

Каппадокийская школа в истории христианской мысли В.Я. Саврей

V.Y. Savrey. Textbook The Cappadocian School in the History of
Christian Thought

От автора

Цель и задачи спецкурса

Настоящее учебное пособие включает курс лекций, прочитанных автором на философском факультете МГУ имени М. В. Ломоносова в 2008–2009 гг. и содержащих обзор и интерпретацию основных философских идей в наследии выдающихся богословов IV в. из Каппадокии – святых Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского. Совместная литературная деятельность этих учителей Древней Церкви дает основание говорить о Каппадокийской школе как особом явлении в истории «золотого века» патристики. Получив образование в Афинах, великие каппадокийцы связали достижения христианской богословской мысли с традицией античного философствования как поиска ответов на самые глубокие вопросы, которые может задать человек. В пособии освещается общественная и литературная деятельность Каппадокийской школы, осуществлявшаяся в парадигме острого идейного противостояния с арианством, получившим в середине IV в. официальную поддержку властей Римской империи. Представители Каппадокийской школы стали идейными вдохновителями новоникейского движения и заложили основы «каппадокийского синтеза», избирательно применяя в своих богословских построениях методы платоновской идеалистической диалектики.

Для преподавателей, студентов и аспирантов философских факультетов.

V.Y. Savrey. Textbook The Cappadocian School in the History of Christian
Thought

This textbook includes a set of lectures giving a survey and interpretation of the main philosophical ideas in the legacy of prominent representatives of the «Golden Age» patristic literature – the Cappadocian Fathers, namely St Basil the Great, St Gregory the Theologian, and St Gregory of Nyssa.

A close connection between the Cappadocian school and the tradition of the Athenian school of philosophy is one of the crucial factors characterizing the history of the late Hellenistic period.

The textbook describes the Cappadocian school social and literary activities under dramatic historical conditions when Arianism (a rationalized version of the Christian doctrine) had become an official ideology of the Roman Empire.

The great Cappadocians inspired the 'Neo-Nicene movement' and laid foundations for «the Cappadocian synthesis» using Neo-Platonic dialectical methods in their theological speculations.

Thus, St Basil of Caesarea, head of the Cappadocian school, shared certain Plotinus ideas in his treatise, On the Holy Spirit, in most cases turning to an ancient cultural paradigm. St Basil's exegesis on Genesis started a fruitful tradition of Hexaemeron (i. e. [Works] of Six Days) in the mediaeval literature, influencing cosmology and natural philosophy.

St Gregory the Theologian, a Greek thinker, religious poet and monk, was trying to articulate a Christian notion of knowing God in terms of the ancient Greek philosophy.

St Gregory of Nyssa tended to be meticulous in his philosophical systematization. It was Plato's dialogues, Origen's biblical interpretations and St Athanasius of Alexandria's ideas that had had a great impact on his views.

The textbook considers achievements of historical and philosophical knowledge in a wide sphere of the Byzantine philosophy.

It is designed for lecturers, undergraduate and postgraduate students of the Faculties of Philosophy.

От автора

Прежде всего, я предложу то, что есть самого лучшего у эллинских мудрецов, зная, что если есть что-либо благое у них, то оно даровано им свыше от Бога. Если же что противно Истине, то это – темное изобретение сатанинского заблуждения и измышление погибшего разума, как сказал великий в богословии Григорий. Подражая образу пчелы, воспользуюсь тем, что близко к Истине, и от самих врагов получу плод – спасение; напротив, отвергну все, что негодно и заключает в себе лжеименное знание. Затем я изложу суетные учения этих богоненавистных ересей, чтобы, познав ложь, мы крепче держались Истины. После этого, с помощью Бога и Его благодати, раскрою истинное учение, искоряющее заблуждение и отгоняющее ложь, изукрашив и убрав его, как бы некоей золотой

отделкой, словами богодухновенных пророков, богонаученных рыбаей и богоносных пастырей и учителей.

Иоанн Дамаскин. Источник знания

В этом тексте выдающегося религиозного мыслителя VIII в. преподобного Иоанна Дамаскина, автора книги «Точное изложение православной веры», являющейся классическим источником по христианскому богословию эпохи Вселенских Соборов, незримо присутствует богатое философское умозрение Каппадокийской школы. Святитель Григорий Богослов цитируется преп. Иоанном Дамаскином в связи с его сочинением «На святые светы», где старший по возрасту из каппадокийцев писал о характере языческих мистерий как поклонении падшим духам; святитель Василий Великий выступает источником образа «пчелы», который, хотя и встречается у Сенеки и других античных авторов, именно в XXII беседе св. Василия был сделан эталоном христианского изучения «внешних», т. е. светских наук. И если прямой ссылки на третьего великого каппадокийца в этом фрагменте нет, то в словах о «золотой отделке» легко узнается образ мысли святителя Григория Нисского, желавшего «украсить храм откровения сокровищами человеческой мудрости» (О жизни Моисея, 360).

Влияние Каппадокийской школы на следующие за ней поколения христианских мыслителей было глубоким и всеобъемлющим. Наряду со св. Иоанном Златоустом, без преувеличения лучшим проповедником Древней Церкви, только двое каппадокийцев – святители Василий Великий и Григорий Богослов – были названы «Вселенскими Учи́телями и Отцами Церкви». Позднее в католицизме к ним прибавили столпов латинской схоластики, в православии же они остались единственными. Кроме того, подобно апостолу и евангелисту Иоанну Богослову (I в. по Р. Х.) и преп. Симеону Новому Богослову (X в. по Р. Х.), св. Григорий Назианзин за свои богословские творения получил редкий эпитет Богослова; его друг св. Василий, как и «столп православия» св. Афанасий Александрийский, был наименован Великим; а св. Григорий Нисский, названный «отцом отцов» в актах VII Вселенского Собора, заслужил у позднейших писателей славу «философа» (Фотий. Библиотека, 133; Никифор Каллист. Церковная история, XI. 19).

Описанная преп. Иоанном Дамаскином последовательность: обучение «мудрости внешних», отсечение заблуждений и, наконец, постижение высшей Истины – воспроизводит обычную схему образования в Александрийской школе, впервые приступившей к

решению задачи христианского просвещения в середине II в. по Р.Х. Много усилий потребовалось для того, чтобы вполне уяснить, что «слава этой Истины, изнутри сияя, просвещает своими лучами тех, кто подходит к ней с должным очищением, отрешившись от суетных помыслов» (Иоанн Дамаскин. Цит. фрагм.). Точнее сказать, это было возведено в самом начале Иисусом Христом, говорившим: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф.5:8), – но пропустить через эти слова Откровения, как через горнило высшего умозрения, всю человеческую премудрость было непросто. Полученный результат должен был соответствовать затраченным усилиям. Золотая цепь христианских догматов, выкованная в огне богословской полемики, имела своим предназначением оградить «Святая святых» человеческого духа от произвола софистики, став итогом движения мысли в поисках Бога.

Актуальность идей великих каппадокийцев связана, прежде всего, с их духовно-просветительским потенциалом. Опыт «христианизации разума» востребован обществом, вынужденным сегодня удовлетворять свои духовные запросы, как правило, вне связи с *cogito*. Патристика обладает особым философским содержанием: даже в пору безраздельного господства исторического материализма она рассматривалась как «философия так называемых «отцов церкви»... разрабатывавшая христианские догматы»¹. В дальнейшем же приближении мы видим, что «общие понятия» человеческого ума (κοινὰ ἔννοια) были в IV в. по Р. Х. тем основанием, на котором строилась проповедь христианской веры не только риторически, но и доктринально. Связано это с более широким вопросом о правомерности применения усилий разума в религиозном познании. Здесь отцы «золотого века» патристики наследовали выдающемуся апологету раннего христианства св. Иустину Мученику, утверждавшему, что философия «одна приводит нас к Богу и делает нас угодными Ему» (Разговор с Трифоном Иудеем, 2). Сам он в истории получил имя Иустина Философа.

Очевидно, св. Иустин различал «жизнь созерцательную», которую восхвалял еще Филон в Александрии (*De vita contemplativa*), и ту философию «по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу», которую апостол Павел назвал «пустым обольщением» (Кол.2:8). Иными словами, христиане считали своей «философией» аскетический образ жизни, который устремляет все силы человеческого существа к вечности. При этом сила «безграничного зрения», т.е. разума (по св. Григорию Богослову), считалась не

критерием Истины, а способностью, реализующейся по мере чистоты жизни. Еще в I в. по Р.Х. апостол Павел писал своим ученикам: «Братия! Не будьте дети умом: на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетни» (1Кор.14:20). Знаменитое определение Просвещения как «совершеннолетия разума», данное И. Кантом, едва ли имело в виду эти апостольские слова. Но, исследуя эпоху патристики, мы ясно усматриваем в ней становящуюся идею христианского просвещения – такого раскрытия силы разума «в меру жития» (по св. Исааку Сирину), которое в конце концов, через «умопостигаемые логосы» вещей (по св. Максиму Исповеднику), возводит к созерцанию Бога и только в Его бесконечности обретает покой.

С исторической точки зрения, восприятие христианства эллинами имело большое значение для всей мировой культуры. Начиная с Сократа, который, по словам А.Ф. Лосева, «захотел перевести жизнь в царство самосознания»², равнодействующей всех сил античной мысли было стремление к максимальной ясности. Оно породило скептицизм Пиррона и атонизм Эпикура, а после, при обращении к теме абсолютного, – кристальную систему Плотина, философия которого в своем напряженном созерцании актуальной бесконечности «порывает с традициями эллинства»³. Однако с этого момента, достигнув своей вершины, греческая философия начала деградировать. Желание «достичь единения с богами, стать выше мирового порядка» (Ямвлих. О египетских мистериях, VIII. 7. 270) пересилило прежнее идеальное стремление этот порядок постичь. Усталость римского общества сказывалась в утрате удивления перед Вселенной, которое тщетно пытались возродить последние энтузиасты язычества, подобные Юлиану Отступнику. Христианство же, созерцая мир *sub specie aeternitatis*, имело неисчерпаемый источник удивления в делах Творца.

Философия именно в патристике обрела второе дыхание. Вполне понятно, что это была уже иная философия. «Новый взгляд на судьбу человечества, – писал о. Георгий Флоровский, – взгляд в свете Христовом, невозможно было выразить полно и безошибочно на языке философий того времени. Предстояло выработать целый ряд новых понятий, чтобы суметь изложить и зафиксировать христианскую веру в ясной системе богословских формул. Это был вопрос не приспособления, а, скорее, радикального изменения мышления»⁴. Однако всякое плодотворное изменение мышления производится сообразно с его законами. Поэтому деятели этого

исторического процесса должны были быть людьми в высшей степени образованными. От эллинизма они переняли стремление к ясности, чуждое юридическому формализму, который существенно повлиял на развитие латинской схоластики.

Значение Каппадокийской школы для нас сегодня определяется ценностью философско-богословских идей ее выдающихся представителей, целостностью ее подлинно универсального подхода к задачам философского образования. Многогранный характер учености великих каппадокийских мыслителей соединял в себе как умственный, так и нравственный аспекты философского просвещения. «Или вовсе не учи, – писал уже умудренный опытом св. Григорий Богослов, – или учи доброй жизнью. Иначе будешь одной рукой притягивать, а другой – отталкивать. Меньше потребуется слов, если делаешь, что должно. Живописец больше учит своими картинами ...» (Мысли, писанные четверостишиями, 4). Не картинные даже, а иконные образы святых отцов написаны делом жизни не в меньшей степени, чем словом учения. Отсюда неразрывная связь науки и жизни, которая делает произведения патристического периода не только интересными с археографической точки зрения, но и востребованными современностью, испытывающей острый дефицит подлинных духовных ценностей.

Данное учебное пособие представляет собой итог работы автора над темой христианского классического просвещения, начатой в 1984 г. под влиянием встречи с выдающимся филологом-классиком и философом Алексеем Федоровичем Лосевым.

Каппадокийская школа завершает классический этап развития христианского богословия, составляя философско-богословскую трилогию вместе с Александрийской и Антиохийской школами. Ее изучение необходимо для того, чтобы составить полную картину интеллектуального фундамента, на котором созидалась восточно-христианская православная цивилизация.

Цель и задачи спецкурса

Целью спецкурса является точное и системное знание об основных достижениях Каппадокийской школы в широком гуманитарном контексте. Данная цель предполагает решение следующих задач:

Реконструкцию философско-богословских идей главных представителей Каппадокийской школы в их творческом единстве и концептуальном многообразии.

Определение истоков этих идей в процессе развития философской и богословской мысли.

Исследование взаимосвязи религиозного и научно-гуманитарного начал в трудах каппадокийцев.

Выяснение значимости св. Василия Великого в организации «новоникийского» движения и его места в догматических коллизиях IV в. по Р. Х.

Анализ естественно-научных, герменевтических и аскетических воззрений св. Василия Великого как фундаментальных аксиоматических положений для периода зрелой патристики.

Изучение личности и деяний св. Григория Богослова, «Вселенского Учителя и Святителя».

Разбор философских идей, заложенных в триадологии св. Григория Богослова.

Рассмотрение мистических сочинений святителя Григория Богослова в ракурсе философской проблемы трансцендентного.

Структурирование этических и аскетических представлений св. Григория Богослова в связи с проблемами философской и богословской антропологии.

Установление особенностей развития и источников философской мысли св. Григория Нисского.

Исследование принципов библейской герменевтики в толкованиях св. Григория Нисского.

Выяснение роли аллегорезы в интерпретативной практике древних экзегетов вообще и св. Григория Нисского в частности.

Освоение философской методологии Каппадокийской школы путем ее компаративного изучения на примере полемики с Евномием.

Формирование адекватного представления об антропологии Каппадокийской школы; анализ текста «Об устройении человека» св. Григория Нисского.

Определение характера и масштаба влияния Каппадокийской школы на развитие патристики.

Ознакомление с учением преп. Максима Исповедника как самостоятельной и оригинальной версией каппадокийского богословия.

Оценка места «каппадокийского синтеза» в истории мировой культуры.

Каппадокийская школа как философско-богословская традиция довольно мало изучена в отечественной и зарубежной науке, что

объясняется, с одной стороны, существовавшими историческими условиями, с другой стороны – масштабностью и неординарностью представляющих ее лиц. Каждый из трех великих каппадокийцев был звездой первой величины на небосклоне христианской мысли, а двое из них обладали также огромным духовным авторитетом. По справедливому отзыву известного дореволюционного патролога проф. Н. И. Сагарды, «в каппадокийском созвездии каждая из входящих в него звезд сияет своим особенным блеском ...». Поэтому большинство авторов, изучающих их творения, а таких исследований немало, концентрировали свои усилия на одном из них или давали обзорные, чаще всего теологические данные об учении всех каппадокийцев. К последнему разряду относятся патрологии архиепископа Филарета (Гумилевского), О. Барденхевера, Г. Раушена, Н. И. Сагарды, Й. Квастена, Б. Альтанера, А. Штуйбера и др., содержательные обзоры в историко-богословских и историко-философских трудах А. А. Спасского, Э. Осборна, Я. Пеликана и др. На высоком уровне современной науки написаны статьи митрополита Илариона (Алфеева), священника Димитрия Юревича, игумена Дионисия (Шлёнова), П. Б. Михайлова, А. Р. Фокина и др., посвященные личности, трудам и библиографии каждого из трех святителей, в «Православной энциклопедии» (см. Общую библиографию).

Однако статьи «Каппадокийская школа» в Православной энциклопедии, как и в других ведущих теологических энциклопедиях, мы не найдем. Причиной тому является определенная трудность, связанная с проблемой выделения каппадокийской традиции как школы в истории богословия. Такая возможность, однако, ясно прослеживается в истории религиозно-философской мысли. Например, философ В. С. Соловьёв не сомневался говорить о Каппадокийской школе в статье «Василий Великий» для Энциклопедии Брокгауза и Ефрона; вероятно, через него этот термин попадает и в Большую советскую энциклопедию (статья «Неоплатонизм»). В современных историко-философских штудиях он используется уже полноправно: например, на семинаре в Доме А. Ф. Лосева 25 ноября 2004 г. и других научных мероприятиях.

В ряду специальных исследований, посвященных учению каппадокийских отцов, важный прецедент представляет статья Б. Отиса «Каппадокийская мысль как целостная система»⁵, в которой предпринята попытка рассмотреть учение великих каппадокийцев святителей Василия Кесарийского, Григория Богослова и Григория

Нисского под углом зрения общности решавшихся ими задач в интеллектуальной сфере. Но автор, рассматривающий только проблему границ когерентности близких по духу богословских систем, не исследует их как школьную традицию. То же можно сказать о почтенном труде Вейса⁶. Из российских работ нельзя не отметить кандидатскую диссертацию молодого специалиста В. В. Неганова «Антропология Каппадокийской школы» (Москва, 2006 г.), в которой достаточно полно представлен аспект религиозно-философской антропологии святителей.

Современные исследователи нередко стремятся к обобщающему взгляду на деятельность великих каппадокийцев. Так, в «Новейшем философском словаре» (1998) Каппадокийская школа определяется как «направление зрелой патристики, возникшее в качестве реакции на неортодоксальное рационалистическое богословие». Это действительно так: всех каппадокийцев и их сторонников характеризует именно сознательная ортодоксальность, или, что тоже, православность, которая проявляется в выстраивании строго иерархической системы знания по герменевтическому образцу. Подобно тому как в священной герменевтике Древней Церкви различаются духовный, нравственный и буквальный (грамматико-исторический) смысл, так и в философско-богословских воззрениях каппадокийцев обязательно присутствуют, во-первых, духовный уровень богооткровенных догматических умозрений, отличающихся непреложным постоянством содержания, во-вторых, практическая ступень нравственного закона, в свидетели универсальности которого часто призываются «внешние», или языческие, авторы, и, в-третьих, – та низшая страта, с которой начинается всякое движение ума: опытное познание природы, никогда не претендующее на полноту, а по существу и не нуждающееся в ней.

Проникновенность герменевтическим началом делает Каппадокийскую школу прямой наследницей двух великих предшествующих традиций – Александрийской и Антиохийской философско-богословских школ. Эта же особенность делает ее наследие, на наш взгляд, чрезвычайно важным для настоящего времени, когда именно уровни понимания образуют подлинную иерархию знания в его систематическом научно-философском обосновании.

Раздел I. Становление Каппадокийской школы

Лекция 1. Культурно-историческая ситуация в Византии IV века

Первые четыре века христианской эры были временем, в продолжение которого новая религия доказала свою историческую жизнеспособность и абсолютное превосходство. Воспринимавшаяся сначала враждебно и поставленная вне закона как религия новая и не одного народа, – а в то время Римским законом признавались только религии древние и национальные, – она не только сохранилась во время жестоких гонений, но в своем мировоззренческом и нравственном превосходстве явила готовность решать самые разнообразные вопросы личной и общественной жизни. В первой четверти IV в. по Р. Х. император Константин Великий решился не только узаконить христианство, но и начать реорганизацию римского общества в согласии с христианским законом, несмотря на то что христиане все еще составляли меньшинство населения Римской империи. Этот шаг, помимо личного обращения святого Константина (которое могло бы остаться его личным делом, как и религиозные предпочтения многих других кесарей), объясняется только глубочайшим кризисом традиционного римского мирозерцания, более не способного быть фундаментальной скрепой общества.

Племенное сознание римлян было сломлено возрастающей сложностью их многонациональной Империи; но именно это племенное сознание привело их на вершину господства. Значит, в самой глубине римского духа лежала причина его падения: эго неспособность перевести материальные достижения в духовную плоскость и подчинить эти достижения высшему, доминирующему в общественной жизни идейному началу. Св. Константин Великий хотел предоставить христианству роль определяющей интеллектуально-нравственной силы в Империи, а тем самым, как писал он в одном из своих посланий, «телу всей ойкумены как страждущему тяжелой некой болезнью возвратит прежнее здравие» (Евсевий Кесарийский. Жизнь Константина, II. 65).

Именно в это время выяснилось, что согласие христиан между собою далеко не абсолютно. Еще апостол Павел предупреждал в I в. по Р. Х.: «Надлежит быть и разномыслиям (αἱρέσεις, *мнениям*) между вами, дабы открылись между вами искусные» (1Кор.11:19). Но теперь, когда вера стала политическим актом, ереси приводили не

только к выдвиганию «искусных», т. е. способных укрывать эти раны проповедников, но и к принципиальным расколам, которые не могли разрешиться иначе, кроме как путем вмешательства верховной власти. Деятельность св. Константина Великого часто вызывает нарекания: он будто бы «развращал» устои церковной жизни государственной опекой. Но те современники великого монарха, для которых евангельское слово не было пустым звуком, знали, что Церковь развратить ничто не может, ибо «врата ада не одолеют ее» (Мф.16:18). Развращаются всегда отдельные лица. Так, уже в начале своего правления император застал многих епископов далеко не столь идеальными, как можно было думать о них⁷. Не без досады он писал: «Вы, через которых я надеялся доставить исцеление другим, сами имеете нужду в гораздо большем врачевании!» (Евсевий Кесарийский. *Цит. соч.*, II. 68). Писатели IV в. подтверждали наличие такого недуга. «Прежде, по крайней мере, имя мира было у всех на устах, теперь же не только нет у нас мира, но не осталось даже самого имени его», – сетовал св. Григорий Нисский в письме к Флавиану Антиохийскому.

В таких обстоятельствах император обратился к наиболее надежному способу выяснения истины в споре – предоставлению возможности каждой стороне отстаивать свое мнение перед судом хранителей Предания, т.е. епископов и священников. Он созвал епископов на Собор в Никее, который состоялся в 325 г. и вошел в историю как Первый Вселенский Собор, чем выражается мысль о представительстве на нем всех Церквей, существовавших на то время во «Вселенной» (греч. οἰκουμένη). В своем послании к епископам, по разным причинам, не присутствовавшим на Соборе, св. Константин сообщал о принятых решениях как о великом благе для всех людей.

Благочестивый Константин Церквам.

Усмотрев из благополучного хода общественных дел, как велика сила Божественной благодати, я положил первым долгом моим заботиться о том, чтобы между всеми блаженнейшими общинами Вселенской Церкви соблюдалась единая вера, искренняя любовь и согласное служение Вседержителю Богу. Но так как это не могло прийти в неизменный и твердый порядок до тех пор, пока все или по крайней мере весьма многие епископы, собравшись вместе, не рассмотрели бы каждого предмета, относящегося к божественной вере, то я собрал в Никею, сколько мог, боголюбвейших епископов, и между ними, как бы подобный вам, – не стану скрывать от вас, что

чувствую великое утешение быть вашим сослужителем, – присутствовал сам на Соборе, где все было подвергаемо надлежащему исследованию, дотоле, пока мысль, угодная Богу, взирающему свыше на все, не была выводима на свет, так что всем становилась ясною, и пока не оставалось более ничего, что служило бы поводом к разномыслию или недоумению относительно веры (Евсевий Кесарийский. *Цит. соч.*, III. 17).

Какому же вопросу был посвящен Никейский Собор? Язычники знали, что христиане поклоняются единому Богу, или «Всевышнему Существу», которое также родственно называется ими «Отцом»; с мыслью об этом Существе, как признавался сам император, он прошел победителем от берегов Британии до стран Востока. Но силу к исполнению заповедей Бога, что действительно могло составлять предмет удивления в глазах язычников, когда эта сила реально проявляла себя, христиане черпали в примере Основоположника своей религии – Иисуса Христа. Христиане верили, что «Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его» (Ин.20:31). Почитание креста как великой реликвии оформилось именно при Константине, когда тот самый крест, на котором совершилось распятие, был обретен в Иерусалиме глубоко верующей матерью императора, царицей Еленой.

По свидетельству апостола и евангелиста Иоанна Богослова, «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος ... καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν ... πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας» (Ин.1:1–14)⁸. Некоторые предлагали толковать эту фразу не прямо по смыслу, а так, чтобы сохранить философское воззрение на Бога как «Единое» (ἓν). Указывая на отсутствие определенного артикля при втором упоминании слова «Бог» (θεός.), они считали это признаком «вторичной», т. е. несобственной божественности Логоса. В этой интерпретации Христос, по существу, не Бог, а «создание» (κτίσις). Такое учение в первой половине IV в. по Р. Х. начал распространять в Александрии священник Арий, пользовавшийся авторитетом как проповедник и экзегет. Он открыто вступил в спор со своим епископом Александром и неожиданно приобрел много сторонников не только в самой Александрии, но и во втором по значимости центре христианской учености – Антиохии, где сам Арий учился богословию и где из учеников св. мученика Лукиана Антиохийского, наставника местного богословского училища, составилась круг его единомышленников.

Рассматривая причины внезапного всплеска и столь же быстрого поражения арианской ереси, можно заметить, что это учение нашло своих последователей прежде всего среди тех, кто искал в христианских догматах полного и безоговорочного согласия с «догматами философов», как называли в эллинистический период основоположения философских систем. Эти люди были *рационалистами* в том смысле, что они требовали полной умозрительной ясности богословия⁹, не признавая перехода от недосказанности догматических формул к непосредственному духовно-опытному созерцанию Истины. Но именно такой переход и был собственной целью православной аскетики. Поэтому нет ничего удивительного в том, что ариане проявляли враждебное отношение к монашеству и нашли в нем своего самого сильного противника.

Философия имплицитно занимала важное положение в богословских построениях ариан. Классическая эманативная схема среднего платонизма, доведенная до совершенства в системе Плотина, была перетолкована ими в духе креационизма, т. е. фактически синтезирована с космогонией Филона Александрийского. Бог использует Свое Слово как «создание» (κτίσις, т. е. Оно есть и инструмент создания, и его первый акт. Прежде творения мира, согласно Арию, Божественный Логос был вызван из небытия, из совершенного молчания. Таким образом, творение мира служит *причиной* бытия Логоса, хотя во времени следует за ним. Третьей составляющей в этой системе была субординационистская триадология Оригена. Если Ориген утверждал, что «Сын не знает Отца в совершенстве», то Арий объяснял, почему именно не знает: «Сын после Отца».

Ничто, теоретически, не помешало бы этой теории быть принятой в качестве адекватной интеллектуальной формы христианства, к чему взывало рафинированное римское общество, поставленное императором св. Константином перед необходимостью уважать «варварскую» религию, если бы не апостольская вера в то, что во Христе «обитает вся полнота Божества телесно, и вы имеете полноту в нем» (Кол. 2, 9), и что через Него христианам даны «великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались участниками Божеского естества» (2Пет.1:4). Это была очень личная, исходящая из самого существа религиозной потребности человеческого духа вера сознательной части христианского народа, в то время имевшего власть избирать себе пресвитеров и епископов¹⁰. Трудность выразить ее на философском языке, которым прекрасно

владел ученый Арий, –трудность, с которой столкнулся уже св. Александр Александрийский, привела в замешательство Церковь, или, как тогда выражались (и это было близко к истине), «поколебала Вселенную». Разобраться в сложившейся ситуации предстояло Собору, созванному, вполне закономерно озабоченным таким оборотом дел монархом.

Поражение ариан на Никейском Соборе было поражением фактическим, т. е. соответствовавшим действительному соотношению сил. Оно также было предсказуемым, чем объясняется большая прозелитическая активность ариан, пытавшихся обратить на свою сторону общественное мнение. Арий даже написал в стихах и прозе сочинение «Пир» (θάλεια), в котором изложил свое учение для простого люда. Очевидно, что за усилиями ариан стояла миссионерская активность части Предстоятелей Церкви, считавших реформу христианства в виде его рациональной ревизии наиболее оптимальным путем к полному торжеству Церкви в Римской империи. Отсюда происходит сочувствие к арианам таких интеллектуалов, как Евсевий Кесарийский, который пытался найти примирительные формулы, и благосклонное отношение к ним самого св. Константина, позиция которого в этом споре наиболее понятна. Тем не менее, именно св. Константин предложил на Соборе слово, ставшее знаменем православных, – *ὁμοούσιος*, что значит «единосущный» и выражает отношение Сына к Отцу¹¹.

Призвав ариан принять общее исповедание, св. Константин думал, что этим уврачевал церковный раскол. Тех, кто еще подозрительно к ним относился, он подвергал репрессиям, считая теперь их нарушителями общего мира. В частности, он отправил в ссылку св. Афанасия, не согласившегося принять в общение некоторых деятелей арианства, притворно (как стало ясно впоследствии) раскаявшихся в отрицании Сына Божия¹². Но со смертью императора, получившего крещение от арианина Евсевия Никомидийского, многие намерения ариан сделались явными. Они вовсе не желали мириться с тем, на что смотрели как на суеверие невежественных людей, т. е. с учением о совершенном единстве Бога и его Сына. Едко высмеивая православие, ариане спешили покончить с ним.

Это время уже не удовлетворялось школьной премудростью церковных огласительных училищ, добрая нравственность наставников которых в прежние времена была ручательством за неповрежденность их учений. Оно взыскало авторитетов,

превосходных как по духовному, так и по интеллектуальному уровню. Первым из таких корифеев выдвинулся святитель Афанасий Великий, Архиепископ Александрийский¹³. При нем «Церковь скоро, подобно телу, заживила рассеченные члены и достигла прежней славы и древнего благосостояния» (Григорий Богослов. *Слово* XXI. 32). Когда, после смерти св. Константина, воцарился его сын Констанций (337–361), сочувствовавший арианам, даже государственная поддержка не могла доставить им решительного перевеса. Так, св. Афанасий Великий пять раз изгонялся с кафедры, сохраняя при этом верность своей пастве, а назначенный в Александрию арианский епископ не являлся в город, опасаясь возмущения. Но рассчитывавшие на государственную поддержку вожди арианства не спешили признавать себя побежденными.

В 361 г., с воцарением Юлиана Отступника, началась языческая реакция, по всем признакам запоздалая. То, что император не воздвигал систематических гонений на христиан, историки (Фаррар вслед за Марцеллином и Ливанием) объясняют его миролюбивым, сравнительно с другими цезарями, характером; однако нельзя не заметить и того, что репрессивный энтузиазм римского демоса к тому времени почти совершенно иссяк. Юлиан полагал, что для уничтожения христианства надо предоставить его самому себе. Наблюдавший с детства конфликт ариан и православных (его первым воспитателем был Евсевий Никомидийский), он имел веские основания так думать. Издав указ о веротерпимости, он возвратил из ссылки всех епископов, осужденных местными соборами, а также запретил христианам занимать общественные должности и преподавать классическую литературу в школах.

Гибель Юлиана в персидском походе 363 г. едва ли была главной причиной неудачи его предприятия. Именно в это время, когда Церковь отовсюду была стеснена, получили свое развитие лучшие силы в ней. Вторая половина IV в. по Р. Х. была временем поиска таких авторитетов, которые могли бы консолидировать «народ христиан» и дать ему, коль скоро движение философско-богословской мысли в нем было уже возбуждено¹⁴, единый язык для того, чтобы говорить о Боге. Они должны были также возродить славу Христовой Церкви как нравственного образца «Вселенной» (именно так римляне воспринимали свою *Imperium Romanum*), ибо после всех интеллектуальных битв именно нравственный перевес оказывается решающим. Синтезирующая работа мысли, двигавшейся в сторону выработки единого догматического языка,

породила широкое идейное течение, которое получило название новоникейского, так как его задачей было сделать все возможные выводы из вероопределения Никейского Собора. Возглавить эту партию предстояло деятелям Каппадокийской школы.

Вопросы к семинарским занятиям

- Какие предпосылки официального введения христианства в Римской империи вам известны?
- Охарактеризуйте философско-богословские предпосылки возникновения арианства.
- В чем отличие гетеродоксальных движений IV в. по Р. Х. от ересей «гностического» толка?
- Опишите обстоятельства созыва Никейского Собора 325 г. и принятые на нем решения.
- Какими целями руководствовался в своей политике император Юлиан Отступник?
- Что подразумевается под термином «новоникейское движение»?

Темы докладов и творческих работ

Признаки упадка язычества в сочинениях римских авторов начала эры.

Возникновение арианства: источники, доксография, интерпретации.

Основные идейные позиции в Христианской Церкви после I Вселенского Собора.

История термина «όμοούσιος» в III–IV вв. (по трудам Плотина, Порфирия, св. Афанасия Великого, Илария Пиктавийского и Сократа Схоластика).

Юлиан Отступник и христианская образованность его времени.

Лекция 2. Характер Эллинистической образованности великих каппадокийцев

Каппадокия, где начали свой жизненный путь великие святители IV века, ничем не выделялась на фоне других окраин Римской империи. Некогда, с переносом резиденции Диоклетиана в Никомидию, а после – при основании Константинополя, она сделалась географически ближе к центру, но это не изменило ее статуса периферии. «Селения там были редки, нравы суровы, подобно тамошним долгим зимам. Край этот поставлял рабов, а не ученых. Афиняне насмехались над выговором и коверканной речью каппадокийцев»¹⁵. Каменистая почва, пыльные дороги, скалистые горы, мелкие реки – таков был облик страны, славившейся лишь «благородными юношами, как и хорошими породами коней» (Григорий Богослов. *Слово* XLIII. 3).

Известный в прошлом историк Церкви Фаррар, очень дотошный в своих изысканиях, причислял каппадокийцев к народам, которым «свойственно в одно и то же время производить и самые лучшие, и самые худшие образчики человечества»¹⁶. Из этой области вышел, например, одиозный Григорий Каппадокиец, поставленный епископом Александрийским вместо изгнанного в 339 г. Афанасия, неоднократно применявший вооруженную силу и напоследок сам убитый народом. Однако, пишет там же Фаррар, «если в Каппадокии было много таких домов, вроде домов Василия Великого и Григория Богослова ... то, конечно, это была страна, которая вполне могла возбуждать патриотизм».

Судя по тому, что сами братья находили уместным гордиться своей родиной, о чем они нередко упоминали в своих произведениях, родственных им душ в Понте и Каппадокии было немало. «Скорее можно подумать, что Бог обитает среди каппадокийцев, нежели за пределами [Каппадокии], – писал Григорий Нисский. – Ибо сколько у них святилищ, в которых прославляется имя Божие! Едва ли кто почти во всей Вселенной столько насчитает!» (*Письмо* II. 9). В другом письме тот же автор описывает свое прибытие в городок Нису, где он был епископом: «... когда же мы очутились уже внутри перистиля¹⁷, то увидели огненный поток, текущий в церковь. Это хор девственников, неся в руках восковые свечи и со всех сторон освещенный огнями, правильными рядами

продвигался ко входу церковному. Войдя же в церковь, я разделил с народом и радость, и слезы» (*Письмо VI. 10, 11*).

Пламенное благочестие каппадокийцев имело предысторию, покрытую ореолом чудесности. В их области, дольше других малоазийских провинций остававшейся в язычестве, проповедовал Евангелие уникальный подвижник III в. по Р. Х. святитель Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский (221–270)¹⁸. Согласно житию, это был подлинно народный Святой, изгонявший бесов, осушавший озера и укрощавший разливы рек. Родившись в Неокесарии (Понте), названный родителями Феодором и рано оставшийся сиротой, он обратился в христианство вскоре после того, как познакомился с Евангелием. В то же время, обладая высоким духовным темпераментом, св. Григорий был и образованным человеком своего времени, учившимся сначала в Берите, потом в Александрии, где он изучал философию и медицину, а затем в Кесарии Палестинской – городе, в котором с 231 г. существовала школа Оригена, изгнанного из Александрии епископом Димитрием.

Описание Александрийской школы второй четверти века, именно ее палестинской ветви, принадлежит перу св. Григория Неокесарийского и входит в его «Похвальное слово Оригену». В частности, он говорит о «сократическом способе» преподавания в этой школе (VII. 95–97, 102), о познании самого себя как цели обучения (XI. 141), о преподавании всех философских учений Античности, кроме эпикурейства (XIII. 152), об особенном внимании к таким наукам, как геометрия и астрономия, которые причислялись к «божественным» (VIII. 113). Известно также письмо Оригена своему ученику, в котором он советует относиться к философии как к пропедевтической науке: «Ибо что сыны философов говорят о геометрии, музыке, грамматике, риторике и астрономии как о служанках философии, то мы можем сказать о философии по отношению к христианству» (Ориген. *Письмо Григорию Чудотворцу*, XIII. 1).

Закончив обучение, св. Григорий Неокесарийский вернулся на родину и начал вести образ жизни отшельника. Это еще один аспект особенностей Понта и Каппадокии: покрытая безлюдными холмами и долинами страна как нельзя лучше подходила для молитвенного уединения, которого не ценили язычники. Федим Амасийский против воли призвал его на епископское служение в родной город, рукоположив отшельника заочно. Число христиан в Неокесарии было невелико; за время служения св. Григория их стало большинство¹⁹.

Традиции строгого благочестия, оставленные им, живо сохранились в таких семьях, как семья святых Григория Назианзина и Василия Великого, бабка которого, Макрина Старшая, была непосредственной ученицей Святителя. Он стал, по образному сравнению св. Василия, «вторым Моисеем» для каппадокийцев (О Святом Духе, XXIX. 74). Его называли также апостолом Понта.

Христианское образование в Малой Азии в III в. по Р. Х. переживало период активного развития. Этот процесс был связан с именами таких деятелей просвещения, как св. Мефодий Олимпийский, Фирмилиан Кесарийский и св. Григорий Чудотворец. Сам Ориген, предположительно, два года прожил в Кесарии Каппадокийской и, во всяком случае, имел связи с этим регионом. Вместе с тем у св. Григория Неокесарийского намечаются уже самостоятельные идеи, связанные с отходом от оригеновской триадологии, в связи с чем проф. Н.И. Сагарда пишет о влиянии «малоазийской школы»²⁰. Очевидно, формирование каппадокийского философско-богословского учения невозможно представить без «Символа», написанного св. Григорием Чудотворцем для своей Церкви и сохранявшегося еще в IV в., по свидетельству св. Григория Нисского, в авторской рукописи.

Един Бог, Отец Слова живого, Премудрости ипостасной и Силы и Образа вечного, совершенный Родитель Совершенного, Отец Сына Единородного. Един Господь, единый от единого, Бог от Бога, Начертание и Образ Божества, Слово действенное, Премудрость, объемлющая состав всего, и зиждительная Сила всего сотворенного, истинный Сын истинного Отца, Невидимый Невидимого, и Нетленный Нетленного и Бессмертный Бессмертного и Вечный Вечного. И един Дух Святой, от Бога имеющий бытие и через Сына явившийся, Образ Сына, Совершенный Совершенного, Жизнь, Виновник живущих [Источник святей], Святость, Податель освящения, в Нем же является Бог Отец, сущий над всем и во всем, и Бог Сын, Который через всё. Троица совершенная, славою и вечностью и царством неразделяемая и неотчуждаемая. Посему нет в Троице ничего ни сотворенного или служебного, ни привнесенного, как бы прежде не бывшего, потом же привозшедшего; ибо ни Отец никогда не был без Сына, ни Сын без Духа, но непреложна и неизменна – всегда та же Троица²¹.

Исследователь раннего христианства Э. де Прессансе отмечал, что в своем богословии св. Григорий Чудотворец был еще «свободен от сковывающих формул»²². Однако мыслители IV века, по словам

выдающегося русского философа В.И. Несмелова, пришли к осознанию того, что «догматы, неизменные по своему содержанию ... должны быть неизменными и по букве своих церковных формул»²³. При этом «научное раскрытие содержания догматов нимало не исключалось, а только получало более правильное и сообразное с существом дела направление. Разум по-прежнему мог раскрывать содержание веры, но уже не мог по своему произволу искажать и колебать его, потому что в неизменной формуле вера приобретала себе прочное ручательство от всяких покушений на ее точность и истинность со стороны человеческой любознательности»²⁴.

Таким образом, формирование догматики было не сковывающим философскую мысль нарастанием давления авторитета, но необходимым условием развития, так как понятие развития включает в себе обязательное наличие пройденных этапов и неоспариваемых достижений. Но в чем должно было заключаться развитие христианской мысли? Ответить на этот вопрос можно, опираясь на слова св. Василия Великого: «Из догматов и проповедей, соблюденных в Церкви, иные имеем в учении, изложенном в Писании, а другие, дошедшие до нас от апостольского Предания, приняли мы в тайне» (*О Святом Духе*, XXVII). Переход полноты духовного видения из латентного состояния в зримое, из ортодоксальной веры в ортодоксальную картину мира, способную распространиться и на науку, и на философию, как расцвет сил, заложенных в христианство, был основным условием дальнейшей всемирной проповеди (не только миссии среди народов, но и воспитания христиан), успех которой воспринимался отцами Церкви не иначе, как расцвет сил, заложенных Богом в человечество. Здесь происходило формирование новой классики, которая заменила бы старую, языческую, показав свое безусловное превосходство тем самым, что интегрировала ее в себя и доставила совершенную победу христианскому универсализму.

Великие каппадокийцы не отделяли нравственных задач возвращения к чистоте первоначальной христианской жизни от воспитательных задач познания. Это обусловлено характером их собственной образованности, отвечавшей требованиям как церковной, так и светской нормы той эпохи. Выше уже было упомянуто о влиянии св. Григория Неокесарийского. Само это влияние имело двоякий характер: казалось бы, противоположные по смыслу влечения к пустыне и школе у каппадокийских отцов были едины. Родители, желавшие видеть сыновей добрыми христианами,

позаботились также об их основательном знакомстве с науками. Так в самом начале пути земляков разошлись, чтобы сойтись впоследствии непредвиденным образом. «Из Кесарии Василий отправился в Константинополь, а Григорий вступил в знаменитую тогда риторическую школу в Палестине ... Здесь он также мог пользоваться знаменитой библиотекой, собранной мучеником Памфилом»²⁵. Изучив ораторское искусство, св. Григорий Богослов, все еще думая о карьере ратора, побывал в Александрии, где мог лично видеть св. Афанасия Великого.

Отсюда видно, что уже тогда будущего Богослова неудержимо влекло к философии. Желая закончить свое обучение на родине эллинской мудрости – в Афинах, он повстречал там своего друга Василия. «Афины приняли нас, как речной поток», писал св. Григорий Богослов в воспоминаниях. Здесь друзья, чуждаясь новомодного увлечения софистами, которое переживала язычествующая молодежь, держались вместе и старательно проходили полный курс энциклопедических наук своего времени, включая грамматику, историю, метрику, арифметику, геометрию, астрономию и медицину. Вершиной курса были риторика и диалектика. Вместе с Василием и Григорием в Афинах учился Юлиан, будущий император, за отказ от христианства в пользу язычества прозванный Отступником. Еще ранее там учился Ливаний, знаменитый антиохийский оратор, которого Василий застал в Константинополе. Итак, образованность молодых каппадокийцев была на уровне главных действующих лиц эпохи.

Позднее св. Григорий Богослов писал, вспоминая этот период своей жизни: «Нам известны были две дороги. Одна – это первая и превосходнейшая вела к нашим священным храмам и тамошним учителям; другая – это вторая и неравного достоинства с первой вела к наставникам наук внешних. Другие же дороги – на праздники, в зрелища, в народные стечения, на пиршества, предоставляли мы желающим ... живя в Афинах, мы утверждались в вере, потому что узнали обманчивость и лживость идолов и там научились презирать демонов, где им удивляются» (*Слово* XLIII. 20). Рассуждая там же о пользе наук, Святитель таким образом объяснял, в чем она заключается:

Всякий имеющий ум признает первым для нас благом ученость... Небо, землю, воздух и все, что на них, не должно презирать за то, что некоторые худо уразумели и вместо Бога воздали им божеское поклонение. Напротив того, мы, воспользовавшись в них тем, что

удобно для жизни и наслаждения, избежим всего опасного и не станем с безумцами тварь восставлять против Творца, но от создания будем заключать о Создателе... Даже между пресмыкающимися гадами есть такие, что мы примешиваем их в целебные составы. Так и в науках мы заимствовали исследования и умозрения, но отринули все то, что ведет к демонам, к заблуждению и во глубину гибели. Мы извлекали из них полезное даже для самого благочестия, чрез худшее научившись лучшему и немощь их обратив в твердость нашего учения. Посему не должно унижать ученость, как рассуждают о сем некоторые, а, напротив того, надобно признать глупыми и невеждами тех, которые, держась такого мнения, желали бы всех видеть подобными себе (*Слово XLIII. 11*).

В этом фрагменте св. Григорий Богослов выделяет прагматическое значение науки (удобство для жизни) наряду с ее теоретическим смыслом (исследования и умозрения). Но при этом, что существенно, он не считает науку всесильной, а, напротив, признает ограниченность ее кругозора: делая неправильные выводы из своих правильных наблюдений, она способна «вести к демонам, к заблуждению и во глубину гибели». Но далее следует неожиданный вывод: именно это свойство науки, ее принципиальная и неустранимая способность заблуждаться (как бы мы сказали теперь, фальсифицируемость), подталкивает ум к принятию собственных критериев истины для такой способности, как вера – т. е. к особой духовной деятельности, независимой от фактов эмпирического и рационального познания. «Немощь» науки обращается в «твердость» религии.

Такова парадигма сочленения светского и религиозного знания в мысли великих каппадокийцев. Признание того, что ученость – благо, так как ведет к плодотворному сомнению, было переосмыслением сократической установки (Сократ не считал познание частных предметов благом), лежавшей в основе афинского идеализма. Конечно, не каппадокийцы первыми совершили это переосмысление: оно состоялось в процессе синтеза начал платонических, перипатетических, скептических и стоических, который был завершен в Александрийской школе.

Итак, учителя Церкви находились в потоке интеллектуального развития своего времени. Равным образом, конвергенция философских и религиозных идей, которую В. В. Соколов определяет как «верознание», не была чем-то необычным для IV века. Как

показал Ю. А. Шичалин в своей концептуальной статье²⁶, уже ко II в. по Р. Х. «потребность в божественном авторитете была ясно осознана» участниками школьной полемики, а в трудах неоплатоников Порфирия и особенно Ямвлиха «философия во всяком случае обнаруживает свой несамодовлеющий характер». Причиной тому, очевидно, было исчерпание возможностей античной философской мысли. Но, учитывая, что всю европейскую классику пронизывают античные начала, цивилизационное значение этого поворота, оформившегося именно в IV в. по Р. Х., трудно преувеличить.

Выдающиеся мыслители этого времени переживали религиозное обращение, посвящались в мистерии. В жизни святых Григория Назианзина и Василия Кесарийского переломным моментом стало крещение (357 и 359 гг. соответственно), вскоре после которого они решительно склонились к отказу от представлявшейся им блестящей светской карьеры. В жизни св. Григория Нисского большое значение имела смерть жены, подвигшая его искать уединения на берегу реки Ирис. Наследственное поместье Василия в этой местности Понта было превращено в монастырь, в котором соединились пути трех друзей. Желая составить наилучший общежительный устав, Василий предпринимал путешествие по сирийским и египетским обителям; Григорий Богослов начал свой духовный путь с жизни в пустыне и окончил дни в родительском доме в Арианзе, где написал свои знаменитые поэмы²⁷. Св. Григорий Нисский умер епископом своего незначительного в политическом отношении города. Таким образом, духовные элементы в образовании великих каппадокийцев были вызваны потребностями жизни.

В уединении друзья не только предавались молитве – они изучали Священное Писание и труды Оригена, выписывая избранные фрагменты его толкований и составляя из них особый сборник. Название этого сборника – Φιλοκαλία (Добротолюбие) – говорит о том, что библейская интерпретация Оригена уже тогда оценивалась ими критически. Еще более сдержанным было отношение к трудам Филона Иудея²⁸. Из представителей Александрийской школы непререкаемым авторитетом обладал только св. Афанасий, в связи с чем говорить о безусловно «александрийском» характере мышления каппадокийцев было бы неверно²⁹.

Малая Азия их времени стала местом переплетения основных влияний христианской мысли: александрийского, антиохийского, палестинского и римского. С антиохийской традицией отцы были

знакомы через наследников св. Лукиана Антиохийского (многие из которых являлись противниками Никеи), а конкретно с Эдесской школой – через личные контакты с преп. Ефремом Сирином (306–378). В Палестине их современником был святитель Кирилл Иерусалимский (315–386), участвовавший во II Вселенском Соборе. Нельзя также представить себе каппадокийское учение без предпосылок, выдвинутых св. Иринеем Лионским (130–202) и св. Ипполитом Римским (ок. 170–236), так как в начале III в. по Р. Х. «дебаты, происходившие в Риме, вывели на передний план некоторые важные проблемы, в частности, необходимость различать Отца и Сына»³⁰.

Таким образом, «каппадокийский синтез» представлял собой аккумуляцию всего достигнутого христианской мыслью до середины IV в. по Р. Х. На этом пути требовалось полемически заострить наиболее характерное и отсечь крайности всех позиций, которые вели к расколам. Однако важно заметить, что не соглашательство в духе полуарианства, но Исследование Истины, содержимой – как свято верили каппадокийцы – соборным разумом Церкви, было путем, на котором они рассчитывали добиться успеха. Здесь нерассуждающая вера явно была недостаточной, равно как недостаточным без веры был и разум, что демонстрировалось примером «рационалистического максимализма» их главных оппонентов: Аэция († 366) и Евномия († 398). Поэтому еще одним аспектом «каппадокийского синтеза» стало сочетание философских и богословских начал в духе интеллектуально утонченного высшего умозрения.

Философия никогда не уходила из поля зрения великих каппадокийцев и всегда представляла собой эссенциальную основу их методологии. Объяснения причин занятия философией, рассеянные здесь и там по их произведениям, можно сгруппировать в несколько узловых тем.

Прежде всего, философия вполне в духе стоицизма воспринималась ими как забота о душе. Такой подход совпадал с общей тенденцией, ибо «нравственные принципы стоицизма, интегрированные в весьма синкретичные формы неоплатонизма, были в то время преобладающей философией и были направлены к воздержанию (*σωφροσύνη*)³¹ и самодисциплине»³². В античном духе звучали для современников призывы вроде этого: «Сколько отнимешь у плоти, столько придашь душе ... потому что не телесными силами, но постоянством души и терпением в скорбях

одерживается победа над невидимыми врагами» (Св. Василий Великий, *Беседа о посте* II. 1). Однако этот платоновский дуализм, в соответствии с трехступенчатой «александрийской» системой образования³³, был только ступенью к Истине и обладал преимущественно этическим значением. Он уже не давал, как у Оригена, санкции учению о метемпсихозисе и в то же время не позволял оправдывать грех материальными причинами. Напротив, смысл сказанного св. Василием Великим клонится к тому, что страх утраты телесных сил не должен быть предлогом к отказу от аскетических подвигов для христианина, удостоверенного в действительности всеобщего воскресения.

Другим побуждением к занятиям философией для великих каппадокийцев была полемика о богословском языке, развернувшаяся в процессе арианских споров. Это был не просто вопрос о согласовании некоторых терминов, но и о природе языка в целом, которая еще с классической древности волновала философов. Так, уже Платон поставил проблему: «Если кто-то в своем исследовании вещей будет следовать за именами и смотреть, каково каждое из них, не думаешь ли ты, что здесь есть немалая опасность ошибиться?» (*Кратил*, 436 b). Средний платоник Альбин (сер. II в. по Р. Х.) считал, однако, что «имя есть инструмент обучения и различения сущности каждой вещи» (*Учебник платоновской философии*, VI. 10). Секст Эмпирик (III в. по Р. Х.) снова задавался вопросом, присвоены ли вещам имена «по природе» или «по установлению» (*Против грамматиков*, 9).

Каппадокийцы должны были затронуть эту тему во время второй волны арианства, которое в 360-х гг. выступило во всеоружии эллинистического образования. Лидер ариан Аэций в одном из своих писем утверждал: «Неодинаковое по естеству выражается неодинаково, и, наоборот, неодинаково выражаемое неодинаково по естеству» (Св. Василий Великий. *О Святом Духе*, 2). Отсюда выходило, что разность высказываний об Отце и Сыне выражает различие природ. Замечая, что «сие тонкое различение слогов заимствовано у внешней мудрости» (*Там же*, 3), св. Василий писал в ответ: «Свобода Духа нимало не поработается ограниченности внешних, но, соображаясь с каждым новым случаем, изменяет выражения соответственно потребности» (*Там же*, 4). Таким образом, если ариане пытались в грамматических формах изречений Св. Писания разглядеть признаки заложенной в них догматики, то православные настаивали на их контекстуальном прочтении. В

грамматическом подходе ими усматривалась попытка закрепитизировать богословскую мысль Церкви, не укладывавшуюся в арианские схемы. Особенно интересна полемика о языке, развернутая св. Григорием Нисским в споре с Евномием.

Гибкий подход к языку, востребованный нуждами ортодоксии, открывал большие возможности для усвоения достижений александрийской экзегетики. При этом, однако, за плечами каппадокийцев был уже опыт антиохийской критики аллегорезы, которым они не преминули воспользоваться. Взгляд на мир как на «притчу», без умаления исторической действительности, характерный особенно для Эдесской школы, близок умам каппадокийцев, из которых самым большим «оригенистом» был св. Григорий Нисский, а самым большим «антиохийцем» – св. Василий Великий. В учении последнего само историческое время своим течением превращает событие в аллереорию: «Не все ли прах? Не все ли басня?» – восклицает он (Беседа III. 5). Отсюда дифференцированность языка Библии по временному и вневременному плану, имевшая особенное значение для толкования Нового Завета. «Те речения Писания, – сообщал Григорий Богослов, – которые более возвышенны и боголепны, приложил я к Божеству, а те, которые более низки и человекообразны, отнес к новому нас ради Адаму и к Богу, соделавшемуся страждущим в борьбе с грехом» (Слово XXX. 1). Тем самым, как утверждал он, разрушались «возражения и противоположения» противников, которые принимали все сказанное о Христе как относящееся к некоей духовной природе, заключенной в теле. Нетрудно увидеть, что в этом приеме каппадокийца уже проглядывает диалектика Халкидонского Собора.

Христология возникла на непредвиденном пересечении теологии с антропологией, которое сделалось мыслимым только в христианстве³⁴. Тем самым она была, конечно, богословской дисциплиной; но вошедшие в нее составные части задавали также проблемное поле философских вопросов. Динамика философско-богословской мысли патристики во многом определялась именно христологией. Однако ее разработка открывала новые перспективы для осмысления тринитарного догмата. Именно здесь великие каппадокийцы проявили себя больше всего.

«Три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святый Дух, – писал в I в. по Р. Х. апостол Иоанн Богослов, – и Сии три суть едино» (1Ин.5:7). Во второй половине II в. по Р. Х. св. Феофил Антиохийский в *Послании к Автолику* впервые употребил слово Τριάς: «Три дня,

которые были прежде создания светил, суть образы Троицы, Бога и Его Слова и Его Премудрости» (*К Автолику* II. 15). Но при усвоении христианством школьной премудрости не находилось терминологии, которая была бы полностью адекватна простым словам Апостола: «Три суть едино». Христианская мысль изначально противостояла мировоззрению язычества, поэтому концепция «тритеизма» (троичности) стала возможна только в VI в. по Р. Х., когда язычество было уже не актуально. Противоположностью этому было радикально «арифметическое» единобожие, выразившееся во II–III вв. по Р. Х. в учении монархианства (от *μοναρχία* *единоначалие*). После того несогласованность языка выражения тринитарного догмата дала о себе знать в учении Ария. Никейский Собор дал уточнение словом «единосущный», которого нет в Библии, но не сделал всех логических выводов из него. Тот факт, что для существенного определения догмата понадобились выражения, отсутствующие в Священном Писании, показывал своевременность усвоения философского метода. Развитие философии, прежде не способной интерпретировать учение Нового Завета, было представлено как последний этап «детоводительства» языческого мира. Терминология, позволяющая изложить никейский догмат, впервые появилась в системе Плотина.

Необходимо ясно представлять как влияние, оказанное неоплатонизмом на христианское богословие, так и меру этого влияния. Пятая эннеада Плотина (204–207) озаглавлена «Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων» (*О трех изначальных ипостасях*). Заслуга Плотина перед Каппадокийской школой состоит в том, что он ввел различие сущности и ипостаси³⁵, которое окончательно закрепил в христианской догматике только Халкидонский Собор 451 г.³⁶ Однако Плотин хотел при этом показать различие уровней в Божестве, чья внутренняя жизнь каскадами овнешняется в бытие мира³⁷. Для каппадокийцев же цель была принципиально иной: выразить не только единосущие, но и «равночестность» Лиц Святой Троицы в Их нередуцируемом различии от мира, на котором настаивал еще св. Афанасий Великий, говоря: «Какое сходство между тем, что из ничего, и между Творцом, создающим это из ничего?» (*Против ариан*, I. 21). Приспособить язык Плотина к описанию тайны внутренней жизни Бога – значило изменить его смысл и, по сути, создать новую систему философско-богословских категорий.

Последнее утверждение не позволяет, однако, игнорировать тот факт, что неоплатоническая картина мира лучше других подходила к целям христианской догматики. Она позволяла утверждать, что «нерожденность» – это первичность по причине, а не по времени или бытию³⁸; что «рождение» в категориях вечности может мыслиться как процесс, никогда не начинавшийся и не имеющий кончиться; что «исхождение» также не требует пространственно-временных определений для своей мыслимости³⁹. То, что Плотин представлял как рождение Космоса, теперь представлялось как условие для его создания. Тем самым решалась крупнейшая из нерешенных проблем неоплатонизма – теодицея, происхождение зла. В логике развертывания Единого зло является родовым пороком системы, на определенных ее уровнях проявляющимся с необходимостью. «Началом их зол было возникновение, первичная инаковость и стремление быть собой» (Плотин. *Эннеады*, V. 1, 1). В логике же творения *ex nihilo* зло есть лишь «промах» (ἀμαρτία) существ, наделенных ограниченными разумом и свободой для осуществления в себе образа Божия.

Это решение было выработано уже Оригеном, но недостаток его универсальной картины мира заключался в том, что как Логос, так и Космос находились в процессе вечного становления, никогда не достигая совершенства. И лишь у святых отцов Церкви процесс творения доводится до конца ценой «очистительного огня» (ср.: Григорий Нисский. *О душе и воскресении*, PG 46. 97C–100A) и гибели не желавших спастись.

Последний резон обращения к философии, о котором необходимо сказать, связан с историческим обстоятельством правления Юлиана Отступника. Этого императора можно назвать поборником эллинизма – именно греческий элемент, как никакой другой, был предметом его заботы о реставрации старины. Судя по ряду публичных шагов, запечатленных такими доброжелательными историками, как Аммиан Марцеллин и Евнапий, царь готовил масштабную программу по созданию на основе неоплатонизма идеологии, способной заменить христианство как интегрирующую силу в Империи. По красноречивой интерпретации Фаррара, «он окружил себя язычниками – софистами, риторам, философами»⁴⁰. Юлиану принадлежит идея директивного отделения школы от Церкви.

Запретом преподавать в школах классическую литературу Юлиан хотел одновременно лишить христиан кадровой перспективы

и подчеркнуть культууроотрицающий характер их религии, который так ярко проявился в трудах некоторых из ранних апологетов. Но одновременно сам он впал в противоречие, так как, во-первых, античная литература никогда не находилась под контролем языческой религии (которая поэтому и не была готова исполнять контролирующую функцию), а во-вторых, Юлиан своим указом признавал христиан опасными в свободной полемике. Гибель императора оставила навсегда эпоху римского язычества за порогом истории.

Это [слово] воздаем тебе мы, которым по великому и удивительному твоему уложению запрещено было учиться красноречию. Видишь, что не до конца должны мы были молчать, что твои уставы не могли осудить нас на всегдашнее безмолвие ... Как невозможно никаким искусством удержать Нильские водопады, низвергающиеся из Эфиопии в Египет, или остановить солнечный луч, хотя на малое время и затмевается он облаком, так нельзя связать и языка христиан, обличающего ваши дела (Григорий Богослов. *Слово V*. 39).

Приведенная выше речь, полная искреннего негодования, лучше всего выражает характер образования великих каппадокийцев, называвших эллинские науки своим «отеческим наследием». Любовь к Богу проявлялась у них в любви к наукам как рассматриванию творений, через которое видимо «невидимое Его, вечная сила Его и Божество» (Рим. 1:20). Поэтому и на склоне лет св. Григорий Богослов, подводя итог дружбы с умершим св. Василием Великим, называл учение «делом самым завидным» (*Слово XLIII*. 20).

Вопросы к семинарским занятиям

- Объясните значение терминов «тритеизм» и «монархианство».
- Опишите географические и культурные особенности Каппадокии.
- За что ценили великие каппадокийцы своих соотечественников?
- Какова роль святого Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского, в развитии малоазийского христианства?
- Изложите парадигму синтеза светского и религиозного знания в мысли великих каппадокийцев.

Темы докладов и творческих работ

Христианское просвещение в Малой Азии III в. по Р. Х.

Деятельность св. Григория Чудотворца в истории Понта и Каппадокии.

Развитие христианского догматического мышления в IV в. По Р. Х. (философские аспекты).

Отношение великих каппадокийцев к светской науке и философии (по материалам биографий).

Аргументы великих каппадокийцев против Юлиана Отступника.

Плотин и Каппадокийская школа: исследование влияний в XIX–XX вв.

Литература

Источники

Библиотека отцов и учителей Церкви. Т. 4. Творения Григория Чудотворца и Мефодия, епископа и мученика. М., 1996.

Евсевий. Жизнь Константина. М., 1998.

Евсевий Памфил. Церковная история. М., 2001.

Плотин. Эннеады. Пятая эннеада. СПб., 2005.

Исследования

Амман А. Путь отцов. Краткое введение в патристику. М., 1994.

Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 4. М., 2002.

Гаспаров М. Л. Вторая софистика и ее предтечи // История всемирной литературы: В 9 т. / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. Т. 1. М., 1983. С. 489–493.

Димитрий Юревич, свящ., и др. Герменевтика библейская/ / Православная энциклопедия. Т. XI. М., 2006. С. 360–371.

Лебедев А. П. Вселенские Соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. СПб., 2004.

Сагарда И. И. Святой Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский. Его жизнь, творения и богословие. Сергиев Посад, 2006.

Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. Гл. 5, § 4.

Соколов В. В. Средневековая философия. М., 2001.

Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. 2-е изд. Репринт. Сергиев Посад, 1914.

Callahan J. F. Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology // Dumbarton Oaks Papers. № 12. Cambridge, 1958.

Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. Oxford, 1981.

Quasten J. Patrology. Vol. 3: The Golden Age of Great Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Utrecht; Antwerpen, 1975.

Раздел II. Святитель Василий Великий как основоположник каппадокийского философско-богословского синтеза

Лекция 3. Многогранность личности святого Василия Великого как христианского мыслителя

Святитель Василий Великий (330–379) был, без преувеличения, вдохновителем каппадокийского кружка. Справедливо замечено, что жизнь этого выдающегося человека «неотделима от его творений и составляет с ними органичное целое»⁴¹. Именно его энергии новоникейское движение обязано тем, что из попытки точнее выразить учение Церкви оно превратилось в ориентир философско-богословской мысли IV в. по Р. Х. Об энциклопедическом характере познаний св. Василия Великого с присущим ему красноречием сказал св. Григорий Богослов: «Так изучил он все, как другой не изучает одного предмета, каждую науку изучил он до такого совершенства, как бы не учился ничему другому» (Слово XLIII. 23).

Св. Василий родился около 330 г. в Кесарии Каппадокийской. Он происходил из знатного рода, многие представители которого были известны в Понте и Каппадокии. Отца его звали также Василием, мать – Емилией; у него было четыре брата и пять сестер. Особенно обращает на себя внимание христианский характер происхождения Василия, который не мог не отразиться на складе его личности. Емилия была дочерью мученика; дед и бабка со стороны отца семь лет жили в лесах при Диоклетиане.

Детство св. Василия прошло в Понте близ Неокесарии, где его отец был адвокатом и учителем риторики. Мальчик жил в поместье отца и среди главных своих воспитателей имел бабуку св. Макрину, пережившую последние гонения на христиан и лично знавшую св. Григория Чудотворца, «изречения» которого она приводила на память (Св. Василий Великий. *Письмо* CCIV. 6). «Речи и пример жизни Макрины, – пишет Н. И. Сагарда, – произвели на св. Василия неизгладимое впечатление, и можно думать, что в тиши деревенской жизни на реке Ирис в душе мальчика заложены были семена аскетического направления в его чистейшей форме»⁴².

Действительно, стремление к аскетизму определяло динамику жизненного пути св. Василия; но не менее сильным, выделявшим его среди других православных каппадокийцев, было его стремление к общественной деятельности⁴³. Начальное образование он получил в Кесарии, провинциальном городе по масштабам Империи. После того, как вспоминал его близкий друг, «самим Богом и прекрасною алчбою познаний ведется св. Василий в Византию – город,

первенствующий на Востоке, потому что она славилась совершеннейшими софистами и философами, от которых, при естественной своей остроте и даровитости, в короткое время собрал он все отличнейшее; а из Византии – в Афины, обитель наук» (Григорий Богослов. *Слово* XLIII. 14)⁴⁴.

К афинскому периоду относятся наибольшие успехи как св. Василия Великого, так и его друга св. Григория Богослова в светских науках. «Кто только знал Афины, тот слышал и говорил о наших наставниках, а кто знал наших наставников, тот слышал и говорил о нас» (*Там же*, 22). Известность, распространившуюся даже за пределы Эллады, принесла друзьям риторика, т.е. искусство красноречия, которому они обучались в Афинах. Говорить красноречиво среди образованных христиан того времени не только не считалось зазорным, но и вменялось в заслугу⁴⁵. «Явление духа и силы», которое апостол Павел противопоставлял «убедительным словам человеческой мудрости» (1Кор.2:4), требовало харизматического дара и глубоких познаний.

Несмотря на то, что риторика софистов была предана осмеянию еще Сократом, было очевидно, что без красноречия невозможно управлять обществом, так как сократический диалог ориентирован на личность, а не на массу, являющуюся объектом управления. В римском обществе, величайшие шедевры которого относятся именно к администрированию, риторика была востребована всегда. Отцы Церкви были столько же римляне, сколько и греки; они могли презирать софистику как способ доказательства и вместе с тем усматривать в известной речи Красса⁴⁶ нечто сродное своим взглядам на роль христианства в обществе:

Можно ли не восхищаться, когда из бесчисленного множества людей выступает человек, который один или в числе немногих умеет осуществить на деле то, что таится во всех лишь в виде врожденной способности? И что так приятно действует на ум и на слух, как изящно отделанная речь, блистающая мудрыми мыслями и полными важности словами?.. Какая другая сила могла собрать рассеянных людей в одно место или переменить их дикий и грубый образ жизни на этот человеческий и гражданственный быт, или установить в новосозданных государствах законы, суды и права? ... Истинный оратор, говорю я, своим влиянием и мудростью не только себе снискивает почет, но и множеству граждан, да и всему государству в целом приносит счастье и благополучие (Цицерон. *Об ораторе*, I. 31–34).

Начало «золотого века» патристической мысли совпало с расцветом «второй софистики», которая возвысилась на основе риторических школ эллинистического типа, востребованных усложняющейся римской политией. Их декларированная способность «научить любого желающего всем доступным знаниям и этим сделать его совершенным человеком»⁴⁷ производила отталкивающее впечатление на сторонников философского подхода к знанию.

Великие каппадокийцы занимали в этом вопросе явно профилософскую позицию: они считали красноречие полезным, но его массовое формальное употребление – вульгарным и недопустимым, воспитывающим дилетантизм⁴⁸. Их раздражала манера выносить сложнейшие вопросы на широкое обсуждение, характерная для ариан, любивших апеллировать к «здравому смыслу» толпы. «В лице таких людей, как св. Григорий Назианзин, христианство усвоило себе и обновило традиционный конфликт между философией и риторикой ... унаследовало амбивалентность философского восприятия риторики»⁴⁹.

Общей тенденцией времени, однако, было стремление к идеалу «объединения риторики и философии во всеобъемлющей личности подвижника-проповедника». Этот идеал, так и не реализованный в античной культуре⁵⁰, предписывался христианству его мессианским самосознанием. Но многие заметные фигуры на церковном поле IV в. по Р. Х. далеко не соответствовали ему. С большой экспрессией описывает св. Василий Великий духовную ситуацию смуты, когда «сдвинуты с места все пределы отцов, приведены в колебание все основания и все твердыни догматов. Зыблется и потрясается все, поставленное на гнилой опоре. Друг на друга нападая, друг другом низлагаемся. Кого не низринул противник, того уязвляет защитник. Если враг низложен и пал, то наступает на тебя прежний твой заступник [...] Посему полагал я, что полезнее слова молчание, потому что голос человеческий не может быть и слышим среди такой молвы ... но к иному влекла любовь, которая не ищет своих [выгод] и любит преодолевать все затруднения времени и обстоятельств» (*О Святом Духе*, 30).

Не нужно догадываться, что имел в виду автор под «гнилым основанием», так как сам он дает ответ на этот вопрос в цитированной главе сочинения, адресованного еще одному каппадокийцу – святителю Амфилохию Иконийскому. Этим «гнилым основанием» было «неисцельное беснование честолубия», которое

побуждало многих, по мнению св. Василия Великого, высказываться в таких вопросах, в которых приличнее хранить молчание. И поднявшаяся вследствие этого «буря», по его выражению, заставила уж е говорить и тех, кто по своей воле предпочел бы молчать. Именно эта вынужденность речи высоко ценилась каппадокийцами, что видно также из многих реплик св. Григория Богослова. Психологически данную особенность можно объяснить тем, что последний говорящий ставит точку в споре, когда аргументы сторон исчерпаны. С точки зрения диалектики, такое решение всегда будет содержать в себе признаки синтеза. И св. Василий Великий видел свою задачу именно в примирении враждующих партий⁵¹, вследствие чего сам не избежал обвинений не только со стороны ариан, но и со стороны «староникейцев», державшихся буквы Никейского Символа 325 г.

События жизни св. Василия Великого развивались стремительно. В 356 г., закончив обучение, он возвращается на родину и недолго занимается здесь адвокатурой. Вскоре он принимает крещение от рук архиепископа, который посвящает его во чтеца, и под влиянием своей сестры св. Макрины отказывается от светской карьеры. Мать св. Василия, к тому времени уже вдовая, вместе с Макриной Младшей и некоторыми девами проводила «жизнь созерцательную» в их поместье на реке Ирис, что оказало влияние на жизненный путь св. Василия, который «предпринял великое путешествие в Египет, Сирию и Палестину, чтобы посетить знаменитых христианских учителей и подвижников»⁵². Сам он рассказывает об этом предприятии, длившемся около двух лет, в письме к видному идеологу монашества того времени, епископу армянской Севастии Евстафию.

Из этого путешествия в будущем он вынес свои знаменитые иноческие уставы. Теперь же, вернувшись в Каппадокию, св. Василий роздал свое имущество бедным и поселился на другом берегу реки Ирис, напротив обители своей матери. Вокруг св. Василия собирается община, которая, по свидетельству церковного историка Руфина, оказывает большое влияние на жителей всей Понтийской области (*Церковная история*, II. 9). Здесь они со св. Григорием, будущим Богословом, работают над составлением «Филокалии», а также составляют сборник нравственных правил для монахов, названный «Этикой» (Τὰ ἠθικά). Темы «Филокалии» отражают основные интересы великих каппадокийцев – теорию экзегетики, соотношение знания и веры, учение о свободе воли.

Догматические вопросы триадологии в этой компиляции не принадлежат к центральным темам, что говорит о сравнительно раннем времени составления.

После 360 г. в сочинениях св. Василия Великого проявляется четкая позиция против интенсивно развивающегося учения «аномеев» –крайних ариан, отрицавших даже подобие Сына Отцу по сущности⁵³. Аномейство представляло собой логически последовательное арианство, прямо противоположное православию. Между этими крайними позициями существовала еще средняя, поддержанная в свое время императором Констанцием, позиция полуариан, или «омиев» (от ὁμοιος *подобный*). Это исповедание было выражено во Второй Сирмийской формуле (357) и в документе, подготовленном императором Валентом для собора в Римини (359), но отвергнутом абсолютным большинством из четырех тысяч западных епископов (см.: Феодорит Кирский. *Церковная история*, II. 18).

Широкая церковная деятельность св. Василия Великого началась в 363 или 364 г., когда новый епископ каппадокийской Кесарии Евсевий, посвятив его в сан пресвитера, доверил ему ряд проповеднических и административных функций. Вследствие приобретения большой популярности среди верующих св. Василий, избегая конфликта с епископом, удалился в уединение. Оттуда он был снова вызван Евсевием в 365 г., когда новый император Валент начал принуждать Кесарийскую Церковь к принятию арианства, получившего во второй половине 360-х гг. поддержку государства. К данному периоду относится значительная часть сочинений св. Василия, который активно полемизирует с арианством.

В июне 370 г. престарелый Евсевий умирает и св. Василий Великий становится его преемником; избрание проходит не без сопротивления целого ряда влиятельных лиц, но вызывает явное одобрение св. Афанасия Великого (*Письмо к Палладу*). «К этому времени Василий Великий уже с достаточной ясностью заявил о себе как о приверженце социальных преобразований на основе христианского мировоззрения; известны были также его резко отрицательное отношение к новейшим разновидностям арианства и верность решениям I Вселенского Собора»⁵⁴. Кесария Каппадокийская становится центром, вокруг которого группируются силы православных. Одновременно с этим оформляется кружок единомышленников, объединенных личными, даже семейными связями, – в узком смысле он и является «Каппадокийской школой».

К этому кружку, помимо св. Григория Назианзина и св. Григория Нисского, в последующее время принадлежали также св. Амфилохий Иконийский (епископ с 374 г.), св. Петр Севастийский (епископ с 380 г.), св. Макрина Новая, св. Олимпиада (диаконисса, ученица св. Иоанна Златоуста)⁵⁵ и др.

В 364 г. св. Василий Великий составил программный текст – три книги против Евномия, епископа Кизического. Но этот ход оказался только началом полемики. Евномий († 389), родом из Каппадокии, был вторым после Аэция Антиохийского представителем аномейства и видным теоретиком движения. Обвиненный св. Василием в богохульстве, Евномий написал апологию, предположительно на основе собственной речи, зачитанной на соборе в Константинополе в 360 г. Полемика с арианами не закончилась до самой смерти св. Василия Великого и была продолжена другими великими каппадокийцами. На возраставшее давление со стороны государственной власти, которое дошло до искусственного разделения Кесарийской епархии, св. Василий ответил организацией новых церквей, рукоположив своего единомышленника св. Григория Богослова на епископскую кафедру в Сасимы, своего младшего брата Григория – в Нису, Амфилохия – в Иконию за короткое время между 372 и 374 гг.⁵⁶ Эти действия вызвали временное охлаждение в отношениях со св. Григорием Богословом, считавшим свое назначение в маленький город на проезжей дороге чисто политическим актом. Однако дальновидность св. Василия принесла свои плоды впоследствии, когда сан и опыт епископа позволили святому Григорию Богослову быть услышанным в Константинополе.

Подводя итог рассмотрению жизни св. Василия Кесарийского, нельзя не согласиться с известным патрологом начала прошлого века: «Он был великим как выразитель христианского учения и как проповедник; еще более великим, однако, был он в практической жизни как священнослужитель и человек дела»⁵⁷. Для того чтобы последнее утверждение не было голословным, достаточно указать на сообщение историка Созомена о «Василиаде» (*Церковная история*, VI. 34) – созданном на средства Святителя комплексе благотворительных учреждений в Кесарии, который, по словам св. Григория Богослова, напоминал целый город. Находясь в постоянных трудах (он часто проповедовал два раза в день), св. Василий Великий, с детства не отличавшийся крепким здоровьем, умер в 379 г., не дожив до 50 лет. Однако в глазах православных христиан он уже в то время был одним из непререкаемых «отцов», разрыв

общения с которым означал разрыв общения с Церковью (см. его *Письмо ССIV. 7*).

Вопросы к семинарским занятиям

Объясните, на какой почве возник конфликт между риторикой и философией.

Каким было значение афинского периода в жизни святого Василия Великого?

Какие обстоятельства выдвинули Кесарию Каппадокийскую как центр христианской ортодоксии?

Назовите сподвижников св. Василия Великого в борьбе с движением ариан.

Опишите недостатки церковной жизни IV в. по Р. Х., которые вызывали критическую реакцию св. Василия Великого.

Темы докладов и творческих работ

Афинский период жизни св. Василия Великого и св. Григория Богослова.

Реконструкция библиотеки св. Василия Великого по его ключевым сочинениям.

Место аскетики в концепции φιλοσοφικὸς βίος у св. Василия Кесарийского.

Отношение современников к личности св. Василия Великого.

Полемика св. Василия Великого и Евномия.

Лекция 4. Восприятие классической литературы как необходимой части христианского образования

В годы юности св. Василия город Кесария Каппадокийская считался «митрополией наук» (Св. Григорий Богослов. *Слово* XLIII. 13, 1). Разумеется, как центр образования он был несопоставим с Александрией или Афинами, однако в Афинах, где было принято, чтобы студенты обучались наукам у своих земляков, живущих там, св. Василий нашел учителя из каппадокийцев – христианского ритора Проэресия. Он, впрочем, не ограничился посещением этого курса, желая расширить свой кругозор и занимаясь разнообразными науками.

Стремление к увеличению познаний является характерной чертой христианства «золотого века» патристики, но особенно яркую предысторию оно имело в Александрийской школе, где без широких научных сведений считалось немыслимым грамотное толкование Священного Писания, включавшее в себя историко-грамматический, естественнонаучный, философский и богословский пласты. При этом следует оговориться, что наука рассматривалась преимущественно в духе афинского идеализма (частично по Платону, частично по Аристотелю) как интеллектуальные достижения древних (*παλαιά* и лишь во вторую очередь как отыскание нового, чудесного и «необычного» (*παράδοξα*), способного подтвердить или дополнить, но не опровергнуть «старое».

Освобождение христианской науки от специфических черт античной картины мира происходило постепенно, причем культууроотрицающий ригоризм некоторых ранних апологетов и ряда представителей Антиохийской школы дал не меньше прецедентов отхода от ортодоксии, чем культуруотверждающий синкретизм Климента и Оригена Александрийских. Каппадокийская школа была призвана решить вопрос, не решенный в период развития «Вселенской Церкви», – вопрос об отношении христианства к античной культуре. Для св. Василия Великого этот вопрос был принципиален как со стороны аргументов, которыми он мог пользоваться для опровержения аномеев, так и со стороны просвещения, входившего в его обязанности епископа.

Постановка вопроса имела предпосылку, в целом характерную для традиции александрийской мысли: целью всей когнитивной деятельности признавалось адекватное понимание Слова Божия,

или такое проникновение в его письменно зафиксированный текст, чтобы «не мимоходом выслушивать богословские слова, но прилагать старание в каждом предложении и в каждом слове открывать сокровенный смысл» (Василий Великий. О Святом Духе, 1). Путь к этому идеалу лежал через установление точного буквального значения библейских сюжетов, выделение признаков символического и преобразовательного (типологического) значения, стоящего за буквальным, и его толкования исходя из идеи целостности авторского (т. е. Божественного) замысла текста.

Именно на первом этапе, относящемся к буквальному толкованию, «внешняя» образованность была необходима, потому что в зависимости от «внешних», событийных условий текста устанавливались (еще со времен Филона) смысловые «разломы», заключающие в себе «сокровенное». Экзегетический метод св. Василия Великого по целому ряду признаков отличался от старого александрийского, о чем будет сказано ниже, но мысль о важности образования была той частью александрийского наследия, которую каппадокийцы восприняли без оговорок. «Ничего не предпочитай учености, – писал св. Григорий Богослов, – она одна составляет собственность приобретших ее» (*Мысли, писанные четверостишиями*, 55).

Впрочем, насколько важным учителя Каппадокийской школы считали обучение наукам, настолько же они были принципиальны в оценке «внешнего» знания как недостаточного для спасения души. Последнее тоже понималось ими как ведение, но ведение особого рода, относящееся к Богу. Оно не может быть приобретено лишь одним учением, без нравственного совершенства. Св. Григорий Богослов резюмирует вполне недвусмысленно: «Возвышайся более жизнью, нежели мыслию. Жизнь может сделать тебя богоподобным, а мысль доведет до великого падения. И жизнь устрояй не по малой мерке. Как бы ни высоко взойдешь ты, все будешь еще стоять ниже заповеди» (*Цит. соч.*, 23). Эти слова наводят на мысль о том, что высшие ступени познания для земного человека недоступны. Действительно, каппадокийцы не могли не знать слов апостола Павла: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно... теперь знаю я [лишь] отчасти» (1Кор.13:12). Но небыли известны им и другие слова Проповедника: «Знаю о таком человеке... что он восхищен был в рай и слышал неизреченные глаголы, которых человеку нельзя пересказать» (2Кор.12:3–4).

Итак, высшее ведение все же могло быть дано в предвосхищении, очевидно, как надрациональное; которое «невместимо всякому слуху и выше всякого разумения» (Василий Великий, *Беседа XVI. 1*). Таково, согласно св. Василию, православное учение о Божественной Троице, запечатленное «Иоанном, сыном громовым» (*Там же*). Толкование текстов, подобных началу четвертого Евангелия, требует высшего нравственного совершенства, одним из проявлений которого является смирение, не отделяющее себя от соборного разума Церкви. Отсюда и обратное заключение: «Порочность страстей происходит от незнания Бога или от знания неправого; собственно же разногласие многих между собою бывает оттого, что сами себя делаем недостойными Господня над нами попечения» (*О суде Божию, 3*).

Иерархия ведения, образованная постепенностью нравственного совершенствования, позволила великим каппадокийцам объяснить александрийскую трехуровневую систему «гнозиса» с точки зрения православной аскетики, при этом сохранив общедоступность, которая изначально отличала христианство «верующих» от элитарных групп «гностиков». Принцип общедоступности св. Григорий Назианзин формулировал следующим образом: «В созерцании могут упражняться совершенные, а в деятельности – многие» (*Мысли, писанные четверостишиями, 1*). Далее он прибавляет притчу: «В смрадный сосуд не кладут на сбережение благовонной масти» (*Там же, 2*). По мере очищения «сосуд» человеческого ума становится годным для восприятия того, что прежде было «темно» и принималось на веру. Вера, однако, является необходимым стимулом для преодоления всего пути.

При этом роль наставника не ограничивается только тем, чтобы учить, во что веровать; он должен первый подавать пример веры перед лицом превратностей жизни и воспитывать учеников, поднимая их нравственное сознание. «Учащий должен поставить себе целью, – писал св. Василий Великий, – всех возвести в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова, и притом каждого в собственном его чине» (*Нравственные правила, LXX. 31*).

Необходимость учитывать, что люди стоят на разных степенях морально-интеллектуального развития, подчеркивал в своих сочинениях и св. Григорий Нисский. Так, в предисловии к одному из концептуальных текстов он писал: «Надлежит соображать оглашение с разностями верований, имея в виду одну и ту же цель слова, но

неоднообразно пользуясь ведущими к ней в каждом случае средствами» (*Большое огласительное слово*. Предисловие). Такой подход, практически чуждый традиции Афинской школы (и несколько более близкий Стое в ее попытках быть воспитательницей демоса), был веками опробован на Востоке в культуре притчи; он предвосхищал византийский стиль просвещения, ориентированный на сохранение культурного многообразия народов при единстве исповедуемой Истины, и – мы имеем смелость предположить это – закладывал будущую основу Кирилло-Мефодиевской традиции.

Разделяя уровни познания на «человеческое» и превысшее человеческого, св. Василий видел первое возвышающим до осознания последнего.

«Не ты ли изобрел искусства, – обращался он к абстрактному человеку, – построил города, придумал все и необходимое и служащее к роскоши? Не твой ли разум сделал для тебя моря проходимыми? Земля и море не служат ли твоей жизни? Воздух, небо и сонмы звезд не показывают ли тебе своего стройного чина?.. Но это еще человеческое, а есть и другое – более важное. Для тебя Бог между людьми, для тебя раздаяние Даров Святого Духа, разрушение смерти, надежда воскресения, Божии повеления, усовершенствующие жизнь твою, восхождение к Богу с помощью заповедей, уготованное Царство Небесное, венцы правды, готовые для не уклоняющегося от подвигов добродетели! Если *внемлешь* себе, то все сие и еще большее найдешь около себя; и как насладишься настоящим, так не будешь малодушествовать в скудости ...» (*Беседа III. 6–7*).

В цитированной беседе св. Василий Великий рассуждает на тему библейских слов, поразительно напоминавших судьбоносную для истории философии надпись на фронте Дельфийского храма – «внемли себе» (Πρόσεχε σεαυτῷ, *Втор.15:9*). Снова, как в досократической философии, человек вступает в познавательные отношения с миром, но на сей раз они возвращают его к самому себе, побуждают познать самого себя. Почему? Потому, что, согласно Библии, весь мир создан для человека, и все в нем – одушевленное и неодушевленное – свидетельствует о величии человека по его предназначению. Более того, «для него Бог» унился, воплотился, вочеловечился. Так восходящая по ступеням познания мысль человеческая встречается со снисхождением Божественного ведения; иного пути к Богу великие каппадокийцы не знали.

Отсюда явствует, что высшие и низшие ступени познания нуждаются друг в друге: высшие – в низших как в своем основании, а низшие – в высших как в своем завершении. В знаменитом «Наставлении юношам, как пользоваться сочинениями языческих писателей» св. Василий Великий выступил как апологет использования христианами античной философии. Опираясь на традицию александрийского эклектизма, он утверждал, что единство школьных учений служит к утверждению христианства, противоречия же между ними – к ниспровержению их самих (*Беседа XXII; Беседа на Шестоднев I*). Со старшим братом был согласен и св. Григорий Нисский, призывавший «запасть богатствами языческой культуры», включая этику, физику, геометрию, астрономию и диалектику (*О жизни Моисея, 360*). Рекомендовалось также опираться на «общие представления» (κοινὰ ἔννοια, напр. *Большое огласительное слово, V*), т. е. своего рода трансцендентальные идеи, понятные всем людям интуитивно.

В то же время философия не должна была заменить собой веру, «простую и лишенную софизмов» (Василий Великий. *О Святом Духе, 6*), а в случае такой угрозы диалектике воспрещался даже «вход в Церковь Божию» (Григорий Богослов. *Слово XLII*). О том, как христианину следует относиться к античной философии, св. Василий Великий рассуждает в XXII беседе. Учащийся должен быть подобен пчеле: «... ибо и пчелы не на все цветы равно садятся и с тех, на какие нападут, не все стараются унести, но, взяв, что пригодно на их дело, прочее оставляют нетронутым. И мы, если целомудренны, собрав из сих произведений, что нам свойственно и сродно с Истиною, остальное будем проходить мимо». Св. Василий Великий сравнивает чтение светских писателей, «не вовсе далеких» от Библии, с упражнением «духовного ока, как в некоторых тенях и зеркалах», и с упражнением тела «в деле ратном». При этом он в самом начале своей речи ясно дает понять, что именно следует «отбросить» при беседе «с уважаемыми мужами древности ... посредством оставленных ими сочинений» – ориентацию язычников на временную жизнь и достижения, не переходящие порога смерти.

Мы полагаем, дети, что настоящая жизнь человеческая вовсе ничего не значит; совершенно не почитаем и не называем благом того, что доставляет нам совершенство в этой только жизни ... но простираем надежды далее и все делаем для приуготовления себе другой жизни. Поэтому, что к оной споспешествует нам, о том говорим, что должно любить сие и домогаться сего всеми силами, а

что не переходит в оную, то –презирать, как ничего не стоящее (Беседа XXII. 2).

Совершенствование, переходящее в вечную жизнь, – такова нравственная и когнитивная программа великих каппадокийцев. Естественно, что при таком подходе философии как науке, построенной на предположениях, не могло принадлежать высшее место в познании. Оно принадлежало духовному опыту, верифицируемому всем собранием верующих. По сравнению с ним античная картина мира казалась шаткой и ненадежной. «Эллинские мудрецы много рассуждали о природе, и ни одно их учение не осталось твердым и непоколебимым, потому что последующим учением всегда ниспровергалось предшествовавшее» (*Беседы на Шестоднев*, I. 2).

Однако это не значит, что философия рассматривается только для того, чтобы отвергнуть устаревшие формы миропонимания. Она сравнивается еще в XXII беседе с «листьями», прикрывающими плоды садовых деревьев до их созревания. Соответственно, «плодом» является сама Истина, для которой «внешняя мудрость» служит «не неприличным» покровом. Если попытаться понять эту притчу в связи с другими, преимущественно аскетическими сочинениями св. Василия Великого, можно думать, что изучение философии воспитывает в душе христианина скромность и сдержанность в суждениях, сообразные величю воспринятой им *Истины*, без чего последняя подверглась бы повреждению. Кроме того, плоды принимают свою сладость от Солнца, которое в александрийской традиции служит символом Бога – и получается, что философия адаптирует душу к совершенной Истине, как листья смягчают свет прямых солнечных лучей.

Наиболее характерен для творчества святого Василия способ использования «мудрости внешних» в его «Беседах на Шестоднев». Это сочинение представляет собой катехетические лекции, читанные Святителем в период его пресвитерского служения в 360-х гг. Составленные для верующего народа, они написаны простым языком и содержат множество аллегорических оборотов. Но тематический охват и глубина обобщений позволяют сделать вывод, что автор не просто восполнял пробелы в образовании своей паствы, но и «строил широкую геоцентрическую картину космического бытия»⁵⁸. Для построения такой картины, которая бы качественно дополняла привычную, до мелочей разработанную

космологию эллинизма, св. Василий Великий использовал труды ее основателя – Аристотеля⁵⁹.

Кроме того, в сочинениях Святителя нередко ссылки на второго схоласта Ликея – «отца ботаники» Теофраста (ок. 370–285 гг. до Р. Х.), автора многочисленных трудов по естествознанию. Интерес св. Василия Великого к физиологии не случаен: это – шаг в направлении глубокого анализа «устройства человека», проведенного св. Григорием Нисским по следам старшего брата, который хотел видеть именно таким завершение своего «Шестоднева». И в других беседах св. Василий Великий указывает на человека как на предмет собственного созерцания: «Рассматривая все с надлежащим рассуждением и изучая втягивание воздуха легкими, сохранение теплоты в сердце, орудия пищеварения, проводники крови, – во всем этом усмотришь неисследимую премудрость своего Творца» (Беседа III. 8). Также отмечается, что в области гносеологии Святитель «широко пользуется стоической терминологией»⁶⁰. Вероятно, одним из источников был энциклопедист I в. до Р. Х. Посидоний⁶¹.

Впрочем, упомянутые ссылки на сочинения авторитетных писателей следует понимать не в привычном для нас смысле. Чаще всего, без упоминания имени автора, они указывают на «общеизвестный» факт или на то, что говорят «философы», – однако сами они служат показателем широкого привлечения античной литературы в просветительской деятельности Учителя Церкви.

Уже говорилось о влиянии неоплатонизма на великих каппадокийцев. В частности, св. Василий Великий использовал целые фрагменты сочинения Плотина о мировой душе в своем труде о Святом Духе. Впрочем, надо заметить, что подобного рода компилятивный способ письма, весьма распространенный в Античности, не позволяет заключить о преобладании у св. Василия компилятивного способа мышления. Подробный анализ платонических влияний в творчестве св. Василия Великого был проведен А. А. Спасским и Х. Денхардом⁶². Эти труды рекомендуются студентам для самостоятельного изучения.

Вопросы к семинарским занятиям

В чем состоит когнитивный смысл нравственного совершенствования в гносеологии каппадокийцев?

Каковы представления каппадокийцев о степенях ведения Истины?

Выявите мотивы обращения св. Василия Великого к проблематике «внешней мудрости».

Определите значение, которое придавали каппадокийцы вере в деле познания.

Какие философские влияния в творчестве св. Василия Великого выявлены исследователями?

Темы докладов и творческих работ

«Γνωθί σεαυτόν» и «Πρόσεχε σεαυτῷ»: сравнительный анализ концептуальных этико-антропологических установок.

Отношение к «мудрости внешних» в XXII беседе св. Василия Великого.

Наука и религия в «Беседах на Шестоднев» св. Василия Великого.

Современная наука о влиянии эллинских философских школ на аргументацию св. Василия Великого.

Св. Григорий Богослов о пользе философии для христианского благочестия.

Лекция 5. Философско-богословские идеи в теологии и космологии Святого Василия Великого

В основе истолкования картины мироздания, предпринятого св. Василием Великим, лежало убеждение в его разумном, целевом, антропологическом предназначении, в том, что «сей мир – главным образом училище и место образования душ человеческих» (*Беседы на Шестоднев*, I. 5).

При таком взгляде на предназначение мира причиной его возникновения христианский мыслитель не мог считать одно из стихийных «начал», поисками которых занималась античная натурфилософия. Напротив, единственной причиной он признавал творческое действие Слова Божия, а субстратом творения – «ничто».

Следует указать на весьма существенное отличие космологии патристики от космологии платонизма, в которой материя признавалась антиподом Бога и второй «причиной» возникновения мира с его трагической противоречивостью. Св. Василий Великий, отказываясь признавать «бескачественную» материю, тем самым принимает сторону Аристотеля, постулировавшего неразделимость субстрата и формы. Он советует «не тратить времени на умствования, исследуя само подлежащее, не доискиваться какого-то естества, которое лишено качеств ... но твердо помнить, что все свойства... будучи восполнением сущности, входят в понятие бытия» (*Беседы на Шестоднев*, I. 8).

Применяя «экономия мышления» (именно так нужно понимать фразу: «не тратить времени на умствования»), Святитель довольствуется эмпирическими данными о материальном бытии. Если у Аристотеля субстрат и форма различались хотя бы формально, как соположенные причины, то в представлении св. Василия *сотворение* качеств равносильно *сотворению* самой материи (см. *Беседы на Шестоднев*, II. 2, 3). Разумность взаимного расположения этих качеств, проявляющаяся в их благотворном влиянии на человека, свидетельствует о разумном замысле Творца.

Св. Василий Великий призывает «воззреть на небо, изучить красоты его, рассмотреть все благоустройство существ, чтобы из стройного их чина уразуметь Создателя» (*Беседа XIV. 4*). Он сравнивает мир с книгой, сообщающей человеку знание о своем Авторе: «Тщательно же изучая красоты творения, по оным, как по некоторым письмам, объясняем себе великий Божий о всем

Промысл и Божию Премудрость» (Беседа IV. 2). В связи с этим строгому порицанию подвергается тот, кто не хочет воспользоваться предоставленной всем возможностью образования во всемирном «училище» и проводит жизнь в бессмысленных наслаждениях. «Ты не престаешь утучнять себя и облагать плотью, – обращает св. Василий упрек нежелающему поститься, – и, иссушая ум недостатком питания, ни во что ставишь спасительные и животворные учения ...» (Беседа 1. 10).

Все в мире взаимосвязано не только по цепочке соположенных причин, но и так, что «части, по положению своему весьма удаленные одна от другой, кажутся соединенными посредством симпатии» (Беседы на Шестоднев, II. 2). Таким образом, пространство имеет, в известном смысле, условную протяженность. Каково же учение Святителя о времени? На первый взгляд, время есть луч, начавшийся от сотворения мира и не прекращающийся. Однако дело обстоит не так просто. В некоторых сочинениях св. Василий Великий сравнивает время с кругом, который исходит из одной точки и возвращается в нее.

А образ круга таков, что сам он с себя начинается и сам в себе оканчивается. Конечно же, и век имеет то отличительное свойство, что сам на себя возвращается и нигде не оканчивается. Потому Моисей главу времени назвал не первым, но единым днем, чтобы день сей по самому наименованию имел сродство с веком ... Ибо по нашему учению известен и тот невечерний, не имеющий преемства и нескончаемый день, который у Псалмопевца наименован осьмым (Беседы на Шестоднев, II. 8).

Какова же та точка, являющаяся одновременно и началом, и концом круга? Это – вечность, или «день Господень», к участию в котором призвана тварь. По заключению П. П. Гайдено, «отец Церкви ... рассматривает время как начало, как принцип мира изменчивого и текучего, т. е. мира становления»⁶³. Таким образом, время представляет собой никогда не завершенное становление твари, протекающее на фоне вечности, которая сама по себе имеет иную природу, нежели время. При этом становление необходимо как условие реализации дара свободы – каждый будет в вечности тем, чем осуществил себя. «Господь же, приведший нас в сей круг времени (εἰς τὴν περίοδον τοῦ χρόνου), да поможет нам ... достигнуть и дня, готовящего венцы ... за совершенное в жизни» (Беседа о посте I. 11).

Каждый момент круга времени стоит в каком-то соответствии с вечностью. Таким образом, мировидение прямо переходит в богопознание. Св. Василий Великий указывает на этот переход, возводя мысль к понятию «начала» (ἀρχή). Вопрос о «начале» был первым философским вопросом в истории греческой мысли. Но и спустя тысячу лет после того, как из тьмы веков явились эллинские мудрецы, св. Василий не находит такого, «кто составил соответственное предмету понятие о начале» (Беседа XVI. 1). Трудность же заключается в том, что «у начала невозможно представить какой-нибудь крайний предел; ничего не найдется, что было бы вне начала» (Там же). Причина непознаваемости «начала» лежит в свойствах человеческою разума:

Если станешь усиливаться представлением ума перейти за сие начало, то найдешь, что оно само идет впереди тебя и встречается твоим помыслам. Дай уму своему идти, сколько хочешь, и простираться выше и выше; потом найдешь, что ум... опять возвращается к самому себе, потому что не может дойти до того, чтобы начало осталось ниже его (Там же, 2).

Отсюда делается вывод о том, что начало времени само пребывает вне времени, вне пространства, вне наличных условий бытия. Начало есть трансцендентный принцип, задающий условия имманентного бытия. Познать его или вообще невозможно, или возможно единственным образом – если оно, посредством некоей сообразности, само открывается человеку. Примером такой «сообразности» является библейское известие о том, что человек сотворен «по образу и подобию» Бога (Быт.1:26), заключающее в себе глубокий философский смысл. В этой связи подлежит глубокому осмыслению и евангельская нравственность, приводящая человека после физической смерти в «состояние созерцающих своим умом великое и божественное, каким было состояние Моисея» (Толкование на пророка Исаию, IV. 135).

То обстоятельство, что Моисей удостоился беседы с Богом «лицом к лицу» (Втор.34:10), показывает возможность мистического «предвосхищения» вечного блага, но в полноте оно раскроется праведникам лишь тогда, когда «Сам Бог будет для них вечным Светом, озаряя их сиянием Своей Славы» (Беседы на Псалмы, XXXIII. 11). При этом существенно и то, что достижение цели познания в гносеологии св. Василия Великого совпадает с окончанием становления твари, по выходе из круга времени

приобретающей уже вечное тождество с собой, ибо «там – страна истинно живых, всегда подобных себе самим» (*Там же*, CXIV. 5).

Творческое становление души на земле представляется как собирание знаний, необходимых для спасения. Вся совокупность этих знаний едва ли подлежит четкому определению: св. Василий Великий не разделял гностических представлений о природе знания, для него необходимым является только то, что полезно для приобретения благочестия. Каждый человек имеет в этом свою собственную меру, нижний порог которой указан законом, а верх покрыт сиянием благодати.

«И мы, конечно, должны держаться той мысли, что нам предлежит подвиг, важнейший всех подвигов, – подвиг, для которого все должны сделать, для приготовления к которому надобно трудиться по мере сил, беседовать и со стихотворцами, и с историками, и с ораторами, и со всяким человеком, от кого только может быть какая-либо польза к попечению о душе» (*Беседа XXII. 2*).

Многообразие форм познания связано с разнообразием космоса, предусмотренным как условие для реализации разных возможностей человеческой свободы. В числе принимаемых разумом «положений» (δόγματα) Святитель Кесарийский различал «моральные» (ἠθικοῦς), «физические» (φυσικοῦς) и «мистические», или «созерцательные» (ἐποπτικοῦς); вместе они делаются благодатным одеянием души, ткани которого заимствуются из разных источников (*Беседы на Псалмы*, XLIV. 10). Обучение человека происходит в общении с другими людьми, при этом общей средой является язык. Св. Василий объясняет это таким образом: «Поелику мысли производит в нас душа, покрытая завесою, то есть плотью, то для обнаружения сокрытого во глубине нужны слова и именованья» (*Беседа III. 1*).

Итак, каким образом для слова человеческого становятся доступными высшие, или «созерцательные», догматы, предвосхищающие чистое зрение Божественного? Свой ответ на этот вопрос св. Василий Великий заимствует из древней традиции, восходящей к первым апологетам, которые утверждали, что в душе каждого человека «всеяны» семена Логоса (св. Иустин Философ) и душа – «по природе христианка» (*Тертуллиан*). Принимая эти положения, в одном из своих рассуждений о вечной жизни св. Василий Великий отмечает, что на Страшном Суде человек «... будет осужден вследствие спасительных побуждений, всеянных в умы наши, и именно за то, что не воспользовался ими здраво» (*Беседа XII. 9*).

Ум несет на себе отблеск Божественного Слова-Логоса (в дальнейшем эта тема будет развита в антропологии св. Григория Нисского). Поэтому для восхождения по стезе самопознания необходимо приобрести разум, не замутненный страстями. «Внемли себе, – призывает Святитель, – то есть осмотри себя со всех сторон; для охранения себя содержи неусыпным душевное око» (Беседа III. 2). Ниже он поясняет:

Внемли не тому, что твое и что около тебя, но одному себе; ибо иное мы сами; иное принадлежащее нам, а иное – что около нас. Душа и ум – это мы, поколику сотворены по образу Создавшего; тело и приобретаемые посредством него ощущения – это наше; около же нас – имущества, искусства и прочие удобства жизни (Там же, 3).

Однако следует повториться, что св. Василий Великий не считал разум способным к познанию «начала» в Его сущности. Для того чтобы душа достигла той цели, ради которой она создана, потребна тоже своего рода «мудрость», но иная, не дискурсивная⁶⁴. В этом вопросе Святитель по существу, а не только по форме расходился с аномеями, которые отождествляли природу Бога и логическое понятие о ней⁶⁵. Так как логически природа Отца совпадала только с Его изначальностью (т. е. нерожденностью, ἀγεννησία), Аэций и Евномий заключали, что Логос не подобен Отцу.

Св. Василий Великий, напротив, больше настаивал на «неизреченности» начальной природы, превышающей саму способность логического умозрения. Бог не просто величина, но «величина беспредельная». Потому «в немногие речения заключим благочестие, величию же естества уступим победу над всяким словом» (Беседа XV. 1). В известной беседе, которая специально посвящена теме религиозной веры, Святитель противопоставляет память о Боге дискурсивному размышлению о Нем: «Непрестанно памятовать о Боге – благочестиво ... но описывать словом Божественное – дерзко; потому что и мысль далеко не достигает достоинства предмета ... и слово не ясно изображает представляемое мыслью» (Там же).

Парадокс единства недостижимости Бога и Его близости к человеку в христианстве (где, говоря в терминах позднейшей философии, трансцендентное становится имманентным, не утрачивая трансцендентности) уже фиксировался ранее главным авторитетом никейской веры святителем Афанасием Александрийским в сочинениях «О воплощении Бога Слова» и других. Каппадокиец идет по стопам св. Афанасия Великого,

утверждая возможность интуитивного постижения Божества как следствие того, что «невместимый Бог мог чрез плоть бесстрастно вступить в борьбу со смертью, чтобы собственным Своим страданием даровать нам бесстрашие» (*О Святом Духе*, 8).

Так противоречия логического умозрения разрешаются в мистическом озарении, а мистическое озарение, в свою очередь, достигается посредством этического делания. Эта схема, испытанная на опыте, служит ориентиром для Святителя и в его экзегетике. Наиболее таинственная книга Ветхого Завета – «Песнь песней» Соломона, по мысли св. Василия Великого, «показывает способ душевного усовершенствования» (*Беседа XII. 1*), т. е. является повестью о преображении падшего человечества в лучах щедрой, но требовательной любви Спасителя. Единственным путем к познанию Бога является святость⁶⁶, которая делает человека богоподобным. Тогда именно вступает в силу древний принцип, согласно которому подобное познается подобным. Все другие пути, отправляющиеся от формальных структур ума, обречены на блуждание среди вторичных признаков «начала» без возможности прикоснуться к нему.

До тех пор, пока человек не пришел в свою меру нравственного совершенства, он руководствуется верой в достижимость общения с Богом. При этом на пути познания он ориентируется по признакам, указывающим направление. К ним относится все, что может возбуждать и поддерживать веру. В конкретном событийном плане это чудеса – прямое вмешательство Бога в обычный ход вещей; в плане же целостного мировидения – это обобщения и символы, издревле называемые притчами. Они воспитывают мышление, делая людей «способными крепко противостоять приращению искусственных слов» (*Беседа XII. 7*).

Притча – «речение припутное, самое обычное в народном употреблении и от немногого удобно прилагаемое ко многому подобному. А у нас притча есть полезное слово, выраженное с некоторой прикровенностью, но как с первого взгляда заключающее в себе много полезного, так и в глубине своей скрывающее обширную мысль» (*Там же*, 2).

Таков подход св. Василия Великого к толкованию Библии: частное в настоящем указывает на общее в будущем, историческое и аллегорическое динамично взаимосвязаны⁶⁷. Например, события исхода евреев из Египта «в настоящем приводили к вере ... относительно же к будущему, как прообраз, прознаменовали будущую благодать» (*О Святом Духе*, 14). Чем ближе к концу мира,

тем больше оскудевает в мыслях св. Василия «антиохийский» буквализм и преобладает «александрийский» идеализм.

Не должно ожидать по воскресении чего-либо свойственного этому веку; надобно знать, что в будущем веке – жизнь ангельская и свободная от всяких нужд. ... Не должно думать, что пришествие Господне будет местное и плотское, но надобно ожидать Господа во Славе Отчей вдруг во всей Вселенной (*Нравственные правила*, LXVIII. 1, 2).

Однако указанный идеализм не переходит в гностический спиритуализм: Святитель говорит о «другой» реальности обновленного мира, но не об исчезновении материи.

Стремление обосновать все положения на тексте Священного Писания приводило к необходимости найти общие правила экзегетики. Такие правила не могли быть полностью извлечены из самой Библии, что приводило к бесконечным спорам. Великие герменевты, как Ориген и Диодор, не имели безусловного признания. Таковое принадлежало только устному Преданию, свято сохраняемому во всех Церквах. «Из догматов и проповедей, соблюденных в Церкви, – писал по этому поводу св. Василий, – иные имеем в учении, изложенном в Писании, а другие, дошедшие до нас от апостольского Предания, приняли мы в тайне» (*О Святом Духе*, 27). Хотя в православии не существовало формальных «уровней посвящения», каппадокийцы неоднократно подчеркивали, что высшие догматы открываются для понимания только по мере нравственно-духовного роста.

Здесь можно подвести итог рассмотрению теолого-космологических взглядов святителя Василия Великого. Наиболее важным представляется то, что необходимым для познания Истины св. Василий Великий считал праведное житие, которое и делает человеческий разум предрасположенным к восприятию реальности как она есть. Отсюда – проходящее сквозь все средневековые «Шестодневы» убеждение в единстве законов физических и нравственных. Отсюда же искренний, не полемический только, призыв каппадокийцев к осторожности в решении богословских вопросов: ибо мысль, исходящая из сердца, подобна потоку, в котором «утекает столько же, сколько источено первоначально; каково сокровенное, таково и обнаруженное» (*Беседа XVI*. 3).

Вопросы к семинарским занятиям

В чем усматривается коренное различие космологий философии неоплатонизма и патристики?

Объясните смысл сравнения времени с геометрическим кругом в трудах св. Василия Великого.

Где св. Василий Кесарийский проводит границу возможности рационального познания?

Какие «δόγματα» различает святой Василий Великий в своих сочинениях?

Назовите логический парадокс, который необходимо приводил раннехристианское мышление к теме мистического озарения.

Темы докладов и творческих работ

Мир как училище души в концепции св. Василия Великого.

Учение св. Василия Великого о веществе и времени.

Многообразие форм познания в гносеологии св. Василия Великого.

Герменевтические воззрения св. Василия Великого.

Природа «начала» как объект человеческого познания (по XVI беседе святого Василия Великого).

Лекция 6. Этика и аскетика в системе философско-богословского учения Святого Василия Великого

Размышляя над причинами появления ересей, святитель Василий Великий находил их прежде всего не в интеллектуальной, а в нравственной сфере. Утрата братской любви влечет за собой утрату единства, следствием же этой утраты является самочинное применение разума в вопросах, превышающих разумение и оговоренных авторитетом Священного Предания. Какова же причина утраты любви? Ответ на этот вопрос св. Василий Великий находил в евангельских словах: «По причине умножения беззакония во многих охладеет любовь» (Мф.24:12).

Не вследствие ли отступления от единого и великого ... Бога ныне происходит такое разногласие и распря между членами Церкви, когда каждый отступает от учения Господа нашего Иисуса Христа, самовольно защищает какие-то собственные суждения и определения и хочет лучше начальствовать вопреки Господу, нежели быть под начальством у Господа? (*О Суде Божию*, 1).

Единство Церкви соблюсти труднее, чем единство Древнего Израиля, так как заповеди Нового Завета намного более требовательны к человеку, чем заповеди Ветхого.

Закон запрещает дурные поступки; Евангелие запрещает и самые сокровенные страстные движения души. [...] Закон требует в каждом добром деле совершенства отчасти; Евангелие требует всецелого совершенства. [...] Невозможно удостоиться Царствия Небесного тем, которые обнаружили, что для них евангельская добродетель не была больше правды подзаконной (*Нравственные правила*, XLIII. 1–3).

Как иудейское, так и языческие общества управлялись законами, которые сохраняли их формальное единство даже тогда, когда нравственность ослабевала. Церковь устроена по иному принципу: ее каноны предписывают «извергать» нарушителей из сана, «отлучать» их от общения. Но, в отличие от государства, Церковь не обладает инструментом принуждения, который бы действовал независимо от человеческой воли. Церковная власть – это власть авторитета, а не власть силы. Поэтому моральный упадок вызывает неизбежное разложение христианских общин.

Тем не менее, св. Василий Великий твердо верил в непоколебимость Христовой Церкви. В конце концов, разрушается не

она, но все те, которые злоумышляли против нее. Исторически засвидетельствована смелость и непреклонность св. Василия Великого во всех непростых обстоятельствах времени, в том числе и перед лицом смерти. Эти качества прямо происходили от его глубокой веры. «Не должно думать, – писал он, – что успех проповеди зависит от собственных наших примышлений; но все должно приписывать Богу» (*Нравственные правила*, LXX. 27).

При такой значимости нравственного состояния верующих и особенно начальствующих для исторического состояния Церкви самым кратким путем к преодолению раздоров и нестроений должно было быть совершенствование каждого в исполнении заповедей Христа. И действительно, как мы уже отмечали, Святитель считал аскезу⁶⁸ верным способом познания Истины. «Точное наблюдение (κατανόησις себя самого, – писал он, – даст тебе достаточное руководство и к познанию Бога» (*Беседа III. 7*).

Определенное (и вполне естественное) влияние на аскетические идеалы каппадокийцев оказала эллинистическая этика, с которой они были хорошо знакомы частью из александрийской традиции, частью из сочинений «внешних писателей», проштудированных в юности. Так, современный св. Василию философ-язычник мог бы подписаться под его словами: «Душе надобно доставлять все лучшее любомудрием, как от темницы, освобождая ее от общения с телесными страстями, а вместе и тело соделывая неодолимым для страстей » (*Беседа XXII. 8*).

Однако здесь, при очевидном сходстве риторики, можно заметить существенное расхождение по смыслу. Если для стоика сделать тело «неодолимым для страстей» означало бы достигнуть равнодушия к наслаждениям и страданиям, то для св. Василия, который твердо верит в воскресение мертвых, это значит предвкушение райского блаженства. Правда, что райское блаженство будет совершенно иным, чем наслаждения «нынешнего века»; но и нравственное состояние святого иное, а потому он иначе ощущает собственное тело. Короткий путь к святости – подвиг девства – состоит в том, чтобы «безраздельно славить Бога в уме и в теле, в уповании Царствия Небесного» (*Нравственные правила*, LXXVII).

Другая особенность – уже отмеченное нами убеждение, что собственными силами человек не может достичь познания Бога. Для аскетической практики оно имело особое значение. Именно надежду на собственную праведность еще апостол Павел вменял в вину иудеям. Св. Василий Великий постоянно напоминает о том, что дела

человеческие служат лишь условием принятия благодати, однако не подменяют собою ее действия. «Не ты познал Бога чрез праведность, но Бог познал тебя по благодати ... Не ты постиг Христа чрез добродетель, но Христос постиг тебя пришествием» (Беседа XX. 4).

При ином воззрении на сущность аскезы плодами благочестия воспользуется «диавол, низложивший человека надеждою ложной славы» (Там же, 1). В существование врага рода человеческого св. Василий верил, как и все ортодоксально-христианские мыслители. Для него это – данность, которой можно оперировать и при философских обобщениях, и давая нравственные советы. Так же сильна вера Святителя в Страшный Суд, когда «настанет подробное избличение сделанного в жизни не по свидетельству других, но по засвидетельствованию самой совести» (Беседа VIII. 8).

Совесть появляется здесь не случайно. Спутник всей жизни человека, она, по выходе из круга времени, представит ему все случаи, в которых он не соответствовал своему достоинству и предназначению, и, если он при жизни не принес покаяния, обречет его на вечный стыд. Причина в том, что человеческий ум должен отобразить в себе Логос без какого-либо изъяна, и потому «за всякое преступление Суд Божий равен» (О Суде Божию, 4). Соответственно, «кающимся недостаточно для спасения одного удаления от грехов, но потребны им и плоды, достойные покаяния» (Нравственные правила, I. 4).

Не удивительно поэтому, что от философских рассуждений об отношении души и тела Святитель скоро переходит к таким несвойственным для «внешних» философов темам, как милостыня, девство, молитва, труд и т. п. Милостыню св. Василий Великий называет «матерью заповедей» (Беседа VIII. 7). Такую высокую оценку этого качества души он объясняет тем, что «попечение о нуждающихся расточительно для богатства ... поэтому кто любит ближнего, как самого себя, тот ничего не имеет у себя излишнего перед ближним» (Беседа VII. 1). Милостыня важна не сама по себе как выделение части средств на помощь нуждающимся, но как свидетельство любви; по уровню своего милосердия к ближним человек может оценивать себя самого, степень своего несовершенства, потому что достичь совершенства в этой добродетели очень трудно.

Категория девства в христианской философии стала тождественной с весьма важным для античной мысли понятием

целомудрия (σωφροσύνη). Именно монашеская жизнь в то время именовалась ὁ φιλοσοφικὸς βίος Она служила примером и для мирян. Общеизвестно, что рост монашеского движения в IV в. по Р. Х. связан с быстрым обмирщением христианства, ставшего государственной религией, и отражает попытку (в целом успешную) сохранить жизнь раннехристианских общин как неумирающий образец. Начало обособления и частной собственности – семья – была здесь исключена. Однако «древний монастырь был связан тысячами нитей с христианским миром. И миряне охотно посещали монастыри, и древнее монашество усердно служило миру»⁶⁹. Пустыня стала источником нравственных импульсов для «мира», косного в своей повседневной суете. Поэтому равно к монашествующим и к мирянам были обращены слова Святителя: «Страсти суть волны; держись выше их, будешь надежным кормчим жизни» (Беседа XII. 17).

Развивая эту же мысль в другом месте, св. Василий Великий решает вопрос о природе зла. «Иное зло только в нашем ощущении, а иное зло в собственной своей природе. Зло само в себе зависит от нас» (Беседа IX. 2). Этот вполне стоический тезис подтверждался практикой христианской аскезы – преодоления двоякого зла. Мнимое зло преодолевалось посредством терпения, истинное должно было постепенно изгоняться из души. Св. Василий часто хвалит терпение; примечательно при этом, что, как правило, эта добродетель выражается у него активными свойствами: «усердие и настойчивость», «смелость», «дерзновение», «исполнение воли Божией» и др. Говоря о труде, он вспоминает слова апостола Павла: «Кто не работает, да не ест», а также прибавляет, что «каждый собственными делами своими должен удостоверить о своем звании» (Нравственные правила, XXIX).

При такой активности (пассивность св. Василий явно и многократно осуждает) верующий не должен стремиться к славе, но должен «здесь любить смирение и унижение в отношениях к другим» (Там же, XLV. 2). В целом же можно сказать, что зло суть бездействие в добре и все ведущие к этому страсти. Для св. Василия Великого было очевидно, что Бог не творил зла; в «Беседах на Шестоднев» он особое рассуждение посвятил тому, что значат слова «и отделил Бог свет от тьмы» (Быт.1:4). По мысли каппадокийца, тьма есть лишь отсутствие света; соответственно и «зло есть лишение добра» (Беседа IX [о крещении]. 5). В дальнейшем, рассуждая о падении сатаны, Святитель уточняет:

«Отчуждение от Бога есть зло» (Там же, 7). Человек, отчужденный от Бога после грехопадения Адама, проходит через смерть ради вторичного воссоединения души и тела, очищенных от страстей Кровью Христа Спасителя.

Истинные христиане должны быть «как ветви Христовы, в Нем укоренившиеся, в Нем плодоносящие [...] как жертва Богу нескверная и беспорочная [...] как слово жизни, умерщвлением настоящего уверяющее в надежде истинной жизни» (*Нравственные правила*, ХХС. 3, 7, 11). Итак, жизнь христианина, согласно св. Василию Великому, есть не ожидание смерти, но деятельное продвижение вслед за Христом, конечным пунктом земных странствований Которого была победа над смертью. Касаясь этой таинственной темы, Святитель переходит к языку парадоксов: «Я, намереваясь вести слово о духовном возрождении, полагаю смерть прежде жизни... Итак, умрем, чтобы нам жить» (*Беседа XIII*. 1).

Стремление к смерти как выходу из круга времени, который окончательно завершится в грядущем преображении мира, было высшим проявлением оптимизма, свойственного великому каппадокийцу, – веры, преодолевающей робость перед подвигом самопреодоления.

Вопросы к семинарским занятиям

Существует ли необходимая связь между этикой и аскетикой в миропонимании каппадокийцев?

Какой образ жизни христиане IV в. по Р. Х. называли «философским»? Почему именно такое наименование считалось адекватным?

Разъясните значение термина «аскеза». Является ли оно исключительно религиозным?

Чем отличается «зло само в себе» от «зла в нашем ощущении», по мысли св. Василия Великого?

Каков смысл парадокса «смерть прежде жизни» в XIII беседе св. Василия Великого?

Темы докладов и творческих работ

Св. Василий Великий о причинах возникновения ересей.

Теоретическое обоснование борьбы со страстями в гомилиях св. Василия Кесарийского.

Основания для определения авторства 4-й и 5-й книг св. Василия Великого против Евномия.

Философские и христианские добродетели в этической системе святого Василия Великою.

Значение монашества для христианского мира IV в. по Р. Х., отношение к нему Каппадокийской школы.

Учение св. Василия Кесарийского о природе зла.

Литература

Источники

Св. Василий Великий. Собрание сочинений. Т. 1–5. М., 1993.

Св. Василий Великий. О сотворении человека // Журнал Московской Патриархии. 1972. № 1. С. 30–38; № 3. С. 33–40.

Исследования

Василий (Кривошеин), архиеп. Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого // Богословские труды 1952–1983 гг. Нижний Новгород, 1996. С. 230–241.

Дионисий (Шлёнов), иером., Михайлов П. Б. Василий Великий // Православная энциклопедия. Т. VII. М., 2004. С. 131–185.

Илия (Рейзмир), архим. Учение святителя Василия Великого о духовном совершенствовании. Сергиев Посад, 2004.

Попов И. В. Василий Великий, архиепископ Кесарийский // Православная Богословская энциклопедия. Т. 10. 1903. С. 179–198.

Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004.

Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. I–V века. М., 2004.

Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998.

Смирнов С. И. Духовный отец в Древней Восточной Церкви. М., 2003.

Спасский А. А. Кому принадлежат четвертая и пятая книги святого Василия Великого против Евномия? (Библиографическая справка). СПб., 2009.

Фаррар Ф. В. Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви. М., 2001.

Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. Париж, 1931 (репринтное издание –1990).

Раздел III. Святитель Григорий Богослов: Осмысление «Силы таинства»

Лекция 7. Духовный путь христианского философа

Жизнь святителя Григория Назианзина (Григория Богослова) (ок. 328–390) не была так насыщена событиями, как жизнь его друга и соратника святителя Василия Великого. По своему характеру, который он сам живописует в своих поэмах, св. Григорий представлял собой полную противоположность св. Василию. Он тяготился организаторской деятельностью, не имел административных навыков и постоянно, даже в самые тяжелые для православия дни, стремился к уединению. Единственное, что по природе объединяло двух друзей, – это их владение словом и любовь к слову. Однако в старости св. Григорий Богослов, сетуя на свое вынужденное молчание (он был изгнан сначала из Константинополя, затем из Назианза), видел в этом и наказание за чрезмерную уступчивость своему влечению к проповеди.

Таков был умственный строй человека, по праву считающегося «одним из величайших ораторов Древней Церкви»⁷⁰. Его произведения вошли в историю христианства как памятник живой, необычайно динамичной и яркой мысли. Основным стилистическим признаком, отличающим их от писаний большинства святых отцов, является напряженная работа мысли над тем, что философы XX в. назвали бы экзистенциальными проблемами человеческого бытия. Это более всего роднит св. Григория Богослова с его не менее значительным современником преп. Ефремом Сирином.

Пафос автобиографических трудов св. Григория Богослова – тяжелая борьба с грехом за собственное совершенство. «Говорят, что есть страна, где нет ни зверей, ни болезней; о, если бы нашлось где место, свободное от греха, чтобы мне туда убежать!» (*Плач и моление ко Христу*, 3). Совершенство, которое обещает Святитель человеку, весьма велико – стать «богом по благодати», сопричислиться к «ангельским чинам», созерцать Святую Троицу. «Никогда не покину надежды, – пишет он, – что увижу сияние воедино сочетаваемой Троицы, когда достояние Великого Бога, теперь смесившееся с плотью, а прежде образ Божий, вступит в единение с небесным» (*Плач о душе своей*, 2).

Достоянием Бога здесь называется душа; под смешением с плотью автор подразумевает грехопадение Адама⁷¹. Св. Григорий Богослов – глубокий психолог, и мистика его глубоко, всесторонне осмыслена; но именно в богословии он полностью подчиняет разум

вере. Предпосылки этого были заложены в самих условиях его личностного развития. Еще до рождения он был посвящен Богу своей матерью, которая молилась о даровании сына. «Я покорялся ее желаниям, будучи еще отроком, – вспоминал св. Григорий в конце жизни, – юная душа моя воспринимала в себя новый образ благочестия» (О самом себе). Первой книгой, которую подарила ему мать, когда он освоил навык чтения, было Священное Писание. Отец св. Григория, также св. Григорий, и его мать св. Нонна были в древности причислены к лику святых. Св. Григорий Старший сначала не был православным и принадлежал к полуиудейской секте ипсистериев, но был обращен в православие в 325 г. группой епископов-никейцев, проезжавших через Каппадокию. Став затем пресвитером, а вскоре и епископом Назианзским, он сделался одним из уважаемых пастырей своего времени.

Под руководством своего дяди Амфилохия мальчик еще в Назианзе начал изучать риторику; в дальнейшем он продолжил образование в Кесарии Палестинской и Александрии. Как мы уже отмечали, риторика в эпоху «второй софистики» была интегральной частью образования. Но св. Григория не прельстила возможность использовать это искусство для убеждения толпы. Его отношение к Александрии осталось двойственным: это и «лаборатория наук», и «безумная кипучесть». Начало своего самостоятельного пути Святитель описывает так:

Еще не опушились мои ланиты, а мною овладела какая-то пламенная любовь к наукам. И не совсем чистые учения старался я придать в помощь учениям истинным, чтоб не превозносились ничему не обучившиеся, кроме суетного и пустого краснословия, которое состоит в громкости и благозвучии, и чтоб сам я мог не запутываться в хитросплетениях лжеумствований (*Стихотворение, в котором св. Григорий пересказывает жизнь свою*).

В 352 г. на пути из Александрии в Афины, где он намеревался продолжить образование, св. Григорий пережил сильную бурю. Волны грозили потопить корабль, в котором, к тому же, не оставалось пресной воды. В это время св. Григорий Богослов испытал страх, что перейдет в иной мир не омытым «очистительными водами» крещения. Он дал обет посвятить свою жизнь Богу, если спасется.

В Афинах он изучал тот же энциклопедический круг наук, что и св. Василий Великий. Но после потрясения на море отношение к «внешним писателям» стало еще критичнее. Св. Григорий решился

строго подчинить все свои занятия одной цели. «Я выше всего поставил для себя то любомудрие, чтоб и все прочее, и ученые труды свои повергнуть пред Богом, как иные оставляли поместья свои пастухам или, собрав свое золото, кидали в морскую глубину» (*Стихотворение, в котором св. Григорий пересказывает жизнь свою*).

В этом отрывке употреблено слово φιλοσοφία (любомудрие). Мы видим, во-первых, что, с точки зрения св. Григория Богослова, наука должна служить людям, а не самому обучившемуся (на это указывает метафора «пастухов») и, во-вторых, что все добытые человеком знания тонут перед Божественной бесконечностью, как золото – в пучине. Чувство актуальной бесконечности было тем фундаментальным переживанием, которое определило собою основные черты гносеологии Святителя.

Он провел в Афинах около десяти лет, после чего друзья упростили его стать здесь ритором. Но широкие перспективы карьеры не привлекали св. Григория, и в 356 г. он, тайно покинув Элладу, возвратился в Назианз. В возрасте 30 лет он принял крещение, а затем прибыл к своему другу св. Василию в «Понтийское уединение». Начальный период монашеской жизни св. Григорий Богослов считал самым плодотворным для себя: «Отовсюду ограждался я крепкими стенами, неоскверненный ум свой назидал Божиим словом, извлекая дух из священной буквы; а с тем вместе извергал из себя соленую горечь книг, читанных мною прежде» (*На безмолвие во время поста*).

В последующее время жизнь св. Григория Богослова представляла собой постоянный внутренний конфликт между влечением к уединению и необходимостью публичной деятельности. В 362 г. епископ Григорий Старший отцовской властью вызвал его в Назианз и рукоположил. Не считая себя достойным священства, св. Григорий бежал в Понт, но затем возвратился, теперь уже терпя обвинения в трусости перед лицом ариан, вступивших в борьбу за Каппадокию, и недавно воцарившегося Юлиана Отступника. Защищая себя, он произнес перед собранием верующих «Слово о священстве».

Разделения в Церкви между тем усугублялись. Не желавший участвовать в делах управления, св. Григорий Богослов стал свидетелем арианской смуты, антиохийского раскола (из-за канонического спора Восточных Церквей с Римом), «духоборческой» пропаганды, а под конец и аполлинаризма, обосновавшегося в его

родном Назианзе⁷². С исторической точки зрения можно сказать, что это было время активного религиозно-философского поиска, массовость которого свидетельствует о высоком интеллектуальном уровне эпохи. Но св. Григорий больше ценил единство.

«Одно у меня было чудное утешение, – сетовал он. – Как жаждущий олень в прохладном источнике, так я находил его в сообществе мужей совершенных и христоносных, живущих на земле превыше плоти, любителей вечного Духа и благого служения, не связанных узами супружества, презрителей мира. Но и они, ратоборствуя за Тебя, разделились и стоят один за одно, другой за другое; ревность Божия незаконно расторгла закон любви, от которой осталось одно имя» (О самом себе, 610).

Боль от раздоров, происходивших среди монахов, которые должны были являть образец христианской жизни, представляла собой едва ли не главный стимул того стремления к синтезу, что характеризует св. Григория Богослова как одного из великих каппадокийцев. Но синтез как компромисс нередко приводил к еще большей запутанности. Свидетелем такой ситуации Святитель имел несчастье оказаться у себя на родине, когда его престарелый отец подписал «формулу примирения», отражавшую догматические воззрения омиусиан (от *ὁμοιούσιος подобносуший*; эта партия ограничивалась утверждением, что Сын *ὅμοιος κατὰ πάντα* – "во всем подобен» Отцу). На деле примирения между арианами и православными не произошло: как те, так и другие находили причины быть недовольными двусмысленной формулировкой подобия Сына и Отца.

Против св. Григория Старшего восстали каппадокийские монахи, традиционно поддерживавшие православие. Св. Григорию Богослову пришлось выступить посредником, объясняя, что совершенный отцом поступок – дело бесхитростного ума, но не злого умысла или беспринципности (св. Григорий Старший не имел богословского образования). Но само событие было весьма показательным. Св. Григорий Богослов и прежде понимал, что мир в Церкви невозможно обеспечить уходом от предмета догматических споров; теперь он увидел это на живом примере. Необходимо действовать противоположным образом – добиваться точных и недвусмысленных формул, освященных Преданием Церкви. Показать их согласие с Преданием, с буквой Священной Писания и с другими такими же формулами есть дело разума. Так закладывались основы догматики – точной науки, имеющей философско-богословское основание.

Может быть, благодаря этому событию, а возможно, и вследствие своего характера св. Григорий Назианзин оказался самым прямолинейным из великих каппадокийцев. Тогда как св. Василий Великий избегал называть Святого Духа Богом, уклоняясь от обвинений в «тритеизме» и памятуя о свежести арианских споров, св. Григорий Богослов открыто исповедовал Божественность Духа. Именно этому человеку суждено было стать архиепископом столицы в самое тяжелое для православия время. В 379 г. его призвали в Константинополь, находившийся в руках ариан. Перед этим св. Григорий Богослов успел побывать епископом захолустного городка Сасимы, куда св. Василий Великий поставил его с принуждением, пережить смерть столетнего отца (374) и пять лет провести отшельником в Исаврии, где он узнал о смерти самого св. Василия, своего любимого друга (379).

Трудно впасть в преувеличение, представляя одиночество св. Григория Богослова на этом посту. Он, всегда испытывавший трудности в практических делах, не имел поддержки от сверстников; он уже похоронил к тому времени не только родителей, но и родных брата и сестру; он приехал в город, где православные собирались лишь в одном домовом храме – св. Григорий назвал его «Анастасия», что значит «Воскресение». Сила слова, которой Святитель привык доверять с юности, не изменила ему: храм быстро начал наполняться и вскоре перестал вмещать молящихся. Сам св. Григорий Богослов объяснял свой успех тем, что «это была отечественная проповедь и теперь она возвращалась в свое отечество» (*Стихотворение, в котором св. Григорий пересказывает жизнь свою*). Он не считал, что сеет на чужой ниве. Одним из доказательств его правоты было то, что врагов больше всего раздражало не учение св. Григория, а его неготовность идти на компромиссы: ведь сами они так или иначе меняли формулировки своей веры в ходе продолжительной смуты. «Ереси эти, – замечает Фаррар, – было тем легче подавить, что ... из их среды не выступали мученики»⁷³. Вот как характеризовал св. Григорий Богослов принципы своих противников, обращаясь от их лица к себе самому:

Мы, рабы времени и народных прихотей, отдаем ладью свою всякому подувшему ветру, у нас учение, наподобие хамелеонов или полипов, принимает непрестанно новый цвет, а ты неподвижная наковальня. Какая надменность! Как будто всегда одна вера, что ты так чрезмерно стесняешь догмат истины, ступая все по одной скучной стезе слова. Для чего же тебе, превосходнейший, и народ

привлекать говорливым своим языком?.. (Стихотворение, в котором св. Григорий пересказывает жизнь свою).

Для Святителя православие было, безусловно, просвещением и воспитанием человека. Просвещение и воспитание не должны угождать людям, но должны возводить их на новые степени совершенства. Поэтому арианство, идущее навстречу «здравому смыслу» толпы, св. Григорий Богослов рассматривал как софистику, внушающую каждому, что он может судить о предметах, которых он в действительности недостойн касаться своим умом.

Историк Фаррар, опираясь на свидетельства современников, так описывает внешность Святителя: «Он был весьма бледен, с низким носом, прямыми бровями и густою, но короткою бородой. Ему было лишь 50 лет от роду, но тот веноч волос, которым еще окружалась его голова, был уже седым, и даже верхние части его бороды серебрились сединою старости. Его истощенное заботами лицо, которое так часто орошалось слезами, носило вид обычной грусти; он лишился своего правого глаза, и на лице его заметно выдавался шрам. Плечи у него были осунувшиеся, взгляд опущенный, и его бедное одеяние более походило на одежду какого-либо нищего, чем епископа столицы»⁷⁴.

Во время пасхальной службы 379 г., когда совершалось крещение, ариане ворвались в храм и стали забрасывать священнослужителей камнями. Один из православных епископов был убит, св. Григорий получил ранение. Это была отчаянная попытка партии активного меньшинства остановить возвращение православия в Константинополь. «Торжество никейцев, – объясняет А. А. Спасский, – грозило обществу нравственной реформой, стеснением привычного ему распущенного образа мыслей и поведения»⁷⁵. На следующий год в столицу вступил новый римский император Феодосий Великий (346–395) и главный храм города (храм Святых Апостолов) был возвращен православным. В 381 г. император созвал в столице новый Вселенский Собор для окончательного выяснения догматического спора и утверждения св. Григория Богослова в сане патриарха. Председательствовал на нем св. Мелетий Антиохийский, а по смерти последнего – сам св. Григорий Богослов.

Второй Вселенский Собор явился настоящим торжеством новоникейского учения. Отцы Собора утвердили православный Символ веры (известный как Никео-Цареградский), в котором ясно изложена триадология, и окончательно осудили арианство. Ценность

Каппадокийской школы была вполне выяснена этим актом: как замечает современный исследователь, «381-й год принес большинству христиан не только согласие относительно общей веры, но и объяснение этой веры посредством терминов *сущность* и *ипостась*»⁷⁶.

Однако сам св. Григорий Богослов подвергся нападкам в связи со своей позицией (на сей раз действительно компромиссной) по поводу канонического прецедента в Антиохии, не имевшего отношения к богословию. Он произнес такие слова: «Я не радовался, когда восходил на престол, и теперь охотно схожу с него», – и попросил освободить его от обязанностей столичного архиерея. В 381 г., когда Собор еще продолжался, Святитель покинул Константинополь.

Последние годы жизни, часто болея, св. Григорий Богослов проводил в Арианзе, своем родовом поместье, живя крайне скудно. Свою жизнь он описывал в стихах, скорбные ноты которых иногда прячут за собой улыбку Святого, а видимая веселость – глубокую печаль.

Хочешь ты есть? Бери себе хлеб, даже и житный. А для варенья без меры дадим тебе соль и дикий лук – не купленный овощ; другою лучшею приправой пусть будет голод. Хочешь ли ты пить? Пред тобой струится вода – всегда через край льющаяся чаша, питье, не производящее опьянения, наслаждение, заимствуемое не у виноградной лозы. А если хочешь и пороскошничать, то не пожалеем уксуса (*Ямбы к душе своей*, 120–125).

До конца Святитель не оставлял только своего любимого занятия – слова. Он сетовал на то, что слишком активное пользование этим даром в конце концов принудило его к молчанию, но продолжал писать – если не для своего времени, то для будущего. (Заметим, что в этих надеждах он оказался прав.) Рядом, в Назианзе, было большое увлечение Аполлинарием, влиятельным богословом своего времени. Аполлинарий включил Ипостась Логоса в состав человеческой природы Христа вместо ума; он учил, что Логос Божий облекся в одушевленное человеческое тело, в то время как разум – причину греха – отверг. Сочиняя гимн за гимном, св. Григорий Богослов был ревнителем того, чтобы аполлинаристы не имели преимущества в слове перед православными. Но его труды, посвященные выяснению церковного учения о главном предмете веры, превзошли потребности его эпохи. Как замечает современный исследователь, св. Григорий Богослов «сумел обнаружить опасные

уклонения от православной христологии задолго до того, как они стали предметом напряженных споров ... создал собственную сбалансированную и гармоничную христологическую систему»⁷⁷. Это позволило впоследствии ссылаться на его авторитет при решении как несторианских, так и монофизитских вопросов.

На закате своей жизни не оставляя философии (которую он отделял от богословия разве что как «размышление» от «созерцания»), св. Григорий Богослов вместе с тем внимательно пересматривал события прошлого. Он описывал все перипетии своей жизни и писал молитвы в таком жанре, в каком полтысячелетия спустя будет писать армянский поэт Григорий Нарекаци – «слово к Богу, идущее из глубин сердца».

Цвет опал, приблизилось время жатвы. Побелели у меня волосы; гумно призывает к себе колос; уже нет незрелости в ягоде; близко собирание гроздов. Точило моих злостраданий уже истаптывается. О мой злой день! Как избегну его? Что со мною будет? Как страшен мне грех; как страшно оказаться полным терний и гроздов гоморрских, когда Христос станет судить богов, чтобы каждому воздать по его достоинству и назначить страну, сколько глаз вынесет света! (*Покаянная песнь при конце жизни*, 2).

Св. Григорий Богослов, исповедуя веру в таинство Боговоплощения, считал каждого человека «богом», созданным для созерцания Бога, в Троице познаваемого. Сокровенным желанием всей его жизни было приобрести глаза, которые выдержат великолепие Божественного света, сияющего для чистых сердцем. Очевидно, это истинное желание явилось главным источником его вдохновения, подарившего истории христианства лучшие образцы философско-богословской поэзии.

Вопросы к семинарским занятиям

Отметьте общее и различное в характерах св. Василия Великого и св. Григория Богослова.

Какие черты философской поэзии св. Григория Богослова позволяют говорить о нем как о мистике?

Опишите догматические воззрения партии омиусиан.

Почему борьба с арианством, коль скоро оно лишалось государственной поддержки, не была особенно тяжелой?

Что, по мнению А.А. Спасского, сулила общественным нравам победа никейского богословия?

Какое учение вызвало против себя поздние полемические гимны святителя Григория Богослова?

Темы докладов и творческих работ

Афинский период в автобиографических сочинениях св. Григория Назианзина.

Обращение к Богу как этап на пути к «философской жизни».

Важность пневматологии для самопознания христианства по учению св. Григория Богослова.

Константинопольский период в биографии св. Григория Назианзина.

Старость как время «собираения гроздов»: жизненный итог в поэзии св. Григория Богослова.

Лекция 8. Философские идеи в триадологии Святого Григория Богослова

Главной заслугой великих каппадокийцев перед историей философско-богословской мысли периода патристики было «утверждение безупречно логически выверенной терминологии в отношении Лиц Святой Троицы, представления, которое так легко соотносится со спасением всего человечества и каждого отдельного человека»⁷⁸. Действительно, сущность «каппадокийского синтеза» состояла не только в соединении религии с философией, но и в достаточно аргументированном приведении к общему знаменателю таких интегральных частей христианского учения, как теология, космология, антропология и этика.

При этом за основу было избрано то, что требовало наибольшего духовного напряжения, – учение о внутренней жизни Божества с опорой на редкие свидетельства об этом в Откровении. Решиться на такое предприятие можно было лишь обладая большим нравственным авторитетом и признанной безупречностью аскетического опыта личной жизни. Поэтому в робости остановились перед ним такие ученые умы, как Евсевий Кесарийский. Рационализацию триадологии пытался в III в. по Р. Х. провести Ориген, в IV в. по Р. Х. иным образом – Аэций и Евномий, но эти попытки были отвергнуты Соборами. Высшее признание получили «Пять Слов о богословии» св. Григория Назианзина (Слова 27–31). Они «содержат стройную и законченную тринитарную доктрину ... проясняют традиционную троичную терминологию»⁷⁹.

В трудах св. Григория Богослова триадология как предмет философско-богословского осмысления прямо зависит от его гносеологии, которая в конечных своих целях направлена на богопознание. «Познать Бога трудно, а изречь невозможно», – писал некогда Платон (*Тимей*, 28 с). Эта известная фраза переформулирована у каппадокийца: «Изречь невозможно, а уразуметь еще более невозможно» (Слово XXVIII. 4). Св. Григорий Богослов, впрочем, соглашался с основателем античного идеализма в том, что богопознание является высшей потребностью разумных существ. Но реализация этой потребности может идти двумя путями, один из которых является ложным, а другой – истинным.

Поскольку всякая разумная природа хотя стремится к Богу и к первой причине, однако же не может постигнуть ее ... то, истаеая

желанием, находясь как бы в предсмертных муках и не терпя этих мучений, пускается она в новое плавание, чтоб или обратить взор на видимое и из этого сделать что-нибудь богом ... или из красоты и благоустройства видимого познать Бога и употребить зрение руководителем к незримому, но в великолепии видимого не потерять из виду Бога (Слово XXVIII. 13).

Рассуждая об ошибочности первого из указанных путей, св. Григорий Богослов выводит некое общее правило, которое он формулирует в виде вопроса: «Что видимое выше и богоподобнее видящего?». Так как низшее не может объять высшее, то и Бог непознаваем. Но, помимо прямого познания как «схватывания», есть еще косвенное, опосредованное восприятие, которое «употребляет зрение руководителем к невидимому». Нетрудно догадаться, что под «зрением» здесь имеются в виду не только глаза, но и разум.

Приобретаемое посредством созерцания разумного устройства мира знание о Боге является максимально абстрактным. При его конкретизации возникли «три древнейших мнения о Боге: безначалие, многоначалие и единоначалие» (Слово XXIX. 2). Первое мнение (политеизм, пантеизм и, вероятно, атеизм) св. Григорий Богослов связывает с «беспорядком», а второе (гностицизм) – с «возмущением», подразумевая неизбежную войну между светом и тьмой в тех системах, где они уравнены по происхождению. «Но мы чтим единоначалие», – и этим исчерпывается возможность познания Бога силами человеческого разума.

Догмат о Троице, таким образом, не есть дело исследования: он вытекает из Откровения. Переходя к этой теме, св. Григорий Богослов указывает на то, что «равночестность единства» Божественных Лиц «невозможна в естестве сотворенном». Вследствие этого и все образы, заимствуемые из внешнего мира, не позволяют понять отношения внутри Святой Троицы, но только более или менее верно выражают логическую схему догмата. Поэтому, по мысли Святителя, философ Плотин не мог понять «тожество движения и направления к Единому Тех, Которые из Единого».

Была ли интуиция Плотина (восходящая к «Платоновым письмам», да и к пифагорейской триаде) показательна для св. Григория Богослова как аргумент в пользу никейской веры? Учитывая, что философско-богословское обоснование троичности пытался дать и старший современник Плотина Ориген, только терминологическая находка неоплатоников (различение сущности и

ипостаси) могла привлекать к ним особое внимание каппадокийцев. Но иерархия сущностей Плотина, как и *subordinatio* Оригена, не совпадала с учением Откровения. В системе неоплатонизма св. Григорий Богослов должен был усматривать и другой недостаток: выступление Божественной сущности из самой себя и возникновение мира трактуются в этой системе как единый непрерывный процесс, что вполне понятно язычеству, но невозможно для христианства.

Но в особенности неприемлемым было то, что порождение низших уровней бытия Богом в учении Плотина представляется произвольным и бессознательным. Думать так, писал св. Григорий Богослов, «не дерзаем из опасения, чтоб не ввести ... как бы естественного и неудержимого исторжения, что всего меньше сообразно с понятиями о Божестве» (*Слово XXIX. 2*). Красота философии Плотина, которую могли усмотреть в ней христиане, заключалась только в изяществе, с которым он показывал совечность (или вневременность) элементов причинно-следственной связи. Таким образом, тексты Плотина как часть классики того времени выступали мощным оружием против ариан, считавших абсурдом «предвечное рождение» Сына.

Для этих же целей привлекались разнообразные аналогии: ум и мысль, солнце и свет, источник и родник – примеры, когда следствие по времени не отстает от причины, хотя св. Григорий Богослов не уставал напоминать о том, что эти образы слишком грубы и не позволяют судить о Божественном. Они вошли в арсенал православной мысли только потому, что показывали логическую мыслимость происхождения вне времени. Впрочем, сама по себе эта мыслимость очевидна: в устройстве мира каузальные зависимости являются причиной времени, а не наоборот. Но что заставляет предположить, что такие отношения имеют место в Боге?

Именно здесь был пункт, удобный для противников св. Григория Богослова. Об арианах резонно замечает А. А. Спасский, что «рационалистами в строгом смысле они не были», так как «ни сам Арий, ни один из его последователей не требовали подчинения веры разуму и не возводили его в принцип»; однако же «рационалистические элементы сказались у них в том преобладании, которое они отдавали интересам знания над интересами веры»⁸⁰. Аргументация вождей инакомыслия строилась на том, что учение о Троице не только нелогично, а и бессмысленно, – так представлялось им самим и многим их современникам, в связи с чем они легко шатнулись в сторону нового учения. Теория Божественного

посредника – «проявленного логоса», инструмента в творении мира – казалась им более разумной. Она была уже опробована в системах среднего платонизма и в космологии Филона Александрийского.

В этом желании сделать догматику производной от потребностей мышления св. Григорий Богослов видел опасную самоуверенность и, пожалуй, род интеллектуальной наглости. Смысл Святой Троицы доступен лишь Ей Самой, но открывается человеку в мистическом созерцании тогда, когда он делается готов к этому. Чтобы понять красоту отношений Божественных Лиц, не причастных изменчивости мира, человек должен сам в какой-то мере им уподобиться. На логическом же языке эти отношения выражаются только таким образом, чтобы избежать ошибки в толковании библейского текста, указывающего вектор познания. Например: «Там Иной и Иной, чтобы не слить ипостасей, а не иное и иное» (*Послание Кледонию I*, PG 37.180 В) – это формула в принципе отрицательная, означающая предел допущений. Положительное богопознание для мысли безвидно и постигается сердцем.

Чем выше восходит св. Григорий Богослов в изъяснении своей триадологии, тем меньше в ней становится логически необходимого, тем больше она приобретает характер аксиоматического знания, источником которого является Откровение. Здесь в процессе гонкого синтеза философская мысль действительно ставится на службу богословию: она вскрывает внутренние противоречия в догматических высказываниях и устраняет их. Не ограничиваясь при этом возможностями бинарной логики, Святитель прибегает к диалектике. В Божестве сходятся противоречия: «Тождество в инаковости и инаковость в тождестве» (ταὐτὸν ἐν ἑτερότητι καὶ ἕτερον ἐν ταυτότητι). Он не отрицает в умопредставлении о Троице и стройного иерархического порядка, когда речь идет об отношении к миру; но и этот порядок призван подчеркнуть единство Лиц: «Одни и те же дела Отец предначертывает, а Слово приводит в исполнение» (*Слово XXX. 11*).

Отношение Святой Троицы к миру таково, что производное, вторичное бытие твари оказывается включенным в изначальное Божественное бытие, как время включено в вечность. Св. Григорий Богослов принимает александрийскую мысль о Логосе как предвечной краеугольной основе мира – мысль, оправданную Посланиями апостола Павла и прошедшую через все века православного богословия. «Сын именуется Словом как соприсущий всему сущему. Ибо что стоит не Словом?» (*Там же*). Учение о

времени, напоминающее то, которое мы уже отмечали в трудах св. Василия Великого, становится у св. Григория Богослова обоюдоострым оружием. С одной стороны, он различает время и «век» (αἰών), который «есть протяжение, непрестанно протекающее вне времени; а время – мера солнечного движения» (*Определения, слегка начертанные*, 10–15). С другой стороны, посредством времени тварь получила существование, и эта мысль обращается на защиту никейской веры: «Если время старше меня, то оно не прежде Слова, у Которого Родитель бездетен» (*Песнопения таинственные*, II. 15). Человек включен в круг времени; Святая Троица – вне этого круга.

Еще более таинственным, чем учение о Логосе, было учение о Святом Духе, в IV в. по Р. Х. раскрытое богословами еще очень слабо и подвергавшееся острым нападкам критиков. «Впервые св. Григорий публично заявляет о своем намерении открыто выступить в защиту Божества Духа в речи, произнесенной вскоре после архиерейской хиротонии, когда он принял на себя обязанности по управлению паствой своего отца в Назианзе»⁸¹. В философской предыстории аналогией христианской «Третьей Ипостаси» была только мировая душа. Теперь мы, взглянув на прошедшие тысячелетия, можем видеть, что представление об одушевленности мира было одним из древнейших у многих народов, и во всяком случае оно древнее, чем учение об идеях, интегрированное в эллинистическую логологию. Но великие каппадокийцы не могли удовлетвориться этим понятием при объяснении догмата о Духе, «Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его» (Ин.14:17) и «Который от Отца исходит» (Ин.15:26).

Св. Григорий Богослов понимал, что доказать это православное учение на основании κοινὰ ἔννοιαι невозможно, так как оно не имело в прошлом прямых предпосылок где-либо, кроме Библии. Но требование непротиворечивости он соблюдает и здесь. Дух – «Иной» по отношению к Отцу и Сыну, единосущный с Ними. Главное доказательство подлинной Божественности Духа Святитель находил в области антропологии⁸². Дух совершает все таинства, служит Посредником между человеком и Богом. С точки зрения арианства, именно эта посредническая функция должна свидетельствовать о тварности Духа, так как прямое прикосновение Божества к созданию немислимо. Но взгляд св. Григория Богослова на сущность христианства совершенно иной: Бог именно входит в общение с человеком, обоживает его. Тайна обожения (теозис) становится

превыше разума, как и сами основания бытия человека, познать которые исчерпывающим образом он не может.

О Святом Духе святитель Григорий Богослов говорил с восторгом и благодарностью: «Он мой Бог, Им познал я Бога, Он сам есть Бог и меня в той жизни творит богом» (*Песнопения таинственные*, III. 30). Какова, следовательно, «рациональная» причина исхождения Духа, равночестного Отцу и Сыну, – это вопрос, который в триадологии св. Григория Богослова не может и ставиться, потому что истина о Боге не выводится из рациональных предпосылок, а предшествует им. Смысл учения Откровения о Святом Духе для св. Григория Богослова совершенно ясен. Этот смысл в том, что Божество милостиво включает создание в таинство Своей внутренней жизни, награждая человека даром Духа, изливающегося из недр Отца. Идея домостроительства Святого Духа в жизни мира и, особенно, в сакраментальной жизни Церкви является одной из важнейших концептуальных идей святителя Григория Богослова как христианского мыслителя.

Вопросы к семинарским занятиям

Какая заслуга великих каппадокийцев характеризуется в истории христианской мысли как главная?

Укажите на основные терминологические нюансы в христианской триадологии IV в. по Р. Х.

Какими были признаки формальной неполноты в изложении Символа веры I Вселенского Собора?

Выделите признаки диалектического мышления в теологии святого Григория Богослова.

По каким вопросам богословская триадология св. Григория Богослова расходится с александрийской философской триадологией?

Темы докладов и творческих работ

Теистическая онтология Ария и Евиомия согласно доксографии.
«Пять Слов о богословии» св. Григория Назианзина: предмет и содержание каждого из них (философские аспекты).

Различение «сущности» и «ипостаси»: философская предыстория и значение для IV в. по Р.Х.

Границы компетенции философии в вопросах веры по трудам св. Григория Богослова.

Теистическая гносеология в «Ремата theologica» святого Григория Богослова.

Лекция 9. Соотношение веры и разума в философско-богословском контексте

Особенность философско-богословского мышления, о котором приходится говорить при обращении к наследию Александрийской школы и ее продолжателей, состоит в том, что оно вовлекает в сотрудничество веру и разум как две различных, но взаимно конституирующих способности познания. Безусловно, и в чисто философских построениях всегда присутствует вера, ибо иначе мысль, призванная начертить эскиз картины мироздания, вынуждена будет ограничиться лишь отрицательными положениями скептицизма. И в чисто религиозном учении обязательно задействуется разум тем более, чем полнее требуется согласовать известное о мире и человеке с тем, что открывается свыше. Однако вера и знание в качестве поддерживающих друг друга, диалектически связанных начал умозрения впервые выступают именно в деятельности духовных школ поздней Античности, методологию которых мы называем философско-богословской.

Св. Григорий Богослов продолжал развивать в своих трудах те подходы к проблеме веры и знания, которые обозначил его младший, но рано умерший друг – св. Василий Великий. Показательно сходство их воззрений на материю:

Видел ли кто когда-нибудь материю без формы? Или кто нашел форму без материи, хотя и очень много трудился в сокровенных изгибах ума? А я не находил ни тела бесцветного, ни бестелесного цвета. Кто отделял друг от друга то, чего не отделила природа, но свела воедино? Не отделим форму от материи. Рассуди же: если бы они были вовсе несоединимы, то как бы сошлись вместе или как бы образовался мир, когда они совершенно отдельные? А если соединяемы, то как соединились? Кто, кроме Бога, слил их между собою? (*Песнопения таинственные*, IV. 10–15).

В данном отрывке можно различить два уровня утверждений. На эмпирическом уровне мысль св. Григория Богослова полностью совпадает с интуициями св. Василия Великого: нет субстанции без акциденций, *по природе* они едины. Но на уровне рациональном св. Григорий все-таки формально различает идею и материю, задавая вопрос: «Как соединились?» Непоследовательности здесь быть не должно, если учесть эллинистическую дисциплину ума Святителя. Пусть и чисто формальное, разделение субстрата и формы

предписывает мыслить их как *различные*, поскольку особое понятие отвечает особой реальности.

При таком видении эмпирическая данность предмета становится тем, чем и представляет ее св. Григорий Богослов, – проблемой или вопросом. Ясно, что суть вопроса не просто в сочетании материи с формой, но в сочетании разумном, целесообразном; здесь мы снова возвращаемся к проблематике «Шестоднева». И ответ, который находит св. Василий, представляется удовлетворительным также св. Григорию: Творец «слил их между собою».

Ошибочно было бы видеть в этом ответе поспешный переход к богословию, исчерпание философского ресурса мысли; вспомним, что к такому же выводу пришел и Аристотель, а в эллинистический период платоновский воѣс, творящий мир из материи посредством наложения идей, был отождествлен с аристотелевским, производящим из себя формы как готовые вещи в бесконечном движении. Но для христиан было неприемлемо мыслить Бога без начала и без конца занимающимся творением несовершенного мира, «грезящим» мирами (по Филону Александрийскому) и не имеющим иного внутреннего содержания, кроме образов мира. Поэтому св. Григорий Богослов закономерно ставит следующий вопрос:

Чем занята была Божия мысль прежде, нежели Всевышний, царствуя в пустоте веков, создал Вселенную и украсил формами? Она созерцала вожденную светлость Своей доброты (κάλλος), равную и равно совершенную светозарность трисиянного Божества, как известно это единому Божеству и [тем,] кому открыл то Бог. Мирородный (κοσμογόνος) Ум рассматривал также в великих Своих умопредставлениях Им же составленные образы (τύποις) мира, который произведен впоследствии (μετέπειτα), но для Бога и тогда был настоящим. У Бога все пред очами: и что будет, и что было, и что есть теперь (*Песнопения таинственные*, IV. 60–65).

Новая возможность, открываемая христианской триадологией, была уникальна для истории философской и богословской мысли – возможность непротиворечиво представить Бога созерцающим Самого Себя и, тем самым, не нуждающимся ни в мире, ни в бессознательном (βάθος гностиков, позднее – Urgrund Я. Бёме). Осмысление этой возможности, впервые озвученной в Евангелии от Иоанна, началось уже с первых веков новой эры, как скоро стала создаваться литература «мужей апостольских» и апологетов. Афинагор Афинянин писал в последней четверти II в. По Р. Х.: «Бог как вечный Ум и вечно словесное (λογικός) Существо имел в Себе

Самом Слово (λόγος), но Оно произошло от Него для того, чтобы быть идеей и действенной силой для всех материальных вещей» (*Прошение о христианах*, 10). В то же время св. Иустин Философ утверждал, что «Христос ... есть Слово, коему причастен весь род человеческий» (*Апология* I. 46). Оба эти положения развил впоследствии св. Афанасий Великий.

Таким образом, уже в древнейших слоях христианской мысли заложена была идея возможности богопознания как обратной стороны самосознания Бога. Казалось бы, мысль совершила круг и вернулась к результатам античной теологии? На самом деле, изменение произошло весьма существенное. Отселе Бог мыслился не скованным Своей вечной миротворческой деятельностью, но свободным и самодостаточным, а мир – созданным единожды и предназначенным к совершенству. Познание Бога приобрело драматическое напряжение между искомым совершенством человеческого сердца⁸³ и действительной греховностью человека, его недостойнством испытывать благодатные веяния Святого Духа.

Св. Григорий Богослов это напряжение всегда остро чувствовал.

«Знаю, – писал он, – что на непрочной ладье пускаюсь в дальнее плавание или на малых крыльях уношусь к звездному небу – я, в котором родилась мысль открыть Божество или определения великого Бога и ключ для всего; тогда как и небесным умам недостает сил возблагодарить пред Богом, сколько должно. Впрочем, поскольку Божеству часто бывает приятен дар не столько полной, сколько угодной Ему, хотя и скудной руки, то смело изреку слово. Но кто злочестив, беги прочь! Мое слово простирается или к очищенным, или к трудящимся над очищением себя» (*Песнопения таинственные*, I.1).

В данном небольшом фрагменте содержится несколько культурных пластов. Метафора «ладьи» отсылает нас к Оригену, который сравнивал себя самого с «человеком, вышедшим в море на маленьком кораблике», который «все больше приходит в ужас по мере того, как он выходит в открытое море» (*Гомилии на Книгу Бытия*, IX. 1). Метафора «ключа» указывает на «ключ разума» Библии (Лк.11:52), что также непосредственное всего прочитывается в александрийском контексте. Замечание о небесных силах – парафраз из книги Иова: «... и в ангелах Своих усматривает недостатки» (Иов.4:18). О даре скудной руки – аллюзия на евангельскую притчу о двух лептах вдовицы (Мк.12:42). И неожиданно, на первый взгляд, в конце следует почти цитата из

фразеологии греческих мистерий: «Кто злочестив, беги прочь!» (ср.: Каллимах. *К Аполлону*, ст. 2).

Разумеется, здесь нет случайности. Мистериальные термины, несмотря на неприятие самих языческих мистерий, широко применялись в христианском контексте: таков был язык времени, отмеченного интенсивностью духовного поиска⁸⁴. Несомненно, св. Григорий Богослов был согласен с Плотинем в том, что «все добродетели суть очищения – и даже сама мудрость... Неочистившийся попадет в болота Аида» (*Эннеады*, I. 6, 6; сравни: Платон. *Федон*, 69 b). Но для Святителя подлинным очищением было другое таинство, не обремененное символами «срамных басен» язычества, – таинство крещения во имя Святой Троицы. Крещение, по мысли св. Григория, открывало человеку безграничные просторы, позволяя следовать за Богом, Который «неименуем, непостижим, убегает от быстроты приближающегося к Нему ума, всегда упреждает всякую мысль, чтобы мы в желаниях своих простирались непрестанно к новой высоте» (*Песнопения таинственные*, VI. 1).

Желающему «любомудрствовать» (φιλοσοφεῖν) о Боге «должно быть, сколько можно, чистым, чтобы свет приемлем был светом, [любомудрствовать] пред людьми усердными, чтобы слово, падая на бесплодную землю, не оставалось бесплодным; когда внутри нас тишина и не кружимся по внешним предметам, чтобы не прерывалось дыхание, как у всхлипывающих, – притом [любомудрствовать], сколько сами постигаем и можем быть постигаемы» (Слово XXVIII. 1). Так как эти условия в IV в. по Р. Х. часто не соблюдались, в более раннем «Слове» Святитель посчитал нужным дать целую программу, как мы бы теперь сказали, профессионального богословия. Впрочем, св. Григорий называет эту науку то «богословием», то «философией».

Главный тезис его программы: «"любомудрствовать" (φιλοσοφεῖν) о Боге можно не всякому (οὐ παντὸς τὸ περὶ θεοῦ φιλοσοφεῖν) ... не всегда, не перед всяким и не всего касаясь» (Слово XXVII. 3). Когда же, перед кем и в каких пределах это целесообразно? Это целесообразно:

когда ум «не сливается с негодными и блуждающими образами»;
«перед теми, которые занимаются сим тщательно, а не наряду с прочим»;

«о том, что доступно для нас»;

«и в такой мере, до какой простираются состояние и способность разумения в слушателе».

Изобразив эти правила, святитель Григорий Богослов предостерегает от софистики, которая способна «между делом» обсуждать богословские вопросы. Он обвиняет ариан в ложном, софистическом рационализме: «Как будто уличив наше учение в какой-то скудости ... стремитесь и поспешаете на этот один путь, на путь, как вам представляется, разума и умозрения, а как я скажу, – пустословия и мечтательности» (*Слово XXVII. 8*). Здесь вера имеет безусловное превосходство над знанием – тем знанием, которое выражается в словах:

Ибо когда, оставив веру, предпочитаем ей силу слова и несомненность Духа уничтожим своими вопросами, а потом слово наше препобеждено будет величию предметов (это же необходимо последует, когда словом движет неможное орудие – наша мысль), тогда ... немощь слова представляется нам недостаточностью самого таинства. [...] Ибо восполнение нашего учения есть вера (*Слово XXIX. 21*).

Вполне ясно, что вера, согласно св. Григорию Богослову, «восполняет» разум в отношении предмета, превосходящего мысль. Но есть и другое знание, приобретаемое посредством опыта, о котором писал апостол Павел: «Теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (*1Кор.13:12*). Апостол Иоанн выразил это еще яснее: «Возлюбленные! мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (*1Ин.3:2*). Следуя этим учителям, св. Григорий Богослов по-своему переосмысляет завет Сократа: «Познай себя самого, из чего и каким сотворен ты ... и чрез это удобно достигнешь красоты Первообраза» (*Мысли, написанные двустихиями, 4*).

Внутреннее преображение христианина и есть та «сила таинства», о которой св. Григорий Богослов размышляет в Первом Пасхальном Слове: «Уразумеем силу таинства и то, за кого Христос умер. Уподобимся Христу, ибо и Христос уподобился нам: сделаемся богами ради Него, ибо и Он стал человеком для нас. Он восприял худшее, чтобы дать лучшее, обнищал, чтобы нам обогатиться Его нищетой ... Пусть кто все отдаст, все принесет в дар Богу ... ничего не принесет он равного тому, как если представит Ему самого себя, понимающего силу таинства».

Таково достоинство человека. В учении св. Григория Богослова о «силе таинства» встречаются философия и религия, так как ответ на философский вопрос о предназначении человека оказывается религиозным и философские предпосылки (эллинское стремление к высшему благу) помогают более полно раскрыть предмет религиозной веры. Если в самом человеке заложено зерно богопознания, то дать ему прорасти, по мысли Святителя, мог только совершенный человек, в лице которого явилось на землю само Слово Божие. Здесь лежит причина неприятия полудокетических идей Аполлинария Лаодикийского – несмотря на тот авторитет, которым обладал первоначально этот поборник никейства среди каппадокийцев⁸⁵. Сущность ответа св. Григория Богослова Аполлинарию лучше всего выражена в его крылатой фразе: «Невоспринятое не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасено ... Итак, чтобы оказать мне совершенное благодеяние, соблюди целого человека и присоедини Божество» (*Послание Кледонию I*, PG 37.180).

Диалектика двух природ Иисуса Христа, в силу которой человек «вмещает Бога» в сердце, была источником поэтического вдохновения для св. Григория Богослова.

Он был смертен, но Бог; род Давидов, но Адамов Создатель; плотоносец, но бестелесен; по Матери-Деве описан, но неизмерим. Ясли вместили Его, но звезда вела к Нему волхвов, и принесшие дары пришли и преклонили пред Ним колена ... (*Песнопения таинственные*, II. 70).

Экспрессивная поэзия св. Григория Назианзина пробила себе дорогу сквозь толщу веков: рожденная в IV веке, она перекликается с написанным более полутысячелетия спустя «Словом о законе и благодати» св. митрополита Илариона Киевского и находит многообразные отражения в христианской литературе и литургике. Пафос речей св. Григория Богослова имел большое значение также для науки «священной герменевтики». Соответственно двум природам Христа Святитель различает и в тексте Библии два смысла: «Открытый, который нужен для многих и пребывающих долу, и сокровенный, который внятен для немногих и простирающихся горé» (*Слово XXVIII*. 2).

Намекая на тенденциозный буквализм некоторых арианских толкований, Святитель писал: «Те, которые крепко стоят за букву, пусть знают, что они убоялись страха, где нет страха [*Пс.13:5*], и пусть ясно уразумеют, что их привязанность к букве есть только

прикровение нечестия» (*Слово* XXXI. 3). Но каков способ узнать символический, не лежащий на поверхности смысл Священного Писания? Все методы, разработанные Филоном и Оригеном, не казались св. Григорию Богослову достаточными. В своих толкованиях он, как и св. Василий Великий, практически не использует прецеденты «семантических аномалий», т. е. смысловых противоречий в тексте, нередко мнимых, которые в александрийской практике «рассматривались как указание на «аллегорическую» природу всего текста»⁸⁶.

Полемизируя с Оригеном, антиохийские экзегеты как раз указывали на мнимость этих противоречий, зачастую происходящих от непонимания буквы текста самим толкователем. Существенно то, что «экзегетический метод св. Григория Богослова представляет собой синтез александрийской и антиохийской методов толкования»⁸⁷. Совершенно закономерно, что этот синтез был в обычае у всех великих мыслителей «золотого века».

В Каппадокийской школе, как уже отмечалось, речь шла не о замене буквального смысла духовным, а о пресуществлении первого во второй. Это пресуществление, по мысли св. Григория Богослова, совершается по мере того, как сам человек становится свободным от оков плоти, восходит к обожению. Грозное море богопознания не потопит того, кто плывет на легком корабле души, освобожденной от груза троякой похоти, о которой писал некогда апостол и евангелист Иоанн Богослов: «Похоть плоти, похоть очей и гордость житейская» (1Ин.2:16). Вторя первому Богослову, св. Григорий Богослов призывает самого себя: «Оставив весь мир и всякое здешнее бремя, направляй парус в небесную жизнь» (*Мысли, писанные двустушиями*, 30).

В обращенности души к области трансцендентного смысла сливаются, в умозрении святителя Григория Богослова, усилия веры и разума.

Вопросы к семинарским занятиям

Определите значение терминов: «философско-богословское мышление» и «верознание».

Какой видится святителю Григорию Богослову роль сердца в познании?

В чем заключалась новизна христианской триадологии относительно античных концепций «высшей природы»?

Каким образом вера, по мысли св. Григория Богослова, восполняет недостаток разума?

Почему концепция Аполлинария Лаодикийского была принципиально неприемлема для святого Григория Богослова?

Покажите на конкретных примерах, что экзегетический метод св. Григория Назианзина преодолевает разделение между александрийской и антиохийской традициями герменевтики.

Темы докладов и творческих работ

Место материи в теистической онтологии св. Григория Богослова.

Терминология «очищения» в «Эннеадах» Плотина и в «*Poemata moralia*» святого Григория Богослова.

Программа богословия как науки в XXVII Слове св. Григория Назианзина.

Диалектика веры и знания в полемике святителя Григория Богослова с арианством.

Экзегетическая практика св. Григория Богослова как отражение его философских идей.

Лекция 10. Этико-аскетическое учение святителя Григория Богослова

Каппадокийская школа соединила этику и аскетику как теоретическую и практическую части одной науки. Она также завершила процесс интеграции этой дисциплины в общий строй философско-богословской мысли.

Св. Григорий Богослов, обосновывая необходимость аскезы, привязывал эту проблему к одному из важнейших философских вопросов – о смысле человеческого бытия. Христианство, по убеждению Святителя, указывает человеку наиболее возвышенную перспективу «соделаться богом и духом, стать в чине светозарного ангельского лика ... чистыми очами созерцая самую Истину и устами воспевая празднственную песнь. Такова цель жизни» (*Плач о страданиях души своей*, 20–25).

Для того чтобы сделать этот антропологический оптимизм более убедительным, св. Григорий спрашивает об альтернативе:

Мы родимся на свет, утомляемся, насыщаемся, спим, бодрствуем, ходим и бываем больны и здоровы; есть у нас и удовольствия, и труды. Но временами года и солнцем наслаждается все, что есть на земле. А умирают и согнивают телом и скоты, которые, правда, презренны, но не подлежат и ответственности. В чем же мое преимущество? Ни в чем, кроме Бога; и если бы не Твой был я, Христе, мне стало бы это обидой (*Плач и моление ко Христу*, 7).

Итак, жизнь, ведущая к смерти, бессмысленна, ибо не требует разума, превосходящего мыслительную способность животных. Если же человеку дан более совершенный разум, то должен быть и достойный его предмет. Превосходство человека, по убеждению античных мыслителей, состоит в способности формировать отвлеченные понятия. Но это превосходство имеет смысл только в том случае, если можно его использовать в целях познания Истины, отвлеченной от всех вещей.

Так связываются две стороны добродетели – «деятельная» и «созерцательная», из которых вторая выше, но первая служит путем к ней. Деятельность необходима для совлечения всех образов, живописуемых в уме страстями. Созерцание, познавая Бога сначала из Его творений, мало-помалу восходит ко все более ясному видению «сияния воедино сочетаваемой Троицы» (*Плач о душе*

своей, 2). Причиной такого восхождения служит не только мысль, но и сопутствующее чувство любви, также возрастающее постепенно. Величие и благодать Создателя естественно возбуждают любовь к Нему; по определению св. Григория Богослова, любовь «есть единомушие; а любовь к Богу – вместе и путь к обожению» (*Определения, слегка начертанные*, 160).

Какова мера сочетания деятельного и созерцательного методов аскетической практики? На этот вопрос св. Григорий Богослов отвечает: «Есть разные роды жизни и избрания и ведут к той или другой обители по мере веры» (*Слово XXVII. 8*). Монашеское житие стремится больше к созерцанию, почему его преимущественно отождествляли в IV в. по Р. Х. с «жизнью философской»; соответственно миряне не только не избавлены от трудов, но должны восполнять ими недостаток созерцания. Если для бедных слоев трудового населения это едва ли вносило какую-то новизну, то богатые должны были задуматься о том, что беспечность и праздность жизни угрожают вечной гибелью.

«Что значат слова: господин и слуга? Какое дурное деление! – восклицал св. Григорий Богослов. – У всех один Творец, для всех один Закон, один Суд» (*Мысли, писанные четверостишиями*, 34). Минимум добродетели мирянина составляет милостыня. Но, как часто бывает, минимум и максимум имеют одну природу: милостыня есть обратная сторона нестяжания, которое составляет главную добродетель христианина. Святитель Григорий Богослов различает в ней три степени совершенства, характеризующиеся готовностью:

- а) отдать излишки,
- б) отдать большую часть,
- в) отдать все.

Нестяжание высоко ценилось в Каппадокийской школе и воспринималось в качестве комплексной добродетели, сочетающей милосердие, веру, кротость, воздержание, любовь: они не находили действительного проявления вне готовности человека расстаться со своим имуществом, в связи с чем иногда милостыню называли даже «царицей добродетелей». Каждый из великих каппадокийцев писал о ней в своих сочинениях, что объясняется также непростой социально-экономической ситуацией времени (сравни эту же тему в трудах святых Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина).

Тот, кто роздал все и при этом понял, что является «раздавателем чужого имущества»⁸⁸, тот «стяжал единого Бога» (*Мысли, писанные четверостишиями*, 29). Это значит, что три

уровня, указанные св. Григорием Богословом, представляют собой ступени, а не просто различные «меры» нравственного превосходства. Такой вывод представляется вполне естественным ввиду того, что каждому человеку без исключения придется «отдать все» за чертой смерти. Поняв, что «переселяемся мы отселе в жизнь истинную, избавившись превратностей, пучин, сетей ... и вместе с постоянными и непреходящими существами будем ликовать, как малые светлы окрест великого Света» (Слово XVIII. 42), человек не пожалеет ничего из того, что относится к сфере мимолетного, ущербного и тленного бытия.

Вероятно, три степени нестяжательности позволяют провести некоторую параллель с тремя силами души, которые св. Григорий Богослов представляет в виде трех коней. Разделение души на разум, волю и чувство было фундаментальным для античной психологии; сравнение же с конями хорошо нам известно по диалогу Платона «Федр». Вспомним, как представляет дело Платон.

Уподобим душу соединенной силе крылатой парной упряжки и возничего. У богов и кони и возничие все благородны и происходят от благородных, а у остальных они смешанного происхождения. Во-первых, это наш повелитель правит упряжкой, а затем и кони-то у него – один прекрасен, благороден и рожден от таких же коней, а другой конь – его противоположность, и предки его – иные. Неизбежно, что править нами – дело тяжелое и докучное (Федр, 246b).

Как видим, в притче Платона только два коня (что соответствует обычаям конских ристалищ), выражающих единство божественной, всецело рациональной, и двойственность человеческой, чувственно-рациональной природы. При этом колесница представляет собой душу, а «кормчим души» является ум (Там же, 247 с).

В сочинении св. Григория Богослова под названием «Упреки неразумным стремлениям души» эта притча коренным образом переосмысливается. Во-первых, вводятся в действие «три коня несходных свойств». Первый конь, «благородный», знаменует собой разум; второй, «кроткий» – чувство; третий, «бесчинный» – желание. Во-вторых, автор отмечает, что благородному коню «от природы дана сила брать верх», но в действительности часто происходит иначе. Кто же управляет этой тройкой? Таинственный возница имеет власть ослабить и натянуть вожжи, привести коней в гармонию и позволить им опрокинуть колесницу. Кто же он, если не разум? Отмеченные особенности связаны со своеобразием антропологии Святителя,

которая «представляет собой синтез библейского учения о человеке и античной философской антропологии»⁸⁹.

Разум, согласно этому учению, есть лишь одна из сил души, наряду с чувством и желанием. Библейская история грехопадения показывает, что зло связано с волей не меньше, чем с неведением: именно воля, руководствуясь несовершенным знанием, избирает благо или зло. Следовательно, природа свободного, самоопределяющегося человеческого духа превышает ума и является непостижимой, как и ее прообраз – Бог (эта мысль наиболее отчетливо будет развита св. Григорием Нисским). Сказанное не умаляет значения разума, который способен предвидеть последствия своих действий и не должен пренебрегать этим даром в угоду чувственности. Однако последняя сдерживается именно волей, сила которой, имеющая мало значения для Платона, в христианстве выходит на передний план.

Св. Григорий Богослов также придерживался четкого различия «ума» и «разума», которое у Платона еще неясно и было развито в среднем платонизме. Вот что писал по этому поводу Альбин (сер. II в. по Р. Х.):

Если есть некая способность суждения, есть и предмет суждения; но тогда должно быть и нечто получающееся от их сочетания, говоря иначе – само суждение ... Способность суждения двояка: одно в ней – источник суждения, другое – орудие. Первое – наш ум (νοῦς; второе, орудие, – некий природный орган различения, во-первых, истины, во-вторых, лжи; и это не что иное, как природный разум (λόγος) (Альбин. *Учебник платоновской философии*, IV. 1).

Аналогией приведенного фрагмента является следующее рассуждение св. Григория Богослова:

Ум (νοῦς) – это внутреннее и безграничное зрение; а дело ума есть мышление (νόησις), то есть впечатление (ἐκτύπωμα). Разум (λόγος) же есть разыскание впечатлений ума (τῶν νοῶς τυπωμάτων); его ты выговариваешь посредством голоса (Григорий Богослов. *Определения, слегка начертанные*, 25).

Мы предполагаем не столько влияние автора учебника на св. Григория Богослова, сколько наличие гносеологической традиции, установившейся еще во времена Климента Александрийского и нашедшей отражение в хрестоматийном учебнике Альбина. Важность этой традиции для христианской философии состоит, главным образом, в следующем:

1. То, что «ум» не тождествен органу, выговариваемому посредством голоса, было весомым аргументом в полемике с Аэцием и Евномием, которые считали структуру логики высказываний мерилom богословия.

2. То, что «ум» представляется как «внутреннее и безграничное зрение», делает его родственным Божественному Духу и как бы выступающим из пределов человеческой природы. Он оказывается даром, данным человеку как существу, способному к постоянному самопревосхождению.

3. Можно утверждать, что «третьим конем», наряду с чувством и желанием, в притче св. Григория Богослова является именно «разум» (λόγος), тогда как «возница» представляет собой «ум» (νοῦς), то теряющий из виду, то ясно созерцающий Бога. Таким образом расширяется смысл сказанного Платоном и создается религиозный, мистический извод античного рационализма.

Во многих сочинениях св. Григория Богослова встречается утверждение, что душа в ее высшей части есть особое творение Святого Духа, «дыхание Божие» и «отблеск Света», чем объясняется и ее бессмертие, хотя она сотворена во времени. «Душа родственна Богу, – вторит св. Григорий Нисский, – вот она и стремится к Нему, так как все родственное ищет соединения» (*О душе и воскресении*, 97b). Богословы часто сетуют на то, что душа соединена с «неприятной плотью» как будто в наказание за что-то, но, избегая лишних платонических аллюзий, рассматривают это «наказание» скорее как испытание воли.

И все же в отвращении к телу всегда можно было найти признаки гностицизма. Зная об этом, св. Григорий Назианзин специально полемизировал с манихеями, доказывая логически, что «не враждебные, но дружественные начала дают общее произведение» (*Песнопения таинственные*, IV. 35). Итак, человек – «общее произведение» души и тела; он создан для одушевления материи, ради этой цели он будет и воскрешен. Для чего создана материя как таковая, остается неизвестным; по крайней мере, ясно то, что она есть ближайшая к небытию субстанция и представляет собой как бы «дно» тварного бытия.

Рассуждая о воскресении праведников, Святитель не оставляет в стороне и вопрос о вечной участи злодеев. Неочистившимся предназначен, по его выражению, «милосердный огонь» (*Плач и моление ко Христу*, 5). В другом месте он предостерегает: «Бойся, чтобы не сделалось для тебя нужным конечное очищение» (*Мысли*,

писанные четверостишиями, 59). И объясняет природу этого огня: «Бог есть огонь для злых и свет для добрых» (*Песнопения таинственные, III. 30*). Таким образом, сам человек будет причиной своих вечных мучений.

«Что же такое Суд (κρίσις)? Собственная и внутренняя тягота или легкость совести и приравнение жизни к закону ... Тьма, уготованная самым злым, – это отпадение от Бога. А червь и огонь – потребление вещественной страстности» (*Определения, слегка начертанные, 245–255*).

Подводя итог жизни, св. Григорий Богослов снова и снова возвращался к цели своего этико-аскетического учения:

Если бы здесь мог я постигнуть Тебя, возлюбленная Троица, то не стал бы жаловаться на родившую меня утробу матери: это значило бы, что я родился в добрый час. Но спаси, спаси меня, Божие Слово; и извлеки из горькой тины, веди в иную жизнь, где чистый ум, не покрываемый более примрачным облаком, ликует пред Тобою, о Пресветлый! (*Плач и моление ко Христу, 2*).

Этика и аскетика неотделимы у святителя Григория Богослова от мистики и эстетики, эстетики добра и слова.

Вопросы к семинарским занятиям

Этика и аскетика в составе единой науки. Как могла бы называться такая наука?

Какие стороны учения св. Григория Богослова позволяют характеризовать его антропологию как оптимистическую?

Представьте различие деятельного и созерцательного аспектов подвижничества.

Как, согласно св. Григорию Назианзину, влияет милостыня на степень морального совершенства человека?

Что подразумевается под «мистическим рационализмом» при оценке гносеологии святого Григория Богослова?

Темы докладов и творческих работ

Учение св. Григория Богослова о смысле человеческой жизни.

Милостыня как нравственная категория в проповедях св. Григория Назианзина.

Сравнительный анализ учений о душе в диалоге Платона «Федр» и поэме св. Григория Назианзина «Упреки неразумным стремлениям души».

Различие ума и логоса в философской психологии св. Григория Богослова.

Эмпирический и эсхатологический аспекты соматологии в учении о человеке св. Григория Богослова.

Литература

Источники

Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1, 2. М., 2007.

Исследования

Виноградов Н., свящ. /Догматическое учение святого Григория Богослова // Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. М., 2007.

Иларион (Алфеев), еп. Жизнь и учение Григория Богослова. СПб., 2001.

Он же. Григорий Богослов [Назианзин] // Православная энциклопедия. Т. XII. М., 2006. С. 668–679, 682–702.

Лебедев А. П. Вселенские Соборы IV и V веков. СПб., 2004.

Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004.

Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. I–V века. М., 2004.

Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. Париж, 1931 (репринтное издание –1990).

Шичалин Ю. А. Философия и теология в IV веке по Р. Х. (к вопросу о границах науки у поздних платоников и отцов Церкви) // Границы науки: Сборник Института философии РАН. М., 2000. С. 121–139.

Andresen C. The Integration of Platonism into Early Christian Theology // Studia Patristica, 15. Berlin, 1984.

Demoen K. Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics. Turnholt, 1996.

Ellverson A.-S. The Dual Nature of Man. A Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus. Uppsala, 1981.

Раздел IV. Святитель Григорий Нисский как теоретик христианской науки

Лекция 11. Личность святителя Григория Нисского, философа и мистика

Из трех великих каппадокийцев младший, св. Григорий Нисский (ок. 335–394 гг. по Р. Х.), наиболее гармонично сочетал в себе начала античной и христианской учености. Он не прославился как Вселенский Учитель Церкви (*лат.* Doctor Ecclesiae), хотя деяния VII Вселенского Собора (787) за древность авторитета называют его «отцом отцов», но создал наиболее законченную систему христианского учения по вопросам триадологии, антропологии, психологии. Современные западные ученые также называют св. Григория Нисского «подлинным основателем мистического богословия»⁹⁰. В герменевтике св. Григорий Нисский более всего склонялся к применению методов, разработанных Оригеном. Однако систематическое применение им аллегорезы строго в рамках, установленных практикой Каппадокийской школы, позволяет говорить и об окончательном изживании крайностей оригенизма. Нисский Святитель был эллином по языку и мышлению, он получил от потомков имя «Философа»; в то же время он отличается от старших каппадокийцев тем, что почти не цитирует нехристианских авторов⁹¹.

Св. Григорий Нисский получил образование на родине: сперва в родительском доме, затем в Кесарии. Однако уровень его начитанности не ниже, чем у старших каппадокийцев: помимо того, что в детстве он прошел «многолетнюю школу духовного чтения»⁹², его наставником в более зрелые годы стал его родной брат св. Василий Великий. Духовное настроение в семье привело молодого Григория на путь церковного служения: он стал анагностом (чтецом Священного Писания) в храме. Но решимость полностью посвятить себя делам веры появилась позднее. Вначале св. Григорий Нисский решил построить светскую карьеру, занялся риторикой. Вероятно, эти годы были плодотворными для изучения им языческой литературы. Известно также, что будущий Святитель был женат, но продолжительность этого брака, прерванного смертью супруги, остается не вполне выясненной⁹³. Затем, как мы упоминали выше, св. Григорий Нисский поступил в монастырь на реке Ирис.

Не ранее 372 г. (в этом году Каппадокия была разделена на две провинции) св. Григорий был поставлен епископом маленького города Нисы; в этом качестве он скрывался от преследований ариан,

успев приобрести любовь паствы, трогательное описание которой он дает в своих письмах. По смерти св. Василия Великого в 379 г. он, как и св. Григорий Богослов, становится еще более ревностным защитником православия. Именно после 379 г. св. Григорий Нисский пишет «Опровержение Евномия», принимает участие в Антиохийском и Константинопольском Соборах, выступает с торжественными речами в столице, посещает с инспекцией Палестину, исполняя поручение императора.

Таким образом, последняя четверть века была временем активного творческого роста св. Григория Нисского. В этот период он проявляет все большее влечение к аскетизму: основывает собственный монастырь в Нисе; дважды описывает свой диалог с умирающей старшей сестрой Макриной, опытной подвижницей и настоятельницей женского монастыря; пишет антропологический трактат «Об устройении человека», который можно рассматривать и как теоретическое обоснование христианской жизни; дает нравственно-аллегорическое толкование Библии в письме «О жизни Моисея законодателя». Умозрительная мистика, широко представленная в трудах св. Григория Нисского, в последние годы его жизни становится все более возвышенной, приобретает характер аскетической отрешенности. В послании к Армонию «О том, что значит имя и название *христианин*», он пишет: «Христианство есть подражание Божескому естеству. И никто пусть не порицает этого определения как чрезмерного и превышающего смирение нашего естества, ибо определение это не выходит за пределы естества» (*К Армонию, PG 46.136*).

Тезис о подражании Богу встречается как в Библии («Будьте святы, ибо Я свят», *Лев. 11,44*), так и у античных мыслителей, прежде всего Платона. Кто в данном случае был источником св. Григория Нисского? Непосредственно его слова представляют собой парафраз из апостола Петра: «Дабы вы ... соделались причастниками Божеского естества» (*2Пет.1:4*). Но то, что подражание Богу «не выходит за пределы естества», как будто ближе к античному воззрению, которое выражено в «Федоне» и «Федре». На самом же деле, св. Григорий Нисский в корне меняет платоническую антропологию, вводя непостижимое начало в человеке, которое и есть богоподобная черта в нем (подробнее об этом см. *Четырнадцатую лекцию*). Использование форм эллинистической культуры при новизне содержания заметно и в диалоге «О душе и

воскресении», в котором разговор с умирающей Макриной строится «по подражанию платоновскому «Федону»⁹⁴.

В целом, главный вывод каппадокийского синтеза в устах св. Григория Нисского звучит так: «Для умопостигаемой природы истинную жизнь составляет общение с Богом, а уклонение от него имеет название смерти» (*Опровержение Евномия*, VIII. 5). Апелляция к «умопостигаемой природе» здесь явно эллинская, но то, что ей противопоставляется в качестве условия истинного бытия такой трансцендентальный концепт, как «общение», в устах св. Григория Нисского имеет очевидно христианский смысл. Святитель поясняет: «Мы верим относительно Распятого и ... не перестанем превозносить Его за то, что, ни для кого не постижимый по причине неизреченного и недоступного величия ... Он возмог снизойти до общения с нашей немощью» (*Там же*, V. 3).

Говоря о персоналиях, влияние которых на св. Григория Нисского несомненно, помимо Платона, Аристотеля и стоиков, нельзя не упомянуть Филона, Оригена и св. Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского, в честь которого он и был назван родителями⁹⁵. Вероятно, он был осведомлен об экзегетических идеях св. Евстафия Антиохийского. Современниками, под воздействием которых проходило его развитие как мыслителя, были святители Василий Великий и Григорий Богослов, святая Макрина Младшая, возможно, также св. Мелетий Антиохийский. Старшего брата в «Опровержении Евномия» он почтительно называет «нашим наставником». Однако следует заметить, что идеи предшественников Святитель усвоил творчески и оригинально развил их⁹⁶.

Самостоятельное значение св. Григория Нисского для истории патристики убедительно представил исследователь его творчества русский философ В.И. Несмелов: «Он, несомненно, был самым видным представителем христианской науки IV века, потому что более других был образован и преимущественно пред другими одушевлен научными стремлениями»⁹⁷. В полемических сочинениях св. Григорий проявлял стремление глубоко проникнуть в смысл тезисов оппонента, что показывает высокую философскую культуру его мысли.

Например, в трактате «Против учения о судьбе» (Κατὰ εἰμαρμένην) Святитель не только выставляет на вид нелепость астрологии, но и рассматривает само понятие «рока», реконструируя теоретическую основу идей оспариваемого «философа». Содержательным предметом этой теории оказывается детерминизм слепого, но

соединенного невидимыми нитями во всех своих частях мира. И только восстановив эту картину, св. Григорий Нисский объясняет, почему она неприемлема: «Над всякой волей, над предусмотрительностью рассудка, над ученостью, тщательностью и добродетельными предначинаниями в слове своем поставил ты как бы каким самоуправным властелином и владыкой что-то неодушевленное, несвободное в произволении, непостоянное, преходящее, слитное» (PG 45. 153C).

Чтобы неразумное главенствовало над разумным – это невысказано для эллинистического строя ума св. Григория Нисского. Но дело не только в эллинизме. Человек, по его мысли, эмпирически ощущает в себе свободу воли, опровержения которой астрология представить не в состоянии. Поэтому «судьба» – это усыпление совести, представление благовидного предлога для безнравственных поступков. Учение о всевластии рока оказывается некоторого рода софистикой, на нее-то и обрушивает Святитель свое негодование.

Святой Григорий Нисский – певец величия Бога и достоинства человека как образа Божия. Если епископ Назианзский чаще говорит о превосходстве ангелов над людьми, то епископ Нисский склонен подчеркивать равенство сотворенных: «Ибо пред Всевышним и Неприступным по высоте естества вся тварь равно отстоит от Него долу и все равнозначно ниже Его ... поэтому земля не далее по достоинству, и небо не ближе, и существа, обитающие в каждой стихии, в этом отношении не разнятся между собой» (*Большое огласительное слово*, XXVII). Такая радикальная переоценка принципа иерархичности служит ему, разумеется, не для отрицания иерархии как таковой, но для того, чтобы показать ее относительность. Как *nihil* – первоначальный субстрат твари – не имеет «холмов» и «долин». Весь хитрый узор мироздания выстраивает Бог в процессе времени.

Относительность времени перед лицом вечности завораживает. Мы отмечали, что этот вопрос, довольно слабо разработанный в Античности, крайне важен для святителей Василия и Григория (как и для бл. Августина, что говорит уже об общехристианской специфике); под очарованием своего представления о вечности заключил время в повторяющиеся, но не идентичные циклы Ориген; и св. Григорий близок к этому, недаром «заключительным аккордом богословско-философского круга мыслей св. Григория Нисского, как и Оригена, является его учение о всеобщем апокатастасисе»⁹⁸.

Но учение об апокатастасисе св. Григория Нисского вытекает из несколько иных предпосылок. Поэтому оно, хотя и стало заключительным аккордом, все-таки не было центральной темой его философско-богословского учения. Время для Святителя по-христиански строго не циклично. Это – круг, но круг законченный, исходящий из вечности и возвращающийся в нее обогащенным. Если у Оригена зло возобновляемо, поскольку разумные духи никогда не в состоянии приблизиться к Богу настолько, чтобы это приближение стало необратимым, то у св. Григория зло, напротив, не должно иметь места за пределами круга времени. В разных произведениях он рисует эпическую картину изживания зла, его возвращения в ничтожество:

Кто однажды возымел склонность ко злу, отвращением от благодати породив в себе зависть, тот, подобно камню, который, отторгаясь от вершины горы, собственной тяжестью гонится по скату, и сам, разорвав естественные связи с добром, отяготев и преклонившись к пороку, самодвижно (αὐτοκίνητος), как бы бременем неким увлеченный, доходит до крайнего предела лукавства (*Большое огласительное слово*, VI).

Цитированный фрагмент повествует о падении дьявола. Но здесь важна сама идея «крайнего предела» (τὸν ἔσχατον ὅρον), достигнув которого разумное создание должно неминуемо прийти к осознанию границы зла. Перейдя эту границу, как солнце сквозь тучу, оно вновь окажется в обители света. Парадоксальным образом погружение в бездну порока может быть движением к святости.

Идея апокатастасиса была единогласно осуждена православными отцами, ее немногочисленные упорные приверженцы подпали отлучению. Но сама мысль о том, что зло исчерпаемо, нашла применение в аскетической практике. В последующие века она была воспринята таким образом, что *в этой жизни* «по Божию Промыслу ... происходит, что многие люди, по-видимому, уже совершенно погружены в бездну погибели, но на деле оказывается, что они чрез то самое спасены»⁹⁹. Эта идея проникла и в агиографию, пример тому – житие преп. Марии Египетской.

Не следует путать эту диалектическую связь «гибели – спасения» с гностическим учением (распространенным уже в I в. по Р. Х. у николаитов) о спасении посредством порока. Речь идет не о методе, механически применяемом заблуждающимися, а о том, что Бог по Своей благодати и мудрости «обращает зло в добро». Человечество как целое, как «полнота» (πλήρωμα – понятие,

обладающее исключительной важностью в эсхатологии св. Григория Нисского) освобождается от греха посредством его изживания, вкушения горечи греха вместо представлявшейся обманной сладости. Понимание этого предостерегает верующих от осуждения грешника, делает доминирующим отношением к нему сострадание. Таков гуманистический идеал антропологии св. Григория Нисского.

Что же касается сознательных христиан, отличительной чертой их жизни Святитель признавал аскезу, приносящую плод в вечности. «Поскольку сокровище велико, – рассуждал он, – то велики должны быть и труды для приобретения его» (*О цели жизни по Богу*, VII. 7). Постоянное напряжение внимания, соединение помысла с молитвой представляются теми средствами, которые делают человека «целым», т. е. здоровым. «Одна есть стража и одно врачевство души: ревностно памятовать о Боге и держаться благих мыслей – да не ослабеем мы в этом усердии. Едим ли мы или пьем, отдыхаем, делаем ли что или говорим – пусть все, что в нас, сливается во единую славу Богу, а не в нашу собственную, и пусть жизнь наша не имеет ни *пятна*, ни порока от злоумышлений лукавого» (*Там же*, 8).

При этом гармония оставалась одной из основных ценностей для св. Григория Нисского до самого конца. Он указывал на то, что правильная терапия души должна быть комплексной. «Разве не безрассудно, радея о том, чтобы не подчиниться одной какой-то страсти, полагать добродетель в противоположной? ... кто заботится о жизни и здравии собственной души, будет держаться [золотой] середины бесстрастия». Здесь идея гармонии воплощается в диалектике: св. Григорий Нисский желает подвижникам, чтобы они «из видимых противоположностей составили один смешанный образ действия ... состоящий из простоты помысла и изощренности ума» (*О девстве*, XVII. 2).

Итак, «простота» и «изощренность» – противоположности лишь видимые, они являются двумя аспектами одного и того же Логоса. Бог един в Трех Лицах, мир един в многообразии, человек един в душе и теле, в себе самом и «полноте» человечества. Постоянно созидать это единство, предотвращать распадение – такова задача испытываемых в круге времени. Святитель Григорий Нисский особо подчеркивал, что в духовном мире статика отсутствует: кто не движется вверх, тот падает вниз. Таким образом, идеал гармонии для него состоял отнюдь не в самодовольном покое, но в величайшей собранности человеческого духа.

Вопросы к семинарским занятиям

Почему мы называем св. Григория Нисского «философом и мистиком» по преимуществу?

Книги каких философов и богословов были, вероятно, в библиотеке святого Григория Нисского?

Опишите отношение св. Григория Нисского к наследию Оригена.

Чем характеризуется стиль святителя Григория Нисского как полемиста?

Объясните роль термина «πλήρωμα» в теистической антропологии святого Григория Нисского.

Темы докладов и творческих работ

Образованность св. Григория Нисского по биографическим и текстологическим данным.

Определение понятия «христианин» в послании св. Григория Нисского к Армонию.

Идеал «подражания Богу» в платонизме и в христианской философии св. Григория Нисского.

Метод полемики в сочинении «Κατὰ εἰμαρμένην» св. Григория Нисского.

Учение св. Григория Нисского об апокатастасисе и его оценка в трудах позднейших отцов Церкви.

Лекция 12. Принципы герменевтики в библейской интерпретации святителя Григория Нисского

Переходя к важнейшей для эпохи христианских школ патристики теме интерпретации Библии, прежде всего следует отметить, что св. Григорий Нисский преимущественно «александриец» в своей герменевтической практике. Он сохранил искусство аллегорезы, доведенное до совершенства в трудах Оригена, для строго православных толкований Каппадокийской школы. При этом термин, которым св. Григорий пользовался для обозначения метода, раскрывающего символический смысл Священного Писания, был преимущественно «антиохийским» – *θεωρία*, буквально «созерцание». Диодор Тарсский, а позднее Феодор Мопсуэстийский и блаженный Феодорит Кирский называли «теорией» толкование, не уничтожающее грамматический смысл Библии, но «прозревающее» за ним духовную истину.

Св. Григорий Нисский синтезировал александрийские и антиохийские начала, но доминирующим в его толкованиях (в отличие, например, от св. Василия Великого) является все-таки александрийский символизм. Практическим следствием этого был акцент на внутренней, духовной стороне христианской жизни. Так, отговаривая своих духовных детей от посещения святых мест, чреватого разочарованием в людях, стекавшихся туда отовсюду, Святитель писал: «Поистине в сердце того, кто имеет Бога, находятся Вифлеем, Голгофа, гора Елеонская, Воскресение» (*Послание Евстафии, Амвросии и Василиссе*, 1). В основе этого и подобных этому рассуждений лежала идея, что человек не имеет нужды в видимом, если обрел невидимое. Первое только руководствует ко второму.

Однако мысль о проникновении в тайну невидимого имела и другую сторону: без руководства посредством символов разум, изначально погруженный в материю, не смог бы возвыситься над чувственным уровнем бытия. Святитель Григорий Нисский объяснял это применительно к догматике:

Человеколюбивое домостроительство Святого Духа, преподавая нам Божественные тайны через то, что нам доступно, учит о том, что выше разума ... доводя учение до удобопонятности, общеупотребительными у людей словами объясняет предметы, которые выше всякого обозначения, так как каждое из выражений о

Боге по соответствию возводит нас к какой-либо более высокой мысли (*Опровержение Евномия*, VIII. 4).

Отличительной характеристикой крайнего александринизма было то, что подлежащим аллегорическому толкованию признавался *весь текст* Священного Писания, которое по этой причине могло быть лишено целостности буквального смысла¹⁰⁰. Св. Григорий Нисский, прошедший упоминавшуюся выше «малоазийскую школу» богословия, понимал недостатки староалександрийского метода: главным из них было то, что с потерей целостности буквы (Ориген сравнивал ее со «скорлупой») символическая экзегеза также ставилась под удар, ибо легко могла быть обвинена в произволе¹⁰¹.

Обладая в высокой степени логическим складом ума, епископ Нисский главной задачей христианской герменевтики считал осуществление возможности «доказать, что Святое Писание само с собою согласно» (*О Шестодневе*, PG 44. 62). Для этого, кроме устранения внутренних противоречий, требовалось удовлетворить еще двум условиям: «сохранить буквальный смысл написанного и с буквою примирить естественное воззрение» (*Там же*, 124). В цитированном сочинении, адресованном одному из каппадокийцев, св. епископу Петру Севастийскому (своему родному брату), он защищает одновременно буквальные прочтения «Шестоднева» в труде св. Василия Великого и самого себя от обвинений в излишнем аллегоризме.

Правила, излагаемые св. Григорием Нисским в этой апологии, представляют собой порядок его экзегезы:

Библейские выражения не следует «претворять» (μεταποιεῖω) в иносказания.

Надлежит не оставлять без исследования найденные оппонентами противоречия.

По возможности надо понимать выражения в их собственном смысле (ἐπὶ τῆς ἰδίας ἐμφάσεως).

Истолкование имен (θεωρία τῶν ὀνομάτων) должно следовать «связи» (εἰρμός)¹⁰² между ними по природе;

Таким образом устраняются «противоречия», возникающие при поверхностном чтении (*О Шестодневе*, PG 44. 121–124).

Нетрудно заметить, что последовательность приведенных выше требований фактически представляет собой восхождение от буквального смысла к иносказательному. Пояснения требует особенно п. 4: речь идет о том, что некоторые «имена» в Священном Писании даны не в собственном смысле, но истолкование должно

даваться им не произвольно, а в соответствии с природными качествами вещи, подразумеваемой буквальным значением. Впрочем, это соответствие может заключаться в диалектическом противополжении: так, земные воды, дающие жизнь всем земным тварям, были отделены Богом от «вод», пребывающих над небесной твердью, т. е. ангельских сил.

Аллегорическое толкование строится на том, что невидимый план бытия создан прежде мира, одновременно с творением времени, и наличествующие в нем связи должны быть иными, чем те, которые представляются нашему опыту. С помощью этого рассуждения Святитель сохраняет порядок творения, обозначенный Моисеем: «Предварительным могуществом Создателя всему в совокупности положено вещественное основание, частное же проявление видимого в мире совершилось в некоем естественном порядке и в последовательности в определенное продолжение времени» (О Шестодневе, PG 44. 117).

Единству идеального космоса соответствует единство Священного Писания. В его частях, по видимости не связанных между собой, существует чудное согласие, выражающееся в логико-иерархической связи всех элементов между собой (ἀκολουθία). О том, какое высокое значение св. Григорий Нисский придавал связности текста, узнаем из его письма к епископу Феодосию. «Касательно вопросов, какие предложил ты о жертвах, хорошо сделаешь, если с большим трудолюбием исследуешь всю книгу Левит и с вящим прилежанием обозришь вообще касающиеся их законы; ибо в таком случае вместе с целым уразумеешь и часть; одно же это само по себе, прежде обозрения целого, не могло бы и решено быть» (О чревоуещательнице).

Одно из центральных понятий экзегезы Оригена и св. Григория Нисского – «согласие» – служит основанием также для символической интерпретации¹⁰³. Если текст един даже в сюжетах, по-видимому, непересекающихся, то должен быть и общий для них смысл. Но как различить конкретный «разлом» сюжета, подобно шахте спускающийся к глубинным смысловым пластам, если староалександрийский метод, превращавший в аллегорию весь текст, уже отвергнут? Нисский Святитель указывал для этого вполне ясный критерий: если буквальный смысл «сколько-нибудь полезен», его надо оставить как есть; но если он «не служит к пользе по ближайшему разумению», тогда требуется найти «иное значение», ибо здесь авторским замыслом предусмотрены «притча» (παράβολή),

«темное слово» (σκοτεινὸς λόγος), «изречение мудрых» (ῥῆσις σοφῶν), «загадка» (αἵνιγμα) (*Точное изъяснение Песни песней*. Предисловие).

Примеров различения св. Григорием Нисским двух основных смыслов Писания – исторического и таинственного – в его трудах бесчисленное множество. Как тот, так и другой смысл имеют назначение донести Истину до человеческого ума. Так, во второй части Пятикнижия «догмат излагает нам Моисей исторически и загадками. Впрочем, и в загадках заключающееся учение ясно» (*Большое огласительное слово*, VIII). И далее св. Григорий Нисский приводит рассказ о Моисее, услышавшем повеление снять обувь на святой горе Хорив, к теме «кожаных риз», в которые были облечены прародители по изгнании из рая.

Как одеяние, так и обувь из кожи есть нечто чуждое человеку, а именно знак его смертности: оно «объемлет чувственную часть человека, но не касается самого Божия образа». Моисей, получивший приказ освободить ноги от сандалий, должен был психологически подготовиться к беседе с Богом. И при всем том, что это – аллегорическое толкование в духе Филона, мы должны констатировать, что оно также вполне в библейском духе: что Бог использует символы для донесения в «притче» до человека некоторых истин, для которых древние не имели философского лексикона, есть именно библейская мысль.

Пятикнижие (Шестоднев, жизнь Моисея, Исход и другие сюжеты) в центре внимания Святителя оказывается не случайно. Именно в нем сконцентрированы исторические события, с апостольских времен признанные прообразами пришествия Христа. Но и совершенные Христом дела на земле не могут быть ограничены самодовлеющим событийным смыслом. Так выстраивается естественным порядком уже знакомая по трудам Оригена, который теоретически оформил ее, схема грех основных смыслов Библии. Первый смысл представляет собой сама буква, которую Святитель заботливо старается сохранить; второй добывается этическим и типологическим толкованиями, весьма распространенными в трудах каппадокийцев; третий преподан в притчах.

Переход со второй ступени на третью осуществляется тогда, когда человеческая мысль сталкивается с вопросом. Это может быть противоречие в тексте, противоречие между текстом и наблюдаемой реальностью, а может быть и невозможность извлечь из текста нравственную пользу, что делает его «бесполезным» по буквальному

смыслу и требует превосходения буквы. Замечательный пример толкования такого рода – в «Жизни Моисея». Св. Григорий Нисский сначала рассуждает о пользе истории: «Достаточно для нас будет памяти одного какого-либо мужа, благоискусного по жизни, чтобы послужить пламенником и показать, как можно в отверстую пристань добродетели ввести душу ... Для того-то, вероятно, и представляется историей во всей точности образ жизни высоких мужей». Но в дальнейшем историческая сфера бытия оказывается недостаточной и даже возбуждает сомнение в исполнимости задуманного ранее:

Итак, что же, спросит иной, если я не халдей, как упоминается об Аврааме, и не воспитанник дочери царя египетского, как говорится в Писании о Моисее, и вообще в подобном сему по жизни не имею ничего сходного с кем-либо из древних; то как же поставлю себя в один ряд с одним из них, не имея и возможности в своих занятиях подражать человеку, столько от меня отдаленному? На сие скажем вопрошающему: быть халдеем не признаем пороком или добродетелью; не жизнью в Египте, не пребыванием в Вавилоне человек делается далеким от жизни добродетельной. А также не во Иудее только бывает ведом Бог достойным, и не Сион один, как можно подумать с первого взгляда, есть Божие жилище. Напротив того, нам потребны некое более тонкое разумение и более острый взор, чтобы усмотреть из истории, от каких халдеев или египтян держа себя вдали и от какого вавилонского освободившись плена, взойдем на высоту блаженной жизни (*Жизнь Моисея*, PG 44. 304).

Здесь очевидно прямое влияние Оригена с его идеей «небесных царств и городов». Цитируем Оригена по тексту «Филокалии», составленной старшими каппадокийцами: «Все предсказания об Иерусалиме и повествования о нем Писание возвещает о небесном граде и обо всей стране, заключающей в себе города небесной земли ... Но если пророчества об Иудее и об Иерусалиме, об Израиле, Иуде и Иакове, когда мы понимаем их не в плотском смысле, представляют различные тайны, то, следовательно, и пророчества о Египте и египтянах, о Вавилоне и вавилонянах, о Тире и тирянах, о Сидоне и сидонянах и о прочих народах пророчествуют не только об этих плотских египтянах, вавилонянах, тирянах и сидонянах, но и о духовных народах» (Ориген. *О началах*, IV. 22).

Этот высший, мистический смысл также разделяется в учении св. Григория Нисского на три части, соответствующие трем этапам развития ума. Святитель Григорий Нисский представляет их под видом трех книг Ветхого Завета, последовательно возводящих

читателя к совершенству, которому нет предела. Эти книги концентрированно содержат в себе средства для достижения трех целей, ради которых вообще существует Священное Писание:

Возбудить любовь к мудрости посредством чувственных образов (Притчи).

Поставить мысль превыше чувственных образов (Екклесиаст).

Подготовить «единение души человеческой с Божественным» (Песнь песней).

Так он пишет о Книге Екклесиаста: «Цель сказываемого здесь – поставить ум выше чувства, оставив, наконец, все, что в существах представляется великим и блистательным, обратиться душой к тому, что недоступно чувственному пониманию, приобрести желание того, что недостижимо для чувства» (*Точное изъяснение Екклесиаста*, I). А о Песни песней присоединяет следующее: «Высокое слово сие обещается научить нас тайнам тайн» (*Точное изъяснение Песни песней*, I).

Очевидно, восхождение к высшей мудрости через высшую философию не лишено трудности.

«Кто в числе собравшихся таков, – спрашивает Святитель, – чтобы ему и быть учеником Слова, и вместе с Ним с земли, от понятий пустых и низких, взойти на духовную гору возвышенного созерцания, – на эту гору, которая избегла всякой тени высящихся холмов злобы и, освещаемая отовсюду лучом истинного света, в чистой ясности Истины, с вершины своей дает видеть все, что для заключенных в междугории невидимо?» (*О блаженствах*, I. 1).

Такой человек должен быть подобен апостолу Павлу, который «позади себя оставил воздух, прошел пути круговращения наполняющих среду звезд, миновал верхний свод эфирных пределов и, быв в постоянном и умопредставляемом естестве, видел красоты рая и слышал, чего человеческое естество изречь не может» (*О Шестодневе*, PG 44. 121).

Отрешение от чувственности в практической жизни позволяет, согласно святителю Григорию Нисскому, на деле, а не только на словах отрешиться от нее и в умозрении. Созерцательная «философская жизнь», которую отцы Церкви отождествляли с христианской аскезой, служит восхождению ума по стезе священной герменевтики.

Вопросы к семинарским занятиям

- Изложите правила библейской герменевтики, принятые святым Григорием Нисским.
- Что выражает категория «символа» в патриотической экзегезе рассматриваемого периода?
- Можно ли считать крайности александринизма отрицательной предпосылкой развития метода интерпретации сакрального текста в трудах св. Григория Нисского?
- Объясните исключительное значение Пятикнижия в экзегетической практике св. Григория Нисского.
- Какие три этапа развития ума соответствуют мистическому смыслу Священного Писания?

Темы докладов и творческих работ

Понятие о символе и «теории» в патриотической экзегезе III–IV вв. по Р. Х.

Учение святого Григория Нисского об «именах» (категориях) в смысловом пространстве Священного Писания.

Обоснование законности аллегорического метода в библейских комментариях святителя Григория Нисского.

Применение полисемантизма в толковании святого Григория Нисского на Песнь песней.

Развитие александрийской концепции духовного путешествия в сочинении «De vita Moysis» св. Григория Нисского.

Лекция 13. Развитие философско-богословского метода каппадокийской школы в полемике с Евномием

После 379 г. святитель Григорий Нисский написал «Опровержение Евномия» (Πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικὸς λόγος) в защиту идей своего покойного брата св. Василия Великого, который не успел довести полемику с видным арианским идеологом до конца. Сочинение в 12-ти книгах, как многие полемические памятники поздней Античности, в плане следует за тезисами противника. Тем не менее в нем выдерживается своя собственная последовательность раскрываемых вопросов, принадлежащих к важнейшим темам христианской философско-богословской мысли.

«Опровержение» представляет собой «обширнейший из противоарианских патристических трудов»¹⁰⁴. Необходимость своего предприятия св. Григорий объясняет не только тем, что затронуто доброе имя св. Василия Великого, но и тем, что сочинение самого Евномия обширно, затрагивает множество важных вопросов и «любители его со всею чрезмерностью восхищаются этим трудом» (*Опровержение*, I. 4).

Арианство достигло своего наиболее полного развития в учениях Аэция и Евномия, которые выступили с «левой» реакцией против омиусианства – учения о подобии сущности Сына сущности Отца. Если перевести это с богословского языка на философский, речь шла о соотношении I и II (а также III, при разговоре о Святом Духе) сущностей в бытии, предшествовавшем бытию мира. Омиусиане утверждали, что II сущность «подобна» I. Православные заявляли об одной-единственной сущности, а для того, чтобы различение Лиц Святой Троицы имело бытийственное значение (ибо оно могло рассматриваться и чисто феноменально, как в модализме), вводили понятие «ипостась». Омиусианство, как замечал А. А. Спасский, для многих ариан становилось «мостом» к православию; его собственное значение было слабым, ибо оно возникло как результат компромиссной позиции таких епископов-политиков, как Евсевий Кесарийский. Но крайнее арианство должно было отмежеваться и от омиев¹⁰⁵: оно утверждало, что II сущность произошла от I посредством творения (которое только по метонимии может быть названо «рождением»), III же сущность и самое бытие мира произведены при помощи II, так как непосредственное прикосновение безусловного Существа к миру невозможно.

Аэций († 366) и его ученик Евномий сделали выразителями этого крайнего движения. Оно имело, помимо ясно выраженной догматической позиции, также весьма существенные социальные коннотации, о которых нельзя не упомянуть. Отрицая возможность причастия твари Богу, ариане провозглашали снисходительное отношение к человеческой слабости, вплоть до оправдания порока. Святитель Григорий Нисский упоминает арианское учение «об извинительности естества» таким образом, как будто говорит о вещах, широко известных современникам (*Опровержение*, I. 6). Представляется, что в снисхождении к человеческим слабостям ариане видели сущность христианства и его удобную приемлемость для народных масс; на этом же основании они скептически относились к монашеству. Но широкую и активную поддержку в народных массах имели как раз лучшие (а иногда и только казавшиеся лучшими) представители монашества, чем во многом предопределено было падение арианства.

Для крайнего арианства второй половины IV в. по Р. Х. характерна проповедь, ориентированная на светских интеллектуалов, многие из которых уже были христианами либо интересовались христианством. Св. Григорий Нисский упоминает, что в начале деятельности Аэция на догматическом поприще «врачебные училища огласились шумом об этом вопросе» и что, «из Аристотелевых уроков заметив некий способ умозаключений, Аэций соделался именитым ... как выразумевший связь Ариевых положений, почтен человеком тонкого ума, открывающим сокровенное» (*Там же*). Стремясь к простоте и наглядности, Аэций учение о Боге излагал «посредством геометрии и фигур» (св. Епифаний Кипрский). «Догматика превращалась для него в игру и диалектику понятий, и он тщеславился, что «знает Бога так хорошо, как не знает и самого себя». Евномий придал его диалектике логическую строгость и законченность»¹⁰⁶.

Как видим, арианство поставило не только вопрос о сущностях, но и вопрос о способе их познания. То, что прот. Георгий Флоровский называет «игрой», для евномиан было методом, сводившимся к анализу языка с целью установления точных объемов понятий. В связи с этим и апология никейской веры должна была рано или поздно взять за основу решение проблемы метода.

«Нам не дано этой власти ... – писал Григорий Нисский, – утверждать что угодно; мы как правилом и законом во всяком догмате пользуемся *Священным Писанием* ... Заботящимся об

искусных способах доказательств достаточным для удостоверения кажется силлогизм, а у нас достовернейшим из всех искусных выводов признается подтверждаемое Священным Писанием» (*О душе и воскресении*, PG 46. 49, 64).

Таким образом, умозаключениям ариан противопоставляется тот же принцип, который был основным для всей герменевтики каппадокийцев, – соответствие (ἀκολουθία) с общим смыслом Библии каждого из выводимых разумом положений. Надо сказать, что эта идея не была нова для философии рассматриваемой эпохи. Еще в дохристианской Александрии после значительного успеха скептицизма вошла в силу «идея Божественного Откровения как непосредственного познания наивысшей реальности из нее самой»¹⁰⁷. Признание какого-либо слова богооткровенным само требовало критериев, не чуждых рациональности, однако, если эти критерии были соблюдены, такое слово приобретало решающий авторитет в решении вопросов, превосходящих человеческий разум.

Апелляция к традициям философии Откровения, родившейся в конце эллинистической эпохи, но лишь в христианстве получившей свое полномасштабное раскрытие, образует сердцевину всей методологии св. Григория Нисского. В противоположность этому, Евномий намеревался выстроить свое учение как всецело рационально обоснованное (ибо наличие I сущности в то время считалось доказанным) и утверждал, что

... догматическое его учение ограничивается превысшей и в самом собственном смысле так называемой сущностью (οὐσία), а также той, которая от нее существует, после же нее первенствует над всеми иными и, наконец, третьей, которая не стоит в одном ряду ни с одной из поименованных, но подчинена одной как причине, а другой – как действованию (*Опровержение*, I. 14).

Отсюда ясно, что Евномий смотрел на Троицу как на три разных сущности, одна из которых есть сама по себе и потому «в самом собственном смысле» именуется сущностью, а две другие произведены ею впоследствии. Как известно, ариане главным разделителем Отца и Сына считали *время*: как и космос, Логос появляется во времени, это *высказанное* Слово Бога, которое в невысказанном состоянии не имело и собственного модуса бытия. Таким образом, «Сын» ариан ближе к «Логосу» Филона¹⁰⁸, а не Оригена. В системе Оригена Сын пребывает совечным Отцу; впрочем, это не в последнюю очередь связано с тем, что и мир, согласно александрийскому дидаскалу, совечен Богу. Итак,

арианская теория имела определенную предысторию в александрийской традиции. Но, с религиозной точки зрения, она была ближе к

абстрактному языческому монотеизму (θεὸς ὁψιότος и *dii minores*), чем к христианству. Она ничего не давала сердцу христианина, так как уничтожала сакраментальное величие Иисуса Христа.

Святитель Григорий Нисский первым делом уличает своего противника именно в этом: Евномий или не чтит «Бога христианского», или «читит богов, по разности естеств между собою раздельных». То и другое, считает Святитель, «равно нечестиво» (*Опровержение*, II. 6). Таким образом, епископ Нисский различает христианского Бога и бога философов, бога *in abstracto*. Понятие о Боге христианском есть понятие о Личности; только в таком качестве христианство представляет собой «новое вино» для античного мира. Как мистик, св. Григорий Нисский подводил своих слушателей и к идее «трезвенного опьянения» – чистой радости, которую производит лишь «новое вино» Духа, не разбавленное «примесью еретической воды» (*Слово о Святом Духе*).

Нет сомнений в том, что Каппадокийская школа выступила против ариан от лица Предания. В древности, когда христиане были малочисленны, из уст в уста передавалось учение о том, что Спаситель есть «Господь». В терминологические тонкости при объяснении этого Имени церковные писатели почти не вдавались, а если и вдавались, то каждый делал это по-своему. Но в IV в. по Р. Х. Христианская Церковь представляла собой другую организацию, чем еще полвека назад: она полна людей, пришедших со стороны, не испытанных в вере, а с получением государственной поддержки – нередко и случайных людей. Эти новые христиане старались понять учение, и если разум при этом шел впереди сердца, то арианские вероопределения казались им наиболее очевидной *интерпретацией* древнего наследия.

Чтобы отклонить эту интерпретацию как безосновательную, св. Григорий Нисский вслед за св. Григорием Богословом указывает на одно существенное обстоятельство в историческом развитии богопознания – постепенность раскрытия Истины по мере способности человека усвоить ее.

Когда человеческое естество было истощено страшным голодом, домостроительством Божиим установлена была постепенность в приобщении к таинственной пище, так, чтобы люди, всегда восходя к

совершенству в некотором последовательном порядке, достигли таким образом до предела совершенства. Ибо то, что спасает нас, и есть животворящая сила, которой веруем под именем (ἐν ὀνόματι) Отца и Сына и Святого Духа. Но не способные к восприятию сей истины вполне, вследствие приключившейся им от душевного глада слабости, прежде всего отвлекаемые от многобожия пророками и законом, приучаются взирать на единое Божество (μίαν θεότητα) и в едином Божестве уразумевают одну только силу Отца (*Слово о Святом Духе*, PG 46. 697).

Познание того, что Бог един, представляется каппадокийцам лишь начальной и как бы «естественной» ступенью мудрости. Но только познанием самого этого единого Бога по Его внутренней жизни «совершается претворение нашего естества из смертного в бессмертное» (*Опровержение*, II. 1). Бог не три различных сущности, но единая сущность, обладающая всеми характеристиками безусловного бытия. Нисский Святитель описывает ее при помощи таких понятий, как «беспредельное» (ἄπειρος) и «неопределимое» (ἁόριτος).

В беспредельном же и неопределимом представлять увеличение и уменьшение крайне неразумно. Ибо как сохранится понятие беспредельности, если о беспредельном будем утверждать, что оно бывает больше и меньше? Большее познаем из взаимного сравнения пределов; а у чего нет пределов, в том как возможен кто представить избыток? (*Там же*, I. 15).

Бога и Его Слово нельзя сравнивать по мощности потенциала бытия, так как «всякое измеряемое расстояние открывается в том, что ниже естества Божия» (*Там же*). При этом для св. Григория Нисского важно удержать и то, что Слово имеет «бытие ипостасное», т. е. личное. Новоникейцы называли «ипостасью» то, что Никейский Собор означил выражением «из сущности» (ἐξ οὐσίας), вызвавшим в первой половине IV в. по Р. Х. споры из-за натуралистических коннотаций. «Сущность» (οὐσία) схолиастами того времени могло прочитываться и как «род», и как «существо»; в последнем случае «из сущности» (ἐξ οὐσίας) можно было истолковать как отделение «части» от «целого». Но св. Григорий Нисский указывает на неприложимость к Божеству самих понятий «часть» и «целое», «больше» и «меньше». Соответственно, в Нем немыслимы также различия по сущности.

Естество несозданное далеко отстоит от таковой разности, потому что имеет благо неприобретенное и не причастием какой-либо

высшей красоты пришло в себя красоту, но само в себе, каково оно изначально, и есть благо, и умопредставляется благом, и составляет источник блага, и просто, и одновидно, и несложно, по засвидетельствованию даже препирающихся с нами. Имеет же в себе разность, приличную величину естества, усматриваемую не в большем и меньшем, как думает Евномий ... (*Опровержение*, I. 22).

Под «разностью, приличной величину естества» каппадокиец подразумевает ипостасное различие, которое между Отцом, Его Словом и Духом выражается только в Их личном *отношении* друг к другу, но не в *сравнении* по избытку или недостатку какого-либо блага.

Обосновывая, что имя «Бог» одинаково приложимо к каждому из Лиц Троицы, св. Григорий Нисский двигался в противоположном Евномию направлении. Оба подвергали анализу само понятие Имени. Евномий, следуя Аэцию, считал имена строго соответствующими понятиям и не делал при этом исключения для имен, прилагаемых к абсолютной сущности. Отсюда высказывание Аэция, ставшее образцом самоуверенности в истории догматов: «Я знаю Бога так, как не знаю самого себя». Смысл таков: субстанция Бога максимально проста, лишена всех изменчивых или неопределенных свойств, а значит, и максимально понятна.

Другой взгляд на язык и стоящую за ним реальность проявляет каппадокиец¹⁰⁹. Прежде всего, язык видится св. Григорию Нисскому строго производным от двойственной, чувственно-рациональной природы человека:

Всякое слово, то есть истинное слово, есть звук, обозначающий какое-либо движение мысли, а всякое действие и движение здравого рассудка относится к познанию и умопредставлению существующего, сколько это возможно. Естество же существующего разделяется на две части: на постигаемое умом и чувствами. Но знание явлений чувственных ... одинаково у всех ... В созерцании же умопостигаемого естества, поскольку оно превышает чувственные уразумения, разум по догадкам стремится уловить то, что убегает от чувств; каждый иначе идет к искомому и соответственно рождающемуся у каждого разумению о предмете, сколько то возможно, выражает мысли, сближая, сколько возможно более, значение речений с сущностью понимаемого (*Опровержение*, XII. II).

Далее, язык не способен вполне выразить то, что мысль не способна постичь:

Поелику одно только доступное познанию мы обозначаем посредством названия именем, а то, что выше познания, невозможно понять при помощи каких-либо служащих для означения названий – ибо как мог бы кто-нибудь означить неведомое? – то, не находя никакого соответственного названия, которое бы удовлетворительно представило предмет, принуждены бываем многими и различными именами, сколько то возможно, раскрывать находящееся в нас понятие о Божестве (*Там же*).

Свойства чувственных предметов – расстояние, делимость, ограничение, по которому они «ограничены со всех сторон небытием», изменчивость и т. п. – неизбежно наличествуют во всех положительных определениях бытия.

Посему, дабы видимо было, что высочайшее Естество не имеет никакого сродства с дольными предметами, мы о Божеском естестве употребляем понятия и речения, показывающие отличие от таковых [предметов]. Мы называем превысшее веков предвечным, не имеющее начала – безначальным, нескончаемое – бесконечным ... О такого рода именах желающие пусть при помощи науки судят, как угодно, и прилаживают к этим именам другие, которые они называют означающими лишение, отрицательными или как им угодно. А мы, предоставив учить или учиться этому желающим, исследуем один только смысл – согласен ли он с благочестивым и достойным Бога пониманием или чужд его (*Там же*).

Поэтому, когда о Сыне и Духе говорится, что Они «собебезначальны» и «сопоклоняемы» Отцу, никакого логического казуса здесь нет, ибо здесь имеет место вовсе не умножение исключительных качеств абсолюта, но признание равной непостижимости его персональных способов существования (ипостасей). Если же учение о Святой Троице не противоречит благочестию относительно Бога, то нет никакой беды в том, что существуют препятствия в языке для его полностью адекватной формулировки, потому что сама природа языка допускает лишь векторное исследование бесконечного. «Ибо что значит горсть по отношению к целому морю, то же значит вся сила слов по отношению к неизреченному и необъятному Естеству» (*Там же*, VII. 4).

Желая показать неразрывность религиозной практики Церкви с ее триадологическим догматом, Святитель обращает внимание на древнюю формулу, без которой не совершалось таинство крещения: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф.28:19). Далее он ставит

ее в ряд с другими таинствами, прежде всего с покаянием, и говорит о «таинственном» значении Божественных имен, освящающих человека и защищающих его от «наветов лукавого». Здесь характерный пример того, что ссылка на Евангелие может быть не подтверждением уже сделанных выводов, а системным элементом философско-богословского анализа. В случае полемики с «духоборами» анализировался Символ веры 325 г., оставивший нерешенным ряд вопросов. Так, св. Амфилохий Иконийский предлагал «обратиться к источнику Никейской веры», уточняя, что «этим источником является крещальная формула» (Беседа IV. PG 39. 96).

Но то, что звучало убедительно для поборников Никеи, все-таки могло вызывать сомнение ариан. Поэтому епископ Нисский упрекает их в нигилистическом отношении к благочестию – они ничем не отличаются от эллинов, которым свойственно «благочестие поставлять в одних только догматах»¹¹⁰. Так как традиция для ариан не важна, они «презирают исповедание имен», которого держатся христиане¹¹¹, как не соответствующее выводам их разума.

Каков же взгляд самого св. Григория Нисского на имена Сущего? По его мнению, это – условные имена, однако выражающие некий безусловный порядок.

Все существующее в твари постигается по значению имен ... Но одно несозданное естество, в которое веруем в Отце и Сыне, и Духе Святом, выше всякого в имени заключенного значения... Да и как нашлось бы имя тому, что выше всякого имени? Но нам предоставлена власть, сколько достанет сил у нашего благочестно подвигнутого разумения, найти какое-либо имя, указующее на превысшее естество, и одинаково приложить оное к Отцу и Сыну, и Святому Духу ... Ибо ясно, что название «Отец» не сущность выражает, но означает отношение к Сыну (*Опровержение*, II. 3).

Итак, слово «Бог» и его синонимы выражают единую и единственную *Сущность*. Слова же «Отец», «Сын» и «Дух» выражают *отношения* между Ипостасями единой Сущности, в подлинности своего бытия также неизреченными: как написано в Апокалипсисе, «Он имел имя написанное, которого никто не знал, кроме Его Самого» (Откр.19:12).

К. Стэд определяет патристическое понятие «сущности» (*οὐσία*) как «то, что является постоянным в чем-либо, невзирая на изменение состояния»¹¹². Отсюда понятно, что говорить о сущности Христа было важно в связи с тем, что Его человечество не должно

было отменить Его Божественность. «Взаимопроникновение» (περὶχώρησις) – термин, использовавшийся неоплатониками для обозначения связи тела и души, каппадокийцы приложили к соединению природ во Христе (Григорий Богослов, *Слово XXXVIII*. 13). Отношения Ипостасей Святой Троицы определяются прямо противоположным образом: как «один с другим» (ἄλλος καὶ ἄλλος). Но, в то же время, это не «одно с другим» (ἅλλο καὶ ἅλλο), т. е. не две или три разных природы. Здесь различие между лицом¹¹³ и природой выступает очень ярко.

Диалектичность понимания этого догмата, вообще неизбежная при мышлении о безусловном, часто проявляется в трудах отцов. «Таковы Три, или таково Единое, – пишет св. Григорий Богослов и ниже прибавляет, – ... обновляются естества, и Бог делается человеком» (*Слово XXXIX*. 13). Св. Григорий Нисский выражает недоумение: «Как одно и то же и числимо, и избегает счисления; и раздельным видится (ὁρᾶται), и заключается в единице; и различается по ипостаси, и не разделяется в подлежащем» (*Большое огласительное слово*, III). Христианская философия рождалась из удивления.

Между тем вопросы, которые задавали ариане, разбиваются в прах. Например, они спрашивали о том, волею или неволею Отец вечно рождает Сына. Но вне длительности времени причина и следствие современны друг другу: «Благую и вечную волю мы умопредставляем вседействующею, в бытии и существе вечного естества утвержденною, не происходящей в нем от какого-либо особого начала и не мыслимой без желаемого» (*Опровержение*, VIII. 2).

Уже говорилось о том, что человеческий дух каппадокийцы представляли образом безусловного – до конца непостижимым. Справедливо, хотя и с известными оговорками, указывал Э. фон Иванка на сходство такого представления с концепцией личности в экзистенциализме, где «дух существует лишь в наличности собственного присутствия (seines eigenen Daseins)»¹¹⁴.

Теперь это поможет нам в понимании учения о самом безусловном. Как замечал дореволюционный исследователь, «отрицательное [в смысле апофатическое. – В. С.] определение души, по-видимому, давало основание считать душу за бессодержательную абстракцию или за простую фикцию. Однако возможность подобного недоразумения в представлении св. Григория Нисского исключалась определением души со стороны ее

деятельности, которое вносило и положительные черты в понятие о ней»¹¹⁵. Триадология, содержащая представление о вечной деятельности Ума (еще апологеты замечали: «Бог никогда не был бессловесен»), удаляет абстракцию из понятия о Божестве, делает его менее прозрачным для логического рассудка, но интуитивно более понятным.

Какова эта ясность, св. Григорий Нисский пытался показать в других произведениях. Он сравнивал догмат с камнем, обтесанным без инструмента, из библейского образного ряда:

Это гладкий и нерассекаемый камень, не показывающий на себе никакого следа восхождения мыслей ... по причине решительного отрицания всякой возможности постигнуть Его ... На чем опереться человеческой надежде? Но Господь подкрепляет падающую надежду ... и нетвердо стоящих в глубине умозрений ставит на твердой мысли ... Ибо сказано: «Блаженны чистые сердцем: ибо они Бога узрят» (О блаженствах, VI).

Опровергая мысль о совершенной невозможности ощутить Бога сердцем, св. Григорий Нисский приводит следующее соображение: способность к богопознанию врождена человеку как неотъемлемая характеристика его природы. Поэтому речь идет не о беспочвенном развитии, не о восхождении по лестнице голых понятий, но о возвращении к первоизданной чистоте, когда Святой Дух, участвовавший в создании души, был замечен в ней подобно свету, заметному в чистом воздухе.

Ибо в тебе вместимая для тебя мера постижения Бога, Который так тебя создал, немедленно осуществив в естестве таковое благо; потому что в составе твоём отпечатлел подобия благ собственного Своего естества, как будто на каком воску напечатлел резные изображения. Но порок, смыв боговидные черты, сделал бесполезным благо ... Поэтому если рачительным образом жизни опять смоешь нечистоту, налегшую на твоём сердце, то воссияет в тебе боговидная красота (Там же).

Полемика с Евномием подтолкнула православную мысль к четкому определению познаваемого и непознаваемого, выразимого и невыразимого, подлежащего философскому осмыслению и воспринимаемого из традиции. Таким образом, она имела большое значение для формирования лица зрелой патристики. По свидетельству Никифора Каллиста {Церковная история, VII. 9, 6), св. Григорию Нисскому принадлежит важный акцент в Никео-Цареградском Символе веры, составленном на I

Константинопольском Соборе: а именно, слова о Святом Духе, Который достоин поклонения (προσκύνησις) и славы (δόξα) вместе с Отцом и Сыном¹¹⁶. Таким образом, трудами этого выдающегося мыслителя Каппадокийской школы завершилось формальное и вместе с тем решительное отделение христианской триадологии от неоплатонической. Учение о Святой Троице обрело зрелые философские формы, не утратив при этом своей дорефлексивной библейской основы.

Вопросы к семинарским занятиям

- Предмет полемики каппадокийских отцов Церкви с Евномием.
- Значение апелляции к Откровению в полемике православных и ариан.
- Охарактеризуйте учение св. Григория Нисского о богопознании.
- Что значит «ἄλλος καὶ ἄλλος» г противоположность «ἄλλο καὶ ἄλλο»?
- Какое значение придавалось богословами IV в. по Р. Х. термину «περιχώρησις»?
- При каких обстоятельствах св. Григорий Нисский рассуждает о «таинственности» Божественных имен?

Темы докладов и творческих работ

«Опровержение Евномия» св. Григория Нисского: повод написания и структура.

Философия языка в учениях Аэция и Евномия (по материалам доксографии).

Учение каппадокийцев об историческом развитии богопознания.

Учение св. Григория Нисского о языке и мышлении (по тексту «Опровержения Евномия»).

Триадология святого Григория Нисского в сравнении с предшественниками.

Лекция 14. Антропология святителя Григория Нисского – завершение «каппадокийского синтеза»

Поставить человека в центр философии смог Сократ, узревший доисторическую правду этого взгляда в таинственной надписи, кем-то начертанной на фронтоне Дельфийского храма. Но в античной философии человек, взятый в собственном смысле, оказался только душой и не имеющим «ничего, кроме души» (Пифагор), – в противном случае он рассматривался только как тело, ибо «природа Вселенной – это тела и пустота» (Эпикур). Стоический мудрец, не склонный разделять мир на идеальное и материальное, тем не менее отличал душу от тела и выражал убеждение, что «философу выход всегда открыт» (Сенека).

Отличительной особенностью христианства с самого начала была проповедь телесного воскресения. Ее нестандартность для антропологии Античности приводила к попыткам спиритуалистической реинтерпретации, проводившимся в гностических сектах и Александрийской школе (Ориген). Однако фактом Предания было то, что воскресение понималось как «восстание» (ἀνάστασις) тел, вторично охваченных духом¹¹⁷. По этой причине «между христианством и эллинской мудростью существовал острейший «антропологический конфликт». Следовало разработать новую антропологию, чтобы донести христианскую надежду воскресения до языческого сознания»¹¹⁸.

Следует отметить, что идея воскресения была не просто отрадной надеждой. Она тесно связана, по словам апостола Павла, сказанным перед Афинским ареопагом, с тем, что Бог «назначил день, в который будет праведно судить вселенную посредством предопределенного Им мужа, подав удостоверение всем, воскресив Его из мертвых» (Деян.17:31). Отцы Церкви объясняли, что тело как соучастник человеческих дел, злых и добрых, должно получить и воздаяние вместе с душой. Таким образом, они, с одной стороны, не соглашались рассматривать тело ни как источник греха, ни как наказание за грех: первая точка зрения имела место в гностицизме, вторая – в платонизме и антропологии Оригена. Христианские ортодоксальные мыслители не исключали тела из бытия в вечности.

С другой стороны, великих каппадокийцев характеризует двойственное отношение к телу, как и к материи вообще. Св. Григорий Нисский, с одной стороны, платонически рассматривает

плоть как помеху в познании умозрительных предметов; с другой стороны, он аристотелевски считает душу формой (эйдосом) тела, как видно из примечательного диалога с Макриной:

В сплавленных золоте и серебре усматривается некая искусственная сила (τεχνικὴ δύναμις), слившая эти вещества (τὰς ὕλας); если чрез повое плавление вещества отделятся одно от другого, тем не менее закон искусства (τέχνης λόγος) остается в силе при том и другом, и хотя вещество разделилось, однако же искусство не распалось с веществом на части, ибо как разделиться неделимому? По тому же закону и умное естество души (νοερὰ τῆς ψυχῆς φύσις) и в стечении стихий усматривается, и по разложении их не распадается (О душе и воскресении, PG 47. 48).

В этом фрагменте выражена парадоксальная для античной философии мысль о нерасторжимости союза тела и души, который даже после смерти остается залогом будущего воскресения. Нельзя сказать, что античная мысль была вовсе чужда понятию об этом. Тени Эреба, хорошо известные Гомеру и вызывавшие улыбку Платона, по-видимому, выражали идею неразрывимой индивидуальности каждой человеческой души, в классический период почти утраченную. Телесная смерть превращала человека в «призрак» – тень собственного тела. В цитированном выше отрывке каждая душа является формой именно своего тела; можно сказать, что она представляет собой некий частный закон, столько же непреложный, как и общие законы природы. Естественно, заключить отсюда, что «жизнь человека обуславливается той взаимной связью, какая существует в нем между душой и телом»¹¹⁹.

Неповторимость личности, внешне выражающаяся в том, что не существует двух одинаковых по внешности людей, осмыслялась и ранее в христианской философии. Ориген, сохраняя эту идею в своей системе посредством ее спиритуализации, вводил понятие τὸ σωματικὸν εἶδος (или τὸ χαρακτηρίζον εἶδος). Согласно его учению, мертвые воскреснут бесплотными, но каждый в своем «характерном образе», подобном телесному¹²⁰. Св. Григорий Нисский, редактируя антропологическую концепцию Оригена, завершил построение христианской соматологии. Воскресение представляется ему, в соответствии с *consensus patrum* по этому вопросу, телесным, и он только задается вопросом о том, как именно это произойдет. Ясно, что частицы материи, входившие в состав тела человека, за тысячелетия успеют побывать в составе многих тел одушевленных существ. Поэтому объяснение Святитель находит в однородности

частиц материи, принадлежащих к тому или иному типу – скорее в духе Анаксагора, чем Демокрита. При смерти «каждая из находящихся в нас телесных частиц возвращается в свое место, каждая из них стремится к соединению с родственным ей»¹²¹. При воскресении душа привлечет к себе столько частиц, сколько ей необходимо для реконструкции собственного материального жилища.

Следует обратить внимание и на другой, психологический аспект проблемы отношения души и тела. Этот вопрос освещен в той части диалога со св. Макриной, где идет речь о страстях. Отмечая, что «разумная сила может иметь место в телесной жизни не иначе, как под условием силы чувственной», а тем самым указывая на необходимость влечения к чувственному восприятию как условия познавательной деятельности человека, старшая сестра св. Григория Нисского определяет страсти как «душевные движения» (τῆς ψυχῆς κινήματα) и дает им нравственную оценку: «Так называемые страсти вовсе не на зло какое-либо даны в удел человеческой жизни ... Напротив, по тому или иному употреблению произволения подобные душевные движения делаются орудиями или добродетели, или порока» (*О душе и воскресении*, PG 46. 61). Св. Макрина сравнивает страсти с железом, которое по воле мастера приобретает вид различных орудий, по существу, оставаясь одним и тем же.

Целое дерево следствий вырастает из этого взгляда на человеческое сознание. Во-первых, здесь получила свое логическое продолжение александрийская философия образа, согласно которой чувственное служит символическим отображением умопостигаемого. Не случайно преп. Иоанн Дамаскин, защищая иконопочитание, прибегал к авторитету каппадокийских отцов. Во-вторых, мы видим теоретически разработанное учение о страстях, перенесенное из области аскезы в область антропологии. Страсти (τὰ πάθη) не грехи, но силы души, напрямую зависящие от ее взаимодействия с телом. Причем, «как болезнь и уродство не от начала прирождены нашей природе, но представляют собой явление противоестественное, так и деяния порока следует признавать неким искажением прирожденного нам добра» (*Послание Евстафии, Амвросии и Василисе*, 17).

Расхождение св. Григория Нисского с платонической традицией здесь очевидно. Последняя рассматривает материю как актуальный источник хаотических движений в человеке, который должен обуздывать их, имея конечной целью освобождение от уз материи. Христианство же утверждает, что «Бог зла не сотворил» и материя

лишь потенциально угрожает хаосом, если нарушена субординация души и тела. Впрочем, грехопадением Адама эта потенция была приведена в актуальное состояние для всех его потомков – без данного вероучительного постулата понять особенности учения о страстях невозможно.

Тем не менее для великих каппадокийцев был характерен значительный оптимизм в отношении человека. В споре о свободе воли, разразившемся на Западе в начале V в. по Р. Х., они, очевидно, заняли бы одинаковую позицию с преп. Кассианом (ок. 360–435), не встав на сторону ни Августина, ни Пелагия. Св. Григорий Нисский писал отчетливо: «Каждый есть живописец (ζωγράφος) собственной жизни, а художник (τεχνίτης) дела жизни есть свободная воля (προίρεσις), краски же для воспроизведения образа [Божия] – добродетели». Поэтому в жизни, данной для испытания, есть «немалая опасность вместо подражания первообразной красоте (τοῦ πρωτοτύπου κάλλους) начертать какое-либо гнусное и безобразное лицо» (*К Олимпию о совершенстве*, 196).

Очевидно, под «живописцем» здесь подразумевается ум (νοῦς), высшая часть существа. Свободная воля – лишь инструмент (буквально – техник, ремесленник), и св. Григорий Нисский отдает себе отчет в несовершенстве этого помощника. Однако снова и снова он подчеркивает, что человек создан для испытания. Хотя конкретное историческое событие грехопадения сделало условия этого испытания более тяжкими, явление Спасителя придало человечеству силу их вынести. Свободная воля не отменяется благодатью. Напротив, она соединяет необходимость и возможность: «Христос источает, а приобщающийся черпает, претворяя в жизнь красоту, заключенную в мыслях». Здесь, добавляет св. Григорий Нисский, «происходит согласие внутреннего человека со внешним» (*Там же*, 212).

В цитированном послании Святитель объясняет сущность испытания на земном поприще: «Мы подвигаемся против самой изменчивости нашего естества (τὸ τρεπτόν τῆς φύσεως), мысленно борясь с нею, как бы с противником, не ниспровержением ее достигая победы, но непопущением ей пасть. Ибо не к одному только злу направлена изменяемость (τροπή) человека ... изменяемость производит и прекраснейшее дело – возрастание в добре, когда хорошо изменяющегося изменяемость к лучшему постоянно приближает к Божеству» (*Там же*, 213).

Эта «изменяемость к лучшему» проходит у каппадокийца через ряд категорий, имеющих основание в античной и раннехристианской антропологии, таких как «очищение» (κάθαρσις), «воздержание» (ἀναχώρησις), «просвещение» (φωτισμός), «восхождение» (ἀνοδος, ἀνάβασις), приводя к Божественному «смешению» (ἀνάκρασις), «участию» (μετουσία) и «созерцанию» (θεωρία)¹²². При этом созерцающий непосредственно, как утверждает св. Григорий Нисский, обладает всеми качествами созерцаемого (ср. *О блаженствах*, VI) – это вытекает из того распространенного в античной гносеологии принципа, согласно которому подобное познается подобным. Отсюда нетрудно понять, что именно подлежит созерцанию в Боге – это Его миротворящая и благодетельствующая тварям энергия.

Итак, необходимость борьбы с искушениями объясняется не прегрешением прародителей (которое, правда, было первым и тяжким падением всей полноты человечества в процессе этой борьбы), но тварностью человека и его даром свободной воли, посредством которой он совершает самоопределение по отношению к Богу. Саму же свободу воли св. Григорий Нисский воспринимал как один из признаков того, что человек создан по образу безусловного существа. Через это соображение он объяснял и внешний облик человека: его прямой стан, обращенное к небу чело и даже телесную слабость в сравнении со стихиями, предназначенными служить человеку, правильно употребляющему дары своей собственной природы.

Художник создал наше естество как некий сосуд, пригодный для царственной деятельности, и по душевным преимуществам, и по самому телесному виду устроив его таким, каким нужно быть для царствования. Ибо душа *прямо* показывает в себе царственность, и возвышенность, и великую далекость от грубой низости тем самым, что она, не подчиняясь, свободно, полновластно располагает своими желаниями (*Об устройении человека*, IV).

В книге «Об устройении человека» св. Григорий Нисский сводит воедино все достижения каппадокийского синтеза. Продолжая традицию «Шестоднева», он широко использует натуралистические познания, одновременно давая им философско-богословскую интерпретацию. Так, он усматривает связь между наличием рук у человека и его даром речи. Творец освободил речевой орган от функций добывания пищи, переложив их на передние конечности, а тем самым проложил границу между человеком и животными. Как

уже было сказано, собственно боговидным органом в человеке Святитель считает ум. Однако Божественный ум столь же интуитивен, сколь и дискурсивен, поэтому целостное познание состоит в соединении ума и сердца, о чем св. Григорий Нисский сообщает в следующих словах:

Божество есть Ум и Слово (νοῦς καὶ λόγος ἡ θεϊότης ἐστίν), ибо *в начале Сняло Слово...* Недалеко от этого и естество человеческое. Видишь в себе и слово и разум, подобие подлинного Ума и Слова. Бог есть также Любовь (ἀγάπη) и Источник любви; об этом говорит великий Иоанн: *Любовь от Бога, и Бог есть любовь ...* Это Зиждитель и нашего естества сделал отличительной чертой... Следовательно, где нет этой любви, там искажены все черты образа. Божество над всем назирает, все слышит, все испытует, и ты приобретаешь понятие о существах посредством зрения и слуха и имеешь разум, способный делать разыскания и исследования о существах (*Об устройении человека, V*).

Простоту, целость и невыразимость человеческого ума св. Григорий Нисский ценил настолько, что считал возможным построить на понятии об этом аргумент в защиту триадологического догмата. Если ум прост, рассуждал он, а душа создана по образу Бога через посредство Сына или Логоса (в этом ариане были согласны с православными)¹²³, то Сын не может отличаться от Отца большей сложностью (на чем именно настаивали ариане), поскольку тогда и человеческий ум должен быть более сложным, чем он есть.

«Кто уразумел собственный свой ум? – спрашивает св. Григорий Нисский, снова полемизируя с арианами. – Пусть скажут утверждающие, что разумением своим объяли естество Божие, уразумели ли они себя самих? Познали ли естество собственного своего ума? Есть ли он что-либо многочастное и многосложное и поэтому умопредставляемое в сложности? Или ум есть какой-то способ срастворять разнородное? Но ум прост и несложен; как же рассеивается в чувственной многочастности? Отчего в единстве разнообразное? Как в разнообразии единое? Но нашел я решение этих недоумений, прибегнув к Божию слову. Ибо сказано: *Сотворим человека по образу Нашему и по подобию*» (*Об устройении человека, X*).

Ум не растворяется в чувствах и тем более не происходит от них, но, «проявляясь в каждом из чувств, постигает сущее ... хотя и различными оказываются устроенные природой для чувства органы» (*Там же, VI*). Мысль св. Григория Нисского можно выразить словами

Г.В. Лейбница, который критически переосмыслил известный тезис эмпириста Дж. Локка: «Нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувствах, *кроме самого разума*». Человек, таким образом, выражает собой всю целокупность бытия, как оно развернуто в вечности: «Его тело само по себе образ мира, тогда как душа сама по себе образ Бога»¹²⁴.

Святитель Григорий Нисский идет далее и обосновывает объективность мышления тем, что ум не является даже *принадлежностью* человека – это скорее человеческая *сущность*, порожденная деятельностью Духа.

Поскольку Творец созданию нашему даровал некую Божественную благодать, вложив в образ подобие Своих благ, то прочие блага дал естеству человеческому по Своей щедрости; об уме же и мудрости (φρόνησις) должно сказать, что в собственном смысле не столько их дал (δέδωκεν), сколько сообщил (μετέδωκε), снабдив образ собственными красотами Своего естества. А так как ум есть некое умопредставляемое и бестелесное достояние, то дар был бы несообщим и неудалим, если бы движение его не обнаруживалось каким-либо примышлением. Для этого-то потребовалось это орудное устройство [речь], чтобы ум, подобно смычку касаясь голосовых членов, каким бы то ни было изображением звуков истолковывал внутреннее движение. И, как искусный какой музыкант, не имея по болезни собственного своего голоса, но желая выказать свое знание, пользуется в пении чужими голосами, – свирелями или лирой, – обнаруживая перед всеми свое искусство, так ум человеческий, изобретатель всякого рода мыслей, по невозможности выказать стремлений мысли душе, понимающей при помощи телесных чувств, как сведущий какой художник, касаясь этих одушевленных орудий, извлекаемым из них звуком делает явными сокровенные мысли (*Об устройении человека*, IX).

Цитированный выше отрывок представляет исключительную важность для изучения каппадокийской и вообще патристической антропологии. Оказывается, что человек должен быть своим собственным герменевтом, при помощи речи объясняя своей душе мысли собственного ума. Впрочем, это не покажется нам неожиданным, если вспомним, что и св. Григорий Богослов называл «разум» (логос) «разысканием типов ума», который сам есть «внутреннее и безграничное зрение». Итак, ум представляет собой русло, соединяющее тварь и Творца, своего рода артерию творческой силы, возвращающейся к Богу через Им созданные

«скудельные сосуды», омывающей их нетварным светом Истины – отсюда лишь один шаг до теории св. Григория Паламы¹²⁵, и этот шаг в действительности был сделан не в XIV в., а в практике православной созерцательной молитвы, учителя которой населяли пустыни IV в. по Р. Х.

Подводя итоги данной лекции, следует заметить, что «каппадокийский синтез» является многозначным понятием, связывающим античную физику, психологию, этику с такими христианскими науками, как аскетика и экзегеза. Мы намеренно не касались таких проблем, как учение о трех силах души, поскольку студенты, изучившие начальный курс философии, смогут без труда отыскать в трактате *De hominis opificio* все значимые коннотации; опущение подобных вопросов позволило нам сконцентрироваться на том, что в этом тексте наиболее оригинально и актуально с точки зрения историко-философского подхода.

Вопросы к семинарским занятиям

Раскройте сущность «антропологического конфликта» между христианством и эллинизмом.

Перечислите категории, соответствующие «изменяемости» человека в учении святителя Григория Нисского.

По каким основаниям следует проводить сравнительный анализ платонической и христианской антропологии?

На чем основывает святой Григорий Нисский концепцию объективности мышления?

Чем обусловлена необходимость борьбы с искушениями в жизни каждого человека?

Темы докладов и творческих работ

Идея телесного воскресения как теоретическая предпосылка христианской философии.

Отношение великих каппадокийцев к человеческому телу.

Формирование философии личности в трудах богословов «золотого века».

Представление о свободе воли в догматической системе св. Григория Нисского.

Книга «Об устройении человека» св. Григория Нисского как продолжение «Шестоднева» св. Василия Великого.

Литература

Источники

Св. Григорий Нисский. Аскетические сочинения и письма. М., 2007.

Св. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. Киев, 2003.

Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб., 2000.

Св. Григорий Нисский. Опровержение Евномия. Т. 1,2. Краснодар, 2003.

Св. Григорий Нисский. Послание о жизни Макрины. М., 2002.

Св. Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни песней Соломона. М., 1999.

Св. Григорий Нисский. Что значит имя «христианин»? М., 2000.

Исследования

Дворецкая М. Я. Особенности психологической антропологии Григория Нисского // Материалы Покровских педагогических чтений 2004–2005 гг. на Межвузовской ассоциации «Покров». СПб., 2005.

Десницкий А. Экзегеза св. Григория Нисского («О жизни Моисея»): заметки на полях // Альфа и омега. 2003.

Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. Сборник статей. М., 2000.

Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.

Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999.

Несмелое В.И. Догматическая система святого Григория Нисского.

Казань, 1887 (репринтное издание – СПб., 2000).

Нестерова О. Е. Allegoria pro typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М., 2006.

Скворцов И. М., прот. Христианское употребление философии, или философия св. Григория Нисского // Труды Киевской духовной академии. 1863. III. № 10. С. 129–160. (Электронный вариант: Аксион эстин, 2009.)

Троицкий С. В. Учение св. Григория, еп. Нисского, об именах Божиих и «относительное» поклонение. СПб., 1914. (Электронный вариант: Аксион эстин, 2009.)

Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. Париж, 1931 (репринтное издание – 1990).

Фокин А. Р. Григорий, еп. Нисский // Православная энциклопедия. Т. XII. М., 2006. С. 480–522.

Balthasar H. U. von. Presence and Thought. Essay on Religious Philosophy of Gregory of Nyssa. San Francisco: Ignatius Press, 1995.

Ivanka E. von. Plato Christianus. Einsiedeln, 1964.

Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. Oxford, 1981.

Meredith A. Gregory of Nyssa. L.; N. Y., 1999.

Раздел V. Влияние каппадокийской школы на средневековую просветительскую традицию

Лекция 15. «Золотой век» патристики в истории христианской философии

В Античности просвещение не отличалось от образования и воспитания (παιδεία). По обоснованному суждению Вернера Йегера, в IV в. до Р. Х. греческая пайдейя пережила свой расцвет, или «классический век»¹²⁶. Причем не в последнюю очередь это было связано с изживанием демократии, внутренние противоречия которой обострили задачи воспитания. «Движение в сторону новой пайдейи началось после того, как возник новый и более высокий идеал государства; кончилось же это движение поисками нового Бога». Ученый также отмечал, что философские школы классического периода «стали создателями западноевропейской науки и философии и предшественниками мировой религии – христианства»; одновременно с этим они «оказались теми носителями, которые передали духовное наследство греков остальным народам, как современным, так и более поздним»¹²⁷.

Какой же след оставил в истории IV век по Р. Х.? Данный вопрос можно рассматривать с двух точек зрения, не забывая о диалектической связи между ними. С первой точки зрения, это был «период свободного развития богословского творчества», который «характеризуется обилием и богатством литературных произведений»¹²⁸; со второй – «тогда были поставлены и разрешены все существенные вопросы, какие человечество может предъявить христианству»¹²⁹.

Другими словами, в этот период была создана классика христианства, которая заменила устаревшую классику эллинизма¹³⁰. И, поскольку христианство смогло сформировать собственную цивилизацию, подарив письменность «варварским» народам, его классическая эпоха должна рассматриваться так же комплексно, как и эпоха классической Античности: оно создало свою оригинальную философию, тесно переплетенную с богословием, выработало новое художественное мировидение, воспитало новый антропологический тип, альтернативу которому до сих пор еще только пытается создать современная, так называемая постхристианская цивилизация Запада.

О выдающихся писателях IV в. по Р. Х. справедливо замечено, что в их лице «византийские богословы всегда имели лучших руководителей в деле богословствования ... взгляды этих великих

отцов отразились и на учении Максима [Исповедника] и были объединены им в цельную систему богословско-философских воззрений»¹³¹. Однако в трудах историков того времени – бл. Феодорита, бл. Иеронима, Руфина, Сократа, Созомена, Филосторгия и других – мы часто встречаем их имена только наряду с именами других авторов, сочинения которых не сохранились. Нередко они характеризуются как «гениальные» труды, известные будущим поколениям византийцев лишь по названиям, и в то же время тексты, написанные «Вселенскими Учителями», упомянуты вскользь.

Причину этого можно видеть в том, что выдающиеся авторы IV в. по Р. Х., литературные памятники которых сохранились до нашего времени, были только типичными представителями своего времени. Одни из многих, они выражали мнение большинства; их слово могло быть незаметным в масштабах «Вселенной», но громогласно звучало в их Поместных Церквях. Есть, однако, и другой взгляд на данную проблему, который представляется более правильным: согласно этому взгляду, превосходство великих отцов «золотого века» было заметно не всем и не сразу, так как оно было превосходством системным.

К началу IV в. по Р. Х. в Александрийской школе была создана мощная система христианской науки; но, не лишенная некоторых пережитков античного мирозерцания, она была разрушена в ходе споров, разгоревшихся в связи с обретением христианством статуса государственной религии. «Так как с уничтожением оригенизма, – объясняет С. Л. Епифанович, – византийцы лишились цельной системы богословия, а антиохийские систематики стояли под подозрением, то восполнить этот недостаток можно было лишь через отдельные систематические трактаты «признанных отцов»»¹³². Другими словами, беспокойный век торжества Церкви показал, что создание систематического свода христианской догматики в III в. по Р. Х. было преждевременным. Гибкая, живая мысль искала диалектического разрешения противоречий, связанных с особенностями различных традиций, которые невозможно было устранить ни силой, ни при помощи лукавого компромисса.

Само четвертое столетие по Р. Х. не было эпохой систем. Оно дало, как мы уже говорили, классику, на основе которой в дальнейшем выросли системы – схоластика на Западе, патристика на Востоке. Слово «система» применительно к религиозным вопросам, глубоко личным по своей природе, не должно смущать нас. Любая система представляет собой сложное целое, все части

которого согласованы друг с другом. Системы бывают живые и неживые, механические и органические. Бывают системы-долгожители и эфемерные. Но всякая система, произведенная деятельностью человека, возникает во времени и несет на себе отпечаток этого времени.

Упоминавшийся выше немецкий ученый В. Йегер, издатель корпуса сочинений св. Григория Нисского¹³³, отмечал, что система воспитания человека, сложившаяся в греческой традиции, «достойна неугасающей жизни». По его мнению, великие каппадокийцы сохранили эту традицию, преобразив ее своей верой. Они создали своего рода «христианский неоклассицизм», вдохнули новую жизнь в риторику, становившуюся все более формальной наукой в связи с ростом общего равнодушия в позднеримском обществе. Отцы Церкви возродили греческую литературу, заново персонифицировав ее в своих именах. Христианство, считал Йегер, владело всеми инструментами античной пайдеи, обладая в то же время иным фундаментом – вместо священных имен греческих авторов оно чтит Священное Писание¹³⁴.

Итак, можно смело утверждать, что «золотой век» патристики был одним из поворотных моментов в истории мировой философии. Его достойным увенчанием явилось новое понятие, созданное специально для того, чтобы исповедание Трех Ипостасей не вызывало сомнений ни у восточных, ни у западных богословов, – понятие Лица, которое мы теперь называем личностью. «Античный мир не знал тайны личного бытия. И в древних языках не было слова, которое точно означало бы личность. Греческое πρόσωπον означало скорее *личину*, нежели *лицо* ...»¹³⁵. Несмотря на его употребление в Никейском богословии, на этом термине лежала печать недоверия восточных отцов, так как его широко использовал осужденный Церковью Савеллий, рассматривавший «лицо» в качестве «модуса» Божества, как не имеющее собственного бытия, чисто феноменальное¹³⁶. Но на Западе термин *persona*, означавший то же самое, что и πρόσωπον, восполнял отсутствие в латинском языке слова, аналогичного понятию «ипостась». Как и «сущность» (οὐσία), оно переводилось на латынь словом *substantia*. В текстах св. Василия Великого «ὕποστασις очень часто ставится рядом с πρόσωπον и рассматривается как его ближайшее разъяснение»¹³⁷.

Уникальность, оригинальность, неразстворимость каждой отдельной личности есть христианская идея, выстраданная в IV в. по Р. Х. При этом она неразлучна с идеей сопричастности лиц, их

соборного единения и вытекающей отсюда возможностью иметь общую волю, общее хотение, общие разумение и силу. Отцы «золотого века» патристики полагали, что при всеобщем воскресении «судьба каждого человека в отдельности сольется с судьбой всего человеческого рода, когда существование настоящего мира прекратится и наступит будущий век, «восьмой день», который ... имеет некоторое сходство с первым днем этого мира»¹³⁸. Иными словами, христианство принесло античному миру образ личности, в нравственном сотрудничестве и мистическом единении с другими обретающей свою подлинную, изначальную целостность, которая понималась как целостность Адама до грехопадения.

Другим достижением эпохи было согласование веры и разума, которое и называется в собственном смысле *каппадокийским синтезом*. Открыв перед современниками «область трансцендентного Логоса, Логоса чистой веры, неизвестного неоплатоникам»¹³⁹, православные мыслители расширили горизонты познания и применили проблему актуальной бесконечности к жизненно важным запросам человеческого духа. Далее, они поставили процесс имманентизации трансцендентного, который должен продолжаться бесконечно, как сама вечность, в прямую зависимость от нравственного состояния человека. Такой взгляд на этику позволил объяснить и феномен времени, последнее отныне понималось как пространство нравственного возрастания, которым определяются также расстояния нравственных падений; время перестало повторяться в циклах и сделалось проекцией внутреннего содержания человека, разворачивающегося в условиях свободы, на вечность.

При решении проблемы «верознания» осуществилось преобразование системы Плотина. По мнению Денхарда, отношение этого мыслителя к главе Каппадокийской школы адекватно выражается не через «влияние» (Einfluß), а через «использование» (Benützung)¹⁴⁰. Еще более настаивает на независимости св. Василия Великого как мыслителя, синтезировавшего философские достижения эллинизма, Дж. Рист. «Соберите вместе Эпиктета, Оригена и Нумения, – пишет этот исследователь, – и вам не понадобится ни Плотин, ни Порфирий»¹⁴¹. Исходя из наших представлений об образовательной литературе IV в. по Р. Х. предпочтительна точка зрения А. Ф. Лосева, признающего «формально-понятийную, структурную», хотя и не содержательную зависимость великих каппадокийцев от создателя неоплатонизма¹⁴².

Известный специалист по христианскому платонизму Э. фон Иванка писал о существовании некой общей мистической традиции для христиан и платоников поздней Античности¹⁴³. Тому же предмету уделяет свое внимание английский ученый, ставший православным священником, Э. Лаут, продлевающий названную традицию до св. Дионисия Ареопагита¹⁴⁴. О какой именно мистической традиции здесь идет речь? Пятая эннеада Плотина начинается пронзительными словами:

Τί ποτε ἄρα ἐστὶ τὸ πεποικῶς τὰς ψυχὰς πατρὸς θεοῦ ἐπιλαθέσθαι, καὶ μοίρας ἐκείθεν οὐσας καὶ ὅλως ἐκείνου ἀγνοῆσαι καὶ ἑαυτὰς καὶ ἐκεῖνον;

Итак, что же заставило души забыть Отца [своего] Бога, [души], из Него сущие и всецело Ему [принадлежащие], – не знать самих себя и Его?

Отвечая на поставленный вопрос, Плотин указывает на пять «начал зла»:

... ἡ τόλμα, καὶ ἡ γένεσις, καὶ ἡ πρώτη ἐτερότης, καὶ τὸ βουλευθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι.

[В переводе Л. Шестова:] *дерзновение и рождение, и первое отделение, и желание (душ) принадлежать самим себе.*

Стоит отметить, что τόλμα – «неопифагорейское название для неопределенной двоицы»¹⁴⁵. Значит, падение начинается уже во второй ипостаси – в уме, поскольку он имеет в себе «материю ума», свое «иное». Можно было бы перевести ἡ πρώτη ἐτερότης как «первое различие», а τὸ βουλευθῆναι ἑαυτῶν εἶναι – как «желание быть собой». В любом случае понятно, что александрийский философ считал происхождение зла неизбежным процессом, так как сама душа в низшей своей части «простирается к худшему» (*Эннеады*, V. 2, 2). Движение эго должно совершаться, однако во время этого движения душа по разным причинам задерживается; в своем восходящем движении к высшему миру она вынуждена постоянно преодолевать инертность и косность материальной природы.

Во многих отношениях подобный, но вовсе не тождественный ответ на мистический вопрос Плотина дает христианская философия. Впрочем, следует заметить, что отпадение от Бога – это вопрос «александрийской эпохи» в целом; Плотин, как и Ориген, вероятно, усвоил его в школе Аммония Саккаса, подобно Сократу, не писавшему собственных сочинений. Есть сообщения об эзотерическом характере этой школы, которые кое-что проясняют в

особенностях учения Плотина (Порфирий. *Жизнь Плотина*, III, XIV). Ответ же православных отцов был таким:

Горé был некогда Адам не местопребыванием, но произволением, как скоро получил душу, воззрел на небо, восхитился видимым, возлюбил Благодетеля, Который даровал ему наслаждение вечной жизнью, поставил его среди утех рая, дал ему начальство по подобию Ангелов, соделал его подобожителем Архангелов и слышателем Божественного гласа. При всем том находясь под защитою Бога и наслаждаясь Его благами, скоро пресытился он всем и, как бы возгордясь своим пресыщением, умной красоте предпочел показавшееся приятным для плотских очей и выше духовных наслаждений поставил наполнение чрева. Вскоре стал он вне рая, вне оной блаженной жизни, соделавшись злым не по необходимости, но по безрассудству ... Бог не воспрепятствовал нашему разрушению по причинам, объясненным выше, чтоб самого недуга не сохранить в нас бессмертным, как и горшечник такого глиняного сосуда, который течет, не захотел бы положить в огонь, пока переделкою не будет исправлен находящийся в нем недостаток (Василий Великий. *Беседа IX*. 7).

Здесь мы видим, во-первых, отсутствие какого бы то ни было предопределения в возникновении зла, что достигается энергичным выдвиганием темы «произволения» (πρoαίρεσις). Во-вторых, устраняется также неизбежность зла, диктовавшаяся циклическим пониманием времени у греков. Зло – ошибка, грех, «промах» (ἁμαρτία). В-третьих, человек признается несовершенным существом, как еще не обожженное изделие горшечника. Созданный изменчивым «Адам нарушил заповедь не на небе. Первый человек создан не из небесной материи, а из земли, и он оказал непослушание и спасен» (Амфилохий Икопийский. *Фрагмент X*. 1). Время, отведенное для жизни на земле, приобретает направленность к совершенству, становится требовательным в отношении человека.

Вообще из всех произведений Каппадокийской школы самыми «платоническими» считаются трактаты св. Григория Нисского «О девстве» (*De virginitate*, особенно гл. X–XI)¹⁴⁶ и «О душе и воскресении» (*De anima et resurrectione*)¹⁴⁷. Однако в них проводится и последовательная критика платонических воззрений: св. Григорий Нисский приводит метафизические, теологические и психологические доказательства против философской теории метемпсихоза, отрицает идею первоначального пребывания душ на небе и их последующего падения в материальный мир, идею вечности материи. Нельзя не

согласиться с В. Н. Лосским в том, что каппадокийцами не производилась неосознанная или синкретическая рецепция античного наследия, но «сознательно ставилась великая задача христианизации философского аппарата греческого мира»¹⁴⁸.

Для характеристики «золотого века» последнее замечание особенно важно. Рассматриваемая нами эпоха по необходимости была оригинальной и новаторской, потому что «создание метаязыка для сакрально-канонических традиций – особая, очень сложная задача, требующая нового терминологического ряда»¹⁴⁹. Кроме того, важно при рассмотрении философско-богословской мысли великих каппадокийцев обращать внимание не только на те идеи, которые ими утверждались, но и на те вопросы, от решения которых они уклонились. Не случайно св. Афанасий Великий восхвалялся ими за то, что, «сверх прочих своих совершенств, особенно уважал меру в слове и в молчании» (Григорий Богослов. *Слово* XXI. 37). Патриотическая мысль всегда оставляет место недосказанному, сознательно умолчанному, – место, которое должен заполнить собственный духовный опыт ученика, – и потому она принципиально диалогична, а не монологична.

Диалогическая открытость великих каппадокийцев позволила отделить зерна от плевел и в александрийском наследии – этом древнем создании эллинистического синкретизма, отмеченного печатью языческой философии с ее претензией на исключительность «божественного» Рима с его универсализмом. Здесь нелишне будет высказать одно общее соображение. Униформизм глобального государства всегда предписывает эклектику, отправным пунктом которой является скепсис; но еще ни разу она не произвела такой идеологии, которая предохранила бы это государство от крушения на новом историческом этапе. В результате умирающие формы государственности сменяют более устойчивые, хотя и кажущиеся более слабыми культурные формы, не поддавшиеся синкретическим растворителям. Эти культурные элементы делают, в свою очередь, возможным и возрождение государства из пепла смутного времени. Христианская культура периода первых Вселенских Соборов получила такую прививку от синкретизма, что имена святых отцов и благочестивых царей той эпохи могут символизировать историческую альтернативу современному «вавилонскому смешению» культур и традиций.

Введение творчески преобразованного античного наследия в сферу христианского богословского умозрения и опыта было той

вершиной, на которой умирающая цивилизация могла передать свои самые сокровенные вопросы и заветные устремления. Великие каппадокийцы оказались посредниками в этой передаче. С одной стороны, они направили широкое аскетическое движение своего времени в ортодоксальное русло и тем «оцерковили» его¹⁵⁰; с другой – они были яркими представителями этого движения, а тем самым и живыми примерами того, что достижение чаемой всеми системами философии совершенной человеческой жизни возможно – и возможно именно в христианстве. Они осмыслили временное и вечное, смертное и бессмертное, не подменяя их друг другом и не отнимая их уникальных свойств: иными словами, предпринятый ими синтез был, по образу «взаимопроникновения» (περιχώρησις) природ Иисуса Христа, универсальным философско-богословским синтезом.

Вопросы к семинарским занятиям

Какой период и почему называется «золотым веком» патристики?

Назовите опыты создания системы христианской догматики, признанные ранней Церковью неудачными.

Проблема происхождения зла в философии Плотина и в каппадокийском богословии.

Что понимается под «каппадокийским синтезом»?

Объясните смысл и значение терминов «παιδεία», «πρόσωπον», «ἁμαρτία», «προαίρεσις».

Темы докладов и творческих работ

Итоги IV века – «золотого века» христианской философии.

Развитие учения о человеческой личности в патристическом богословии.

Античная этика в слове св. Григория Богослова «О смиренномудрии, целомудрии и воздержании».

Философские мотивы в сочинении св. Григория Нисского «О девстве».

Полемика с язычеством в трактате св. Григория Нисского «О душе и воскресении».

Лекция 16. Наследие великих каппадокийцев между востоком и западом

Судьба наследия великих каппадокийцев отсылает нас к вопросам рецепции учения Каппадокийской школы на латинском Западе. В IV в. по Р. Х. никто не мог бы подумать, что много веков спустя, в 1054 г., между двумя частями христианского мира прервется всякое духовное общение. Они жили единой религиозной жизнью, хотя культурные различия греков и римлян всегда оставались довольно заметными. Было в этом общении нечто похожее на обмен, или оно являлось только совместным исповеданием?

Французский исследователь Ж.-К. Ларше отмечает, что в рассматриваемый нами период времени «даже если суждения Востока и Запада порой различались, их точки зрения не становились несовместимыми, но оставались, благодаря прояснению, подтверждению и уточнению, обоюдодоприемлемыми»¹⁵¹. Другими словами, для поддержания единства христианского мира требовался диалог разных языков, различных стилей мышления. Несомненно, такой диалог в значительной мере стимулировал развитие христианской мысли.

Согласно распространенной среди ученых точке зрения, в отношении философской образованности «святоотеческое богословие Запада в IV столетии стояло на менее высоком уровне, чем на Востоке»¹⁵². Это косвенно подтверждается тем, что выдающиеся западные писатели, такие как Руфин Аквилейский и бл. Иероним Стридонский, предпринимали переводы целых произведений греческих Учителей Церкви. Знание и интерес к Востоку на Западе были намного выше, чем знание о Западе на Востоке и интерес к нему¹⁵³. В то же время «ветхий» Рим считался хранителем простоты древнего Предания веры, и греческие богословы нередко апеллировали к его решениям в принципиальных спорах между собой.

Имели ли латиняне какое-либо представление о Каппадокийской школе? На этот вопрос можно ответить утвердительно: западные писатели знали о родственных и дружественных связях каппадокийцев между собой, т. е. видели их как некую целую (разумеется, не формальную) организацию, отстаившую и утвердившую непостижимые истины православного вероучения на

«вселенском» уровне Римской империи. Так, римский мартиролог – памятник позднего Средневековья, но восходящий к более древним временам – содержит такую запись: «Амфилохий, епископ Иконии в Ликаонии, общник Василия Великого и Григория Богослова в пустыне и их коллега в епископстве, после многих подвигов за католическую веру, славный святостью и учением, почил в мире»¹⁵⁴.

Руфин Аквилейский (ок. 345–411), латинский переводчик и церковный историк, упоминая о каппадокийцах, особенно выделял святителей Василия Великого и Григория Богослова.

Руфин сообщал своему читателю:

«... имеются ... чудесные памятники ума того и другого в виде сочинений, которые временами читаются в церквах. Из них мы перевели на латынь десять отдельных проповедей. Кроме «Правил монахов» Василия мы хотели бы многие из них перевести, если сумеем и если поможет благосклонность Бога. Кроме того, у Василия было два брата – Григорий и Петр. Один из них был настолько равен брату в слове учения [речь идет о св. Григории Нисском. – В. С.], а другой в делах веры, что и тот и другой повторяли Василия и Григория» (Руфин. *Церковная история*, II. 9. 269).

Руфин известен прежде всего как переводчик Оригена, перед талантами которого он преклонялся. Стихия свободной мысли, проявленная в александрийском богословии, настолько привлекала его, что он перевел сочинение Оригена «О началах» (*De principiis*) в собственной редакции, устраняя те места, которые, по его мнению, являлись вставками еретиков. Однако и в таком виде текст оказался не свободным от слишком типических черт наследия этого дидакала. Участвуя в полемике вокруг имени Оригена и вовлеченный в спор со своим бывшим другом бл. Иеронимом, Руфин перевел также «Апологию Оригена», составленную Памфилом и Евсевием в Кесарии.

Однако Руфин был не только заочным учеником Оригена и непосредственным – Дидима Слепца, который в то время учил в Александрии. Его личность на самом деле многограннее.

Для этого латинского писателя в высшей степени была характерна любознательность, желание перенести философско-богословскую мудрость Востока на Запад и усвоить ее своим соплеменникам. Перед тем как стать пресвитером на своей родине в Аквилее, он долгое время жил в пустынях Египта, результатом чего стало сочинение «Жизнь пустынных отцов», позднее включенное в состав знаменитого «Лавсаика» еп. Палладия Еленопольского (368–

430) и таким образом вернувшееся на Восток. Палладий, между прочим, написал о Руфине, что «учение и скромнее его не было между братьями», а также заметил, что в пору жизни в Иерусалиме Руфин и его сподвижница Мелания «от раскола Павла [Самосатского] около четырехсот монашествующих присоединили к православию и всякого, впавшего в ересь духоборцев, убеждали и приводили в Церковь» (Лавсаик, 102)¹⁵⁵.

При такой обширной просветительской деятельности не удивительно, что Руфин живо интересовался догматическими сочинениями, особенно тех авторов, которые защищали единство Святой Троицы. Кроме того, в центре его внимания стояли проблемы экзегетики. Обратившись к наследию Каппадокийской школы, он перевел на латынь беседы св. Василия Великого, содержащие толкования на Священное Писание. В предисловии к этому переводу Руфин сравнивает св. Василия Великого с одним из наиболее выдающихся западных церковных авторитетов – св. Киприаном Карфагенским и замечает, что первый лишь немного отстал от последнего: св. Киприан получил «первую пальмовую ветвь мученичества», тогда как св. Василий Великий – «вторую пальмовую ветвь исповедничества».

Еще более определенно выражается Руфин в предисловии к переводу св. Григория Богослова: «Открыто ведь объявлено, что неправо верует тот, кто не согласен в вере с Григорием». Он называет Святителя «мужем ни с кем не сравненным, который словом и делом славен, являя превосходную ясность науки Христовой Церкви». Таким образом, можно констатировать, что идеи Каппадокийской школы представлялись выдающемуся переводчику IV в. по Р. Х. имеющими широкое значение для развития христианской мысли на Западе. Не исключено, что в трудах отцов, сохранявших александрийский метод интерпретации, Руфин искал поддержку своим усилиям по распространению оригенизма. Но нельзя исключать и того, что Руфин пытался найти приемлемый для Церкви вариант использования александрийского метода и с этой целью просматривал труды современных ему греческих авторов.

Не менее интересный пример взаимоотношений Востока и Запада в период «золотого века» представляет бл. Иероним Стридонский (ок. 340–420). День его памяти в западной традиции считается международным днем переводчика. Наибольшую известность ему принес труд по созданию «Вульгаты» (*Vulgata*) – латинского свода книг Священного Писания. Для реализации своих

просветительских целей бл. Иероним должен был много путешествовать. Он жил в Антиохии, был отшельником в Халкидской пустыне (Сирия), где изучал еврейский язык, а возможно, также и сирийский¹⁵⁶, долгое время пребывал на Святой земле и окончил свои дни в Вифлееме.

Уже в почтенном возрасте бл. Иероним учился в Александрии у Дидима Слепца, где освоил учение Оригена и на время стал его не менее пламенным пропагандистом, чем Руфин. Бл. Иерониму также принадлежат переводы экзегетических трудов александрийского дидаскала; при работе над текстом Библии он использовал «Гекзаплы». В 393 г. Ему пришлось резко изменить свое отношение к Оригену – в это время в Палестине и Египте запылали «оригенистские споры», затронувшие очень тонкую субстанцию монашеской дисциплины. Бл. Иероним вынужден был защищаться, обвиняемый в оригенизме, перед такими митрополиями, как Рим и Александрия. В 400 г. в письме к Паммахию и Океану он, между прочим, писал о своем прежнем отношении к Оригену следующее: «Похвалил я толкователя, а не догматиста, ум, а не веру, философа, а не апостола» (*Письмо LXXXIV*).

В 410 г. в «Письме к Авиту о том, чего нужно остерегаться в книге Оригена Περὶ Ἀρχῶν» бл. Иероним писал, что Ориген «усваивает природу (*substantia*) Всемогущего Бога ангелам и людям» (*Письмо CLX*). В доказательство таких обвинений он приводил выдержки из своего собственного перевода *De principiis*, вопреки переводу Руфина сохраняющего все своеобразие доктрин Оригена. Полемика по этому вопросу вошла в историю как личная драма двух друзей, устремления и образ жизни которых были очень схожи. Однако истинная позиция бл. Иеронима, которую он выразил в письме к Транквиллину (397), чужда крайностей: «Думаю, что Оригена, ради учености его, нужно читать так, как Тертуллиана, Новата, Арнобия, Аполлинария и некоторых других церковных писателей, – как греческих, так и латинских, – читать, чтобы выбирать их доброе и беречься дурного». Бл. Иероним порицал тех, «которые увлекутся своим развращенным вкусом или до чрезмерной любви к нему, или до ненависти» (*Письмо LXII*).

Итак, уже не имея безусловного авторитета в лице Оригена, бл. Иероним, естественно, должен был искать его среди других писателей. Недостаточность западных отцов Церкви с точки зрения формальной проработки учения была отправным пунктом его путешествия. Оставалось изучать восточную патристику.

Несомненно, уже в начале 390-х гг. Каппадокийская школа привлекала внимание бл. Иеронима. В своем известном сочинении *De viris illustribus* (392) он называет книги св. Василия Великого «превосходными, старательно написанными», перечисляя из них «Беседы на Шестоднев», «Против Евномия», «О Святом Духе» и правила для монахов «Аскетикон» (*О знаменитых мужах*, 116). Следом идет рассказ о св. Григории Богослове, которому бл. Иероним дает еще более высокую оценку: «Один из лучших ораторов и мой наставник в Священном Писании» (*Там же*, 117). Латинский писатель проявляет осведомленность, указывая точное число строк в сочинениях Назианзина, умершего несколько лет назад: «В общей сложности тридцать тысяч строк».

О св. Григории Нисском бл. Иероним Стридонский пишет как о своем современнике, который «несколько лет тому назад прочитал св. Григорию Назианзину и мне книгу против Евномия. Говорят, он написал еще много других произведений и продолжает писать» (*Там же*, 128). Упоминание о другом каппадокийце, вероятно, призвано было показать читателю единомыслие Запада и Востока: «Амфилохий, епископ Иконийский, недавно прочитал мне книгу «О Святом Духе», доказывая, что Святой Дух – Бог, что Его следует почитать и что Он всемогущ» (*Там же*, 133).

Ценность работы бл. Иеронима заключается в том, что она, как и «Церковная история» Евсевия, но в более лаконичных выражениях, показывает широкие масштабы литературной деятельности в первые века христианства. На фоне множества других писателей, труды которых не сохранились, великие каппадокийцы представляют собой заметное явление. Об этом свидетельствует и письмо бл. Иеронима к Магну, оратору города Рима (397). «Ты в конце письма спрашиваешь, – пишет бл. Иероним, – зачем я в своих сочинениях иногда представляю примеры из светских наук и белизну Церкви оскверняю нечистотами язычников». Причину этого недоумения он усматривает в сугубо риторическом, т. е. нефилософском образовании Магна: «Ты никогда не спрашивал бы об этом, если бы тобою всецело не владел Цицерон, если бы ты читал Священное Писание и ... просматривал толкователей его»¹⁵⁷.

В защиту своей манеры письма бл. Иероним приводит примеры Моисея, учившегося в Египте, Соломона и других приточников – разгадывать притчи, по его мнению, «преимущественно свойственно диалектикам и философам». Далее, аллегорически толкуя разрешение Ветхого Завета брать пленниц в жены по прошествии

траура, латинский автор пишет: «Хочу сделать светскую мудрость из рабыни и пленницы израильтянкой». И затем снова следует аллегория: «Труд мой умножает семейство Христа». Иными словами, употребление светских знаний в духовных сочинениях бл. Иероним считал важным элементом проповеди. Наряду с этим он также ставит полемику против языческих философов. Исторические примеры предоставляют ему александрийские и малоазийские имена: Пантен проповедовал индийским браминам, Ориген писал против Цельса, св. Мефодий – против Порфирия. Завершают список греческих авторов имена «каппадокийцев – святых Василия, Григория, Амфилохия: все они наполняют свои сочинения таким множеством философских доктрин и мнений, что не знаешь, чему удивляться – светской ли образованности или знанию Священного Писания» (*Письмо LXX*).

Известно, что перед Вселенским Собором 381 г. «Иероним появляется в Константинополе, где его наставниками и друзьями были такие люди, как Григорий Назианзин (Богослов) и Григорий Нисский»¹⁵⁸. Он присутствовал на Соборе и видел триумф каппадокийского учения. В лице великих каппадокийцев он мог найти то, что искал: образец в изучении светской литературы, в применении александрийского метода герменевтики, в украшении ораторской речи примерами из классиков. Став одним из наиболее почитаемых западных святых, бл. Иероним способствовал, несомненно, закреплению высокого авторитета каппадокийцев на Западе.

Развитие традиции Каппадокийской школы на латинском языке связано также с именем святителя Амвросия Медиоланского (ок. 340–397), наиболее влиятельного учителя бл. Августина. Вероятно, книги св. Василия Великого были в библиотеке св. Амвросия, и он опирался на его учение, особенно при составлении своего «Шестоднева». Исследователи отмечают одновременно глубокую ученость миланского Святителя, его серьезную осведомленность в неоплатонизме и нравственно-практическую направленность его проповедей. Св. Амвросий не стремится специально сосредоточиваться на богословских вопросах. Не в последнюю очередь это связано с тем, что многие из таких вопросов были для него уже решенными.

Св. Амвросий Медиоланский жил в осознании единства Церкви и ее великой силы. Красноречивым примером в истории стал его отказ впустить в базилику императора Феодосия, прежде чем он покается

в массовом избиении жителей мятежных Фессалоник. Письмо св. Амвросия Медиоланского св. Василию Великому, в котором он извещал Кесарийского архиепископа о своем рукоположении (374), а также просил прислать мощи епископа Дионисия, утрачено. В ответном послании св. Василий хвалит св. Амвросия за «силу красноречия» и выражает надежду на то, что он, противостоя арианам, «обновит древние следы отцев» (*Письмо LV*). Бл. Августин писал о св. Амвросии, что среди почитаемых им авторов были из древних Ориген и св. Ипполит Римский, из новых – Дидим и св. Василий Кесарийский.

Современный исследователь уточняет: «Прекрасное знание греческого позволяло св. Амвросию читать все сочинения Филона, Оригена, св. Василия, Иосифа Флавия, св. Ипполита Римского, Евсевия Кесарийского, Дидима, св. Афанасия... Иногда удавалось восстановить текст Филона благодаря латинскому тексту св. Амвросия. Его гонкое чутье в вопросах православного вероучения позволяло ему без труда вносить поправки в те толкования Филона, в которых ощущалось влияние иудаизма, или в слишком аллегорические толкования Оригена»¹⁵⁹. Следует заметить, однако, что наивный аллегоризм был характерен для писателей Запада еще более, чем для изощренных умов Александрии. Очевидно, знакомство с идеями Каппадокийской школы помогло св. Амвросию Медиоланскому дать максимально уравновешенную оценку оригеновского наследия. Таким образом, «Амвросий и был как раз тем посредником между греческой и латинской христианской мыслью, без существования которого было бы очень затруднительно объяснить поразительные совпадения во взглядах каппадокийцев и никогда не читавшего и почти не знавшего их Августина»¹⁶⁰.

Впрочем, есть разные мнения об этом. Особое отношение бл. Августина к наследию великих каппадокийцев, его неудовлетворенность их триадологической терминологией и поиск новых истолкований в связи со спецификой латинского термина *persona* глубоко и всесторонне исследовал А. Ф. Лосев¹⁶¹. Ограничимся здесь упоминанием «самотождественного различия» – философского термина, введенного бл. Августином для выражения парадоксальности троического догмата. В его концепции времени также имеются параллели с концепцией, изложенной в трудах великих каппадокийцев.

Наконец, бл. Августин и современники его миланского учителя на Востоке объединились в представлении последующих поколений

христиан как отцы православия. Послание императора Юстиниана, зачитанное на V Вселенском Соборе (553, Константинополь), гласило: «Мы далее провозглашаем, что твердо храним постановления Четырех Соборов и во всем следуем отцам: св. Афанасию, св. Василию, св. Григорию Константинопольскому, св. Кириллу, бл. Августину, Проклу, Льву и их писаниям об истинной вере».

В заключение отметим, что средневековые комментаторы Ареопагитик¹⁶² на Западе рассматривали их через призму возвышенно-умозрительной мистики св. Григория Нисского¹⁶³. Зарубежные исследователи находят его влияние в трудах Эриугены, Вильгельма из Сен-Тьерри, Бернара Клервоского, Сен-Викторской школы, Вильгельма Парижского, Бонавентуры и др.¹⁶⁴. Суммируя вышеизложенное, можно сделать вывод: Каппадокийская школа не была в полном философско-богословском смысле мостом между Востоком и Западом, каким впоследствии явилось учение преп. Максима Исповедника; однако те фундаментальные идеи, которые она выразила с максимальной для своего века ясностью, отозвались на Западе и живо запечатлелись на священной для его народов латыни.

Вопросы к семинарским занятиям

Дайте обзор состояния христианского просвещения на Востоке и Западе в IV в. по Р. Х.

Сопоставьте отношение к светской учености великих каппадокийцев и блаженного Иеронима.

Что вы знаете о терминологических расхождениях между каппадокийцами и бл. Августином Иппонским?

Почему восточные богословы первых веков нередко апеллировали к «ветхому» Риму в своих суждениях?

Прокомментируйте высказывание историка Л.Н. Гумилева, сделанное в докладе на заседании отделения этнографии Всесоюзного географического общества 15 октября 1964 г.: «Византия – культура, неповторимая и многообразная, выплеснувшаяся далеко за государственные границы Константинопольской империи. Брызги ее золотого сияния застывали на зеленых равнинах Ирландии ... в дремучих лесах Заволжья... в тропических нагорьях вокруг озера Цана (Абиссиния)».

Темы докладов и творческих работ

Переводческая и просветительская деятельность Руфина Аквилейского.

Блаженный Иероним Стридонский как ученый и полемист.

«Каппадокийские» аспекты учения святителя Амвросия Медиоланского.

Концепция времени в трудах бл. Августина и каппадокийцев: сравнительный анализ.

Влияние Каппадокийской школы на Иоанна Скота Эриугену.

«Золотой век» патристики в отражении Сен-Викторской школы.

Лекция 17. Идеи каппадокийских отцов церкви в трудах преподобного Максима Исповедника

Значение преподобного Максима Исповедника (580–662) для его эпохи было так велико, что анонимный современник, оставивший гневное послание против обвинителей Святого, до самой смерти подвергавшегося жестоким гонениям, назвал его «третьим богословом», очевидно, после апостола Иоанна Богослова и св. Григория Назианзина (*На константинопольцев поношение*, 1). Кроме того, мыслители более позднего времени, такие как преп. Иоанн Дамаскин и Иоанн Скот Эриугена, почтительно называли его «философом». Многотрудный путь «подвижнической жизни и богопознания у преп. Максима проходит под знаком экзегезы Священного Писания»¹⁶⁵, а одно из сравнительно ранних его творений «Вопросы и затруднения» (*Quaestiones et dubia*) «по своему экзегетическому характеру не могло остаться в стороне от предшествующего корпуса святоотеческих толкований Писания»¹⁶⁶.

Прямые линии ведут от сочинений преп. Максима Исповедника к «Триадам» св. Григория Паламы (XIV в.), окончательно оформившего мистическое умозрение византийцев. Обладая могучим умом, преп. Максим Исповедник завершил процесс дистилляции эллинизма в составе христианской философии. Он последний «александриец» в том смысле, что продолжает самостоятельно развивать идеи александрийской герменевтики, но вместе с тем он последний значительный критик оригенизма¹⁶⁷. Картина мира преп. Максима Исповедника представляет собой панораму с чрезвычайно широким спектром, где все лучи мысли фокусируются в идее Христа.

Христология как интегральное начало целостной философско-богословской системы была осознанным идеалом христианской школы по крайней мере со времен Климента Александрийского. Подобный проект прежде в истории никем не был предпринят: чтобы историческое событие явления религиозного Учителя сделалось универсальным ключом к метаисторическому объяснению прошлого, настоящего и будущего. Требовалось переработать эллино-римское наследие таким образом, чтобы все не соответствующее заповедям Христовым подверглось несомненному осуждению; более того, следовало придать мысли такое движение, чтобы она не останавливалась и впредь, сохраняя способность реинтерпретации любой реальности «по Христу».

За свою христологию преп. Максим был подвергнут преследованиям со стороны государственной власти. В 638 г. был опубликован "Εκθεσις (Изложение веры) императора Ираклия, предписывавший православным исповедовать «единую волю» Христа при двух природах – Божественной и человеческой. Причиной появления этого документа стало широкое распространение монофизитства на окраинах Империи, усугублявшее и без того тяжелое, ввиду арабского нашествия, положение Византии. Монофизиты, не признавшие орос IV Вселенского Собора (Халкидон, 451), считали Христа имеющим единственную «сложную природу» (σύνθετος φύσις), что для греческих богословов было абсурдом. Правительство не оставляло попыток найти соглашение между сторонами, может быть, и пожертвовав точностью богословских понятий.

Так возникло учение монофелитов (греч. μόνη одна и θέλησις воля), тотчас отвергнутое всеми сознательными «халкидонитами». Произошло столкновение государственных и церковных интересов. Государственные интересы заключались в успешном миссионерстве среди коптов, сирийцев и армян, однако лучшие представители Церкви усматривали свой долг прежде всего в сохранении чистоты веры. Впрочем, значительная часть иерархов поддержала царя. Однако вскоре начались внутренние расколы. Решительно выступила против «Эктесиса» Римская Церковь: томос св. Папы Льва Великого лежал в основе Халкидонского догмата. Ввиду непрекращавшихся смут в 648 г. новый император Констанс II поручил Патриарху Павлу издать Τύπος (Образец веры), в котором строго запрещалось рассуждать о том, одна или две воли принадлежат лицу Богочеловека.

На это преп. Максим Исповедник возражал: «Замалчивать слово – значит отрицать его». Будучи не только простым монахом, но и крупным ученым богословом своего времени, он стал предводителем всех тех, кто считал, что двум «полным природам» соответствуют и все их природные свойства: ум, воля, энергия (действие), а причиной личностного единства и совершенного согласия этих свойств является единая ипостась Логоса. В 649 г. при участии преп. Максима Исповедника был созван Латеранский собор, на котором председательствовал Мартин, Папа Римский. Собор издал 20 канонов против монофелитства – «четкое и решительное догматическое постановление о неслитном двойстве естественных волений и действий во Христе»¹⁶⁸. Император приказал арестовать

Папу Мартина и преп. Максима Исповедника, обвиненного в государственном преступлении.

Записи допросов преп. Максима Исповедника представляют собой замечательный памятник византийского красноречия и, вместе с тем, один из наиболее высоких в истории образцов стояния за Истину, не уступающий знаменитой речи Сократа в ареопаге. Преподобный Максим Исповедник умер в ссылке на восточном побережье Черного моря, в 680 г. новый Вселенский Собор в Константинополе осудил монофелитство, которое практически не сохранило последователей, лишившись поддержки центральной власти. На этом с историческими подробностями мы можем закончить.

Монофизиты, защищая свое учение, ссылались на формулу из корпуса «Ареопагитик»¹⁶⁹, согласно которой во Христе *μία θεανδρική ἐνέργεια* (единое богомужное действие). Уже поэтому преп. Максим Исповедник должен был обратиться к истолкованию «Ареопагитик». В остальном же наиболее сильную струю в течении его мысли представляют идеи Каппадокийской школы. Мысль св. Григория Богослова, что причиной вечной жизни является восприятие Христом *всего человека* («невоспринятое не уврачевано ... соблюди целого человека и присоедини Божество»), вообще была фундаментальной для преп. Максима Исповедника. На ней он строит всю свою систему. Таким образом, его картина мира полностью «Богочеловеческая».

Такова, очевидно, причина того, что, как отмечал крупный исследователь его творчества, святой Максим Исповедник «был не только богословом, но и философом»¹⁷⁰. Как ни парадоксально, «говорить о прямом влиянии на него светской философии почти не приходится»¹⁷¹. В действительности парадокса здесь нет: работа по включению наследия греческой мысли в христианскую догматику была проделана великими каппадокийцами. Преп. Максим Исповедник уже был воспитан в состоявшейся школьной традиции, он не должен был раздумывать над тем, «как читать языческих авторов».

Гносеология преп. Максима Исповедника имеет свою особенность: она восходит от нравственности к вере через знание.

Исполнению заповедей соответствует очищение ума.

Познание догматов открывает ведение сущего.

Вера дает созерцание Троицы (*Главы о любви, IV. 47*).

Бог абсолютен, и потому «ничто из [исшедшего] из Него (τί τῶν ἐξ αὐτοῦ) Его не достигает» (*Письмо I*, PG 91,364). Вечная удаленность от Создателя, однако, не представляет собой какой-то безнадежности. Она мыслится Преподобным как побудительное начало движения. Таким образом, человек не должен останавливаться на относительном богопознании, по которому «мы познаем Бога не из сущности Его, но из величия творения Его ... словно посредством зеркала» (*Главы о любви*, I. 96). Есть еще нечто по ту сторону реальности отражений – св. Дионисий Ареопагит называл это «Божественным мраком» (θεῖος ὑνόφος), так как разум там становится незрячим.

Итак, можно «почитать в Боге собственно непостижимость Его» (*Главы о богословии*, II. 83). В этих словах преп. Максим Исповедник повторяет св. Григория Богослова. Для того чтобы оказаться не во мраке страстей (который тоже ослепляет разум, но иным образом), а во мраке высшего созерцания, следует осознать несущественность вещей. Это должно быть самоочевидно, судя по тому, что преп. Максим Исповедник пишет об этом в самом начале своего сочинения. Бог «заключает в Себе всю совокупность подлинного бытия и в то же время превосходит это бытие. А если это так, то вообще ничего из того, что обозначается словом «бытие», не обладает бытием в подлинном смысле слова» (*Там же*, I. 6).

Цитированный пассаж напоминает об учении Плотина, согласно которому Единое содержит в себе все, но само ни в чем не содержится. Однако мы помним, что восхождение к Единому есть односторонний интеллектуальный акт. Односторонний потому, что от души, которая исходит из Единого, не требуется ничего иного, как только вернуться к своему истоку, «отделив себя от множества тел», как выражался великий александриец (*Эннеады*, I. 6, 5). Но преп. Максим Исповедник считает по-другому: «Ничто [исшедшее] из Него Его не достигает». Существенное отличие христианской философии от неоплатонизма заключается в том, что здесь движение должно *быть* обоюдным, встречным. Оно-то и выражается в учении о двух природах Иисуса Христа.

Ради любви Сам Творец природы ... облекается в нашу природу, без изменения соединившись с ней по ипостаси, чтобы прекратить ее бурное движение и присоединить к Себе цельносбравшейся (συναυάγη) и не имеющей в устремлении воли никакого разногласия ни с Богом, ни с собой (*Письмо II*, PG 91. 404)¹⁷².

Иисус Христос, будучи совершенным Богом и совершенным человеком, явил очень важную истину: человек может быть в согласии с Богом, не будучи в разладе с самим собой. Получила подтверждение древняя мысль о том, что жить по совести – значит поступать в соответствии с природой, а не против нее. Однако сам Христос как ипостась Троицы совершенно уникален: «Никто не сможет обнаружить род или вид, к которому принадлежит Христос» (*Письмо XII*, PG 91. 492). Причина этого достаточно явна, и она снова отсылает нас к проблематике τὸ ἔν: «Логосы всех вещей пребывают в Слове Божиим и вмещаются в Нем, но ни одно из сущих не вмещает в себя Его» (*Главы о богословии*, II. 10).

В таком случае, как возможно причастие человека к Богочеловеку? Как может индивидуум воспользоваться тем, что Слово Божие стало плотью? Очевидно, здесь должно быть встречное движение не только в физическом, но и в метафизическом плане. Решение этого вопроса подсказывается преп. Максиму Исповеднику древней традицией, согласно которой Логос выступает как прообраз всего творения. «Слово невыразимо и непостижимо, и по ту сторону всякого творения ... с другой стороны, Оно же, – как приличествует Благу, – показывается и умножается соразмерно каждому во всех ... и возглавляет всех в Себе» (*О различных трудностях Богослова*, VII)¹⁷³.

В отличие от неоплатонического Единого, христианский Бог творит все по Своей воле. Это значит, что возникновение души не случайность, и ее стремление к своему Источнику не преодоление случайности. Отсюда понятна христианская интерпретация той, понятной и неоплатоникам, истины, что «непрестанное движение души относительно Блага есть не что иное, как естественное действие, осуществляемое ради той же причины и по той же причине, ради которой и по которой возникла душа» (*Письмо VI*, PG 91. 432). Она создана стремящейся к Творцу и потому не останется неутоленной в своем движении. Более того, само движение и есть утоление этого непрекращающегося стремления.

Далее возникает вопрос: каким образом душа достигает своей цели, не осуществляя этого до конца? В соответствии с каппадокийским учением, преп. Максим Исповедник «очами души» считает разум. Но мы уже отмечали, что разум слепнет, приближаясь к Богу. Что дальше? Непрístupное τὸ ἔν всегда остается вдалеке ... Но не так в христианстве, где Логос нисходит навстречу ищущей душе. Исчерпав естественные ресурсы своего ума, человек получает

«ум Христов». Итак, зачем был нужен разум естественный? Рассмотрим эту тему подробнее.

Вообще преп. Максим Исповедник высоко ставил человеческий разум и в этом отношении наследовал преданию «золотого века». Разум, в его понимании, есть «спутник истины, мудро установивший свойства желательного и нежелательного и отграничивший друг от друга несовместимые вещи» (*Письмо I*, PG 91. 369). Ясно, что в данном случае речь идет о способности разделяющего суждения, или рассудке (λόγος). Но есть и более высокая сила – собственно «ум» (νοῦς), «чистейшая часть души», по определению Исповедника. Этот «ум» действует в соответствии с естеством, когда держит в подчинении страсти, созерцает логосы сущих и пребывает с Богом» (*Главы о любви*, IV. 45).

Зрение ума – интуитивное, трансцендентальное. Он видит «умные начала», т. е. категории, свойства субстанции, а «умные начала остаются неизменными» (*Письмо XII*, PG 91.469). Между прочим, неизменность этих начал была тем философским принципом, который делал невозможным для этого отца Церкви, равно как и для большинства греческих богословов, принятие монофизитского догмата и вытекающих из него сотериологических принципов. Существенные свойства человеческой природы, сохраняющиеся во Христе по свидетельству евангелистов, и сама эта природа – гоже «умные начала». То же самое выражает словосочетание «логосы сущих».

Итак, названные логосы представляют собой проявление воли Бога. Здесь христианская мысль опять расходится с эллинистической. Как замечает святой Максим Исповедник, эллины «считают Бога творцом только качеств, а не существ. Мы же, признавая Бога всемогущим, говорим, что Он есть Творец не только качеств, но и существ» (*Главы о любви*, IV. 6). Обрывается последняя нить, позволявшая усматривать природную связь между Богом и миром: идея совечности Богу либо форм и материи, либо хотя бы только материи. Там – одно безусловное, здесь – одно феноменальное. И однако же остается еще проблеск: согласно преп. Максиму Исповеднику, в Боге имеется «от века пред существующее в Нем ведение сущих» (*Там же*, 4).

Значит, Бог знал «заранее», что сотворит мир? Впрочем, для существующего вне времени не существует «заранее». Мир – плод Божией благодати. Еще апологеты первых веков думали об этом. Но мир начал быть во времени, потому что его бытие и его время

немыслимы одно без другого. И здесь происходит прорыв за границу круга времени, который не осуществили даже великие каппадокийцы. Преп. Максим Исповедник пишет о «делах (ἔργα), бытие которых не начиналось во времени». Они подобны «идеям» Платона, но с одним примечательным отличием: это не столько предвечный «план» бытия, сколько, скорее, способ отношения Бога к этому бытию.

Все бессмертные и само бессмертие, все живущие и сама жизнь, все святые и сама святость, все добродетельные и сама добродетель, все благие и сама благодать, все сущие и само существование – все они, несомненно, дела Божии. Однако одни начали быть во времени, ибо было, когда их не было; другие же не начинали быть во времени, ибо не было времени, когда не было бы ни добродетели, ни благодати, ни святости, ни бессмертия. И начинающие быть во времени есть и называются теми, которые они суть, и именуются, благодаря сопричастию с [сущими,] не начинавшими быть во времени. Бог есть Устроитель (δημιουργός) всякой жизни, бессмертия, святости и добродетели, поскольку Он превосходит сущность всего постигаемого умом и изрекаемого словом (*Главы о богословии*, I. 50).

Можно думать, что «сотворенными вне времени» святой Максим Исповедник называет и те сверхъестественные дары благодати, посредством которых, в терминологии позднейших учителей Церкви, особенно святителя Григория Паламы, Бог являет на человеке Свою непосредственную деятельность (энергию). При этом Исповедник различает «логосы сущих» и то, что другие отцы называли «Богоявлением» (Θεοφάνεια):

Соделавший сердце чистым не только познает логосы того, что ниже и после Бога, но и узрит в себе после прохождения всего наивысшую цель благ. В таком сердце рождается Бог, и на этом сердце, словно на неких скрижалях Моисеевых, Он удостоивает начертать посредством Духа собственные письмена настолько, насколько оно возростило самое себя согласно заповеди, таинственно повелевающей: *Умножайся* (Быт.35:11). Чистым называется то сердце, в котором отсутствует всякое естественное движение к чему-либо. Благодаря высочайшей простоте в таком сердце рождается Бог ... (*Там же*, II. 80–81).

Мир, сотворенный во времени, живет причастием (μετοχή) Божественных совершенств (*Главы о богословии*, I. 48). И в этом смысле даже можно сказать, что мир есть «удел» (μοῖρα) Бога (*Трудности*, PG 91. 1288–1289). Для нас важно заметить, что эта

мысль высказана в толковании на слова св. Григория Богослова (*Слово XIV. 7*). Ясно, что здесь нет никакого пантеизма, так как мир отличается от Бога своим творением «из ничего». Но это «из ничего» приобретает у преп. Максима Исповедника какой-то иной смысл, нежели тот нигилистический, в каком многие привыкли воспринимать его. Мир – любимое детище Святой Троицы, свободный дар самопреизливающейся любви.

Отсюда резкое утверждение, что ни одна вещь, обладающая «логосом бытия», не может существовать сама по себе, оборачивается ценной истиной: «Богу можно быть только сопричастным» (*Главы о любви, IV. 11*). Нельзя *быть* наряду с Богом, но это не значит, что вообще нельзя быть. Единственный вид бытия, который возможен, – это бытие логосное, происходящее от Логоса. Именно здесь находится ответ на вопрос о слепоте разума. Если она происходит от нашего естественного ничтожества, то просвещение – от не менее присущего душе богоподобия.

«Ум Христов ... не рождается в нас вследствие мышления, но ... как сила, своим качеством делающая ясным наш ум и сообщающая ему действие, направленное на нее» (*Главы о богословии, II. 83*). Не будет преувеличением сказать, что все чаяния каппадокийского синтеза сосредоточены в этой фразе. Мышление подводит к видению ближайших к Богу тварей, или «совершенств». Начинается томление души по Богу, дает знать о себе неудовлетворенность ничем сотворенным ... и Бог протягивает руку и вводит человека «в покой»¹⁷⁴.

Этот «покой» преп. Максим Исповедник объясняет как прекращение несоответствия между тем, что дает Бог, и тем, что возвращает творение. Циркуляция энергии становится правильной, уравниваются то и другое: благодать и потребность в ней. Пример такого рода исторически дан только в лице Христа. Но когда наступит Восьмой день – бытие за пределами времени – все праведники войдут в «покой». Воля каждого будет «по природе» полностью согласна с Божественной волей. «Когда пройдет для нас этот век деяния, ничто из существующего не останется в теперешнем виде» (*Письмо I, PG 91. 369*).

Итак, творение исходит из вечности, чтобы вернуться в нее. Но причина исхождения не та, что в неоплатонизме, где падение души представляет собой неудержимый процесс. Причина – испытание свободной воли. Если вдуматься, то это равным образом испытание веры. Человек был обольщен, ограбен в вере, и грех завладел им,

«по страстности естества побуждая волю к тлению неестественных страстей» (*Вопросоответы*, 21).

Отметим, что учение о страстях также было сформулировано уже в период «золотого века» и в немалой степени под влиянием полемики с манихейством. Человек извращает качества, данные на благо, и сам наказывается теми же крайностями сотворенного естества:

За жгучие наслаждения – огонь геенны,
за тьму неведения и обольщения преходящим – вечный мрак,
неусыпного карающего червя – за червя ненависти и лжи,
разъевшего и развратившего наше сердце,
за разнузданную болтовню и хохот – громкий скрежет зубов,
за гордое превозношение и веселье – падение, и зияющую
бездну, и тоску ужаса.

Письмо I, PG 91. 388

Отсюда понятно, что спасение, согласно преп. Максиму Исповеднику, – это исцеление природы от «неестественных страстей», и оно могло быть произведено лишь посредством принятия нашей природы, включая «естественные страсти», самим Господом.

Но воплощение Слова произошло не только из-за падения человека. Самая оригинальная мысль преп. Максима Исповедника, идея, венчающая все здание философско-богословской мысли, – то, что Бог создал мир с намерением принять образ человеческий. Такую мысль не родил даже ум Оригена, для преп. Максима Исповедника же она имеет важный герменевтический смысл.

Таинство воплощения Логоса содержит [в себе] значение (τὴν δύναντην) всех загадок и прообразов Писания и также ведение являемых и умопостигаемых тварей. И кто познал таинство креста и погребения [Христово], тот познал и логосы преждеданных. Тот же, кто посвящен в невыразимый смысл воскресения, познал и цель, ради которой Бог первоначально привел все в бытие (*Вопросоответы к Фалассию*, 65).

Выдвигая эту идею, обладающую огромным гуманистическим потенциалом, преп. Максим Исповедник мог найти опору в словах Священного Писания: «Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя ангелам» (1Кор.3:16) ... «дабы ныне соделалась известною через Церковь начальствам и властям на небесах многоразличная премудрость Божия» (Еф.3:10). Но в философском плане искать его предшественников следует

опять же среди великих каппадокийцев. Именно среди них была высказана точка зрения, позднее повторенная св. Григорием Паламой, о некоем превосходстве человека над ангелами.

О человечество, давшее телесное осуществление и потому предпочтительное поднебесным и мысленным силам! Ибо не восхотел Христос преобразиться в образ архангелов или в неизменяемые образы начал, сил, властей, но тебя понес, ниспавшего к изменению и сравнивавшегося с неразумными животными (Амфилохий Иконийский, *Беседа I*. PG 39, 41).

Не удивительно, что мыслитель, представляющий Боговоплощение не только сотериологическим, но и протологическим событием¹⁷⁵, придерживается александрийского метода и сравнивает чрезмерный буквализм с богоубийством (*Трудности*, PG 91, 1129 D). В то же время исторически естественно, что аллегория уравновешена в его трудах трезвым историцизмом св. Василия Великого. Возврат ко всецелой аллегоризации Священного Писания, характерной для Филона и Оригена, уже невозможен. Тем смелее приступает преп. Максим Исповедник к символическим толкованиям везде, где для этого есть причина. Более того, он видит в отношении двух смыслов – плотского и духовного – нерасторжимую связь двух миров, соответствующих двум природам в едином лице Христа.

Каждый из этих миров, сращенных в единении, не отвергает и не отрицает другого, по закону Соединившего их. И, соответственно этому закону, в них заложен логос единообразующей силы, не позволяющий быть в неведении, несмотря на природную инаковость [двух миров], относительно тождества их по ипостаси в единении (*Мистагогия*, VII).

Название цитированного текста – Μυσταγωγία (Тайноводство), т. е. «введение в таинства». Речь в нем идет о прохождении через внешнее к внутреннему, сквозь изменчивое к неизменному. Путь состоит в истолковании, методы которого были подробно разработаны в александрийской герменевтике. Но особенность экзегезы преп. Максима Исповедника состоит в том, что весь текст он интерпретирует через одно таинство – Боговоплощение. Остальные мистерии (он, как и св. Дионисий Ареопагит, много сил посвящает объяснению церковных обрядов) сходятся в этой единственной.

Христологичность философии святого Максима Исповедника была тем строгим принципом, исходя из которого он завершил синтетическую работу христианской мысли, навсегда отбросив

эллинистические соблазны. Его картина мира обладает впечатляющей цельностью, прозрачностью и вместе с этим необозримой глубиной. Он мог бы сказать, что Бог созерцается как необозримая глубина, и данный мотив уже третье тысячелетие повторяется в православной гимнографии. Несомненно влияние, оказанное преп. Максимом Исповедником на лучших церковных поэтов, так как оно «чувствуется во всех областях позднейшей византийской письменности»¹⁷⁶. В его трудах осуществлен «первый опыт системы византийского богословия в тех рамках, как оно существовало впоследствии и как вылилось в «Изложении православной веры» преп. Иоанна Дамаскина»¹⁷⁷.

Вопросы к семинарским занятиям

Какие аспекты учения преп. Максима Исповедника позволяют отзываться о нем как о прямом продолжателе каппадокийской традиции?

Укажите на причину, по которой именно христология оказывается интегральным основанием целостной философско-богословской системы.

Каким было значение философско-богословского творчества святого Максима Исповедника для его эпохи?

Объясните смысл термина «протология».

Сформулируйте цели и задачи дисциплины, для которой преп. Максим Исповедник использовал термин «μυσταγωγία».

Темы докладов и творческих работ

Философско-богословские аспекты полемики преп. Максима Исповедника с монофелитством.

Теистическая гносеология преподобного Максима Исповедника.

Сравнительный анализ креационизма святого Максима Исповедника и эманативизма Плотина.

Связь космологии с теологией в учении преп. Максима Исповедника.

Время и вечность в учении преподобного Максима Исповедника.

Лекция 18. Преподобный Иоанн Дамаскин: Завершающий этап «каппадокийского синтеза»

Преподобный Иоанн Дамаскин (ок. 680–780) завершил создание целостной системы православного богословия. В его сочинениях можно видеть философско-богословский синтез оформившимся во всех главных чертах. Основными трудами преп. Иоанна Дамаскина являются «Источник знания» и «Три слова в защиту иконопочитания». В «Источнике знания» представлена энциклопедия знаний патристической эпохи, которые легли в основу средневековой эпистемологии, космологии, антропологии и теологии. «Три слова в защиту иконопочитания» представляют собой теоретическое обоснование православной философии образа.

«Источник знания» состоит из трех основных частей: «Философские главы» (другое название – «Диалектика»), «О ересях вкратце» и «Точное изложение православной веры» в четырех книгах. Нетрудно видеть, что структура этого произведения повторяет уровни образования в Александрийской школе: сначала изучается вспомогательная для философии наука (в данном случае логика, которую преп. Иоанн Дамаскин считает инструментом философского мышления), затем различные философские системы (ереси, т. е. мнения) и, наконец, дается положительное раскрытие христианского учения – с невиданной ранее системностью.

Св. Иоанну Дамаскину принадлежит в первую очередь собственно структура «Точного изложения», мысли же он передает уже выработанные предшественниками: великими каппадокийцами, св. Дионисием Ареопагитом, преп. Максимом Исповедником и другими святыми отцами. Примечательно, что логика в «Философских главах» прописана главным образом по Аристотелю, не исключая и прямых ссылок на него; кроме того, в порядке восхождения к главному на вершине мирозерцания преп. Иоанна Дамаскина оказывается не знание (*γνῶσις*), а вера (*πίστις*). Таким образом, если говорить о продолжении александрийской традиции, то следует иметь в виду Новоалександрийскую школу IV в. по Р. Х.

Структура «Точного изложения православной веры», как мы уже говорили, четырехчастна. В первой книге рассматриваются вопросы *теологии*, во второй – вопросы *космологии* и *антропологии*, в третьей – *христологии*, в четвертой – *экклезиологии* и *эсхатологии*.

Таким образом, труд объем лет все то, что содержится в Символе веры Православной Церкви.

Преподобный Иоанн Дамаскин с большим почтением относится к философии, решительно отвергая релятивизм и скептицизм по отношению к Истине. Философию он считает поиском Истины. «Некоторые пытались устранить философию, говоря, что ее нет, равно нет никакого знания или постижения. Таким мы скажем: на каком основании вы говорите, что нет философии, нет знания или постижения? Потому ли, что это было вами познано и постигнуто, или потому, что не было познано и постигнуто? Если потому, что было постигнуто, то вот вам познание и постижение; если же потому, что не было познано, никто вам не поверит, так как вы рассуждаете о таком предмете, о котором не получили никакого познания» (*Философские главы*, 3).

В книгах своих предшественников автор «Источника знания» находит шесть определений истинной философии:

познание сущего как такового, т. е. природы сущего;

познание божественных и человеческих вещей, т. е. видимого и невидимого;

помышление о смерти;

уподобление Богу;

основание всех искусств и наук;

любовь к мудрости.

Уподобление Богу – древнегреческий философский мотив, но преп. Иоанн Дамаскин дополняет его чисто христианскими смыслами. Так, уподобление Богу предполагает тройственный путь:

1) через *целомудрие* (σοφροσύνη);

2) с помощью *праведности* (δικαιοσύνη);

3) посредством *освящения* (ἁγιώτης).

Мудрость определяется как «познание блага». Но это чисто интеллектуальное познание, которое несовершенно без практического развития, т. е. правды, осуществляемой в жизни. Наконец, уровень освящения находится еще выше – там, где «этика всецело уступает место мистике», как было замечено еще относительно преп. Максима Исповедника¹⁷⁸.

Но есть и другой, высший вид мудрости, обозначенный в последнем определении философии: в этом смысле любовь к мудрости значит то же, что и любовь к Богу. Следовательно, истинная философия – это любовь к Богу. Однако достижение *такой* философии не есть дело одного дня, поэтому в целом философское

знание служит своего рода восхождением ко всецелой любви и святости. Оно подразделяется на следующие части:

1. *Теоретическая философия*

1.1. Богословие

1.2. Физика

1.3. Математика

2. *Практическая философия*

2.1. Этика

2.2. Экономика

2.3. Политика

В состав богословия, по святому Иоанну Дамаскину, входит учение о душе и о космосе в целом; физика занимается познанием устройства материальных тел; математика – идеальных свойств, наблюдаемых в этих телах. Разделы математического знания соответствуют разрядам этих идеальных качеств:

Числа – арифметика.

Звуки – музыка.

Фигуры – геометрия.

Светила – астрономия.

Этика, экономика и политика представляют соответственно частное, семейное (*οἶκος* – *дом*) и государственное применение философии на практике. Таким образом, философия охватывает все уровни человеческого бытия. Ввиду этого наиболее важно, чтобы она сообщала неложное и непраздное знание.

Чтобы отличить правое учение от ереси, познающий субъект нуждается в наставнике – самой Истине. Это значит, что ему требуется проделать определенный путь. И для того, чтобы «приступить» к источнику знания, нужно сосредоточиться, «отрешившись от всякого волнения ума». Затем человек достигает врат Священного Писания. И здесь, не опуская рук перед закрытыми воротами, он должен упорно стучать, пока не будет допущен во внутренний покой, который «означает скрытую в Писании красоту мыслей, то есть Дух Истины» (*Философские главы*, 1).

Отнюдь не случайно то, что преподобный Иоанн Дамаскин пишет здесь о красоте. Прекрасное воспринимается как таковое без рефлексии, т. е. интуитивно. Таково же восприятие любой очевидности¹⁷⁹. Для преп. Иоанна Дамаскина первенствующее значение имеет духовный опыт, который добывается подвижнической жизнью. Поэтому «слава этой Истины, изнутри сияя, просвещает своими лучами тех, кто подходит к ней с должным очищением»

(Источник знания, Введение). Но всякий опыт субъективен, объективным его делает множество людей, причастных ему. Так и православный духовный опыт делает объективным соборное согласие Церкви в его синхроническом и диахроническом измерениях.

Все вопросы, касающиеся установления логических категорий, преп. Иоанн Дамаскин рассматривает с двух точек зрения: «Как думали об этом языческие мудрецы и как определили святые отцы, ученики и учителя Истины и подлинной философии» (*Философские главы*, 47). Свидетельство высшей мудрости отцов видится ему в том, что ложные противоречия светской философии они устранили, «отказавшись от бесполезных словопрений». Так, они признали одним и тем же субстанцию (οὐσία), природу (φύσις) и форму (μορφή) как выражение общего, а единичное называли ипостасью (ὑπόστασις) или лицом (πρόσωπον).

Здесь мы находим завершенной терминологию отцов «золотого века», а также последовательный отказ от разделения формы и материи, который начал проводиться еще великими каппадокийцами. Тем самым отрезаны пути назад к александрийскому спиритуализму и языческому спекулятивному созерцанию идей. «Логосы» творения, как и в учении преп. Максима Исповедника, рассматриваются преп. Иоанном Дамаскином скорее как безвременные действия Бога, нежели как совечные идеи. Это значит, что постижение Бога возможно как глубоко личный акт и требует отрешенности от всего не только временного, но и постоянного.

Принимая учение св. Ареопажита и каппадокийцев о Божественных именах, святой Иоанн Дамаскин заостряет внимание на том, что между миром и Богом установлена некая символическая связь. В эпоху зрелой схоластики на Западе она была сформулирована как *analogia entis* (аналогия сущего). Однако ее легко спутать или же слить с неоплатоническим эманативизмом, что составляет слабость этой теории. Раскрывая вышеназванную символическую связь не столько как порядок бытия, сколько как направленность откровения, преп. Иоанн Дамаскин пишет: «Наименования отечества, сыновства и исхождения не от нас перенесены на блаженное Божество, но нам переданы оттуда» (*Точное изложение*, I. 8). Троица первична, мир вторичен, и аналогия между ними однонаправленна. При этом имена, которыми выражается наше знание о Боге, относительны: они выражают не то, что Он есть, а сопутствующие признаки (*Там же*, 9).

Переходя к творению мира, преподобный Иоанн Дамаскин рассматривает вечность как своего рода материю времени. «Прежде создания мира, когда не было еще солнца, отделяющего день от ночи, не было века измеряемого, но было как бы некоторое временное движение и протяжение, которое тянулось подле и вместе с тем, что – вечно» (*Там же*, II. 1). Итак, до времени существовало некое подобие времени, но, может быть, лучше было бы прочесть это так: существует нечто, чему подобно время¹⁸⁰. И последнее должно разрешиться в исходное состояние: «Ибо время по воскресении уже не будет исчисляться днями и ночами, или лучше – тогда будет один *невечерний день*; так как Солнце правды ясно будет светить праведным, а для грешных настанет глубокая нескончаемая ночь» (*Там же*).

Причиной творения, по толкованию Дамаскина, является преизбыточествующая *благодать* Бога. (Впервые эта мысль была высказана Платоном.) Цитируя св. Григория Богослова, Слово XL, он пишет:

Так как *благодать* и преблагодать Бог не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по преизбытку благодати Своей благоволил, чтобы произошло нечто, пользующееся Его благодеяниями и причастное Его благодати, – то Он приводит из не-сущего в бытие и созидает все как видимое, так и невидимое, также и человека, состоящего из видимого и невидимого. Он творит мыслью, и эта мысль, приводимая в исполнение Словом и совершаемая Духом, становится делом (*Там же*, 2).

Рассуждая далее о творении духовного и материального мира, преп. Иоанн Дамаскин дает развитие диалектическому видению этого, намеченному прежде у каппадокийцев. Ангелы, по объяснению преп. Иоанна Дамаскина, максимально подобны Богу, материя – максимально неподобна. Степень подобия, в любом случае относительного, выводится из сравнения природ: простой духовной (под образами огня и духа) и грубой вещественной. Человек сотворен «смешанным из двух природ» и способным к развитию «в силу свойственного ему тяготения к Богу, превращающимся в бога по причастию к божественному озарению, но не переходящим в Божественную сущность» (*Точное изложение*, II. 12).

Таково высокое предназначение человека, в действительной истории явленное Христом. Рассуждая о воплощении Логоса, Преподобный пишет: «Слово Божие соединилось с плотью через посредство ума, который занимает посредствующее положение

между чистотою Божества и грубостию плоти. Ум владычествует над душою и плотию, и самое чистое в душе есть ум, а над умом владычествует Бог» (*Там же*, III. 6). Так антропология выстраивается в зависимости от христологии. Преп. Иоанн Дамаскин вплотную подходит к вопросу о предназначении материи: она удерживает человека от гордости, смягчает последствия греха и предоставляет время для покаяния (*Там же*, 12). Материя сотворена в предведении падения человека.

Отсюда, от антропологического дуализма и хорошо отрефлексированной в полемике предыдущего века христологии, открывалась та перспектива, на которую вышел сам преп. Иоанн Дамаскин: целостная философия образа. По праву считающийся ее теоретиком, он впервые в истории христианской мысли синтезировал мистику, разум и этику святых отцов с эстетикой – неслучайно сам он был одним из гениальных гимнографов Древней Церкви, чьи гимны до сих пор украшают православную Литургию. Предпосылки богословия иконы, развитого преп. Иоанном Дамаскином, содержатся в трудах его предшественников: доказывая это, он присоединил к своим апологиям «Свидетельства древних и славных святых отцов об иконах». Для нас имеет смысл отметить, что среди «древних и славных» особое место занимают великие каппадокийцы. Наряду с ними цитируются св. Дионисий Ареопагит, св. Иоанн Златоуст, преп. Максим, «философ и исповедник», а также другие источники, в том числе историографические.

Особенно замечательно то, что такой идеалист и мистик, каким был св. Григорий Богослов, является одним из главных источников для преп. Иоанна Дамаскина. В самом деле, рационализм св. Григория Богослова далек от той рассудочности, которой были вооружены его противники – иконоборцы. В 28-м Слове он фактически предрешил итог самой горячей полемики VIII в. по Р. Х.

Так трудно уму нашему выйти из круга телесности, доколе он, при немощи своей, рассматривает то, что превышает его силы (Григорий Богослов. *Слово XXVIII*, 13).

Но наш руководитель разум ... через видимое ведет он к тому, что выше видимого и что дает видимому бытие (*Там же*, 16).

Что скажем? Остановить ли нам слово здесь – на веществе и видимом? Или поскольку Моисеева скиния наименована в Слове противоположным целого мира, то есть совокупности видимого и невидимого (Евр.9:24), то, проникнув за первую завесу и взойдя выше чувственного, проникнуть нам *во святая* – в мысленное и

небесное естество? Но и его, хотя оно и не телесно, не можем видеть нетелесным образом (*Там же*, 30).

Поклонение иконам для преп. Иоанна Дамаскина не просто элемент православного благочестия, но выражение признания символической реальности. «Поистине заблуждаются ... – замечает он, – не отыскивающие скрытого под буквой духа» (*Слово в защиту иконопочитания* I. 5). Здесь – александринизм, но уже очищенный от всех гностических примесей. «Не порицай вещества, ибо оно недостойно презрения. Из того, что произошло от Бога, нет ничего достойного презрения» (*Там же*, 16). «Я признаю, что вещество – творение Божие и что оно прекрасно» (*Там же*, II. 13).

Со свойственной ему системностью преп. Иоанн Дамаскин различает пять родов изображений:

Сын есть живой образ Отца.

В Боге имеются неизменные прообразы вещей.

Символы – материальные вещи, изображающие невидимое.

Образы будущего – пророческие символы.

Образы прошлого – притчи.

В 3-ей Апологии он добавляет, что сам человек является изображением Бога, причем подобие твари Творцу достигается через подражание (*Там же*, III. 20).

Кроме того, есть несколько видов поклонения: Богу, святым, святыням, начальству, «от Бога поставленному», и равным «ради взаимного уважения». Всякое поклонение тому, что ниже Бога, воздается не отдельно, а «ради Бога», устанавливающего законы человеческих отношений. Поклонение же иконам имеет, по преп. Иоанну Дамаскину, четыре уважительных повода: *созерцание, славу, удивление и соревнование* (*Там же*, II. 4). Как видно, сила искусства имеет большое значение для Преподобного: икона позволяет созерцать облик святого и проникаться его внутренним настроением, прославлять его, приходить в удивление и желать подражать ему. Поэтому гонения на иконы он исторически справедливо связывает с отказом от почитания святых.

Ветхий Завет не запрещал поклонения предметам (напротив, предписывал его), но строго запрещал поклонение образам живых существ. По мысли преп. Иоанна Дамаскина, целью этого запрета было оттенить истинное почитание образа, имевшее открыться в Новом Завете:

Бестелесный и не имеющий формы Бог никогда не был изображаем никак. Теперь же, когда Бог явился во плоти и с

человеком жил, я изображаю видимую сторону Бога. Не поклоняюсь веществу, но поклоняюсь Творцу вещества, сделавшемуся веществом ради меня (*Слово в защиту иконопочитания* I. 16).

Трудно выразить во всей полноте, насколько важной была эта реабилитация материи для представления о человеческом образе, достоинстве и назначении. Преп. Иоанн Дамаскин стоит в дельте того течения, истоки которого берут начало в разрозненных центрах раннехристианского мира – Иерусалиме, Александрии, Антиохии, Каппадокии, Риме ... Это движение к новой антропологии, для которого состоявшаяся византийская культура стала руслом, выводящим новое понимание человека в океан мировой истории.

Вопросы к семинарским занятиям

Изложите структуру «Источника знания» преп. Иоанна Дамаскина.

Какие определения термина «философия» приводит преп. Иоанн Дамаскин?

В каких аспектах учения преп. Иоанна Дамаскина заметно влияние «Ареопагитик»?

Объясните исторические предпосылки введения иконоборчества в Византии.

Перечислите пять родов изображений, различаемых преп. Иоанном Дамаскином. Каково их значение для герменевтики сакрального текста?

Темы докладов и творческих работ

Место преп. Иоанна Дамаскина в истории патриотической мысли.

Композиция трактата преп. Иоанна Дамаскина «Источник знания»: логика развития философско-богословской мысли.

Определения философии у преп. Иоанна Дамаскина: их предыстория в эллинизме и христианстве.

Структура философского знания, согласно преп. Иоанну Дамаскину.

Трансформация александрийского наследия в «Источнике знания».

Философия образа в трилогии преподобного Иоанна Дамаскина против иконоборцев.

Литература

Источники

Блаж. Иероним Стридонский. Избранные письма // Диесперов А. Блаженный Иероним и его век. М., 2002.

Св. Иоанн Дамаскин. Источник знания. СПб., 2006.

Св. Иоанн Дамаскин. Три слова в защиту иконопочитания. СПб., 2001.

Св. Максим Исповедник. Письма. СПб., 2007.

Св. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб., 2007.

Руфин Аквилейский. Церковная история // Тюленев В.М. Рождение латинской христианской историографии. СПб., 2005.

Исследования

Амфилохий (Радович), митр. История толкования Ветхого Завета. М., 2008.

Афанасий (Евтич), архиеп. Протология и эсхатология у Максима Исповедника // Материалы конференции «Эсхатологическое учение Церкви». Москва, 14–17 ноября 2005 г. М., 2007.

Диесперов А. Блаженный Иероним и его век. М., 2002.

Епифанович С. А. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.

Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом. М., 2004.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. I. М., 2000.

Пареди А. Святой Амвросий Медиоланский и его время. Милан, 1991.

Прохоров Г. М. От переводчика // Дионисий Ареопagit. Корпус сочинений с толкованиями преп. Максима Исповедника. 3-е изд., испр. СПб., 2008. С. 5–28.

Флоровский Г., прот. Восточные отцы V–VIII веков. Париж, 1933 (репринтное издание – 1990).

Balthasar H.U. von. Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor. San Francisco, 2003.

Young F. M. Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997.

Вопросы к экзамену

Каппадокийская школа: определение понятия и ее место в историко-философском контексте.

«Золотой век» патристики в развитии философско-богословской мысли.

Место философии в христианских школах Рима, Александрии, Антиохии, Малой Азии II–IV вв.

Преобразования Константина Великого и причины созыва I Вселенского Собора.

Историко-философский контекст арианского спора.

Основные задачи «каппадокийского синтеза» и характер новоникейского движения.

Герменевтические методы Александрийской и Антиохийской школ в трудах великих каппадокийцев.

Св. Василий Великий: основные этапы творческой деятельности.

Позиция св. Василия Великого по арианскому вопросу.

Отношение св. Василия Великого к языческой культуре.

Космология и философская теология св. Василия Великого.

Аскеза как принцип умственного развития в учении св. Василия Великого.

Личность св. Григория Богослова, отраженная в его творениях.

Учение св. Григория Богослова о Святой Троице: философско-богословский аспект.

Гносеология и эпистемология св. Григория Богослова.

Философские идеи в мистической поэзии св. Григория Богослова.

Φιλοσοφικὸς βίος в биографии св. Григория Нисского.

Завершение полемики Каппадокийской школы с арианством в «Опровержении Евномия» св. Григория Нисского.

Космология, экзегетика и теология: развитие идей предшественников у св. Григория Нисского.

Учение о человеке – венец философии Нисского Святителя.

Наследие Каппадокийской школы в философско-богословской картине мира преп. Максима Исповедника.

Система православного философско-богословского учения преп. Иоанна Дамаскина.

Заключение

Полагал я, что полезнее слова молчание, потому что голос человеческий не может быть и слышим среди такой молвы ... Но к иному влекла любовь.

Св. Василий Великий. О *Святом Духе*

Школы как церкви и церкви как школы. В 1997 г. Александр Сергеевич Панарин в геополитическом прогнозе на начало XXI столетия писал, что великие интеллектуальные школы являются «церквями современного мира». Но эти церкви далеко не всегда полны молящихся. Стремительная изменчивость века, продиктованная погоней за прибылью, не жалуется на них. Некогда бывали коллизии между наукой и религией, теперь же разрушение традиционных нравственных ценностей и свертывание идеалов Просвещения идут рука об руку.

Классику сменила неклассика, последнюю – постнеклассика, и это еще не предел. Но странным образом, в своем быстром движении совершая все новые открытия, человеческая мысль возвращается к тем же неточным вопросам, где она и начиналась. Г.-Г. Гадамер высказал одну из таких гипербола, в которых без труда узнается истина: вся новая европейская философия представляет собой лишь развернутый комментарий к диалогам Платона. И пока диалогичность мысли остается неизменной, полный релятивизм, отказ от поисков истины, будет возможен лишь как признак умственной астении, но не как последнее слово философии.

По завершении этого курса лекций уместно снова задать вопрос: чем была Каппадокийская школа? Труды своих основателей, великих каппадокийцев, она сумела совместить в себе признаки Церкви с признаками школы: богословие – с философией, молитву – с учением, аскетику – с воспитанием, Священное Предание – с накоплением и заботливым сбережением научного опыта. Этим она явила образец для духовных школ будущего. Но только ли для духовных в собственном смысле, т. е. предназначенных для подготовки института духовенства? Если говорить о самом принципе обеспечения рациональности философским фундаментом, то он сохраняется в образовании до сих пор; если же говорить о конфессиональности, то любая культурная принадлежность является своего рода конфессиональностью, так как имеет в своей основе некое личное и коллективное *credo*.

Конечно, Каппадокийская школа имела и такие особенности, которые существенным образом отличают ее от привычных нам научных школ. Прежде всего, это ее безусловная христоцентричность. Богочеловек Христос не как символ или аллегория, но как единственный в своем роде и более реальный, чем все явления действительности, центр универсума, определяет С собой структуру этого учения. Поэтому мистическое молчание является для него содержанием, сердцевиной, тогда как рациональная аргументация – внешним слоем. Св. Григорий Богослов говорил: «Мы что поняли, то и проповедуем» (*Слово XXXI. 3*). Предмет неисчерпаем: «Ибо постигать умом трудно, изобразить словами невозможно, а найти очищенный слух всего труднее» (*Слово XXXII. 14*). Поэтому «полезнее слова молчание». Каппадокийцы считали, что человеческое слово призвано лишь очертить границы сказуемого, но ему не под силу выразить явление Божественного Логоса.

Христоцентричность, понимаемая также как Логоцентричность, обусловила собою открытое исповедание «верознания» и вытекающее из него стремление к синтезу философских начал с богословскими. Направленность конкретных философских интересов мыслителей IV в. по Р. Х. может представляться нам односторонней. Но если подняться на довольно высокий уровень обобщения, то можно заметить, что речь идет лишь об «одностороннем» превосходстве духовных приоритетов над материальными. С этой точки зрения, современное общество представляет собой картину обратного порядка. И нельзя сказать, что оно безусловно выигрывает по сравнению с Римской цивилизацией, которая в ту эпоху сумела выйти с честью из жесточайшего гуманитарного кризиса.

Доказательство последнего тезиса усматривается в расцвете восточно-римской культуры, который приходится не только на «золотой век», но и на последующий период, пользовавшийся плодами синтеза, с определенной долей условности называемого нами каппадокийским. Отсюда черпала свои богатства стремительно растущая культура ислама, наступление которой ознаменовало собой закат Второго Рима. Она, в свою очередь, опосредованно перенесла наследие александрийского века на Запад: «Равенна, Лукка, Венеция, Гранада – вот центры деятельности этого, в то время бывшего высокоцивилизованным, языка форм ...»¹⁸¹. Так оформились контуры многообразного, но единого мира, в котором

язык диалога мог быть понятен на огромном пространстве от Инда до Гибралтара.

Но еще более достойно внимания другое – то, что идеи Каппадокийской школы до сих пор являются жизненными. Не ослабевает интерес к ним ученых – не только теологов, историков, религиоведов и философов, но и социологов, политологов, экономистов. Помимо археографических мотивов, он диктуется тем, что миллионы верующих людей во всем мире в своих суждениях и поступках руководствуются авторитетом Учителей Церкви. Таким образом, их сочинения принадлежат к влиятельным текстам нашего времени. Беспристрастный анализ этих трудов показывает, что в них заложен практически неисчерпаемый потенциал открытости к достижениям научной мысли человека, к преобразованиям общества в соответствии с требованиями высших нравственных идеалов. Неисчерпаемый – согласно ключевому для философии патристики представлению о неисчерпаемости «дел Божиих», к числу которых равно относятся религиозные чудеса и законы природы.

Православное учение, развитое великими мыслителями «золотого века» патристической письменности, подчиняет всю изменчивость мира только неизменным «совершенствам» (ἀρεταί) Бога, которым созвучны весьма важные «совершенства» человека: добро, истина, целомудрие, бессмертие и выражающая их действительная красота. Свобода научного поиска, подвиг просвещения и воспитания, истинное предназначение и творческий труд освящаются ими. Доступ к этим высшим мировоззренческим и этическим ценностям не закрыт и для нас, людей XXI века.

Общая библиография

Источники

1. На древнегреческом языке и в переводе на европейские языки

1. В «Патрологии» аббата Ж.П. Миня:

Basilius Magnus – PG 29–32.

Gregorius Nazianzenus – PG 35–38.

Gregorius Nyssenus – PG 44–46.

2. В издании Sources Chrésiennes:

Basile de Césarée. Sur Saint-Esprit // SC. Vol. 17. 1947.

Idem. Homélie sur l'Hexaéméron // SC. Vol. 26 bis. 1950.

Idem. Sur l'Origine de l'homme // SC. Vol. 160. 1970.

Idem. Contre Eunome 1 // SC. Vol. 299. 1982.

Idem. Contre Eunome 2–3 // SC. Vol. 305. 1983.

Idem. Sur le Baptême // SC. Vol. 357. 1989.

Grégoire de Nazianze. La Passion du Christ // SC. Vol. 149. 1969.

Idem. Lettres théologiques (Ep. 101–102) // SC. Vol. 208. 1974.

Idem. Discours 1–3 // SC. Vol. 247. 1978.

Idem. Discours 27–31 // SC. Vol. 250. 1978.

Idem. Discours 20–23 // SC. Vol. 270. 1980.

Idem. Discours 24–26 // SC. Vol. 284. 1981.

Idem. Discours 4–5 // SC. Vol. 309. 1983.

Idem. Discours 32–37 // SC. Vol. 318. 1985.

Idem. Discours 38–41 // SC. Vol. 358. 1990.

Idem. Discours 42–43 // SC. Vol. 384. 1992.

Idem. Discours 6–12 // SC. Vol. 405. 1995.

Grégoire de Nysse. Vie de Moïse (De vita Moysis) // SC. Vol. 1. 1942.

Idem. La Création de l'homme // SC. Vol. 6. 1944.

Idem. Traité de la Virginité (De virginitate) // SC. Vol. 119. 1966.

Idem. Vie de sainte Macrine // SC. Vol. 178. 1971.

Idem. Homélie sur l'Ecclésiaste // SC. Vol. 416. 1996.

Idem. Lettres // SC. Vol. 363. 1990.

Idem. Discours catéchétique // SC. Vol. 453. 2000.

Idem. Sur les Titres des psaumes // SC. Vol. 466. 2002.

3. Филокалия Оригена

The Philocalia of Origen. A Compilation of Selected Passages from Origen's Works Made by St Gregory of Nazianzus and St Basil of Caesarea / Transl. George Lewis. Edinburgh, 1911.

- II. В переводе на русский язык
- Библиотека отцов и учителей Церкви. Т. 4. Творения Григория Чудотворца и Мефодия, епископа и мученика. М., 1996.
- Св. Василий Великий. Собр. соч. Т. 1–5. М., 1993.
- Св. Василий Великий. О сотворении человека // Журнал Московской Патриархии. 1972. № 1. С. 30–38; № 3. С. 33–40.
- Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1,2. М., 2007.
- Св. Григорий Нисский. Аскетические сочинения и письма. М., 2007.
- Св. Григорий Нисский. Большое огласительное слово. Киев, 2003.
- Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб., 2000.
- Св. Григорий Нисский. Опровержение Евномия. Т. 1,2. Краснодар, 2003.
- Св. Григорий Нисский. Послание о жизни Макрины. М., 2002.
- Св. Григорий Нисский. Точное изъяснение Песни песней Соломона. М., 1999.
- Св. Григорий Нисский. Что значит имя христианин? М., 2000.
- Евсевий. Жизнь Константина. М., 1998.
- Евсевий Памфил. Церковная история. М., 2001.
- Блаж. Иероним Стридонский. Избранные письма // Диесперов А. Блаженный Иероним и его век. М., 2002.
- Се. Иоанн Дамаскин. Источник знания. СПб., 2006.
- Се. Иоанн Дамаскин. Три слова в защиту иконопочитания. СПб., 2001.
- Сб. Максим Исповедник. Письма. СПб., 2007.
- Сб. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб., 2007.
- Ориген. О началах. СПб., 2000.
- Плотин. Эннеады. Пятая эннеада. СПб., 2005.
- Руфин Аквилейский. Церковная история // Тюленев В.М. Рождение латинской христианской историографии. СПб., 2005. 230 Исследования
- Александрова Т. Л. Предисловие // Святитель Григорий Нисский. Аскетические сочинения и письма. М., 2007.
- Амман А. Путь отцов. Краткое введение в патристику. М., 1994.
- Амфилохий (Радович), митр. История толкования Ветхого Завета. М., 2008.
- Афанасий (Евтич), архиеп. Протология и эсхатология у Максима Исповедника // Материалы конференции «Эсхатологическое учение

Церкви». Москва, 14–17 ноября 2005 г. М., 2007.

Болотов В.В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 4. М., 2002.

Василий (Кривошеин), архиеп. Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого // Богословские труды 1952–1983 гг. Н. Новгород, 1996. С. 230–241.

Вигуру Ф. Библейская космогония по учению отцов и учителей Церкви. СПб., 1898.

Виноградов Н., свящ. Догматическое учение святого Григория Богослова // Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. М., 2007.

Гаспаров М. Л. Вторая софистика и ее предтечи // История всемирной

литературы: В 9 т. / АН СССР; Ин-т мировой лит.

им. А.М. Горького. Т. 1. М., 1983. С. 489–493.

Гаспаров М. Л. Цицерон и античная риторика // Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве / Под ред. М.Л. Гаспарова. М., 1972. С. 4–73.

Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность: В 2 т. М., 1890.

Дворецкая М. Я. Особенности психологической антропологии Григория Нисского // Материалы Покровских педагогических чтений 2004–2005 гг. на Межвузовской ассоциации «Покров».

Десницкий А. Экзегеза Григория Нисского («О жизни Моисея»): заметки на полях // Альфа и омега. 2003.

Диесперов А. Блаженный Иероним и его век. М., 2002.

Димитрий Юревич, свящ., и др. Герменевтика библейская // Православная энциклопедия. Т. XI. М., 2006. С. 360–371.

Дионисий (Шлёнов), иером., Михайлов П.Б. Василий Великий // Православная энциклопедия. Т. VII. М., 2004. С. 131–185.

Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.

Иларион (Алфеев), еп. Жизнь и учение Григория Богослова. СПб., 2001.

Иларион (Алфеев), еп. Григорий Богослов [Назианзин] // Православная энциклопедия. Т. XII. М., 2006. С. 668–679, 682–702.

Илия (Рейзмир), архим. Учение святителя Василия Великого о духовном совершенствовании. Сергиев Посад, 2004.

Йегер В. Пайдейя. Воспитание античною грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). М., 1997.

Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви. М., 1994.

Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом. М., 2004.

Лебедев А. П. Вселенские Соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. СПб., 2004.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 2. М., 1969.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. I. М., 2000.

Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. Сборник статей. М., 2000.

Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.

Макарий (Оксиук), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999.

Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003.

Миллер Т. Византийская экзегеза // Патристика. Новые переводы, статьи. Н. Новгород, 2001.

Михаил Дронов, прот. Аллегорическое толкование // Православная энциклопедия. Т. II. С. 28–29.

Михаил Дронов, прот. Аллегория // Православная энциклопедия. Т. II. С. 29.

Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887 (репринтное издание – СПб., 2000).

Нестерова О. Е. Allegoria pro typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М., 2006.

Пареди А. Святой Амвросий Медиоланский и его время. Милан, 1991.

Плотин. Эннеады. Пятая эннеада. СПб., 2005.

Попов И. В. Василий Великий, архиепископ Кесарийский // Православная Богословская энциклопедия. Т. 10. 1903. С. 179–198.

Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004.

Поснов М. Э. История Христианской Церкви до разделения Церквей 1054 г. Киев, 1991.

Рождественский Ю. В. Принципы современной риторики. М., 2000.

Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006.

Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. I–IV века. М., 2004.

Сагарда Н. И. Святой Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский. Его жизнь, творения и богословие. Сергиев Посад, 2006.

Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998.

Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М., 1998.

Ситников А. В. Философия Плотина и традиция христианской патристики. СПб., 2001.

Скурат К. Е. Золотой век святоотеческой письменности (IV – первая пол. V в.): Учебное пособие для студентов духовных академий. Сергиев Посад, 2002.

Смирнов С. И. Духовный отец в Древней Восточной Церкви. М., 2003.

Соколов В. В. Средневековая философия. М., 2001.

Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. 2-е изд. Репринт. Сергиев Посад, 1914.

Спасский А. А. Кому принадлежат четвертая и пятая книги святого Василия Великого против Евномия? (Библиографическая справка). СПб., 2009.

Фаррар Ф. В. Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви. М., 2001.

Флоровский Г., *прот.* Восточные отцы IV века. Париж, 1931 (репринтное издание – 1990).

Флоровский Г., *прот.* Восточные отцы V–VIII веков. Париж, 1933 (репринтное издание – 1990).

Фокин А. Р. Григорий, еп. Нисский // Православная энциклопедия. Т. XII. М., 2006. С. 480–522.

Шичалин Ю. А. Философия и теология в IV веке по Р.Х. (к вопросу о границах науки у поздних платоников и отцов Церкви) // Границы науки. Сборник Института философии РАН. М., 2000. С. 121–139.

Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск, 1993.

Altaner B., Stuiber A. Patrologie. Basel, 1966.

Andresen C. The Integration of Platonism into Early Christian Theology 11 Studia Patristica, 15. Berlin, 1984.

Aubienau M. Introduction au Traité de la virginité de Grégoire de Nysse // Grégoire de Nysse. Traité de la virginité (Sources Chrétiennes). Paris, 1966.

Balthasar H. U. von. Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor. San Francisco, 2003.

Balthasar H.U. von. Presence and Thought. Essay on Religious Philosophy of Gregory of Nyssa. San Francisco: Ignatius Press, 1995.

Bardenhewer O. Patrology. The Lives and Works of the Fathers of the Church. Freiburg im Breisgau, 1908.

Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. Fedwick P.J. Toronto, 1981.

Callahan J. F. Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology // Dumbarton Oaks Papers. № 12. Cambridge, 1958.

Cameron A. Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse. Berkeley, 1991.

Daniélou J. L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa. Roma, 1991.

Daniélou J. Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris, 1944.

Demoen K. Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics. Turnholti, 1996.

Ellverson A.-S. The Dual Nature of Man. A Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus. Uppsala, 1981.

Gribomont J. Basil of Caesarea in Cappadocia (Basil the Great) // Encyclopedia of the Early Church. V. 1. Oxford, 1992.

Gronau K. Posidonius, eine Quelle für Basilius' Hexaemeron. Braunschweig, 1912.

Holl K. Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den Grossen Kappadoziern. Tübingen, 1904.

Ivanka E. von. Plato Christianus. Einsiedeln, 1964.

Leys R. L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Paris, 1951.

Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition: from Plato to Denys. Oxford, 1981.

Meredith A. Gregory of Nyssa. L.; N. Y., 1999.

Meredith A. The Cappadocians. N. Y., 1995.

Merki H. ΟΜΟΙΟΣΙΣ ΘΕΩ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Freiburg in der Schweiz, 1952.

Otis B. Cappadocian Thought as a Coherent System // DOP, 12. Cambridge, 1958. P. 95–124.

Pellegrino M. Il platonismo di Gregorio Nisseno nel Dialogo intorno all' anima ed alia risurrezione // Rivista di Filosofia Neoscolastica. 1938. 30. P. 437–474.

Pressensé E., de. The Early Years of Christianity. Vol. 3. Heresy and Christian Doctrine. N. Y., 1879.

Prestige G. L. St. Basil the Great and Apollinarius of Laodicea. L., 1956.

Quasten J. Patrology. Vol. 3: The Golden Age of Great Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Utrecht; Antwerpen, 1975.

Rist J.M. Platonism and Its Christian Heritage. L., 1985.

Sorabji R. Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. N. Y., 1983.

Špidlík Th. La sophiologie de S. Basil. Roma, 1961.

Weiss H. Die Grossen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten. Braunsberg, 1872.

Young F. M. Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997.

Именной указатель

- Августин Блаженный, святой – 135, 195, 196, 198
Авраам – 145
Автолик – 42
Адам – 42, 85, 92, 166, 181, 183, 184
Александр Александрийский, епископ – 24, 26
Александрова Т.Л. – 102, 131, 132
Альбин – 39, 124
Альтанер Б. – 1 6
Амвросий Медиоланский, святитель – 195, 196, 198, 224
Амман А. – 30, 48, 197
Аммиан Марцеллин – 28, 45
Аммоний Саккас – 183
Амфилохий (дядя св. Григория) – 93
Амфилохий Иконийский – 55, 57, 58, 157, 184, 189, 193, 210
Амфилохий (Радович), митр. – 117, 224
Анаксагор – 165
Антоний Великий, преподобный – 77
Анфим Тианский – 58
Аполлинарий, епископ Лаодикийский, Сирийский – 94, 99, 116, 119, 192
Аполлон – 113
Арий – 24–26, 43, 105, 109, 151
Аристотель – 61, 68, 71, 111, 134, 151, 214
Армоний – 133, 139
Арнобий – 192
Афанасий Великий, святитель, епископ Александрийский – 11, 26–28, 30, 35, 38, 43, 44, 57, 76, 92, 112, 185, 195, 196
Афанасий (Евтич), архиеп. – 210, 224
Афинагор Афинянин – 112
Азций – 39, 41, 58, 76, 102, 124, 149–151, 155, 162
Барденхеве О. – 1 6
Бернар Клервоский – 1 9 7
Бёме Я. – 112
Бер И., иерей – 39
Болотов В. В. – 22, 26, 27, 48, 189
Бонавентура – 197

Борис (Плотников), архим. – 68
 Валент, император – 57
 Василий Великий, святитель, епископ Кесарийский – 10, 11, 15, 17, 30, 32, 34, 35, 38, 40, 41, 46, 51, 52, 54–59, 60–88, 91, 93, 94, 96, 101, 110, 111, 117, 132, 134, 135, 140, 142, 149, 172, 180, 182, 184, 189, 191, 193, 195, 196, 211, 225, 226
 Василий (Кривошеин), архиеп. – 88
 Василий (отец св. Василия) – 51
 Вейс Гуго – 17
 Вигуру Ф. – 117
 Вильгельм из Сен-Тьерри – 197
 Вильгельм Парижский – 197
 Виноградов Н., свящ. – 25, 76, 128
 Гадамер Г.-Г. – 226
 Гайдено П. П. – 73
 Гаспаров М. Л. – 48, 54
 Глубоковский Н. Н. – 43
 Гомер – 164
 Григорий Богослов (Назианзин), святой – 10–12, 14, 15, 17, 25, 27, 30, 32, 35, 36, 38, 42, 44, 46, 51, 52, 54–63, 66, 76, 89, 91–111, 113–128, 132, 134, 135, 153, 159, 171, 185, 187, 189, 191, 193, 194, 202, 203, 208, 219–221, 225, 227
 Григорий Каппадокиец – 30
 Григорий Нарекаци – 100
 Григорий Нисский, святой – 10, 11, 13, 15–17, 22, 31, 33, 34, 38, 41, 45, 57, 58, 64, 66, 68, 75, 102, 124, 125, 131–156, 158, 159, 160–174, 179, 181, 184, 187, 189, 193, 194, 197, 225
 Григорий (отец св. Григория Богослова) – 92
 Григорий Палама, святой – 171, 199, 207, 210
 Григорий Чудотворец, Неокесарийский, святитель – 31–33, 35, 47, 48, 51, 134
 Гумилев Л. Н. – 198
 Дворецкая М. Я. – 173
 Декарт Рене – 217
 Демокрит – 165
 Денхард Х. – 69, 182
 Десницкий А. – 173
 Дидим Слепец – 190, 192, 195
 Диесперов А. – 191, 194, 224
 Димитрий, епископ Александрийский – 31

Дионисий Ареопагит – 182, 202, 203, 211, 214, 218, 220, 224
Дионисий, святой, епископ Александрийский – 195
Диодор Тарсский – 78, 140
Диоклетиан, император – 30, 51
Дионисий (Шленов), игумен – 17, 88
Доброцветов П. К. – 199
Евнапий – 45
Евномий – 16, 39, 41, 60, 76, 87, 88, 102, 109, 124, 132–134, 141, 149–152, 155, 160, 162, 173, 193, 225
Евсевий Кесарийский – 21–23, 26, 57, 102, 150, 193, 195
Евсевий Никомидийский, епископ – 27, 28
Евсевий Памфил – 48, 190
Евстафий, епископ – 56, 134
Евномий Кизический – 58
Елена, святая, царица – 24
Емилия – 51
Епифаний Кипрский, святой – 151
Епифанович С. Л. – 178, 179, 202, 212, 224
Ефрем Сирин, преподобный – 39, 91, 122
Иаков – 145
Иванка Э. фон – 159, 182
Иероним Стридонский, блаженный – 178, 188, 190–195, 198, 224
Иларий Пиктавийский – 29
Иларион (Алфеев), митр. – 17, 58, 94, 100, 102, 107, 123, 128
Иларион Киевский, святитель, митр. – 117
Илия (Рейзмир), архим. – 51, 88
Иоанн Богослов, святой, апостол, евангелист – 24, 42, 62, 112, 115, 118, 169, 199
Иоанн Дамаскин – 10, 11, 166, 199, 212, 214–225
Иоанн Златоуст, святитель – 11, 58, 122, 220
Иоанн (Максимович), святитель, митр. – 137
Иоанн Кассиан Римлянин, преподобный – 167
Иоанн Скот Эриугена – 197–199
Иов – 13, 113
Иосиф Флавий – 195
Ипполит Римский, святой – 39, 195
Ираклий, император – 200
Ириней Лионский, святитель – 39
Исаак Сирин, преподобный – 12
Исаия, пророк – 74

Иуда – 145
 Иустин Философ, мученик – 12, 75, 112
 Йегер В. – 177, 179, 180
 Каллимах – 113
 Кант И. – 12
 Киприан Карфагенский, святой – 191
 Кирилл Иерусалимский, святой – 39, 196
 Кледоний – 106, 116
 Климент Александрийский – 62, 124, 200
 Константин Великий, святой, равноапостольный, император – 21–27, 48, 225
 Констанс II, император – 201
 Констанций – 27, 56, 150
 Красс Луций Лициний – 53
 Кратил – 39
 Ларше Ж.-К. – 171, 188, 224
 Лаут Э. – 182
 Лебедев А. П. – 48, 128, 161
 Лев Великий, святой, Папа Римский – 201
 Лейбниц Г. В. – 170
 Ливаний – 28, 35
 Локк Дж. – 170
 Лосев А. Ф. – 13, 17, 182, 196, 224
 Лосский В. Н. – 173, 185
 Лукиан Антиохийский, святой – 24, 39
 Магн, оратор – 193, 194
 Майоров Г. Г. – 173, 181, 196
 Макарий (Оксиюк), митр. – 13, 136, 160, 163, 165, 173, 181
 Македоний, Патриарх Константинопольский – 190
 Макрина Младшая, святая – 56, 58, 132–134, 164–166, 173
 Макрина Старшая, святая – 32, 51, 52
 Максим Исповедник, преподобный – 13, 16, 171, 178, 179, 188, 197, 199–214, 216, 218, 220, 224, 225
 Мария Египетская, преподобная – 137
 Мартин Исповедник, святитель, Папа Римский – 201
 Мейендорф И., прот. – 40
 Мелания – 190
 Мелетий Антиохийский, святой – 98, 134
 Мефодий Олимпийский, мученик – 32, 33, 48, 194
 Минин П. – 216

Минь Ж. П. – 204, 229
 Михайлов П. Б. – 17
 Моисей – 10, 32, 66, 72, 74, 132, 142, 144, 145, 152, 173, 194, 207, 221
 Неганов В. В. – 17
 Несмелов В. И. – 34, 134, 173
 Нестерова О. Е. – 117, 141, 173
 Никифор Каллист – 11, 161
 Новат – 192
 Нонна, святая – 92
 Нумений – 182
 Олимпиада, святая – 58
 Ориген – 25, 31–33, 38, 40, 44, 62, 78, 102, 104, 113, 117, 131, 134, 136, 140, 141, 143–146, 152, 163–165, 173, 182, 183, 190, 192, 194–196, 210, 211
 Осборн Э. – 17
 Отис Б. – 17
 Павел, святой, апостол – 12, 22, 53, 63, 83, 85, 106, 115, 146, 163, 202, 208
 Павел, патриарх – 201
 Павел Самосатский – 190
 Палладий Еленопольский, епископ – 57, 190
 Памфил Кесарийский, священномученик – 35, 190
 Панарин А. – 226
 Пантен – 194
 Пареди А. – 196, 224
 Пеликан Я. – 17
 Петр, апостол – 133
 Петр (брат свт. Василия) – 189
 Петр Севастийский, святой – 58, 141
 Пиррон – 13
 Пифагор – 163
 Платон – 39, 61, 103, 114, 122–124, 127, 133, 134, 164, 206, 219, 226
 Плотин – 13, 25, 28, 43, 44, 47, 104, 105, 114, 119, 182, 183, 187, 203, 213
 Попов И.В. – 27, 38, 88, 128, 149, 189
 Порфирий – 28, 37, 182, 183
 Порфирий (Успенский) – 202
 Посидоний – 68

Поснов Н. Э. – 43
Пресансе де Э. – 33
Прокл –196
Прохоров Г. М. – 202, 224
Проэресий – 61
Раушен Г. – 16
Рист Дж. –182
Рождественский Ю.В. – 54, 185
Руфин Аквилейский, историк – 56, 178, 188–192, 198, 224
Савелий –180
Саврей В. Я. – 27, 40, 48, 78, 141, 151
Сагарда Н. И. –16, 27, 31, 33, 48, 52, 56, 88, 128, 133, 178
Секст Эмпирик – 39
Сенека –10, 163
Сидоров А. И. – 88
Симеон Новый Богослов, преподобный – 11
Скворцев К. –165
Скворцов И. М., прот. – 173
Скурат К. Е. – 177, 188
Смирнов С. И. – 85, 88
Созомен – 59, 178
Соломон – 77, 173, 194
Соколов В. В. – 28, 37, 67
Сократ –13, 37, 53, 115, 163, 178, 183, 186, 201
Сократ Схоластик – 29
Соловьев В. С. – 17
Спасский А. А. – 17, 48, 69, 88, 98, 101, 105, 150, 180
Стэд К. –158
Теофраст – 68
Тертуллиан – 75, 192
Трифон Иудей – 12
Троицкий С. В. – 156, 174
Тюленев В. М. – 224
Фаррар Ф. В. – 28, 30, 35, 45, 88, 97
Федим Амасийский – 32
Феодосий Великий, преподобный, император – 98, 195
Феодосий, епископ –143
Феодор Мопсуэстийский – 140
Феодорит Кирский, блаженный – 43, 57, 140, 178
Феофил Антиохийский – 42

Филарет (Гумилевский), архим. – 16
Флавиан Антиохийский – 22
Филон Александрийский – 12, 25, 62, 105, 111, 117, 134, 144, 152,
169, 195, 196, 211
Филон Иудей – 38
Филосторгий – 178
Фирмилиан Кесарийский – 32
Флоровский Г., прот. – 13, 26, 27, 88, 128, 151, 163, 174, 180, 201,
212, 224
Фокин А. Р. – 17, 131, 134, 168, 174, 197
Фотий Константинопольский, святой, патриарх – 11
Цельс – 194
Цицерон Марк Туллий – 53, 54, 194
Шестов Л. – 13, 183
Шичалин Ю. А. – 37, 128
Шпенглер О. – 228
Штуйбер А. – 16
Экклесиаст – 146
Эпиктет – 182
Эпикур – 13, 163
Юлиан Отступник – 13, 27–29, 35, 45, 47, 94
Юревич Димитрий, свящ. – 17, 38, 48
Юстиниан, император – 196
Ямвлих – 13, 37, 219

Предметный указатель

- Августинизм – 167
- Агиография – 137
- Аллегореза – 16, 41, 131, 140
- Аллегория – 41, 141–143, 194, 196, 211
- Александрийская школа – 11, 14, 18, 27, 32, 37, 38, 40, 48, 61, 78, 110, 141, 151, 161, 163, 179, 225
- Александрийский символизм – 140
- Аномеи – 56, 58, 62, 76
- Антиохийская школа – 14, 18, 48, 61, 161, 225
- Античность – 69, 110, 125, 135, 149, 163, 178
- «Антропологический конфликт» – 163, 172
- Антропология – 16, 17, 42, 102, 108, 123, 127, 131, 137, 163, 164, 214, 215, 220, 222
 - ~ патриотическая – 171
 - ~ платоническая – 133, 171
 - ~ психологическая – 173
 - ~ теистическая – 139
 - ~ христианская – 172
- Аполлинаризм – 94, 99
- Апокалипсис – 158
- Апокатастасис – 136, 139
- Апологетика – 75
- Аскеза – 82, 83, 85, 87, 102, 120, 121, 132, 136, 137, 147, 225
- Аскетика – 25, 52, 81, 82, 87, 88, 120, 126, 127, 171, 226
- Арианские споры – 40, 225
- Арианство – 26, 29, 41, 56, 57, 76, 97, 98, 101, 108, 119, 149, 150, 225
- Атеизм – 103
- Афинская школа – 64
- Библия – 41, 43, 65, 66, 78, 107, 113, 117, 133, 140, 144, 192, 208
- Богословие – 25, 33, 39, 99, 106, 109, 111, 114, 119, 124, 173, 178, 179, 202, 208, 214, 216, 226
 - ~ александрийское – 190
 - ~ византийское – 178, 202, 212, 224
 - ~ каппадокийское – 16, 187
 - ~ мистическое – 131, 216
 - ~ никейское – 101, 180

- ~ патриотическое – 187
- ~ рационалистическое – 18
- ~ святоотеческое – 188
- Ветхий Завет – 77, 81, 117, 146, 194, 222, 224
- Вселенские Соборы – 10, 11, 23, 29, 39, 57, 69, 98, 109, 128, 131, 161, 186, 196, 200, 201, 225
- «Взаимопроникновение» – 159
- «Гекзаплы» – 192, 241
- Герменевтика – 131, 140, 223, 225
- ~ александрийская – 119, 199, 211
- ~ антиохийская – 119
- ~ библейская – 16, 38, 48, 148
- ~ каппадокийская – 151
- ~ священная – 18, 147
- ~ христианская – 141
- Гетеродоксия – 29
- Гимнография – 211, 220
- Гносеология – 68, 74, 94, 109, 124, 127, 168, 203, 213, 225
- Гностицизм – 63, 103, 125, 164
- «Гнозис» – 63
- Гомилия – 87, 113
- Грамматики – 41
- Дельфийский храм – 65, 163
- Диалектика – 35, 42, 55, 106, 138, 151, 214
- Дидаскал – 152, 190, 192
- Догматика – 34, 41, 44, 47, 55, 75, 78, 79, 96, 98, 107, 141, 151, 158, 160, 173, 187, 201, 203
- Доксография – 109, 162
- Дуализм антропологический – 108
- «Духоборы» – 157
- Евангелие – 63, 81, 112, 157
- Ересь – 81, 87, 97, 214
- Иконоборчество – 223
- Иконопочитание – 214, 224
- «Имяславческие споры» – 156
- Ипостась – 43, 98, 104, 107, 109, 150, 154, 158, 159, 180, 204
- Ипсистерии – 92
- Исихазм – 113
- Иудаизм – 196
- Канонический спор с Римом – 94

Каппадокийская школа – 10, 14–18, 28, 43, 47, 62, 87, 98, 118, 120, 122, 131, 140, 149, 153, 184, 188, 189, 191, 193, 195, 196–198, 202, 225, 226–228

Каппадокийский кружок – 51, 57

«Каппадокийский синтез» – 16, 39, 102, 133, 163, 168, 171, 181, 187, 208, 214, 225

Кирилло-Мефодиевская традиция – 64

Космогония – 25, 68, 117

Космология – 71, 80, 102, 105, 213–215, 225

Космос – 44, 74

Креационизм – 25, 213

Крещение – 38, 93, 94, 98, 114

Литургия – 220

"Лицо" – 180

Логология – 107

Логос – 13, 24, 25, 44, 75, 76, 83, 99, 105–107, 138, 152, 169, 171, 181, 201, 204–206, 208, 210, 211, 218, 220, 227

Логоцентричность – 227

Манихеи – 125

Метафора – 94, 113

Метонимия – 150

Метемпсихозис – 40, 185

Мистерия – 37, 211

~ греческая – 113

~ египетская – 13

~ языческая – 114

Мистика – 40, 77, 92, 101, 126, 132, 186, 216, 220

Манихейство – 209

Модализм – 150

Монархианство – 43, 47

Монашество – 88, 121, 150

Монотеизм языческий – 153

Монофелитство – 200, 201, 213

Монофизитство – 100, 200, 202, 206

Натурфилософия – 71

Никейский Символ веры – 55, 98, 109, 161

Несторианство – 100

Неоплатонизм – 17, 37, 43, 44, 80, 104, 159, 181, 182, 195, 204, 209

Николаиты – 137

Новоалександрийская школа – 215
 «Новоникейское движение» – 15, 29, 51, 98, 154, 225
 Новый Завет – 81, 222
 Ойкумена – 21
 «Омии» – 57, 150
 Омиусиане – 95, 101, 149, 150, 190
 Онтология теистическая – 109, 119
 Ортодоксия – 18, 41, 60, 61, 83
 Пайдейя – 77, 180
 Пантеизм – 103, 208
 Патристика – 12, 13, 16, 18, 30, 42, 48, 52, 53, 61, 71, 80, 140, 149, 161, 173, 177, 180, 181, 187, 193, 196, 197, 225
 Патрология – 16, 27, 38, 52, 88, 128, 133, 149, 178, 189, 204
 Перистиль – 31
 Песнь песней – 58, 77, 143, 146, 148, 173
 Пифагорейская триада – 104
 Платонизм – 25, 105, 124, 139, 164
 Пневматология – 101
 Полисемантизм – 148
 Политеизм – 103
 Притча – 41, 64, 67, 77, 78, 113, 123, 143, 144, 146, 194, 221
 Протология – 210, 213, 224
 Риторика – 32, 35, 52–54, 60, 83, 93, 185
 Священное Писание – 38, 42, 43, 61, 78, 92, 117, 132, 140–143, 145, 146, 148, 151, 173, 180, 191, 193, 194, 199, 210, 211, 217
 Священное Предание – 81, 226
 Сен-Викторская школа – 197, 198
 Скептицизм – 13, 110, 151
 Собор – 22, 26, 28, 42, 43, 48, 102, 105, 132, 154, 161, 194, 201
 Соматология – 127, 165
 Софистика – 48, 53, 54, 66, 93, 97, 115, 135
 Спиритуализм – 218
 «Староникейцы» – 55
 Стоицизм – 64
 Субординационизм – 25
 Сущность – 109, 158, 170, 171, 180
 Теодицея – 44
 Теология – 42, 71, 102, 109, 128, 213–215, 225
 Триадология – 25, 56, 98, 102, 106, 107, 131, 160, 162
 ~ александрийская философская – 109

~ богословская – 109
 ~ христианская – 109, 112, 119
 Тринитарный догмат – 42, 43, 169
 Тритеизм (троебожие) – 42, 43, 47
 Троица Святая – 33, 44, 63, 92, 100, 102, 104–107, 114, 121, 149, 152, 155, 157, 159, 161, 190, 203, 204, 208, 218
 «Филокалия» (Добротолюбие) – 38, 56, 145
 «Халкидониты» – 200
 Христология – 42, 200, 213, 215, 220
 Христоцентричность – 227
 Церковь – 18, 26, 28, 29, 37, 39, 41, 43, 45, 51, 59, 63, 66, 68, 78, 81, 82, 85, 88, 91, 94, 96, 108, 153, 157, 162, 164, 165, 179, 180, 187, 189, 190, 191, 193, 195, 199, 207, 210, 215, 224, 226, 228
 ~ Кесарийская – 57
 Эйдос – 164
 Эдесская школа – 39, 41, 148
 Экзегеза – 141–143, 171, 173, 211
 Экзегетика – 56, 77, 78, 119, 225
 ~ александрийская – 41
 ~ антиохийская – 117
 ~ патриотическая – 148
 Экзистенциализм – 160
 Экклезиология – 215
 Эклектизм – 65
 Эманативизм – 213
 Энергия – 171
 Эллинизм – 45, 68, 133, 135, 172, 178, 182, 199, 223
 Эпикурейство – 32
 Эпистемология – 214, 225
 Эсхатология – 13, 136, 160, 163, 165, 173, 210, 215, 224
 Эстетика – 126, 182, 196, 220, 224
 Этика – 81, 87, 102, 120, 126, 127, 171, 181, 187, 216, 217, 220
 Язычество – 45, 66, 114, 187, 193

Указатель географических названий

Александрия – 12, 24, 27, 31, 35, 93, 190, 192, 196, 222, 225
Аквилея – 190
Антиохия – 24, 98, 191, 222, 225
Арианз – 38, 99
Афины – 35, 36, 52, 53, 61, 93, 94
Берит – 31
Вавилон – 145
Венеция – 228
Византия – 21, 52, 198, 200, 223
Вифлеем – 140, 192
Восток – 179, 188, 189–191, 193, 196–198, 224
Гибралтар – 228
Гранада – 228
Европа – 228
Египет – 46, 47, 78, 145, 190, 192, 194
Елеонская гора – 140
Заволжье – 198
Запад – 178–180, 188–191, 193, 195–198, 224, 228
Иерусалим – 24, 145, 190, 222
Израиль – 81, 145
Икония – 58, 189
Инд – 228
Ирис, река – 38, 52, 56, 132
Ирландия – 198
Исаврия – 96
Иудея – 145
Каппадокия – 30–32, 47, 51, 56, 58, 92, 94, 132, 222
Кесария – 52, 59, 131, 190
Кесария Каппадокийская – 33, 51, 57, 60, 61
Кесария Палестинская – 31, 93
Константинополь – 30, 35, 58, 59, 91, 96, 98, 99, 194, 196, 201
Ликаония – 189
Лукка – 228
Малая Азия – 32, 38, 47, 225
Назианз – 91, 92, 94, 99, 107
Неокесария (Понт) – 31, 32, 51
Никея – 39, 158

Нильские водопады – 46
Никомидия – 30
Ниса – 31, 58, 132, 158
Палестина – 35, 39, 56, 132, 192
Понт – 31, 32, 38, 47, 51, 56, 94
Равенна – 228
Рим – 39, 94, 185, 189, 192, 193, 198, 199, 222, 225, 228
Римини – 57
Римская империя – 21, 26, 30, 189
Святая земля – 192
Севастия Армянская – 56
Сид – 145
Сион – 145
Сирия – 56
Сасимы – 58, 96
Тиана – 58
Тир – 145
Фессалоники – 195
Халкидон – 200
Халкидская пустыня (Сирия) – 191
Хариф, святая гора – 144
Цана, озеро (Абиссиния) – 198
Черное море – 201
Эллада – 52, 94
Эфиопия – 46

Summary

The Cappadocian school is a circle of like-minded persons with whom the Golden Age of Patristics is linked. The circle's founders were the greatest Christian thinkers in the second half of the fourth century St Basil the Great, St Gregory the Theologian and St Gregory of Nyssa. In science they have been called 'the great Cappadocians' because of the province of Cappadocia in the East Asia Minor where their bishoprics were located. Besides them, there also were St Amphilochius of Iconium, St Peter of Sebaste, St Macrina the Younger, etc; and it was at various times connected with a number of outstanding figures of the epoch, namely: Libanius of Antioch, St Ephraem Syrus, St John Chrysostom, Deaconess Olympias.

St Basil the Great (c. 330–379 AD) and St Gregory the Theologian (326–389) got a splendid education in Athens, where they shared their studies with the future Roman Emperor Julian the Apostate; then they studied the Bible and Origen's works on their own, living in a hermitage. Later on St Basil became Bishop of Caesarea, the then metropolis of Cappadocia, and consecrated St Gregory, who wanted to lead a solitary existence, Bishop of Sasima against his will. St Basil's younger brother, the second Gregory (c. 335–394 AD) became Bishop of Nyssa. The time after the Council of Nicaea (325 AD) was a period of acute dogmatic contradictions, and St Basil's main task was to consolidate the Orthodox teaching for which purpose one needed to have worked out a generally accepted set of philosophical and theological terms. The Cappadocians used to be called *the Neo-Nicenes* for their commitment to the Nicene Creed and, at the same time, an innovative approach to language; as well as *the Neo-Alexandrians* for their following the main principles of the Alexandrian school after St Athanasius the Great.

The Cappadocian school set itself a goal of creating precise doctrinal formulae which should not be reconsidered after their acceptance by the General Council and be the basis for a further development of theological thought. By so doing, Theology was for the first time acquiring certain signs of an exact science which allowed it to be laid into the foundation of the intellectual culture of Europe. The Ancient Church recognised St Basil the Great and St Gregory the Theologian as 'great Fathers and Doctors/ along with Chrysostom. Already in the early period of their studying Origen's works the Cappadocians displayed a critical attitude towards initial Alexandrian ideas, retaining only those ones that were not contrary

to Orthodoxy. Further on, St Basil made some revisions to allegorical Hermeneutics adjusting them to the requirements of the *Antiochene school*. Being more faithful to the rules of symbolic exegesis, St Gregory of Nyssa wrote an inimitable commentary on *The Song of Songs* that he, in accord with Origen, considers as a mystic poem. St Gregory also shared his idea of *Apocatastasis*, but only as a mere possibility without any connection whatsoever with the cyclical world view which was alien to all the representatives of the Cappadocian school.

Along with the Bible, the Cappadocian Fathers regarded the oral Tradition highly, as containing in itself certain 'mysteries' (Bas. *Spir.* 29, 71). The third criterion of Truth of utmost importance, along with the Holy Writ and Tradition, is catholicity. Gradual recognising the sense in the disclosure of all the powers of the Church catholic personality was considered to be an important principle of cognition: thus, for instance, the Old Testament, according to St Gregory the Theologian, had been such a light that was 'adequate for the powers of recipients... hiding the truth and mystery of the great Light' (Or. 40). The attitude of the Cappadocian school representatives towards lay culture is highly complex. In his famous *Instruction for Youths on How to Use Works by Pagan Writers* St Basil the Great spoke in support of Christians using Ancient Philosophy. He claimed that the unity of school doctrines serves to affirm Christianity, whereas contradictions among them serve to overthrow them (*Hom.* 22, *Hex.* 1). St Gregory of Nyssa urged Christians 'to amass the riches of pagan culture/ including Ethics, Physics, Geometry, Astronomy, and Dialectic (*Vita Mos.* 360). It was suggested to rely upon 'general notions' (κοινὰ ἔννοιαι), i.e., to a certain extent, transcendental ideas which all the people can understand by intuition. At the same time Philosophy should not take the place of faith, 'simple and without sophisms' (Bas. *Spir.* 6, 13).

St Basil the Great divided all the 'propositions' (δόγματα) accepted by reason into 'moral' (ἠθικούς), 'physical' (φυσικούς), and 'mystical' or 'contemplative' (ἐποπτικούς); taken together, they become the soul's garment, the fabric of which is borrowed from different sources (*Psal.* 44, 10). Moral laws were considered by the Cappadocians as a heritage of the whole mankind, but their fulfilment was admittedly possible only after the advent of Grace. St Basil presents cognition of nature in his *Hexaemeron* (that is, [a Work] of Six Days) as a field of competing natural philosophical hypotheses that can become clear in terms of the world view only through mystical dogmata. Finally, the latter ones are dimly seen by philosophic reason, but they are given *per se* only in Orthodox

Theology. The place of Philosophy in the structure of cognition of the Cappadocian school can be defined as auxiliary.

The Cappadocian school doctrine of the Trinity that later became its chief achievement was based on a biblical foundation with the employment of philosophic terminology. Being increasingly discontent with the Neo-Platonist emanationism, the Cappadocians chose the way of an exact distinction of the terms 'essence' (οὐσία) and 'hypostasis' (ὑπόστασις), which St Athanasius had not yet used. They were charged with tritheism, but the Neo-Nicene doctrine prevailed at the Second Oecumenical Council in Constantinople (381 AD). Having deepened the generally accepted notion of 'person' (πρόσωπον) with the idea of 'hypostasis', the great Cappadocians arrived at the dialectical disclosure of the dogma of the Trinity 'without division and without confusion,' reconciling contradictory views of triunity in the unfathomable nature of the Godhead that is beyond the grasp of the mind. The human thought needs to constantly move in order to comprehend this object of faith: 'Hardly have I thought about the One when I light up with the Three; hardly have I divided the Three when I am exalted to the One' (Greg. Naz. *Orat.* 40, 41). The dialectic doctrine of the Trinity has become a triumph of philosophical and theological thinking that has overcome the static nature of pagan ideas of the Absolute. The absolute subject and object are not just confused, which would mean unconsciousness of the One, but their relations are described as 'sameness in otherness and otherness in sameness' (ταυτόν ἐν ἑτερότητι καὶ ἕτερον ἐν ταυτότητι). Here has fully developed the Christian idea of God's autonomy from the world: having in Himself 'complete otherness without confusion' (Greg. Naz. C. *Eun.* 1, 22), God does not need the world as His object and makes it only due to His goodness.

God's autonomy is closely connected with human freedom, the latter always being doubtful in the ancient world view, including Origen's system. In his treatise *Making of Man*, an essential anthropological work in Patristics, St Gregory of Nyssa points out that the human *nous* (mind) is mysteriously in the image of God's mind. That means that the very first principles of freedom are firmly anchored in the infinity of God-likeness; in this connection their realisation leads towards eternal and non-finite consequences. Life is a school where all the human dispositions are on probation, finding here their full disclosure and accomplishment. Having been created in the image of God, the person has also to acquire His likeness which is in the good use of the gift of being in order 'to imitate the heavenly well-being on earth' (Bas. *Hom.* 21). The congruity of man with

God allowed the Cappadocians to converge theological truths with philosophic ideas, at the centre of which was Anthropology. Thus, according to St Gregory, God's image in man in the proper sense of the word is the *nous* (mind) that is simple and, 'revealing itself in each sense, can grasp things.' The mind, however, is made in the image of Logos. If the Logos were different from God, the human mind either would not be simple or rather would not be similar to God. But since these two conditions are observed, hence the Son is the perfect image of the Father (Greg. Nyss. *Hom. op.* 6).

This perception of the whole world as 'a school and place of the education of the human souls' (Bas. *Hex.* I) had a profound impact on the unique features of the Cappadocian school as an informal institute of the patristic epoch. Around it, creative thought was in full swing, its chief aim was to let nothing in Church doctrine be blurred and, by so doing, to enhance the unity of Christendom as much as possible. The famous maxim of St Gregory the Theologian – 'we are not claiming victory, but our brethren's return, the separation with whom rends our hearts apart' – has entered a great number of polemical works as an example of the Orthodox approach towards doctrinal controversies. The Cappadocians turned out to be founders of the mature Byzantine Theology which carried out a synthesis of the Alexandrian and Antiochene principles and provided a further translation of ancient cultural achievements in the multitude of forms of Christian civilisation.

Ключевые слова

Каппадокийская школа, Александрийская школа, Новоалександрийская школа, Антиохийская школа, «Новоникейское движение», Вселенская Церковь, Вселенские Соборы, Библия, Священное Писание, Священное Предание, Евангелие, Новый Завет, христианская Античность, «Филокалия» (Добротолюбие), философия, богословие, герменевтика, экзегетика, герменевтический метод, притча, патристика, патрология, догматика, триадология, антропология, христология, эсхатология, аскетика, диалектика, доксография, гомилия, иконопочитание, ипостась, космология, космогония, мистерия, мистика, риторика, гносеология, софистика, сущность, эллинизм, гностицизм, язычество, ересь, арианство, монашество, Православие, Платон, Аристотель, Филон Александрийский, Климент Александрийский, Ориген Александрийский, Плотин, апостол Павел, святитель Иоанн Златоуст, «золотой век» патристики, каппадокийский философско-богословский синтез, великие каппадокийцы: святитель Василий Великий, святитель Григорий Богослов, святитель Григорий Нисский; святитель Афанасий Великий, святитель Кирилл Александрийский.

Key words

The Cappadocian School, the Alexandrian School, the New Alexandrian School, the Antiochene School, 'the New Nicene Movement', the Oecumenical Church, the Oecumenical Councils, the Bible, the Holy Scripture, the Holy Tradition, Gospel, the New Testament, Christian Antiquity, *Philokalia* (Love for Good), Philosophy, Theology, Hermeneutics, Exegetics, hermeneutical method, parable, Patristics, Patrology, Dogmatic Theology, Triadology, Anthropology, Christology, Eschatology, Ascetics, dialectics, Doxography, homily, icon worship, hypostasis, cosmology, cosmogony, mystery, mystics, Rhetoric, Gnoseology, Sophistry, essence, Hellenism, Gnosticism, paganism, heresy, Arianism, monasticism, Christian Orthodoxy, Plato, Aristotle, Philo of Alexandria, Clement of Alexandria, Origen of Alexandria, Plotinus, Apostle Paul, St John Chrysostom, 'the Golden Age' of Patristics, the Cappadocian philosophical and theological synthesis, the great Cappadocian Fathers: St Basil the Great, St Gregory the Theologian, St Gregory of Nyssa; St Athanasius the Great, St Cyril of Alexandria.

Творческая биография

Валерий Яковлевич Саврей



(р. 1956) – доктор философских наук, профессор, лауреат Макариевской премии. Специалист в области истории зарубежной философии, истории культуры, философии религии и богословия.

Автор научных трудов, посвященных философской и библейской герменевтике, экзегетике, теологии и восточной патристике, самым значительным из которых является исследование по истории философии и богословия в александрийской культуре.

Основатель первой в России кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета и Института мировой культуры МГУ.

Автор фундаментальной научной монографии «Александрийская школа в истории философско-богословской мысли». Удостоен Макариевской премии РАН «за выдающийся вклад в развитие отечественной исторической науки».

В. Я. Саврей является профессором кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова и профессором кафедры библеистики Московской Духовной Академии.

Curriculum Vitae

Valery Yakovlevich Savrey (b. 1956), PhD, Professor, St Macarius Prize Winner, is at present a specialist in the field of History of Foreign Philosophy, History of Culture, Philosophy of Religion, and Theology.

The scholar's research interests include Biblical Studies, Philosophical Hermeneutics, Exegesis, Theology, and Eastern Patristics. The most important of these works is his research into the History of Philosophy and Theology in the Alexandrian culture.

He is a founder of the first Russian Department of History and Theory of the World Culture at the Faculty of Philosophy and the Institute of the World Culture at Moscow University.

He is an author of the fundamental scientific monograph, *The Alexandrian School in the History of Philosophical and Theological Thought*. He has won the St Macarius Prize of the Russian Academy of Sciences for his 'outstanding contribution in the development of national history.'

Mr. V. Savrey is Professor at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies at the Faculty of Philosophy at Moscow University, Professor of the Department of Biblical Studies at the Theological Academy of Moscow.

Примечания

- ¹ - Словарь иностранных слов. М., 1949. С. 483.
- ² - Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 2. М., 1969. С. 52.
- ³ - Шестов А. На весах Иова. М., 2009. С. 586.
- ⁴ - Флоровский Г., прот. Эсхатология в святоотеческую эпоху // Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. XL.
- ⁵ - Otis B. Cappadocian Thought as a Coherent System //DOP, 12. Cambridge, 1958. P. 95–124.
- ⁶ - Weiss H. Die Grossen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten. Braunsberg, 1872.
- ⁷ - С легализацией христианства, писал выдающийся церковный историк В. В. Болотов, «сана епископа искали слишком многие, чтобы можно было предположить большую осторожность в выборе средств для этой цели, а христианская община была не настолько высока умственно и нравственно, чтобы могла при подаче голосов руководиться только церковными интересами» (Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 4. М., 2002. С. 183). Ср. суждение Григория Нисского: «Кто исчислит происшедшие на глазах наших несчастья, которых не случилось бы, если бы Предстоятели Церкви имели сколько-нибудь опытности в правлении!» (Письмо XVII. 20).
- ⁸ - «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог ... и Слово стало плотию и обитало с нами, полное благодати и истины».
- ⁹ - Как отмечает крупный исследователь XIX в., главной задачей Ария было разъяснение православного вероучения ввиду популярности ересей монархианства и тритеизма. «Установив, вопреки монархианству, принцип троичности в Божестве признанием отдельного и самостоятельного бытия каждого Лица Святой Троицы и существенного различия между Ними и удержав идею строгого единства Божия посредством отрицания равенства между Лицами Святой Троицы по божеству, Арий думал, что он решил вопрос о Святой Троице и вполне открыл тайну высочайшего христианского догмата» (Виноградов Н., свящ. Догматическое учение святого Григория Богослова // Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. М., 2007. С. 590).

¹⁰ - «Что епископы должны быть выборными, это принималось за нечто неоспоримое, не подлежащее даже рассуждению... Выборы производились обыкновенно в такое время, когда без них нельзя было обойтись» (Болотов В.В. Цит. соч. С. 183).

¹¹ - Историю терминов οὐσία, ὁμοούσιος, ὑπόστασις см.: Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. Париж, 1931 (репринтное издание – 1990). С. 13–19.

¹² - По авторитетному мнению В. В. Болотова, «император встречал мало преград, и можно дивиться не тому, что он переходил ту границу, которая отделяет Божье от кесарева, – а тому, что он не нарушал ее чаще. Замечательно, например, уже то, что он ссылал епископов, не согласных с Собором, но не замещал их места своей властью ... Не он создал своим влиянием тех, которые его окружали: они выбраны были свободным голосом независимой Церкви» (Цит. соч. С. 57).

¹³ - См. о нем: Попов И. В. Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского // Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004. С. 49–116; Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I–IV века. М., 2004. С. 571–611; Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV в.; Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 628–653.

¹⁴ - Говоря о философско-богословской мысли, категории которой развернуты на пересечении рационально-познавательного и религиозного способов мышления, мы опираемся на идеи нашего уважаемого наставника в науке, заслуженного профессора МГУ В. В. Соколова. Мы полагаем, что область философско-богословских вопросов представляет собой проблемное поле «верознания», в широкой трактовке которого «понятие веры включает в себе как гносеологический, собственно философский, так и фидеистический, собственно религиозный смысл» (Соколов В. В. Средневековая философия. М., 2003. С. 4).

¹⁵ - Амман А. Путь отцов. Краткое введение в патристику. М., 1994. С. 117.

¹⁶ - Фаррар Ф. В. Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви. М., 2001. С. 471, 472.

¹⁷ - Перистиль – здесь: церковный двор, окруженный колоннадой.

¹⁸ - См. фундаментальный научный труд о нем, к чести нашего времени переизданный: Сагарда Н. И. Святой Григорий Чудотворец,

епископ Неокесарийский. Его жизнь, творения и богословие. Сергиев Посад, 2006.

¹⁹ - По распространенному в древности преданию, епископ принял город с 17 христианами, а перед смертью нашел в нем только 17 язычников.

²⁰ - Сагарда Н. И. Указ. соч. С. 163, 629.

²¹ - Библиотека отцов и учителей Церкви. Т. 4. Творения Григория Чудотворца и Мефодия. М., 1996. С. 57.

²² - Pressensé E., de. The Early Years of Christianity. Vol. 3. Heresy and Christian Doctrine. N. Y., 1879. P. 359.

²³ - Несмелое В. И. Догматическая система Григория Нисского. СПб., 2000. С. 107.

²⁴ - Там же.

²⁵ - Фаррар Ф. В. Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви. С. 475.

²⁶ - Шичалин Ю. А. Философия и теология в IV веке по Р. Х. (к вопросу о границах науки у поздних платоников и отцов Церкви) // Границы науки. Сборник Института философии РАН. М., 2000. С. 121–139.

²⁷ - См.: Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004. С. 208.

²⁸ - Runia D. T. Philo in Early Christian Literature. A Survey. Van Gorcum, 1993. P. 236, 241, 243, 261.

²⁹ - В IV–V вв. по Р. Х. производилось переосмысление александрийской герменевтической парадигмы, целью которого было синтезировать методы александрийских и антиохийских экзегетов, а также соединить их с традиционным для Церкви прообразовательным истолкованием Священного Писания (см.: Димитрий Юревич, свящ., и др. Герменевтика библейская // Православная энциклопедия. Т. XI. М., 2006. С. 369).

³⁰ - Бер И., иерей. Формирование христианского богословия: Путь к Никее. Тверь, 2006. С. 138.

³¹ - Так у Мейендорфа. В более точном переводе σωφροσύνη означает «целомудрие».

³² - Мейендорф И., прот. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2003. С. 21.

³³ - См.: Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 181–182.

³⁴ - Несмотря на признание «божественных мужей» в античном мире (ср.: Bieler L. ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ: Das Bild des «göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum. 2 Vols. Vienna, 1935–36; reprinted – Darmstadt, 1967), о соединении несопоставимых природ речь никогда не шла и, следовательно, способ этого соединения не рассматривался.

³⁵ - Оба слова – οὐσία и ὑπόστασις – могли восприниматься как синонимы со значением «сущность»; они оставались взаимозаменяемыми еще в текстах св. Афанасия Великого, что вносило путаницу и оставляло возможность уклонения то в монархианство, то в тритеизм.

³⁶ - Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. Т. 1. М., 1890. С. 71. Прим. 39.

³⁷ - «Более точное определение понятий οὐσία и ὑπόστασις дал Порфирий. Его классическое выражение: «ἄχρι τριῶν ὑποστάσεων τὴν τοῦ θεοῦ προελθεῖν οὐσίαν» до трех ипостасей развилась Божественная сущность; следовательно, οὐσία сущность (Божество) как μία ἀρχή и три ипостаси были разграничены позднейшими неоплатониками» (Поснов М. Э. История Христианской Церкви до разделения Церквей 1054 г. Киев, 1991).

³⁸ - Ариане называли Бога Отца «нерожденным» (ἀγέννητος) и считали эту категорию логически безупречным выражением Его отличия от Сына и Духа по сущности.

³⁹ - «Нерожденность» (ἀγεννησία), «рождение» (γέννησις) и «исхождение» (ἐκπόρευσις) были провозглашены новоникейцами как единственное постижимое различие в Троице (см., напр.: Григорий Богослов. Слово XXV. 16).

⁴⁰ - Фаррар Ф. В. Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви. С. 501.

⁴¹ - Илия (Рейзмир), архим. Учение святителя Василия Великого о духовном совершенствовании. Сергиев Посад, 2004. С. 153.

⁴² - Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I–IV века. М., 2004. С. 623.

⁴³ - О многогранности этого представителя «золотого века» патристики см. современные исследования в сборнике: Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. Fedwick P.J. Toronto, 1981.

⁴⁴ - Данное «Слово» Григория, написанное очевидцем, «является основным источником сведений» о первой половине жизни Василия

(Василий Великий // Православная энциклопедия. Т. VII. М., 2004. С. 132).

⁴⁵ - См. о роли красноречия в распространении христианства: Cameron A. Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse. Berkeley, 1991.

⁴⁶ - Луций Лициний Красс (140–91 гг. до Р. Х.), римский оратор, политический деятель и полководец; учился философии в Афинах; в 95 г. до Р. Х. был консулом; в диалоге Цицерона «Об ораторе» выражает мнение автора, согласно которому истинный ритор должен быть философом.

⁴⁷ - Гаспаров М. Л. Цицерон и античная риторика // Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве / Под ред. М. Л. Гаспарова. М., 1972. С. 4–73.

⁴⁸ - «Все главные творцы и распространители православного учения, – писал создатель современной русской риторики, – прежде чем начать свои гомилетические действия, проходили обучение у языческих риториков. Риторика играла, таким образом, роль педагогической пропедевтики в области техники речи ... [которая] применялась уже не в целях создания сиюминутных мнений толпы, но для распространения истины христианской веры и тем служила задачам развития и утверждения духовной морали» (Рождественский Ю. В. Принципы современной риторики. М., 2000. С. 79).

⁴⁹ - Ruether R. R. Gregory of Nazianzus, Rhetor and Philosopher. Oxford, 1969. P. 174.

⁵⁰ - Гаспаров М. А. Вторая софистика и ее предтечи // История всемирной литературы: В 9 т. / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. Т. 1. М., 1983. С. 493.

⁵¹ - «Решился я для мира не избегать какого бы то ни было труда, не отказываться говорить и делать что-либо унижительное, не брать в расчет дальности пути, не бояться каких-либо других беспокойств, только бы сподобиться наград, обещанных миротворцам» (Письмо XCIII).

⁵² - Сагарда Н. И. Цит. соч. С. 624.

⁵³ - Gribomont J. Basil of Caesarea in Cappadocia (Basil the Great) // Encyclopedia of the Early Church. V. 1. Oxford, 1992. P. 114.

⁵⁴ - Василий Великий // Православная энциклопедия. Т. VII. М., 2004. С. 138.

⁵⁵ - Св. Олимпиада – знатная римлянка, в 380-е гг. оказывавшая помощь православным епископам, приезжавшим в Константинополь. Связь св. Олимпиады с великими каппадокийцами была predetermined тем, что она являлась воспитанницей родной сестры св. Амфилохия Иконийского. Св. Григорий Нисский адресовал ей свое главное экзегетическое сочинение – толкование на Песнь песней.

⁵⁶ - Каппадокия была разделена императором на две провинции, центром одной из которых оставалась Кесария, центром второй стала Тиана. Соответственно возникла и вторая епархия, главой которой был назначен Анфим. Митрополит Иларион (Алфеев) так объясняет причину активных действий св. Василия: «В ту эпоху всякая попытка отстоять православие была в какой-то степени борьбой за власть и влияние. «Рядовые» архиереи, вроде Анфима Тианского, как правило, занимали сторону сильнейшего, когда дело касалось догматических вопросов. Поэтому для Василия представлялось жизненно важным поставить на епископские кафедры твердых сторонников никейского исповедания, способных отстаивать православие» (Иларион (Алфеев), еп. Жизнь и учение Григория Богослова. СПб., 2001. С. 57).

⁵⁷ - Bardenhewer O. Patrology. The Lives and Works of the Fathers of the Church. Freiburg im Breisgau, 1908. P. 280. Bardenhewer O. Patrology. The Lives and Works of the Fathers of the Church. Freiburg im Breisgau, 1908. P. 280.

⁵⁸ - Соколов В. В. Средневековая философия. М., 2001. С. 55.

⁵⁹ - См. обзор заимствований из трудов Стагирита в «Шестоднев» у дореволюционного исследователя: Борис (Плотников), архим. История христианского просвещения в его отношениях к древней греко-римской образованности // Православный собеседник. КазДА. Июль 1889. С. 332–343.

⁶⁰ - Василий Великий // Православная энциклопедия. Т. VII. М., 2004. С. 150.

⁶¹ - Gronau K. Posidonius, eine Quelle für Basilius' Hexahemeros. Braunschweig, 1912.

⁶² - См.: Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. 2-е изд. Репринт. Сергиев Посад, 1914; Dehnhard H. Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Berlin, 1964.

⁶³ - Гайденоко П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М., 2007. С. 90.

⁶⁴ - На тему представления св. Василия Великого о мудрости см. у известного автора: Špidlik Th. La sophiologie de S. Basil. Roma, 1961.

⁶⁵ - Как отмечает свящ. Н. Виноградов, это отличало их от ранних ариан (Догматическое учение святого Григория Богослова // Св. Григорий Богослов. Творения. Т. 1. М., 2007. С. 611). В сущности, признание дискурсивной постижимости Бога Отца было уходом арианства от своих собственных внутренних противоречий.

⁶⁶ - Сравни: «Тому, кто не умеет различить, что добро и что зло, не пристало судить, кто добр и кто зол из людей. Человек, ищущий Бога, – добр; а когда он не добр, то значит не знает [Бога] и никогда не будет познан [от Него], ибо единственный способ к познанию Бога есть доброта» (Преподобный Антоний Великий. Наставления о доброй нравственности и святой жизни, 29).

⁶⁷ - См.: Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 658–668.

⁶⁸ - Аскеза (от греческого глагола *ἀσκέω* упражнять) – так назывались «упражнения в добродетели» по аналогии с атлетическими упражнениями. Аскетика – наука о нравственном и духовном совершенствовании, прикладная этика христианства.

⁶⁹ - Смирнов С. И. Духовный отец в Древней Восточной Церкви. М., 2003. С. 229–230.

⁷⁰ - Bardenhewer O. Patrology. The Lives and Works of the Fathers of the Church. Freiburg im Breisgau, 1908. P. 290.

⁷¹ - Сравни похожее толкование: «Люди, вознерадев о совершеннейшем и поленившись постигнуть его, охотнее взыскали того, что ближе к ним; ближе же к ним были тело и телесные чувства. Посему уклонили они ум свой от мысленного, начали же рассматривать самих себя. А рассматривая себя, занявшись телом и иными чувственными вещами и обольщаясь этим, как своей собственностью, впали в самовожделение, предпочтши собственное созерцанию божественного» (Св. Афанасий Великий. Слово против эллинов, 3).

⁷² - Учение Аполлинария, согласно которому Бог Слово облекся в человеческое тело, не восприняв человеческого ума, «подрывало учение об обожении всецелой человеческой природы» (Иларион (Алфеев), еп. Григорий Богослов [Назианзин] // Православная

энциклопедия. Т. XII. М., 2006. С. 696). В этом оно было прямо противоположно основным интенциям великих каппадокийцев.

⁷³ - Фаррар Ф. В. Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви. М., 2001. С. 547.

⁷⁴ - Фаррар Ф. В. Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви. М., 2001. С. 526–527.

⁷⁵ - Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. 2-е изд. Репринт. Сергиев Посад, 1914. С. 249.

⁷⁶ - Meredith A. The Cappadocians. N. Y., 1995. P. 124.

⁷⁷ - Иларион (Алфеев), еп. Григорий Богослов [Назианзин] // Православная энциклопедия. Т. XII. М., 2006. С. 696.

⁷⁸ - Александрова Т. Л. Предисловие//Святитель Григорий Нисский. Аскетические сочинения и письма. М., 2007. С. 35.

⁷⁹ - Иларион (Алфеев), еп. Григорий Богослов [Назианзин] // Православная энциклопедия. Т. XII. М., 2006. С. 686.

⁸⁰ - Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. 2-е изд. Репринт. Сергиев Посад, 1914. С. 167, 168.

⁸¹ - Иларион (Алфеев), еп. Жизнь и учение Григория Богослова. СПб., 2001. С. 275.

⁸² - Связь антропологического дуализма с богословской триадологией св. Григория Назианзина искусно раскрыта в книге: Ellverson A.-S. The Dual Nature of Man. A Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus. Uppsala, 1981. P. 95.

⁸³ - Сердце в Библии представляется органом, а в святоотеческой письменности – «местом» богопознания. Исихастский тезис о «схождении ума в сердце» наличествует и у св. Григория Богослова; сравни: «О, если бы непотребный и непостоянным ум, который мечется туда и сюда во многих суетных порывах, мог я ... привести ближе к цели и удержать в сердце (ἐν καρδίᾳ) совершенно свободным от обольщения» (На безмолвие во время поста, 109).

⁸⁴ - Riedweg Ch. Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien. Berlin, 1987.

⁸⁵ - О проблеме взаимоотношений каппадокийцев и Аполлинария см.: Prestige G. L. St. Basil the Great and Apollinarius of Laodicea. L., 1956.

⁸⁶ - Нестерова О. Е. Allegoria protypologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в

раннепатристическую эпоху. М., 2006. С. 25.

⁸⁷ - Амфилохий (Радович), митр. История толкования Ветхого Завета. М., 2008. С. 40. Сравни: Вигуру Ф. Библейская космогония по учению отцов и учителей Церкви. СПб., 1898. С. 16–17, 43 и др.

⁸⁸ - Сравни: «Тот страннoлюбив, кто себя самого признает странником» (Определения, слегка начертанные, 165).

⁸⁹ - Иларион (Алфеев), еп. Григорий Богослов [Назианзин] // Православная энциклопедия. Т. XII. М., 2006. С. 691.

⁹⁰ - См.: Фокин А. Р. Григорий, еп. Нисский // Православная энциклопедия. Т. XII. М., 2006. С. 490.

⁹¹ - Meredith A. Gregory of Nyssa. L.; N. Y., 1999. P. 3.

⁹² - Александрова Т. Л. Предисловие // Святитель Григорий Нисский. Аскетические сочинения и письма. М., 2007. С. 11.

⁹³ - Александрова Т. Л. // Там же. С. 20–24.

⁹⁴ - Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I–V века. М., 2004. С. 673.

⁹⁵ - См. обзор философских источников св. Григория Нисского: Фокин А. Р. Григорий, еп. Нисский // Православная энциклопедия. Т. XII. С. 490–492.

⁹⁶ - См. по поводу переработки платонического наследия: Daniélou J. Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris, 1944.

⁹⁷ - Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. СПб., 2000. С. 3.

⁹⁸ - Макарии (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. 502.

⁹⁹ - Иоанн (Максимович), митр. Тобольский, святитель. Илиотропион, или сообразование человеческой воли с Божественной волей. М., 2003. С. 31.

¹⁰⁰ - См.: Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 301, 512–514.

¹⁰¹ - См.: Нестерова О. Е. Allegoria pro typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. М., 2006. С. 34, 38.

¹⁰² - По-славянски «ирмос» означает «связь» песней (тропарей) в каноне, развивающих одну и ту же тему, как правило экзегетическую, в череде молитвенно переосмысляемых имен и событий.

¹⁰³ - Daniélou J. L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa. Roma, 1991. P. 30.

¹⁰⁴ - Попов И. В. Труды по патрологии. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 217.

¹⁰⁵ - Омии – партия омиусиан, возникшая в 360 г. по инициативе Констанция и анафематствовавшая как *óμοούσιος*, так и *ἀνόμοιος*. Не все омиусиане примкнули к омиям, противники которых подверглись гонению.

¹⁰⁶ - Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. Париж, 1931 (репринтное издание – 1990). С. 19.

¹⁰⁷ - Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. С. 102.

¹⁰⁸ - В учении Филона сохраняется в полном объеме стоическое различие «внутреннего» (*ἐνδιάθετος*) и «внешнего» (*προφορικός*) логосов. См., напр.: Филон Александрийский. Жизнь Моисея, III. 13.

¹⁰⁹ - Учение св. Григория Нисского об имени оказало большое влияние на развитие православного богословия; особый интерес представляет то, как оно использовалось в так называемых «имяславческих спорах» начала XX в. См.: Троицкий С. В. Учение св. Григория, еп. Нисского, об именах Божиих и «относительное» поклонение. СПб., 1914.

¹¹⁰ - Очевидно, здесь имеются в виду «догматы» философии, а под «эллинами» подразумеваются философы-язычники.

¹¹¹ - Имеется в виду название имен Отца, Сына и Святого Духа, которым священник «запечатлевал» человека при крещении.

¹¹² - Encyclopedia of the Early Church. Vol. 2. N. Y., 1992. P. 626.

¹¹³ - То, что в старых патристических переводах обычно именуется лицом, мы привыкли называть личностью. Однако буквально «личность» означает принадлежность к лицу, т. е. собственно то, что вокруг лица. Когда в псалме говорится: «Лица Твоего, Господи, взыщу» (Пс.26:8), интуитивно понятно, что речь идет о самых сокровенных свойствах личности. Поэтому мы считаем целесообразным удерживать в изучении текстов патристической эпохи термин «лицо».

¹¹⁴ - Ivanka E. von. Plato Christianus. Einsiedeln, 1964. S. 180.

¹¹⁵ - Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. 277–278.

¹¹⁶ - О возможном влиянии св. Григория Нисского на составление соборного Символа высказывались разные мнения. См.: Лебедев А. П. Вселенские Соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. СПб., 2004. С. 119–120.

¹¹⁷ - Сравни славянскую этимологию слова «воскресать» – кресати значит «высекать пламя», воскресать – «возжигать».

¹¹⁸ - Флоровский Г., прот. Эсхатология в святоотеческую эпоху // Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. С. xlvii.

¹¹⁹ - Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. С. 259.

¹²⁰ - См.: Скворцов К. Философия отцов и учителей Церкви (Период апологетов). Киев, 2003. С. 396–397.

¹²¹ - Макарий (Оксиюк), митр. Цит. соч. С. 261.

¹²² - Фокин А. Р. Григорий, еп. Нисский // Православная энциклопедия. Т. XII. М., 2006. С. 496.

¹²³ - Первым идею о Логосе как прообразе человека в контексте, отличном от стоического, высказал еще Филон Александрийский.

¹²⁴ - Leys R. L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Paris, 1951. P. 67.

¹²⁵ - О различении сущности и энергии у греческих и латинских отцов «золотого века» см.: Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом. М., 2004. С. 55.

¹²⁶ - См.: Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). М., 1997. С. 6.

¹²⁷ - Там же. С. 9, 11.

¹²⁸ - Скурат К. Е. Золотой век святоотеческой письменности (IV – первая пол. V в.): Учеб. пособие для студентов духовных академий. Сергиев Посад, 2002. С. 3.

¹²⁹ - Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I–V века. М., 2004. С. 564.

¹³⁰ - Young F. M. Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997. P. 95.

¹³¹ - Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 26.

¹³² - Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник ... С. 23.

¹³³ - Gregorii Nysseni opera / Ed. W. Jaeger et al. 10 Vols, (in 16 parts). Leiden, 1958–1989.

¹³⁴ - Jaeger W. Early Christian and Greek Paideia. Cambridge, 1965. P. 92.

¹³⁵ - Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. Париж, 1931 (репринтное издание – 1990). С. 22.

¹³⁶ - Quasten J. Patrology. Vol. 3. The Golden Age of Great Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. 5th ed. Utrecht; Antwerpen, 1975. P. 229.

¹³⁷ - Спасский А.А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. 2-е изд. Репринт. Сергиев Посад, 1914. С. 491.

¹³⁸ - Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. 227.

¹³⁹ - Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 158.

¹⁴⁰ - Dehnhard H. Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Berlin, 1964. S. 87.

¹⁴¹ - Rist J. M. Basil's 'Neoplatonism': Its Background and Nature 11 Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. Toronto, 1981. P. 213.

¹⁴² - Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. I. М., 2000. С. 73.

¹⁴³ - Ivanka E. von. Plato Christianus. Einsiedeln, 1964. S. 163 n. 1.

¹⁴⁴ - Louth A. The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys. Oxford, 1981.

¹⁴⁵ - Плотин. Эннеады. Пятая эннеада. Примечания. СПб., 2005. С. 27.

¹⁴⁶ - Aubienau M. Introduction au Traité de la virginité de Grégoire de Nysse // Grégoire de Nysse. Traité de la virginité (Sources Chrétiennes). Paris, 1966. P. 116–118.

¹⁴⁷ - Pellegrino M. Il platonismo di Gregorio Nisseno nel Dialogo intorno all' anima ed alla risurrezione // Rif. fil. neosc. 1938. 30. P. 437–474.

¹⁴⁸ - Лосский В. Н. Богословие и Боговидение: Сборник статей. М., 2000. С. 194.

¹⁴⁹ - Рождественский Ю. В. Принципы современной риторики. М., 2000. С. 126.

¹⁵⁰ - Скурат К. Е. Золотой век святоотеческой письменности ... С. 41.

¹⁵¹ - Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом. М., 2004. С. 31.

¹⁵² - Скурат К. Е. Золотой век святоотеческой письменности (IV – первая пол. V в.). С. 177.

¹⁵³ - См.: Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 4. М., 2002. С. 297–298.

¹⁵⁴ - Попов И. В. Труды по патрологии. Т. 1. Сергиев Посад, 2004. С. 220.

¹⁵⁵ - Под «духоборцами» подразумеваются сторонники Константинопольского Патриарха Македония (середина IV в. по Р. Х.), который учил, что Дух Божий есть «слуга и служитель одного уровня с ангелами». В сущности, он был только одним из главных выразителей омиусианства.

¹⁵⁶ - Диесперов А. Блаженный Иероним и его век. М., 2002. С. 47.

¹⁵⁷ - Мы оставляем в стороне вопрос о том, насколько справедливо такое суждение по отношению к Цицерону, который считал философию важной частью ораторского искусства.

¹⁵⁸ - Диесперов А. Блаженный Иероним и его век. С. 51.

¹⁵⁹ - Пареди А. Святой Амвросий Медиоланский и его время. Милан, 1991. С. 88.

¹⁶⁰ - Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.; 1979. С. 179–180.

¹⁶¹ - См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. I. М., 2000. С. 102 и след.

¹⁶² - Об этом памятнике см. ниже, в лекции 17.

¹⁶³ - См.: Амман А. Путь отцов. Краткое введение в патристику. М., 1994. С. 148.

¹⁶⁴ - См.: Фокин А. Р. Григорий, еп. Нисский // Православная энциклопедия. Т. XII. М., 2006. С. 519.

¹⁶⁵ - Доброцветов П. К. Преподобный Максим Исповедник и его произведение «Вопросы и затруднения» (Quaestiones et dubia) // Максим Исповедник, преп. Вопросы и затруднения. Вступительная статья, перевод и комментарии П.К. Доброцветова. М., 2008. С. 40.

¹⁶⁶ - Там же. С. 21.

¹⁶⁷ - Balthasar H. U. von. Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor. San Francisco, 2003. P. 126.

¹⁶⁸ - Флоровский Г., прот. Восточные отцы V–VIII веков. Париж, 1933 (репринтное издание – 1990). С. 196.

¹⁶⁹ - «Ареопагитики» – корпус философско-богословских сочинений, посвященных глубочайшим вопросам христианской мистики, ставший широко известным в VI в. Они подписаны именем ученика апостола Павла, афинского философа Дионисия. В современной науке аутентичность их, как правило, не признается, но исключения были в XIX в., есть они и теперь (См.: Порфирий (Успенский), еп. Дионисий Ареопагит и творения его // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. 1878. № 2; Прохоров Г. М. От переводчика // Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений с толкованиями преп. Максима Исповедника. 3-е изд., испр. СПб., 2008. С. 5–28). Таинственные тексты «Ареопагитик» оказали колоссальное влияние на философию и богословие раннего Средневековья.

¹⁷⁰ - Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 157.

¹⁷¹ - Там же.

¹⁷² - Ссылаемся на «Патрологию» Миня потому, что в доступном нам русском переводе не было подробной разметки текста.

¹⁷³ - Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб., 2007. С. 257.

¹⁷⁴ - Терминология преп. Максима Исповедника насыщена библейскими аллюзиями, поэтому без хорошего знания Библии его тексты не поддаются адекватному пониманию. Например, говоря об «уме Христовом», он намекает на слова апостола Павла (1Кор.2:12–16). Говоря о «покое», подразумевает, что читателю известен контекст слов: «Кто вошел в покой Его, тот и сам успокоился от дел своих» (Евр.4:10). Но масштабы примечания не позволяют нам здесь рассуждать об этом контексте.

¹⁷⁵ - См.: Афанасий (Евтич), архиеп. Протология и эсхатология у Максима Исповедника // Материалы конференции «Эсхатологическое учение Церкви». Москва. 14–17 ноября 2005 г. М., 2007.

¹⁷⁶ - Флоровский Г., прот. Восточные отцы V–VIII веков. Париж, 1933. С. 197.

¹⁷⁷ - Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2006. С. 149.

¹⁷⁸ - См.: Минин П. Главные направления древнецерковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 386.

¹⁷⁹ - Отсюда известное правило: «Никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью...

включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению» (Рене Декарт. Рассуждение о методе, II).

¹⁸⁰ - Сравни сучением Ямвлиха о двух родах времени: статическом и текущем: Sorabji R. Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. N. Y., 1983. P. 37–38.

¹⁸¹ - Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск, 1993. С. 295.