступно кому-либо, может быть явным только для посвященных в тайны Рая, как например (апостолу) Павлу; а по нашему мнению... дар воскресения обещает нам не что иное, как восстановление падших в первобытное состояние; потому что эта ожидаемая (нами) благодать является возвращением изгнанного из Рая в первоначальную жизнь, снова вводящим его (в Рай)... очевидно, что жизнь до преступления была как бы ангельская. Поэтому и возвращение к первобытной нашей жизни уподобляется ангелам...»³⁴

Чтобы ясно увидеть разницу между свт. Григорием Нисским и Оригеном, достаточно сравнить вышеизложенное учение свт. Григория с такой, например, мыслью Оригена, которую (в числе прочих) император Юстиниан включил в свое письмо Патриарху Константинопольскому Мине, на основании чего некоторые взгляды Оригена были осуждены на Пятом Вселенском Соборе:

«Ныне существующая душа произошла вследствие отпадения и охлаждения к духовной жизни, но она может возвратиться к тому, чем она была в начале... так чтобы стать всецело умом. Таким образом, ум сделался душой, а душа, исправившись, становится умом»³⁵.

Ничего подобного у свт. Григория Нисского конечно нет. Интересующийся пусть внимательно прочитает у св. Григория, в «Устроении Человека» 28-ю главу. Подобных примеров можно привести еще немало. Вот что говорит свт. Григорий Богослов о творении до греха в Раю.

«Из миров один сотворен прежде. Это – иное небо, обитель богоносцев, созерцаемая единым умом, пресветлая; в нее вступит впоследствии человек Божий, когда, очистив ум и плоть, совершится богом. А другой – тленный мир создан для смертных, когда надлежало устроиться и лепоте светил, проповедующих о Боге красотой и величием, и царственному чертогу для Образа Божия. Но первый и последний мир созданы Словом великого Бога». (Обратим внимание, что свт. Григорий Богослов, подобно II посланию Климента Римского, относит «устроение светил» к нашему миру – после грехопадения; это также свидетельствует, что он был знаком с преданием Ермы и Климента и всеобщим преданием первых трех веков о первотворении Церкви в Раю.)³⁶

«Мы, хотя узники земные, однако же спешим к разумному и небесному естеству»³⁷.

«А Рай, по моему рассуждению, есть небесная жизнь... когда... человек вкусил... плода и облекся в кожаные ризы – тяжелую плоть. И стал трупоносцем... тогда исшел он из Рая на землю... и получил в удел многотрудную жизнь... и мы, далеко отплывшие от великого Бога, опять не без труда совершаем вожденное плавание (обратно)...»³⁸

«Бессмертный, став смертным... пришел чтобы... целому спасти целого человека... через преступное вкушение пал целый Адам... Христос... явившись среди земнородных другим, новым Адамом..., чтобы... утешать прежнего Адама...»³⁹.

«...С тех пор, как пагубное вкушение и зависть противника заклеили меня горькою опалой (изгнанием из Рая)...»⁴⁰.

«Знаем, что высочайший Ум все человеческое естество сложил из трех составных частей: из души, ума и дебелого тела. И сперва создал Он целого Адама, кроме греха. А когда человек, – (термины «целый Адам» и «человек» у всех каппадокийцев равнозначны, тождественны в толковании Библии как «все человечество». – Авт.), – не стал Богом, Сам Бог, в честь мою, соделался совершенным Человеком, чтобы посредством воспринятого, воссоздав дарованное (райское человечество – дарованное Богом в творении до грехопадения. – Авт.), уничтожить осуждение всецелого греха, и через Умершего умертвить умертвившего. Бог от начала прост; потом сопряжен с человечеством, а потом пригвожден богоубийственными руками; – таково тебе учение о Боге, вступившем в единение с нами! Божие Слово, равно как и Отец, от начала было Бог, Творец всяческих, превысший времени, и страданий, и тела; когда же человек поражен древом познания и зависть напала на все наше естество, как удобоуловимое и подвергшееся осуждению, тогда, чтобы низложить превозношение зависти и воссоздать поврежденный образ, Божие Слово рождается для нас; ибо зачинается в Чистой Деве и происходит на свет Бог, всецелый Бог и Человек, спасающий всецелого меня, Сын, – и умосозерцаемый, и – видимый...»⁴¹.

«Но Он явился, закрывшись отовсюду завесой, потому что иначе невозможно было бы приблизиться к моим немощам, и притом нужно было, чтобы змий, почитающий себя мудрым, приступив к Адаму, сверх чаяния встретил Бога, и о крепость его сокрушил свою злобу, как шумное море сокрушается о твердый утес. Когда же явился Христос, при Его рождении поколебались земля и небо. Небесный лик возгласил песнопения, а звезда с востока указывала путь волхвам – служителям новорожденного Царя, приносящим Ему дары.

Таково мое слово о новом рождении Христовом! Здесь нет ничего позорного; потому что позорен один грех. А во Христе не имеет места позорное; потому что Его (то есть человечество Иисуса Христа. – Авт.) создало Слово, а не от человеческого семени стал Он человеком. Но из плоти Пречистой невестной Матери, Которую предварительно очистил Дух, исшел самосозданный человек; принял же очищение ради меня. Ибо и все законное исполнил, как думаю, для того, чтобы воздать Закону и награду, как воспитателю, и погребальную честь, как отменяемому.

Но когда явился Предреченный пресветлым светильником великого Света, предтечею в рождении, предтечею и в слове, вопиющим среди пустыни, что Христос мой есть Бог; тогда стал Он посредником двух народов, одного дальнего, другого ближнего (потому что был общим для них краеугольным камнем), и даровал смертным двоякое очищение – одно вечного Духа, и им очистил во мне прежнее повреждение, рождаемое от плоти, другое – нашей крови (ибо своей называю ту кровь, которую источил Христос Бог мой, избавление первородных немощей и избавление мира).

Если бы я был не человек изменяемый, а непреодолимый; то была бы нужда мне только заповедь великого Бога, и она бы меня украшала, спасала и вела к высокой славе. Но теперь не богом создал меня Бог, а поставил в равновесии удобопреклонным туда и сюда; потому и поддерживает меня многими опорами, из которых одной служит для людей благодать омовения; и это для меня есть печать избавляющего нас от зол Бога, и для младенцев только печать, а для взрослых лечение и совершеннейшая божественная печать Христа Светодавца, чтобы, спасшись из глубины скорбей и облегчив несколько плечи от бремени, обратил я стопы свои к жизни. Ибо и путник, отдохнув от утомления, воздвигает укрепленные в силах колени. Как общее всех достояние – воздух, земля, широкое небо и все, что влечет за собою круг годовых времен, так общим достоянием людей сделалась и спасительная купель»⁴².

Откровение и богословие

Как известно, Православная Церковь не принимает истинность так называемого «развития догматов», которое принимает западная Римско-католическая церковь. Есть мнение, что расхождение это чисто терминологическое. Возможно. Но во избежание недоразумений процитируем мнения на эту тему православных богословов XIX-XX вв.

Вот что писал сто лет назад ректор Московской Духовной Академии архимандрит (впоследствии митрополит) Антоний (Храповицкий):

«Когда предлагается читателям (более или менее) новое изъяснение христианских догматов, то верующий по-православному автор менее всего рассчитывает ввести в сознание Церкви какую-либо новую истину; напротив, он убежден, что полнота истины есть всегдашнее достояние сознания церковного; и если, напр., до IV-го века понятия естества и лица оставались невыясненными, или до VII-го Вселенского Собора не был сформулирован определенно догмат иконопочитания, то это вовсе не значит, чтобы ранее Церковь не знала правильного учения о Троице, или бы колебалась между идолопоклонством и иконоборчеством. В данных случаях не содержание веры получало придаток в христианском сознании, но обогащение мысли человеческой заключалось в том, что некоторые человеческие понятия или бытовые явления разъяснялись с точки зрения истинного христианства. И ранее IV-го в. Церковь знала из Евангелия и Предания, что мы спасаемся верою во Св. Троицу, но как соотнести эти истины с человеческими понятиями лица и естества, иначе, какое место получают эти понятия в существе Божиим – этому научили людей отцы первого собора и последующие.

Точно так же, если в настоящее время какой-либо, даже простой, смиренный христианин, вроде, напр., Хомякова, начинает рассуждать об истинах веры (в новых терминах), но без всякого противоречия церковному преданию; то такой автор,

оставаясь в согласии с православным богословием, не открывает новых тайн веры, но с точки зрения истины веры разъясняет новые запросы человеческой мысли. Современный читатель, видя в его словах долгожданный ответ на свои недоумения в вере, готов провозгласить такое толкование «новым откровением», а иной, чуждый этим запросам почитатель школьных авторитетов с недоверием и недоброжелательством медлит согласиться с автором, и настойчиво отыскивает у него ересь, не желая примириться с тем, что предмет объяснен как будто лучше, чем в установленных учебниках. Между тем, ничего противного учебникам не сказал тот же Хомяков, и сама оценка сравнительного достоинства его толкований с литературой учебной зависит преимущественно не от изложения того вечного содержания веры, которое тождественно в обоих этих толкованиях, но от разъяснения изменяющихся запросов современной мысли»⁴³.

А вот что пишут на ту же тему Троице-Сергиевские архимандриты – наши современники – о. Алипий (Кастальский-Бороздин), о. Исаия (Белов):

«Опыт Церкви шире и полнее догматических определений. Догматизировано только самое необходимое и существенно важное для спасения. Остается еще немало таинственного и нераскрытого в Священном Писании. Это обуславливает существование богословских мнений. Мы их встречаем в творениях отцов Церкви и в богословских сочинениях. Богословское мнение должно заключать в себе истину, как минимум, не противоречащую Откровению»⁴⁴.

Богословие каппадокийцев⁴⁵

В плеяде каппадокийцев, взошедшей на небе богословской мысли, с исторической точки зрения, центральной звездой является свт. Василий Великий.

Каппадокия сделалась центром нового движения, сгруппировала около себя все выдающиеся силы⁴⁶, дала церкви и христианству целую триаду знаменитейших деятелей и богословов в лице прежде всего Василия Великого, затем его друга Григория Назианзина (Назианз – место рождения Григория – лежал в северо-восточной части Каппадокии по направлению к Галатии) и Григория Нисского, брата Василия Великого (Нисса, где он епископствовал, принадлежала тоже к Каппадокии)⁴⁷.

Напомним, что центральным пунктом, около которого вращалась терминологическая работа каппадокийцев, являлся вопрос о разграничении понятий οὐσία (сущность) и ὑπόστασις (ипостась). В виду важности этого вопроса и той спутанности, какая наблюдается в современных научных исследованиях о нем, мы остановимся на нем подробнее и рассмотрим отдельно, как понимали каппадокийцы ὑπόστασις и что они разумели под термином οὐσία.

Мы уже видели, что в научном употреблении и у старшего поколения никейцев слово ὑπόστασις значило почти то же, что и οὐσία. Плотин первый перенес термин «три ипостаси» на Божество, определив им взаимное отношение Единого, Ума и Души, и пытался провести, хотя и неясную, границу между οὐσία как το εἶναι и ὑπόστασις, как τί εἶναι⁴⁸. Заслуга точно определить оба эти термина в их раздельности принадлежит Порфирию: αἱ τρεῖς ὑποστάσεις τῆς τοῦ θεοῦ προελθεῖν οὐσίαν «до трех ипостасей развилась божеская сущность». Бог, по мысли Порфирия, один, но его сущность как бы выражается в трех ипостасях: «в Боге, как высшем благе и источнике всякого бытия, в Уме, как миростроителе, и Душе оживляющей и освящающей все»⁴⁹. Другое свидетельство находится у св. Иоанна Дамаскина: «Троицу мы не полагаем после одного

начала, как то желают утверждать не только новейшие, но Ямвлих и Порфирий»⁵⁰.

Итак, ΟΥΣΙΑ – Божество как *μία ἀρχή*, и «три ипостаси» были уже разграничены, но на чем основывалось это разграничение и в чем состояло различие между терминами *ουσία* и *υπόστασις*? За ответом мы должны обратиться к каппадокийцам, прослеживая процесс образования этих понятий. Первый шаг на этом пути делает свт. Василий. Воспользовавшись учением Аристотеля о *substantia abstracta* и *concreta* (субстанциях абстрактных и конкретных – Ред.), он определил различие между сущностью и ипостасью как между общим и частным – *κοινόν* и *ἰδίον*. «Имена бывают двух родов, – рассуждает свт. Василий, – одни означают общую природу (*τὴν κοινὴν φύσιν*), как например, человек; другие же имеют значение частное, под которым разумеется не общность природы, но очертание какой-либо реальной вещи по отличительному ее признаку, не имеющей ни малой общности с однородным ему предметом»⁵¹. По мнению Спасского, *υπόστασις* Василия не что иное как *substantia concreta* Аристотеля. Такое истолкование слова *υπόστασις* было радикальным нововведением в области не только греческой филологии, но философии и прежнего богословия. Любопытно спросить, каким образом каппадокийцы пришли к этому новому пониманию термина *υπόστασις*?

«Различие, проведенное свт. Василием между сущностью и ипостасью как *κοινόν* и *το ἰδίον*, было слишком элементарно и одинаково относилось как к предметам одушевленным, так и к неодушевленным: *το ἰδίον* не необходимо обозначало собой личность и могло быть истолковано в смысле случайных свойств предмета... оба Григория хорошо подметили его и внесли необходимые поправки...» «Три ипостаси (у обоих Григориев) суть не только отличительные признаки отдельно взятого предмета, но реально существующие лица, совершенные и разумные... Логос и Дух ... суть постоянные и неизменные ... и не являются какими-либо случайными акциденциями, но свободными личностями, обладающими полнотой бытия и самоопределения... Они не отделимы от Божеской сущности, в которой Они существуют (*ἐν ᾧ ἔστιν*). Они

способы Его бытия (τρόποι υπάρξεως)⁵², и означают не существо Божие в себе самом (τί ἐστιν), но только то, как оно существует и выражается вовне (το πῶς εἶναι)⁵³.

Свт. Григорий Богослов и Григорий Нисский в своем учении об Ипостасях исходили из другого и вполне правильного начала. Основываясь на способе их происхождения, или, так сказать, получения ими бытия, они логично определили ипостась Отца как нерожденность (ἀγεννησία), Сына как рожденность (γεννησία) и Духа Святого как исхождение (ἐκπόρευσις, ἐκτεμψις).

«У Григория Богослова эти определения Ипостасей почти единственные и постоянно повторяются»⁵⁴.

«Григорий Нисский также пользуется ими, хотя и не так часто»⁵⁵.

Проф. Спасский пишет: «Отличительные свойства Ипостасей... у Василия и Григориев определяются различно: Василий дает их в письме брату своему Григорию»⁵⁶.

«Каждое из этих свойств составляет отличительный признак Ипостаси, принадлежит только одной из них и не может быть приписан другому. Эта формула термина «ипостась», предложенная Григориями, в своих основных чертах и доселе остается непоколебимой в церковном богословии».

«Приняв единосущие как основной принцип, точно и в полноте определяющий единство Божеской сущности и взаимное отношение Ипостасей, они (каппадокийцы) вместе с тем приняли и все необходимые последствия, какие вытекали из этого принципа».

Парадоксально, несмотря на принятие принципа единосущия, сближающее каппадокийцев с самим блаженным Августином и Афанасием, при всем с ними противоречии, они не избежали обвинения в «тритеизме»: по словам Спасского, «уже современники обвиняли каппадокийцев в тритеизме: Григорий Нисский написал целое сочинение к Авлалию о том, что «не три Бога». Григорий Богослов чуть не в каждой речи богословского содержания затрагивает этот пункт» и «эти обвинения продолжаются до настоящего времени»⁵⁷.

И современники каппадокийцев, и современный Спасскому голландский ученый Лутс, да и сам проф. Спасский в его собственной критике каппадокийцев⁵⁸, – все они не до конца их понимают, просто «не замечая» целостности каппадокийского богословия, которая основана на учении о первобытной доброте в Раю человечества до грехопадения.

Вне контекста этого учения невозможно понять (в свете аналогии братской любви во взаимосознании общежительных монахов, описанных свт. Василием Великим), таинственную глубину Божественного Троиинства...

Проф. Спасский задает себе вопрос: «В чем они (каппадокийцы) полагали различие между терминами ουσία и ὑπόστασις?» Любопытно спросить, каким образом каппадокийцы пришли к этому новому пониманию термина ὑπόστασις (Имея в виду «частное» в «общем» – в ουσία)⁵⁹ «Всматриваясь в ту терминологию, какую пользуются Григорий Богослов и Григорий Нисский, можно подметить, что у них слово ὑπόστασις очень часто ставится рядом с πρόσωπον (лицо) рассматривается как его ближайшее разъяснение»⁶⁰.

Вместо того чтобы просто воспользоваться столь легким ответом, проф. Спасский заговорил так: «Известно, сколь разнообразные значения имело слово πρόσωπον...» и... запутался в этих разнообразных значениях⁶¹. А ответ очень простой: «личностность», то есть первое и прямое значение πρόσωπον.

Оглянувшись теперь на то, что мы уже знаем о каппадокийском богословии, мы сразу же поймем суть ответа: живые, Личные отношения Друг с Другом Отца, Сына и Святаго Духа – образы бытия единой сущности всех Трех, только так и существующей: в личностном (а не в предметном) единстве и есть Пресвятая Троица – единый Бог!

Личностные отношения: Я – Ты – Он – Мы! ...Я!

По-другому это в богословии бл. Августина. Он учит о «единой абстрактной сущности», в которой «возникают» Ипостаси, причем третья Ипостась «возникает» из первых как из «единого начала», являясь как бы «частью всей сущности» (поскольку сама из себя исходить она не может). И все это – в

«безличии», ибо «личное изведение от обоих» не мирится с догматом о «единоначалии всей Святой Троицы», (мы возвращаемся к «двум началам» – обличениям св. Фотия и Марка, на что и ответил – в духе августиновского богословия – Флорентийский Собор... и... попадаем в «заколдованный круг»).

Страшнее всего в этом заколдованном круге тот факт, что он ведет нас к безличности человеческой природы в творении во Адаме (по аналогии безличности природы в Боге), что уже прямо противоречит всему преданию Церкви, как на Западе – от Ерма и Климента через Мефодия и Иринея, так и на Востоке – от каппадокийцев через Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина до всей плеяды литургических песнописцев и преподобных – в течение веков в Православной Церкви, вплоть до наших дней.

Если нельзя не согласиться с Трубецким и Верещацким в общей оценке бл. Августина как великого отца Церкви и благотворном во многих отношениях влиянии его трудов и жизни на людей, то нельзя замалчивать и того факта, что вся Западная Европа, Америка и Австралия, а с XVII-го в. и Россия обязаны ему богословием и философией огреховленности и обмирщенности жизни в ее оземлении и психологическом отрыве от Царства Небесного, в жизни людей на этой земле.

«Через шесть столетий после св. отцов каппадокийских воссиял «Новый Богослов» – преп. Симеон, монах студийского монастыря в Константинополе, впоследствии – игумена монастыря св. муч. Маманта. Так его и прозвали: «Симеон Новый Богослов». Он заговорил каппадокийским языком:

Слово тридцать осьмое

«Если кто из нас не познает, что он есть Адам, тот, который согрешил пред Богом в раю; то как может он признать и думать, что нисшествие Сына и Слова Божия было для него? [...] Определение Божие: земля еси и в землю пойдеш, равно как и все наложенное на человека после падения, будет еще действовать до скончания века; но по милости Божией в силу чрезвычайной жертвы Христовой, в будущем веке, оно уже никакой не будет иметь силы, совершится общее воскресение, каковому воскресению невозможно бы было совершиться, если б не воскрес из мертвых сам Сын Божий, умерший для отменения означенного определения и воскрешения всего человеческого естества, так как воскрес человек, т.е. Христос, как и первоначально умер человек, т.е. Адам, тот и другой совмеща в себе весь человеческий род».

Так на переломе двух тысячелетий (преп. Симеон Новый Богослов скончался в 1030-м году) вновь прозвучал каппадокийский голос, чтобы не забыл род человеческий о своих райских истоках и о своем возвращении «паки Раи» (отпевание и панихида).

Однако, «Новый Богослов» унаследовал не только богословие каппадокийское, но и «голос бл. Августина» – тогда еще в сочетании друг с другом, а не в противостоянии, как потом...

«Такой уж по падении установился закон, что как каждый из нас бывает Адамом, т.е. человеком тленным и смертным, не по причине собственного своего греха, а по причине преслушания прародителя нашего Адама, от семени которого приходим; так опять каждый из нас бывает Христом, нетленным бессмертным, не ради добродетелей своих, но ради послушания второго Адама, который есть Христос, Господь наш, сошедший с неба, соделываясь кость от костей Его и плоть от плоти Его. И как тление и смерть из рода в род переходят от ветхого Адама, так нетление и бессмертие переходят в христиан от нового Адама. Как то, что мы причастники естества

праотца Адама, падшего, познаем мы по тому признаку, что и мы грешим и преступаем заповеди Божии; так и то, что мы бываем причастниками божественной благодати второго родоначальника нашего Христа Господа, познаем по тому признаку, что не грешим более, коль скоро получаем божественную благодать сию. Мы почерпаем от полноты Христовой, подобно тому, как из какого-либо источника огня возжигались бы мириады лампад...».

«Не по причине собственного своего греха, а по причине преслушания прародителя...» и «не ради добродетелей своих, но ради послушания второго Адама...», «тление и смерть из рода в род переходят от ветхого Адама... мы причастники естества праотца Адама... так и то, что мы бываем причастниками божественной благодати второго родоначальника нашего Христа Господа...» – все это: и мысли, и дух, и терминология взяты преп. Симеоном из бл. Августина...

Но нет противостояния, в духовном состоянии Симеона: Августин и каппадокийцы идут рука об руку...

Так бы и остаться на этом уровне! Но, увы, расходятся эти пути в полную потом друг другу противоположность!..

И забываются каппадокийцы!..

А с ними уходит из сознания человеческого сила личности, подавляемая необходимостью судьбы и предопределения.

Научная литература о каппадокийцах

«Научная литература о каппадокийцах... за исключением специальных трудов... преследует более популярную, чем научную цель (о свт. Василии. – Авт.)... Относительно Григория Богослова дело обстоит еще хуже... Более посчастливилось Григорию Нисскому»⁶². Все это на иностранных языках, на русском почти ничего из научной литературы нет. Проф. А. Спасский, которого мы здесь сейчас цитируем, кажется, – единственный автор, писавший на эту тему. Глава «Каппадокийцы и их теология» – все, что удалось найти. Для нас это имеет большое значение, потому что это объясняет, почему в богословской науке и Запада, и Востока затерялось Каппадокийское богословие в целом: его ясное учение о «первобытной доброте» (Василий Великий) и «первом устройении» (Григорий Нисский) «древнего Рая » (Григорий Богослов) и Человека в нем до грехопадения, и какова в этом роль бл. Августина и западного богословия.

«Возникшая... довольно влиятельная группа защитников Никейского собора на Востоке в современной науке получила название «ново-никейская» группа. «В догматическом отношении она, несомненно, делает крупный шаг вперед; здесь ее заслуга ... в установке и обосновании новой терминологии в учении о Святой Троице, положившей конец прежней ее неопределенности и всем вытекавшим отсюда недоумениям. Читая сочинения Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского, – этих трех звезд, взшедших теперь на небе богословской науки, – невольно поражаешься той массе умственного труда и литературной энергии, какую они потратили на это дело. Все это показывает, как важна была для их времени точная формула. Но тот глубоко ошибся бы, кто за этим стремлением к точной формулировке догмата не усмотрел ничего большего. Они ценили формулу не ради ее самой, а ради других, более высоких целей. Предлагая точно установленную терминологию, они надеялись облегчить путь к новым богословским построениям и сами прежде других

оправдали эту надежду. Эта троица, защищавшая Троицу, сама восполняла себя. В творениях свт. Григория Богослова мы встречаем первый ясный исчерпывающий вопрос: опыт догматической системы, опирающейся на новую терминологию; Василий Великий победоносно провел ее в церковную жизнь, а Григорий Нисский дал ей научное обоснование».

В научной литературе на русском языке, кроме вышеприведенной главы у Спасского, можно обратить внимание на «Апологетику» прот. Василия Зеньковского. Вот все, что пишет там автор о каппадокийцах и их богословии:

«...Трудность для христианского ума в истолковании триединства Бога все же оставалась; однажды пробужденный к осознанию трудностей рационального усвоения догмата Св. Троицы, христианский ум стоял беспомощно перед ним, хотя и был тверд в признании самой идеи триединства. Лишь благодаря великим Отцам Церкви – свт.т. Василию Великому, Григорию Богослову и Григорию Нисскому – христианское сознание овладело, насколько это вообще возможно человеческому уму, великой тайной Триединого Бога. Это удалось через рецепцию тех логических анализов, которые были уже развиты греческой мыслью – а именно Платоном. Отцы Церкви разъяснили, что троичность Лиц Св. Троицы не ослабляется началом единства: Бог един по сущности, но троичен по ипостаси... великие Отцы Церкви подчеркнули, что «общее» (сущность в Боге) столь же реально, как и «частное» (три Лица)...».

Это, по существу, все, что сказал на эту тему наш апологет XX в., не уловив и даже не упомянув вовсе ту необходимую основу каппадокийского богословия, без которой Невозможно увидеть его целостность: «первобытную доброту» в «первом устройении», которую так ясно увидел митрополит Антоний (Храповицкий), хотя и не смог сделать всех вытекавших отсюда выводов. Зеньковский к выводам даже не подошел. Автор «Апологетики» упоминает свт. Василия Великого и других каппадокийцев, но не касается главного. «Вопрос о происхождении человека имеет исключительное значение для нашего религиозного сознания, – и потому, что Библия

определенно и точно учит об особом творении человека (что предваряется «предвечным советом Божиим»), – и потому, что вся наша религиозная жизнь определяется тем, что человек связан не только с природой, но и с Богом. Эта наша связь с Богом и особенно воплощение Сына Божия на земле выделяет человека из порядка природы, хотя и не разрывает связи его с природой...».

...В связи с какой природой? Такой, какую мы знаем сейчас, или той, которая была до грехопадения? Зеньковский явно в данном случае связывает человека с нашей теперешней природой.

«По учению Библии, – продолжает о. В. Зеньковский, – человек призван «владеть» (обладать) землей, хозяйствовать в ней, подчинять ее себе. Это царственное положение человека было, правда, нарушено грехом прародителей, вследствие чего человек утерял свое начальное положение в природе, – оговаривается все же, слава Богу, о. В. Зеньковский и продолжает, – попал в рабскую зависимость от нее. Но и сама земля, – старается освободиться от западного пелагианского дурмана Зеньковский, – пострадала от этого («проклята земля за тебя», – сказал Господь Адаму после грехопадения, см. Быт.3:17), что привело к той «поврежденности» земли, вслед за которой на земле воцарились смерть, борьба за существование, взаимное истребление одних существ другими».

Оговорившись таким образом, Зеньковский, однако, продолжает: «Эта таинственная связь человека с природой уже в античное время истолковывалась в том смысле, что человек является «микрокосмом» (то есть малым миром), что вся природа живет в нем и проявляет себя в нем».

Этим экскурсом в античность Зеньковский делает «скачок обратно» – назад в «школьное богословие» через синтез Соловьева и синкретизм Александрии: «Но именно близость человека к природе как бы подсказывает мысль, что человек появился в порядке «естественной эволюции»... обратимся... к изучению вопроса о появлении человека на земле и прежде всего коснемся вопроса о сходстве и различиях между

человеком и предполагаемыми его «предками», то есть высшим обезьянам...»

Далее Зеньковский переходит к прямой задаче апологетики и, приняв позицию современной палеонтологии, эволюционной теории, цитируя Дарвина, Тейяра де Шардена и т.д., приводит данные эмбриологии, подчеркивая психические отличия человека, особенности его уникального духовного развития.

Апологетическое задание XIX и начала XX веков в «Апологетике» Зеньковского было выполнено благородно и умно... даже можно сказать, великолепно.

Откровение в аравийской пустыне

Удивительно, но и это откровение, заключенное в Священном Писании, как и каппадокийское богословие, очень мало заинтересовало наше школьное богословие. Не те ли причины, что читают о нем так себе, мимоходом, не задумываясь, как само собой разумеющееся. А разумеется ли оно? Всем, казалось бы, ясно, что в этом пункте Священного Писания и истории христианской Церкви заключено нечто, так повлиявшее на эту историю, что оно превратило небольшую группу учеников в мощную мировую религию, создавшую историю, культуру, цивилизацию и науку, охватившие нашу планету в течение истекших 20-ти веков! Что это?

Взглянем на подлинный текст в русском синодальном переводе:

«Если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема. Как прежде мы сказали, так и теперь еще говорю: кто благовествует вам не то, что вы приняли, да будет анафема. У людей ли я ныне ищу благоволения, или у Бога? людям ли угождать стараюсь? Если бы я и поныне угождал людям, то не был бы рабом Христовым.

Возвещаю вам, братия, что Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое, ибо и я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа. Вы слышали о моем прежнем образе жизни в Иудействе, что я жестоко гнал Церковь Божию, и опустошал ее, и преуспевал в Иудействе более многих сверстников в роде моем, будучи неумеренным ревнителем отеческих моих преданий. Когда же Бог, избравший меня от утробы матери моей и призвавший благодатью Своею, благоволил открыть во мне Сына Своего, чтобы я благовествовал Его язычникам, – я не стал тогда же советоваться с плотью и кровью, и не пошел в Иерусалим к предшествовавшим мне Апостолам, а пошел в Аравию, и опять возвратился в Дамаск. Потом, спустя три года, ходил я в Иерусалим видеться с Петром и пробыл у него дней пятнадцать.

Другого же из Апостолов я не видел никого, кроме Иакова, брата Господня. А в том, что пишу вам, пред Богом, не лгу. После сего отошел я в страны Сирии и Киликии. Церквам Христовым в Иудее лично я не был известен, а только слышали они, что гнавший их некогда ныне благовествует веру, которую прежде истреблял, – и прославляли за меня Бога» (Гал.1:8–24).

Мы называем этот текст откровением ап. Павлу «в Аравийской пустыне», разумеется, условно: в вышеприведенном отрывке прямо не сказано об откровении, это лишь естественный вывод в контексте противопоставления посещения апостолов, с одной стороны, и пустынной тишины в Аравии – с другой. Так, условно, мы и далее будем называть это «откровением в Аравийской пустыне»⁶³.

Итак, в чем же именно заключалось это «Аравийское откровение»? Об этом апостол пишет уже не галатам, а в Коринф:

«Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих, но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы. Но, как написано: не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его. А нам Бог открыл это Духом Своим; ибо Дух все проникает, и глубины Божии» (1Кор.2:10)... «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...» (2Кор.12:2–4).

Что же он видел в Раю?

Об этом св. ап. Павел пишет уже и не галатам, и не коринфянам, а особенно близким ему людям в Ефес. «Блестящий Ефес», – так называет его автор Толкования к Новому Завету, изданному брюссельским издательством «Жизнь с Богом» в Бельгии. Автор продолжает:

«Ап. Павел во время своего третьего путешествия сделал этот город центром своей деятельности и жил в нем около трех лет» (Деян.19).

Народное волнение заставило апостола расстаться с возлюбленной общиной, которая отвечала на его любовь к ней пламенной любовью (Деян.20:17–37); но и в разлуке он не переставал думать о ней, как о том свидетельствует само это его послание к ней. Не удивительно, что именно в этом послании к любимой пастве он полностью раскрывает тайну, открытую ему Самим Христом в Аравийской пустыне. Частично св. ап. Павел повторил это в Посланиях к Колоссянам и к Филимону.

Перейдем к этой тайне.

«Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас во Христе всяким духовным благословением в небесах, так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас в Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей, в похвалу славы благодати Своей, которою Он облагодатствовал нас в Возлюбленном, в Котором мы имеем искупление кровию Его, прощение грехов, по богатству благодати Его, каковую Он в преизбытке даровал нам во всякой премудрости и разумении, открыв нам тайну Своей воли по Своему благоволению, которое Он прежде положил в Нем, в устроении полноты времен, дабы все небесное и земное соединить под главою Христом» (Еф.1:3–10).

Советую читателю внимательно прочитать полностью все дальнейшие строки этого вдохновенного Послания к Ефесеянам, Послание к Колоссянам и к Филимону, чтобы начать понимать эту возвышенную теологию, положившую собою начало каппадокийскому богословию.

А сейчас обратимся к одному из крупнейших представителей этого богословия – преп. Максиму Исповеднику:

Творение

«Бог сразу образовав, как знает Сам, логосы всего происшедшего и общие сущности сущего, до сих пор еще осуществляет не только сохранение их для бытия, но и созидание, выходжение и устроение содержащихся в них в возможности частей».

Комментарий: «преп. Максим, очевидно, держится взгляда свт. Григория Нисского – «о Шестоднев»⁶⁴ – что «причинам и силам всех существ вдруг и в одно мгновение Бог положил основание» – в потенции создал мир мгновенно – после чего в известном порядке стали появляться отдельные виды бытия» (С. Епифанович)⁶⁵.

Падение

«Страсти первоначально не были созданы с естеством человека, иначе они бы входили в определение этого естества. Научившись от великого Григория Нисского, я говорю, что они были внедрены в человеческое естество вследствие отпадения от совершенства, приросши к неразумнейшей части естества. Через них-то вместо божественного и блаженного образа тотчас вместе с преступлением заповеди⁶⁶ стало явным и отчетливо видимым в человеке подобие неразумных животных».

Вышеприведенные цитаты из Священного Писания и Предания открывают нам тайну, возведенную св. ап. Павлу, тайну избрания нас во Христе прежде «сложения» мира. Свт. Иоанн Златоуст в своем толковании послания к Ефесянам обращает наше внимание на употребленный Апостолом греческий термин: «Что значит избра в нем? Значит – Христос через веру в Него совершил это прежде, чем мы родились, или лучше – чем мир «низвержен, – пишет св. Златоуст. И прекрасно назвал (апостол сотворение мира) καταβολή – («низвержение с высоты») показывая этим, – продолжает свт. Иоанн Златоуст, – что мир как бы низвержен с какой-то великой высоты. Подлинно, велика и неизреченна высота Божия, – не в отношении к месту, но в отношении к безграничности природы (Божественной), – и велико расстояние между тварию и Творцом»⁶⁷.

Если мы сопоставим это с вышеприведенными словами преп. Максима Исповедника, то увидим, что тайна этого великого расстояния охватывает собою и творение во мгновение ока всего в совершенстве, и развитие, и падение из этого совершенства, и извращение грехом сотворенного, и появление страстей, которых в совершенстве не было, и постепенное «созидание» Промыслом Божиим спасения падших, «ибо надлежало, чтобы с помрачением достоинства разума человеческое естество заслуженно получило наказание от тех самых признаков неразумия, какие оно привлекло к себе по доброй воле» (преп. Максим).

В чем же тогда суть этого наказания?

Ответ нам дает свт. Василий Великий: «Единое человеческое естество рассечено грехом на множество враждующих частей. Воплощение на земле Единородного Сына Божия открыло возможность восстановления единства естества человеческого». Осуществление этого идеала или хотя бы приближение к нему свт. Василий видит в монашеских общинах, где люди свободно объединяются настолько, что ясно видно их единое естество, которого не разрушает и которому ничуть не противоречит существование отдельных личностей.

«Что равняется сему житию? – спрашивает свт. Василий, – но что и блаженнее оно? Что совершеннее такой близости и такого единения? Что приятнее этого слияния нравов и душ? Люди, подвигшиеся из разных племен и стран в такое совершенное тождество, что во многих телах видится одна душа, и многие тела оказываются орудиями одной воли. Они в равной мере и рабы, и господа друг другу, и с непреодолимой свободой взаимно оказывают один перед другим совершенное рабство, – не то, которое насильно вводится необходимостью обстоятельств, погружающей в великое уныние плененных в рабство, но то, которое с радостью производится свободой произволения, когда любовь подчиняет свободных друг другу, – и охраняют свободу самопроизволом. Богу угодно было, чтобы мы были такими и в начале; для этой цели и сотворил Он нас. И они-то, изглаждая в себе грех Адама, возобновляют первобытную доброту, потому что у людей не было бы разделения, ни раздоров, ни войны, если бы грех не рассек естества. Они-то суть точные подражатели Спасителю и Его житию по плоти. Ибо, как Спаситель, составив лик учеников, даже и Себя сделал общим для Апостолов: так и сии, повинующиеся своему вождю, прекрасно соблюдающие правило жизни, в точности подражают житию Апостолов и Господа. Они-то соревнуют жизни Ангелов, подобно им во всей строгости соблюдая общительность...» – пишет в 18 правиле подвижнических уставов свт. Василий Великий.

Таков идеал всего каппадокийского богословия, для которого этот его идеал и есть его цель. Эта цель лежит «по ту сторону» – в ином мире, но, как мы видели, к ней идут в этом мире, восходя к небу в таких подвижнических общинах, как описанная здесь свт. Василием. Совершенно очевидно, что эта община списана «с натуры». Более того, в обращении во втором лице к ней самой автор признается в том, что он описывает ее такой, какая она есть, и что она даже лучше его словесной попытки описать ее.

Нужно ли говорить, что этот затаенный в Каппадокии идеал тройственной любви, осуществляемый в полном преодолении какой бы то ни было «самости» личностного характера, явился живым примером для множества общежительных монахов во всем православном мире во все века, вплоть до нашего времени? А каппадокийское богословие обрело в нем свое жизненное осуществление. Это не просто «теория», это сама Жизнь, при этом Жизнь Вечная!

Но это не только монашеский идеал.

Если свт. Василий, как мы знаем, был иноком, то его брат и единомышленник свт. Григорий Нисский был семьянином и знал те же высоты чистой любви и за пределами общежительного монастыря. Эти высоты он отразил в своем вдохновенном гимне святой любви, толковании «Песни песней» Соломона, которую некоторые отцы называли «Святое Святых Библии». Обратимся к этому его вдохновению.

Свт. Григорий Нисский посвящает комментарий на «Песнь песней» Соломона своему близкому другу, диакониссе Олимпиаде, той самой, с которой был также близок и свт. Иоанн Златоуст, у которой с ним была трогательная личная переписка в конце его жизни. Это говорит о том, до какой степени была высока и духовная жизнь, и святая личная любовь, привязанность и дружба у этой необычной женщины к этим двум исполинам духа. Пример их отношений не менее впечатлителен, чем описание единения свт. Василия Великого с близкой ему монашеской общиной. Троичная любовь двух святителей к этой чистой женщине – продолжение подобных отношений Самого Христа Спасителя к Марии Магдалине и

другим женам-мироносицам: «апостолам самих апостолов», – провозвестницам Его Святого Воскресения. Вот на какие высоты взбирается падшая природа Человека, восстанавливающая свою «первобытную природу» в Раю, в условиях земной жизни на обратном пути в Рай.

Гимн Соломона – о взаимной любви мужчины и женщины, единственной, незаменимой. Названный им «Песнь песней», он не случайно с самой седой древности вошел в канон Священного Писания Ветхого Завета, полностью включившись – вместе с брачными притчами Христа – и в Завет Новый. Каждый из нас, вступивших в христианский брак, знает, что брак не умирает и коренится в вечности, имея в себе ту же силу беззаветного единства и любви, которую мы видели в вышеупомянутой монашеской общине. Формы здесь различны, но сущность одна: та же «первобытная доброта», тот же Божественный образ Троицы, то же преодоление греховной самостности личностного характера, та же победа Царствия Божия.

Свт. Григорий Нисский, обращаясь к Олимпиаде, выражает надежду, что читатели придут «в духовное и невещественное состояние души, к какому ведет книга сия сокровенною в ней премудростью». Однако, учитывая, что «некоторым из принадлежащих к Церкви кажется общим правилом держаться буквы святого Писания», автор согласен и на буквальное понимание: «если полезно сколько-нибудь буквальное чтение», но не отказывается при этом и от символического, аллегорического понимания: «будем брать в ином значении, разумея сказанное или как притчу... или иносказанием, или чем другим...», и дает изумительный образ. Употребляя и один и другой метод, свт. Григорий создает образ победы любви, созидающей в итоге «единение души человеческой с Божественным» в браке.

Святитель Григорий знает, что брак несет в себе, как он выражается, и «очернение» грехом, и пишет от лица невесты: «Не зрите мене, говорит невеста, яко аз есмь очернена», – цитирует он ее из ветхозаветной Библии (церковнославянской у нас). «Не такую сотворена я, – объясняет невеста, – ибо

сотворенной светоносными Божиими руками неестественно иметь на себе темный и черный вид. Не была, но соделалась такою».

Здесь свт. Григорий полностью верен общекаппадокийскому взгляду, подробно изложенному свт. Василием, который мы привели выше.

«Не от природы я очернена, – говорит свт. Григорий от ее имени, – но произошла во мне такая срамота, когда солнце превратило образ мой из светлого в черный; яко опали мя солнце», – говорит она. «Чему же научаемся из этого? Господь в притчах говорит народу, что сеющий слово не на добром только сердце сеет, но если у кого и каменисто, или заросло тернием, или лежит при пути и попирается ногами, по человеколюбию и в них ввергает семена слова. И объясняя в Своей проповеди свойства каждого сердца, продолжает: с душою каменистою происходит то, что посеянное не пускает корня в глубину... стебель засыхает. В истолковании же притчи, солнце именуется Господь искушением. Посему у наставницы сей научаемся следующему догмату: хотя естество человеческое, будучи изображением истинного света, сотворено сияющим, по подобию первообразной красоты, и ему несвойственны потемненные черты; однако же искушение, обманом подвергнув его палящему зною, погубило первый, нежный, еще и неукоренившийся росток, и прежде нежели приобретен некоторый навык к добру, и возделыванием помыслов дан корням простор в глубине, тотчас засушив преслушанием, зеленеющий и доброцветный вид зноем обратило в черный».

Символикой «светлый», «сияющий» и «черный» в отношении творения девицы – светлой и сияющей, а затем, в результате искушения и падения «почерневшей», свт. Григорий еще раз подчеркивает типичный для каппадокийцев взгляд на творение в «первобытной доброте» и личное участие всех во Адаме в первородном грехе и падении, в результате чего ее – невесты – казалось бы, идеальный брак становится загрязненным. Это, конечно, распространяется на всех нас, «изгнанных из рая в мир сей».

«Как стала я черною, сиявшая в начале истинным светом? – с горечью восклицает невеста. Все это сбылось со мною... потому что «винограда моего не сохраних». «Виноград этот – толкует далее свт. Григорий, – бессмертие, виноград этот бесстрастие, уподобление Богу, отчуждение от всякого зла. Плод сего винограда чистота. Светел и зрел этот грозд, отличающийся особенным видом и непорочностью услаждающий чувствилища души. Завитки сего винограда – связь и сроднение с вечной жизнью; возрастающие ветви – возвышенности добродетелей, восходящие на высоту Ангелов; а зеленеющие листья, тихим веянием приятно колеблемые на ветвях – разнообразное убранство Божественными добродетелями, цветущим духом. Приобретая все это, – говорит невеста, – и величаясь наслаждением сих благ, как не сохранившая винограда, очернена я слезами, как лишившаяся чистоты, облеклась в мрачный вид; потому что такова была видом кожаная риза, в которую одели меня после греха. Да и теперь, – продолжает ранее павшая и теперь восставшая невеста, – поскольку возлюбила меня правость, снова став прекрасною и световидною, не доверяю своему благополучию, боюсь опять утратить свою красоту, не успев в хранении ее...»

Каждая невеста и каждый жених в многостороннем толковании «Песни песней» свт. Григория найдут себя самих; и сам он найдет их, иной раз уведя их далеко от брачной реальности в высоты непосредственного Богообщения в райском Троиединстве и в отражении его в земном озарении уневестившихся и брачующихся, далеко от всего плотского, хотя оно и было исходным в браке...

Этот переход начинается в поэзии Нисского Владыки с евангельской символики Жениха: «Се Жених грядет в полунощи».

«Невеста снова с изъявлением желаний призывает Жениха, во Имя Возлюбленного обращает свое сердечное к Нему влечение. Ибо что говорит?.. Где пасешь Ты, прекрасный Пастырь, вземлющий на плечи свои все стадо? Ибо все естество человеческое есть единая овца, которую восприял Ты на рамена, (на святые плечи свои) ...назови меня по имени,

услышу голос Твой, говорящей мне, что я – овца Твоя, и голосом Твоим дай Жизнь Вечную...

Имя Твое выше всякого имени и неизреченно и невместимо для нашего разума... Как не возлюбить мне Тебя – меня столь возлюбившего, меня очерненную... душу Свою полагаешь за овец Своих, упасенных Тобою. Какая мысль придумает что-либо большее любви Твоей, обменявшей на душу Свою мое спасение...».

В этих вдохновенных словах видится и одинокая, и любая, и соборноединая Невеста – овца, и один человек – все Человечество – вся Церковь!

«Ты обменял на душу Свою мое спасение!»...

«Предисловие к Песни песней имеет сходство, – говорит свт. Григорий, – с появляющимся после ночи рассветом. Не полный еще свет, но предначатие света: говорят невеста, друзья и отроковицы... и вот голос самого Жениха, воссиявающий сиянием лучей, затмевая всю светлость видимых прежде звезд и рассветающего утра. И все прежнее имеет силу неких очистительных жертв и окроплений, которыми приведенная в чистоту душа приуготовляется к принятию Божественного, где настоящее Слово есть причащение Самого Божества...».

Эта поэзия говорит об утрате Человечества после творения, после страшной ночи падения и первой встречи с Женихом на пути всея земли...

«В сей же день, – пишет далее свт. Григорий Нисский, – который есть третий после первого и второго очищения, явится Сам Бог Слово – не мраком и бурей, не трубным звуком и огнем, страшно поядающим окружность горы от подошвы до вершины, объявляя и обнаруживая Свое присутствие (это еще не Страшный Суд!)... но приятным и удободоступным из страшного одного вида преобразившись (это – сошествие на грешную землю в Боговоплощении)... к веселию невесты: невесте нужно было узнать места упокоения, где пребывает Добрый Пастырь».

Что вызвало это явление?

Свт. Григорий Нисский вновь возвращается, как бы отвечая на наш вопрос, к творению и падению, говоря: «Естество человеческое в начале было какое-то златое и сияющее, подобием пречистому благу: но после сего от примеси порока соделалось худоцветным и черным; как в первых стихах песни слышали мы от невесты, что нерадение от грехов соделало ее очерненной. Его-то врачуя от безобразия, в Премудрости зиждущий все Бог не новую какую-либо красоту, которой не было прежде, устрояет для него, но очерненное переплавляет в

чистое, через это разложение приводит его в прежнюю лепоту (красоту).

Исправляющий это очерненное золото как бы плавлением каким, просветляя душу подаваемыми ей врачествами, в предшествовавших сему словах засвидетельствовал о благообразии, а теперь уже открывшуюся в деде красоту одобряет как действительно красоту девы, ибо говорит: «се еси добра искренняя моя, се еси добра: очи твои голубине».

«Слово научает сказанным, что восстановление красоты состоит в том, чтобы человеку соделаться искренним (близким) Источника красоты (Бога), снова приобщиться к истинной красоте, от которой он удалился. Ибо сказано: «се добра еси искренняя моя». Потому прежде сего не была ты добра, что, став чуждою Первообразной красоты, от дурного сближения с пороком изменилась до гнусности. Смысл же сказуемого таков: естество человеческое сделалось готовым принимать все, что ему по мысли; и к чему поведет его склонность произвола, в то и изменяется: приняв в себя страсть раздражительности, делается раздраженным; когда одолеет похоть, предаётся страсти сластолюбия; когда явится склонность к боязни, к страху и к одной из страстей, принимает на себя образ каждой страсти, как и наоборот: великодушие, чистоту, миролюбие, негневливость, несокрушимость печалью, отважность, непреткновенность – все сии качества прияв в себя, отличительный признак каждого из них выказывает состояние души, наслаждаясь в безмятежии миром... сделавшись красивою, – говорит невесте Слово Божие, – «отступив от общения со злом, приблизилась ты ко Мне, а став близкою к непреступной красоте, сама соделалась прекрасною... изобразив в себе Мои черты...». Так свт. Григорий видит и падение (во Адаме), и спасение Человечества (во Христе) в лицах, а не просто в «естестве» безлично: «невеста», «дева», «душа»... в борении со злом, на пути к добру.

Мы не поймем всю эту символику и поэзию, аллегорию и иносказание, если не обратимся к космологическому восприятию каппадокийских отцов в их изображении творения, падения и спасения. Вот что пишет об этом свт. Григорий

Нисский в своем известном сочинении «О Шестодневе», – дополнении к «Шестодневу» свт. Василия Великого, уже после его кончины: «Твердь, которая названа небом, есть предел чувственной твари. И за сим пределом следует некая умопредставляемая тварь, в которой нет ни образа, ни величины, ни ограничения местом, ни меры притяжений, ни цвета, ни очертания, ни количества, ни чего-либо иного, усматриваемого под небом...».

Здесь следует вспомнить, что в четвертом веке это все, что было известно о космосе: все, что на земле и между землей и небом, той «твердью», которою Библия в рассказе о творении обозначила все остальное, тогда науке неизвестное, но теперь раскрытое неизмеримо, вплоть до «световых лет»... Именно здесь каппадокийское богословие дает полную возможность следовать за наукой в толковании этой «тверди» вплоть до «Большого взрыва», куда она, эта «твердь» отодвигается. За «взрывом» и начинается каппадокийская «некая умопредставляемая тварь» и та «бездна», о которой свт. Григорий Нисский говорит следующим образом: «Понимая оные иносказательно, ввожу смешения понятий и через это соглашаюсь с мнениями тех, которые прежде нас имели подобный взгляд, и говорю: бездною называются отпадшие силы, а под тьмою вверху бездны разумеется миродержитель тьмы».

«Никогда не соглашусь, – подчеркивает святитель Григорий, – на такую незаконную мысль, чтобы злобу представлять себе Божиим созданием, когда Божие слово изрекло ясно: «и виде Бог вся, елика сотвори: и се вся добра зело» (Быт.1:31)». «Если добро все, что сотворил Бог, бездна же, и что около нее, не вне созданного Богом; то следует, что и она, хотя есть бездна, в собственном смысле добра, хотя и не сияет еще около сей бездны вложенный в сущности свет...».

Здесь мы и пришли к тому «ключу», употребленному нами в заглавии нашего труда, которым является каппадокийское богословие по отношению к современной апологетике, так как оно открывает своим толкованием «бездны» значение Промысла Божия в творении после грехопадения и дает

возможность правильно понять все творение в современном научном мировоззрении, никак не нарушив нашу верность Слову Божию в Библии.

Каппадокийское богословие и в «Шестоднев» свт. Василия Великого, и в его дополнении свт. Григорием Нисским, и в сочинении «Об устройении человека» продолжает видеть космос единым целым благодаря Промыслу, ясно подчеркивая различие изначального творения в «первобытной доброте» и искажения его «князем мира сего» в противлении Богу, побеждающему сего непрощенного гостя промыслительным действием, спасающим падшего Человека, безо всякого «смешения понятий» о якобы «творении зла». Именно в этом вся уникальность каппадокийского богословия (в отличие от богословия латинского), которая возможна только при наличии веры в «первобытную доброту» во Адаме всего сотворенного в нем Человечества.

В таком космологическом подходе становится понятным и греческий термин, подмеченный в Послании св. ап. Павла к Ефесянам свт. Иоанном Златоустом, *καταβολή*, – «низвержение с высоты», – прекрасно истолкованный им как «великое расстояние между тварью и Творцом». В каппадокийском преломлении это расстояние между тварью и Творцом охватывает собою и «первобытную доброту», и *καταβολή* в результате падения, и Божественный Промысел в Боговоплощении, искуплении и спасении сотворенного в этой «доброте» Божиего мира. Всеобъемлющее *καταβολή* охватывает все в изумительной силе Премудрости Божией.

Такой же космологический подход и у преп. Максима Исповедника, который расширяет его и на всю тварь на нашей планете, на наших «низших, младших друзей» животных.

«Человек был создан для того, – приводит в своей беседе в Москве Сурожский митрополит Антоний слова преп. Максима Исповедника, – чтобы всю тварь привести к Богу... Он создан как причастник двух миров: вещественного и духовного, и он в себе совмещает эти два полюса. Его призвание – сделать все вещественное духовным; и в этом смысле всякий человек в Церкви, особенно мирянин, является «священником», то есть

тем, кто «освящает» тварь, делает ее «святой» –
богопосвященной и пронизанной Божественной благодатию».

Первотворение образа св. Троицы

Святые каппадокийские отцы, как мы помним, краеугольным камнем творения полагали образ Пресвятой Троицы. Первотворение этого образа было во Адаме, – во всем человечестве. Каппадокийцы пришли к этому не простым дискурсивным рассуждением, – нет, они почерпнули это из живого предания: это было в окружавшей их атмосфере всей жизни Церкви. В их эпоху сама Церковь мыслила себя первотворением образа Троицы, сотворенным в самом начале, «до солнца и луны» и «прежде всего остального.» Об этом читалось во всех церквах вместе с Евангелием и другими книгами Священного Писания.

Спасающееся Человечество – Церковь Христова. Мы уже видели как Церковь оказывается «Царством откровения в Аравийской пустыне», о которой апостол поведал близкой ему по духу и любимой по пастырству общине в Ефесе. Сущность и природа Церкви как «образ Прообраза», выражена апостолом в идее преодоления преграды между отдельными человеческими личностями на земле⁶⁸. Нынешнее самосознание человека, выражающееся в самоцентрировании, постоянном «оглядывании на себя», является, как мы видели, следствием первородного греха. В Царстве Небесном этот «естественный эгоцентризм» совершенно прекратится, и личности человеческие соединятся в самом своем бытии и сознании так, что станут не только клетками единого организма, как образно и символически рисует Апостол. По существу они станут членами одного Тела, Глава которого Христос, то есть вместят в себя каждый – всю полноту органической жизни этого тела, которое является той «первобытной красотой», о которой так глубоко и вдохновенно говорит свт. Василий. Свт. Григорий Нисский, со своей стороны, называет Отца Небесного и всю Пресвятую Троицу «Первообразом» этого тела Христова⁶⁹, в котором самосознанию дается «прообраз» в образе Божием – Человеке – чтобы перестать быть индивидуалистическим самосознанием и превратиться во взаимосознание членов Тела Христова,

самоотреченных в любви⁷⁰. Это и будет в полной мере Василиева «первобытная доброта», то есть восстановление ее в спасенном человечестве. По мысли свт. Григория Нисского, Тело Христово – это то соборное бытие и сознание, которые определяются волей к принятию в себя жизни Христовой: «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал.2:20). Личность, становясь не только частью Целого, но и носителем, вмещением в себя этого целого – подобно свт. Богоносным Отцам – и так соединяясь с другими, переходит в состояние высшего единства со всеми и с каждым, но не в пантеистическом или индуистско-буддийском смысле, уходя в «нирвану» или растворяясь в безличии, а в христианском, то есть именно обретая (а не теряя) «себя» во Христе⁷¹, то есть только тогда и становясь из безблагодатного и отъединенного «индивидуума» личностью, персоною, по образу и подобию Божественных Лиц – Ипостасей, то есть объемлющею собою всех через каждого. Таково в своей сути каппадокийское богословие.

Основной смысл нашего спасения, по каппадокийцам, выражен св. ап. Павлом: «Он (Христос) есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду [...], дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устроая мир» (Еф.2:14–15).

Эти слова относятся к соединению иудеев и язычников, но по сути выражают весь смысл спасения в Церкви, знаменуя прекращение самозамкнутости личности «душевного» человека и расширение, усовершенствование ее во всецерковную взаимосознательность связанных друг с другом воедино членов. В этом – полнота образа Святой Троицы в человеке (Быт.1:26–28), единая $\theta\epsilon\omicron\varsigma$, сущность Церкви при многих $\mu\epsilon\tau\epsilon\mu\omicron\tau\epsilon\tau\epsilon\varsigma$, единосущных лицах, ангелах и человеках. Что это так, что образ Божий в человеке именно таков, очевидно из слов Христовых: «да будут едино, якоже и Мы» (Ин.17:11).

По мысли свт. Василия Великого, «будут едино» так же, как и были «едино»: это «воззвание из состояния падения». В таком единстве и состоит все искупление. Вот весь контекст его слов:

«Домостроительство Бога и Спасителя нашего о человеке есть воззвание из состояния падения и возвращение в общение с Богом из состояния отчуждения, происшедшего преслушанием. Для того пришествие Христово во плоти, предначертания евангельских правил жизни, для того страдания, крест, погребение, Воскресение, чтобы человек, спасаемый через подражание Христу, восприял древнее оное сыноположение. Посему для совершенства жизни необходимо подражание Христу, то есть не только показанным в жизни Христовой примером негневливости, смиреномудрия и долготерпения, но и смерти Христовой, как говорит подражатель Христов Павел: «сообразуясь смерти Его, аще како достигну в Воскресение мертвых » (Флп.3:10–11)⁷².

Сравните – «спасаемый через подражание Христу, восприял древнее оное сыноположение»... и ... «не иначе можно поклоняться Сыну, как только во Св. Духе, и не иначе можно призывать Отца, как только в Духе сыноположения»⁷³.

Как мы уже видели, свт. Василий употребляет разные выражения, типичные для него, для определения «первого устройства», по выражению его брата, то есть творения до грехопадения «всего человечества»⁷⁴, «творение Церкви до сложения мира», о чем мы уже говорили (Еф.1:4).

Предание о первом устройении жило в древней Церкви повсеместно, вплоть до IV-го в., когда нашло свое богословское определение у каппадокийцев, но было «забыто», как мы видели, бл. Августином и его последователями вплоть до наших богословов в Киеве и Москве, начиная с XVII-го в. и до того, когда о нем опять «вспомнили» в Московской Духовной Академии в прошлом веке, о чем скажем ниже.

О Церкви до грехопадения писали «апостольские мужи»: Ерм, или Ерма, и Климент Римский (или автор, писавший от его имени). Именно о них мы говорили выше, указывая на факт широкого распространения, вместе с книгами Священного Писания, их идей о первотворении Образа Троицы в Человечестве. Книгу Ерма⁷⁵ очень почитали во II-м и III-м вв., особенно в восточных частях империи, где она читалась в храмах, как и книги Священного Писания. Мураториев канон⁷⁶

считает автора «Пастыря» Ерма братом папы Пия Первого. Св. Ириней тоже включал «Пастырь» Ерма в число книг Священного Писания. Современные ученые относят ее к 140–150 гг. В предисловии к книге Ерма современный нам автор дает общие сведения о самом Ерме и о книге (которую Ерму дал ангел для Церкви). Этот автор между прочим, пишет:

«Согласно Ерму, Церковь – первое творение Божие⁷⁷. Сам Ерм рассказывает в собственном тексте:

«Во время сна, братия, очень красивый юноша явился мне, говоря: «кто, ты думаешь, та старица, от которой получил ты книгу?» Я сказал: Сивилла. «Ошибаешься, говорит он, она не Сивилла». «Кто же она, господин?» И он сказал мне: «она есть Церковь Божия». Я спросил его, почему же она стара? «Так как, сказал он, сотворена она прежде всего, то и стара; и для нее сотворен мир». После того видел я видение в доме своем; и пришла та старица, и спросила меня, отдал ли я уже книгу предстоятелям церкви. Я отвечал: «нет еще», и она сказала: «хорошо сделал: потому что я имею прибавить тебе несколько слов. Когда же окончу все слова мои, тогда пусть они чрез тебя обнародуются избранным. Для этого ты напишешь две книги и одну отдашь Клименту, а другую Грапте. Климент отошлет во внешние города, ибо ему это предоставлено: Грапта же будет назидать вдов и сирот. А ты прочтешь ее в этом городе вместе с пресвитерами, предстоятелями церкви»⁷⁸.

Профессор Владимир Троицкий (архиепископ Иларион) приводит мнение протестантского критика тюбингенской школы А. Гарнака о том, что книга Ерма «гностического происхождения». Троицкий, однако, пишет:

«Идея Церкви как нового творения в символической форме выражена в «Пастыре» Ерма. Ерм видел строение башни – Церкви. Пастырь показал ему большое поле, вокруг которого было двенадцать гор, каждая различного вида. С этих гор девы носили камни, проходя через дверь, и передавали строителям – а эти, принимая их, строили»⁷⁹.

Второй документ, описывающий творение Церкви «до всех остальных тварей мира» – греческая рукопись начала V-го в. «Второго послания Климента», – тоже широко известный в

древней Церкви, находится среди книг Нового Завета, известных в науке под именем «Александрийской рукописи» (Codex Alexandrinus, по названию Александрии Египетской). Ранняя рукопись кодекса неизвестна, есть лишь предположения, что она была написана в Египте, вероятно, в Александрии. Дальнейшее местонахождение ее – Афон, откуда она была доставлена в Константинополь. В XVII в. Патриарх Константинопольский Кирилл Лукарис, известный греческий богослов, находившийся под большим влиянием западного богословия, сначала латинского, потом протестантского (за что был осужден Иерусалимским Собором 1672 г.), подарил эту рукопись, через главу Англиканской церкви архиепископа Кентерберийского, английскому королю Иакову Первому. Однако Codex достиг Англии уже после смерти короля в 1627 г. и был помещен в королевскую библиотеку, откуда был передан в тогда формировавшийся Британский музей, в библиотеке которого находится и поныне⁸⁰.

В той же библиотеке находится и знаменитый Codex Sinaiticus, который интересен для нас тем, что в нем, кроме Нового Завета, находится часть книги Ермы «Пастырь», о которой мы только что говорили.

Эта древняя рукопись с незапамятных времен находилась в Синайском монастыре св. Екатерины, где она оказалась погребенной в хаосе древних рукописей и была обнаружена в середине прошлого века известным специалистом по текстам Нового Завета проф. Лейпцигского университета Константином Тишендорфом, издавшим лучший научный труд по всем данным новозаветного текста. После долгих официальных переговоров на высшем уровне эта уникальная рукопись была предоставлена Тишендорфом, с согласия Синайского монастыря, Императору Николаю Первому для приобретения и помещения в Императорскую библиотеку в Санкт-Петербурге в России, как покровительнице мирового Православия, поскольку этот кодекс принадлежал православным, но был нужен для научных работ всему христианскому миру. Русская революция коренным образом изменила это положение...

Codex Sinaiticus, проданный Советским правительством Британскому музею в 1933 г. за 100.000 фунтов, является теперь самой древней рукописью Нового Завета, в составе которого находятся все его канонические книги. Ученые датировали его концом IV-го в., то есть он был написан после установления (на Александрийском соборе 362 г.) полного канона священных книг Нового Завета. Факт нахождения в этом Кодексе фрагментов «Пастыря» Ермы, так же как и Второго послания Климента к Коринфянам в Александрийской рукописи начала V-го в., красноречиво свидетельствует не только о подлинности этих манускриптов, но и о том, что оба они действительно читались в церквях тех времен вместе со священными книгами Нового Завета. Чем объясняется такая их популярность? Легко себе представить, что это было результатом их свидетельства о происхождении Церкви. Учение о творении Церкви в Раю, как мы видели, восходит к св. ап. Павлу (Еф.1:4 и др.).

Второе послание Климента Римского к Коринфянам (в отличие от его первого послания, несомненно им написанного), – не его руки (хотя может быть документом тех времен). Оно не в его стиле и вовсе не «послание», а «проповедь». Это уникальный документ, потому что он представляет собою первую христианскую проповедь нам известную. Интересно, что эта проповедь до такой степени была популярна в первые четыре века христианской эры, что она нашла себе место в одном из первых канонических кодексов Нового Завета. Что же говорит нам эта уникальная, широко тогда распространенная христианская проповедь, автор которой пишет от имени св. Климента, Римского Епископа первого века? Взглянем на ее свидетельство:

«Церковь, – пишет ее автор, – создана прежде солнца и луны. Церковь живая есть тело Христово...»⁸¹.

Что значит «до солнца и луны»? Термин *καταβολή* у св. ап. Павла (Еф.1:4) в объяснении свт. Иоанна Златоуста есть вовсе не то, что мы читаем в совершенно неточных славянском и русском переводах (до сложения мира, или прежде создания мира,) а есть *εν αὐτῷ* про *καταβολῆς κόσμου*, что и означает, по

Златоусту, низвержение с высоты. «Мир, как бы низвержен с какой-то великой высоты», – пишет Иоанн Златоуст. Другими словами, Церковь сотворена до «низвержения» (идеально сотворенного мира, теперь падшего), а стало быть и до «солнца и луны» (в этом падшем мире). Если, по словам Христа, «после скорби дней тех солнце померкнет и луна не даст света своего» (Мф.24:29), то это уже «не те» светила, что были сотворены до греха. Ясно, что эти солнце и луна – результат грехопадения, а не то творение, о котором сказано «хорошо весьма»! Стало быть, они (эти наши солнце и луна) – образовались после низвержения мира.

Так называемое «второе послание Климента», то есть «первая известная нам христианская проповедь», обрывается так: «Будем ежечасно ожидать царства Божия в любви и праведности, потому что не знаем дня явления Божия. Сам Господь на вопрос одного о том, когда придет Его царство, отвечал: когда двое будут одно, и внешнее будет как внутреннее, мужеский пол вместе с женским будет ни мужеский, ни женский. Но двое бывают одно, когда мы говорим друг другу истину, и когда в двух телах непритворно бывает единая душа. И внешнее как внутреннее, значит следующее: внутреннее означает душу, а внешнее означает тело. Поэтому как тело твое видно, так и душа твоя да будет явна в добрых делах. И мужеский пол с женским ни мужеский, ни женский...»

Тайна, открытая ап. Павлу, об «избрании» нас «в небесах» Богом, потому и «неизреченная», потому и таинственная, что она «не от мира сего». О ней тогда «рассказывать» даже св. Апостолу было невозможно... Автор первой известной нам христианской проповеди, очевидно, потому и прибег к «солнцу и луне», что хотел дать понять братьям-христианам второго века, что речь идет именно об этой «неотмирности». В эпоху римских гонений и ожидания Второго Пришествия и благословенной «парусии» в последних словах Библии: «ей, гряди, Господи Иисусе!» – слишком хорошо было ясно, что все это значит и что «солнце и луна» – обречены! Именно потому и обречены, что и впрямь не те!

Как могла Церковь, Невеста Христова, Тело Его
Воскресшее, быть сотворена в этой обреченности?

Наши духовные предки второго века были куда тоньше нас и «читать между строк» умели прекрасно!

Но посмотрим, что сказал через сто лет, на том же Западе, в теперешней Франции, а тогда римской провинции Галлии, Святитель Лионский. Епископом города Лиона тогда был знаменитый и великий богослов Церкви Христовой Святой Ириней. Он (кажется, первый на таком посту, в ту пору) делает официальное заявление о христианском Священном Писании: «следующие книги входят в наш канон: Четыре Евангелия – от Матфея, Марка, Луки и Иоанна, – послания ап. Павла (все послания, как и сегодня, за исключением посл. к Евреям.), Деяния Апостолов, 1-ое посл. ап. Петра, 1-ое ап. Иоанна, его Откровение (Апокалипсис) и Пастырь Ерма».

Вот и весь тогдашний канон новозаветных священных книг. Потребуется еще 150 лет, прежде чем этот канон восполнится до его теперешнего состояния и станет незыблемым (362 г.) Тем интереснее видеть в нем «Пастыря» Ерма, который уже сто лет был там, и будет столько же, если не больше (судя по молчаливому свидетельству Синайской рукописи), свидетельствуя о первотворении Церкви, «для которой сотворен мир».

Святитель Ириней находился как в постоянном контакте с Римом, так и в самой гуще гонений на христиан. Он был уроженец Малой Азии – ни место, ни год рождения его не известны, но точно известно, что связь с Востоком Ириней в Галлии не утерял. Кто-кто, а Лионский епископ достаточно авторитетен, чтобы безбоязненно установить общепринятый Церковью кодекс священных книг.

Все было «совсем недавно», все еще была «живая связь» с апостолами через Поликарпа Смирнского, который лично рассказывал самому Иринейю о своих встречах с Иоанном Богословом! Ириней, вероятно, лично знал все о брате папы Пия Ерме, авторе книги «Пастырь» с такими удивительными откровениями из иного мира. Эту книгу Ириней включает, вслед

за предшественниками (может быть и Поликарпом, и Иоанном Богословом?), в канон священных книг и вспоминает при этом, что Ерм – «брат Римского Епископа». Он знает и говорит о видениях Ерма и верит этому откровению, а Ерм свидетельствует о Церкви, что она «сотворена прежде всего», что «для нее сотворен мир»! Для Иринея все это – Божественное откровение!

Свт. Иринея Лионский пишет: «Церковь пребывает как Рай в этом мире, а различные книги Ветхого и Нового Завета подобны деревьям в этом райском саду... Церковь, хотя и рассеяна по всей вселенной даже до конца земли, но прияла от апостолов и учеников их веру... в страдание и Воскресение из мертвых и вознесение во плоти на небо возлюбленного Христа Иисуса Господа нашего, а также явление Его с небес во славе Отчей, чтобы возглавить все... Церковь тщательно хранит (предания апостолов), как бы обитая в одном доме; согласно исповедует это, учит и передает, как бы у ней были одни уста. Ибо хотя в мире языки различны, но сила предания одна и та же. Не иначе верят и не различное имеют предание церкви, основанные в Германии, в Испании, в Галлии, на Востоке, в Египте, в Ливии и в «середине мира» (Средиземноморье). Но как солнце – это творение Божие – во всем мире одно и то же, так и проповедь Истины везде сияет и просвещает всех людей, желающих придти в познание Истины»⁸².

«Иринея Лионский противопоставляет Иисуса Христа – Нового Адама – Адаму ветхому, употребляя терминологию св. ап. Павла. Новый Адам – Христос не заново творит мир, – пишет издатель-комментатор св. Иринея прот. П. Преображенский, – но воссоздает творение в первоизданной чистоте и гармонии, нарушенной грехом... возглавляет и завершает процесс развития человечества и мира. Эта концепция, стоящая в центре богословских построений Иринея, получила на Западе название «теории рекапитуляции» (recapitulatio – оглавление, воспроизведение основных моментов; по-гречески ανακεφαλαίωσις – возглавление)».

Эта концепция тесно связана с верой в творение до грехопадения во Адаме всего Человечества Первоизданной

Церкви⁸³.

Прошло почти две тысячи лет. Популярность Ерма среди православных христиан не угасает: нижегородский журнал нашего времени публикует:

«Ангел-хранитель апостолу Ерме.

Учительницею, единственной учительницей да будет тебе церковь Бога Живаго – столп и утверждение истины. В ней свет непреложноистинного ведения. Вне ее мрак и тьма. Там князь мира поставил учительскую кафедру свою и ослепляет разумы внимающих ему и не желающих слушать голоса Церкви ради того, что они светские.

Вот тебе проба: что разногласит с учением Церкви, то есть голос отца лжи! Внимай и блюди себя чистым от сего падения. Вот и еще признак! Слово истины водворяет глубокий мир, слово же лживых воздымает мечты и сомнения и, как соленая вода, разжигает жажду знания, запирая ум, как пленника, в неопределенной мрачной пустыне.»⁸⁴

Попытка русских богословов XIX-го и XX-го вв. возродить каппадокийское богословие

Интерес к первым векам христианства и таким писаниям, как «Пастырь» Ерма, характерен не только для нас. Сто лет тому назад в России возник интерес к оживлению каппадокийского богословия.

Обстоятельства того времени не дали возможности этому направлению русского богословия развиваться, но мы не можем не отметить значительного вклада, сделанного Владыками Антонием и Иларионом в этой попытке⁸⁵.

Ректор Московской Духовной Академии архимандрит Антоний (Храповицкий) в своей внеклассной лекции студентам о Достоевском в 1892 г. произнес следующие слова: «Повторим формулу Достоевского об условиях влияния одной воли на другую». (Известно, что Достоевский, под влиянием оптинских старцев, был не чужд каппадокийским идеям о первоизданном таинственном единстве людей).

Сам архимандрит Антоний любил повторять каппадокийские идеи. В своих статьях и лекциях он часто и много говорил о нравственной стороне догматов Троицы и Церкви. Его единомышленником был неоднократно нами здесь упоминаемый профессор Владимир Троицкий, впоследствии архиепископ Иларион, его горячий сторонник, автор книги «Божественное Троиединство и Единство человеческое».

И у митрополита Антония, и у профессора Троицкого, помимо трудностей в связи с официально установленным взглядом на первородный грех в Московской Духовной Академии тех времен, была еще и неясность личного убеждения. Обоим было понятно, что надо придерживаться учения свт. Василия Великого о «рассечении грехом человеческого естества» и о «первоизданной доброте». Обоим представлялось, что «рассечение естества» – выход из положения: эта формулировка Василия Великого казалась вполне совместимой с официальной точкой зрения на то, что Адамов грех исказил человеческую природу, и что «это

совершилось безо всякого всех участия, а лишь по природной наследственности» (влияние латинского богословия, присутствующее в этом воззрении, не осознавалось). Учение об этом, вся богословская специфика этого пункта у великих каппадокийцев, по-видимому, просто забылись. Им обоим (и Владыке, тогда уже, Антонию, и проф., все еще тогда – В. Троицкому) было в тот момент важно подчеркнуть Божественное Троиединство как Первообраз Единства Человечества, не слишком задумываясь дальше.

Но задуматься все же пришлось.

«Мы привели только наиболее яркие места – пишет о святоотеческих цитатах на эту тему Троицкий и останавливается на воззрениях свт. Григория Нисского, – дело спасения Христом рода человеческого мыслится св. отцом, между прочим, и как восстановление первобытного естества, в которое грехом внесено было разделение, восстановление именно его единства. Важно, что мысль о единстве естества человеческого, которую свт. Василий Великий выразил кратко, свт. Григорий сознательно усвоил и решительно ее защищал против еретиков. Правда, говоря о единосущии человечества, св. отец не упоминает Церкви, но ведь ясно, что именно делом Церкви он почитает «возведение человека в древнее благополучие» и «подражание Божескому естеству». Изображение свт. Григорием Нисским того блаженного состояния, когда уничтожится междоусобная брань в нашем естестве, когда воцарится мир среди людей и внутри каждого отдельного человека, это изображение заставляет вспомнить начертанный свт. Василием Великим в его «Подвижнических уставах» образ монашеского общежития, где проявляется именно единая и нераздельная жизнь единого естества человеческого. Мы видим, что наряду с обыкновенным представлением о Церкви как о едином теле высказывается мысль о Церкви как о возрожденном человеческом естестве, в котором отдельные человеческие личности становятся как бы единосущны по некоторому подобию единосущия Лиц Св. Троицы. «Единое тело» и «единое естество», конечно, выражают почти одно и то же, если их относить к Церкви: и то и другое говорит о полном единении

человечества, которое достигается уничтожением греха как начала разделяющего и обособляющего. Говоря о «едином естестве», два великих брата-каппадокийца догмат о Церкви поставили в связь с основным христианским догматом о Троице»⁸⁶.

Исходя из этих основ, проф. Троицкий цитирует и западного отца св. Илария Пиктавийского, приходя к справедливому выводу, что «единство человечества нужно считать именно единством природы, а не единомыслием только». Однако этот вывод помогает ему (не споря с официальным взглядом) подчеркнуть, что «верующие все во Христе едино, несмотря ни на какое различие племен, условий, пола. Очевидно, такое единство не может иметь в своей основе «одно лишь согласие воли». Совершенно верно, – подтвердим и мы, но отметим, что и без согласия воли описанное им выше единство тоже невозможно.

Согласие воли всего человечества должно было присутствовать в Раю в момент творения во Адаме, если принять все изложенное проф. Троицким в его книге о Божественном Троиединстве как образе единого человечества. Так об этом и говорят великие каппадокийцы.

Итак, проф. Троицкий ошупью, осторожно, но все же определенно подошел к каппадокийскому богословию и связал с ним основную идею вл. Антония (Храповицкого), который еще за двадцать лет до этого, будучи ректором Московской Духовной Академии, сказал в своей внеклассной лекции студентам академии «О пастырском изучении людей и жизни по сочинениям Достоевского»:

«...человек восходит или возвращается к первоначальному таинственному единству со всеми и, как бы переливая святое (через общение с Богом усвоенное) содержание своей души в душу ближнего, преображает внутреннюю природу последнего, так что при одном только согласии его воли, тяжкий путь его возрождения почти совершен за него, лишь бы он сам не отвечал на это злым упорством и ненавистью»⁸⁷.

Именно тогда, в 1892 г., говоря студентам эти слова, вл. Антоний просил проф. Троицкого подобрать святоотеческие

цитаты, подтверждающие его идеи. Мы замечаем некоторое расхождение между вл. Антонием и проф. Троицким: в то время как основной упор вл. Антония (и Достоевского) – на личности, душе и воле, у самого Троицкого, двадцатью годами позже, в 1912 г. – на естестве. Правда, Троицкий приводит цитату из творений свт. Кирилла Александрийского, которую объясняет так:

«Св. Кирилл Александрийский преимущественно говорит об единомыслии верующих как образе единосущия Лиц Св. Троицы, но в Церкви видит он создание также единой телесной и духовной природы, так что члены Церкви имеют между собою уже и природное единство. Замечательно также, что в приведенных словах св. Кирилл объединяет представление о Церкви как о теле с учением о природном единстве в ней отдельных людей: для него и то, и другое – лишь разные формы одного и того же»⁸⁸.

«Мысль о единстве естества человеческого в православной богословской науке встречается, – продолжает проф. Троицкий, – самый различный прием. Одни самый пример единосущия человеческих индивидов, приведенный св. Василием Великим, считают «несколько грубым и неудачным». Св. Григория Нисского, говорят, можно упрекнуть за то, что «он измыслил человеческое единосущие», это несуществующее реально единство»⁸⁹. Другие, совершенно наоборот, мысль о единстве естества человеческого считают главной в православном догмате Троицы⁹⁰.

Если принять во внимание и по достоинству оценить то, что мысль о единстве естества человеческого высказывают и защищают выдающиеся и великие отцы Церкви, то, думается, нельзя православному богослову оставить без должного внимания этой мысли святоотеческой при раскрытии догмата о Церкви», – заключает проф. Троицкий⁹¹.

Из этих различных цитат мы ясно видим, как глубоко разошлись у нас богословы в XIX в. и до каких пределов отошло наше школьное богословие от древних святоотеческих истин. И как трудно было таким, как арх. Антоний и его другу, пытавшемуся его поддержать, – проф. В. Троицкому, который

вскоре стал о. Иларионом и впоследствии был канонизирован как новомученик.

Недостаточная ясность у этих последних в их представлении единства естества (о. Иларион), с одной стороны, и роли в этом единстве души и воли (о. Антоний), – с другой объясняется недостаточным знакомством с глубинами каппадокийского учения о «первозданной доброте» до грехопадения, что стояло перед обоими как своего рода тогдашнее «табу», навязанное нам, как мы видели, богословием латинским. Не будь этого, простое повторение учения свт. Василия Великого о «домостроительстве», нами в этом труде приведенного, было бы достаточным, чтобы вывести из тупика «догмат искупления» митр. Антония и разрешить все связанные с ним проблемы.

Основная идея вл. Антония об искуплении носила сотериологический характер. Следует заметить, что всякая идея искупления всегда такова: спасение мира. Однако сотериология митр. Антония сразу же поставила вопрос: как? И ответила вкратце той самой «формулой Достоевского», которую вл. Антоний, будучи еще ректором, более ста лет тому назад, предложил студентам. Мы здесь только что привели эту формулу, и она, как мы видели, не совпала с идеями проф. Троицкого именно в силу своей сотериологичности. Согласие человеческих волей создает единое естество человечества только во спасении. Вот почему источником всего является, согласно каппадокийцам, первотворение в Раю до греха, а домостроительство спасения, по свт. Василию Великому, есть возвращение к первотворению и восстановление во Христе и Христом первобытного единства. Искупление, по митр. Антонию, (и по Достоевскому) – сострадательная любовь, возрождение влиянием одной душой на греховную, страждущую душу другого... Во Христе, – знающем всех, спасающем души всех, в каждую душу входящем, если она сама не отойдет от Него! Телесное осуществление этого спасения души – на Кресте и в Воскресении, Вознесении и Восстановлении, в Сошествии Святого Духа. В Церкви Божией!

Основная богословская трудность, с которой столкнулось раннее латинское богословие (и его современные последователи) заключается в восприятии идеи единосущия, разработанной свтт. Василием Великим и Григорием Нисским.

Суть этой идеи состоит в следующем: Есть три состояния «единосущия человечества»: 1. первобытного в Раю; 2. в изгнании из Рая, на этой земле; 3. в Царстве Божием на небе, после смерти и всеобщего Воскресения. Эти три разных состояния всех людей нельзя смешивать.

Первое непосредственно связано с Богом Творцом как Его Троический Образ. Второе – «рассеченное на тысячу частей» грехом, но не уничтоженное силой Промысла Божия. Третье – восстановленное Новым Адамом – Христом и торжествующее. Как в первом, так и в третьем случае Образ Троицы не искажен и, следовательно, как и в Ней Самой – в Боге, равновесие Сущности и Ипостасей не нарушено: вся Сущность полностью, без остатка выражается только в каждой Ипостаси, которая несет Ее в Себе целостно во всей полноте. Так в Боге от века и во век! Так же и в творении – от первого мгновения. Но не таково второе состояние, когда согрешившее человечество разбилось на омертвевшие особи ипостасей и разбило этим естество, «рассеченное грехом на тысячи частей» (Василий Великий), где каждая часть – человеческая личность.

Путаница у богословов, описанная выше – в смешении этих трех состояний и психологическом упоре на втором, то есть в значительной степени – на себе.

Очень трудно увидеть себя и своих близких в таком контексте. Отсюда все ошибки. Надо быть Василием Великим или его учеником, полностью ему доверившимся. Тогда станет ясно, что «естество» не грешило само по себе, в отрыве от личности, и оно не может быть за все ответственным. Оно не есть единственный слепой передатчик всего первородного греха, генетически транслирующий потомству эту «порчу». Тут основная ошибка бл. Августина и всех его последователей, включая и наших с XVII в. и до сего дня!

Станет ясно и то, что вся в целом сущность раздроблена на согрешившие личности, которые собою выражают каждая ту

часть, которая именно ей, по суду Божию, определена.

Ведь никакого «естества» ни в Боге, ни в людях самого по себе, без личности нет.

И, конечно, никакого предсуществования никакой исковерканной личности, ни какого-то там клочка естества, ни оторванных от них каких-то душ ни в каком «коллективе Адама», какой-то там «квази-церкви», конечно и нет, и не было, и, разумеется, не будет! Есть Божественный Образ Троицы, вложенный при творении во Адама и воспринятый в Себя Новым Адамом – Христом в Тело Его – Церковь!

И ВОСКРЕСЕ ХРИСТОС, И НИ ЕДИН ВО ГРОБЕ!⁹²

Эта богословская идея, почерпнутая архимандритом (впоследствии – митрополитом) Антонием (Храповицким), как мы видели, – у свт. Василия Великого, не вполне согласуется с его позднейшим богословием о первородном грехе в рамках написанных им Катихизиса⁹³ и Догмата искупления⁹⁴, не смотря на попытку еп. Никона (Рклицкого) согласовать их в своих комментариях.

Часто бывает с великими людьми, что их можно назвать «ранний» и «поздний». Таким был и митр. Антоний – в 1890-х гг., в Московской Духовной Академии ее ректор архим. Антоний был «ранним»; я же лично знал его в Белграде и Ср. Карловцах уже – «поздним». Но дух его, как и у всех таких людей, был тот же. Из этого однако не следует, что богословие его было одним и тем же (как пытается доказать еп. Никон).

В свой ранний период он был «убежденнейшим каппадокийцем», а в конце жизни (Катихизис, 1924 г.) – «сторонником учения бл. Августина». Это не было строго логичным, но на седьмом десятке, в тогда уже больном состоянии, трудно было ожидать абсолютной памяти своих же мыслей молодости. Тем не менее я лично помню его слова мне, полные каппадокийского духа, хотя это и не вполне мирилось с духом бл. Августина, идею которого он почти дословно воспринял, (но не цитировал). Владыка Антоний вероятно и сам не замечал своего «несоответствия». Процитируем его «Катихизис»:

«В. Почему не одни первые человеки умерли, но и все умирают?»

О. 1) Потому, что все родились от Адама, зараженного грехом, и 2) сами грешат. Как от зараженного источника естественно течет зараженный поток: так от родоначальника, зараженного грехом и потому смертного, естественно происходит зараженное грехом и потому смертное потомство...».

Эта цитата, почти буквально принадлежит бл. Августину. Откуда и как она попала в катихизис митр. Антония? Вот что пишет его издатель и комментатор еп. Никон:

«В основу изложения своего катихизиса вл. Антоний взял общепринятый в России катихизис митр. Филарета, о котором вл. Антоний отзывался, что одним из его достоинств является то, что нравственное учение христианства в нем изложено без всяких компромиссов с жизнью, во всей его нравственной чистоте...».

Несмотря на такой отзыв, нельзя забывать, что вл. Антоний во многом не соглашался с влиянием западного богословия на православных и в том числе на митр. Филарета. Я лично помню, как он мне говорил об этом, упоминая этого святителя.

В 1958 г., в томе IV «Жизнеописания», еп. Никон своими словами излагает учение митр. Антония о первородном грехе: «...как следует по разъяснению вл. Антония понимать первородный грех?... По разъяснению вл. Антония Адам был первый согрешивший, открывший в человеческий род путь греху, повредивший тем человеческую природу, сделавший ее удоборасположенной ко греху и после него по пути греха пошел весь человеческий род...»

Трудно сказать: где кончается учение митр. Антония, а где начинается мнение самого толкователя, несмотря на цитаты...

Влияние западного богословия здесь совершенно очевидно, хотя и превратно понято.

Как можно совместить такие, например, слова вл. Антония: «человек восходит или возвращается к первоначальному

таинственному единству со всеми...» (то есть к единству в Раю – курсив наш), с последующими словами: «Западные богословы установили теорию о том, что будто бы вместе с нашими прародителями в раю сознательно согрешило и все будущее человечество. Несмотря на явный абсурд такой мысли, так как грех может совершить и отвечать за него только личность существующая и свободная, а потомки Адама и Евы тем самым, что они не существовали (?), не могли вместе с ними согрешить, все же эта мысль привилась в западном богословии и от него перешла в наше богословие» (?) (курсив наш).

На деле это вовсе не «западное» богословие, а – свт. Василия Великого (за исключением слов «не существовали» – типично западная выкладка и установка!) – и других каппадокийцев.

Епископ Никон был профессиональным журналистом и был наскоро рукоположен во время войны, когда Русская Зарубежная Церковь, в оккупированной Югославии, была отрезана отовсюду и остро нуждалась в священниках. Николай Павлович Рклицкий был благочестивым, начитанным мирянином и прилежным учеником митр. Антония, но систематическим богословом он никогда не был и многого, естественно, не знал; отсюда у него и эта грубая ошибка.

Сам вл. Антоний нигде такой ошибки, разумеется, не делает и место в его Догмате искупления, произвольно и неверно толкуемое еп. Никоном, говорит о другом: о том, что все виновны в первородном грехе, а не один только Адам. Это нисколько не противоречит его вышеприведенной цитате, выражающей учение свт. Василия Великого. Эта цитата, на деле, мыслится в его исправлении апостольского текста по греческому оригиналу (не «в нем, Адаме, все согрешили», а «потому что все согрешили» (Рим.5:12)). Это вовсе не противоречит вышеприведенной его же цитате из свт. Василия Великого, а скорее из нее проистекает. Его объяснение о том, что Бог предвидел все грехи всего человечества исходит из учения брата свт. Василия – свт. Григория Нисского, на основании чего свт. Григорий и приходит к определенному учению о вневременном творении всего человечества, –

«человека» (по Библии толкует он) – «в Раю». Митр. Антоний этого вывода не делает, согласно тогдашней традиции в богословских школах под влиянием латинского богословия, (а не против него, как ошибочно утверждает еп. Никон). Впечатление таково, что вл. Антоний такого влияния тогда просто не осознавал⁹⁵.

О силе этого влияния, хотя и не всегда осознаваемого, говорит, например, следующая цитата из статьи игумена Андроника (Трубачева), внука (по матери) о. Павла (Флоренского).

«22 мая 1914 года было принято предложение ректора МДА еп. Феодора об избрании священника Павла (Флоренского) экстраординарным профессором, со дня учреждения его Святейшим Синодом, в ученой степени магистра богословия. 9 августа 1914 года архиеп. Антоний (Храповицкий), которому было поручено сделать отзыв о магистерской работе отца Павла для Святейшего Синода, направил из Петербурга телеграмму епископу Феодору: «Прочитал 136 страниц книги Флоренского. Можно дать одобрительный отзыв»⁹⁶.

Почему «136 страниц книги Флоренского»?

Потому что это была диссертация о. Павла Флоренского – его книга «Столп и утверждение истины», но без «спорной» главы, (которая была включена в тогда уже напечатанную книгу Флоренского), а именно – диссертация – под заглавием «О духовной истине»; (спорная глава – XI – письмо десятое: София; содержала в себе богословие предсуществования – о творении Человека и Церкви в Раю – была из диссертации исключена!).

Если бы не революция и беженство, а до этого – управление епархиями и борьба за восстановление Патриаршества в России, митр. Антоний смог бы углубиться в свое любимое в молодости каппадокийское богословие, и никаких проблем с его Догматом искупления не было бы.

Вл. Антоний начинает свой Догмат искупления с блестящей критики (под влиянием своего профессора в СПб Духовной Академии В.В. Болотова и с его слов) схоластической юридической теории об искуплении так называемом

удовлетворением правде Божией (satisfactio) и затем излагает свою теорию сострадательной любви, проявленной Спасителем во время молитвы в Гефсиманском саду. Охватив все человечество и каждого отдельного человека во всех веках, Господь в Своем молении о чаше, воспринял грех и каждого, и всех людей вместе, в Свою Душу, и отождествившись с ними, взял все грехи и весь Первородный грех на Себя.

Это и было искупление.

Идея отождествления Христом Себя со всем Человечеством – каппадокийская. Эта идея разработана свт. Григорием Нисским в его Устроении Человека.

Митр. Антоний взял свою идею из этой каппадокийской сокровищницы.

Но перед ним встала проблема: как превратить субъективное отождествление в объективность искупления?

В статье, написанной на Валааме в 1917 г., ответа на этот вопрос нет. Беженство и все с ним связанное, а потом вскоре болезнь – не дали вл. Антонию возможности закончить свой валаамский труд. Тут и начались многочисленные нападки и даже обвинения в ереси крестоборчества (иеромонах Серафим Роуз, Платина). Еп. Никон, как и Кусаков, отвечают на все эти обвинения, говоря, что Крест Христов, в понимании вл. Антония, на Голгофе, и является объективным осуществлением субъективного отождествления в Гефсиманском молении. Владыка просто не успел в своей трудной жизни и болезни это объяснить.

С этим можно согласиться, но нельзя не добавить, что и этого было бы недостаточно: отождествление, как таковое, надо сделать объективным, само по себе.

Это и делает свт. Григорий Нисский.

Зная близко митр. Антония (Храповицкого), особенно в старости, я не сомневаюсь, что если бы он не был болен, он бы несомненно бы к этому пришел (полностью отказавшись от всякого западного влияния), и увидел бы вместе с свт. Григорием Нисским и другими каппадокийцами, объективную действительность Божественного предведения путем отождествления со всеми людьми во вневременном акте Творения во Адаме всех нас в Раю, по Образу Святой Троицы, и общего всех нас⁹⁷, Грехопадения и Искупления в гефсиманском саду и крестном Сострадании – Сострадании на Животворящем Кресте Господнем на Голгофе.

Наше усвоение этой Божественной сострадающей нам объективной действительности искупления восстановлением того, что было в Раю – необходимое условие нашего спасения.

Задолго до митрополита Антония (Храповицкого) и архиепископа Илариона (Троицкого) в России была весьма интересная попытка вернуться в этом вопросе к древнему богословию. Еще в XIX в. свт. Игнатий Брянчанинов обратился к преп. Макарию Египетскому. Как известно, научный текстуальный анализ имеющихся у нас текстов преп. Макария Великого относит их к V в. С нашей точки зрения это весьма вероятно, потому что это значит, что они были написаны после св. каппадокийских отцов, что следует и из смысла этих текстов.

Вот что говорит свт. Игнатий, цитируя текст св. Макария Великого: «До падения человека тело его было бессмертно, чуждо недугов, чуждо настоящей его дебелости и тяжести, чуждо греховных и плотских ощущений, ныне ему естественных⁹⁸.

«Чувства его (человека) были несравненно тоньше, действие их было несравненно обширнее, вполне свободно. Облеченный в такое тело, – продолжает свт. Игнатий, – с такими органами чувств, человек был способен к чувственному видению духов, к разряду которых он принадлежал душою, был способен к общению с ними, к тому боговидению и общению с

Богом, которые сродни святым духам (Быт. 2 и 3). Святое тело человека не служило для сего препятствием, не отделяло человека от мира духов. Человек, облеченный в тело, способен был для жительства в Раю, в котором ныне способны пребывать одни святые и одними душами своими, в который взойдут тела святых по воскресении. Тогда эти тела оставят во гробах дебелость, усвоившуюся им по падении; тогда они соделаются духовными, даже духами, по выражению преп. Макария Великого явят в себе те свойства, которые им даны были при сотворении. Тогда человеки снова вступят в разряд святых духов и в открытое общение с ними. Образец тела, которое вместе было и тело, и дух, мы видим в теле Господа нашего Иисуса Христа по Его воскресении».

Текст, который мы передали курсивом, – по духу классически каппадокийский: здесь и рассуждение о падении человека (людей во множественном числе), употребление термина «снова» в описании спасения.

Но посмотрим дальше.

«Падением изменились и душа, и тело человеческие. В собственном смысле падение было для них вместе и смертью. Видимая и называемая нами смерть, в сущности, есть только разлучение души с телом, прежде того уже умерщвленных отступлением от них истинной жизни, Бога. Мы рождаемся уже убитыми вечною смертью! Мы не чувствуем, что мы убиты, по общему свойству мертвецов не чувствовать своего умерщвления. Недуги нашего тела, подчинение его неприязненному влиянию различных веществ из вещественного мира, его дебелость суть следствия падения. По причине падения наше тело вступило в один разряд с телами животных; оно существует жизнью животных, жизнью своего падшего естества. Оно служит для души темницей и гробом. Сильны употребляемые нами выражения! но они еще недостаточно выражают ниспадение нашего тела с высоты состояния духовного в состояние плотское (ср. со Златоустом: его толкование *καταβολή* – «низвержение с высоты»)...

«Нужно очищение себя тщательным покаянием, нужно ощутить хотя в некоторой степени свободу и высоту состояния духовного, чтобы стяжать понятие о бедственном состоянии нашего тела, о состоянии его мертвости, причиненной отчуждением от Бога».

К приведенным мыслям свт. Игнатия интересно прибавить размышление современного богослова прот. Александра Шаргунова о толковании русского религиозного мыслителя XIX в. Владимира Соловьева⁹⁹.

«Заслуга Соловьева в утверждении, что прежде всего надо «поставить вопрос о зле» и понять, «насколько он важен для всех... Ибо наступает, – говорит он, – последнее крайнее проявление зла в истории», «представление его краткого торжества и решительного падения». Но чтобы различить «обманную личину, под которой скрывается злая бездна», надо увидеть всю глубину этой бездны. Мы говорим здесь о первейшем христианском догмате. Ослабить веру в факт

первородного греха не менее опасно, чем утратить веру в Бога, ибо ослабление веры в факт первородного греха приводит неизбежно к иллюзиям в оценках духовной жизни и в истории, к «романтическому утопизму» (курсив наш – Еп. Василий).

Это чревато катастрофическими подменами в коренном вопросе: о тайне добра и зла.

Помимо собственного переживания Софии, Соловьев развивал идею мировой души, взятую из гностицизма или прямо из язычества. Многие выдающиеся православные богословы, исследовавшие эту идею в свете опыта православия (архиеп. Серафим Соболев, прот. М. Помазанский, иеромонах Серафим Роуз), отмечали полную ее несовместимость с христианством.

«Так как душа чего бы то ни было есть его сердцевина, – пишет прот. М. Помазанский, – присуща ему, внедрена в него, то отсюда следует, что все отрицательные явления жизни мира, жизни человечества, каждой сознательной личности, все зло, какое фактически существует, падало бы виной на душу мира».

Перед нами ложное учение о зле, а значит и о добре, недооценка зла, соблазн упразднения личной ответственности за него. Хотя в «Трех разговорах» Соловьев как будто преодолел влияние собственной теории, его воздействие на русскую, в том числе церковную мысль, оказалось громадным, и в среде его последователей были такие авторитетные для приходящей в Церковь интеллигенции мыслители, как Н. Бердяев, священники С. Булгаков и П. Флоренский. Интересно замечание прот. Г. Флоровского о книге Соловьева «О силе любви»: «Здесь была несомненная муть в самом религиозном опыте, муть двоящихся мыслей и двойных чувств, муть эротической прелести... На русское искусство надвигается эстетический соблазн».

В сущности, в мечте Соловьева о синтезе культуры, науки, искусства и философии с христианством лежит то же недопонимание первородного греха. Христианство не отрицает личностного творчества, но и не может освящать его, пока не произойдет то осознанное различие его основ и сути, которое дает только Христос в Церкви и ради которого Он придет судить

мир. Не явный ли «симптом конца» те низменные чувственные проявления современной антихристианской культуры, которую святые отцы пророчески уподобляли вавилонской блуднице, – в особенности, когда она кощунственно вторгается в христианские темы, стараясь смешать святыню с грязью?

По этой причине – недооценке первородного греха – не избежал Соловьев мучительных противоречий в вопросе соединения религий. В «Краткой повести об антихристе» он дает точную картину будущего, которое для нас уже стало настоящим: «Со стороны внутренней эта эпоха знаменуется повсюдным смешением и глубоким взаимопроникновением европейских и восточных идей, повторением *en grand* древнего александрийского синкретизма».

Соловьев не соблазняется кажущимся, как он подчеркивал, успехами внешней культуры того времени, ибо предметы внутреннего сознания – вопросы о жизни и смерти, об окончательной судьбе мира и человека, осложненные и запутанные множеством физиологических и психологических исследований и открытий, остаются по-прежнему без разрешения. Выясняется только один отрицательный результат: «решительное падение теоретического материализма»; предметом сегодняшнего дня видится «обширный имперский храм» для соединения всех культов; развитие «новых неслыханных видов мистического блуда и демонолатрии»; и активная деятельность «сатанинской секты, совращающей не только православных, но и католиков».

Однако ранее выдвинутый Соловьевым расплывчатый тезис об объединении в Церкви всего человечества (по существу, в независимости от отношения ко Христу) приводит к размыванию границ Церкви и признанию того, что все религии истинны.

Очевидно, что это противоречит взгляду Церкви на язычество, выраженному в словах апостола Павла: «Они заменили истину ложью и стали поклоняться твари вместо Творца»¹⁰⁰.

«Возвращаясь к Соловьеву, – пишет о. А. Шаргунов, – приведем... одно очень тонкое и существенное замечание

Лосева: «Нужно понимать... что всегда либерально настроенный Вл. Соловьев в своих конфессиональных взглядах находился иной раз под влиянием также и разного рода идей общественно-политического и вообще культурно-исторического порядка».

Подмена и смешение, – продолжает о. Александр, – как это ярко отразил в своем творчестве Соловьев, могут происходить на всех уровнях религиозного сознания, делаясь все тоньше и обретая все большую глубину (по линии: политика, культура, религия и достигая, наконец, того, что есть Церковь)».

«С этой точки зрения, – пишет о Соловьеве его ближайший друг В.Л. Величко, – представляется иной раз весьма странным его игнорирование всей православной догматики, которую он же сам признавал как нечто вечное и нерушимое. Вл. Соловьев практически оставался все же скорее философом, настроенным, несомненно, религиозно, но в то же время и чрезвычайно интеллектуально. Мистицизм для него – его собственное учение о всеединстве, о вселенском организме. Для практического православия этого было маловато.»

Добавим, – продолжает о. А. Шаргунов, – что не только маловато, но и чревато катастрофическими подменами в коренном вопросе: о тайне добра и зла».

Среди русских богословов начала XX в., так или иначе причастных к каппадокийскому богословию, находившихся в силу исторических причин за границей, в частности, в Югославии, и в Болгарии, следует отметить архиепископа Серафима (Соболева), а среди находившихся в России, – Николая Фиолетова.

В своем монументальном труде, посвященном разбору учения прот. С. Булгакова и свящ. Павла Флоренского о Софии Премудрости Божией, архиепископ Серафим пространно цитирует свт. Афанасия Великого, архиепископа Александрийского, явно ему сочувствуя. Среди этих цитат обращает на себя внимание следующая: «Бог... предуведая, что мы, сотворенные совершенными, впоследствии сделаемся преступниками заповеди и за преслушание изринуты будем из Рая, как человеколюбивый и благий, в собственном Слове Своем, Который и создал нас началом путей и Перворожденной

твари соделается первородным в братиях, и воскреснет Сам начаток умерших. Сему учит блаженный ап. Павел... в послании к Ефессянам... «Бог... избра нас в Нем (Христе) прежде сложения мира быти нам святым и непорочным пред Ним в любви, прежде нарек нас во усыновление Иисус Христом в Него» (Еф.1:3–5)... посему, как же избрал прежде, нежели получили бытие (на этой земле)?.. Нарек нас в усыновление о создания человеков, если «прежде век» не был положен в основание сам Сын, прияв на Себя домостроительство о нас?»¹⁰¹ «Как приняли мы благодать прежде времен вечных, не получив еще бытия (на этой земле)... если эта предваряющая нас благодать не была уготована во Христе?.. Итак, Слово, нисходя в плоть нашу, и в ней созидаемое началом путей в «дела своя»... прежде нежели создана земля... так прежде еще нас полагается (на земле) во Христе основание обновлению нашего спасения, чтобы в Нем могли мы быть воссозданы»¹⁰².

Эта мысль, характерная для александрийского богословия, была в дальнейшем развита каппадокийцами в их учении о сочетании двух миров. Учение это дает единую картину бытия до и после грехопадения. Афанасий Великий говорит об «усыновления до создания», о нашем «приятии благодати прежде времен вечных, не получив ее бытия», о том, что «прежде еще нас полагается во Христе основание обновленного нашего спасения, чтобы в нем могли мы быть воссозданы...». Такие противоречивые антиномии только и возможны как сверхлогические антиномии апофатического характера в Премудрости Божией. «Из всего вышеизложенного, – пишет архиепископ Серафим, – с совершенной ясностью выявляется истина, что здесь разумеется Премудрость Божия как Вторая Божественная Ипостась, Слово Божие, или Сын Божий. Это толкование является для нас весьма важным, ибо принадлежит величайшему святому отцу». Термины обновление, воссозданы подразумевают догреховное пребывание в Раю, известное в церковном предании с апостольских времен, выраженное александрийским богословием и разъясненное каппадокийским, но совершенно неизвестное бл. Августину и дальнейшему богословию латинскому (и всем его единомышленникам и

последователям, включая многих из нас). Для русского богослова XX в., воспринимающего это знание, важен факт, что глубина его в Премудрости Божией, которая вся есть – Ипостасный Христос, примиряющий Собою все противоречия кажущиеся грешному человеку¹⁰³.

Николай Николаевич Фиолетов никогда за границей не был, но и в России «на поверхности» был мало. Его жизнь и деятельность была катакомбная, «под спудом», а когда он вышел оттуда, то сразу был замечен, оказался в лагере и стал новомучеником за веру. Это неудивительно: он избрал путь, с которого никогда не сошел, путь бескомпромиссной преданности Православию, что со всей силой отразилось в его книге, ожидавшей почти полвека своего опубликования. В ней – никакой «мути», все ясно и понятно, в духе строжайшего святоотеческого предания, при полной научности.

«Первородный грех, – пишет он, – заражает собой в той или иной мере все человечество, несущее на себе его последствия, так же, как через Христа все человечество получает возможность возрождения и грядущего Воскресения... «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут...» (1Кор.15:22).

Отсюда вытекает идея «солидарной ответственности» – ответственности не только за личный грех, но и за общественный грех, грех своего народа, грех своего времени. В художественных образах проблема социального греха, моральной ответственности за соучастие в нем была поставлена в нашей литературе Ф. Достоевским. И с этой точки зрения невозможно отделить заботу о личном спасении от участия в деле духовного преображения человека и мира, к которым призвано соборное христианство в его земном историческом пути¹⁰⁴.

Обращаясь к авторитету свт. Василия Великого и цитируя его, Фиолетов ясно разграничивает область науки и область веры Церкви: «Можно было бы привести еще значительное количество подобных же свидетельств Отцов Церкви, – пишет Фиолетов, – по вопросу о постоянстве естественных законов, закономерностях всего существующего, свое начало имеющих в творческой воле Божества. Святоотеческие писания никогда не

противопоставляют порядка, причинности и закономерности природы Божественной воле и Провидению, а наоборот, в самой этой закономерности видят доказательство действия абсолютного Божественного разума – Логоса. Опровергнуть такое понимание смысла закономерности природы невозможно, не выходя за пределы строгой науки. Нельзя, с другой стороны, также оставаясь на почве только научного опыта, утверждать, как это приходится делать атеистам, что эта закономерность возникла случайно, сама собой, из беспорядочного хаотического смещения. В опыте, которым оперирует наука, – не только восприятие самой закономерности, постоянной и правильной связи явлений. Случайна ли эта закономерность или имеет в конечном основании разумный смысл – никак нельзя воспринять непосредственно в научном опыте, так как он простирается на последние, конечные основы самого бытия. Однако только предвзятая мысль может считать более разумной, более последовательно объясняющей самую возможность устанавливаемой наукой закономерности бессмысленную случайность, чем идею основания этой закономерности в абсолютном разумном начале»¹⁰⁵.

На этой уравновешенности выдержана вся книга Фиолетова. Нигде у него нет, как у Владимира Соловьева или у о. В. Зеньковского, своеобразного заигрывания с отражающей грех природой, с основанной на этом культурой или теми или иными недоказанными постулатами теории эволюции. Но, так же как и о. В. Зеньковский, Фиолетов с научным критицизмом подходит к дарвинизму, хотя, в отличие от Зеньковского, строго выдерживает равновесие и остается непреклонным в верности Библии и вере Церкви. А когда ему приходится вплотную столкнуться с марксистской атеистической идеологией, он безжалостно, но справедливо и научно раскрывает ее уродливую сущность и указывает на причины порожденного ею зла, изображая это так, что приходится удивляться его пророческому прозрению. Хотя книга Фиолетова не была опубликована в те времена, ее автору пришлось, однако, выпить полную чашу страданий и принять кончину за свою несокрушимую веру и идеологию.

«В человеке, – пишет ? . ? . Фиолетов, – как высшей ступени природы проявляется творческое сознание твари, через него и природа приобщается сознанию жизни. Отсюда связанность судеб природы (на различных ступенях) и человека. В том грядущем «преображении» твари, «новом небе и новой земле», которое является конечною целью христианства, находит себе место не только человек, но и «всякая тварь». Ибо тварь с надеждой ожидает откровения сынов Божиих... И сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне» (Рим.8:19,21,22). Эта соборность (собранность воедино) всей твари (вместе с человеком) как идеал выражается ярко в учении о св. Софии Премудрости Божией, в которой вся тварь приобщается единству; она проходит красной нитью в церковных песнопениях, древне-церковной иконописи и святоотеческой литературе. Отношение человека к природе, по христианскому мировоззрению, выражается не в простой ее эксплуатации, а в культивировании ее, в обязанности «трудиться и обрабатывать землю», содействовать ее возвышению и преобразению.

В святоотеческой литературе высоко ставится чувство единства, связанности твари и обязанности человека к природе. «Что такое сердце милующее? – спрашивает преп. Исаак Сирианин и отвечает, – возгорание сердца человеческого о всем творении, о человеке, о птицах, о животных и всякой твари. При воспоминании о них очи человека источают слезы от великой и сильной жалости, объемлющей сердце. И от великого терпения умиляется сердце и не может он вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварью. А посему и о бессловесных и в естестве пресмыкающихся молится с великой жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его по уподоблению в сем Богу» (Творения. Слово 48).

«Грех, как излагалось выше, – продолжает Н.Н. Фиолетов, – по христианскому учению, искажил эти нормальные отношения человека к природе. Но единство и соборность твари остаются идеалом, к которому заповедуется стремиться. И в церковных

преданиях, и в святоотеческой литературе приводятся примеры подвижников, которые в данных несовершенных условиях действительности ощущали в себе это единство, достигали той степени общения с бессловесной тварью и понимания ее, которые кажутся непонятными обычному сознанию. Об этом говорится в преданиях, сохранившихся в житиях святых (о льве старца Герасима, о медведях Сергия Радонежского и Серафима Саровского). В «Откровенных рассказах» странник, занимавшийся умной молитвой рассказывает: «Когда я начинал молиться сердцем, все окружающее меня представлялось мне в восхитительном виде: травы, птицы, земля, воздух, свет, все как будто говорило мне, что существует для человека, свидетельствует любовь Божию к человеку, и все молится, все воспевает славу Богу. И я понял из сего, что называется в Добротолюбии «ведением словес твари» и увидел способ, по которому можно разговаривать с творениями Божиими».

«Из всего этого можно ясно видеть, – заканчивает Н.Н. Фиолетов первую часть своей Апологетики, – на каком глубоком недоразумении основывается утверждение о разрыве природы в христианстве. Именно христианское мировоззрение осмысливает связь природы и человека, дает ей духовное обоснование».

Последние страницы книги не сохранились.

Если бы прот. В. Зеньковский знал о генетическом открытии предков, его «Апологетика» была бы другой. И все же можно сказать, что в этой «Апологетике» есть элементы возвращения к великим Каппадокийцам! Не такого, как у Достоевского или митрополита Антония, но все же есть.

Интересно сравнить эту «Апологетику» ученого-богослова, воспитанного в традициях России XIX в. и писавшего ее за границей, с «Очерками христианской Апологетики» Н.Н. Фиолетова¹⁰⁶.

Фиолетов умер в 1943 г., в момент исторического поворота в отношении к Церкви в России. Он целиком принадлежал советской действительности и написал в «катакомбах» рукопись в ответ на эту действительность. Заключительная, последняя часть рукописи потеряна. То, что осталось, увидело свет через

49 лет после его кончины. Эта опубликованная теперь рукопись – чиста, как светлая невеста, – Невеста Христова! Хотя она не цитирует ни Василия Великого, ни Григория Богослова, ни Григория Нисского, ни Евагрия, она вся проникнута светлым каппадокийским духом. Ее впору поставить вместе с Иустином Философом и другими апологетами. Фиолетов отвечает на земные мудрствования с твердо установленной на земле позиции, чтобы быть понятным земным людям, но вся его апологетика – в мире ином, куда она, вместе со свв. каппадокийцами и всеми свв. отцами всех веков, неуклонно ведет своего читателя.

Н.Н. Фиолетов – русский богослов, которого вместе с владыкой Вениамином (Миловым) смело можно назвать «каппадокийцем XX века».

Мы заканчиваем рассмотрение апологетики Николая Николаевича, исповедника и новомученика, оставившего после себя единственную в своем роде апологетику, написанную под лютым игом безбожников и сохраненную верной его супругой Надеждой Юрьевной.

Говоря об исповеднике и новомученике ??. Фиолетове, нельзя не упомянуть и другого исповедника и новомученика тех времен в России – магистра богословия, экстраординарного профессора Московской Духовной Академии, священника о. Павла Флоренского.

Отец Павел был человеком далеко не ординарным и более чем исключительным ученым. Его ученость охватывала и все глубины богословия, и всестороннее знание физики, математики, философии, истории, языковедения и других дисциплин.

Расскажем о богословии предсуществования словами самого о. Павла из его «Десятого письма другу» в «Столпе и утверждении истины»:

«Сущий в Вечности и «познает» в Вечности же; но то, что Он «познает» в Вечности, появляется во Времени в единый, определенный момент. Бог, Сверхвременный, для Которого Время дано всеми своими моментами, как единое «теперь», не творит мира во Времени, но для мира, для твари, живущей во

времени, миротворение необходимо приурочивается к определенным временам и срокам...» (Курсив автора).

«...рассудок отрывает внешний вид Времени от анатомического его сложения внутри [...] получается пустая и безразличная схема последований [...] возникает нелепый вопрос: «а почему Бог сотворил мир столько-то тысяч лет тому назад, а не когда либо в иное время?», – ошибка, в которую впал [...] знаменитый Ориген¹⁰⁷. Бог сотворил – для нас – мир тогда когда миру приличествовало быть сотворенным, – вот ответ на подобные вопрошания [...] упомяну свидетельство свт. Григория Богослова:

Прежде творения мира [...] Мирородный Ум рассматривал также в великих Своих умопредставлениях Им же составленные образы мира, который произведен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим. У Бога все перед очами, и что будет, и что было, и что есть теперь. Для меня такой раздел положен временем, что одно впереди, другое позади, а для Бога все сливается в одно, и все держится (силами) Великого Божества!»¹⁰⁸

Далее о. Павел Флоренский приводит текст из свт. Григория Богослова, процитированный нами ранее, и переходит к Клименту Александрийскому: «...мы существовали уже прежде создания сего мира, потому что сотворение нас решено было Богом гораздо ранее самого сотворения нас, и следовательно уже ранее своего сотворения мы существовали в мысли Божией, – мы, впоследствии оказавшиеся разумными созданиями Божественного Слова; из-за Него-то мы по своему происхождению весьма древни, потому что «вначале было Слово»¹⁰⁹.

«Падение твари – продолжает о. Павел Флоренский, – состояло – в онтологическом плане, – в выхождении из небесного жилища – несоответствие эмпирического раскрытия подобия Божия небесному образу Божию: «падшее вышло из своего жилища» (Иуд.1:6)...

Говоря, что свидетельствами такого понимания полны и Священное Писание и святоотеческое предание, о. Павел прибавляет:

«Я ограничусь лишь несколькими примерами:

Так, в притче о Страшном суде Господь Иисус говорит: Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира (Мф.25:34).

В примечании о. Павел Флоренский раскрывает подлинный смысл слова καταβολήs, как мы это сделали, следуя переводу свт. Иоанна Златоуста на такие же слова ап. Павла (Еф.1:4). Отцу Павлу Флоренскому это мнение Златоуста, по-видимому, неизвестно, он приводит такое же мнение только Оригена, который утверждает, что слово constitucio, то есть сложение, или создание, которым уже в его (Оригена) время обозначался акт устроения этого мира, есть неудачный перевод греческого слова καταβολή. По мнению Оригена, καταβολή должно было бы перевести скорее словом «низвержение» или «свержение вниз», так как словом καταβολή, по-видимому, указывается низвержение всех вообще существ из высшего состояния в низшее». ¹¹⁰

Флоренский приводит переводы этого греческого термина на многие европейские языки, которые все неправильны (как и русский), и считает, что в данном случае Ориген прав. В подтверждение своего мнения Флоренский цитирует Откровение св. Иоанна Богослова (21 глава) и прибавляет: «Можно было бы привести и другие места из Евангелия, в которых Царство Божие явно имеет значение пред-существующей миру, за-предельной реальности» ¹¹¹.

«Как отзвук тех же понятий, в евхаристических молитвах «Учения 12 апостолов» слышатся слова: помяни, Господи, Церковь Твою, избавь ее от всякого зла и усоверши ее в любви Твоей, и собери ее, освященную, от четырех ветров в Царство Твое, которое Ты уготовал ей, потому что Твоя есть сила и слава во веки. Да приидет благодать и прейдет сей мир» ¹¹².

Тот же смысл о. Павел Флоренский видит в известной древней молитве утрени: «Христе, Свете истинный, просвеща и освеща всякого человека грядущего в мир...».

«Эта трогательная молитва не содержит разве указания на тех, кто имеет родиться в сем мире, но, еще и не придя сюда,

уже просвещен и освящен благодатным светом? Итак, и сейчас Церкви не чужда идея предсуществования»¹¹³ (Курсив автора).

Отец Павел Флоренский пространно цитирует Ерма, Второе Послание Климента Римского, Иринейя Лионского, Афанасия Великого и др. Отцов в подтверждение этого своего взгляда.

Во всех этих рассуждениях о. Павел очень осторожен в вопросе целостности Человека и всего творения. Ему совершенно чужда неоплатоническая идея, воспринятая Оригеном, о предсуществовании душ (отдельно от тел). Такое отделение – только в смерти. В Вечной Жизни – только целостность и «святость тела» в парусийной, эсхатологической, райской неотмирности христианского сознания первых трех вв. после Р.Х.

«...Православные, говоря о «предсуществовании» Церкви, личности и т.д., имели в виду именно полноту реальности, в них содержащейся. Церковь, личность и т.д. для них были *res realiores*, и в том было все дело. Если теперь, сообразно философским воззрениям среды, с непреложностью утверждалось, что более ценное – более древнее, то православные, соглашаясь лишь условно, как бы говорили: «Если в философии признается, что *res realios* тем самым – *res anterior*, то мы не спорим и согласны, на вашем языке, говорить и о хронологическом первенстве; однако помните... Церковь, личность и т.д. «послесуществует». В сущности же мы хотим говорить лишь то, что имеется в нашем переживании и что единственно важно для нас, а именно: Церковь, Образ Божий и т.д. полно-бытийнее, нежели мир, эмпирический характер и т.д. Но как в определенный хронологический момент личность зачинается в мире, точно так же в определенный момент и Церковь эмпирически явилась в мире, – воплотилась от Господа Иисуса Христа. До того момента и личность и Церковь были только в Вечности, во Времени же не были, и потому спрашивать, «была ли», в смысле хронологическом – Церковь до Рождества Христова..., «был ли» Иван или Петр за 100 лет до своего рождения, – просто нелепо. «Быть», в том смысле, в каком интересовались этим глаголом еретики, значит быть во

Времени, то есть в среде мира, а в мире-то, до известного момента Времени, Церкви и не было, как не было известной личности, как не было воплощенного Бога. Вот – факты. Но если философия (или наука – теория относительности, например – еп. Василий) все-таки признает, что всякая ценность, будучи *ens realius*, неизбежно должна быть и *ens anterius*, – тогда мы опять, в тон философии, будем говорить о предсуществовании Церкви, личности и т.д.¹¹⁴ (курсив автора).

Такова мысль, содержащаяся в осуждении Церковью плотского, рассудочного понятия еретиков о «предсуществовании». Отсюда понятно, что если за православным допускается известная доля свободы в следовании философским течениям, то из православных мыслей о предсуществовании для современного читателя должно выделить философскую терминологию. И, преобразовав ее в современный философский эквивалент, дать новую одежду содержащемуся там духовному переживанию полноты. Если же такой свободы не признается, то тогда должно брать эти учения с оговорками и пояснениями такими, какие сделаны нами выше».

Обращаясь далее к «Пастырю» Ерма, о. Павел Флоренский, на основании духовных прозрений Ерма, делает следующий из сего вывод: «...высшее, надмирное единство твари, объединенной посредством благодатной силы Духа, доступно лишь очищенному в подвиге и смиренному. Таким образом, устанавливается онтологическая существенность и объективная значимость смирения, целомудрия и простоты, как сверх-физических и сверх-нравственных сил, делающих в Духе Святом всю тварь единосущною Церкви. Силы эти суть откровения мира иного в мире здешнем, духовного во временно-пространственном, горнего в дольном. Они суть ангелы-хранители твари, нисходящие с неба и восходящие от твари к небу, как было явлено праотцу Иакову. И, если продолжить сравнение, то в «лестнице» нужно видеть Пресвятую Богородицу...»¹¹⁵

Хорошо исторически известная неотмирность древней Христовой Церкви в течение первых трех веков на земле,

раздавленной, но не сломленной гонениями злого, грешного, уходявшего и потому раздраженного (Диоклетиан) языческого мира, эта удивительная неотмирность поразительно подтверждается всеми этими вышеприведенными документами, с которыми мы только что ознакомились. Как своевременны они для нас, после таких же страшных гонений! И до чего понятна для нас вся настроенность великих каппадокийцев в их неотмирном богословии! К этой стороне их богословия мы сейчас и перейдем.

Но сначала вернемся в XIX-ый в. и обратимся к великому Святителю того времени Филарету Московскому, чтобы именно им закончить эту главу.

Святой митрополит Филарет явил себя глубоким богословом каппадокийского духа в своем знаменитом диалоге с Пушкиным.

Вот известное стихотворение Пушкина:

«Дар напрасный, дар случайный,
Жизнь, зачем ты мне дана,
Иль зачем судьбою тайной
Ты на казнь осуждена?
Кто меня враждебной властью
Из ничтожества воззвал,
Душу мне наполнил страстью
Ум сомнением взволновал?
Цели нет передо мною
Сердце пусто, празден ум
И томит меня тоскою
Однозвучный жизни шум...»

Святитель Филарет так отвечал на сомнения поэта:

«Не напрасно, не случайно
Жизнь от Бога мне дана
Не без воли Бога тайной
И на казнь осуждена.
Сам я своенравной властью
Зло из темных бездн воззвал,
Сам наполнил душу страстью
Ум сомнением взволновал...

Вспомнись мне, забвенный мною
Просияй сквозь сумрак дум
И созиждется Тобою
Сердце чисто, правый ум...» (курсив – еп. Василий)
Выделенное курсивом четверостишие – типично
каппадокийский ответ: «мое участие в грехопадении».

Пушкин ответил:

«Я лил потоки слез нежданных
И ранам совести моей
Твоих речей благоуханных
Отраден чистый был елей;
Твоим огнем душа палима
Отвергла мрак земных сует
И внемлет арфе серафима
В священном ужасе поэт.

Духовность и мистицизм каппадокийского богословия

У всех трех каппадокийцев можно найти тайноводительный и умозрительный (мистический) духовный подход к жизни, являющийся прямым следствием их основного богословия. Если само их богословие носит необходимо теоретический характер, то его следствие, производное, так же необходимо носит характер практический: «умное делание», «созерцание», «ведение», «молитвенный подвиг», «очищение сердца», «поклоны», «борьба со страстями», «брань бесовская», «молитвенная тишина» (ησυχία) – вся эта «духовная практика», которая, устрояясь в духовно-логические «ступени восхождения» в соответствии с характером подвижающегося, его (ее) духовником, той или иной духовной опытностью и различными «духовными направлениями» («школами»), создает его (ее) собственную практику духовной жизни. Каждый из каппадокийских богословов – и Василий, и оба Григория, и их общий ученик Евагрий – могут быть «старцами» для каждого из нас. Если Василий особенно блистателен в правилах благочестия и в подвижнических уставах, то Григорий Богослов особенно глубок в богословском поэтическом умозрении, а Григорий Нисский – в аллегорическом пронизательном прозрении богословских руководящих истин. У каждого свой собственный, личный путь ко Христу. Но особенно велик на этом пути их ученик Евагрий, тоже по происхождению каппадокиец, духовно впитавший каппадокийский дух богословия.

Проф. Спасский, как мы видели, называет каппадокийцев (не только этих четверых, но и многих близких им друзей по богословию) «ново-никейской партией», которой суждено было исторически направить корабль Церкви Христовой по духовно правильному пути. Этот духовно правильный путь был результатом не только блестящих мыслительных способностей, но также и не менее яркой и глубокой интуиции, молитвенно знавшей каждый свой шаг. И всегда, во всех случаях, этот шаг должен был быть «на камне», «камень же бе Христос»

(1Кор.10:4). Практически это означало, что каждый шаг должен был твердо покоиться на основании избранного ими «ново-никийского» богословия.

Мы уже вкратце рассмотрели идеи этого богословия. Посмотрим теперь на его практическое применение.

Не случайно так совпало, что «лучший плод» святителя Василия был одновременно и «теорией», и «практикой»: речь идет о его 18-ом правиле «Подвижнических уставов». Мы его приводим в нашей книге целиком, хотя и не «целостно», вне контекста, но смысл его не исказив. Это – блестящий литературный пример богословского теоретического основания, выразившегося в практике на духовном поприще. При этом, как мы видели, все литературное творение построено на «зеркальном» принципе: главный практический плод и духовного делания, и богословского обоснования – общежительный монастырь – отражает «как в зеркале» основную идею документа – подлинный *περιχώρις*, «кружение», – вспомним этот поэтический термин свт. Григория Богослова, обозначающий «замкнутый круг любви» Божественной Троицы, художественно изображенный преп. Андреем Рублевым и литературно описанный кн. Евгением Трубецким в его бессмертном «Умозрении в красках».

Основная вдохновенная мысль свт. Василия – именно в этом кружении. Вглядимся в икону преп. Андрея, не трогаясь с места подольше, пока не утихнут в нас «вихри». Когда все успокоится, улягутся волны, наступит тот мир, который Бог нам дает и который так хорошо нам знаком, – тогда углубимся в чтение 18-го правила свт. Василия. Перечитаем несколько раз, если нужно. И тогда, вдумавшись, «восчувствуем».

Здесь вся Вселенная! При этом не только наша, растрескавшаяся! Над ней, в ней, под нею, через нее и еще где-то, в какой-то непостижимой глубине мы «увидим» ее – подлинную... Да что – увидим! Мы ее «услышим»! Она пройдет через нас! Мы будем созерцать ее! Мы в ней будем, и нам не захочется никогда расстаться с ней!

Здесь – духовный подвиг. Чтобы увидеть духовными очами в молитвенном озарении Неизреченную и Непостижимую

Божественную Троицу – прежде всего надо смириться и покаянно просить о даровании ведения. Начинать надо с молитвы Иисусовой, прося прощения за все, в сознании своего недостойнства. Затем постепенно переключаешься на умную молитву, оставив слова (даже в уме), возводя свой ум, без слов, к Сыну Божию и через Него, в Нем – ко всей Божественной Троице.

Сосредоточившись на Любви Троической, соединяешь эту сосредоточенность на собственном дыхании: во всей глубине вздоха ощущаешь безграничную Божию Любовь Друг к Другу – всех Трех Лиц – Единого Бога в Троице, – и ко всем людям и ко всему творению. В небесной радости понимаешь, что значит Ведение Троицы и в нем – Видение Единосущия Божия, сочетая все это с постоянством дыхания на все время... (на всю жизнь, если можешь... сколько можешь!..)

Таково тайновидение аввы Евагрия – ученика каппадокийцев. Каждый может испытать это на опыте, если потрудится; «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф.11:12).

Это и есть образ Божий в человеке до грехопадения. Образ Пресвятой Троицы как он есть. Троица Божественная сама, образ ее в нас.

Каппадокийские новоникийцы – никогда не рационалисты. В этом их основное расхождение с бл. Августином. Да, они думают, они употребляют логику, когда нужно. Они охотно пользуются человеческими аналогиями, аллегорией, символом, но они никогда не переходят через край! Есть предел человеческой мысли, ее «рацио»; дальше положенного раскрывать нельзя. Кем положено? Как узнать? А вот так: «не идетя»; ну, и не иди! Остановись! Но остановка-то какая? Покой! Рассуждение кончается, созерцание начинается, – и обязательно в молитве! Без молитвы – ни-ни! Смолкни! Исихия!

Вслушаемся в слова аввы Евагрия: «Недопустимо какое-либо высказывание о Святой Троице, Неизреченному должно поклоняться в молчании»¹¹⁶.

Фразу ουδεν δε ετη της αγίας Τριάδος, των εφημήνων εστί λαβεῖν можно перевести и так: «но ничто из высказываемого о

Святой Троице не может быть постигнуто». Под «высказываемым» скорее всего предполагаются логические определения.

Здесь Евагрий возвращается к мысли, выраженной им выше в главе 27: «не богословствуй необдуманно и никогда не определяй Божество, ибо определения приложимы (лишь к вещам) тварным и сложным» (коммент. 41). На это высказывание, выдержанное в обычном для православной патристики духе апофатического богословия, накладывается своеобразный отпечаток арианских споров IV-го в., когда остро встал вопрос о познаваемости Бога. В частности, ариане отвергали признание ограниченности и неадекватности тварных понятий и образов в их применении к Богу. Данному эпистемологическому принципу («что не может быть познанным, то не является истинным») свт. Афанасий Александрийский противопоставлял положение о несоизмеримости категорий нашего тварного ума с Творцом, поскольку «Бог несравним» (θεος μὲν αὐτὸν ὑκρίτων ἐστὶν πρᾶγμα)¹¹⁷. Противостояние двух подходов к проблеме познаваемости Бога нашло еще более яркое выражение в столкновении аномеев («неоариан») в лице Евномия и св. каппадокийских отцов. Евномий, опираясь на теорию имени, гласящую, что сущность именуемого предмета выражается в усвоенном им имени, приходил к выводу об абсолютной познаваемости сущности Божией. Наоборот, каппадокийские отцы «по вопросу о богопознании приходили к тому заключению, что абсолютное познание Бога для человека в настоящем его состоянии недостижимо, потому что естество Божие само по себе, но своей сущности, выше всякого постигаемого мышления: оно недоступно и неуловимо ни для каких рассудочных приемов мысли, и в людях не открыто еще никакой силы, способной постигнуть непостижимое, и не придумано никакого средства уразуметь неизъяснимое». Для человека это «должно быть ощутительно, во-первых, потому, что его дух, как конечный, не может постигнуть бесконечное, в противном случае бесконечное было бы ограниченным, ибо понятие есть вид ограничения»¹¹⁸.

Эти размышления навеяны мыслями свт. Григория Богослова, который, говоря о «таинстве восхищения» апостола Павла, познавшего о Боге больше других людей, замечает, что данное таинство было неизреченным, а поэтому и мы должны почитать его в молчании (σιωπῇ τῆς ὁράσεως)¹¹⁹.

Можно взять для сравнения также одно место из творений свт. Василия Великого, который, обосновывая практику *disciplina arcani* (лат. букв. «тайное учение», то есть учение о тайнах богопознания), говорит, что величие христианских таинств должно храниться в молчании (τῶν μυστηρίων το σεμνον σιωπῇ διασώζεσθαι), поскольку «неизреченное научение» христианства не может постигаться духовным оком непосвященных¹²⁰.

Преп. Симеон Новый Богослов проводит различие между бездействием (праздностью, ленью – ἀργία), безмолвием (ἡσυχία) и молчанием (σιωπή). Первое свойственно людям, не желающим что-либо знать и сопричастовать благам Божиим, а также преуспеть в добре. Второе присуще тем, которые посвящают себя целиком ведению Бога, внимают слову Премудрости Божией, исследуют «глубины Духа» и становятся посвященными в неслыханные таинства Божии. Третье же свойственно тем, которые подвизаются в «умном делании», с вниманием относясь к своим помыслам¹²¹.

Таким образом мы видим в духовной жизни практические плоды каппадокийского теоретического богословия как единое целое, обязательно связанное с «неизреченной непостижимостью» тайнозрения и видения Божественной Троицы в «глубинах духа». Это особенно касается «ведения единосущия». «Божество, как оно существует в Самом Себе, – учили они (каппадокийцы), – недоступно для разума человеческого. «Едва ли можно... так рельефно и решительно выразить идею о действительном, реальном бытии Божеской сущности, чем это сделано... (у)... обоих Григориев... глубоко сознавая, что здесь они имеют дело с тайной, трудно постижимой человеческим умом и еще менее доступной для точной логической формулировки, каппадокийцы со всей присущей им энергией защищают единство Божеской сущности»¹²².

Авва Евагрий двумя страницами ниже, в первой главе своих «Умозрительных глав» пишет: «изначала мы были семенами добродетели, а не порока». А.И. Сидоров в комментарии поясняет: «в сирийских версиях эта фраза передается несколько по-иному: «когда мы были сотворены в начале, то в нас естественным образом обретались семена добродетели, а не порока»¹²³.

Эти слова, косвенное подтверждение учения 18-го правила свт. Василия, которое мы выше упомянули, так же как и слова аввы Евагрия о неизреченности догмата Святой Троицы, свидетельствуют, в общем контексте, о его близости к идеям каппадокийского богословия в целом и, в частности, в этих двух существенных пунктах. Это также говорит о внутренней связи этих двух идей в целостности каппадокийского богословия.

Внутренняя богословская связь неизреченности догмата Святой Троицы и учения об образе Пресвятой Троицы в человечестве до грехопадения во Адаме имеет огромное значение. Оно полностью опровергает идею о том, что как сущность в Боге, так и естество в человеке не имеют личностного характера, как это получается у бл. Августина и его последователей и на латинском Западе, и под влиянием латинского богословия с XVII-го в. у нас в России.

Каппадокийское богословие этого изъяна полностью избежало; избежало именно потому, что основание свое поставило «в глубине ведения Пресвятой Троицы», в «жизни, посвященной духовному деланию и... жизни, посвященной ведению, (излагая) не все, что мы видели и слышали (от «старцев» – каппадокийцев), но то, что согласно их учению можно говорить другим»¹²⁴.

Комментатор аввы Евагрия А.И. Сидоров объясняет: «Ведение Святой Троицы»: «это ведение есть «наследник естественного созерцания». В данном случае, как и во многих других, – продолжает проф. Сидоров, – Евагрий следует по стопам своего учителя свт. Григория Богослова, проводящего различие между «практическим любомудрием», с которым он, по его собственным словам, «сроднился в уединении» (α καθ

ησυχίαν), и «богословием» (η περί θεολογίας), отличающимся от прочих частей христианского вероучения»¹²⁵.

Проф. Сидоров показал, в какой мере авва Евагрий сроднился с каппадокийским богословием и как много в состоянии раскрыть даже при условии сохранения возложенных на него «тайн».

Отметим при этом и строго научную объективность проф. Сидорова в его оценке взглядов Евагрия. Он пишет: «...Все суждения современных исследователей о ереси Евагрия основываются главным образом на второй сирийской редакции «Умозрительных глав». В определенной степени «роковую роль» здесь сыграл крупнейший знаток творчества аввы Евагрия А. Гийомон, который, сконструировав христологическую систему Евагрия на основе второй сирийской редакции, пришел к выводу, что именно эта система и была осуждена в анафематизмах 553 г. Однако тезисы этого ученого неверны, во-первых, потому что А. Гийомон следовал «предваряющей методологии» («схематизации»). Кроме того, у нас нет достаточных оснований для утверждения, что во второй сирийской редакции «Умозрительных глав» взгляды Евагрия нашли свое подлинное отражение... Даже если это действительно верно, не следует допускать другую методологическую ошибку, принимая *pars pro toto*, что делают, например, те исследователи, которые исходной точкой для реконструкции системы Оригена считают трактат «О началах».

«Впрочем, сказанное не «оправдывает» Евагрия полностью. Его творения не свободны от неоднозначных высказываний, которые при определенном понимании могли породить (и порождали) еретические выводы. Некоторые его суждения были действительно ошибочными, но, как и при рассмотрении творений Оригена, здесь не следует забывать, что во второй половине IV в. церковное сознание еще не усвоило многих областей Откровения. Вот как говорил об этом свт. Григорий Богослов: Любомудрствуй со мной о мире или мирах, о душе, о разумных естествах, благих или дурных, о воскресении (из мертвых), о суде, воздаянии и страстях Христовых. В таковых

(вещах) и достижение какого-либо результата – не бесполезно, и ошибка – не опасна»¹²⁶.

«Со временем, а особенно после осуждения оригенизма, прагматическое направление в монашестве набрало силу, но отнюдь не стало доминирующим. Примером тому служит авва Дорофей, продолжавший в палестинском иночестве традицию монашеского «гносиса», восходившую прежде всего к Евагрию. Аскетическое учение аввы Дорофея уходит своими корнями в живое предание первых христианских пустынножителей, однако оно не только глубоко традиционно, но и творчески оригинально. Преп. Дорофей стремился глубже интегрировать это живое предание в ту общесотериологическую перспективу, которая особенно характерна для творений свт. Иринея, Афанасия и каппадокийских отцов. В этот синтез авва Дорофей органично включал и учение Евагрия, на труды которого многократно ссылался. Особое влияние Евагрий оказал на «практику» аввы Дорофея, то есть на его учение о духовном делании. Но и тайнозрительное богословие Евагрия оставило несомненный след в творениях аввы Дорофея. Так, он считает, что христианское совершенство состоит в стяжании Божественной любви, сочетающей человека с самим Богом, которая рождает истинный «гносис». Таким образом авва Дорофей как бы смягчает ту «антиевагрианскую» тенденцию, которая намечается в «Руководстве» преподобных Варсонофия и Иоанна»¹²⁷.

Но не будем обманываться: каппадокийские «тайны», когда необходимо, «запечатаны» крепко, и даже словоохотливый иной раз Евагрий не проговорится! Так, у нас нет никаких сомнений, что каппадокийцы полностью «запретили» не только само наше «филиокве», но и самую первую попытку на эту тему спорить и вообще что бы то ни было «высказывать» о непостижимых тайнах Божественной Троицы.

Возьмем, к примеру, о. Сергия Булгакова. Лично я был к нему близок, разумеется, сохраняя дистанцию возраста и положения, а также и некоторых богословских расхождений. На его блестящих книгах я учился, и многому научился (так же, впрочем, как и на не менее блестящей «Догматике» моего

белградского профессора о. Иустина Поповича, несмотря на их диаметрально противоположное богословие). Однако и этих двух ученых, и их «близкого друга» о. Георгия Флоровского если не сами каппадокийцы, то несомненно Евагрий осудил бы за «высказывания»! Так или иначе, свт. Василий Великий так и не решился «высказаться» об исхождении Святого Духа более того, что он сказал об этом в своем знаменитом 38-м послании (которое почти никто не понял).

Вернемся к 38-му посланию свт. Василия Великого: «Не дивитесь, если говорим, что одно и то же и соединено, и разделено, и если представляем мысленно, как бы в гадании, некое новое и необычайное, как разделение соединенное, так и единение разделенное¹²⁸.

На вопрос: «Что есть исхождение?», – Григорий Богослов отвечает: «мы не можем видеть, что у себя под ногами, не только что вдаваться в глубины (βάθει) и судить о природе неизглаголанной и неизъяснимой¹²⁹.

Спасский, увы, этого не понял и продолжил свою критику, обвиняя каппадокийцев в «тритеизме».

В письме к брату своему Григорию (38 послание, как мы помним) свт. Василий формулирует различие ипостасей следующим образом: «Отец есть некая сила, нерожденно и безначально существующая и она-то есть причина причины всего сущего. Сыном все получило бытие. Отличительный же признак ипостасного свойства Духа тот, что Он по Сыне и с Сыном познается и от Отца имеет бытие...».

Вот какова реакция Спасского: «Уже при одном взгляде на эту фразу здесь поражает случайность и необоснованность указываемых признаков», – и прибавив к этому в примечании: «под этими определениями с некоторыми ограничениями мог бы подписаться и Плотин», Спасский оставляет эту фразу совсем, переходя к «более полным свойствам ипостасей в письме Василия к Терентию и Амфилохию», но не приводит их, а приступает к Оригену и его влиянию на терминологию Василия.

Обратимся к дальнейшему развитию этих идей у святителя Василия в книге, написанной им против Евномия.

«По простоте и несложности Божеской природы можно допустить, что Сущность Божия совпадает с силой (δύναμις). Но эта сила не есть нечто самодовлеющее; по своей избыточествующей доброте она носит в себе залог дальнейшего саморазвития. Вследствие этого преизбытка добра всецелая сила Отца подвиглась к рождению Сына, и опять вся сила Единородного подвиглась к ипостаси Св. Духа, так что в Духе созерцается вся сила и вместе Сущность Единородного, а в Единородном опять постигается и сила и сущность Отца».

Эта цитата наглядно показывает, почему наши тварные понятия неадекватны Творцу; чтобы хоть как-то выразить основную мысль о Вечном Боге, приходится пользоваться нашим тварным временем («подвиглась», «саморазвитие», «преизбыточествующая доброта»). То же и у свт. Григория Богослова: «Единица подвиглась к двоице и остановилась на троице» и т.д. Условность такой терминологии известна и общепринята. Именно из-за этого каппадокийцы, и особенно Евагрий, так осторожны в «высказываниях». И именно поэтому и могут и должны они предупреждать об этом, но также и решаться при необходимости выражать открывшееся им ведение Троицы. Тот, кто не знает этого так же хорошо и глубоко, как Евагрий, тот, естественно, ничего в этом не может понять и либо уходит от темы, как Спасский, либо возвращается в тысячелетний спор. Под прикрытием условного понятия времени святитель Василий раскрывает сущность любви в «саморазвитии силы добра» и в этом видении взаимной любви Божественной Троицы вскрывает суть и смысл вечного рождения Сына. Гораздо труднее перейти таким способом от взаимной любви двоих к «кружению» любви Троической. Видение свт. Григория Богослова ограждается им в ответе на вопрос об исхождении и в то же время раскрывает суть и смысл вечного исхождения как «безудержной любви», не подчиняющейся никакой логике (особенно человеческой). Эта любовь в каппадокийском богословии объясняется сверхлогически, с помощью понятий «разделенного единения» и «разделения соединенного» (свт. Василий Великий). Примером такой сверхлогики может быть высказывание свт. Афанасия

Александрийского: Исхождение от Отца и воссиявание от Сына,
а воссиявание от Сына и есть исхождение от Отца.
Такова безудержная любовь.

Ответ на вопрос

Известно, что многие идеи обязаны своим происхождением какому-нибудь «яблоку Ньютона». Так произошло когда-то и со мной. Было это в 1938-м г. в Бристоле в Англии. По программе обмена студентами Югославии и Великобритании и с благословения Архиерейского Синода Сербской Православной Церкви и Главы Русской Православной Церкви Заграницей Митрополита Анастасия, я был тогда послан в аспирантуру Лондонского Университета.

Студенты разъезжались на рождественские каникулы по частным приглашениям. Я был приглашен англиканским священником Базилем (Василием) Минчином. И его, и меня, естественно, интересовали догматические и богословские расхождения между нашими церквями. Одним из очевидных был вопрос о «филиокве» – и как самый догматически высокий и значительный, но и как «случайный» для Англиканской церкви, поскольку она в этом не участвовала, а просто унаследовала решение вопроса от Церкви римско-католической. Было, конечно, и много других расхождений, но мне пало на душу именно это, поскольку душа стремилась к единству «в самом главном».

Отец Василий затопил традиционный английский камин, и я сидел, глядя на огненные языки. Для меня они были необычны: в Югославии – традиционные печки, а о каминах мы только читали... Мысль невольно остановилась на невиданном зрелище и, в каком-то озарении, на «сошествии Св. Духа на апостолов в огненных языках», – и все это вылилось в молитву за моих гостеприимных хозяев: о. Василия (теперь покойного), его жену Маргариту и их дочку-младенца Марианну. Ребенок не сходил с моих колен и радовался «скачкам»: «едут старушки...» по-русски. В этой внутренней молитве все слилось воедино и вдруг отчетливо предстало в видении Сына и Духа в Любви. Описать и передать это словами было невозможно... Я отчетливо видел, как пламя различалось одно от другого и в то же время было единым и как оно принадлежало двум другим,

не вызывая разделения и не сливаясь, причем единство достигалось не «соположением» отдельных огненных языков, а «вхождением» одного в другое, не поглощая его и само не поглощаясь.

Я смотрел на огонь, и стремление к постижению тайны Троичности, горячо жившее тогда во мне даже когда я об этой тайне прямо не думал, вдруг появилось.

Я уже писал о том, как, сидя у камина, я внезапно осознал, что пламя живое, что оно живет и в этой своей «живой жизни» отвечает на мой вопрос о таинстве отношений Лиц Святой Троицы. Думая о «сошествии Святого Духа на апостолов в огненных языках», я вдруг увидел исхождение. Суть его была в том, что нашего людского средостения там не было, в Боге оно преодолевалось. Все было одно: огни входили друг в друга, не разлучаясь, но и не сливаясь. Огонь был один, но языки были различны, и в этом различии было сияние, отличное от исхождения, хотя было это одно и то же: сияние было исхождением, а исхождение сиянием. Третий огненный язык сиял во втором, исходя из первого, и это нельзя было понять, но так оно было.

Из души полилась молитва... Взглянул на гостеприимных хозяев. Все слилось воедино в моей внутренней молитве, и затем отчетливо предстало в видении Сына и Духа в Любви. Словами я не могу этого передать, это передать невозможно.

Вернувшись в свой богословский колледж в Чичестере, я уже знал, что тема моей диссертации решена за меня не мной – «Тайна Троицы». Божиему промыслу было угодно, чтобы я тогда не закончил той диссертации: война вмешалась и все перевернула, с последующими тюрьмой и лагерем в коммунистической Югославии, но я «работал» над этой темой всю мою оставшуюся жизнь.

Изучая историю разработки проблемы «филиокве», а также многовековой полемики между христианским Востоком и христианским Западом по этому вопросу, я пришел к выводу о том, что в споре о Духе Святом обе стороны зашли в тупик. Я имею в виду не Церковь, а богословов. Как во времена евангельских событий, когда Христос Спаситель укорял

тогдашних книжников и фарисеев в сцезивании комара и поглощении верблюда (см. Мф.23:24), так и в этом давнем споре произошло поглощение основной истины о Духе Божием – в споре о Нем.

Но было время, когда спор этот еще не существовал: св. каппадокийские отцы «невинно» не знали этой проблемы, ибо спор о «филиокве» возник почти через 500 лет после их земной жизни. Для них «филиокве» было не «богословской теорией», но тайноведением, достигаемом в «умном делании». «Освоение Духа с душой, – говорил свт. Василий Великий, – есть... устранение страстей, которые... отдалили ее от сродства с Богом. Посему, кто очистился от срамоты, какую произвел в себе грехом, возвратился к естественной красоте, через очищение... возвратил древний вид царскому образу, тот единственно может приблизиться к Утешителю. И Он, Дух Святой, как солнце, в Себе Самом покажет тебе образ Невидимого. А в блаженном созерцании Образа увидишь неизреченную красоту Первообраза...»¹³⁰.

Тройственность выражалась в невероятной для нашего сложного мира простоте отношений, которые «преодолевали» какую бы то ни было преграду между собою, какое бы то ни было средостение, границу между «Я» и «НЕ-Я», хотя ясно различались в самостоятельном пламенении. Это не было как буква «Т», третье пламя не исходило из двух других (*filioque*, о чем я тогда все время думал, под вопросом) и не «открытый треугольник»: две расходящиеся линии из одной общей вершины. Все три огненных языка были живыми, в постоянном движении, которое никуда не «уводило» и не «уходило»: третье пламя исходило из первого, потому что это была любовь.

Здесь выражена основная богословская идея свт. Василия – идея возвращения древнего вида, то есть состояния человека до грехопадения. При этом свт. Василий подчеркивает, что понять все это логикой, умом невозможно: это постижимо лишь созерцанием неизреченной красоты¹³¹. Приблизиться к Утешителю в рассуждениях и спорах о Нем невозможно. Приблизиться можно лишь «неизреченно». И тогда в Нем Самом, в Духе Святом увидится неизреченная красота

Первообраза – Самого Бога Троицы в первозданном человечестве. Тогда лишь «неизреченное» станет таинственно «постижимым»¹³². Только так и возможно этого рода постижение: апофатически, то есть мистическим углублением в неизреченное, «умным деланием». Апофатическое богословие неверно понимать как «отрицательное», в буквальном смысле этого слова. Положительная сторона апофатики – тайноведение, «ведение» несказанных тайн Господних.

Есть мнение, что свт. Василий «в учении о Св. Духе... уклонился от прямого пути... набрасывает тень на учение... истину». Это мнение высказал какой-то неизвестный монах, современник свт. Василия, которого цитирует и опровергает свт. Григорий Богослов¹³³. Но если мы раскроем сочинение самого свт. Василия, написанное для его друга свт. Амфилохия Иконийского, то мы увидим другое: «Молился я с народом и славословие Богу и Отцу заключал двояко, то словами: «с Сыном и со Святым Духом», то словами: «через Сына во Святом Духе»; некоторые из присутствовавших восстали против сего, говоря, что мною употреблены речения странные...»¹³⁴. И далее в этом сочинении под заглавием «О Святом Духе» Великий Василий разбирает терминологию тогдашнего богословия с целью доказать единосушие Святого Духа и Сына – с Отцом; он всю свою богословскую мысль основывает на своем воззрении, типичном для всего каппадокийского богословия, о чем мы говорили выше.

Мы стоим перед дилеммой: или нам надо, как Спасскому, «повернуться спиной» к 38-му посланию свт. Василия – главному его тексту об ипостасных свойствах, по словам Вл. Лосского, потому что Спасский узрел в нем «нелогичность», или, на основании догадки о «тайнах» Евагрия как рабочей гипотезы, постараться выявить сущность этого текста с помощью свт. Григория Нисского и его собственного текста о «непосредственном посредничестве» (μεσitiá) Сына.

От аввы Евагрия мы знаем, что святые Василий Великий и Григорий Богослов сообщили ему некоторые тайны о ведении Пресвятой Троицы. Евагрий эти тайны никогда никому не

открыл, но мы можем догадываться, что сюда относится тайна исхождения Святого Духа.

Ничего не зная о грядущих спорах вокруг «филиокве» и т.д., все четыре каппадокийца знали тайну исхождения, пребывая в тайноведении Духа Святого и потому именно говоря о Нем прикровенно. Это видно из текстов свт. Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского. И от аввы Евагрия мы знаем, что тайна эта была каппадокийским св. отцам явлена. Эта тайна может открыться и нам в нашей смиренной молитве, в нашем устремлении к стяжанию Духа Святого, к совершенству несказанной «первозданной доброты», ко «граду Бога Живаго», о котором писал преп. Симеон Новый Богослов.

Тайна эта, как и все догматы Церкви, антиномична: ипостасные свойства Духа Святого – в неизреченном сочетании бытия от Отца (свт. Василий), с непосредственным посредничеством Сына (свт. Григорий Нисский). Сам Дух Святой – средний между нерожденностью и рождением (свт. Григорий Богослов), воссиявает от Сына (свт. Афанасий Великий), что и означает – исходит от Отца (свт. Афанасий) – Силой (свт. Василий, свт. Григорий Палама) Троической Любви в Ее кружении (свт. Григорий Богослов) во всей Святой Троице.

Сущность Ее едина. Она выражается в Личностях Святых Ипостасей, во всецелой прозрачности Лиц и Их Любви, которая и осуществляет рождение и исхождение из нерожденности.

Такова «апофатика» (отрицательное богословие) александрийских и каппадокийских Отцов... Но какова же их «катафатика» (положительное богословие)? Это у них есть! Фактически это всего две фразы: из послания к Серапиону (4,1) свт. Афанасия Великого (Александрийского) и из 38 послания свт. Василия Великого (Каппадокийского), цитированного выше. Вот они: «О Духе Святом говорят «исходит» (а не «рождается») потому что Он возсиявает от (рождающегося) Сына...» (свт. Афанасий), «Отличительное свойство Духа Святого в том, что Он по Сыне и с Сыном постигается (познается) и от Отца имеет бытие» (свт. Василий).

Что это значит?

Чтобы понять надо знать смысл «нерожденности», «рождения» и «исхождения» на языке св. Отцов. «Нерожденность» – полнота Божественности, Ее Источник. «Рождение» – выявление всей полноты Божественности. «Исхождение» – соучастие в этом выявлении.

Итак, вся полнота Божественности, по словам св. ап. Павла, – в Сыне. Все «недра» Отца – в Единородном. «Что же, – спрашивает свт. Афанасий, – Дух «брат» Сына или «внук» Отца?» Никак. Ни то, ни другое! Об этом надо говорить «богоприлично», а не антропоморфически, на человеческий лад. Дух, как и Сын, «Свет от Света» – Третий Свет в Божестве... «Дух Сына – Свет от Света и в этом Свете – вся полнота Божества, потому что – это Свет Рождения. Слово «исходит» и означает: вся полнота Божественности сияющая в рождении Сына. Потому нельзя сказать по-гречески «И от Сына», это «И» – ересь подобосуция, а не правда единосущия. Мы Духа Святого познаем в Сыне и по Сыне, видя Его бытие от Отца как единый акт единосущия Пресвятой Троицы!

Через много лет после того видения у камина, читая писания «понтійского ученика каппадакийцев» аввы Евагрия, свтт. Василия Великого, Григория Паламы и других святоотеческих учителей, я каким-то неведомым образом, из глубины души моей ощутил, что «таинственное ведение Святой Троицы» для меня стало «явлением богословия» о Сыне и Святом Духе в Их ууме непостижимой, но «умным деланием» постигаемой Любви.

Все во мне тогда устремилось к этим Божественным Тайнам, которые понять было невозможно, но жить с ними и в них – необходимо!

Там, в далекой (когда-то для меня) Англии созрели во мне бывшие уроки покойного теперь старца – владыки Антония (Храповицкого) в недостижимой теперь Югославии. И тут, в самый критический момент моего становления, произошел эпизод, отразившийся на всей моей тогдашней жизни.

Мой старший друг, выписавший меня из Югославии в Англию на аспирантуру, Николай Михайлович Зернов, пригласил меня посетить с ним знаменитый лондонский музей

естественной истории в Кенсингтоне. Меня тогда интересовало все, и я охотно принял приглашение. То, что я там увидел, буквально меня ослепило. Начать с огромного памятника – изваяния, сидящего Дарвина, явно доминировавшего над музеем. Сомнений не было – это был научный музей Эволюции. Экспонаты были настолько серьезны, так умно расставлены, с такой глубокой идеей, что я... растерялся! Раньше, особенно там в Югославии, все было ясно: теория эволюции – научная фантастика, ее нет, есть только Библия! Но здесь – все рухнуло: «неужели это правда?»... я не верил своим глазам. Страшно было не увиденное мною, а то как оно было представлено. Передо мной была не фантастика: скелеты динозавров – во всю залу – были реальностью, развитие видов выглядело очевидностью... Что же это такое? Как я могу расстаться с дорогим для меня миром Божиим, который я впитал в себя у ног моего покойного старца? Как все это понять?

Вернулся в колледж... охватило раздумье... засел в библиотеку... читал, читал и читал... мысли вихрем вносились и выносились, их прерывала молитва в отчаянии... как? Кому? Где все?

И вдруг, в один из таких моментов, когда уж очень страшно стало потерять навсегда этот Божий мир, прорезала откуда-то мысль: «ничего не теряешь, этот мир есть, но он не здесь; здесь – результат грехопадения, а тот, дорогой для тебя мир – там...»

Все это надо понять. Надо учиться...

Душа успокоилась, молитва полилась опять. Вспомнился владыка Иоанн Максимович, открывший мне тогда, в 12-летнем возрасте, этот другой мир, в который я теперь возвращался не по простому доверию, а сознательно. Сознательно? Да!

Сознательный охват непостижимого, вновь жившего в душе и царившего в сердце – был невообразимым мучением!

Сидел, читал, писал, беседовал, молился, рыдал, плакал, и, несмотря на все, неуклонно, с борьбой, шел к священству...

Момент наступил: дети, которых я учил Закону Божию, нуждались не только в теории, но и на практике – в богослужении; владыка сказал, что кроме меня, у него никого нет для них... надо было решаться... плакали мы оба – и жена, и

я... Это было 30 марта 1941 года, за неделю до гитлеровских бомб.

В момент рукоположения, – уже во священники – осознал, сошло, стало ясно..., над Святым Агнцем, склонившись над престолом, безудержно лил слезы, находя ответ всему в словах молитвы Святого Василия Великого:

«Сый Владыко, Господи Боже Отче Вседержителю поклоняемый! Достойно яко воистину, и праведно, и лепо великолепию святости Твоея, Тебе хвалити, Тебе пети, Тебе славити единого воистину сущего Бога, и Тебе приносить сердцем сокрушенным и духом смирения словесную сию службу нашу: яко Ты еси даровавый нам познание Твоея истины. И кто доволен возглаголати силы Твоя, слышаны сотворити вся хвалы Твоея, или поведати вся чудеса Твоея во всяко время; Владыко всех, Господи небесе и земли и вся твари, видимыя и невидимыя, седяй на престоле славы и призираяй бездны, Безначальне, Невидиме, Непостижиме, Неописанне, Неизменне, Отче Господа нашего Иисуса Христа, великаго Бога и Спасителя, упования нашего, иже есть Образ Твоея благодати: Печать равнообразная, в Себе показуя Тя Отца, Слово Живое, Бог истинный, Превечная Премудрость, Живот, Освящение, Сила...

...Создав бо Человека [...] и Образом Твоим, Боже, почет, положил еси его в Раи Сладости, Бессмертие Жизни и наслаждение Вечных Благ в соблюдении заповедей Твоих обещав ему, но преслушавша Тебе Истинного Бога, создавшего его, и прелестию змиевою привлекшеся, умерщвлена же своими прегрешеньми, изгнал еси его праведным Твоим судом, Боже от Рая в мир сей. И отвратил еси в землю, от нея же взят бысть, устрояя ему, Боже, спасение, в Самом Христе Твоём...»

Так родилась эта книга.

Каппадокийский персонализм

Что мы в данном случае понимаем под «персонализмом»? То самое, что все мы повторяем, вслед за преп. Андреем Критским, в первые дни Великого Поста: «я разодрал мою райскую боготканную одежду, лежу наг и стыжуся». Я каюсь за то, что моя риза разодрана! По счастью, эта молитвенная поэзия – все еще суть и жизнь всей Православной Церкви, и никакие теории не смогли пленить ее и изъять из нашей духовной жизни. Она сохранилась благодаря нашим святым! Их святость спасла все то, что утеряли на западе и что вынесли из наших учебных аудиторий.

Основа этой молитвенной поэзии – в глубоком догматическом богословии святых отцов-каппадокийцев; основа эта – тринитарного характера. Глубина тринитарного православного богословия, «первобытная доброта» свт. Василия Великого и жизнь описанного им монастыря в Каппадокии коренится в Божественной бездне Пресвятой Троицы, в Ее Бытии, в Ее Любви, в Ее Единстве. В нерожденности Отца, в рожденности Сына, в исходности Святого Духа: Я – Ты – Он – Мы – Я! Нет рассечения единосущности – есть раздельноличность Любви! Таковы основы.

Основы основ – Литургия свт. Василия Великого и сокращение ее свт. Иоанном Златоустом... Войдем в ее суть, – в данном случае мысленно, но и духовно, – хотя и не сущностно в жизни, а пока лишь богословски.

Чтобы понять, надо прежде всего включиться в тайну Троицы, предельно раскрытую в глубинах богословия литургического текста.

Эта тайна – взаимоотношения сущности и Личности Божества... взаимоотношения Трех Лиц Божества в Божественном Единстве... Другими словами – каппадокийское богословие Триединства.

Богословие Триединства – персоналистично в понимании каппадокийцев, в отличие от августиновского и всего вообще

западного богословия. Этот персонализм ярко выражен в словах литургии, в ее молитвах.

Главная молитва Литургии свт. Иоанна Златоуста: Достойно и праведно Тя пети, Тя благодарити, Тебе поклоняться... Здесь – личное отношение к Богу. И Бога – в себе: ...Ты, Отче во мне и Я в Тебе!» (Ин.17:21)

«Нерожденность», «рожденность», «исходность» – внутрибожественные Личные отношения любви.

Отец. Ты бо еси Бог неизреченен, неведом, невидим, непостижим... (Лит. свт. Иоанна Златоуста; та же молитва дальше). Ты... Седяй на престоле славы... Безначальне... Отче Господа нашего Иисуса Христа. (Лит. свт. Василия Великого; главная молитва). Отче наш, иже еси на небесех... Все эти личные отношения к Отцу Небесному отражают Его собственное, Личное, Божественное, вечное, небесное, безначальное отцовство любви: Аз днесь родих Тя... (Пс.2:7).

Сын. Такжеде сый, Ты, и едиnorodный Твой Сын... (Лит. свт. Иоанна Златоуста, главная молитва). Иже есть образ Твоя благодати, печать равнообразная, в себе показуя Тя, Отца, Слово живое, Бог Истинный, Превечность, Премудрость, Жизнь, Освящение, Сила, Свет истинный...

Дух Святой. Единородный Твой Сын... (Лит. свт. Иоанна Златоуста, главная молитва). ...Свет истинный, имже Дух Святой явился, Дух истины, Сыноположения дарование, обручение будущего наследия, начатой вечных благ, животворящая сила, источник освящения, от негоже вся тварь словесная же и умная укрепляема... (Лит. свт. Василия Великого, главная молитва).

Объяснение: Все слова, начинающиеся с отрицательного «не», означают реальность, не постигаемую нами умом, но ощущаемую духом во взаимообщении любви. Нерожденность – полнота Божественности, не имеющая никакого для себя источника, никакой причины своего бытия, все от себя дающая, источник сущности Божества; от этой сущности, как источника – и Сын, и Дух. Источник, действующий личной любовью Отца и к Сыну (рождение) и в Духе (исхождение), и в «детях» – творение.

А «дети» обращаются к Богу-Троице ежедневно на каждой литургии, в соборном, всеобщем, всецерковном покаянии за свой грех в Раю, за свое грехопадение во Адаме, и благодарят Отца Небесного за прощение и восстановление, за снисхождение и возношение на небо:

Ты бо еси Бог неизреченен, неведом, невидим, непостижим, присно сый, такожде сый Ты, и едиnorodный Твой Сын, и Дух твой святой: ты от небытия в бытие нас привел еси, и отпавшия восставил еси паки, и не отступил еси вся творя дóндеже на небо возвел еси и Царство даровал еси будущее.

О сих всех благодарим Тя, и Единородного Твоего Сына и Духа Твоего Святого о всех, яже вемы и яже не вемы, явленных и неявленных, благодеяниях бывших на нас... (Лит. свт. Иоанна Златоуста, молитва «Достойно и праведно...»).

Личность в Боге

По православному учению, как мы видели, безличной сущности в Боге нет. В этом основная разница тринитарного богословия Востока и Запада, на чем и основана вся проблема «филиокве», о чем мы будем еще говорить ниже. Мы уже говорили, что ипостасное свойство Личности Отца – нерожденность. Она включает в себя личную встречу всей полноты Божественной сущности с божественной Личностью путем возникновения в нерожденности рождения и исхождения.

Вспомним: Отец потому и «отец», что Он – источник Обоих, из Него все. Вся полнота от Отца: «единица подвиглась в двоицу и остановилась на троице», по выражению свт. Григория Богослова. Этим свт. Григорий обозначил «кружение» в Боге (περιχώρισις – греческое святоотеческое выражение, изображающее божественное взаимообщение любви всех трех Лиц Божества). Таким образом все освещается светом, воссиявает, ничего в Боге нет темного и скрытого, все полностью прозрачно во взаимной любви и полной открытости друг другу и друг в друге. «Света от Света, Бога Истинна от Бога Истинна», как говорится в Символе Веры Православной Церкви.

В этом пункте – очень глубокое догматическое расхождение с латинским богословием, в котором Божественная сущность не личностна, как в Православии. В ней здесь усматривают «безличную единую сущность Божию, – как бы некий «общий фонд», в котором выявляются Лица, но не обязательно «прозрачные» друг для друга, как например «единое начало в еднотелности Отца и Сына, из которого исходит Дух Святой», согласно догмату Флорентийского Собора о «Филиокве»¹³⁵.

Таким путем латинские богословы – мы помним – ответили на возражение свт. Фотия, патриарха Константинопольского, и свт. Марка, епископа Ефесского, о ереси «двуначалия» во Святой Троице при «филиокве», то есть при утверждении об нахождении Святого Духа и от Отца и от Сына, как и говорится во всех западных символах веры, как у католиков, так и у протестантов, (за исключением американских епископов,

которые недавно на своем соборе отказались от «филиокве» в своем символе).

Произошло все это именно потому, что Запад не воспринял каппадокийское богословие. Это именно оно, богословие каппадокийцев, своим принципом абсолютной личностности во взаимоотношении Божественной Сущности и Личности (οὐσία и ὑπόστασις) избежало как ереси арианства, так и ереси филиоквизма. Как известно, два брата-каппадокийца – свт. Василий Великий и свт. Григорий Нисский – спасли Православие от ереси арианства, уточнив разграничение греческих терминов οὐσία (сущность) и ὑπόστασις (буквально: «подсущность»), то есть «данная Сущность», относящаяся не к общему, а к частному (в данном случае к Личности). По их терминологическому правилу, в Боге одна οὐσία, но три ὑπόστασις, которые единосущны (ὁμοούσιος), будучи в то же время троичны ипостасно, то есть личностно. Этим каппадокийцы навсегда решили догматическую проблему троичности, что и было принято на Втором Вселенском Соборе в Константинополе в 381 г. при участии их третьего собрата свт. Григория Богослова (сравните у преп. Иоанна Дамаскина «Исповедание православной веры». – Тринитарное богословие св. Иоанна Дамаскина излагает учение, в частности каппадокийских св. Отцов, и развивает понятие περὶχώρις (кружение), выражающее «триипостасное Божество»)¹³⁶.

Это догматическое терминологическое правило, ставшее догматом Вселенской Церкви, выработанное каппадокийским богословием в его целостности, теснейшим образом связано со знакомым уже нам учением каппадокийцев «О единстве человечества» в его «первом устройении», по выражению свт. Григория Нисского¹³⁷, то есть творении в раю до грехопадения как образе и подобию Божественного Троиинства. Качественно эти два единства тождественны: это одно и то же единство, единство во множественности, достигнутое и достижимое любовью в едином организме: Божественном в Пресвятой Троице и человеческом в Теле Христовом – Церкви, «избранной во Христа до низвержения «мира», по Откровению св. ап. Павлу

в Аравийской пустыне, описанному в посланиях Коринфянам, Галатам и Ефесянам, о чем мы уже пространно говорили¹³⁸.

Каппадокийское богословие фактически стало, как мы видели, на Втором Вселенском Соборе догматом Церкви. Оно полностью принято всей Православной Церковью в ее вселенском богослужении, что равносильно Вселенскому Собору, то есть во всей полноте Церкви Христовой.

Будучи целостным богословием, взаимосвязанным во всех своих частях, оно и взаимозависимо: единосущие, троичность ипостасности, исхождение Святого Духа, Божественное Троиединство, единство человечества в творении, первобытная доброта, единство Церкви, рассечение первородным грехом естества человеческого, по свт. Василию Великому, разбитость грехом всего мира и превращение его в «мир сей» с «князем мира сего», не имеющим ничего общего со Христом – Творцом мира «в первом устройении», по свт. Григорию Нисскому, полный распад из-за греха всей нашей вселенной, что так соответствует всем данным современной науки, – все это зависит одно от другого и является единым целым. Нарушим ли что-нибудь из этого, из этой целостной картины – мы нарушили все! Эта мозаика, картина из тысячи камней, как и картина разбитого на тысячи частей согрешившего человечества. По словам свт. Василия – все имеет свое незыблемое место в процессе спасения мира.

Сравните у свт. Киприана Карфагенского: «Господь, внушая нам, что единство Церкви происходит от Божественной власти, утверждает и говорит: Я и Отец – одно...». «Для св. Киприана единство Лиц Пресвятой Троицы есть основание единства Церковного, – пишет проф. Троицкий, – воля Божия такова, чтобы в Церкви люди пребывали в том самом единстве, в каком от вечности пребывают три Лица Божественной Троицы...».

Свт. Григорий Нисский: «Неправильно словоупотребление в обычае неразделяемых по естеству называть во множественном числе одним и тем же именем естества, говорить: многие человеки, чему подобно будет, если сказать: многие естества человеческие... уже при самом создании человека – целое наименование одним человеком...»¹³⁹

Свт. Василий Великий: «Можно сказать и о Пресвятой Троице... какое понятие приобрел ты о различии сущности и ипостаси, перенеси оное и в божественные догматы и не погресишь... «Таким образом, – заключает проф. Троицкий, – по мысли свт. Василия Великого, естество человеческое до грехопадения было именно образом Божественной Троиединой Сущности. Цель Церкви в том и полагается, чтобы восстановить это поврежденное грехом единое человеческое естество...»¹⁴⁰

Эти слова проф. Троицкого повторяют основную мысль каппадокийского богословия о «восстановлении первобытной доброты», то есть сотворенного в раю человечества во Адаме, но в отличие от Василия Великого, который в данном случае имеет в виду личность Адама и все личности его потомства (все еще в раю), Троицкий вместо этого говорит «восстановить это поврежденное грехом естество», употребляя в данном случае терминологию блаженного Августина, а не свт. Василия Великого, что видно из вышеприведенной цитаты: «о различии сущности и ипостаси в творении, перенеси оное и в божественные догматы и не погресишь». Свт. Василий ясно различает сущность и ипостась (лицо). Другими словами, говоря о «первобытной доброты», он имеет в виду поврежденные грехом лица (личности) всех людей во Адаме, которые, по словам св. ап. Павла, «в нем все согрешили». Во Адаме грешило не «естество», а личности. «Естество» не «грешило», а было «грехом рассечено на тысячи частей» как результат этого их общего греха, по свт. Василию, мы это видели.

Можно, конечно, сказать вместе с блаженным Августином и проф. Троицким: «поврежденное грехом единое человеческое естество», ереси тут нет, но это будет не совсем то, что хотел сказать свт. Василий Великий; и в этом-то и есть основная терминологическая и фактическая богословская разница между Василием и Августином и их богословиями. Если мы хотим быть точными, то терминологически нам это надо разъяснить. В частности, проф. Троицкому нельзя было цитировать свт. Василия, толкуя его потом терминологически по-августиновски, то есть переводя каппадокийское богословие на латинское. Но для этого были у Троицкого серьезные причины, о чем мы

говорим в разделе о попытках московских богословов прошлого века возродить каппадокийское богословие в России.

Латинское богословие о первородном грехе

Блаженный Августин

Итак, в вопросе о первородном грехе латинское богословие резко отличается от каппадокийского. По определению одного из читателей, «это – небо и земля». Определение точное, поскольку каппадокийцы устремляются к миру иному, латиняне же, как увидим, все строят на земле, притом такой, какой она является сейчас.

Обратимся непосредственно к блаженному Августину и к его произведению «О граде Божием».

«Не трудно видеть, что было гораздо лучше, что род человеческий Бог размножил от одного человека, которого создал первым, чем если бы этот род начался от многих. Из животных одних Он сотворил живущими особняком, как бы одиноко блуждающими, ищущими преимущественно уединения, каковы: орлы, коршуны, львы, волки и подобные им, – других влекущимися друг ко другу, предпочитающими жить и стадами, каковы: голуби, скворцы, олени, дикие козы и прочие того же рода. Оба рода Он размножил однако же не от отдельных особей, а повелел одновременно быть многим. Но человека, природу которого Он сотворил как бы среднюю: между ангелами и животными, так что если бы он, покорный Творцу своему, как истинному Господу, с благоговейным послушанием соблюдал заповедь Его, то мог бы перейти в общество ангелов, без посредства смерти достигши блаженного нескончаемого бессмертия, а если бы в силу свободной воли своей высокомерием и непослушанием оскорбил Господа Бога своего, то, обреченный смерти, жил бы подобно животным, как раб похоти и осужденный на вечное мучение по смерти, – человека Он сотворил только одного и единственного, без человеческого общества, но чтобы тем самым сильнее возбудить в нем стремление к общественному единству не только сходством природы, но и связями родства, потому что и жену, которая должна была соединиться с мужем, Ему угодно было создать не

так, как его, но из него же самого, чтобы весь род человеческий распространился от одного человека...»

«Бог знал, что человек согрешит, и будучи уже повинным смерти, произведет смертное потомство, в котором до того усилится бешенство греха, что более спокойно будут жить между собою лишенные разумной воли животные одного рода, которых с самого начала Он во множестве произвел из воды и земли, чем люди, род которых распространился от одного, для побуждения к согласию. Ибо никогда ни львы между собою, ни драконы друг с другом не вели таких войн, какие вели люди. Но предвидел Он также, что множество благочестивых будет призвано Его благодатию к усыновлению и, по отпущении грехов и оправдании Духом Святым, соединится в вечном мире со святыми ангелами, когда истребится последний враг – смерть. Этому-то обществу и имело принести пользу представление о том, что Бог произвел род человеческий от одного человека для указания людям того, как приятно Ему единство в среде множества...»

«Бог создал человека по образу Своему. Ибо Он такую сотворил ему душу, которою человек по уму и пониманию превосходил бы всех животных земных, водных и летающих, не имевших подобного ума. Он образовал мужа из земного праха и сообщил ему посредством дуновения такого свойства душу, о которой я сказал, создав ли ее прежде, или, вернее, создав ее посредством вдуюновения и порешив, что это дуновение, которое Он сотворил, дунув, (ибо что другое значит вдунуть, если не делать вдуюновение?), было душою человека...»

«В первом человеке, который был создан первоначально, получили начало, хотя еще не обнаружившиеся, но уже для предведения Божия существовавшие два общества, как бы два града в роде человеческом. Ибо от него имели произойти люди, из коих одни должны были быть присоединены для наказания к обществу ангелов злых, а другие для награды к обществу добрых...»

«Рассуждение о падении первого человека, или, вернее, первых людей, и о происхождении и распространении смерти между людьми. Ибо Бог создал людей не как ангелов, – не так,

чтобы и согрешивши, они вовсе не могли умирать, но так, что исполни они долг повиновения, они получили бы без посредства смерти ангельское бессмертие и блаженную вечность, а не исполни они этого долга, смерть послужит для них самым справедливым наказанием...»

«Как скоро произошло нарушение заповеди, тотчас же они, лишившись божественной благодати, устыдились наготы своих тел (Быт.3:7). Поэтому они смоковыми листьями... покрыли срамные члены, которые хотя и прежде были такими же членами, но не были срамными. Они почувствовали новое движение в своей неповинующейся плоти, как бы прямое возмездие за свое неповиновение. Ибо, нашедши превратное удовольствие в собственной свободе и отвергши служение Богу, душа лишилась прежнего повиновения со стороны тела; и так как по собственной воле оставила высочайшего Господа, то не могла удержать под своей волею низшего слугу, и никоим образом не могла уже иметь плоть в подчинении себе, как всегда могла бы иметь ее, если бы сама осталась в подчинении Богу. Ибо тогда плоть начала похотствовать на духа (Гал.5:17). С этой борьбою мы рождаемся, имея в себе начало смерти, которой оно подвергается, когда лишается своей жизни, то есть души. Поэтому, как известно христианам, держащимся истинно католической веры, даже самая смерть телесная наложена на нас не законом природы, по которому Бог никакой смерти не сотворил для человека, но в наказание за грех; потому что Бог, наказывая за грех, сказал человеку, в котором были все мы: «Земля еси, и в землю отыдеши» (Быт.3:19)¹⁴¹.

Цитаты и комментарии¹⁴²

«Смысл, соединяемый с основными триадологическими терминами ουσία, υπόστασις, и essentia, substantia на Востоке и Западе, был неодинаков. Бл. Августин неоднократно отмечает еще обычное в это время на Западе отождествление греческих догматических терминов ουσία, υπόστασις, являющихся синонимами латинских essentia, substantia. И тот, и другой термин, то есть essentia и substantia служат в западном богословии для определения существа Божия. В силу такого установившегося на Западе отождествления тринитарных

терминов *essentia* и *substantia*, понятие об ипостасном различии в Божестве выражается особым термином *persona*. Вот почему, с точки зрения западной церковной ортодоксии, недозволительно выражение: «*in Deo – una essentia, tres substantiae*» (в Боге одна сущность, три субстанции – Ред.), но: «*in Deo – una essentia vel substantia, tres autem personae*» (в Боге одна сущность или субстанция, но три лица – Ред.)¹⁴³.

Но и употребляемый Августином термин *persona*, в качестве эквивалента восточного *υπόστασις*, далеко не удовлетворяет Августина¹⁴⁴, который если и пользуется им (особенно в своей полемике с еретиками), то все-таки далек от мысли считать его адекватным выражением имманентных отношений внутренней Божественной жизни и признает за ним только чисто отрицательное значение. Эта терминологическая неточность тринитарной догматики бл. Августина, сближающая до некоторой степени, в формально-логическом отношении, существо Божие с Ипостасями и отождествляющая общие всем Трем Лицам свойства Божеской сущности со специфическими свойствами Божеских Ипостасей, естественно могла ослаблять или затемнять в богословском сознании ипостасное свойство Отца и Сына, перенося ипостасное свойство Первого на Второго (способность Отца изводить Духа Святого приписывать вместе и Сыну). С этой неопределенностью и неточностью богословского языка бл. Августина соединялся еще и другой недостаток его тринитарной терминологии. Мы имеем в виду здесь отсутствие в догматическом языке Августина, как и других западных церковных писателей до-августиновской эпохи, специальных терминов для обозначения исхождения (Святого Духа) как вечного акта внутренней триипостасной жизни Божества, и исхождения как временного посланничества (Духа Святого) в мир для освящения твари, соответственно греческим словам *ἐκπορεύεσθαι* и *προεἶναι*. В распоряжении Августина для определения того и другого понятия служит один только термин *procedere*. Отсюда становились возможным некоторая путаница и смешение этих далеко не тождественных, но совершенно различных и самостоятельных актов имманентной жизни и икономической деятельности Божества, некоторая возможность

смешения или перемещения временных и вечных отношений в Боге. Быть может, из этой терминологической особенности западной тринитарной догматики вытекает столь присущее бл. Августину, как и другим христианским писателям западной церкви, стремление эти два неоднородных акта внутренней и внешней жизни Божества рассматривать в тесной связи и зависимости друг от друга. И действительно, из сочинений бл. Августина ясно видно, что исхождение Св. Духа, как временное посольство Его Сыном Божиим в мир, поставляется Августином в тесную связь с имманентным раскрытием Божества, так что первое рассматривается им как проявление или как доказательство для уразумения второго. Конечно, это обстоятельство как нельзя лучше могло склонять богословскую мысль к *filioque*.

Но богословская традиция Запада в отношении рассматриваемого церковного догмата не ограничивалась одними только терминологическими особенностями, которые, как сказано, могли способствовать появлению и развитию филиоквистических представлений как у самого Августина, так и в после-августиновском богословии, находившемся под его влиянием. Существовавшая на Западе еще до Августина концепция тринитарного догмата и методика его раскрытия со своей стороны могли известным образом благоприятствовать появлению и утверждению «филиоквизма» уже у самого Августина.

Восточные богословы, особенно Великие Каппадокийцы, следуя традиции Оригена и страшась грозного призрака савеллианства, при разработке тринитарного догмата сосредоточивают свое преимущественное внимание на моменте ипостасной раздельности Божественных Лиц и настойчиво оттеняют существование в Боге трех реальных и самостоятельных Ипостасей. Бл. Августин, не стоявший под влиянием традиции оригеновского богословия и чуждый полемического интереса Каппадокийцев, напротив, испытывал на себе воздействие западной литературной традиции совершенно противоположного характера. А характерной особенностью западного богословия, при изложении

тринитарного учения Церкви, было оттенение момента тождества Божеской сущности и некоторое затенение момента ипостасной троичности и отличительных свойств Божественных Лиц. В полном согласии с этой основной тенденцией западного богословия развивает свое богословское умозрение о Св. Троице и бл. Августин. Отсюда у него обращается преимущественно внимание на единство существа Божественных Ипостасей, сравнительно с вопросом о их характерных особенностях. Отсюда же у него некоторая неточность, сбивчивость и колеблемость его богословских суждений при определении Их взаимных отношений. Кроме того, у бл. Августина были еще и особые специфически августиновские мотивы выдвигать на первый план момент единства в Боге в некоторый ущерб Его ипостасной множественности и ипостасным особенностям Божеских Лиц и тем бессознательно и невольно до известной степени затемнять этот последний пункт церковного учения о Св. Троице. Мотивы или основания эти лежат в исходной точке рационально-психологической тринитарной схемы бл. Августина.

Исходя в своем рационально-философском построении тринитарного догмата из анализа конечного духа человека как образа Бесконечного Духа, Августин естественно мог придти только к понятию не о Трех Лицах Божества, в церковном смысле этого слова, а лишь к мысли о трех моментах в жизни единоличного Абсолютного Духа по аналогии с тремя абстрактными силами или простыми безличными моментами единично существующей богоподобной души человека.

Троица, с точки зрения рационально психологической конструкции бл. Августина, получалась как троица моментов в Боге, но не Лиц, в церковном значении этого слова; получалась таким образом «Троица в Боге», а не «Бог-Троица». Но сам Августин, конечно, далек был от мысли становиться в противоречие с церковной ортодоксией и, желая согласовать конечные выводы своего философского умозрения о тринитарном догмате с церковно-символьным исповеданием этой христианской тайны, вносит существенный корректив в свою психологическую схему, ипостасируя выше отмеченные

три момента своей конструкции в Живые и Самостоятельные Лица Божества. Вышесказанное для нас важно и интересно в том отношении, что отчасти уясняет психологическое происхождение филиоквистических тенденций в богословии Августина, а через него и во всем позднейшем западном богословии. Ибо, как явствует из сказанного, на Западе ко времени бл. Августина не только не было строго формально установлено и всюду принято терминологическое различие восточных понятий οὐσία и ὑπόστασις, но и в самом богословском мышлении, особенно благодаря авторитету бл. Августина, Ипостаси в Божественной Троице превращаются как бы в моменты тоже Божеского существа и понимаются как принадлежность одного и того же единого Божеского существа (SUBSTANTIA ESSENTIA ΟΥΣΙΑ). Вот почему изведение Духа Святого как Третьего Божественного Лица в Троице, с точки зрения восточного богословия, есть акт Ипостаси Отца, а не Божеского Существа. Между тем, для богословского сознания западных церковных писателей, благодаря выше отмеченному нами сближению догматических терминов и понятий, этот акт есть принадлежность существа (actus substantiae). Но так как существо Бога-Отца едино и конкретно тождественно, то для представителей западного богословия являлось делом вполне возможным и обычным обосновывать filioque на единосущии и, с другой стороны, в filioque усматривать веский аргумент в пользу единосущия¹⁴⁵.

Так и поступает уже сам бл. Августин, как нам кажется, склоняемый к тому еще и полемическим интересом – именно его догматическою борьбою с западным арианством. Несомненно, известную долю своего значения в деле образования августиновского filioque могла иметь и эта противоарианская полемика бл. Августина».

Два богословия: Восток и Запад

История говорит нам о двух традициях, двух преданиях, двух обрядах, двух Церквах и двух богословиях. Мы знаем о том, как создалось непреодолимое противостояние и средостение между христианским Востоком и христианским Западом, и современные нам события, например, в Боснии и в Хорватии, говорят о кровавых последствиях всего этого в наши теперешние дни. А тут же богословские споры!

Достаточно всего лишь поверхностно взглянуть на учение каппадокийцев, с одной стороны, и блаженного Августина, с другой, чтобы увидеть серьезные расхождения между ними. При этом надо учитывать, что и то, и другое было в зачаточном состоянии: ведь это всего лишь IV-ый в. у одних, IV-ый и V-ый – у других. С обеих сторон это семена, которые дадут обильные всходы: у блаженного Августина – западная схоластика, средневековые и реформация, у каппадокийцев – св. отцы Востока вплоть до XIV-го в., до свт. Григория Паламы, и начиная с VII-го в. и до наших дней, через богатство XII-го – обилие литургического богословия. При этом – явная асимметрия: обилие западных теорий и теологуменов и засилье ими восточного школьного богословия (о чем мы уже упоминали) на Востоке; на самом же Западе – беспрепятственное школьное развитие западных идей. В результате – повсеместное «забвение» каппадокийских основ. Но вернемся к истокам.

В то время как каппадокийцы словно боятся отойти от «райской реальности» или – после грехопадения – «забыть» рай, бл. Августин спокойно, остается на земле и твердо стоит на ней. Он словно не замечает, что после грехопадения эта земля уже не та, и спокойно переходит через границу взад и вперед, даже не думая о паспорте и визе. Это у него просто сидит в подсознании. Парадоксально: все это вызвано «западным менталитетом», наследием древнего Рима, его цивилизации, римского права и юридикализма, а богословски – влиянием «от противного» ереси Пелагия, с которой Августин вел бесконечные споры.

Но есть и несомненное, иногда неосознанное, глубокое согласие и единство. Например, «в первом человеке, который был создан первоначально, получили начало, хотя еще не обнаружившиеся, но уже для предведения Божия существовавшие два общества, как бы два града, в роде человеческом»¹⁴⁶. Это совсем как у свт. Григория Нисского, хотя и с некоторым нюансом с обеих сторон: «Слово Божие, сказав: сотвори Бог человека, неопределенностию выражения указывает на все человечество; ибо твари не придано теперь сие имя: Адам, как говорит история в последующем: напротив того, имя сотворенному человеку дается, не как какому-либо одному, но как вообще роду. Посему общим названием естества приводимся к такому предположению, что Божественным предведением и могуществом в первом устройении объемлется все человечество. Ибо надлежит думать, что для Бога в сотворенном Им нет ничего неопределенного; а напротив того, для каждого из существ есть некий предел и мера, определенная премудростию Сотворившего...»¹⁴⁷

Разве не одно и то же эти два предложения Августина и Григория: «Для предведения Божия существовавшие... в роде человеческом» (Августин) – и «Божественным предведением... в первом устройении... все человечество» (Григорий)?

И однако же, несмотря на это удивительное сходство, казалось бы, в самом главном, оказывается, что это – начало развития двух, можно сказать, противоположенных богословий, западного и восточного. И затем – раскол.

В чем загвоздка? В Пелагии, как я только что сказал! Несмотря на спор с ним бл. Августина, как будто убедительный, сам Августин после этого изменился и никогда не преодолел внутреннего пелагианства, а за ним и весь христианский Запад. В чем это выразилось? Во внутреннем неприятии и потому нечувствии расщепления естества человеческого и всемирного распада, случившегося после первородного общечеловеческого греха, что так ясно видел и так горячо чувствовал свт. Василий.

Обратимся же к Пелагию... Пелагий был удивительный человек: убежденный, решительный, волевой, потрясающий проповедник, блестящий писатель, такой обличитель римского

общества, что мог бы, вероятно, позднее в Италии сравниться с Савонаролой. В Риме за ним ходили толпы его сторонников и последователей. Одной из таких его духовных дочерей была Димитриада, которой он написал пламенное обращение еще в те годы, когда никто не подозревал, что он станет ересиархом, известным на весь мир и во все века. Это его обращение – почти единственное из многочисленных его произведений, дошедшее до нас нетронутым и цельным.

В нем тогда никто не обнаружил ничего еретического, хотя основное зерно убеждений Пелагия было, как видно теперь, именно там. Логика Пелагия была проста: он хорошо знал в себе самом, что значит сила воли и как можно побороть себя. Он был подвижником и умел владеть собой. И он знал, как можно повлиять на людей, вот на такую Димитриад, которая под волевым воздействием вдруг оставит все, все свои богатства и роскошь, переменит в корне свою жизнь и уйдет из мира... Он и сказал ей это в своем обращении, однако сделал это так, чтобы не нарушить в ней ее духовного равновесия и мира души:

«С каким чувством мы обладаем чем-либо, мы понимаем тогда, когда теряем это; желание благосостояния обнаруживается скорбью по лишении последнего; кто в лишении не имеет этой скорби, тот, конечно, и при обладании благосостояния не имеет пристрастия к последнему.

О, муж евангельский прежде евангельских правил и апостольский прежде апостольских наставлений. Ученик апостолов! Обнаруживая тайные богатства природы, ты показываешь, чем мы обладаем сами в себе, и учишь, каково то сокровище души, которым обладаем без пользования им и думаем, что мы не имеем того, чего в действительности лишь не желаем обнаружить.

Сказав столь многое о природе, мы показали и подтвердили благо ее примерами святых. Но чтобы ты не подумала, что факт существования грешников служит к умалению природы, я пользуюсь свидетельствами самого Писания...»

Пелагию было ясно, что пороки общества, которые он бичевал и в Риме, и всюду, где он так много бывал, оказывались непреодолимыми по очень, как ему казалось, простой причине: эти люди сваливали свои преступления с себя на природу: свою и общечеловеческую, испорченную грехом Адама, на природу всего падшего во Адаме мира. «С этим надо бороться», думал он, по-видимому. И... стал бороться. Так родилась «пелагианская ересь», отрицавшая последствия первородного греха в человеческой природе и в мире. «Адам не при чем», – говорил этот строгий монах преклонного возраста, родом из Британии, – «все дело в нашей собственной злой воле. Адам навредил только себе, а не потомкам, он просто дал плохой пример»... Прошли годы, пока церковные люди, в частности иерархи, стали замечать в этих его словах ересь. В ранние годы он был уважаем в церковных кругах. Собор в Лидде (Диосполе) в Святой земле, которую он посещал и где впервые заметили его богословские странности, оправдал Пелагия. Он встречался с бл. Августином в Иппоне, в Африке. Они подружились, и бл. Августин тогда ничего еретического в нем не нашел. Оба тогда исходили каждый из себя: если Пелагий чувствовал в себе силу воли и знал, как это помогло ему победить себя, то Августин очень хорошо знал силу благодати, давшую ему возможность победить свою грешную склонность и переменить жизнь. То была действительно встреча хоть и разных, но схожих путей в общем борении с грехом и злом в себе.

Когда, позднее, безудержный Пелагий (осторожный сначала) выговорил все, что у него было на душе, и этим заставил людей вокруг сначала задуматься, потом одуматься и наконец – в том числе и Августина – ответить, полемика вышла из-под контроля... Но, во всем пылу полемики, бл. Августин так и не вспомнил об испорченности Адамовым грехом падшего мира сего, ограничившись благодатью (которую, казалось, игнорировал Пелагий), спасшей человека от Адамова греха... Так оба они остались на одном и том же чисто западном уровне, не включив в свое поле зрения восточное богословие каппадокийских св. Отцов.

Отталкиваясь от «волютаризма» Пелагия и его неприятия Адамова греха, блаженный Августин пошел своим, западным юридическим путем и создал основу расхождения с Востоком, парадоксально оказавшись на одной платформе со своим оппонентом Пелагием. Влияние Пелагия на Западе никогда не исчезало, несмотря на споры о первородном грехе в чисто западных рамках.

Русский ученый девятнадцатого века А. Кремлевский, изучавший пелагианское движение, в своей книге, изданной Казанским университетом, утверждает, что пелагианство было выражением чисто западных факторов, которые воздействовали на саму римско-италийскую церковь. Он пишет: «Римско-италийская церковь примкнула к пелагианству, потому что в ней были заложены и давно подготавливали почву те самые факторы, которые вызвали и самое зарождение пелагианских идей, именно: сложившиеся национальные особенности западного мира, выразившиеся в односторонне преувеличенном взгляде на значение свободной воли в проявлении человеческой деятельности, а затем, – одностороннее усвоение учения восточных отцов о свободе воли и бессознательное проникновение духом языческого натурализма вследствие увлечения классическими писателями».

Обозревая историю борьбы Церкви с пелагианством, мы встречаемся с замечательным явлением: собственно западная, Римско-италийская церковь не принимала в этой борьбе почти никакого участия. Ни один из италийских епископов не написал какого-нибудь трактата против еретиков и не принимал каких-либо суровых мер по отношению к последним, хотя этого прямо требовали императорские эдикты против пелагиан. Правда, Римские папы осудили пелагианство, но не следует забывать, что папа Иннокентий осудил только отвергающих крещение детей и помощь благодати Божией, чего никогда не отвергали пелагиане. Преемник его, Зосима, несомненно сам был пелагианец и осудил пелагиан лишь из страха перед гражданской властью; преемники же Зосимы лишь повторяли суждения последнего относительно пелагианства, так как иначе действовать и нельзя было...

Сказать, что итальянские епископы, современники пелагианства, пассивно относились к последнему, мало. История свидетельствует, что весьма многие епископы открыто сочувствовали учению пелагиан. Известен следующий факт. В 418 г. папа Зосима потребовал от итальянских епископов подписи к своему окружному посланию, содержащему осуждение Пелагия и Целестия и учения их. «Весьма многие» (plurimi) епископы отказались от подписи и последняя была «вымучена» у многих лишь угрозой лишения кафедр. Но на 18 епископов и эта угроза не смогла повлиять, они решительно отказались от подписи, обличили Зосиму в измене своим прежним убеждениям и открыто заявили, в своем публичном исповедании веры, твердое убеждение в неповрежденности человеческой природы. «Свидетельствуем, – говорят они, – что природа человека – благая и цельная, как созданная благим Богом. Утвердив благо природы и благословение и честь брака, мы последовательно отвергаем природный грех, каким бы он ни назывался, чтобы не причинить оскорбления Творцу всех, Богу, утверждением, что Им может быть творимо что-либо с грехом»¹⁴⁸.

Такое отношение итальянских епископов к пелагианству красноречиво свидетельствует о том, что почва для распространения пелагианских идей на Западе была уже подготовлена.

Возвращаясь к проблемам пелагианствовавшего папы Зосимы, А. Кремлевский пишет: «Тот факт, что Целестий (единомышленник Пелагия, широко распространявший в разных странах его идеи) немедленно поспешил в Рим, как только узнал о занятии римского престола Зосимой, красноречиво говорит за солидарность Зосимы с Целестием в антропологических вопросах. По всей вероятности, Зосима, подобно 18 итальянским епископам, изгнанным им в 418 г. за пелагианские убеждения, сам был воспитан в пелагианских воззрениях на спасение и природу человеческую. Но так как явно высказывать и защищать эти воззрения ему было невозможно по самому положению его, то он усиливался сначала по крайней мере оправдать своих единомышленников.

Потом же, когда и это оказалось решительно невозможным, так как на сторону африканских епископов стала гражданская власть, он увидел себя вынужденным примкнуть к православным, рискуя в противном случае потерять кафедру и подвергнуться низложению. Здесь была явная измена своим прежним убеждениям, в чем впоследствии и обличали его пелагиане. «Римские клирики (с Зосимой во главе), – писали пелагианские епископы, – из страха перед правительством не постыдились допустить преступление измены; вопреки своему мнению, по которому на собрании они согласились с «православным» (пелагианским) догматом, потом они провозгласили человеческую природу злою». Замечательно, что Августин защищает Зосиму от обвинений в измене прежним убеждениям», – подчеркивает Кремлевский¹⁴⁹.

Указывая на изменения взглядов самого Августина, Кремлевский пишет: «Августин пытается доказать, что благодать Божия, даруемая без заслуг, не есть фатум. Это возражение Августин пытается отклонить тем соображением, что все, как повинные первородному греху, достойны гибели. Если Бог спасает некоторых, то это – дело Его милосердия, если же других не касается благодать и они погибают, то здесь проявляется лишь правосудие Божие. Все люди – должники перед Богом; как заимодавец не поступает несправедливо, если одному должнику простит долг, а с другого взыщет, так Бог может одним простить первородный грех, а с других взыскать за него... возникают вопросы: почему благодать Божия из массы повинных лиц избирает тех именно, а не других? Не лицеприятие ли это? Удовлетворительного ответа на эти вопросы Августин не дал», – заключает Кремлевский¹⁵⁰.

«Августин настойчиво... убеждает, – продолжает автор, – что в Писании не может быть мысли, которая противоречила бы учению о повреждении человеческой природы во Адаме ... нужно помнить и твердо держать, – говорит Августин, – что «во Адаме все согрешили». Если бы мы даже совершенно не могли объяснить способ передачи первородного греха, если бы ничего не могли ответить на возражения против этой передачи, все же следует верить, что она есть, ибо «во Адаме все согрешили».

Выражения Св. Писания Августин старается, – продолжает Кремлевский, – часто с явными натяжками, истолковывать так, чтобы они не противоречили его воззрению на первородный грех, а также и на вытекающие из этого воззрения мнения его о судьбе младенцев, умирающих без крещения, и о благодати. Особенно очевидны эти натяжки, – указывает Кремлевский, – в учении Августина о благодати. Установив, что божественная благодать дается исключительно по божественному благоволению, а никак не по степени способности человека к принятию ее, так как в последнем случае благодать уже не была бы благодатию, то есть незаслуженным даром Божиим, Августин доказывает затем на основании Св. Писания безусловное предопределение и непреодолимое действие благодати».

Однако при оценке богословских воззрений бл. Августина не следует преувеличивать этих крайностей в учении его, так как они, по справедливому замечанию Томазиуса, относятся не к центру, а к периферии его системы. «В неопровержимом яснейшем установлении центральной идеи, то есть учения о падшей человеческой природе, заключается громадная историческая заслуга Августина для Церкви Христовой», – утверждает проф. Кремлевский.

Да, ответим Кремлевскому мы, конечно, но с оговоркой. Заслуга перед Церковью Христовой была бы и впрямь неоценимой, если бы учение это было не «североафриканским», а вселенским, если бы оно было сопряжено с учением свт. Василия Великого и остальных каппадокийцев, сохранивших древнюю апостольскую традицию, или вернее: предание ап. Павла о данном ему откровении в Аравийской пустыне, которое бл. Августин, увы, просто не заметил в Св. Писании. Тогда его учение о первородном грехе не было бы учением о падшей природе Адама в личной изоляции от его же потомков, а их участие не было ослепленным его слепой природой, переданной им в ослеплении бессознательности без того, что было, по словам свт. Григория Нисского «в первом устройении», а по словам его брата свт. Василия «в первобытной доброте», а по откровению

св. ап. Павла – в «избрании нас во Христе прежде сложения мира», а «падшая природа» была бы правильно воспринята как всецелое падение мира сего под власть «князя» его, который, по словам Христа, «во Мне не имать ничесоже»... Тогда все было бы ясно в западных пределах Церкви Христовой, и не произошло бы страшного «великого раскола», неизжитого и поныне, после почти что целого тысячелетия! И не было бы «пленения» у нас на Руси «западным богословием», затемнившим, начиная с XVII-го в., весь подлинный смысл нашего с вами падения во Адаме и восстановления во Христе.

Слова св. Апостола цитируются, но без осмысленного их восприятия: «во Адаме умирают» те, которых еще нет в живых, потому что они «только в природе» и в далеком будущем в мире сем, в потенции, а не в действительности! Как можно умирать еще не жившим? И как воскресать?

Августиновское богословие, увы, пошло не по тому пути и зашло в тупик, из которого выхода нет. И с ним вместе – то русское школьное богословие, которое приняло свое западное пленение как догмат и зашло в природный имперсонализм греха вслед за бл. Августином и всем богословием Запада, парадоксально включая и пелагиан!

Это сказалось во всей силе на начале средневековой схоластики, когда Фома Аквинат «закрепил» наш падший мир философией Аристотеля как тождественный сотворенному Богом миру вначале и сразу же оказавшийся под действием predetermined законов природы. Вот что пишет об этом известный церковный историк, богослов и знаток философии, профессор Богословского института в Париже прот. Василий Зеньковский¹⁵¹: «Роковым фактом... надо считать учение Фомы Аквината о происхождении мира, которое явилось выражением основной его задачи – согласовать содержание христианской веры с тем учением о мире, которое в свое время развил Аристотель. Надо сразу же указать, что у Отцов Церкви основная тема космологии осталась почти совершенно неразработанной... (?)¹⁵² Поэтому [...] научно-философская мысль, не имевшая никаких руководящих указаний в богословии, держалась только за идею творения, а в остальном

была предоставлена самой себе. Фактически она оказалась в плену у античной философии, – и здесь по-новому возгорелась борьба между платонизмом и аристотелизмом, – в особенности по вопросу, возможно ли непосредственное восприятие сверхчувственного мира. Еще в XIII-м в. – золотом веке средневековой культуры – оспаривали друг у друга возможность влияния на христианскую доктрину платонизм в лице Бонавентуры (с его учением о непосредственном восприятии Божества) и аристотелизм Фомы Аквината (с его учением о сокрытости для познания всего, что стоит за пределами чувственного восприятия). Аристотелизм победил, и одним из решающих моментов было здесь то, что изучение природы получило полную свободу: благодать не насилует природу! Интересы автономизма природы были уже настолько влиятельными, что философская мысль скорее могла развиваться в сторону пантеизма, чем усомниться в самозамкнутости природного бытия...»

«Я не буду, – продолжает о. В. Зеньковский, – входить сейчас в подробный анализ, как развивалось разложение понятия творения, начиная с Аквината, – тем более, что окончательные формулы томизма были договорены уже в новейшее время в неотомизме, но несколько замечаний нам надо сделать».

«Роковым для Аквината, человека исключительного ума и дара систематического построения, было то, что он пришел к мысли о невозможности философски отвергнуть учение Аристотеля о вечности (безначальности) мира»...

Этот вывод был продолжением философии о неизменности творения (чуждой богословию каппадокийцев), разработанной Аристотелем и бл. Августином, а также явился неосознанным выражением богословия Пелагия о неповрежденности грехом природы как человека, так и всего мира. Это была общая установка всего западного мышления после Августина и, что парадоксально, – после Пелагия. Фома бы, вероятно, очень удивился, если бы ему сказали, что он пелагианец, но именно это подсознательное восприятие мира и привело его к

разложению, опустошению понятия творения, как выражается Зеньковский¹⁵³.

Зеньковский пишет: «Один из комментаторов Аквината, называющий... утверждение (Фома) «mundum non semper fuisse fide tenetur et demonstrative probari non potest... mundum incepisse est credible, non autem demonstrabile vel scibile»¹⁵⁴ (то, что мир не всегда существовал, содержится верою и не может быть доказано... то, что мир имел начало, вероятно, но недоказуемо и не есть предмет знания – Ред.) – «celebre» (знаменитый), – и, вероятно не боящийся договорить смело и до конца мотивы томизма, утверждает: «If creation n'est pas au vrai un devenir, mais relation»¹⁵⁵ (творение не становление, а отношение – Ред.).

Зачем же употреблять слово «творение», если ничто не «творится», если нужно только выразить несамостоятельность мира... Сам Аквинат не высказывался об этом, так как, считая понятие творения философски незащитимым, он твердо и категорически исповедует его в порядке веры. Но неотомисты, толкуя понятие «творение» в смысле зависимости мира от Абсолюта, уже не вносят в понятие зависимости ничего, кроме того, что Бог есть «первая причина» (causa prima) мира и всего, в нем находящегося...¹⁵⁶

Прот. В. Зеньковский, утверждает, что в святоотеческом богословии он не нашел никакой космологии, кроме положения «творения из ничего». Но у него слишком большая эрудиция – в том числе и святоотеческая – чтобы если не память, то интуиция привела его именно туда, где ответ: ко всем трем каппадокийцам и некоторым их ученикам.

«Акт творения – пишет прот. В. Зеньковский – не отрывает мир от Бога, а самостоятельная активность природы, внутренняя причинная связанность мира совсем не означает закрытости мира для воздействия Бога. Наоборот, разумно и даже неизбежно видеть в природной причинности тварную форму того самого динамизма (здесь и далее курсив автора), который присущ акту творения. Уже древние философы – и среди них больше всего гениальный Посейдоний – потрудились над тем, чтобы утвердить в натурфилософии понятие

«универсальной симпатии». То, что это понятие у самого Посейдония было связано с астрологией, нисколько не умаляет громадной ценности этого понятия, которое приближает причинные соотношения в природе к творческому динамизму Бога. Любопытно поэтому и поучительно, что в христианской космологии, вообще очень мало развитой у Отцов Церкви (мало, но как глубоко! – Еп. В.), именно это понятие «универсальной симпатии» было реципировано и получило христианское выражение. Вот сколько примеров, как освещают Отцы Церкви внутреннюю связанность в природе (то есть причинные соотношения), прямо возводя ее к тому духовному началу, которое выражает сущность Бога. Вот что, например, читаем у св. Василия Великого в его «Шестоднев»: «...целый мир, состоящий из разнородных частей, связал Бог неким неразрушимым союзом любви в единое общение и в одну гармонию; так части мира... соединены посредством симпатии». Св. Григорий Богослов пишет: «'...мир сей дотолѣ стоит твердо..., доколе он не разрываетъ техъ узъ любви, которыми все связало творческое Слово». Аналогичные мысли находим у св. Григория Нисского; особенно глубоки и значительны построения св. Максима Исповедника (космология которого до сих пор, к сожалению, мало изучена)»¹⁵⁷.

«Отметим еще, – пишет далее о. В. Зеньковский, – две существенные космологические идеи у св. Отцов. Прежде всего у св. Василия Великого в том же «Шестоднев» находим такую мысль: «...тогдашній глагол (в акте творения – «да произведетъ земля») и оное повелѣніе сдѣлалось какъ бы естественнымъ закономъ и осталось на землѣ на последующіе времена... То же повелѣніе... и доныне действуетъ в землѣ». Это есть учение о даре активности, сообщенной землѣ при творении мира, – и этот дар активности, действующий и поныне, связываетъ миръ с его Творцомъ. Но здѣсь же даны основанія для христіанской рецепціи аристотелевой идеи, что миръ движется къ Богу. У св. Максима Исповѣдника это движеніе мира къ Логосу (понятому, конечно, не космологически, а какъ Абсолютъ – Второе Лицо Св. Троицы) окрашиваетъ всю его космологию».

Учение об «узах любви», связующих мир, должно было бы по-новому осветить для нас внутприродные причинные связи и освободить от того огрубления, которое привело к учению о подчиненности мира «механической причинности» (кстати сказать, учение о всемирном тяготении, лежащее в основе небесной механики Ньютона, есть не что иное, как потускневшее учение о всемирной симпатии). Представление о том, что именно механическая причинность есть основной тип связи явлений природы, не только обедняет природу, но в сущности ведет к акосмизму, к «развеществлению» мира, к утрате чувства жизни в природе. Теперь все чаще в науке возвращаются к тому, что можно назвать биоцентрической космологией, к расширению на весь мир понятия творческой эволюции.

Наука имеет все, что ей нужно для изучения мира, если мы правильно понимаем подлинную активность в мире, то есть если признаем в мире двойную причинность – эмпирические причинные связи и корни этих связей в «целом» – в субстанциальной основе мира, идеальной его «сущности». Изучение природы непременно должно восходить к метафизике мира, – и здесь мы все еще остаемся в пределах тварного мира, не самосущего, но сотворенного Богом. Но не только в акте творения Бог «соприкасается» с миром, наличествует трансцендентный план, та *creation continue*, о которой говорил Декарт, то «хранение мира» и благодатный Промысел, который сообщает миру живые силы. Это участие Бога в жизни мира совсем не устраняет и не подавляет самобытной активности мира, но лишь ее восполняет. Оттого и возможно мистическое восприятие природы, восприятие света Божьего в мире¹⁵⁸, – природа действительно соприкасается со сферой Абсолюта, что и улавливается так называемой «натуральной мистикой»...

«...Эта «мистическая причинность», эта действенность Бога за пределами мира и внутри его не улавливается нами – ни в чувственном познании, ни в восхождении к идеям в бытии, но она все же открыта нашему духу в том его средоточии, которое Библия именует «сердцем». Эта действенность Бога в мире ощущается всем миром, а человеческий дух, как вдохновенно

говорил великий восточный мистик св. Исаак Сириин, способен приближаться к восприятию «пламени вещей» – к той грани, подлинно огненной, где мир соприкасается с Богом¹⁵⁹.

Таково прозрение зарубежного русского мыслителя и богослова, ученого и священника, так много дававшего в течение многих лет русской церковной молодежи и окружавшему его русскому и иностранному обществу во Франции.

Как уже было отмечено, глубина его интуиции и познаний подвела его настолько близко к тайнам каппадокийского богословия, что, несмотря на принадлежность к поколению и кругам тех богословов, которые исторически оказались далеки от каппадокийских богословских основ, он смог выйти на каппадокийцев и, подойдя к ним вплотную, ощутить и выразить суть их богословия.

И действительно: цельность мира, его идеальная сущность как основа, союз любви в универсальной симпатии мира, доколе он не разрывает (в грехопадении) тех уз любви, которыми все связало творческое Слово, в отличие от чисто эмпирического восприятия мира и, в связи с этим, «двупричинность» его – все это описывает каппадокийское богословие «с обратной стороны» и противопоставляет его богословию Аквината, твердо и прочно укоренившемся на земле, как она есть в грехопадении, без признания ее «порчи», в духе Августина с одной стороны, и Пелагия – с другой.

Таковы два богословия, на Западе и на Востоке, противопоставленные в ясном сознании профессора, мыслителя и богослова отца Василия Зеньковского в Париже, во всеоружии европейских знаний, православного апологета *par excellence*!

Таков анализ изучения его статьи: – ясно осознанная глубокая разница духовного восприятия жизни: детерминированная причинность земли, с одной стороны, и сверхчувственное восприятие неба, с другой: западная схоластика и святое Православие.

Каппадокийское богословие в Литургической поэзии

Поэзия – всегда вдохновение. Конечно, вдохновение бывает разное: кто вдохнет и что вдохнет? И мы знаем много различных «муз»: муза музе – рознь! Литургическая поэзия, особенно в нашем, восточном христианстве, всеобъемлюща: она мощно охватывает все формы богослужения и вместе с церковным пением создает обстановку, выводящую нас из этого мира. Это и есть ее особое целенаправленное вдохновение Божие.

Входишь в храм... «Опоздал!»... – Никогда не поздно... Душа освобождается от суеты и сутолоки и погружается в такое и далекое, и близкое, родное... Иже херувимы тайно образуяще... Мир херувимов, невидимых, ощутимых, входящих во все твое существо, которых ты становишься образом и эти образы сливаются во едино: херувимы и мы – вместе: образуяще. И вот ты уже в ином мире. Каком? – и Животворящей Троице Трисвятую песнь припевающе... в Троическом мире! Троиединство! Вот поэтический пример типичного каппадокийского богословия: духовный реализм триединства! И на небе, и на земле!

Здесь уместно сказать о преп. Сергии: о его троической поэзии в жизни. Жизненная поэзия сильнее литературной: «поэзия в красках» всегда и красочна, и всепобеждающа. Особенно, если она укоренена, как у преп. Сергия, в Тройственной Любви, когда человек живет в образе Пресвятой Троицы первозданного человечества, чудом Божиим внеся его с собою в наш грешный мир.

«Среди сонма русских святых, предстоящих престолу Всевышнего, особым светом сияет Преподобный Сергей – великий Игумен Русской земли.

Промысел Божий от чрева матери указал в нем служителя Святой Троицы. Ей он посвятил свой первый храм в глуши радонежских лесов, чтобы «взиранием на Божественную Троицу побеждалась ненавистная рознь мира», преодолевались разделение и вражда. Претерпев в пустыне жестокую брань с

духами злобы, Преподобный стяжал глубокое смирение и сам стал храмом Святой Троицы, приняв свыше Божественную благодать, которая привлекла к нему людей, покоряла врагов, собирала вокруг него Русь.

За грех междоусобных кровопролитий Русь пала под ударами монгольской Орды. Тьма духовного уныния не на одно десятилетие опустилась на наше Отечество. Люди теряли веру в добро, замкнулись в своем горе и озлоблении. Это было время глубокого духовного разлада.

Преподобный Сергей помог русичам, пребывавшим «во тьме и сени смертной», взглянуть в свое помраченное сердце и увидеть там лучи того благодатного света, которым сиял он сам. Он смог воскресить духовные и нравственные силы народа, так как оживлял в сердцах то главное, чем призван жить человек, – веру в Бога. С именем преподобного наш народ всегда связывал свое духовно-нравственное возрождение, которое сделало возможным возрождение государственное. Благодаря жизненному подвигу святого Сергея Русь вступала в XV век преображенной.

В таких людях, как Преподобный Сергей, – корни Святой Руси. «Человек, раз вдохнувший в общество такую веру, – говорил русский историк В.О. Ключевский, – давший ему живо ощутить в себе присутствие нравственных сил, которые оно в себе не чаяло, становится для него носителем чудодейственной искры, способной зажечь и вызвать к действию эти силы всегда, когда они понадобятся, когда окажутся недостаточными наличные обиходные средства народной жизни... Нравственное богатство наглядно исчисляется памятниками деяний на общее благо, памятниками деятелей, внесших наибольшее количество добра в свое общество. С ними срастается нравственное чувство народа; они – его питательная почва; в них – его корни; оторвите его от них – оно завянет, как скошенная трава. Ворота Лавры Преподобного Сергея затворятся и лампы над его гробницей погаснут только тогда, когда мы растратим этот запас без остатка, не пополняя его». Слова эти оказались пророческими. Десятилетия атеизма и пропаганды ложных политических идей, отрыва от своей исторической памяти

завели наше Отечество в духовный и экономический тупик. Для возрождения нам необходимо вернуться к отеческим корням; нужно учиться у наших святых отцов терпению, любви к Богу и ближним»¹⁶⁰.

В этих словах Патриарха Алексия II о Преподобном Сергии раскрывается таинственная связь людей с миром иным, с первотворением в Раю во Образе Пресвятой Троицы и первородным грехом в падении Адама. Первое пришло на эту землю по неизреченной воле Божией, второе – по дьявольскому ухищрению в междоусобицах князей на Руси. Преподобный Сергий Образом Пресвятой Троицы развеял все дьявольские ухищрения красотой своей жизни, поэтически отразившейся во множестве литературных и художественных памятников России, начиная с бесценного его жития, написанного учеником, близко и лично знавшим его, – преп. Епифанием¹⁶¹.

О поэзии иногда говорят, особенно с середины прошлого века, что она уводит от реальности. В прошлом веке эта оценка была положительной, а в наше время, наоборот отрицательной: «не хотим, мол, уходить никуда, нам и здесь хорошо»...

Несколько лет назад я читал курс лекций в Православном богословском институте в Беркли, в Калифорнии. Тема была сходная с темой этой книги. Один из студентов вызвался прочитать лекцию со своей точки зрения; я – пригласил. Он отвечал на мою мысль, только что здесь прозвучавшую о роли поэзии («херувимская песнь») типичным для современного молодого американца (независимо от религиозных воззрений!) утверждением, что поэзия, по самой сути своей – «мифична», что она не столько «уводит» от реальности, сколько сама есть нереальность.

С таким предисловием перехожу к основной теме.

Религиозная поэзия более полутора тысячи лет тому назад, в частности, в Византии, была, как наивный ребенок, проста и незатейлива; как зеркало, она отражала состояние души в увлечении новой, поразившей ее тогда религией. Критическое отношение к поэзии наших времен к ней не подходит. Если мы хотим быть честными, мы должны рассматривать ее как честный

передатчик духовной реальности. «Выдумывать» (как в наше время) она не умела.

Перед нами, например, выдающийся религиозный поэт тех времен (один из убежденнейших каппадокийцев) свт. Григорий Богослов. У него поэзия отличается от прозы внутренним, искренним, глубинным выражением подлинного религиозного опыта и чувства,.. и сокровенных личных переживаний, в художественной форме небесной красоты¹⁶².

Научил меня Дух о светозарности ангельской, как первой, так и последней. Но и здесь она нашла меру. И эта мера – Бог. Поколику приближается кто к Царю, потоплику делается он Светом, а с просветлением обретает и Славу..¹⁶³

В поэзии Великий Григорий как стилист превзошел самого себя. А вот поэтическое песнопение неизвестного автора, написанное еще до него и, возможно, послужившее ему образцом:

Свете тихий святых славы Безсмертного Отца Небесного, Святого Блаженного, Иисусе Христе! Пришедше на запад солнца, видевшие свет вечерний, поем Отца, Сына и Святого Духа, Бога. Достоин еси во вся времена пет быти гласы преподобными, Сыне Божий, живот даяй, темже мир Тя славит¹⁶⁴.

В том же стиле, но гораздо позже (в восьмом веке), в чине погребения священников преп. Иоанн Дамаскин пишет свое знаменитое похоронное песнопение, явно навеянное каппадокиским богословием¹⁶⁵:

Тлении како быхом, нетленный образ носивше, и дуновением Божественным безсмертную приемше душу, смешени бывше, якоже писано есть; како же преступихом Божию повеления; О чуде! Како снесь жизни оставльше, ядохом снесь ходатаицу горькия смерти; како прельщены лишихомся жизни Божественныя; прочее возопиим Христу: егоже преставил еси, во дворех Твоих всели¹⁶⁶.

По образу Твоему и по подобию создавый в начале человека, в рай поставил еси владети твоими тварьми: завистию же диаволею прельстився, снеди причастився заповедей Твоих преступник быв. Темже паки в землю от нея же

взят бысть, осудил еси возвратитися Господи, и испросити упокоения¹⁶⁷.

Почел еси образом Твоим, рук Твоих, слове, создание живописав бо в вещественном зраце, умного существа подобие: егоже и причастника мя поставил еси, положив на земли начальствовати тварем самовластием, тем же Спасе раба Твоего в стране живых и в скиниях праведных упокой¹⁶⁸.

Эти три погребальные стихиры св. Иоанна Дамаскина излагают древнее предание о творении всякого человека в раю до грехопадения, и, чтобы не было в этом никакого сомнения, в первой стихире говорится от имени всех «нас», во второй – от имени «человека», в третьей – от «меня».

Не только каппадокийские отцы, но и многие другие (среди них и бл. Августин) обращают внимание на «собираательный» смысл наименования человек в библейском тексте первых глав Бытия, в отличие от личного имени Адам. Все они считают человек обозначением «человечества» в целом.

Хотя эти стихиры – явная поэзия, она никак не может быть воспринята как только поэтический образ и потому уход от реальности, что применяют, например, к преп. Андрею Критскому, о чем скажем ниже.

Продолжая соображения, высказанные о поэзии, добавим, что многих обычных для нас понятий, связанных с поэзией, в те времена не было: ни «романтизма», ни «соцреализма», ни «рокпоэзии» и т.д. Говоря о нашей православной поэзии, мы можем иметь дело лишь с двумя видами такой поэзии: «отвлеченной» (Григорий Богослов) и «литургической» (Иосиф Песнописец), по терминологии каппадокийцев «практической». «Практическая» поэзия, со своей стороны, могла быть «келейной» и «соборной» (богослужебной, литургической). Ошибкой было бы характеризовать древнюю религиозную поэзию, особенно православную, на современный и модернистский манер. Этим мы наносим подлинное оскорбление тем нашим «дальним» поэтам.

Упоминаю это потому, что слышал такие суждения и в Америке в Берклийском университете, и у нас, в МДА, в

дискуссиях после моих лекций: «Ну, да! Да ведь это – поэзия» (то есть «миф», «фантазия», «нереальность»!).

Сказав это, перехожу к нашей литургической жизни сегодня.

Православный верующий согласится со мной, что «жизнь» для нас – прежде всего: да, жизнь, особенно в храме. И для серьезного литературного критика или историка литургическая поэзия – подлинная реальность, которую мы хотим объективно изучить.

Перейдем же к такому изучению поэзии Великого поста.

Великому посту свойственна своя особая «отеческая» мысль. Может быть, так было задумано в XII-м веке, как считают некоторые, а может быть, и намного раньше, но вряд ли позже. Эта мысль имеет сотериологический характер: мысль о спасении; повторяется история нашего спасения, но не просто «написанная в книжке» или изображенная на сцене (как древние мистерии на Западе были своего рода театральным представлением), а изображенная в литургической жизни, в поэтической молитве в храме, во всей силе фактического духовного реализма. Этот реализм напоминает нам, что мы, по выражению св. апостола Павла, «странники и пришельцы на земле» (Евр.11:13), ищущие своего отечества, из которого изгнаны за наш грех, по словам свт. Василия Великого в его литургии. Это «литургическое представление» проходит через весь пост от последнего дня перед масленицей и до Страстной и Пасхи, в течение «десятины года» (десятая часть достатка, отдававшаяся Богу), по словам синаксаря масленичного. По существу можно сказать, что так проходит и весь церковный год, потому что в храме мы все время – в том или ином событии церковной истории: от «мясопуста» (когда кончается «все бывшее» – Страшным судом Христовым в Его Втором пришествии) и до «сыропуста» (с тем, чтобы снова «все начать сначала» в день «изгнания из Рая», – в последнее воскресенье перед постом – на весь последующий год).

Во всем этом, кроме поэзии, есть и история, – свидетельствуют те безымянные святые отцы, которые все это в своей литургической практике так «задумали». Это вы легко можете найти в том же синаксаре (в описании того или иного

дня, праздника или поста), где очень прозаически и фактически все объясняется и завершается. Чтобы никто не подумал, что у литургической поэзии нет фактической истории, синаксарь объясняет:

«Конец всех праздников полагается ныне, и он всех будет по нам конечный. Подобаает бо смотрети, яко в будущую неделю – начало мира, и самое от рая падение положат Адамово. Настоящий же – всех дней конец, и миру самому...

Понеже бо питавшеся изгнахомся из Едема, и под судом бехом и клятвою: посему zde настоящий положиши праздник и яко хощем в другую неделю – Адамом, по образу Едемскому изгнати дондеже Христос придет паки нас возведет к Раю¹⁶⁹.

Как правило, ни один синаксарь никем не подписан, и никто не знает, когда и кем он был составлен. По установившемуся преданию и традиции, синаксари всех праздников и памятных дней сохраняются и тщательно берегутся вот уже много веков. Хотя синаксарь не может рассматриваться как исторический документ, он – источник многих интересных исторических, церковных, уставных и бытовых сведений и данных. В данном случае синаксарь мясопустной недели определенно подтверждает взгляд каппадокийского богословия на то, что все мы были сотворены в Раю и были изгнаны с Адамом из Рая на эту землю. Как мы все знаем, оба масленичных воскресенья – и мясопустное, и сыропустное – действительно праздники, как и вся сплошная неделя масленицы. Синаксарь, подтверждая это, приписывает этот факт тому, что Адамово изгнание положило «начало миру на этой земле и ожиданию спасения во Христе», когда Он «возведет нас снова в Рай». То, о чем говорит этот уникальный синаксарь, имеет для нас принципиальное значение: начало нашего мира – вовсе не «творение», которое уже было в Раю, до грехопадения, полностью изменившего наш мир сотворенный, где было «хорошо весьма». Теперь – не то, теперь (только теперь!) начинается его история... Этот текст явно свидетельствует как о своей седой древности, так и о древности своего появления в Триоди (книге великопостных богослужений). Только в свете его свидетельства следует рассматривать (с точки зрения каппадокийского богословия) эти

богослужения, в частности, Великий покаянный Канон преп. Андрея Критского: обратный великопостный путь в рай.

Как мы видим в масленичном синаксаре, церковный год праздников пасхального цикла (Триодь постная, цветная и Пасхалия – со всеми воскресными днями года) начинается после изгнания Адама из Рая (неделя сыропустная), а конец года празднуется за неделю до этого (масленица). Масленичная еда символизирует «райскую пищу» до грехопадения (и после восстановления во спасении). Блины – древний языческий символ весеннего солнца – в христианстве стали образом «солнца правды» Христа. Новый богослужебный год начинается в последнее воскресенье перед Великим постом, которое называется «Прощеным воскресением» и символизирует покаяние в результате изгнания.

В этот день Церковь скажет нам, со слов участника, о самом Адамовом падении и всех нас в нем. В поэтической форме участник (автор канона сыропустной недели) Христофор Протосинкрит расскажет нам о своих переживаниях.

Песнь 1-я

Гряди, душе моя страстная, плачи твоя деяния днесь, поминающе первое обнажение во Едеме, им же изгнана еси от сладости, и непрестанные радости.

О, многого благоутробия и щедрот, Создателю твари, и Творче всех, от персти оживив мя прежде, заповедал еси пети Тя со ангелы Твоими.

Ради богатства благодати, Ты садиши Создателю и Господи, райскую сладость во Едеме, повелевая ми наслаждаться красных и сладких, и немимотекущих плодов.

Увы мне, душе окаянная, сущих во Едеме насладитися прияла еси власть от Бога, не ясти же ведения плода повелена была еси: Вскую преступила еси закон Божий;

Богородительнице Дево, яко Адамова дщи по роду, по благодати же Христу Богу родительнице, мене изгнанного от Едема ныне воззови.

Песнь 3-я

Змий лстивый некогда чести моей позавидев, пошепта лестию Еве во уши, от нея же аз прельстився изгнан бых, увы

мне, от лика жизни.

Руку простер дерзостно, вкусив древа разумного, егоже повеле мне Бог никакоже причаститься, и Божественныя Славы отвержен бых горце.

Увы мне, страстная моя душе, како не познала еси прелести; како не ощутила еси льщения, и зависти вражия; но помрачилась еси умом, и преступила еси заповедь Создателя твоего.

Упование и Покров мой, Чистая, обнажение древле покрывшая едина падшаго Адама, рождеством Твоим Чистая, в нетление паки облецы мя.

Песнь 4-я

Чести сподобихся аз страстный, от тебе Владыки во Едеме, увы мне, како прельстився, и дьяволом позавидевся, отвержен бых от лица Твоего;

Мене рыдайте ангельстии чинове, рая доброты, и садов тамошнее благолепие, прельстившагося злополучно и Бога отвергшагося.

Луче блаженный, садове богосаждении, Рая красото, ныне о мне слезы проливайте, от листов, якоже от очию, обнаженнем и страннем Славы Божия.

Не ктому вижу Тебе, ни наслаждаюся пресладкия Твоя и божественныя светлости, всечестный раю: наг бо повергохся в землю, прогневая сотворшаго.

Святая Владычице, отверзшая рая врата всем верным, яже Адам заключи преступлением иногда, врата милости мне отверзи.

Песнь 5-я

Позавидев древле мне враг, в раи благополучна жития человеконенавистник, в видении змия мне запят, и славы присносущныя, странна мя показа.

Рыдаю и плачу душею, и очесем ищу множества слез прилагати, егда воззрю и познаю мою наготу, юже имех от преступления.

От земли создан бых рукою Божиею, паки же возвратитися в землю аз страстный слышах: кто мене не восплачет, отриновеннаго от Бога, и Едемом ад изменившаго.

Чертог Славы Тя тайный еси возвещаем верный,
Богородительнице Всенепорочная. Темже молю Тя Чистая:
испадшаго мя чертога райска, свойственна сотвори.

Песнь 6-я

Одежду мя облекл еси Боготканною Спасе, во Едеме, яко
Благоутробен: аз же Твою преступив заповедь, веровав
льстивому и наг видехся окаянный.

Душе всестрастная моя, удалилася еси от Бога,
невниманием Твоим райскаго лишилася еси наслаждения, от
ангел разлучилася еси, во тлю ввелася еси; о падения!

Помилуй, ущедри Вседержителю Боже, Твоею руку
творение, не презри мене, молюся, Блаже, отлучившаго себе
самого от лика ангел твоих.

Марие, Богозванная, Госпоже всяческих, яко рождшая
Господа Царя всех и Избавителя, пленена мя суща от райския
славы, воззови.

Кондак глас 6:

Премудрости Наставниче, смысла Подателю, немудрых
Наказателю, и нищих Защитителю, утверди, вразуми сердце
мое Владыко: Ты даждь ми Слово, се бо устне мои не
возбраню, во еже звати Тебе: Милостиве, помилуй мя падшаго.

Икос:

Седе Адам тогда и плакася, прямо сладости Рая, рукама
бия лице, и глаголаше: Милостиве, помилуй мя падшаго.

Видев Адам ангела изринувша, и затворившаго
божественнаго сада дверь, воздохнув вельми, и глагола:
Милостиве, помилуй мя падшаго.

Споболи Раю стяжателью обнищавшему, и шумом твоих
листвий умоли содетеля, да не затворит тя: Милостиве,
помилуй мя падшаго.

Раю вседобродетельный, всесвятый, всебогатый, Адама
ради насажденный, и ради Евы заключенный, умоли Бога о
падшем: Милостиве, помилуй мя падшаго.

Песнь 7-я

Владычествуя всеми веки Господи, создавый мя волею
Твоею, завидена мя льстивым змием иногда, и Тебе
прогневавшего Спасе, не презри Боже, но воззови мя.

Студными одеян одеждми, увы мне, вместо одеяния светозарнаго, плачу моея погибели, Спасе, и верою вопию ти Благий: не презри Боже, но воззови мя.

Уязви змий вселукавый всю мою душу лукавно, райския же сладости изгнана сотвори: но о Благосерде Спасе, не презри яко Бог, но воззови мя.

Молебное мое моление Всенепорочная приими милостию Твоею, и прощение прегрешений даждь ми Чистая, рыданными вопиющему прилежно: не презри Благая, но воззови мя.

Песнь 8-я

Дверми многообразными древле, почел еси руку Твоею дело, Едине Человеколюбче: змий же лютый свистанием прельсти, увы мне, настоящих благ обнажив.

Вскую совета горькаго послушала еси, и Божественнаго повеления была еси преслушна; увы мне, смиренная душе, Бога оскорбившая: егоже присно славить учинена ангелы!

Гадом и зверем владычице бывши, гаду душетленному како собеседовала еси, советника приимши яко праваго, льстиваго; о твоего прельщения, душе моя всестрастная!

Светоносное селение тя Божия воплощения, воспеваем Марие Богоблагодатная: темже мя люте омраченна страстьми, просвети светом милости, надежде ненадежных.

Песнь 9-я

Сладок вкус плод разума во Едеме яви ми ся насыщшемуся снеди, в желчь же быти конец его. Увы мне душе страстная, како невоздержание тя райскаго ядения странна сотвори

Боже всех, милости Господи, на мое смирение Благоутробне призри, и не далече посли мя Божественнаго Едема, яко да зря доброты, отонюдуже испадох, потщуся паки рыданными восприяти яже погубих.

Рыдаю, стеню и плачу, херувимы с пламенным оружием зря, Едема вход стрещи повеленныйя всем преступникам, увы! Неприступный, аще не ты невозбранен Спасе той сотвориши ми.

Дерзаю множеству милости Твоя Христе Спасе, и Божественных ребр Твоих крови, ею же освятил еси естество

человеческое, отверзл еси врата тебе служащим райская Блаже, прежде заключеная Адаму.

Жизни двери непроходимая, умная Дево, Богородице Безвестная, райская врата заключеная ми прежде отверзи Твоими молитвами, яко да славлю тя по Бозе мою Помощницу, и державное прибежище.

Перечитайте канон: вы увидите, что он написан и от нашего с вами имени!

В нем – древняя православная поэзия во всей своей красе и мощи. Она не замыкается в себя, как романтизм, она – соборна. Она посвящена всем. Она обращается в молитве к Богу, к Пресвятой Деве, ко Христу Спасителю, ко всем нам, ко всем грешникам, ко всему человечеству, к «самому себе», говоря местами от имени Адама, от имени тебя и меня, от имени всех нас, обращается и к Адаму, и к Еве, описывает их и повторяет их, соединяя их искушение со своим собственным и себя видя в них. Автор канона не описывает исключительно Адама одного, как думают иные критики. В конце 9-й песни он просто говорит об Адаме, упоминая его по имени, хотя и отождествляет себя с ним в других местах. И Ева у св. Андрея – символ помысла искушаемой души: его самого и нас с тобой! Парадоксально, но в грехе и изгнании из Рая автор подымается над собой и охватывает всех в соборном вопле о прощении к Богу и просит даже Рай, Церковь Небесную, о помощи.

Мы не перевели канон на русский язык: не все здесь переводимо. Вникнув, можно понять. Пусть вся эта особая поэзия дышит собою!

Первая неделя Великого поста – всенародное покаяние за наше общее грехопадение.

В первые дни Великого поста и во все его седмицы, в понедельник, вторник и четверг вся земная Церковь отлучена от св. Причастия за свое участие в первородном грехе: литургия не совершается (Только опасно больным, в виде исключения, доступно Св. Причастие). Первые четыре дня Великого поста читается Великий покаянный Канон преп. Андрея Критского.

В чем же кается преп. Андрей?

Откуда начну плакати окаяннаго моего жития деяний; кое положу начало, Христе, нынешнему рыданию; но яко благоутробен, даждь ми прегрешений оставление...

«С чего начать свой покаянный плач?» – задается вопросом преп. Андрей и отвечает:

Первозданнаго Адама преступлению поревновав, познах себе обнажена от Бога и присносущнаго Царствия и сладости, грех ради моих...¹⁷⁰

Великий Канон живо и ярко отражает, – пишет еп. Вениамин (Милов) – покаянное настроение его автора. Во Свете Духа Святаго мысленному взору св. Андрея Критского открывалось зрелище его личных и общечеловеческих грехов, и он плакал о них плачем, дышавшим верою в совершенное помилование от Христа Спасителя.

Для вызова подобного же покаянного настроения у верующих во Христа святитель применил особенный ораторский прием: монологическую беседу с человеческой душой. С любовью и состраданием он обращает к душе грешника горячие призывы, увещевания, напоминания и ободрения и поднимает со дна ее живые покаянные чувства.

В начале Канона речь св. Андрея обращена к себе самому, но в дальнейшем принимает характер общих наставлений¹⁷¹:

Увы мне, окаянная душе, что уподобилася еси первее Еве, видела бо еси зле, и уязвилася еси горце, и коснулася еси древа, и вкусила еси дерзостно бессловесныя снеди...¹⁷²

Далее следует текст, который отличается от всего канона как по смыслу, так и по духу:

Вместо Евы чувственная, мысленная ми быст Ева, во плоти страстный помысл, показуяй сладкая, и вкушаяй присно горькаго напоения¹⁷³.

Если представить себе, что это сам автор, то такая оговорка нарушает характер всей его поэзии и идеи, переданной синаксарем (которую тогда надо со своей стороны объяснить). И психологически, и текстуально это понятно, если мы прислушаемся к словам владыки Вениамина, которые только что привели. Автор Канона искренне каялся во грехе, который подсознательно что-то ему напомнил... Блестящий

исследователь православного догматического учения, епископ Вениамин (Милов) пишет: «Рассмотрим... оригинальное освещение св. Андреем (Критским) разных ветхозаветных фактов грехопадений и восстаний людей от греха... Библейские события интересны св. Андрею, как подобию людских грехопадений и восстаний, однообразно повторяющихся во все времена бытия человечества. По его словам, в греховных соблазнах людей страстные помыслы выполняют роль Евы – искусительницы Адама. Претворяясь в дела, помыслы страстей порождают затем любострастную человеческую жизнь и оживляют плоть...»¹⁷⁴

Вернемся к Великому Канону преп. Андрея Критского.

Раздрах ныне одежду мою первую, юже ми истка зиждитель из начала, и оттуду лежу наг¹⁷⁵.

Облекохся в раздранную ризу, юже истка ми змий советом, и стыждуся¹⁷⁶.

Разумеется, это следует понимать в контексте всего пространного канона, охватывающего многочисленные места Священного Писания, относящиеся к земным условиям и земной истории после изгнания из Рая, что объясняет земной характер изложения, но тем отчетливее звучат райские переживания греха. И, конечно, не мог не отразиться тот факт, что он написан после изгнания, включая и описание райского греха. Это, вероятно, и подвинуло таких критиков, как наш протестантский студент в Беркли, истолковать поэзию преп. Андрея слишком по-современному, что характерно для западного богослова. Для православных же совершенно ясно, что о подсознательных воспоминаниях райского падения во Едеме говорить исторически невозможно. Одна только поэзия и может передать то, что было за пределами и до начала этого нашего мира!

Перед наступлением Великого поста шла к нему подготовка. Одним из важных моментов этой подготовки была родительская суббота с поминовением усопших. Обратим внимание на всем нам хорошо известные из погребений и панихид тропари по непорочным возможного авторства преп.

Иоанна Дамаскина, или его полубрата Косьмы Маюмского, или кого-то из литургических песнописцев этого круга:

Образ есм неизреченная Твоя слава, аще и язвы ношу прегрешений: ущебри Твое создание, Владыко, и очисти Твоим благоутробием и вожденное отечество подажд ми, рая паки жителя мя сотворяя»¹⁷⁷

Древле убо от не сущих создавый мя, и образом Твоим Божественным почтый, преступлением же заповеди паки мя возвративый в землю, от нея же взят бых, на еже по подобию возведи древнею добротою возобразитися¹⁷⁸

Эти два тропаря из панихиды, с незапамятных времен приуроченной уставом к поминовению усопших перед Великим постом, очень похожи на уже приведенные нами три стихиры из погребения священников, написанных преп. Иоанном Дамаскиным. Может быть, именно его руке принадлежат и эти тропари, но он не подписал их, так что они останутся анонимными, пока какое-нибудь открытие не установит их подлинное авторство. Так или иначе, содержание их и стиль относят их авторство к концу первого тысячелетия по Р.Х., ко времени каппадокийского богословия. Каппадокийский дух явен в молитве, составленной от имени усопшего, описывающего свое творение в Раю с дарованием ему Образа Божия (Пресвятой Троицы) и просящего снова вернуть его в Рай, райским жителем, и возвратить ему Образ Божий таким, каким он был.

Интересно, что наши теперешние верующие хорошо знают эти тропари, но не вслушиваются в них и, по-видимому, не понимают, а если и понимают, то часто относят это к «поэзии» в современном смысле.

В субботу утром, в день Похвалы Богородицы, на пятой седмице Великого поста (или накануне на всенощной) читается знаменитый и очень широко известный Акафист Божией Матери.

Авторство его относится учеными к трем возможным песнописцам: Патриарху Константинопольскому Сергию (626), Патриарху Константинопольскому Герману (717–718), и преп. Георгию Писидесу; издательство в Бельгии «Жизнь с Богом» считает автором исключительно Писидеса.

Православная же Церковь, веруя в неизреченный Промысел Божий и следуя синаксарю этого дня, описывающему страшную осаду Константинополя персидским шахом Хосроем, принимает сообщение синаксаря, что это был именно Патриарх Сергей, который воспел этот чудесный акафист, несмотря на то, что впал тогда в монофелитскую ересь.¹⁷⁹ «Сила Божия в немощи совершается».

Кто бы ни был автор акафиста, он хорошо знал каппадокийское богословие и явно этому богословию следовал.

Радуйся, Ею же клятва исчезнет... Радуйся, падшего Адама воззвание: Радуйся, слез Евиных избавление... Радуйся, Ею же обновляется тварь... Радуйся, Мосте, сущих от земли на небо... Радуйся, яко Рай пищный процветаеши... Радуйся, всего мира очищение... Радуйся, райских дверей отвержение. Радуйся яко небесная срадуются земным: Радуйся, яко земная сликовствуют небесным... Радуйся, Ею же обнажися ад... Радуйся прелести державу поправшая... Радуйся, Ею же разрешися преступление. Радуйся, Ею же отверзеся Рай. Радуйся, Ключу Царствия Христова. Радуйся, Надеждо благ вечных... Радуйся, Двере спасения...

Какова бы ни была причина, вызвавшая такую песнь, сама эта песнь – не земного, а небесного характера. Говорит она не о земных сражениях и победах, а о победе над адом и клятвой – победой райской, победой Царства Небесного, достигнутой силой духа и веры, послушания и преданности Богу Пречистой Девы Марии! Эту победу нельзя понять иначе как верностью Богу с начала и до конца: от творения в Раю и до Успения на земле: в Раю – верный выбор души, на земле – приятие последствий греха Адамова и земная кончина в результате страшных материнских страданий в приятии сыновнего Христова искупления мира. А потому – «Адамово воззвание», «слез Евиных избавление» и все остальное воспетое, во славу и честь Богородицы, согласно этому тексту, присутствовавшей, бывшей в Раю до всякого греха!

Этот акафист впоследствии был включен в особый канон, написанный в X-м веке известным Иосифом Песнописцем, В этом каноне мы находим и такие слова:

Христову книгу одушевленную, запечатленную ты духом, великий архангел, чистая, зря возглашаше Ти:

Радуйся, радости приятилище, ею же праматерняя клятва разрешится...

Адамово исправление, радуйся Дево Богоневесто, адово умерщвление, радуйся, Всенепорочная, палато всех Царя: радуйся, престоле огненный Вседержителя,

Чистоты сокровище, радуйся, Еюже от падения нашего востахом...

Законодавца рождающая истинного, радуйся, Владычица, беззакония всех туне очищающая, неведомая глубина, высотой неизреченная ею же мы обожихомся...

Путь родшая жизни, радуйся, Пренепорочная, от потопа греховного мир спасающая...

Радуйся, Пречистая... умерщвление адово...

Огнеобразная колеснице Слова, радуйся, Владычице, одушевленный рай, древо посреде имущи жизни – Господа, егоже сладость оживотворяет верою причащающихся, и тли подклонившихся...

Прежде прелестию обнажившиеся в ризу нетления облекохомся рождеством Твоим, и сидящи во тьме прегрешений, свет видехом, света жилище Отроковице, тем Ты поем во вся веки...

Радуйся, Едем отверзшая заключенный...

Светоносная палата уготовася Тебе, Владыко, утроба чистая Богоотроковицы, гряди к сей, сними, ущедри создание твое завистно брань приемше работою одержанное лъстиваго и доброту первую погубившее...

Иосиф Песнописец – известнейший православный литургический поэт, живший во времена патриархов Фотия и Игнатия, которые несомненно знали его писания и его бесспорную принадлежность к каппадокийскому богословию: никогда ни патриархи, ни кто-либо из его современников или потомков ничего не возразили ему и не укоряли ни в какой «ереси»!

Так верует Православная Церковь!

Мы привели лишь немного из поэтического наследия литургической жизни Православной Церкви. Эта поэзия выразила основы догматической веры Православия. Ее приняла во всем объеме своих богослужений вся соборная православная Церковь Христова. Она непогрешима в создании и приятии, в течение веков, этой сокровищницы Веры. Богословам открыта дверь к ее познанию и откровению. Мы можем ошибаться. Мы можем расходиться во второстепенном. Но мы все согласны в главном: в единодушии православной литургической жизни.

Не желая никому навязывать свое, предпочитаю сделать заключение не своими словами, а свидетельством исповедника Христа и писателя, блестяще исследовавшего литургическое богословие Православной Церкви:

«Живой и непрерывно-благодатный союз человека с Богом Троицей – предел человеческих исканий и наивысшее сокровище блаженства и утешения. Троиединый Бог – вечное невещественное Солнце и Единственный Спаситель людей от множества зол, нужд и несчастий, Он – Воспламенитель в сердцах людей огня сладкой любви к Богу и ближним. Если обязательна любовь детей к своей матери, то тем более обязательна для всякого человека теплейшая любовь к Богу Троице.

По убеждению богословов-литургистов, догматом Святой Троицы фактически живут одни те христиане, которые оживили в себе и тщательно поддерживают горение молитвенных чувств перед Троиединым Богом, чувства хвалы Ему, благодарения и вместе смирения, покаяния при мысли о личных грехах.

Какая величественная хвала Святой Троице литургически отражена, например, в следующих молитвенных воззваниях:

«Нерожденный, безначальный Отче! Тебе покланяемся всеблагоговейно, поем безлетного Единородного Сына Твоего и сопрестольного Духа!» «Отца прославим, Сына превознесем, Божественному Духу с верой поклонимся»... «Воспоем Трисолнечное блистание пресветлой Троицы, почитая Свет Отца, славя Свет Сына и возвещая Свет Духа... Троица-Единица, Слава Тебе!» «Облистай трисветлое сияние в ум наш, чтобы нам обращаться от многообразного прельщения к соединительному обожению... Спаси нас и весь мир... и в судный час дай нам вечное Царство... престав ленных в вере удостой селения святых».

«Трисветлый Боже! Удостой взирать на Твои благодетельные лучи, чтоб ясно видеть светлость славы Твоей»!

«Все силы души моей, все мысли сердца моего, все чувства тела – придите, поклонимся и восплачем перед Господом»!

Приведенные отрывки литургических молитв ко Святой Троице насыщены душевным благоговением и верой в действие

на человека Троичной благодатной силы.

Трисолнечное озарение избавляет человеческий род от страстного тления, сообщает природе людей небесную красоту, умиление, устойчивость в добре и возвышает над греховными пристрастиями... В сиянии благодати Его исходит и сообщается людям всякая премудрость и разум, всякая крепость и сила, всякая красота и здоровье. Кто из людей мысленно и сердечно обращен к Нему, с теми Он соприисутствует, покрывает, наставляет, укрепляет в добре и радуется... Сердце наполняется светлыми и возвышенными чувствами...

Распростертые Господом на кресте руки напоминают всем верующим о том, что Он... обнял любовью со креста все человечество, спас его от рабства диаволу, извлек из греховного кала, собрал все народы в единую Церковь... и призвал погибающий мир... возвратил... разбитых страданиями к целостности бессмертия и остановил всечеловеческое падение...

День Христова Воскресения исключительно знаменателен для человечества. Это – день перехода от смерти к жизни и от земли на небо, наступление весны души, время подаяния особой животворной благодати... «Христос источает жизнь из Своего неведущего Света», «озаряет человечество божественными блистаниями Воскресения». «Живоносные лучи Воскресения, просвещая людей, потребляют в них смерть... вдыхают жизнь... каждой человеческой личности – тайно осеняющим действием Духа...»¹⁸¹

Такова литургическая поэзия, в молитвенном озарении песнописцев Церкви, в краткой передаче новым страдальцем, исповедником Русской Церкви, владыкой Вениамином.

Благодарим его, на небесах, за проникновенный эпилог для нашей книги, на земле!

Епископ Саратовский и Балашовский Вениамин (Милов), автор «Чтений по литургическому богословию», родился в Оренбурге 8 июля 1887 г. в семье священника. Окончил Вятскую семинарию и в 1918 г. Московскую Духовную Академию. В том же году принял монашеский постриг и управлял московским Покровским монастырем в сане архимандрита до его закрытия

(?). В 1946 г. он вступает в монашеское братство Троице-Сергиевой Лавры и назначается доцентом Московской Духовной Академии, где возглавляет кафедры патрологии и пастырского богословия. Защитив магистерскую диссертацию на тему «Божественная любовь по учению Библии и Православной Церкви», архимандрит Вениамин становится профессором и одновременно назначается инспектором Московской Духовной Академии. В 1954–55 гг. он – настоятель Ильинской церкви в городе Серпухове Московской области.

4 февраля 1955 г. архимандрит Вениамин был хиротонисан во епископы и назначен на Саратовскую кафедру. При вручении новопоставленному епископу архипастырского жезла патриарх Алексий сказал:

«Неисповедимые пути Промысла Божия вели тебя до сего времени узкой и трудной стезей многоразличных испытаний и скорбей. Но все трудности и страхи победила твоя непоколебимая вера, подкрепленная любовью ко Христу, явившему нам Своим беспримерным подвигом страданий ради нашего спасения образ терпения и покорности воле Отца нашего Небесного».

Всего лишь полгода прослужил преосвященный Вениамин на Саратовской кафедре, но много сделал на своем посту. Паства всей душой полюбила его. Епископ служил не только в праздничные дни, но и среди недели, и храмы, где он совершал богослужение, всегда были переполнены. Этот ревностный служитель Божий, смиренный монах, видный богослов и пламенный проповедник, скончался второго августа того же года. Мы верим, что не останутся бесплодными семена, которые он сеял своим благодатным словом и своими вдохновенными трудами.

Примечания

- ¹ - The Bible Today. L., 1970.
- ² - Слово, произнесенное в Свято-Николаевском Кафедральном Соборе в Вашингтоне в праздник Сретения Господня.
- ³ - Виднейший космолог, разработавший эту теорию в наше время. – Stephen W. Hawking. A brief history of time. From the Big Bang to Black Holes. With introduction by Carl Sagan. Bantam books. Toronto – New York – London – Sydney – Auckland. 1988. (Стивен Хокинг, «Краткая история времени; от Большого взрыва до Черных дыр»).
- ⁴ - Хокинг, с.118.
- ⁵ - Kitty Ferguson. Stephen Hawking: Quest of a Theory of Everything. 1992; Она же, The Fire in the equations. Bantam books. Toronto – New York – London – Sydney – Auckland. 1994.
- ⁶ - Хокинг. с.46–47.
- ⁷ - Там же, с.139.
- ⁸ - Cosmic Background Explorer «изучение космического фона».
- ⁹ - Michio Kaku. Hyperspace. A scientific Odyssey through the 10th dimension. Oxford University Press. 1995., p.199–238.
- ¹⁰ - Хокинг, с.126–127.
- ¹¹ - С наличием антропного принципа соглашается даже воспитанный на марксизме американский ученый русско-украинского происхождения А. Виленкин.
- ¹² - Хокинг, сс.124–126, 132, 137, 145, 151, 164, 183.
- ¹³ - Хокинг, с.175.
- ¹⁴ - Митр. Антоний (Храповицкий), Полное собр. соч., стр.217; свт. Василий Великий, 18-я глава Подвижнических уставов.
- ¹⁵ - Bull. «Ineffabilis Deus» – 8 Dec. 1854
- ¹⁶ - Kitty Ferguson. The Fire in the Equations, p.109.

¹⁷ - Papal addresses to the Conference of the Astronomical Cosmology at Vatican, 1981.

¹⁸ - Мнимый. 1. Воображаемый, кажущийся, «мнимая опасность»; 2. притворный, ложный, «мнимый больной»; 3. в математике: представляющий собою корень четной степени из отрицательной величины. – Словарь русского языка под ред. С.И. Ожегова.

¹⁹ - Stephen Hawking. Black Holes Baby Universes, other essays. Bantam books, N.Y. 1993, p.4.

²⁰ - Англ. термин высшей математики, употребляемый для определения «исключительной единственности» математической формулы; сингулярность.

²¹ - Там же.

²² - Краткий политехнический словарь. М., 1956, с.436.

²³ - Свт. Василий Великий. Беседы. Творения. Часть 4. М., 1993 с.142.

²⁴ - Свт. Василий Великий. Там же. Ч.1, с.6.

²⁵ - Здесь свт. Василий «единым дыханием» раскрывает тайну творения, здесь у него вселенная – в трех своих начальных стадиях, в этом месте – ангельский мир.

²⁶ - Здесь уже «сей мир», однако еще до греха, в его райском состоянии. Подчеркнутая фраза – единственное возможное влияние Оригена и, может быть, неоплатонической философии, на свт. Василия, хотя свт. Василий здесь не говорит «только душ» (без тел, как у Оригена). Это может быть понято и вполне православно: «образование душ человеческих в их телах». Так или иначе, здесь явное каппадокийское направление богословия; библейское «и стало так» после заповеди «плодитесь и размножайтесь» в Раю. Надо учесть, что беседы о Шестодневне свт. Василия остались незаконченными, и их как бы продолжение и исправление надо искать у его брата, свт. Григория Нисского в его «О Шестодневне», где он, вопреки всеобщему мнению, исправляет своего брата в излишнем оригенизме, если свт. Василий действительно отделяет души от телес в Раю – а не наоборот. Ср. со словами первой тайной молитвы Великого Освящения воды на Богоявление, и по

смыслу, и по тексту явно «каппадокийской»: «во Иордане крестился претерпел еси: да водное естество освятив безгрешне, путесотвориши нам, еже водою и духом паки рождение и к первому нас устроиши свобождению».

²⁷ - После слов «потом и вообще» свт. Василий говорит уже о нашем «мире сем», после грехопадения.

²⁸ - Там же, с.6–11. *εν κεφαλαίῳ* от слова – «голова». У свт. Василия здесь игра слов: «начало» – всему «голова». Учтем и то, что сочинение свт. Василия осталось неотреактированным им самим, разъяснение надо искать у его брата.

²⁹ - В отличие от западной литургики, у православных песнописцев реальное время отходит и наступает ныне – сверхвременное бытие праздника.

³⁰ - Wilson I. *The Mysterious Shroud*. N.Y., 1988.

³¹ - Ориген (188–254 гг.), наставник в христианских училищах Александрии, Кесарии Палестинской и Тира и толкователь Священного Писания. Поскольку его сочинения сохранились в отрывочном виде и в плохих переводах, то ему приписали ложные мнения. Это привело к возникновению в IV-VI вв. оригенизма, ереси, утверждавшей неравенство лиц Св. Троицы, вечное преемство миров, предсуществование душ и спасение всех людей без исключения, прекращение вечных мук, уготованных грешникам и диаволу. Осуждена 5-м Вселенским собором. (Прим. ред.)

³² - свт. Григорий Нисский «Об устройении человека». Творения. Москва, 1861. Гл.16, с.143.

³³ - свт. Григорий Нисский. Творения. Москва, 1862, с.201.

³⁴ - Там же, с.143–147.

³⁵ - Ориген. Творения. Выпуск I. О началах. Изд. Казанской Дух. Академии. Казань, 1899. Глава 8 «О душе», с.147.

³⁶ - свт. Григорий Богослов. Творения в двух томах. Св. Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Стихотворения. Два мира, с.27.

³⁷ - Там же, с.29.

³⁸ - Там же, с.35.

³⁹ - Там же, с.36.

- ⁴⁰ - Там же, с.43.
- ⁴¹ - Там же, с.130–131.
- ⁴² - Там же, с.34–37, Слово 7 и 8 в стихотворениях.
- ⁴³ - митр. Антоний (Храповицкий). Нравственные идеи важнейших христианских православных догматов. Издание Северо-Америк. и Канадской Епархии. 1963 г., с.203.
- ⁴⁴ - архимандрит Алипий, архимандрит Исаия. Догматическое богословие. Свято-Троицкая Лавра, 1994 г. С.22.
- ⁴⁵ - профессор А. Спасский. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Т.I, Тринитарный вопрос (История учения о Св. Троице). Издание второе. Сергиев Посад Издание книжного магазина М.С. Елова. 1914. Гл.VII, Каппадокийцы и их теология, с.473–564.
- ⁴⁶ - Григорий Назианзин – «Богослов» – не находит слов, чтобы восхвалить его (Василия) ученость, богословские познания и нравственные качества (см. Надгробное слово Василию), Or.43, Migne, s.gr., t.36, p.493 sqq.
- ⁴⁷ - Спасский, ук. соч. с.474.
- ⁴⁸ - Спасский, ук. соч., с.489.
- ⁴⁹ - Порфирий скончался в царствование Диоклетиана (285–305). Фраза эта находится в сочинении Порфирия «История философов» и влагается в уста Платона.
- ⁵⁰ - Dt princ. С. I. 288 12 В.
- ⁵¹ - Ep. 38 Migne, gr.s., t.32, с.325.
- ⁵² - Greg. Nyss. Quod non sinty Migne. gr.s., t.45, с.17. Прим. Василий Вел.: De Spir. S.17, Migne ib. T.32, с.159.
- ⁵³ - Greg. Naz. Or.12.51 и др.; Спасский, с.490–1, «Эта терминология отчасти уже намечается Василием» С. Eun.II, Migne, Gr.s., t.29, с.637.
- ⁵⁴ - Or.25., Migne, ib., t.35. с.1221; Or., 29., Migne, ib., t.26, с.76. Cp. Or. 31, 42 etc.
- ⁵⁵ - De comm. njt. Migne, ib. T.45, с.180.
- ⁵⁶ - посл. №38 Migne, gr.s., t.32, p.325.
- ⁵⁷ - «Loots. Hauck's Real-Encyclop., 3. Aufl., B.VII, Greg. Naz. «Что это учение о Троице более заслуживает упрека в

тритеизме, чем учение Афанасия в савеллианстве, ясно до очевидности», – пишет проф. Спасский.

⁵⁸ - Спасский, ук. соч. с.474–500.

⁵⁹ - Там же, с.490–491.

⁶⁰ - Gr. Naz. Or. in sanct. lum. (Migne, gr.s., t.36, c.345); Greg. Nyss. Quod non sint tres dii (Migne, gr.s., t.45, col.125,128).

⁶¹ - Спасский, с.491.

⁶² - Спасский, ук. соч., с.474–475.

⁶³ - Есть другое мнение, которое приводит в своем толковании на посл. свт. ап. Павла к Ефессянам св. Феофан Затворник, – что оно было в Иерусалиме.

⁶⁴ - Сочинение, которое свт. Григорий Нисский написал после кончины свт. Василия Великого, в дополнение к сочинению его «Шестоднев».

⁶⁵ - Переводчик и комментатор преп. Максима.

⁶⁶ - «преступление заповеди» означает сознательный личный грех: вольное соучастие с Адамом.

⁶⁷ - Златоуст. Творения. Изд. СПб Дух. Акад., 1905. Т.10, кн.І, Беседы на Послание к Ефессянам, гл.1, ст.4.

⁶⁸ - митр. Антоний (Храповицкий). «Нравственная идея догмата о Святой Троице» и «Нравственная идея догмата о Церкви», Юбилейный Сборник. Белград, 1935 г.

⁶⁹ - свт. Григорий Нисский. Or. Contra Gentes, cap.30 Migne, t.25, col.61A.

⁷⁰ - Ср.: Н.А. Бердяев. Истина Православия. Вестник РЗЕ Патр. Экз. №11, 1953 г., с.8. «Мы не опускаем здесь те же мысли, так как настоящая статья была уже написана нами, когда появилась статья Н.А. Бердяева». – Прим.14 в оригинале статьи в «Вестнике РЗЕ», с.211.

⁷¹ - Там же.

⁷² - свт. Василий Великий. «О Святом Духе» (к святому Амфилохию, епископу Иконийскому). Творения. Москва, 1993, ч.III, с.282.

⁷³ - Там же, с.271.

⁷⁴ - свт. Григорий Нисский. Об устройении Человека.

⁷⁵ - Пастырь Ерма, Видения, кн.2,IV. Антология. Ранние отцы Церкви. Изд. «Жизнь с Богом», Брюссель, 1988.

⁷⁶ - «Мураториев канон» – самый древний список священных книг НЗ, найденный библиотекарем и архивистом итальянского герцога Моденского Людовиком Муратори в XVII веке. Этот список ученые относят к концу II в., поскольку там упомянуты как современники автора папа Пий Первый, Ерм, Маркион и др., которые все жили во II в.

⁷⁷ - Пастырь Ерма, с.105.

⁷⁸ - ук. соч., с.171. Климент и Грапта предполагаются здесь известными Ерму и современным ему христианам, и потому, кроме имен, ничего о них более не говорится. Под Климентом понимается знаменитый епископ Римской церкви, который от прочих предстоятелей этой церкви отличается данным ему правом сношения с другими церквами. Грапта, как думают ученые, была диаконисса или попечительница о вдовах и сиротах Римской церкви. Под «книгами», которые поручено Ерму писать после того, что ему будут сообщены все откровения, очевидно, должно разумеать экземпляры не той данной старицею в видениях книги, но настоящей книги «Пастырь».

⁷⁹ - В. Троицкий, Очерки из истории догмата о Церкви, МДА, Сергиев Посад, 1912, с.96.

⁸⁰ - The Oxford Dictionary of the Christian Church, ed. by F.L.Cross. D.Phil., D.D. London, 1957, pp.306,1361.

⁸¹ - Второе послание Климента Римского к Коринфянам. Ранние отцы Церкви, сс.85–92.

⁸² - преп. Иринея, 1,10,1–2 «Ранние христианские отцы Церкви», там же, с.619.

⁸³ - Сочинения св. Иринея, епископа Лионского, изданы в русском переводе прот. П. Преображенским «Раннехристианские отцы Церкви». С-Пб, 1900. См: с.616–618.

⁸⁴ - Опубликовано в журнале «Сеятель» Нижегородской епархии, №5–6, 1994, с.50.

⁸⁵ - митрополит Антоний (Храповицкий). Пастырское Богословие, внеклассная лекция студентам о Достоевском.

«Богословский Вестник», 1893, октябрь; см. изд. Свято-Успенского Псково-Печерского мон., 1994, с.249.

⁸⁶ - В. Троицкий. Троиединство Божества и единство человечества. Москва, 1912, с.11–12.

⁸⁷ - митрополит Антоний (Храповицкий), ук. соч., с.278.

⁸⁸ - Там же, с.15.

⁸⁹ - Несмелов. Догматическая система свт. Григория Нисского, с.302,307.

⁹⁰ - митр. Антоний (Храповицкий). Поли. собр. соч., т.2, с.17,69–71.

⁹¹ - проф. В. Троицкий. Троиединство..., с.19–20.

⁹² - Из Пасхального Слова свт. Иоанна Златоуста.

⁹³ - «Опыт Христианского Православного Катихизиса», помещен в «жизнеописании... митр. Антония» архиеп. Никоном (Рклицким); т.VII, изд. Северо-Американской и Канадской епархии, 1961, с.11.

⁹⁴ - «Догмат искупления» написан архиеп. Харьковским Антонием в 1917 г. в Валаамском монастыре, после изгнания его из Харькова епархиальным собранием, захваченным февральскими революционерами. Опубликован с комментариями еп. Никоном в «жизнеописании...» (с.143–186). Впервые подробно описан еп. Никоном в Нью-Йорке, в 1958 г. (там же, Т.IV, с.76.), с подзаголовком «общее согласие творений владыки Антония»; опубликован полным текстом и сдельной брошюрой в Югославии, тогда же. Вслед за текстом «Догмат искупления» и подписью митр. Антония и датой (май 1917 г.), тут же напечатана длинная и интересная статья Н. Кусакова (Буэнос-Айрес, Аргентина, 1960, с.187–288), подробно разбирающая статью митр. Антония и его критиков с собственной апологией митр. Антония и его богословия Кусаковым. Во многом с ним нельзя не согласиться, хотя и не во всем.

⁹⁵ - «Жизнеописание...», с.182–183.

⁹⁶ - П.А. Флоренский. Столп и утверждение истины. Т.I(II). Москва, изд. «Правда», 1990, Историографический очерк игумена Андроника (Трубачева), с.835.

⁹⁷ - Ср. каппадокийский текст у преп. Максима Исповедника: «душа каждого человека, ставшая бесплодной вследствие изначального преступления (заповеди)». Вопросы к Фаласию, вопр.47, толк. Лк.3:4–6, Творен., Москва, МДА, изд. «Мартис», 1994, с.141.

⁹⁸ - Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. Слово о смерти. М., 1991, с.7–8.

⁹⁹ - прот. А. Шаргунов. Тайна добра и зла: изложение доклада на тему «Эсхатология Вл. Соловьева и учение Церкви о добре и зле». «О Церкви, России, о нравственном мире». М., 1993.

¹⁰⁰ - Там же, с.98–100.

¹⁰¹ - См. об этом подробнее учение св. Мефодия Патарского.

¹⁰² - Твор. Афанасия Великого. Ч.II. Слово 2-е против ариан., с.359,362.

¹⁰³ - архиепископ Серафим (Соболев). Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935, с.62–63.

¹⁰⁴ - Фиолетов Н.Н. Очерки христианской апологетики. М., 1992, с.19.

¹⁰⁵ - Там же, с.43–44.

¹⁰⁶ - Опубликовано Братством во имя Всемилоственного Спаса. Москва, 1992.

¹⁰⁷ - О началах III 5,3.

¹⁰⁸ - Слово 4, о мире. Т.4, с.229.

¹⁰⁹ - Увещание к Эллинам, 1, пер. Корсунского, с.64.

¹¹⁰ - Ориген, О началах III, 5, 4, Migne, gr., t.11, col.328–329.

¹¹¹ - Там же, с.333.

¹¹² - Там же, с.334, прим.594, Уч. 12 ап. 10,5.

¹¹³ - Там же, с.339.

¹¹⁴ - Там же, с.340 и далее.

¹¹⁵ - Там же, с.343.

¹¹⁶ - Авва Евагрий. Умозритель. Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. Пер., вступ., статья и коммент. А.И. Сидорова. «МАРТИС», 1994, с.248, 264 (сн.60).

¹¹⁷ - Torrance T.F. Theology in Reconstruction. L., 1965, pp.30–31.

¹¹⁸ - Е. Овсянников. Учения св. Отцов Церкви о познаваемости Бога в опровержение арианских заблуждений. Вера и разум, 1898, №7, с.399–406. Евагрий, развивая мысли своих учителей, указывает и на «простоту» Божественной сущности (в противоположность «сложности» тварных вещей), которая делает естество Святой Троицы недоступным анализу» (см.: Les six centuries des «Kefalaia gnostika» p.203–205; Авва Евагрий, с.258)

¹¹⁹ - Gregoire de Nazianze, Discours 27–31 [Discours theologique], pp.140,192) Поэтому свт. Григорий называет молчание «даром Божиим» (см. Gregoire de Nazianze, Discours 32–37. Ed. par C. Moreschini [Sources chretiennes, №318] P., 1985, p.114)

¹²⁰ - Basile de Cesaree. Sur le Saint-Esprit. Ed. Par B. Pruche [Sources chretienne, №17 bis]. P., 1968, p.482; Авва Евагрий, с.264–265.

¹²¹ - Symeon le Nouveau Theologien. Chapitres theologiques, Gnostique et pratique., pp.68–69; Авва Евагрий, с.264.

¹²² - Спасский, с.502–503.

¹²³ - Les six centuries des «Kephalaia gnostica», pp.34–37; Авва Евагрий, с.267.

¹²⁴ - Авва Евагрий, с.95.

¹²⁵ - Авва Евагрий, с.240.

¹²⁶ - Gregoire de Nazianze. Discours 27–31 (Discours theologiques) Ed. Par P. Gallay (Sources chretiennes №250) pp., 1978. P.96–99; Авва Евагрий, с.51.

¹²⁷ - Там же, сс.60–61.

¹²⁸ - Ер.: 38, Migne, gr.s., t.32, p.141; Спасский, с.499.

¹²⁹ - Or. Theol., V, Migne, gr.s., t.36 p.141; Спасский, с.499.

¹³⁰ - свт. Василий Великий. Творения, с.234.

¹³¹ - Т.е., при всей неудачности такого термина, «сверхлоги́кой», или, лучше, апофатически, как это у самого свт. Василия.

¹³² - Ср. с латинским богословием, в котором такого «первообраза» вообще нет: Адам сначала одинок, а потом – в лучшем случае – двойственной, «третий» появляется уже «во грехе», после изгнания из рая.

¹³³ - свт. Григорий Богослов. Творения. Троице-Сергиева Лавра, 1994, с.647 и др.

¹³⁴ - свт. Василий Великий. Творения, с.234(35).

¹³⁵ - Сергей Цупер. Ферраро-Флорентийская Уния и причины ее неудачи. Троице-Сергиева Лавра. Загорск, 1978–1979, с.97–98.

¹³⁶ - The Oxford Dictionary of the Christian Church, p.753. Ср. Большой Англо-русский словарь. Москва, 1987. Том 1 А-М, с.300: *circumincersion* – «триипостасное божество».

¹³⁷ - свт. Григорий Нисский. «Об устройении человека». Творения. Москва, Типография В. Готье, 1861, с.144.

¹³⁸ - проф. В. Троицкий (архиеп. Иларион). «Триединство Божества и единство Человечества». Москва, 1912.

¹³⁹ - свт. Григорий Нисский. Творения IV. Москва, 1862. К Авлавию, о том что «не три Бога», с.111.

¹⁴⁰ - проф. В. Троицкий, ук. соч., с.361.

¹⁴¹ - бл. Августин. Творения. Киев, 1906 г. Часть 3. О Граде Божию. Книги 12 и 13, сс. 277–336.

¹⁴² - П.И. Верещацкий. Учение Блаженного Августина, Епископа Иппонского о Святой Троице. Казань. Типография Советских Рабоче-Солдатских и Крестьянских Депутатов. (Бывшая Центральная). 1918, сс.104–109.

¹⁴³ - Блаженный Августин говорит: «*non audemus dicere unam essentiam, tres substantias; sed unam essentiam vel substantiam, tres autem personas*». De Trinitate Dei 1.V, cap.IX, n.10, Migne, t.42, col.918. De Trin. Dei. VIII, IV.9. Migne t.42, col.942.

¹⁴⁴ - Употребив в приложении к Лицам Св. Троицы термин «*personae*», бл. Августин прибавляет: «*Si ita (personae) dicende sunt*» (Если их следует так называть – ред.). De Trin. VIII, VI,11. Migne, t.42, col.945.

¹⁴⁵ - Ср.: Проф. В.В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви. (История Церкви в период вселенских соборов). Отд.III, с.38.

¹⁴⁶ - бл. Августин. О граде Божием. Кн.12, гл.27, с.286.

¹⁴⁷ - свт. Григорий Нисский. Творения. Москва, 1867, с.144.

¹⁴⁸ - Libellis Fidei S. I. C. Vide in App. p.2 p.2367: – А. Кремлевский. История Пелагианства и пелагианская доктрина. Императорский У-т, Казань, 1898 г.

¹⁴⁹ - Там же, сс.97–98.

¹⁵⁰ - Там же, с. 141.

¹⁵¹ - прот. В. Зеньковский. Об участии Бога в жизни мира. Православная мысль, вып.IV. Париж, 1948; см. также: Русское возрождение. Нью-Йорк – Москва – Париж, 1992–1993, №60–61. В. Зеньковский – также автор Апологетики, изданной в Париже в 1957 г. и переизданной недавно в Латвии (Рига, 1992).

¹⁵² - Здесь Зеньковский верен общему в то время у богословов забвению каппадокийцев и их космологии, как и учения о первородном устройении.

¹⁵³ - Там же, с.11.

¹⁵⁴ - Sum. Theol. Paris. 1926. I.Q.XLVI Art.2.

¹⁵⁵ - Sertillange. La philosophie de St. Thomas, V.I, pp.253,266.

¹⁵⁶ - Там же, с.12.

¹⁵⁷ - Здесь о. В. Зеньковский ссылается на свою работу «Проблема космоса в христианстве». Сборник «Живое предание» (Православная Мысль №3).

¹⁵⁸ - Это есть основная тональность в восприятии мира в Православии. Богословское раскрытие этой идеи связано с учением свт. Григория Паламы.

¹⁵⁹ - прот. В. Зеньковский, ук. соч., сс.23–26.

¹⁶⁰ - Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей II. В книге, посвященной преп. Сергию Радонежскому, ко дню 600-летия его блаженной кончины. М., 1992.

¹⁶¹ - Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского Чудотворца, и похвальное ему слово, написанные учеником его Епифанием премудрым,

переведено со славянского при Свято-Троицкой Сергиевой Лавре. 1908 г.

¹⁶² - свт. Григорий Богослов. Творения в двух томах. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994 г. (Стихотворения, сс.19–408).

¹⁶³ - Там же, с.31.

¹⁶⁴ - Входное песнопение вечерни.

¹⁶⁵ - см. А.К. Толстой. Иоанн Дамаскин. Поэма.

¹⁶⁶ - Великий требник. Библиотека МДА №ЦТ9819, с.144. (древнее неизвестное издание, см. также в обычном требнике в чине погребения священников). Перевод: «Как могло такое случиться: нося в себе нетленный образ, мы вдруг стали тленными? Как написано: нарушили Божие повеление! Что за чудо: как могло такое случиться? Как могли мы, оставив питание Жизни, съесть пищу – ходатайнину смерти лютой? Как, прельстившись, смогли мы лишиться себя Жизни Божественной! Что же теперь? Взмолимся Христу: того, которого Ты вывел отсюда, в чертоги Твои всели!»!

¹⁶⁷ - Там же, с.143. Перевод: «Создав вначале, по Твоему образу и подобию, человека, Ты поместил его в Рай, чтобы он владел сотворенными Тобою, но он, прельстившись завистью диавола и вкусив (запрещенной) пищи, оказался преступником Твоих заповедей,. в результате чего Ты, Господи, осудил его вновь возвратиться в землю, из которой он взят был, и вымолить (себе) упокоение».

¹⁶⁸ - Там же. Перевод: «Ты удостоил Твоим, Слове Божий, Образом, создание рук Твоих, изобразив в виде вещественном подобие умственного существа, которого сделал причастником, поместив меня полновластно начальствовать над творением Твоим, потому, Спаситель, в стране живых и в селениях праведных (меня) упокой».

¹⁶⁹ - Триодь постная. Изд. Московской Патриархии. Москва, 1992, с.30. Перевод: «Сегодня полагается конец всем праздникам, потому что и он для всех (праздников) – последний. Следует иметь в виду, что на следующей неделе – начало мира и самое Адамово падение из Рая будет отмечаться, а сегодняшней – конец всех дней... к тому же,

поскольку мы из-за пищи были изгнаны из Едема, под судом были и клятвой, посему сегодня здесь положено быть празднику, а если желательно, то и на следующей неделе, при изгнании Адама по Едемскому рассказу, пока Христос придя, снова не возведет нас в Рай».

¹⁷⁰ - Перевод: «В чувстве ревности к первозданному Адаму в преступлении его (пожелав этого), познал себя обнаженным, (отделившись) от Бога и постоянных участников (ангелов и святых) Царства (Божия) и блаженства, из-за моих грехов».

¹⁷¹ - еп. Вениамин (Милов). Чтения по литургическому богословию. Изд-во «Жизнь с Богом». Брюсель, 1977, сс.146–147.

¹⁷² - Перевод: «Горе мне, окаянная душа, что ты начала с того, что уподобилась Еве, злобно настроившись и горько уязвившись и прикоснулась к дереву и дерзостно вкусила безумной пищи».

¹⁷³ - Перевод: «Вместо Евы во плоти мне представилась Ева мысленная: страстный помысл в моей собственной плоти, представлявшийся сладостным, но постоянно, при вкушении, становившийся горьким напитком».

¹⁷⁴ - епископ Вениамин (Милое). Чтения по литургическому богословию, с.148.

¹⁷⁵ - Перевод: «Разодрал я теперь одежду мою первую, которую соткал для меня Творец с самого начала, и вот лежу нагой».

¹⁷⁶ - Перевод: «Оделся в разодранное одеяние, которое соткал мне змей советом, и стыжусь».

¹⁷⁷ - Перевод: «Я являюсь образом твоей неизреченной славы, хотя и ношу язвы прегрешений, будь щедр к Твоему созданию, Владыко, и очисти меня добросердечием Твоим и даруй мне вожделенное отечество, делая меня вновь жителем Рая».

¹⁷⁸ - Перевод: «В начале всего Ты создал меня из ничего и удостоил Твоим Божественным Образом, когда же я преступил Твою заповедь, Ты снова возвратил меня в землю, из которой я

был взят, теперь таким же образом верни меня в Рай, чтобы вновь изобразилась во мне прежняя доброта».

¹⁷⁹ - Монофелиты – единовольники; еретики, признававшие одну волю во Христе, осуждены на 6-м Вселенском Соборе – Ред.

¹⁸⁰ - еп. Вениамин, ук. соч., с.16.

¹⁸¹ - Там же, с.16–45.