

Великие отцы Церкви о материи и теле человека (Александрийская и Каппадокийская школы) иеромонах Кирилл

Введение

Введение

На фоне всеобщего для древнегреческих философов представления о вечности и нетленности космоса как целого, но отнюдь не тела и плоти человека, Евангельское благовестие принесло великую надежду и веру в Бога как любвеобильного Попечителя о Своем творении, а также и в человека как главное и возлюбленное творение небесного Отца – «ваяние Божие». Особое место в открытой полемике с античными философскими традициями заняли Александрийская и Каппадокийская богословские школы, представители которых делали первые, очень важные и необходимые попытки выразить истины христианского мировоззрения, используя язык и технические наработки наиболее распространенных философских школ. При этом церковные писатели подходили к наследию лучших умов античности творчески и вписывали его в новую систему христианского мировоззрения, а также изобрели и свою уникальную богословскую терминологию. Святоотеческое учение об изначальном предназначении к обожению человека (как по душе, так и по плоти) как основе гармонии во всем мироздании, раскрывает тайну предназначения, восстановления и преображения мира, отраженную в тексте из последней библейской книги: «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец (ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος), Первый и Последний» (Откр. 22:13). Христос, как истинный Бог, действительно есть подлинное, Божественное и нематериальное начало (ἡ ἀρχὴ) мироздания и человека. Он же, как истинный Человек, есть совершенный образ и цель (τὸ τέλος), и источник Божественных энергий для обновления падшего человеческого естества.

Исследованию учения св. отцов о материи и теле человека в православном богословии до сих пор уделялось недостаточное внимание. Более того, само понятие «богословие материи» может показаться уязвимым, поскольку богословие – это, прежде всего и по преимуществу, «слово о Боге». «Учение о материи» многие склонны отнести к области чистой философии, забывая, что большинство положений догматического богословия прямо или косвенно связано с проблемой материи. Характерно, что в начальный период борьбы христианства с древним язычеством вопрос о веществе и происхождении из него материального мира был поднят в споре с христианским вероучением языческими мыслителями даже прежде многих других важнейших богословских истин. Более того, по замечанию прот. К. Ружицкого, «ни один пункт откровенного учения не отвергался язычниками с таким упорством и не входил в их сознание так медленно и туго, как учение о несамобытности материи и творении мира из ничего»¹.

Актуальность выбранной тематики подчеркивалась знаменитым архипастырем, нашим современником митр. Антонием Сурожским, который указывал на то, что «у нас... очень мало разработано богословие материи»². Раскрытие качественной новизны философско-богословского умозрения учителей Церкви о материи по сравнению с традиционными взглядами античной философии особенно актуально в современном мире как ввиду эпохальных естественнонаучных открытий XX в. в отношении структурных основ материи, так и в контексте духовного кризиса в постмодернистской культуре. Психологический дисбаланс в восприятии действительности и антагонистическое противопоставление внутреннего мироощущения человека и окружающего его материального мира по-новому и с особой силой ставят вопрос о предназначении материи и тела человека.

Настоящее исследование актуально также в аспекте богословского анализа и критики распространенных в современном обществе нехристианских антропологических воззрений, в виду устойчивого интереса в инославных христианских конфессиях к положениям православной

антропологии, а также широкого распространения ложных толкований аскетического наследия св. отцов.

Особенное место в исследовании принадлежит проблематике богословской оценки благодатных изменений в евхаристических Дарах. Традиционным для богословских споров в рамках евхаристического богословия стало противопоставление терминов «пресуществление» и «преложение», в то время как результаты данной монографии подчеркивают многообразие и новаторство в святоотеческом терминологическом аппарате. Именно полемика по проблемам богословия Евхаристии среди богословов Русской Православной Церкви конца XX и начала XXI вв. подтолкнула автора к углубленному исследованию онтологических, сакраментологических и эсхатологических аспектов церковного учения о материи.

Данная монография стала результатом работы над докторской диссертацией в Общецерковной аспирантуре и докторантуре имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия. Здесь впервые в отечественной и зарубежной богословской литературе проведена систематизация представлений св. отцов и учителей Александрийской и Каппадокийской богословских школ о материи и теле человека, прослеживается преемственность и взаимосвязанность взглядов св. отцов, выполнен сравнительный анализ умозрения о материи в раннехристианской традиции и языческой философии. Вместо упрощенного убеждения о том, что у христианских мыслителей поздней античности и раннего средневековья «учение о материи сводится к доказательству того, что материи нет»³, или признания воззрений св. отцов в основном повторяющими положения Платона и платоников, выявлена и раскрыта качественная новизна философско-богословского умозрения церковных богословов о материи по сравнению с традиционными взглядами античной философии. Оказалось, что, примыкая во многом к оценкам свойств материи и тел в античной философской традиции в том, что касается их бытия в современном состоянии вселенной и ее частей, церковные авторы качественно иначе смотрели как на

происхождение, так и на предназначение материи в божественном Промысле.

Единственным систематическим научным исследованием учения св. отцов о материи на русском языке на настоящее время является упомянутая выше диссертация прот. Константина Ружицкого Учение св. отцов и церковных писателей о материи, посвященная изучению представлений о материи и материальном мире св. отцов и церковных писателей первых четырех веков от Р. Х. (МДА, 1914). Однако, диссертация прот. К. Ружицкого носит во многом описательный характер, ограничивается по охвату времени концом IV в., а по научному анализу – в основном изучением употребления греческих терминов «ὕλη» и «στοιχεῖον», в то время как термины «φύσις», «κτίσις», «σάρξ» и «σῶμα» гораздо чаще использовались св. отцами для описания тварной природы человека и материального космоса. Мы не находим здесь как системного анализа терминологического аппарата св. отцов и учителей Церкви, так и глубокого сравнительного анализа развития терминологической и концептуальной базы христианского богословия в самом себе и по отношению к языческой философии. Один из главных выводов этой работы о том, что «св. отцы в своих учениях о материи все примыкали к Платону»⁴, требует значительных разъяснений и дополнений.

Монография В. Я. Саврея Александрийская школа в истории философско-богословской мысли (2011) представляет собой первое в отечественной и зарубежной научной литературе систематическое исследование, посвященное Александрийской школе. Хотя автором и «показана эволюция философско-богословских идей великих александрийских мыслителей на фоне грандиозной исторической панорамы александрийской культуры»⁵, но представления о материи разобраны здесь подробно только в наследии авторов доникейской эпохи. Отдельные аспекты данной темы были рассмотрены в монографии Р. В. Светлова Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика (СПб., 1996), в которой, однако, также не ставилась задача систематического рассмотрения святоотеческих учений о материи.

Во второй половине XX в. появился ряд исследований западных и отечественных ученых по темам, близким к интересующей нас проблематике, которые, конечно же, не могли быть учтены прот. К. Ружицким. Среди них следует выделить труды таких ученых, как: P. Tzamalikos (2006), J. Opsomer (2001, 2007), В. В. Петров (2005, 2007), A. Pettersen (1990), D. Balás (1976), G. Maspero (2007), Jh. Zachhuber (2000), Richard A. (2003), A. G. Cooper (2005), Hans van Loon (2009). Тем не менее, эти исследования имеют узкую направленность на сочинения отдельных представителей языческой философии или церковного богословия. Более того, учение о материи чаще всего не является здесь логическим центром анализа. В итоге как в западном богословском мире, так и в России до сих пор не существует системного историко-богословского сравнительного анализа развития учения о материи в церковном богословии.

Одним из важнейших результатов тщательного изучения святоотеческих текстов по выбранной нами проблематике стал вывод о качественном отличии в онтологии и эсхатологии материи в античной философской и христианской патристической мысли. Так, если «небытие» или «меоничность» материи у платоников – это ее извечная подверженность закону хаоса и пассивное противостояние, как бездушной аморфной среды, творческим усилиям демиурга, то в христианской мысли материя осознается как приведенная в бытие из полного и абсолютного небытия в результате творческого волеизъявления и действия Бога. Начиная со свт. Афанасия Александрийского, понятие «меоничности» материи, кроме наполнения его логически связанными концепциями происхождения из абсолютного небытия и утвержденной в благой воле Творца «устойчивости» тварного бытия, дополняется положением об антропоцентричности замысла и Промысла о материальном мире. Именно человек в его двухсоставной, духовно-материальной природе призван играть роль своеобразного смыслового и судьбоопределяющего «фокуса» материальной вселенной.

Такое миропонимание было совершенно чуждо эллинской философии. Категория земной телесности всегда оставалась

здесь признаком несовершенства. Христианскими философами впервые в качестве единственной причины дисгармонии и тленности земного бытия определено злоупотребление человеком даром свободной воли, а также направленный на вразумление своего возлюбленного творения Промысл Бога о спасении человека. Самое возвышенное представление как о Боге, так и о человеке мы находим именно здесь – на стезях христианского осознания нашего бытия.

Хотя в описании материи в ее современном состоянии отцы Церкви зачастую заимствовали язык философов, подчеркивая ее негативные свойства, но все негативные высказывания о материи космоса и тела человека имеют в святоотеческих творениях не онтологический, а сугубо аскетический характер. Они требуют внимательного контекстуального прочтения для правильной оценки своего богословского содержания. Сохраняя верность библейской космологии и антропологии и одновременно используя антропологические формулы как платонической, так и аристотелевской философских школ, св. отцы наиболее яркое новаторство и отход от античной философской традиции проявили в учении о сотворении материального мира из полного небытия, а также в сакраментально-антропологическом аспекте.

Хотя раскрытие учения о материи на системном уровне не ставилось в качестве отдельной задачи св. отцами и учителями Церкви, но в рамках противостояния различным еретическим учениям, в трудах этих церковных писателей шло постепенное развитие терминологического богословского аппарата для отражения христианского православного воззрения на предназначение материи и телесной природы человека, посильного катафатического описания тайны их преображения под действием Божественной благодати.

Анализ богословского терминологического аппарата, использованного св. отцами-каппадокийцами и свт. Кириллом Александрийским для описания изменений в материальном мире под действием Божественных энергий, позволил раскрыть новизну богословской мысли церковных писателей. Использование терминов, неизвестных античности

(μεταστοιχείω – у свт. Григория Нисского и свт. Кирилла Александрийского), и придание качественно новой смысловой нагрузки употреблявшимся в совершенно ином значении терминам (ἀναστοιχείω, ἀναπλάσσω, ἀνάπλασις – у великих каппадокийцев и свт. Кирилла Александрийского), показывают, что терминология, разработанная отцами Церкви, призвана подчеркнуть качественное изменение бытия человеческой природы в полноте ее душевно-телесного состава (в том числе и на элементарном физическом уровне) в церковных таинствах и в воскресении.

Никак не отраженное в русских переводах, но часто употребляемое церковными богословами по отношению к человеку выражение «τὸ πλάσμα Θεοῦ» («ваяние» или «рукотворение» Бога) ярко раскрывает библейский холистический подход святых отцов к тайне сотворения человека, их верность умозрению о единстве и одновременности появления в бытии душевно-телесного состава человека. Материя была осознана православными мыслителями не только как воспитательное орудие, использованное Творцом в нынешнем веке для наказания человека за грех, но как изначально вверенная Адаму с задачей приведения ее в состояние обожения и «утверждения в бытии».

Богословие обожения у великих каппадокийцев и преп. Максима Исповедника стало продолжением антропологических тем св. апостола Павла и христологии свт. Афанасия Александрийского. Несмотря на «физический реализм» их сакраментологии, представления отцов Церкви о тайне спасения пронизаны сугубым акцентом на нравственно-аскетических требованиях к участникам церковных таинств. Особенно ярко это выразилось в учении о «сообразовании» человека со Христом (Флп. 3:10; Рим. 8:29), «в соответствии с мерой воплощения» (κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἐνανθρωπήσεως, S. Athanasius Alexandrinus. Expositiones in Psalmos 27. 565. 10 // TLG⁶; S. Basilius Caesariensis. De baptismo libri duo 31. 1552. 33; Epistula 8. 4. 21–22), уподоблении плоти Христа (ὁμοιότητα τῆς τοῦ Κυρίου σαρκός, S. Maximus Confessor. Capitulorum Theologiae et

Oeconomiae // PG 90, 1164 C; S. Athanasius Alexandrinus. Oratio III contra Arianos 9. 53. 1. 3–4).

Выявленное взаимное соответствие формул «ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων», «ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς», «ἄνθρωπος καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέρων» (Флп. 2:7, Рим. 8:3; S. Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Maximum 26. 1088. 29; S. Gregorius Nazianzenus. Epistulae theologicae 102. 15. 3; S. Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica 24. 54; Refutatio confessionis Eunomii 134. 7; Antirrheticus adversus Apollinarium 3, 1. 133. 11; 3, 1. 186. 22, 27) и «εἰς ὁμοίωσιν τὴν πρὸς αὐτὸν», «καθ' ὁμοίωσιν τοῦ Κυρίου», «τὸ καθ' ὁμοίωσιν εἶναι θεοῦ» (S. Athanasius Alexandrinus. Fragmenta varia 26. 1245. 21; S. Basilius Caesariensis. Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae) 31. 945. 41; Homiliae in hexaemeron 9. 6. 91; De creatione hominis sermo primus 29. 4–5), получивших в каппадокийском богословском синтезе развитие в христоцентричной антропологии, раскрывает участие в обожении цельной материально-духовной природы человека и подчеркивает требование духовного «плодородия» в таинстве Евхаристии и аскетическом опыте христианина.

Именно главное таинство Церкви становится в умозрении св. отцов своего рода эпицентром в процессе очищения, восстановления в нетление и великого освящения человеческого рода и всего материального космоса. Многие христиане недооценивают то грандиозное богословское и сотериологическое значение, которое придавали св. учителя Церкви Божественной Евхаристии. Даже всерьез знакомые с православным богословием люди не всегда осознают показанную в нашем исследовании общую для представителей знаменитейших богословских школ христианской древности приверженность евхаристическому реализму с характерным отождествлением исторической и евхаристической плоти Христа. Та плоть, которая у философов-неоплатоников мыслилась не иначе как в негативном аспекте, а зачастую и вовсе не удостоивалась никакого внимания, получает в Богочеловеке Иисусе Христе такие определения как спасительное «лекарство» (τὸ ἀλεξίτηριον, свт. Григорий Нисский), «проводник жизни» (πρόξενος, свт. Кирилл

Александрийский), «богоносимая» (θεοφορεῖται, свт. Афанасий Великий), «богоносная» (θεοφόρος, свт. Василий Великий), «святая и животворящая» (ἡ ἁγία σὰρξ, ζωοποιὸς ἡ σὰρξ, свт. Кирилл Александрийский, преп. Максим Исповедник).

Святитель Григорий Богослов даже, по его собственному слову, «дерзнул» назвать плоть Христа в Евхаристии «богоравной» (ὁμόθεον)⁷. Позже это «дерзновенное» исповедание приводит и преп. Иоанн Дамаскин, утверждая, что «о плоти Господа говорится, что она обожествлена, стала единою с Богом и Богом» (ὁμόθεος καὶ θεός)⁸. Выражая таким образом «обоожествление плоти» во Христе по неизреченному ипостасному соединению с Божеством, а в христианах — по благодати причастия великому таинству Тела и Крови Спасителя, св. отцы осуждали тех, кто считал недостойным Бога соединение с грубой человеческой плотью.

Святитель Григорий пояснял, что в таинственном соединении Божества и человечества «победило лучшее», т. е. сила Божия. Сын Божий «стал человеком, дабы и мне быть богом»⁹. Мы бы дерзнули добавить к этим словам великого Богослова следующее разъяснение: «дабы и мне быть богом», не потеряв своей человеческой природы, т. е., оставшись человеком.

Воистину именно в Богочеловеке Христе мы обретаем живую веру в Бога и в человека. Веру в Бога, создавшего человека и не оставившего его в его падении, когда, прельстившись, человек отпал от божественной жизни, которая была дарована ему изначально. Веру в человека, созданного для жизни вечной в полноте своей обновленной, но цельной природы.

Со временем уже в трудах преп. Максима Исповедника ясно описано хранившееся в церковном Предании, но не раскрытое ранее полноценно учение о материи как своеобразной приманке, использованной сатаной для отвращения человека от Бога. Библейское древо познания добра и зла было предназначено для человека, но вкушение от его плодов было отложено «на время» – после того, как прежде человек познал бы «через благодатное причастие Причину свою

(т. е. Бога) и через такое вкушение укрепил данное (ему) по благодати бессмертие в бесстрастии и непреложности, а потом уже, став как бы богом в силу обожения, безвредно и в безопасности вместе с Богом созерцал творения Божии»¹⁰. Преп. Максим говорит о том, что под древом познания добра и зла следует понимать как «логосы чувственного»¹¹, так и само видимое творение (τὴν φαίνομένην κτίσιν)¹².

«Древо непослушания» (τὸ ξύλον τῆς παρακοῆς), от которого Адам вкусил раньше своего духовного созревания, привело к «неведению Бога и к обоготворению твари», к постоянной концентрации человека на самом себе. Жизнь людей стала заключаться не в служении Богу и добродетели, а в служении идолам своих страстей, в любви рода человеческого к себе «по телу»¹³.

Таким образом, истинная причина всей аскезы, проповеданной отцами Церкви, коренится в необходимости постепенного научения совратившейся человеческой души ставить на первое место любовь к Богу. Само материальное творение не есть зло или даже причина зла. Оно связано с познанием и ведением добра, когда созерцается духовно и в согласии с заданной Творцом онтологической и хронологической иерархией. Оно же становится ведением зла, «когда воспринимается телесно», т. е. в отрыве от духовного смысла и предназначения, заложенного в творение Богом. Это зло есть уже само состояние человека, который «все вожделение души обращает к материи», и душа его, «управляемая худшим началом», приходит к истощению естественных сил¹⁴.

Нарушение в сознании человека иерархии ценностей, установленной в мироздании Господом Богом, явилось причиной грехопадения человека. Богочеловек Христос восстанавливает в Себе и через Себя иерархию логосов нового человечества¹⁵.

Глава 1. Античные философы и философские школы о материи и теле человека

Чтобы увидеть и осознать тот качественный прорыв, который произошел в понимании места и значения материи и тела человека в мироздании с появлением христианства, мы должны сделать краткий экскурс по этим вопросам в историю античной философии.

1.1. Платон

Платон не случайно был наиболее любимым философом у многих св. отцов и учителей Церкви. Глубина некоторых его философских положений, близко соприкасавшихся с христианством, заставляла христианских мыслителей ссылаться на него как предвестника некоторых христианских истин. Особенно привлекал христианских богословов возвышенный идеализм Платона, гармонизировавший с внутренним духом Евангелия. Платонизм положительно воспринимался церковными мыслителями, главным образом, «не как определенная... система понятий и суждений, но как некоторое духовное устремление, как указующий перст от земли к небу, от долу к горе»¹⁶.

1. 1. 1. Термин «φύσις» у Платона

В центр своих философских исследований Платон ставил уже не столько проблемы естествознания и космологии, сколько самого человека и особенно – человека-гражданина. Платона заботила проблема сохранения религиозно-нравственных норм и устоев, которые в подверглись угрозе со стороны грубых материалистов. Ведь среди предшествовавших Платону софистов отношение к природе и к религии постепенно изменилось от утверждений о бессилии природы изменить человека к лучшему – в сторону полного пренебрежения и даже презрения к религии и призыва жить «согласно природе». О последних «не будет преувеличением сказать», что они намеренно совершенно обезличенную Природу «воцарили... на место Бога»¹⁷.

В своем противостоянии этому раннему атеизму Платон впервые приходит к фундаментальному расщеплению природы, как единого бытия, на дух и материю. Однако в оценке этого «расщепления» нам представляется верным отдать предпочтение мнению А. Ф. Лосева по сравнению с утверждением И. Д. Рожанского. Последний считал, что на закате своей деятельности Платон «предпринимает попытку окончательно избавиться от φύσις как источника и принципа движения, развития, заменив его понятием Души»¹⁸. Согласно же А. Ф. Лосеву, употребление термина «природа» у Платона свидетельствует о некотором «тождестве идеи и материи, создаваемом материальными средствами». Это материально данное тождество идеи (духа) и материи «мыслится Платоном в иерархийном порядке, начиная от неодушевленных, одушевленных и разумных созданий, восходя к Мировой душе и к Мировому уму и кончая опорой на всеединую идею Блага, т. е. опорой на абсолютное первоединство»¹⁹. Тогда получается, что Платон не исключает, а расширяет понятие, ибо душа у Платона – природа, космический и всеоформляющий Ум – тоже природа. Это важно понимать особенно в плане верной оценки тех достижений христианской мысли, которые зачастую

нивелируются в современном бытовом и научном знании. Понятие «инаковости» – совершенной отличности Бога от мира-космоса, по-настоящему выкристаллизовывается только в среде мыслителей-христиан.

В текстах Платона чаще всего термин «φύσις» встречается именно как природа человека, его тела, души, ума²⁰. В то же время платоновский термин «φύσις», который во всех словарях переводится как «природа», по мнению А. Ф. Лосева, «меньше всего связан у Платона с явлениями реальной природы. Даже там, где Платон имеет в виду реальную природу, он понимает под φύσις нечто цельное, компактное, закономерное, идейное»²¹.

В целом, необходимо отметить, что понятие «природы» у Платона приобретает гораздо более широкое и уже чисто философское значение, в отличие от досократовского – более узкого и более вещественно-материального. Природа, по Платону, есть внутренняя сущность вещей. Приходит он к такому философскому обобщению не сразу, а постепенно.

По нашему наблюдению, в раннем диалоге *Протагор* «природа» употребляется философом почти только в смысле носительницы и подательницы разных естественных дарований (крепости, мужества, мудрости и других «природных задатков»), но уже в поздних сочинениях появляется акцент на более обобщенные свойства «природы души» (*Федр*), на «гармонию души» (*Федон*), говорится о чисто умственной «природе чисел» (*Там же*). Наибольшее число употреблений природы в качестве обобщенной и отвлеченной сущности вещей и явлений мы находим в *Государстве*.

В свою очередь, даже внутри платоновской школы философская мысль и научные построения об одной и той же природе, взаимно переплетаясь и пересекаясь, оставались несводимыми друг к другу, развивались параллельными курсами. Это есть результат разной целенаправленности, так как философия ориентировалась на познание первоматерии или иного исходного принципа существования всего разнообразия материальных объектов, а научная мысль была нацелена на анализ этого многообразия и установление

закономерностей развития и функционирования²². Древнегреческая философия на всех этапах своего развития сохраняла элементы религиозного мировоззрения. Философу, как писал Платон, «свойственно испытывать изумление. Оно есть начало философии»²³.

1. 1. 2. Платон о материи как Кормилице-Восприемнице

По оценке прот. К. Ружицкого, в учении о материи Платон оказал огромное влияние на христианских церковных мыслителей. Его основной взгляд на материю как на «несущее» (τὸ μὴ ὄν), был принят практически всеми отцами Церкви²⁴. Однако такое суждение требует значительных разъяснений и добавлений.

Существующий мир чувственных вещей, по Платону, не имеет бытия сам по себе. Объективным его содержанием, сущностью вещей являются идеи²⁵. Для каждого класса вещей материального мира существует своя идея, которая называется «эйдос» (εἶδος) или «монада» (μονάς)²⁶. Платон отождествляет идеи с сущностью и истинным бытием – «οὐσία» (сущность), или же «ὄντως ὄν» (подлинное бытие)²⁷, «ὅ ἔστιν ὄν» (сущее, подлинное бытие)²⁸. Идеи суть одновременно принципы бытия и познания, и потому именно им, а не какому-то материальному началу (в отличие от ранних натурфилософов-досократиков), присваивается именование «первоначала» (ἀρχή)²⁹.

Еще один термин для выражения тех же идеальных объектов как прообразов вещей материального мира, это – «парадигма» (τὸ παράδειγμα)³⁰. Платон усматривал в идеях реально существующие прообразы чувственных вещей, их идеальные образцы, обладающие подлинным существованием: демиург создает все существующее, взирая на неизменно сущее как на образец или первообраз³¹.

По мысли Платона, именно то, «что постигается с помощью размышления и рассуждения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие»³², а то, что «подвластно мнению и неразумному ощущению» (αἰσθήσεως ἁλόγου), «возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле» (ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν).

То, что от Аристотеля и до наших дней принято называть «платоновской материей», описывается Платоном один только раз в его позднем диалоге *Тимей* (48e–49a), где философ

рассуждает о некотором «третьем виде». В качестве первого вида существующих вещей у него представлены вечно сущие и неизменные идеи, в качестве второго – все зримое и осязаемое, телесное, а третьим признается здесь «χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος» (49a) – вид, который «темен и труден для понимания»³³. Этот третий вид – пространство, или материя, – служит местом и средой, в которой возникают и гибнут эмпирические вещи, их «матерью» (μητέρα, 51a), «кормилицей» (τιθήνη, 49b) и «восприемницей», тем «воском», на котором запечатлеваются оттиски вечно сущего³⁴.

Ставший, начиная с Аристотеля, общераспространенным, термин «материя» (ὑλη) не употребляется Платоном в собственно философском смысле. Весьма возможно, что Платон при рассуждении о материи намеренно избегал слова «ὑλη», использовавшегося в его время как в прямом смысле – «леса» и «древесины», так и в переносном – «материала» и «вещества». Для Платона важно было подчеркнуть, «что его вечный, неизменный и неуловимый “третий вид” не имеет ничего общего с распространенными представлениями о первовеществе, из которого изготовлены, вылеплены или смешаны все вещи, будь этим первовеществом огонь, вода, воздух или все четыре элемента»³⁵.

Главное и чаще всего применяемое Платоном к этому «темному виду» имя – «восприемница» (ὑποδοχή)³⁶ или «воспринимающее» (δεχόμενον)³⁷. Главное свойство вещей второго рода (всего материального, по современному словоупотреблению) – «постоянная изменчивость: они возникают и гибнут, переходят друг в друга и ни на мгновение не остаются сами собой. К ним относятся, прежде всего, четыре элемента, или “рода”, как называет их Платон: огонь, воздух, вода и земля, – а из них составлены все остальные чувственно-воспринимаемые вещи»³⁸.

Платон так определяет отличие своего «третьего вида» от всех стихий: «Мы не скажем, будто мать и восприемница всего, что рождено видимым и вообще чувственным, – это земля, воздух, огонь, вода или какой-либо другой [вид], который родился из этих четырех [стихий], либо из которого сами они

родились. Напротив, обозначив его как незримый, бесформенный и всевосприимлющий вид (ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχής)... мы не очень ошибемся»³⁹.

Если мира идей можно касаться умом, а мира материальных вещей – чувством при помощи разума, то в отношении материи можно сказать, что она непознаваема ни умом, ни чувством. О ней лишь можно сказать, что это какой-то пассивный, всецело бескачественный и в этом отношении всегда себе «тождественный принцип»⁴⁰.

Ясно выраженная Платоном в предыдущих диалогах и в первой части *Тимея* двучленная схема мироздания, согласно которой умопостигаемая идея (образец), наделенная силой ума или блага (демиург), создает космос как свое чувственное отражение, «не позволяла объяснить, почему отражение так сильно отличается от своего образца. Между утверждением Платона, что идея была единственной причиной возникновения чувственных вещей, и другим его положением, что чувственный мир во всем противоположен идеальному»⁴¹, – было явное противоречие»⁴². Если вещь является отражением идеи, она не может представлять ее противоположность. Уже в середине *Тимея* противоположностью идеи называется «необходимость», она же – «восприимница», то, что на современном языке можно было бы назвать «принципом телесности»⁴³. Необходимость – это то «беспорядочное (πλανωμένης) начало»⁴⁴ (πλανωμένης – от πλάνω: вводить в заблуждение, уводить в сторону, сбивать с пути или с толку), которое мешает чувственным телам быть такими же упорядоченными и совершенными, как идеи, по образцу которых они возникли. Это понятие отражает закон, противоположный разуму и благу идеального мира. «Из сочетания ума и необходимости (ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ) произошло смешанное рождение нашего космоса. Правда, ум одержал победу над необходимостью»⁴⁵, поэтому и в нашем мире существует гармония, порядок и целесообразность.

Здесь уже виден несомненный негативный оттенок в оценке Платоном значения материи и ее свойств. Материя пассивно, но все-таки препятствует вещам целиком уподобляться идее, которой они соответствуют. Как минимум, «третий вид»

становится своего рода разделяющей средой, «совокупностью всего, чем вещь отличается от идеи»⁴⁶ (конечно же, все отличия здесь не в положительную сторону).

Платоновский «третий вид» (или, пользуясь более поздним термином, «материя») называется «необходимостью», когда рассматривается как одна из двух «причин» возникновения космоса и как оппозиция «уму». Из трех принципов бытия материи принадлежит наименьшее реальное значение. Истинное бытие принадлежит идеям. Это – вечные сущности. Мир чувственный, как отпечаток умопостигаемого мира, занимает средину между бытием и небытием, и хотя его бытие хотя нельзя отрицать, но оно кажущееся, а не истинно-действительное.

Кроме того, Платон дает своему «третьему виду» развернутое определение единственной вещи, о которой мы с полным правом можем сказать – «это», «то» или «нечто», в противоположность всем остальным материальным вещам, о которых можно сказать только – «такое». Отношение между ними есть не что иное, как отношение подлежащего и его атрибутов. Платон не употребляет слова «подлежащее» (ὑποκείμενον)⁴⁷ непосредственно для наименования материи, но «нет ни малейшего сомнения в том, что он имеет в виду именно эту логическо-грамматическую категорию. Поэтому, если бы мы сказали, что Платон называет свою “восприемницу” “подлежащим”, мы не погрешили бы против истины, хотя и допустили бы словесную неточность»⁴⁸.

По способу же нашего субъективного восприятия⁴⁹, платоновский «третий вид» назван философом «пространством» (χώρα) или «местом» (τόπος)⁵⁰. Аристотель, говоря о материи в *Тимее* Платона, прямо заявлял, что материя и пространство у его учителя – это одно и то же⁵¹. Т. Ю. Бородай также особенно отмечает значение использованного Платоном термина «τό ἐκπαιγεῖον», который уже как понятие «сохранился за материей в неоплатонической традиции на много столетий»⁵².

Однако вопрос о природе т. н. «платоновской материи» при попытках дать более развернутые оценки остается до сих пор

«наиболее запутанным и наиболее бурно обсуждаемым пунктом» платоновской физики⁵³. Это не случайно, но связано, прежде всего, с тем фактом, что великий философ впервые пытался сформулировать понятие «материи», и поэтому он «как бы примеряет к новому понятию разные названия, испытывая, какое окажется наиболее подходящим, но не делает еще окончательного выбора»⁵⁴. Кроме того, толкование Платона – дело чрезвычайной трудности не только для современных исследователей. Еще в античности было практически общепризнано, что Платон подбирал выражения так, чтобы «его учение не было легкоуяснимым»⁵⁵.

Это уже Аристотель соединяет рассматриваемое нами понятие раз и навсегда с одним определенным термином, во многом принимая платоновские понятия «восприимцы» и «подлежащего», но отказываясь отождествить материю с пространством.

В XX в. в научном мире шли споры по оценке того, каким именно образом представлял Платон появление из материи чувственных предметов под воздействием идеи⁵⁶, но самого Платона проблема перехода от чисто математических конструкций к телам, обладающим массой и упругостью, по-видимому, практически не занимала. Не менее трудным, если не сказать нецелесообразным, будет, по мнению Т. Ю. Бородай, искать в текстах Платона «однозначного решения вопроса о материи и зле», ибо это «задача неблагодарная, если не безнадежная»⁵⁷.

Еще в античной философии существовали две традиции толкования платоновского учения о материи в плане ее соотнесенности с категорией зла. В изображении Аристотеля, пытавшегося преодолеть дуализм платоников, учение Платона о началах мира – это предельный дуализм, где первое начало есть Благо – Единое – умопостигаемый мир, а второе: Зло – двоица – материя⁵⁸. К этой традиции толкования учения Платона примыкает основатель неоплатонизма Плотин, предельно ярко раскрывший «концепцию материи как сущности и источника зла, совечного и едва ли не равного благу»⁵⁹, и называющего материю «прямо злом»⁶⁰. Аристотель старался

преодолеть платоновский дуализм отвержением учения о приоритете идей над реально существующими вещами.

Другая традиция выражена в текстах эклектика (пифагорейца и платоника) Плутарха, который, защищая Платона, трактует его материю как абсолютно бескачественное начало, а в качестве самостоятельного носителя зла выделяет в системе Платона мировую душу. Однако такое толкование трудно не признать натянутым. Платон, характеризуя материю, неоднократно подчеркивает «темноту», «трудность», «странность» этого вида сущего⁶¹.

Однако, если вопрос о степени негативности в онтологическом статусе более абстрактного понятия «материи» у Платона является спорным, то ярко отрицательное отношение философа к телесности не вызывает никакого сомнения. Вслед за пифагорейцем Филолаем он повторяет формулу о том, что тело есть гроб души (σῶμα ἔστιν ἡμῖν σῆμα)⁶², или же «могильная плита», скрывающая «погребенную под ней в этой жизни душу», которая, находясь в теле, как в тюрьме, терпит наказание, «пока не расплатится сполна»⁶³ за свои прегрешения.

«Природа», противостоящая душе и разуму из *Законов* или *Горгия*, «древняя природа», мыслимая как изначально злая и беспорядочная, тождественна у Платона «телесности» (τὸ σωματικόν) из *Политика*⁶⁴. Здесь космос представлен теряющим «упорядоченный бег» и власть «над всем тем, что в нем есть, и над самим собою» именно из-за «телесного смешения» (τὸ σωματικόν τῆς συκράσεως)⁶⁵, которое есть причина изначального великого беспорядка (ἀταξία) в космосе.

Безусловно, Платон наделял телесную природу человека моральным, воспитательным статусом, проповедуя теорию перевоплощений и задавая своего рода «обратную эволюцию»⁶⁶ от людей к животным для тех душ, которые не преследовали путь добродетели в своей земной жизни. Но при этом именно материальный мир как таковой (а не промысл Бога, изменившего свойства человеческих тел и материи в целом) является источником как «неразумной необходимости»⁶⁷, так и болезней и смерти человека.

Важно также отметить, что, говоря о материи как «никогда не существующей» (ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν)⁶⁸, Платон не подразумевал учение о ее абсолютном небытии. Учение о вечности материи объясняет относительность понятия ее небытия в системе Платона. Возможность помыслить категорию «абсолютного небытия» (τὸ μὴ ὄν) обсуждается им (вне контекста рассуждений о материальном мире) в диалоге *Софист*⁶⁹.

Платоновский Бог специально перепоручает низшим богам сотворение всего живого на земле с одной только целью – «чтобы они были смертными»⁷⁰. Наградой жизни человека является не воскресение, а оставление земного тела и переход в звездные обиталища⁷¹. Да и само начало земной жизни человека, по Платону, есть не что иное, как результат падения души из вышних сфер бытия. Человек, каким мы его знаем у Платона, призван к «обожению», но это «обожение» означает полное отрицание земного мира и телесной составляющей человеческой природы. Кроме того, подобное «обожение» дает человеку подняться до уровня звезд, но не до уровня Бога Отца. Вряд ли можно было и ожидать большего призвания для того, кто есть, по мнению Платона, «какая-то выдуманная игрушка бога» (θεοῦ τι παίγνιον)⁷².

1.2. Аристотель

Аристотель не пользовался у св. отцов и учителей Церкви таким расположением, как Платон, потому что реалистический и отчасти даже механический оттенок его философии не гармонировал с христианством – как религией духа. Однако многие идеи Аристотеля впитались в систему христианского богословия. Особенно богословам были близки стройность и большая ясность взглядов Аристотеля на материю, ее строение, возникновение отдельных вещей, соответственно общей мировой цели, наконец, общая гармония и целесообразность, царящая во всем мире. Все эти аристотелевские идеи охотно переносились отцами Церкви в систему богословской науки, получая здесь свой христианский оттенок⁷³. Наоборот, черты слепого механизма и самодовлеющего материализма в учении Аристотеля о бытии материи и мира были, конечно, чужды святоотеческой письменности. Однако, как мы увидим далее, в противовес крайнему спиритуализму Платона, аристотелевское учение об изначальном единстве души и тела в природе человека также стало частью святоотеческой антропологии.

1.2. 1. Аристотель и термины «φύσις» и «ἀρχή»

Для Аристотеля-естествоиспытателя понятие «φύσις» стало центральным в его научных построениях. Продолжая традиции физиков досократовского периода, Аристотель использовал идею природы для объяснения различных механических форм движения, а также как принцип и источник всякого движения⁷⁴. Однако с Платоном этого классика древнегреческой мысли объединяет отношение к природе как сущности (οὐσία), а именно, сущности вещей⁷⁵. Продолжая мысли Платона, Аристотель относит термин «природа» не только к телам и космосу, но и к душе, к ноуменальной сфере и бытию в целом. Природа у Аристотеля, с одной стороны, отлична от материи, а с другой – вполне имманентна ей как некий обобщающий принцип. Подробный разбор оригинальных текстов и анализ того, как природа, будучи всегда органическим слиянием материи и эйдоса, обязательно есть благо или стремится к благу, можно найти у А. Ф. Лосева⁷⁶. Ученый отмечает особенный акцент Аристотеля на «телеологической ответственности» природы, а также «приближение более субъективной оценки природы как эстетического принципа в эллинизме»⁷⁷.

Весьма активно использовался Аристотелем и термин «ἀρχή», который кардинально меняет свое значение по сравнению с древними натурфилософами и даже с Платоном. Для Аристотеля космос вечен и безначален⁷⁸, и традиционные попытки построить его из некоего первоначала (ἀρχή) постоянно им отвергаются в пользу начал, т. е. фундаментальных принципов, определяющих законы всякого космического движения и изменения⁷⁹. Впервые установленное Аристотелем и глубоко проникающее в его систему учение о вечности мира освобождает его от рассмотрения космогонической части физики: нужно объяснять не возникновение мира, а только его свойства⁸⁰.

1. 2. 2. Аристотель о материи

В системе Аристотеля традиционно обращается внимание на баланс материи и формы при описании философом материальных объектов⁸¹. Для нас важно также замечание Р. Соколовского (R. Sokolowski) о развитии в позднем средневековье ложных интерпретаций Аристотеля, в которых диалектика материи и формы утрачена в пользу приоритета последней и потери статуса первой⁸².

По мнению Аристотеля, идеям нельзя приписывать отдельного бытия, так как общее, родовое не есть нечто субстанциальное. Аристотель учил, что сущность не может находиться вне тех вещей, сущностью которых она является, а идеи лишены движущей силы, вне которой они не могут быть причинами явлений. Реальностью или субстанцией он считал возможным признавать лишь «единичное существо»⁸³.

Аристотель попытался преодолеть платоновский дуализм учением о том, что «бытие» или отдельно существующая вещь, т. е. «сущность» (οὐσία), первичнее (и онтологически, и логически) любых «чистых» принципов («идей», «форм», «противоположностей»)⁸⁴. Идеи у него существуют только в сущности и, в известном смысле, после нее. Они могут быть названы «вторичными сущностями» (δεύτεραι οὐσίαι)⁸⁵, но при этом лишь выражают в едином понятии общие качества субстанции.

Согласно Аристотелю, нужно признавать не «единое помимо множества» (ἐν τῇ παρὰ τὰ πολλὰ), а «единое в отношении многого» (ἐν κατὰ πολλῶν)⁸⁶. Каждая единичная вещь становится материальной действительностью в момент соединения формы с материей. Форма (τὸ εἶδος, ἡ μορφή) – это то активное начало, которое побуждает материю двигаться ему навстречу. Затем она есть то, что дает материи определенное свойство и характерный вид⁸⁷. Отсюда форма каждой вещи есть ее действительность (ἡ ἐνέργεια, ἡ ἐντελέχεια). С этой точки зрения, «формы нельзя рассматривать как простые модификации или даже творения одной всеобщей формы;

каждая из них, наоборот, в качестве данной определенной формы вечна и неизменна, подобно платоновским идеям». Форма не есть только понятие и сущность каждой вещи, но ее конечная цель и сила, осуществляющая эту цель⁸⁸.

Очень важным считал Аристотель свое открытие, согласно которому всякое изменение предполагает нечто неизменное, а всякое становление – нечто вечное. Всякая вещь (или явление) именно поэтому имеют двоякий характер: она есть, с одной стороны, субстрат, который становится чем-либо и в котором совершается изменение, а с другой стороны – свойства, в сообщении которых субстрату и состоит изменение. Этот субстрат Аристотель называет впервые введенным им для этого термином «материя» (ύλη). Свойство же он называет термином, употреблявшимся для обозначения Платоновых идей, – «εἶδος», а также «ἡ μορφή» – «форма»⁸⁹.

Как главное возражение против учения Платона и платоников, Аристотель вводит свое учение о подлежащем и противоположностях⁹⁰. Последние относятся к свойствам предметов и явлений. При этом из числа противоположностей «ни одна... не есть начало всего в собственном смысле слова, а нечто другое есть такое начало»⁹¹, а именно то, «что в принципе не может быть ничему противоположно», т. е. сущность, или подлежащее⁹².

Материя и есть, по определению Аристотеля, «первое подлежащее» (τὸ πρῶτον ὑποκείμενον)⁹³, не входящее в число противоположностей⁹⁴. Материя прямо определяется как «подлежащее каждой отдельной вещи, из которого она происходит в бытие»⁹⁵. При этом понятие материи не включает в себя акциденциальные свойства предмета (μὴ κατὰ συμβεβηκός). Все противоположности всегда относятся к подлежащему (τὰ ἐναντία καθ' ὑποκείμενον), и ни одна не существует отдельно⁹⁶.

Каждая из противоположностей всегда исключает другую. Они не могут взаимодействовать друг с другом непосредственно, но взаимодействие их возможно только в каком-нибудь субстрате. Последний, сам по себе бескачественный, являет, благодаря воздействию на него

противоположностей, бесконечное разнообразие качеств или предметов⁹⁷.

У Аристотеля чистая материя, вне формы, хотя и представима в качестве общего субстрата для всех определенных смесей и вещей, но на самом деле и не существует, и не существовала никогда сама по себе. Определенная форма, с которой связана конкретная материя, тоже не существует отдельно от материи. «В каждой единичной вещи мира материя и форма находятся в таком отношении, что не существует ни материи без формы, ни формы без материи»⁹⁸. Поскольку же мыслить материю отдельно возможно лишь как лишенную какой бы то ни было формы, она была соотнесена философом с понятием «лишение», «отрицание бытия» (ἡ στέρησις). Однако Аристотель не отождествлял эти два понятия⁹⁹. Если лишение есть чистое небытие, то материя сопряжена с понятием «небытия» только по качеству своих акциденций (κατὰ συμβεβηκός)¹⁰⁰, но в то же время объявляется «почти тождественной сущности» (τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πῶς, τὴν ὅλην)¹⁰¹. В этом он существенно отличается от Платона с его учением о материи как чистом небытии.

С этой точки зрения, у Аристотеля материя приобретает значение, выходящее далеко за пределы простого понятия потенции-возможности. Материя мыслится у него как некоторая причина, действие которой обнаруживается в природе. Природа же есть сочетание материи и формы¹⁰². Рассуждая о сущности, Аристотель также относит к ней и материю, и форму (μορφὴν καὶ εἶδος), выделяя потенцию (силу как возможность – ὅλη δύναμις) материи и энтелехию (ἐντελέχεια, целенаправленность) формы-эйдоса¹⁰³.

В природе материальных вещей, поэтому, выделяется часть, которая «согласна материи» (κατὰ τὴν ὅλην), и часть, которая «согласна эйдосу» (κατὰ τὸ εἶδος)¹⁰⁴. При этом Аристотелем сохраняется положение о материи как носительнице свойства беспорядочности. Та часть природы, которая «согласна эйдосу», призвана владычествовать над той, которая «согласна материи». При неуспешном правлении первой над второй появляются безобразность и уродство (τὸ

τέρας) в животном мире¹⁰⁵. Отсюда, при сравнении эйдоса и материи, первый удостоивается эпитета «καλόν», а вторая – «αἰσχρά»¹⁰⁶.

Наоборот, движение небесных тел представляется Аристотелем совершенным и свободным, ибо причина их движения в чистой энергии, – в отличие от земных тел, для которых движение имеет причину в потенции противостояния (τὴν δύναμιν τῆς ἀντιφάσεως)¹⁰⁷.

Для тленных (τοῖς φθαρτοῖς) земных объектов причиной движения является сущность, связанная с материей и потенцией (ἡ γὰρ οὐσία ὄλη καὶ δύναμις οὔσα, οὐκ ἐνέργεια, αἰτία τοῦτου)¹⁰⁸. В системе Аристотеля мы также встречаемся с онтологически негативной оценкой материи. Особенно материя земной сферы бытия имеет негативные свойства, от которых зависят все несовершенства в мире, и ими определяются столь существенные различия, как различие между небесным и земным, мужским и женским; из противодействия материи форме проистекает то, что природа может лишь постепенно подниматься от низших творений к высшим¹⁰⁹.

Сама материя, тем не менее, как «первое подлежащее» всех материальных предметов, имеет прямую причастность к свойствам нерожденности и нетления (ἄφθαρτον καὶ ἀγένητον ἀνάγκη αὐτὴν εἶναι)¹¹⁰.

Аристотель разделяет всю вселенную на две половины: мир надлунный и мир подлунный – «потусторонний» и «посюсторонний». Надлунные сферы вселенной населены звездами, которые Аристотель рассматривает как «живые» существа, движимые разумными духами. Он называет их «божественными телами» (τὰ θεῖα σώματα)¹¹¹, которые имеют материю, отличную от материи земных, конечных вещей. Звезды состоят из эфира (ἡ αἰθήρ) – субстанции, лишенной «какой бы то ни было противоположности», не способной к изменениям, кроме пространственного перемещения. Движение эфира не прямолинейное, но круговое¹¹².

Земные вещи состоят из четырех элементов, находящихся между собой в отношении двойной противоположности:

– противоположности между тяжестью и легкостью, которая проистекает от присущего телам прямолинейного движения к естественным для тела местам;

– качественной противоположности, которая возникает вследствие возможных комбинаций основных свойств: теплого и холодного, сухого и влажного.

Ни одно из этих качеств не встречается в единичных вещах в чистом виде; все они постоянно переходят одно в другое; для веществ, которые дальше отстоят друг от друга (как земля и воздух, вода и огонь), этот переход обусловлен превращением в один из промежуточных элементов¹¹³.

Необходимо отметить, что как бы ни велики были преимущества, которые дает философу для объяснения явлений его учение о форме и материи, в связи с введенной им парой категорий «возможность» и «действительность» и с понятием «движение», но «все же им вредит неясность, которая возникает из того, что субстанция отождествляется то с единичным существом, то с формой, и что материя понимается то в отвлеченном, то в конкретном смысле»¹¹⁴.

Действительно, Аристотелем вводится понятие «умопостигаемой материи», которая отлична от чувственной (ἔστι δὲ τῆς ὕλης ἡ μὲν νοητὴ ἡ δ' αἰσθητή)¹¹⁵. При этом под первой подразумевается исключительно «материя» математических предметов¹¹⁶. В согласии с таким разделением, вводилось им и различие просто «сущности» (οὐσία) и «сущности материальной» (οὐσία ὑλική)¹¹⁷; подлежащего, являющегося «чем-то» и не являющегося таковым¹¹⁸.

Тело определялось Аристотелем как реализация подлежащей материи¹¹⁹. Человеческое тело и душа представлялись им как две стороны одного объекта-антитезиса, в котором противоположные части в истинном смысле существуют только в союзе друг с другом¹²⁰.

«Вопрос о том, учил ли Аристотель в какой-либо форме о бессмертии души, горячо дебатировался его комментаторами. Аверроэс, который отрицательно отвечал на этот вопрос, имел последователей в христианских странах, наиболее крайних из которых называли эпикурейцами»¹²¹. В основном принято

считать, что сознание человека, согласно Аристотелю, понимаемое как интеллект, воспринимающий окружающий космос, ограничено в своем действии временем земной жизни, и предполагается, что оно исчезает вместе с разложением тела¹²². Если Аристотель и говорит о том, что «разум может быть бессмертным, хотя остальная часть души не может»¹²³, то «бессмертие ума, или разума, не является личным бессмертием отдельных людей, но частью в бессмертии Бога. Нет оснований считать, что Аристотель верил в личное бессмертие в том смысле, в каком о нем учил Платон, а впоследствии христианство»¹²⁴. Для Аристотеля то, что отличает одного человека от другого, т. е. индивидуальность, связано с телом и иррациональной душой, тогда как «разумная душа» (или разум) является в некотором смысле «божественной», но безличной. Это вполне согласуется с представлениями Аристотеля и о самом Боге не как Творце и Промыслителе, а как об отвлеченном Благе.

Аристотель стал основателем качественно иной (по сравнению с Платоном) «синтетической» антропологии (*Метафизика*, 1037а. 5–7; *Протрептик*, 23. 4; *Евдемова этика*, 1249b. 9–10; *О частях животных*, 645а. 29), недостатком которой является отождествление души с ее способностями, немислимыми вне союза с телом¹²⁵. Как невысоко было положение человека в системе Аристотеля, можно судить хотя бы из того факта, что философ ограничивал промысл Божий областью только надлунного мира, считая, что на земле вообще нет ничего достойного божественного попечения¹²⁶. Такие представления оказали влияние и на многих других представителей античной философии. Как замечает Д. Фреде (*D. Frede*), «сколь мало греческие философы думали о непосредственном божественном вмешательстве в земные дела в конце классической эпохи, видно более всего по аристотелевскому Неподвижному двигателю, чьи мысли заняты исключительно самим собой, поскольку контакт с низшими объектами означал бы уменьшение совершенства»¹²⁷.

1.3. Стоики

Стоики стремились в своей онтологии свести все явления бытия к одному принципу. Первоначалом всех вещей является умный космический огонь (ὁ νοῦς τοῦ κόσμου πύρινον)¹²⁸, который, как божественное дыхание жизни (πνεῦμα), проникает весь происшедший из него мир конечных вещей. Стоики были пантеистами, Творец у них не отделен от мира, но является душой мира. Согласно стоикам, в каждом теле неживой и живой природы и в каждом человеке «содержится частица божественного огня. Все вещи суть части единой системы, называемой Природой»¹²⁹.

Таким образом, в основе всякого бытия лежит материальное начало, так как и сама Первопричина не лишена некоторой вещественности¹³⁰. Совершенство и целесообразность мироустройства и, в особенности, разумность человеческой природы заставляли стоиков признавать, что высшая мировая причина должна быть совершеннейшим разумом, божеством. Но для них и она есть божество именно потому, что состоит из самого совершенного вещества¹³¹. Божество (в настоящем смысле этого слова) есть высший бог – Зевс, включающий в себя всех других богов, т. е. это синтетическое объединение важнейших потенций и реалий космической жизни. В стоическом космосе основной структурной константой является тонкость и степень напряжения пневмы, но не дуализм формы и субстрата¹³².

Учение основателя стоицизма Зенона, относящееся к началу III в. до н. э., «никак не походило на учение стоика Марка Аврелия (II в. н. э.)». «Зенон был материалистом, чьи доктрины в основном являлись комбинацией из учения киников и Гераклита; но постепенно, в результате примеси платонизма, стоики отходили от материализма, пока, в конце концов, от него остались лишь следы бывшего влияния»¹³³.

Полагая главную цель философии в ее влиянии на нравственное состояние человека, Зенон «для систематического обоснования своей этики, прежде всего,

воспользовался учением Гераклита, физика которого, вероятно, привлекала его, главным образом, той решительностью, с которой в ней проводится мысль, что все единичные явления в мире суть лишь выражения единой первосущности, и что закон, определяющий естественный ход вещей, должен также определять и действия людей»¹³⁴. От метафизики Платона и Аристотеля Зенона отталкивал ее дуализм, который рядом с действиями разума в мире ставил результаты необходимости и тем угрожал единократному господству разума в человеческой жизни.

По учению стоиков, реальны только тела, потому что реально лишь то, что действует и страдает, а эти свойства присущи только телесным существам. Материальны не только вещи и тела, но и самые их свойства. Так, например, белизна, твердость и т. п. тоже, в некотором роде, вещественны. Даже различные виды проявления психической силы, например, добродетель, эмоция, мудрость, доброта и др., называются «телами и живыми существами». Лишь пустое пространство, время и мышление не имеют телесности. Стоики также создали учение о различных видах соединения веществ, утвердив определенные оттенки значений за терминами «ἡ σύχυσις»¹³⁵, «ἡ μίξις», «ἡ κρῆσις». Если «ἡ σύχυσις» определялось как соприкосновение веществ только своей наружной поверхностью (наподобие зерен, смешанных в одном мешке), то «ἡ μίξις» и «ἡ κρῆσις» в переводе на современный язык означают механическое смешение вещества в жидком растворе и характеризуются глубоким взаимопроникновением. Для последних терминов с каждой частицей одного из веществ мыслилась соединенной частица другого тела-вещества. Однако два тела, глубоко внедряясь друг в друга, сохраняли без всяких изменений свою сущность и свои свойства. В качестве примера брались соединения огня и металла в раскаленном железе, души и тела в человеке. Путем различных смешений основных качеств материи возникают как отдельные вещи, так происходит и весь мир.

Стоицизм характеризовался в значительной степени пессимизмом (особенно ранний). По истечении нынешнего

периода мировой истории материальный мир снова возвратится туда, откуда произошел. Пожар возвратит все вещи в необъятную массу огненного испарения. Цикличность глобальных превращений в стоицизме выражена в учении о том, что «история мира и божества движется в бесконечном круговороте между мирообразованием и мироразрушением»¹³⁶. Вся мировая деятельность во всем ее разнообразии представляет собой не что иное, как различного рода модификации однородной по существу мировой материи.

Некоторые из стоиков признавали бессмертие человеческих душ, но с ограниченной длительностью загробного существования, которое прекратится во всемирном пожаре¹³⁷. Тем не менее, например, поздний представитель стоицизма Сенека прославлял блаженство этой высшей (но конечной, в отличие от платонизма и христианства) жизни после смерти и описывал ее во многом схоже с тем, как ее изображают Платон и христианские богословы.

Стоики настаивали на учении о разумной гармонии всего мира. На связи всех вещей (συνπαθείας τῶν ὅλων) основано единство мира, а на разумности причины, которой она определяется, – красота мира и его совершенство. Представители этой школы также, в отличие от Аристотеля, развивали учение о всеобщем Промысле. При этом стоики пытались обосновать совершенство мира и защититься от возражений, которые черпались из очевидного присутствия в мире всякого рода зла. Главным основателем этой «физики теологии и теодицеи» был, по-видимому, Хрисипп. И если основная мысль стоической теодицеи, что даже несовершенство единичного служит совершенству целого, послужила образцом для всех позднейших попыток подобного рода, то все же задача примирить моральное зло с теологическим детерминизмом была для стоиков тем труднее, что они привыкли в ярких красках рисовать объем и могущество этого зла.

Стоики никогда не принимали учение Платона об идеях, и большинство из них отвергало его доводы относительно бессмертия души. Однако если стоики раннего периода еще

разделяли точку зрения Гераклита, согласно которой душа состоит из материального огня, то «стоики более позднего периода соглашались с Платоном в том, что душа нематериальна»¹³⁸.

Панэций Родосский (ок. 185 г. – 110 г. до н. э.) и Посидоний (139/135 г. – 51/50 г. до н. э.) подвергли стоицизм значительным изменениям. «Панэций ввел значительный элемент платонизма и отбросил материализм»¹³⁹. Однако, как и большинство стоиков, оба эти реформатора стоицизма не изменили характерное для него отвержение бессмертия души. Панэций оказал «влияние на Цицерона, через которого, в основном, стоицизм стал известен римлянам»¹⁴⁰.

Стоики говорили о «сперматическом логосе» (ὁ σπερματικὸς λόγος)¹⁴¹, семена которого рассеяны по всему миру. В их понимании он был материальным началом – телесно сущим тонко-материальным космическим божеством¹⁴², имеющим свои семена присутствующими и в людях (правда, лишь ненамного более, чем в других объектах материального мира). В раннехристианской литературе (у св. Иустина Философа, Климента Александрийского и других авторов) этот «логос» стоиков иногда сравнивался с невещественным Вторым Лицом Св. Троицы – Божественным Логосом, Который еще до Своего Воплощения действовал не только в израильском народе, но и в языческой среде. Св. Иустин Философ говорил о причастности Логосу всего рода человеческого, в котором посеяно семя Его¹⁴³. Здесь налицо заимствование христианскими авторами философского термина с качественным изменением его содержания.

Человек у стоиков, «как самостоятельный и активный субъект, рассматривается не с точки зрения свободы в выборе альтернатив, а в плане его вклада и участия в осуществлении цепи мирового фатума»¹⁴⁴. Однако, хотя Промысл и фатум у стоиков касается, прежде всего, общего, и его «вряд ли следует понимать как специфическую заботу Логоса о конкретном человеке», но все же «учение о человеколюбивом Промысле, пекущемся о людях и всей вселенной, стало грандиозным философским проектом по “обоснованию” человека в мире,

оправданию этого мира и преодолению дихотомии духа и материи»¹⁴⁵.

1.4. Средние платоники

Период среднего платонизма занимает около трех столетий – с 80 г. до Р. Х. по 220 г. после Р. Х. Основными представителями этого направления являются Антиох из Аскалона, Филон, Кальвен Тавр, Плутарх из Херонеи, Аттик, Апулей и Нумений из Апамеи. Это течение характеризуется эклектичностью, выражающейся в попытке соединить традиционный платонизм с аристотелизмом, стоицизмом и пифагорейством. Хотя ведущие представители среднего платонизма и не сыграли заглавной роли в философской жизни своей эпохи, да и из написанного ими дошло до нас немного, их влияние на последующую традицию было значительным. Как пишет А. Ф. Лосев, «весь этот период очень важен для нас именно в смысле подготовки того последнего и окончательного универсального философско-эстетического синтеза, осуществить который выпало на долю неоплатоников»¹⁴⁶.

Основной сферой интересов средних платоников были вопросы метафизические; они мало интересовались устройством физического мира и, соответственно, чувственно постигаемой материей. Как замечает Дж. Диллон, «средние платоники были на удивление безразличны к тому, что мы теперь называем физикой, однако они были не одиноки в этом безразличии и вполне соответствовали своему веку, слабо интересующемуся любой наукой»¹⁴⁷.

Тем не менее, хотя, как мы видели, сам Платон термин «материя» еще не использовал, средние платоники уже активно обсуждают понятие «материи» и ее свойства. В основном они следовали взглядам Платона, оценивавшего материю как бескачественную и полностью пассивную, постоянно текущую и изменчивую. Средние платоники описывали материю приблизительно в тех же выражениях. Так, согласно Антиоху, материя является бескачественной и бесформенной субстанцией, которая способна воспринять любые вещи во всем их многообразии. Она может бесконечно трансформироваться и

разделяться на бесконечно малые части, но никогда не может обратиться в абсолютное ничто и исчезнуть¹⁴⁸.

Для некоторых средних платоников, таких как Кальвен Тавр, Аттик или Плутарх, было характерно учение о злой душе мира. Эта неразумная душа пребывает в материи, движет ее и постоянно поддерживает в первоначальном хаотическом состоянии. Только благодаря вмешательству демиурга создается этот тварный мир, и, тем самым, злая душа приобщается к Уму и начинает производить упорядоченное движение. Вместе с ней в определенный порядок приходит и материя. Но если в одних фрагментах текстов этих авторов все же проводится различие между злой душой и движимой ею материей, то в других два этих понятия фактически отождествляются¹⁴⁹. Таким образом, онтология материи приобретает негативный этический аспект. Будучи изначально причастной злему началу, материя после благого воздействия демиурга упорядочивается и приобретает положительный характер своего бытия.

Что касается проблемы тварности материи, то средние платоники, в соответствии с воспринятой ими древней платонической традицией, говорили о ее нетварности и вечности. Если они при этом и использовали термин «творение», то понимали его вовсе не в христианском смысле – «из ничего», но в смысле деятельности Бога по упорядочению первичной хаотической субстанции.

В своем *Комментарии на Тимей* Тавр вычленяет в понятии «сотворенный» несколько различных смыслов и отдает предпочтение тому, согласно которому мир можно назвать сотворенным, поскольку он зависит от внешней, оформившей его высшей причины¹⁵⁰. Исключением в этом вопросе был только Филон Александрийский, стремившийся соединить Ветхий Завет с философией Платона, но не вполне ясно раскрывший свое понимание творения, о чем мы скажем отдельно.

Важным вопросом, который был унаследован средним платонизмом от древней Академии, является проблема соотношения между Богом и материей. Их взаимодействие

признавалось всеми средними платониками, но степень активности материи в концепциях разных авторов была различной. Так, Филон описывает все сущее состоящим из двух принципов, один из которых активен, а другой пассивен. Деятельным началом является Бог, или мировой Ум, совершенно чистый и могущественный, а страдательным – оформляемый и движимый Умом материальный мир, неодушевленный и лишенный в самом себе какого-либо движения¹⁵¹. В то же время у Плутарха материя предстает в персонифицированном образе богини Изиды. Она принимает самые разнообразные виды и формы, изменяясь под воздействием Ума. Материя имеет врожденную склонность к Благу, поэтому стремится избежать зла и по собственному побуждению соединиться с высшим принципом бытия. Таким образом, в последнем случае материя все же обладает определенной степенью активности¹⁵².

Однако идея и материя в эстетике Плутарха «резко противостоят друг другу как различные субстанции, но в то же самое время для непосредственной интуиции они слиты в одно целое». Совершенно по-платоновски, неупорядоченная материя у Плутарха противоположна демиургу, который ее упорядочивает, но неизвестно, откуда взялся этот демиург, когда и как он начал действовать, что он делал до упорядочения материи¹⁵³.

Античная философская традиция не могла смириться с полным отрицанием всего телесного, чувственно-прекрасного. Видимо, именно поэтому платониками разрабатывалась и развивалась главным образом именно первая, аристотелевская трактовка понятия «материи» как «подлежащего», не имеющего отношения ко злу. Более того, крайне дуалистическая трактовка понятия «материи» у родоначальника неоплатонизма Плотина, раскрывшего концепцию материи как сущности и источника зла, совечного и едва ли не равного Благу, не нашла поддержки даже среди неоплатоников – учеников и почитателей Плотина¹⁵⁴.

Отметим также вывод исследователей о том, что «у средних платоников Бог и Его Промысл удален от мира» и

весьма «жестко отделяется от материального мира»¹⁵⁵. Промысл высшего Бога, хотя и объемлет все творение, но не соприкасается близко со многим, в частности, с поднебесным миром (а значит, и человеком), в этом творении¹⁵⁶. Этот факт ярко свидетельствует о не преодоленном у платоников дуализме материи и духа.

1.5. Филон Александрийский

В отличие от других средних платоников, Филон был иудеем-монотеистом, и не просто философом, но и внимательным экзегетом Ветхого Завета. Испытывая влияния двух, во многом противоположных традиций – иудаизма и платонизма, Филон, может показаться, как бы колебался в отношении вопроса о сотворенности материи. Так, из некоторых мест его сочинений можно сделать вывод, что он считал материю нетварной и совечной Творцу, из других же – что она не безначальна, а создана Богом. Эта проблема даже признается специалистами за наиболее противоречивую в филоноведении¹⁵⁷. Один из современных ведущих специалистов по Филону Д. Руниа (D. T. Runia) убежден в том, что, не выражая учение о творении материи «из ничего» открыто, Филон все-таки максимально приблизился к соответствующему умозрению, и оно может быть выведено из его текстов методом дедукции. Прямого ответа на проблему сотворенности материи Филон не дает в силу своих предпочтительно экзегетических и этических интересов¹⁵⁸. По причине приверженности библейским представлениям, Филон не считал материю злом и даже приписывал ей определенное положительное значение, как творению Божьему¹⁵⁹. Тем не менее, другие ученые, отмечая весомый вклад Филона в попытку примирить античные представления о дуализме материи и формы с библейским учением о творении космоса, подчеркивают, что александрийский экзегет не дал решения проблемы, а только озвучил ее и приблизился к ее развернутой постановке¹⁶⁰.

В любом случае, Филон стал первым, если не единственным, из философов античной школы, прямо отрицавшим представления о безначальности и нетленности космоса (ὅτι γενητός ὁ κόσμος)¹⁶¹. При этом он определял материю как ничтожную в сравнении с Богом, полностью бесформенную и мертвую, бескачественную и неподвижную, и по причине этого способную поддаться любому воздействию и

принять в себя любые свойства и формы¹⁶². Есть даже основания для утверждения, что, в отличие от языческих интерпретаторов платоновского *Тимея*, Филон косвенно отрицал концепцию двух начал (ἀρχαί) – Бога и материи¹⁶³.

Однако дуалистические представления о противоположности между духом и материей с негативной оценкой последней все-таки сказались в учении Филона. Прежде всего, это видно в его представлении о том, что, изначально сотворив идеальный нематериальный мир, Бог встретился с ограничениями со стороны свойств материи при реализации идеального творения на феноменальном уровне¹⁶⁴.

Стараясь примирить библейское повествование с Платоном, а также оправдать негативные стороны земной жизни человека, Филон учил, что человек, прежде чем стал существом, состоящим из тела и души, был чистым духом. И хотя при описании первого человека экзегет отмечает его красоту как по телу, так и по душе (τὸ καθ' ἑκάτερον ψυχὴν τε καὶ σῶμα κάλλος)¹⁶⁵, но, именно исходя из платонических первооснов, Филон отчетливо различает реально существующего, сотворенного человека – от его прообраза, созданного первоначально: «идеального, невидимого, архитипического человека»¹⁶⁶. Характерно, что этот идеальный человек не рассматривается как некая отвлеченная парадигма, но именно как «реальная фигура»¹⁶⁷. Этот первый «небесный» человек «создан по образу Божию, тогда как материальный, родовой – из праха»¹⁶⁸.

Само желание представить первого человека в виде чисто духовного бестелесного существа (νοητός, ἀσώματος), не знающего полового разделения (οὐτ' ἄρρεν οὐτε θῆλυ) и, по-видимому, именно в силу этого обладающего нетленной (ἄφθαρτος φύσει) природой¹⁶⁹, указывает на доминанту скорее платонического, чем библейского воззрения на свойства материи и тела человека.

Многие исследователи отмечали, что Филон неоднократно навязывает тексту Ветхого Завета платоническую трактовку, «вопреки его очевидному смыслу»¹⁷⁰. В формы библейского повествования Филон старается втиснуть излюбленные им идеи

греческих философов, но вследствие этого библейский текст много теряет в своей простоте и непосредственности, а «философские идеи оказываются чисто внешним образом привязанными к нему»¹⁷¹.

Душа, согласно Филону, заключается в земной жизни в материальном смертном теле, как бы заключенная в темнице (ἐνδεθησόμεναι σώμασι θνητοῖς). Филон также упоминает наименование философами тела как тюрьмы (ἡ εἰρκτή) и надгробного памятника (τὸ μνῆμα) человеческой души¹⁷². Само отпадение человека от Бога представлено как практически неизбежное в силу необходимого закона изменчивости всего тварного¹⁷³, а тело изначально описано как имеющее, в отличие от души, смертную природу¹⁷⁴.

Как хорошо замечено А. М. Волтерсом, невозможность без внутреннего конфликта синтезировать платоническую и библейскую картины мироздания была недооценена некоторыми исследователями в их суждениях о системе Филона. Глубинная несовместимость многих богословско-философских тем для платонизма и Библии приводит к необходимости признания неизбежности систематических непоследовательностей в филоновском дискурсе¹⁷⁵.

Тот факт, что Филон прибегает к ряду аналогий из материального мира для описания ухудшения «отпечатка» по сравнению с «образцом» при рассуждениях об ухудшении природы потомков Адама от поколения к поколению¹⁷⁶, тоже свидетельствует о присутствии именно онтологической негативной окраски в оценке бытия материального космоса. В понимании греха мы находим у Филона характерный яркий дисбаланс, когда он рассматривается, прежде всего, «как физическое следствие и необходимая принадлежность чувственно-материальной природы». В результате очень мало места остается для «личной виновности и ответственности человека за зло»¹⁷⁷.

Закономерным следствием такой позиции является и то, что Филон «нигде не допускает мысли о возможности для человека достигнуть непосредственного взаимообщения с Божеством»¹⁷⁸. По самой своей материальной природе, человек

у Филона есть антипод чистейшего божественного Существа. Он не имеет «ни физической, ни нравственной возможности стоять в непосредственной близости к Божеству»¹⁷⁹. Для взаимодействия между высочайшим по своей природе Богом и тленным творением и вводится учение о Логосе как Посреднике между ними. В представлении Филона, «если Бог вступил бы в непосредственные отношения к миру, то оказался бы не совершенным существом, что исключено. Поэтому не Богу, а Логосу приписывается непосредственная деятельность среди неустроенного мира, что вполне допустимо для Филона, так как Логос, хотя подобен Богу, все же не есть Бог и стоит ниже Его; хотя подобен миру, но не сотворен и стоит выше его»¹⁸⁰.

Неизбежным жребием всего материально-конечного остается пребывание в удалении от Бога, а для человека, в его данной чувственно-материальной форме бытия, – быть «в постоянной разобщенности с Творцом»¹⁸¹. Таким образом, библейское учение в интерпретации Филона приобрело дуалистическо-деистический окрас противоположности между Божеством и чувственно-материальным бытием, где хотя и не злая по своей природе, но по сравнению с Богом «нечистая»¹⁸² материя никогда не должна входить в тесное соприкосновение с Ним.

В отличие от философов-язычников, Филон делает важный акцент на промысле Бога в истории человечества и жизни отдельных людей¹⁸³. Промыслительная сила у Филона – одна из сил нематериального (в отличие от стоиков) Логоса, учение о котором стало отличительной особенностью первого «философа Библии». Логос у Филона стал обобщенным термином для нематериальной (в платоновском смысле) реальности, частично отождествленной с самим Богом как Его Ум, а частично отличаясь от Него, как вторая причина творения мира¹⁸⁴, – исходящей от Бога энергии¹⁸⁵. Важно также замечание М. Д. Муретова о том, что Филону не удалось выразить идею о трансцендентности Бога хоть сколько-нибудь более, чем только абстрактно-отвлеченно. Его философская система, включающая Бога, Логос и мир, по справедливости должна быть оценена как

«органическое единство и нераздельная целостность бытия – в пантеистическо-стоическом смысле»¹⁸⁶.

1.6. Неоплатоники

Неоплатонизм стал заключительным этапом развития античного платонизма. Он охватывает собою III–VI вв. от Р. Х. Это период синтеза всей предшествующей платонической мысли с добавлением элементов аристотелизма, стоицизма, неопифагорейства и христианства. Главными представителями неоплатонизма были его основатель Плотин, а также его ученики Порфирий, Ямвлих и Прокл. Время жизни Прокла не входит в рамки выбранного нами периода, хотя он внес существенные коррективы в обоснование непричастности злу материи. Мы остановимся подробнее на самом Плотине, Порфирии с Ямвлихе, так как двое последних оказали значительное влияние на Прокла и весь поздний неоплатонизм.

1. 6. 1. Плотин

Неоплатоники разделяли традиционное античное представление о вечности материи и всего чувственного мира. В связи с этим, для них была неприемлема идея творения мира, в том числе и материи, «из ничего». Плотин и прочие неоплатоники считали материю вечной и неуничтожимой, она никогда не возникает и не исчезает. Вещи могут изменяться или вообще утрачивать свое бытие, сложные тела могут распадаться на простые элементы, но лежащая в их основе материя неизменна и не претерпевает никакого ущерба¹⁸⁷.

Плотин «необычайно законченно и ярко», будучи «так же строг и точен в употреблении понятий, как и Аристотель», выразил крайний дуализм «пифагорейско-платоновской традиции», восстановив «непримиримый дуализм» материи и духа¹⁸⁸. По замечанию Т. Ю. Бородай, «учение о материи как предшествовавших, так и последующих платоников (так же, как и учение самого Плотина, изложенное в более ранних трактатах), не отличалось такой замечательной последовательностью». Та «крайне дуалистическая трактовка понятия материи», которую мы находим в восьмой книге первой *Эннеады* Плотина, даже послужила основанием для обвинений его в склонности к гностицизму¹⁸⁹.

По замечанию П. П. Блонского, «как в основных своих положениях, так даже и в деталях, учение Плотина о материи опирается на Платона»¹⁹⁰. Плотин считал ее бескачественной, бестелесной и бесчувственной субстанцией, не имеющей массы и протяженности, способной воспринимать все многообразие форм и воздействий, и поэтому являющейся основой всего вещественного мира. Поскольку материя чужда каких-либо количественных определений, она беспредельна и не имеет даже определенного места¹⁹¹.

Если для Аристотеля, стоиков, Филона, а затем и отцов Церкви материя является субстратом, вещественной основой мира, пусть и несовершенной, но все-таки имеющей определенное положительное значение, то у Плотина, в полном

согласии с Платоном, это, скорее, пустота, небытие; она бесформенна, почти нереальна и поэтому как бы не существует. Дж. Рист пишет: «Говоря, что материя для Плотина это лишь абстракция, последняя стадия в процессе эманации из Единого, мы осознаем, что, в конце концов, не так уж далеко отошли от Платона»¹⁹². Конечно, Плотин не отрицал существование материи в абсолютном смысле слова, но только по отношению к Первоначалу и оформленному идеями миру. Материя абсолютно потенциальна, она никогда не актуализируется, не приходит в реальное бытие и не развивается. Поэтому от нее, естественно, нельзя ожидать никакого деятельного движения, направленного к высшему началу, она совершенно инертна и является пассивным объектом манипуляции¹⁹³.

Но особенно важно для нас здесь то, что материя отождествляется основателем неоплатонизма с сущностным злом (τὸ ὄντως κακόν)¹⁹⁴, с тем, в чем благо полностью отсутствует, в чем нет даже «ни крупицы блага» (μηδεμίαν ἔχον ἀγαθὸν μοῖραν). Материя определяется Плотинем как лишенная «бытия, и уже только поэтому» она «не может быть причастна благу; к ней слово “быть” прилагается лишь в переносном смысле, правильнее было бы говорить, что она – небытие (μὴ εἶναι)»¹⁹⁵.

В отношении проблемы происхождения материи у Плотина до сих пор ведется научный спор¹⁹⁶, но, в любом случае, он был верным последователем парменидовского принципа «ex nihilo nihil fit»¹⁹⁷. Эта мысль ясно выражается Плотинем, учившим, что все возникающее не возникает «из ничего», но повсюду совершается только «переход одной формы в другую» (οὐδ' αὖ τὸ γενόμενον ἐκ τοῦ παντελῶς μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἐλήλυθεν, ἀλλ' ἔστιν εἶδους μεταβολὴ ἐξ εἶδους ἑτέρου)¹⁹⁸. Платиновское учение о генерации материального космоса традиционно рассматривалось как классическая система эманатизма, но обозначенная позиция находит и своих современных оппонентов. Если, по мнению Р. В. Светлова, «понятие “эманации” характеризует лишь образную сторону учения Плотина о созидании высшими началами низших»¹⁹⁹, и «основатель неоплатонизма столь же “креационист”, сколь и

«эманационист»»²⁰⁰, то Л. П. Герсон (L. P. Gerson) и Ф. Бруннер (F. Brunner) склоняются к оценке системы Плотина как «инструментального креационизма»²⁰¹. Для нас важно, однако, что Плотин учил о вневременном происхождении/«творении» материи и ее «вечном просвещении от умных сущностей»²⁰².

Тело также объявлялось Платином как «постоянное зло», хотя не первое, а второе (δεύτερον κακόν)²⁰³, но, тем не менее, оно есть «неотделимое» свойство тела²⁰⁴. Хотя платоновский «побег от материи» Плотин толкует не как «перемену места, но приобщение добродетелям», но в то же время этот «побег» рассматривается им как «отмежевание от тела; ибо тот, кто привязан к телу, тот привязан также и к материи»²⁰⁵.

Плотин указывает на трудность для духовной силы подчинить себе материю так, чтобы сохранить свою чистоту. «Тот принцип, который мог бы подчинить материю, должен, дабы сохранить свою чистоту, всячески ее избегать»²⁰⁶. Для Плотина материя является злой, ложной и безобразной. Однако следует уточнить, что она не является средоточием злой силы, которая бы противилась благу началу, как мы это видим в учениях гностиков, пифагорейцев, Плутарха, Кальвена Тавра и Аттика, которые учили о злой душе вещественного мира. По причине указанной выше нереальности и инертности материи, она не может быть активной злой силой, а является просто небытием, лишенностью, полным отсутствием добра. Поэтому душа человека и вообще все вещи, сами по себе благие, могут становиться злы через свое причастие материи, так как принимают в себя ее тьму, невежество и хаотичность²⁰⁷.

Плотин указывает, что материя бесчувственна, не способна к ощущению, поэтому она сама не изменяется и остается равнодушной ко всем тем изменениям, которые происходят в состоящих из нее телах. Если бы она воспринимала качества, которые находятся в этих телах, то утратила бы свою способность быть бескачественной основой всего телесного мира. Даже если бы мы представили, что мира никогда не существовало или он в будущем уничтожился бы, то и тогда природа материи нисколько бы не изменилась, поскольку она не способна принимать в себя никакие формы²⁰⁸. Доктрине

Плотина, как и Платона, с трудом удается избежать того взгляда, что появление материального мира было ошибкой. «По-видимому, акт творения должен быть оправдан на том основании, что сотворенный мир, в общих чертах, лучший из всех, какие логически возможны; но это копия вечного мира, и как таковая она обладает красотой, возможной для копии»²⁰⁹.

По причине своей бесформенности, материя не может быть воспринята нашими чувствами, даже осязанием, поскольку чувства имеют дело с качествами тел, а материя бескачественна. Плотин вслед за Платоном утверждает, что мы о материи даже не можем составить определенного понятия, какое мы составляем обо всех вещах. Она постигается только разумом, причем не прямо, а только через отсечение от чувственных предметов их идеальных форм, в результате чего в нашем уме формируется неясное и бесформенное представление о материи, некая фантазия, которая все же в какой-то мере соответствует реальности²¹⁰. Некоторое, хотя и незначительное, внимание Плотин уделил также понятию «умопостигаемой материи», о которой он ограничился «лишь краткими замечаниями общего характера»²¹¹. Т. Г. Сидаш в статье *Натурфилософия Плотина* замечает, что если в ранних трактатах (Enn. II. 4) налицо принятие Платином учения об умопостигаемой материи, то в написанных в конце жизни более самостоятельных сочинениях (Enn. III. 6; Enn. I. 8; Enn. VI. 1, 2, 3) он уже «излагает взгляды, несовместимые с учением об умопостигаемой материи»²¹².

1. 6. 2. Порфирий и Ямвлих

Порфирий (232/233 г. – 304/306 г.)²¹³ также отвергал какой-либо независимый и активный статус материи, возможность для нее стать деятельной причиной вещественного мира. «Порфирий, очевидно, следует за Плотинем в строгом монизме, который отвергает независимую материю и провозглашает, что она продукт, в конечном счете, Единого, но через посредство Ума и Души»²¹⁴. Он выделяет «собственные признаки материи», которые, согласно древним, суть следующие: бестелесная (поскольку иная телам), безжизненная (поскольку не ум, не душа и не само по себе живое), бесформенная, неразумная, бесконечная и бессильная. Следовательно, и не существующая, но представляющая собой не-сущее (μη ὄν). И не в том смысле «не-сущее», в каком движение или покой не-сущие, но в истинном смысле «не-сущее»²¹⁵.

Порфирий отступает от резкого дуализма Плотина, но все-таки для него «главная задача философа – освободиться от страстей, перестать отождествлять себя с телом и, как следствие, вернуться к своей подлинной, бестелесной природе»²¹⁶. Все телесное «по сравнению с истинно сущим слабо и бессильно» (ἀσθενὲς καὶ ἀδύναμον)²¹⁷, собственно, как все материальное (τῆς ἀδυναμίας τοῦ ἐνύλου). Злом у Порфирия становится не столько материя и тело, сколько само «соединение с последующим»²¹⁸. Под этим понимается всякое нисхождение духовного в более низкие и более плотно-материальные уровни иерархически устроенной вселенной.

Состояние души увязывается с качеством получаемого ею тела: «более чистой душе сродни тело, близкое к бестелесному, т. е. эфирное (τὸ αἰθέριον)», а душа, «попавшая (упавшая) в тела (πεσοῦσθ δὲ εἰς σώματα)²¹⁹, т. е. останавливающаяся на бесформенном, составленном из влажных испарений [телесном] виде, доходит до полного забвения бытия, впадает в помрачение и младенчество»²²⁰.

Особенный – не только отличный от Плотина, но и, пожалуй, исключительный для всей античной философии –

взгляд на материю мы находим в сочинениях неоплатоника Ямвлиха (ок. 245 – 325). С одной стороны, материя физического космоса есть у него «последнее проявление неопределенности и множественности... берущее начало от второго Единого», но в то же время материя «не является источником зла, она вечна» и даже может быть «животворящей»²²¹.

Будучи, с одной стороны, преданным платоником, Ямвлих одновременно был эклектиком и включал в свою систему идеи т. н. *Халдейских оракулов*²²² сборника орфических и «халдейских» текстов, а также т. н. *Герметического корпуса*²²³. Магическая теургия Ямвлиха, конечно же, качественно отличается от христианской литургической молитвенной традиции. Основным методом первой является использование различных материальных предметов (живой и неживой природы) для привлечения в материальный мир очистительных энергий того или иного божества, при характерной для магических практик неосознанности воздействия «материальных символов»²²⁴. Сама цель языческой неоплатонической «теургии» есть преодоление того модуса существования в материальном космосе, в который душа погружена из высших сфер бытия²²⁵, в то время когда христианская Литургия осознается как преображение космоса в его данности.

Согласно Ямвлиху, материя также не является источником зла; она необходима для существования вещественного мира, злом же она может стать только для тех людей, которые запутываются в привязанности к телесному и по причине этого отрываются от единства с высшим миром богов. Материя не может стать злом сама по себе, но может только казаться таковым для воспринимающего субъекта²²⁶.

Однако Ямвлих, как и подобало честному платоником, не избежал некоторого дуализма в противопоставлении и учении о несовместимости божественной природы и материи. Так, например, действие богов на материю описано им как мгновенное ее уничтожение, в то время как у архангелов и ангелов это происходит не столь быстро и эффективно. Те же, кто погружен в материю (οἱ δ' ἐνυλοί), совершенно пресыщены ею. Чистота души характеризуется пребыванием ее вне материи

(τῶν ψυχῶν αἱ μὲν καθαραὶ τῆς ὕλης ἐκτός), а обратное состояние – охваченностью материей²²⁷.

Целью жизни представляется освобождение души от земного тела, восстановление ее в ее «натуральное состояние»²²⁸. Изначально души людей предсуществуют их телам и никак с ними не смешаны²²⁹, получая тела уже позже по результату некоего «жребия» (ἡ λῆξις)²³⁰. Воплощение зависит от образа жизни, который душа вела до нисхождения в тело. Избавленные от рождения души имеют, разумеется, лучшую участь: они «управляют миром вместе с богами, или... созерцают их (божественный) порядок»²³¹. Находясь же в теле, душа со всех сторон (πανταχόθεν) затемняется полученным телом²³². В конце правильно проведенной жизни на земле душа, которая по своей природе эфирна (αἰθερίας ψυχῆς)²³³, восходит в места, где находятся небесные эфирные тела, которые по своей природе и непрестанному круговому движению наиболее близки «к бестелесной сущности богов» (τὴν ἄσώματον οὐσίαν τῶν θεῶν) и их божественной жизни²³⁴. Итак, земная телесность человека даже в системах неоплатоников, достаточно положительно смотревших на материю как таковую, всегда понималась как вредное обременение, от которого необходимо избавиться для достижения высшей жизни.

1. 6. 3. Поздние неоплатоники

Прокл Диадох активно противостоит позиции Плотина, настаивая на том, что зла самого по себе, как отдельной ипостаси, не существует²³⁵. Категорически отрицая платиновское отождествление материи и зла, он учил, что первая ни добра, ни зла, но – необходима (οὐτε ἀγαθὸν οὐτε κακόν, ἀλλὰ ἀναγκαῖον μόνον)²³⁶. Прокл даже говорит о необходимости материи для «совершенства сущего».²³⁷ Будучи «субстратом всего» (ὑποκειμένον οὗσα πάντων), она даже может быть причастной благу²³⁸, хотя причастность эта характеризуется непостоянством («материальные вещи то готовы приобщаться к богам, то не готовы»)²³⁹.

В то же время происхождение зла все-таки связывается у Прокла с влиянием материи. Это, можно сказать, есть закономерный результат принадлежности философа платонической традиции, достаточно плотно отождествлявшей эти категории²⁴⁰. Более того, определяя материю как бесформенную (ἀνείδεον καὶ ἄμορφον), Прокл также называет ее и «безбожной» (ἄθεος), и «далеко отстоящей от Промысла» (πόρρω τῆς θείας προνοίας)²⁴¹. Тот факт, что «внутриматериальные движения (τὰ ἐνυλὰ κινήματα) и внутриматериальное волнение становятся помехой для логосов (ἐμπόδων γίνεται τοῖς ποιητικοῖς λόγοις), творящих внутрикосмические вещи»²⁴², а демиург вынужден преодолевать сопротивление материи (τὸ ἀντίτυπον τῆς ὕλης)²⁴³ – все это также ярко отражает унаследованный Проклом от Платона дуализм материи и духа.

Телесность земная описана Проклом как имеющая «смутный эйдос» (ἀμυδρῶ τῆς σωματότητος εἶδει)²⁴⁴. Целью жизни человека, как и у всех платоников, Прокл выставляет освобождение от земного тела²⁴⁵ и выход из космической области становления²⁴⁶, что весьма закономерно, ибо само вхождение душ в телесную жизнь и материальный мир связано с их неверным выбором и слабостью и является наказанием. Сам факт того, что индивидуация (тесно связанная со

вселением души в тело, хотя у него и не материя служит началом индивидуации) есть в системе Прокла «источник и условие зла»²⁴⁷, говорит о его негативном отношении к принципу телесности как таковому.

В системах неоплатоников V и VI вв. (Дамаский Диадох, Симпликий, Олимпиодор и др.) учение о материи какого-то заметного изменения не претерпело. Даже в построениях, отрицавших негативность онтологического статуса материи, последняя не имеет какой-либо иной эсхатологической перспективы, кроме как необходимого пребывания во вселенной в качестве «последней» (τῶν ὀντων ἔσχατον)²⁴⁸, «худшей» (χεῖρων, Плотин, Дамаский, Олимпиодор и др.)²⁴⁹ и «всегда нуждающейся» (ἐνδεής, Плотин, Симпликий)²⁵⁰ границы бытия. В целом в неоплатонизме сохраняется восходящая к Платону тенденция презрительного отношения к материи (ὁ Πλάτων τῆς μὲν ὕλης καταφρονῶν, τοῦ δὲ εἶδους μάλιστα ἀντεχόμενος)²⁵¹.

Характерные черты «умеренного» скептицизма по отношению к телесному существованию мы находим, например, в рассуждениях Олимпиодора – знаковой фигуры позднего александрийского неоплатонизма – о допустимости самоубийства. Хотя этот философ и считал общепринятым недопустимость нанесения вреда собственному телу, но в некоторых случаях признавал возможность отступления от запрета на самоубийство, идущего еще от Сократа²⁵².

Неслучайна и оценка, данная А. Ф. Лосевым философской системе позднего неоплатоника Дамаския. Здесь «сущность бытия» осознана как «всеобщая и вечная картина бурлящей своими безвыходными противоречиями действительности». Ощущение «безвыходности» чувственно-материального космоса, пребывающего во «всеобщей и непрестанно бурлящей негативности»²⁵³, ярко выражает эсхатологическую бесперспективность объектов материального мира и, в особенности, человеческой телесности. Дамаский, как и Прокл (и большинство неоплатоников), не видел иной перспективы для бессмертия души иначе как в вовлеченности ее в круговорот многочисленных нисхождений / воплощений и восхождений / развоплощений²⁵⁴.

Презрительное отношение к материальной телесности видно в том определении человека у Дамаския, согласно которому настоящим человеком считается «общий эйдос человека» (ὁ ἄνθρωπος τὸ ἀπλῶς εἶδος τοῦ ἀνθρώπου)²⁵⁵, в то время как «человек в земном человеке (ἐν τῷ χθονίῳ ἀνθρώπῳ ἄνθρωπος) в качестве стихии, пожалуй, не будет произведением высшей природы, но окажется всего лишь своеобразием, на основании которого тот и получил свое имя»²⁵⁶.

Материальные вещи, согласно этому неоплатонику, «не являются ни самостоятельными, ни первичными, ни подлинными в смысле эйдетического наличного бытия (οὐδὲ ἀληθεύοντα τὴν εἰδητικὴν ὑπαρξιν), поскольку они смешаны с несущим и безвидным (συμπεφυρμένα τῷ μὴ ὄντι καὶ τῷ ἀνειδέῳ)»²⁵⁷. Однако, в то же время, продолжая платоническую традицию, мыслитель не отождествляет материю с абсолютным небытием: «Материя вовсе не является чем-то несуществующим и никогда и никоим образом не проявляющим себя»²⁵⁸.

Неслучайна также и аргументация поздних неоплатоников в пользу наличия у планеты Земля лучшего «тела», по аналогии с общепринятым среди них учением о предсуществовании человеческой души в лучшем, световидном теле²⁵⁹.

1.7. Заключение

Подводя итоги обзора представлений различных языческих философов о материи и теле человека, следует отметить, что у досократиков материя обожествлялась в той или иной своей части или стихии, а тело человека, если и отражало красоту космоса, являлось лишь кратковременной блеклой вспышкой всемирной гармонии. Платон и все платоники принимали за данность онтологически нейтрально-пассивные, но чаще всего – негативные свойства материи. При всех колебаниях в оценке последней, все представители как раннего, так и позднего платонизма неизменно отождествляли материальную телесность человека с состоянием низким и недостойным высших душевных сил. Практически всеобщим для всех философов разных школ было представление о вечности и нетленности космоса как целого, но отнюдь не тела, а тем более – плоти человека. Такого же мнения придерживался и Аристотель, обожествляя небесные сферы и предоставляя человеку лишь удел краткого времени земной жизни.

Филон стал первым и, пожалуй, единственным из философов периода до расцвета христианской письменности, прямо отрицавшим представления о безначальности и нетленности космоса. Однако, вследствие увлеченности платонизмом, его представления о материи и телесной природе человека сохранили ярко выраженный дуалистический привкус противоположности между Божеством и всем чувственно-материальным миром.

В античной традиции термин «σάρξ» имел исключительно либо нейтральную, либо негативную окраску. Он обозначал, прежде всего, мясистую часть тела человека или животного. Еще досократики обсуждали происхождение плоти из четырех стихий и образование ее в утробе матери. Термин этот имел также и более широкое значение, а именно – «тело» или даже «телесная природа человека»²⁶⁰. Но для языческой философии характерен особенный акцент на том, что «σάρξ» – это тленная и смертная часть человеческого естества, в отличие от его

души. Так, например, в *Пире* Платона лицезрение красоты божества возможно только при очищении от «загрязненности человеческой плоти» (σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων)²⁶¹. Погребаемая «груда плоти» (τῶν σαρκῶν ὄγκον)²⁶² мертвеца – это не есть сам человек. Истинная сущность человека – это его бессмертная душа²⁶³. Как мы видели выше, судьба человеческой души имеет положительную перспективу вечного бытия только в платонизме, но что касается человеческой плоти, то учение о ее неизбежном предназначении для исчезновения в тлении было всеобщим достоянием культуры эллинов.

Представление о появлении космоса «из ничего» было совершенно чуждо античной мысли и, как богословско-философская концепция, не было прямо озвучено даже библейским экзегетом Филоном. На наш взгляд, это тесно связано с неспособностью осознать Бога как Личность, свободным творческим актом призывающую из небытия в бытие тварный космос. В такой философской «системе координат» материя и не могла перестать осознаваться онтологическим антиподом Высшего духовного начала.

Если бы высшее Единое тысячелетнего античного платонизма действительно было личностью, то «имело бы какое-то собственное имя» и «какую-то свою историю». Но подобного здесь никогда не было, и далее «арифметической терминологии» античность «так и не пошла... Правда, это Единое кое-где называется еще благом. Но “благо” – это тоже абстрактное понятие, а не личность; и в античности оно тоже не имеет ни собственного имени, ни собственных исторических сказаний»²⁶⁴.

Только Филону удалось сдвинуться, так сказать, с мертвой точки – в сторону отождествления Первоединого с личностным Абсолютом. Именно «после Филона старинное платоновское Первоединое перестало быть абстрактной конструкцией, а стало чем-то живым и общепонятным»²⁶⁵.

На этой почве «произошла сакрализация языческих богов как личностей, и оставалось только подчинить их надмирной Абсолютной Личности, что, однако, язычеству было не под силу. Здесь и сыграло свою историческую роль христианство»²⁶⁶.

Понятие качественной «инаковости», совершенной отличности Бога от мира-космоса – в плане природы и в плане Его бытия как Абсолютной Личности – по-настоящему выкристаллизовывается только в среде мыслителей-христиан. А эти постулаты станут фундаментом для качественно нового осмысления бытия как человека, так и всего материального космоса в целом.

Глава 2. Св. писание и первое поколение христиан

2. 1. Термины Св. Писания для описания материального мира

2. 1. 1. Термин «φύσις» в Септуагинте и в Новом Завете

Тематика первой главы библейской *Книги Бытия*, безусловно, подразумевает использование терминов, смежных с греческим понятием «природа». В *Септуагинте* мы, однако, не находим здесь термина «φύσις», а только аналог древнееврейского понятия «земля». Современный библеист и знаток семитских языков профессор И. Ю. Тантлевский связывает происхождение слов «небо и земля» из первого стиха Библии с «шумеро-аккадским понятием “ан-ки” (буквально “небо-земля”), служившим для обозначения всей вселенной»²⁶⁷. Теоцентричность и антропоцентричность Библии дает иное направление человеческой мысли, о котором не знали естествоиспытатели, и только смутно догадывались самые проницательные философы Древней Греции.

Открывшись Моисею как «Сущий» (*Исх.* 3:14), Бог Библии ориентирует человека на понятие и память о Его непреложной изначальности, абсолютности и личностности. Бог Библии, конечно же, – не предмет науки, и богословие радикальным образом отличается не только от естествознания, но и от философского мышления. «Богослов не ищет Бога, как ищут какой-либо предмет, но Бог Сам овладевает богословом, как может овладевать нами чья-то личность... Бог богословия – это “Ты”, это живой Бог Библии... Абсолют личностный, которому мы говорим “Ты” в молитве»²⁶⁸.

Но в Ветхом Завете при сравнении с полнотой христианского откровения мы видим некоторые ограничения. Здесь Бог скрывает глубины Своей природы: Он проявляет Себя только Своей властью, Промыслом, обетованиями, но даже само имя Его непроизносимо. С другой стороны, в Ветхом Завете область откровения Бога тоже ограничена – пределами избранного народа. Таковы главные причины того факта, что ни в одной из канонических книг Библии ни разу не встречается исследуемый нами термин.

Для нас, однако, особенно важно, что в своих толкованиях на первые стихи Библии св. отцы Церкви использовали наряду с термином «ὕλη», определяющим материю, термин «φύσις». При этом святоотеческие толкования были направлены в основном на утверждение всемогущества Божия и факта сотворения материи «из ничего», в противовес построениям древнегреческих философов и гностиков. Так, свт. Василий Великий в *Беседах на Шестоднев* (в толковании первого библейского стиха) предписывает касательно земли «не любопытствовать об ее сущности, что она такое, не тратить времени на умствования»²⁶⁹, призывая нашу мысль не исследовать то, что сокрыто и от чувственного взора, и от мысленного. Святитель называет «землю» из *Быт.* 1:1 и естеством (природой), и материей. Далее он говорит, что Бог сотворил «самую сущность (οὐσίαν)»²⁷⁰ земли, потому что Он есть «Зиждитель самого естества существ (φύσεως τῶν ὄντων)»²⁷¹. Под сущностью и естеством здесь Святитель подразумевает вещественную составляющую земли, вещественную природу материи (φύσις τῆς ὕλης)²⁷².

Впервые в самих ветхозаветных текстах φύσις появляется в книгах, которые были написаны в александрийской еврейской диаспоре – *Премудрости Соломона*, 3 и 4 книгах *Маккавейских*. Значения, в которых здесь употребляется термин, довольно разнообразны и свидетельствуют о значительной языковой и культурной интеграции иудеев в античную культуру ко времени написания этих книг. Так, в книге *Премудрости Соломона* говорится о природе животных: φύσεις ζώων (*Прем.* 7:20), об угашающей огонь природе воды: σβεστικῆς φύσεως (*Прем.* 19:19–20), о суетности природы людей, не познающих Бога (*Прем.* 13:1). В *Маккавейских книгах* встречаем понятия природы «всякого смертного существа» (πάσῃ θνητῇ φύσει) (3 *Макк.* 3:29), добрых даров природы: φύσεως χάριτας (4 *Макк.* 5:9), законов природы (4 *Макк.* 5:25), природы человеческих эмоций: παθῶν δὲ φύσεις (4 *Макк.* 1, 20), природы братского союза (4 *Макк.* 13:27) и даже некоторую персонализацию материнской любви к детям – ὡ φύσις ἱερὰ (4 *Макк.* 15:13; 15:25; 16:3).

В Новом Завете термин «φύσις» ни разу не употреблен в Евангелиях, но 23 раза сам термин, а также его различные производные использованы в 14 стихах апостольских *Посланий*. Значения, в которых встречается этот древнегреческий термин в *Посланиях*, варьируются от самых приземленных до самых возвышенных.

Во-первых, это группа значений, отражающих естественные действия и законы, вложенные в тварную природу животных и человека. Так, в *Послании к Римлянам* св. апостол Павел обличает иудеев примером язычников, которые, не имея закона, «по природе законное делают» (φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν) и тем «показывают, что дело закона у них написано в сердцах» (Рим. 2:14–15). Здесь под природой подразумевается естественная высшая часть человеческого естества – нравственная и умственная, ибо, объясняя ее действие, Апостол указывает на «совесть... и мысли... то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» в уме и сердце язычников (Рим. 2:15). В то же время, в *Соборных посланиях* св. апостолов Петра и Иуды в тех стихах, где обличаются еретики (Иуд. 1:10; 2 Петр. 2:12), они сравниваются с «водимыми природою» бессловесными животными, растлевающими себя и своих последователей действиями «вслед скверных похотей плоти» (2 Петр. 2:10). Здесь уже термин «φύσις» употреблен для описания низших потребностей человеческого естества, доминирование которых приводит к растлению тела и души, а лжеучителя определяются как «душевные, не имеющие духа» (Иуд. 1:19), «нечестивые, обращающие благодать Бога нашего в повод к распутству» (Иуд. 1:4).

В таком же низшем, физиологическом смысле употреблено апостолом Павлом и производное от «φύσις» прилагательное «φυσικὴν», которое в синодальном русском тексте переведено как «естественное» (Рим 1:26). Описывая тяжкие содомские грехи (ср.: 2 Петр. 2:6), Апостол указывает на оставление «естественного употребления» и введение «противоестественного» (παρὰ φύσιν, Рим. 1:27).

Наконец, как бы олицетворяя природу, апостол Павел пишет к Коринфянам о покрытии женщинами головы на молитве: «Не

сама ли природа учит вас...»²⁷³. Здесь также разумеется естественный закон природы, вложенный Господом Богом в человеческое естество (находящий отражение в сравнительной длине женских волос)²⁷⁴.

Другая группа примеров употребления «φύσις» связана со значением, близким к предыдущему, но с акцентом на генетическое наследие в растительном мире и человеческом социуме. В таком значении термин употребляется только апостолом Павлом и в основном в качестве сравнения иудейского народа и язычников с ветвями маслины: хорошей и дикой, родными и привитыми (Рим. 2:27, 11:21, 11: 24). «Необрезанные по природе» язычники – это «дикая по природе маслина», которая «против природы»²⁷⁵ прививается к избранному Богом народу иудейскому. А те, кто «по природе иудеи, а не из язычников грешники»²⁷⁶, суть изначально «природные ветви» хорошей, Божией маслины. Важно отметить, что главный акцент в этих рассуждениях Апостола сделан не на генетику в биологическом смысле, а на наследие Божиих благословений и передачу праведности из поколения в поколение²⁷⁷. Последнее подтверждается как общим контекстом рассуждений об оправдании «верую во Христа, а не делами закона» (Гал. 2:16), так и отдельным выражением из *Послания к Ефесянам*, где Апостол утверждает, что они «были по природе чадами гнева (τέκνα φύσει ὀργής), как и прочие» (Еф. 2:3). Это он говорит о язычниках, отчужденных «от общества Израильского», чуждых «заветов обетования» (Еф. 2:12).

И наконец, третья группа примеров связана со значением термина «φύσις» как интегральной характеристики естества, сущности того или иного предмета. Именно так (сущность или естество) этот термин и переводится в русском варианте соответствующих новозаветных текстов. Так, когда апостол Иаков говорит о «естестве зверей и птиц, пресмыкающихся и морских животных», которые укрощаются «естеством человеческим» (Иак. 3:7), то в греческом оригинале употребляется именно φύσις. Также и апостол Павел использует этот термин для характеристики языческих богов, «которые в существе не боги» (τοῖς μὴ φύσει οὐσί(ν) θεοῖς, Гал. 4:8).

Единственный раз в самом возвышенном смысле φύσις употреблен в Новом Завете (и во всем Св. Писании) апостолом Петром в описании природы-естества Единого истинного Бога. По мысли апостола, христиане являются наследниками «великих и драгоценных обетований», и через них они призваны и даже уже стали «причастниками Божеского естества» (θεϊας κοινωνοὶ φύσεως, 2 *Петр.* 1:4).

Православные богословы видят в этих словах Апостола продолжение целостного новозаветного учения о новой твари, о возрождении человечества в союзе с живым Богом (ср.: 1 *Петр.* 1:23) и защищают аутентичность *Послания*. И действительно, «по духу и силе, по жизненности и богатству мыслей *Послание* не уступает *первому Посланию* апостола Петра», и никакое произведение II в., к которому традиционно относят протестанты *второе Послание*, «не может быть поставлено с ним наравне»²⁷⁸.

Более того, это место Нового Завета является существенно важным дополнением ветхозаветных ограничений. Христианство открывает во всей полноте Бога не только как Личность, но и одновременно Его природу. «Тем самым, оно завершает лучшее Израиля и лучшее других религий или метафизических систем, и не в каком-то синкретизме, но во Христе и через Христа»²⁷⁹.

У греческих мыслителей неоднократно встречается понятие «божественная природа»,²⁸⁰ но, по их мировоззрению, приобщение ей достигается человеком или своим героическим усилием, своей собственной праведностью, или, что чаще, по закону природы, по генетическому наследству²⁸¹. В отличие от Платона и стоиков, акцент в *Послании* апостола Петра делается на даре благодати, подаваемом через Господа Иисуса Христа. Не случайно и в предыдущем, и в самом 4-м стихе первой главы говорится о дарованиях «всего потребного для жизни и благочестия» (ст. 3), «великих и драгоценных обетований» (ст. 4).

Истории святоотеческих толкований того, что означает стать «причастниками Божеского естества» (2 *Петр.* 1:4), посвящено исследование Н. Рассела (N. Russell) *Причастники Божественного естества в византийской традиции*²⁸².

2. 1. 2. Термины «ῥλη» и «κόσμος» в Септуагинте и в Новом Завете

Если термин «ῥλη» использовался в Св. Писании очень редко (всего 6 раз), то κόσμος используется весьма часто²⁸³. Во второй книге *Маккавейской* мы находим важный в плане связи с античной философией стих, где упоминаются оба термина вместе. Здесь говорится о всемогущей руке Божией, «создавшей мир из необразного вещества» (τὸν κόσμον ἐξ ὁμόρφου ῥλης, 2 Макк. 11, 18). Предваряя Филона, автор этой книги (ок. 124 г. до н. э.), один из представителей александрийской еврейской диаспоры, несомненно, проводил осмысление тех положений о материи и космосе из древнегреческой философии, которые могли быть включены в библейское богословие.

Остальные случаи употребления ῥλη в контексте нашей темы не представляют особого интереса. Имеет смысл, пожалуй, отметить только частую связь этого термина с темой огня (Прем. 28:11; Иак. 3:5), в том числе и огня духовного (Ис. 10:17), а также объединение в этом термине понятий имущества и телесной природы человека (Иов. 19:29). В Прем. 15:13 дается предупреждение против изготовления идолов из земляного вещества (в греч. оригинале здесь тоже стоит ῥλη).

Термин «κόσμος» более богат и понятийной нагрузкой, и богословским содержанием. В библейских текстах он использован как для обозначения украшений человеческих²⁸⁴, красоты души человеческой²⁸⁵, так и для устроенных Божией силой и мудростью «неба и земли и всего воинства их»²⁸⁶. Здесь подразумеваются, прежде всего, планеты и звезды, против поклонения которым как божествам Библия отдельно предупреждает в тексте *Второзакония*²⁸⁷, где запрещается поклонение образам людей, животных, солнцу, луне и «всему воинству небесному» (πάντα τὸν κόσμον τοῦ οὐρανοῦ).

Κόσμος также означает всю населенную вселенную²⁸⁸, а также весь тварный мир в совокупности. Наиболее ярко эти два оттенка смысла соединились в знаменитой евангельской фразе:

«мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал» (Ин. 1:10). Во 2 Макк. 7:23 мы находим учение о Боге как Творце космоса (ὁ τοῦ κόσμου κτίστης). Это библейское учение, безусловно, является общим как для книг Ветхого, так и Нового Завета²⁸⁹.

Другая группа значений термина «космос» связана с учением о действии в мире противных Богу сил падших духов. Изначально Бог «создал человека для нетления (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ) и соделал его образом вечного бытия Своего (τῆς ἰδίας αἰδιότητος)», но завистью диавола в мир вошла смерть²⁹⁰. Если в языческой религии и философии обожествлялся как космос, так и многие из действующих в нем сил, то воплощенный Сын Божий называет диавола «князем мира сего»: «ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου»²⁹¹. Терминология св. апостолов Иоанна и Павла вполне согласуется с этими словами Спасителя. Так, св. апостол Павел называет противника Божия даже «богом века сего»²⁹², и использует выражения: «τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου»²⁹³, «ἡ σοφία τοῦ κόσμου τούτου» (1 Кор. 1:20), а евангелист Иоанн говорит о сатане как о том, «кто в мире сем»²⁹⁴.

Именно в плане победы над «духами злобы поднебесной» (Еф. 6:12) нужно понимать и слова Христа о Своей победе над миром: «Я победил мир»²⁹⁵. Соответственно звучит и призыв апостола Иоанна: «Не любите мира (τὸν κόσμον), ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей» (1 Ин. 2:15).

В плане разделения вселенной на два духовно противостоящих лагеря – последователей Христа и Его противников, звучат и слова Апостола: «Они от мира (ἐκ τοῦ κόσμου), потому и говорят по-мирски, и мир слушает их» (1 Ин. 4:5).

Мы находим много случаев сходного новозаветного употребления термина «космос», когда под этим термином понимаются либо падшие духи, либо множество людей, противостоящих и враждебных Богу и Христу²⁹⁶. Он также может означать и «мирские дела», весь круг земных богатств, удовольствий и наслаждений, которые отвлекают христианина от служения делу Христа²⁹⁷.

Хотя практически не раскрыта, но все же четко обозначена в новозаветных текстах и тема «новых земли и неба», среди

которых должен обитать новый человек²⁹⁸. Несколько кратких замечаний о толковании в святоотеческой традиции понятий «нового неба» и «новой земли» мы сделаем чуть позже, когда будем рассматривать святоотеческие комментарии на учение о разрушении стихий (2 *Петр.* 3:10, 12).

2. 1. 3. Термины «σάρξ» и «σῶμα»

Несмотря на то, что как древнееврейский, так и древнегреческий библейский тексты подразумевают подразделение тварного мира на мир духовных и материальных существ, воззрение на человека не имеет здесь характера такого крайнего дуализма души и плоти человека, как в античной философии. Плоть здесь не противопоставляется душе, но, скорее, выражает цельность человеческой природы. Она не есть «тюрьма души», но является полем битвы «между Духом Божиим и духом беззакония»²⁹⁹. Прежде всего, такая позиция связана с учением о творении человека Самим Господом Богом в составе телесно-душевного единства³⁰⁰. Тем не менее, как «плоть» древнееврейских текстов, так и «σάρξ» *Септуагинты* неоднократно отражают подверженность человеческой природы тлению, греху и в целом «нищету» человека перед величием Бога (особенно в его современном состоянии отпадения от Бога). В качестве одного из ярких примеров можно привести здесь слова Бога перед потопом: «Не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками [сими], потому что они плоть» (*Быт.* 6:3)³⁰¹.

В то же время мы находим пророческие свидетельства о потенциальной способности человека к духовному возрождению не через оставление или «сбрасывание» плоти, а через ее одухотворение³⁰².

В Новом Завете обе эти богословские темы, как и следовало ожидать, имеют свое продолжение и развитие. Кроме нейтрального употребления Апостолом «σαρκικός» в контексте рассуждений о материальной помощи (*Рим.* 15:27; *1 Кор.* 9:11), мы встречаем здесь слова Спасителя о немощи плоти по отношению к духу (πνεῦμα, *Мф.* 26: 41; *Мк.* 14:38); о необходимости рождения от Духа, в отличие от рождения по плоти (*Ин.* 3:6); о том, что Дух животворит, а плоть «не пользует нимало» (*Ин.* 6:63)³⁰³.

Более того, у апостола Павла мы встречаемся с утверждением о том, что «плоть и кровь (σὰρξ καὶ αἷμα) не могут

наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления» (1 Кор. 15:50)³⁰⁴. Нередко также св. Апостол, используя термин «σάρκιнос», противопоставляет понятия «плотского» и «духовного» (Рим. 7:14; 1 Кор. 3:1; Евр. 7:16; Гал. 5:17; 6:8). Удаляться «плотских похотей» (τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, 1 Петр. 2:11) призывает христиан и апостол Петр. Важно отметить, однако, во всех тех случаях, где Апостолы противопоставляют дух и плоть, под последней понимается не плоть сама по себе, а плотской образ жизни в контрасте с новой жизнью в Духе Святом³⁰⁵.

Не случайно ведь и главная истина евангельского Благовестия выражена так, что гласит нам о соединении человеческой плоти с Божественной природой в Ипостаси Сына Божьего: «Слово стало плотию (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο), и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» (Ин. 1:14). В отраженной в этих словах тайне Боговоплощения мы находим недоступное античной и языческой культуре и философии учение о теснейшем соединении высочайшего божественного Духа и земной материи человеческого тела. Само пришествие Сына Божия во плоти оценивается Евангелистом как исполнение пророчества Исаии о спасении всякой плоти (Лк. 3:6; Ис. 40:5)³⁰⁶.

Воплощенный Сын Божий засвидетельствовал о Своей плоти, что она есть «истинная пища» (Ин. 6:55) и «хлеб жизни», вкушение которого дарует воскресение и вечную жизнь (Ин. 6:51; 6:54)³⁰⁷. Воскресший Христос имеет человеческое тело с плотью и костями (Лк. 24:39)³⁰⁸.

А в *Посланиях к Колоссянам* и *Ефесянам* апостол Павел учит о примирении «бывших некогда отчужденными и врагами» с Богом Отцом через страдания Христа в «теле плоти Его» (ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, Кол. 1:21–22); об упразднении вражды в плоти Его (ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, Еф. 2:14). Причем эта богословская тема связана здесь с учением об обновленном человеке (καὶνὸν ἄνθρωπον).

В книге *Деяний апостольских* мы находим слова св. апостола Петра, где он свидетельствует об исполнении

ветхозаветных пророчеств: пророка Иоила об обновлении материальной природы человека («излию от Духа Моего на всякую плоть», *Иоил.* 2:28; *Деян.* 2:17) и псалмопевца Давида о воскресении Христа по плоти («плоть моя успокоится в уповании», *Пс.* 15:9; *Деян.* 2:26).

В *Посланиях* св. апостола Павла мы также видим образ христиан, как обновленных Духом Божиим людей, которые есть «письмо Христово... написанное не чернилами, но Духом Бога живаго, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца» (ἐν πλαξὶν καρδίαις σαρκίαις, *2 Кор.* 3:3). Причем выражение «быть во плоти» (ἐν τῇ σαρκί) используется Апостолом в переносном смысле для описания доминирования плотских страстей в человеке (*Рим.* 7:5). Находясь в том же земном теле, христиане призваны «служить Богу в обновлении духа» (*Рим.* 7:6), жить «по духу» (*Рим.* 8:5. 9) таким образом, «чтобы... жизнь Иисусова открылась в смертной плоти нашей» (ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν, *2 Кор.* 4:11).

Сама духовная брань ведется христианами «не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (*Еф.* 6:12). А тот факт, что Сын Божий и «сущий над всем Бог» (*Рим.* 9:5) принял плоть от Пресвятой Девы Марии, как представительницы народа израильского, ставится Апостолом в заслугу этой нации.

Словосочетания «плоть и кровь» (σὰρξ καὶ αἷμα, *Лев.* 17:11; *Прем.* 7:2; *Сир.* 17:30; *Соф.* 1:17; *Мф.* 16:17; *Ин.* 6:54–56; *1 Кор.* 15:50; *Еф.* 6:12; *Евр.* 2:14), «мясо и кровь» (κρέα καὶ αἷμα, *Лев.* 6:27; 16: 27; *Числ.* 19: 5; *Втор.* 12:23. 27; 32:42; *Иез.* 39:17; *Пс.* 49:13), а также «плоть и кости» (*Быт.* 2:23; *Иов.* 10:11; *Пс.* 37:4; *Лк.* 24:39; *Еф.* 5:30) употребляются либо для того, чтобы обозначить вещества тел жертвенных животных, либо чтобы подчеркнуть физическую сторону человеческой природы. При этом, кроме нейтральных и негативных контекстов употребления этих формул, мы находим и сугубо положительный, когда, например, речь идет о единой природе человека в мужском и женском естествах (*Быт.* 2:23), а также о полноте восприятия Сыном Божиим человеческой природы для победы над

дьяволом (*Евр.* 2:14). Также несомненно присутствие положительного богословского значения в ветхозаветных жертвенных мясе и крови, которые явились прообразами Евхаристических плоти и крови Христа Спасителя (*Лев.* 6:27; *Иез.* 39:17; *Ин.* 6:54–56; *Евр.* 9:13–14). Так, например, пророчество Иезекииля «о великой жертве (θυσίαν μεγάλην) на горах Израилевых» (*Иез.* 39:17), куда призываются верные «есть мясо и пить кровь» и которая будет связана с явлением славы Господней «между народами» и излиянием Духа Божия «на дом Израилев» (*Иез.* 39:21. 29) имеет прообразовательное значение Голгофской и Евхаристической жертв³⁰⁹.

Мы оставляем за рамками нашего обзора подробный анализ употребления термина «тело» (σῶμα), ввиду очень широкого круга его возможных значений, многие из которых не имеют прямого отношения к телу человека. Относительно же использования термина «σῶμα» к человеку отметим только характерный сдвиг (по сравнению к понятию «плоти») в понятийной нагрузке термина к более целостному описанию человеческой природы. Однако зачастую значение этого термина практически тождественно вышерассмотренному понятию «плоть»³¹⁰. В исследовательской литературе мы найдем зачастую противоположные мнения: как в пользу качественного различия³¹¹, так и в пользу отождествления понятий «плоть» и «тело» у апостола Павла³¹². Для традиции православного богословия характерно понимание учения о воскресении именно как восстания преображенной человеческой плоти. К сожалению и удивлению нашему, даже среди православных богословов мы встречаем сегодня значительный крен в оценке этого таинственного события в сторону восстановления бытия хотя и «целостной природы», но только психо-соматического личностного порядка, которая признается «ничего общего не имеющей с телом погребенным в могиле»³¹³.

Несмотря на то, что многие библеисты указывают на различия в представлениях о человеке в ветхозаветном и новозаветном корпусах Св. Писания, в учении Православной Церкви всегда было принято делать акцент на единстве

ветхозаветной и новозаветной антропологии³¹⁴. Кроме общих для обоих Заветов положений о высшем предназначении человека как носителя образа Божия, его центральном месте во вселенной как возлюбленного творения Бога, книги Св. Писания едины в исповедании целостности человеческой духовно-материальной природы. Отвержение представлений о плоти как онтологическом источнике греха (а значит, и отрицание крайнего дуализма античности) характерно для всего библейского богословия. В этом, по свидетельству архим. Киприана (Керна), «согласны толкователи и исследователи апостола (Павла) без различия их вероисповедных взглядов. Если бы плоть была сама по себе искони греховна, это приводило бы нас к неприемлемому дуализму»³¹⁵. Для подтверждения этого общего положения укажем на материалы статьи «Антропология» из Православной Энциклопедии³¹⁶, а также *Библиологического словаря* прот. А. Меня³¹⁷.

Таким образом, понятие «библейской антропологии», которое будет использоваться нами в тексте книги, будет прежде всего обозначать учение Библии о «двуединстве человека», которое подразумевает отсутствие «того радикального дуализма тела и души, который был присущ античной антропологии»³¹⁸.

2. 1. 4. Термин «στοιχεῖα»

Термин «στοιχεῖα» (стихии», т. е. первоэлементы, из которых составлен весь видимый космос) появляется в тексте *Септуагинты* в книгах, которые были написаны в александрийской еврейской диаспоре (также как и «φύσις»), – *Премудрости Соломона* и *4-й Маккавейской*. Так как последнюю книгу современные библеисты относят порой уже к I в. н. э., то первое по хронологии священных книг употребление термина находим, соответственно, в текстах *книги Премудрости Соломона*. Здесь говорится об «устройстве мира» и «действии [его составляющих] стихий» (*Прем.* 7:17), а также о чудесных изменениях стихий при исходе еврейского народа из Египта (*Прем.* 19:17). Уже в *4-й книге Маккавейской* говорится о том, что естество всякого человека составлено «из одних и тех же стихий» (ἐκ τῶν αὐτῶν γεγενητάς στοιχείων, *4 Макк.* 12:13).

В новозаветных текстах термин «στοιχεῖα» употребляется всего 7 раз, но один из них не имеет отношения к выбранной нами теме исследования. Это текст из *Послания к Евреям*, где термин имеет значение «основных положений» (первооснов) христианского учения (*Евр.* 5:12). В *Посланиях к Галатам* и *Колоссянам* по 2 раза упоминаются «вещественные начала мира» (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου), которые, по слову Апостола, являются «бедными» (πτωχὰ, *Гал.* 4:9). Этим стихиям в свое время «были порабощены» адресаты Апостола в Галатах, а теперь им противопоставляется данное христианам «познание от Бога» (*Гал.* 4:3). Апостол Павел призывает христиан не увлекаться философией «по преданию человеческому, по стихиям мира (κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου)» (*Кол.* 2:8) и даже умереть «со Христом... для стихий мира» (*Кол.* 2:20).

В экзегетическом церковном наследии мы находим несколько различающиеся толкования использованного Апостолом понятия «космических стихий» и порабощения им. Так, Климент Александрийский подчеркивает, что под философией «по стихиям мира» нужно понимать не всякую философию, но по преимуществу эпикурейскую, которая

«отрицает Провидение и обожествляет чувственные удовольствия (πρόνοιαν ἀναίρουσαν καὶ ἡδονὴν ἐκθειάζουσαν)»³¹⁹. Похожим образом определяет жизнь «по стихиям мира сего» как «жизнь плотскую и сластолюбивую» и свт. Кирилл Александрийский (τὴν σαρκικὴν καὶ φιλήδονον ζωὴν)³²⁰. В таком случае, «умереть для стихий мира» означает аскетическое отвержение плотских похотей и духовную победу над страстями.

Другой оттенок толкования мы находим у этих же авторов, когда под «стихиями мира» понимается несовершенство либо языческой философии (Климент Александрийский)³²¹, либо ложь астрологических гаданий, или «рабский» характер предписаний закона иудейского по сравнению с совершенством познания и жизни во Христе (свт. Кирилл Александрийский, преп. Иоанн Дамаскин)³²². В этом случае освобождение от «порабощения стихиям» означает просвещение высших духовно-умственных сил человеческой природы, а также посвящение Богу «всего времени жизни» через непрестанное устремление к Нему «всякого своего желания»³²³.

И наконец, во 2-м соборном послании Петра мы находим важный текст, говорящий об эсхатологическом разрушении небес и всех стихий (στοιχεῖα δὲ καυσοῦμενα λυθήσεται; στοιχεῖα καυσοῦμενα τήκεται, 2 Петр. 3:10. 12) и появлении «нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2 Петр. 3:13). У свт. Афанасия Великого мы обнаруживаем разъяснение, что упомянутое разрушение небес нужно понимать не как их исчезновение, но – обновление (ἀνακαίνισμόν)³²⁴.

Одно из самых пространных толкований этого текста мы находим в Βίβλος τῶν Ἠθικῶν преп. Симеона Нового Богослова. В *Слове 1* этой книги преп. Симеон посвящает целую главу описанию понятия «новых неба и земли», где он устанавливает аналогию между воскресением человеческих тел и обновлением неба и земли. Последние не исчезнут после разрушения, но как тело человека не превращается «в ничто» (οὐκ εἰς τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς εἶναι χωρεῖ)³²⁵, но обновляется в воскресении, так «небо и земля и все, что в них, т. е. все творение, обновятся и освободятся от рабства тлению»³²⁶. Это положение

раскрывается на примере мастера, переплавляющего изношенный, грязный медный сосуд, когда, очищенный в огне, он обретает новую жизнь. Таким же образом и все творение, «состарившееся и загрязненное нашими грехами», очищенное Богом через огонь, «восстановится» (ἀναστοιχειωθήσεται) в «светлом и обновленном» (λαμπρὰ καὶ καινότερα) виде³²⁷.

2.2. Отношение к материи и плоти у мужей апостольских

Что касается истории употребления термина «φύσις» у доникейских церковных писателей, то некоторые самые ранние памятники (*Дидахэ*, *Послание к Коринфянам* свт. *Климента Римского*, *Пастырь*) совсем не используют его, другие используют крайне редко (*Соборное послание ап. Варнавы*: 1 раз – о природе животного³²⁸, *Послание к Диогнету* (глава 9): 1 раз – о немощи человеческого естества), а отдельные древние писатели многократно прибегают к нему, причем с довольно разнообразными смысловыми нагрузками.

В качестве примера обратим внимание на *Послания* сщмч. *Игнатия Богоносца*. В этих древнейших текстах мужа апостольского мы находим как бы зародыш или фундамент будущей богословской христианской системы. Термин «φύσις» использован здесь, во-первых, как указание на внутреннее «непорочное» устройство христианской души, которое определяет поведение и весь строй телесной жизни человека³²⁹. В расширенных редакциях *Посланий к Магнезийцам и Филадельфийцам* автор уточняет, что «природа человечества одна»³³⁰, а принадлежность отдельного человека к Богу или диаволу определяется «не природой»³³¹, а его свободным выбором. В *Послании к свт. Поликарпу*³³² св. Игнатий говорит о невидимой и вечной природе Христа как Сына Божьего, а в *Посланиях к Магнезийцам и Смирнянам* называет Его истинным и первым епископом, единственным архиереем от Бога Отца «по природе»³³³. И, наконец, в *Послании к Траллийцам* священномученик дает описание ангельских небесных сил как бестелесных и простых «по природе»³³⁴. В итоге мы находим в *Посланиях* св. Игнатия употребление термина «природа» по отношению к Богу, человеку и ангелам. Характеристики, данные этим мужем апостольским при описании природы Господа, человека и ангелов, весьма краткие, но задают основные векторы развития или, скорее, раскрытия христианского богословия.

Хотя св. Игнатий не относится к Александрийской школе богословия, но мы включим анализ его представлений о материи и теле человека как характерный пример богословия периода мужей апостольских. Так называют непосредственных учеников св. Апостолов, но из их сочинений от данного епископа-мученика сохранилось более, чем от кого-либо другого. Св. Игнатий жил в эпоху первых христиан, которые не столько говорили или писали о жизни в Боге, сколько истинно жили во Христе. Это эпоха, когда еще не успели сложиться богословские школы со своими особенностями, и можно смело говорить о единой апостольской проповеди по всей эйкумене как самими Апостолами, так и их учениками.

2. 2. 1. Представления о материи и теле человека в посланиях сщмч. Игнатия Антиохийского

Сочинениям св. Игнатия было посвящено множество исследований, но если антропологии этого мужа апостольского было уделено значительное внимание, то его представления о материи как таковой не были проанализированы подробно никем. В своей оценке учения о материи в наследии сщмч. Игнатия прот. К. Ружицкий отмечает лишь две его мысли. Во-первых, это учение о том, что все материальное имеет конец, и все видимое не вечно³³⁵. Во-вторых, этим исследователем отмечено, что, согласно св. Игнатию, из всего вещественного «для вечности предназначено лишь человеческое тело», которое будет воскрешено по подобию плоти воскресшего Христа³³⁶.

Прот. Георгий Флоровский называет сщмч. Игнатия предшественником свт. Ириней Лионского и отмечает, что их богословие «выражает определенный прототип малоазийского благочестия, связанный с проповедью апостола Иоанна, для которого Христос, прежде всего, Агнец закланный. Из Малой Азии ведет свое начало и то направление греческого богословия, которое опирается, в основном, на факт воплощения как начало Жизни»³³⁷. В *Посланиях* св. Игнатия ярко светится «двуединый образ Христа, Бога и человека»³³⁸. Прот. Георгий не подвергает тему материи и человеческого тела более подробному разбору, замечая только, что «в словоупотреблении св. Игнатия σάρξ и πνεῦμα одинаково выражают и противоположность видимого и невидимого, и противоположность тварного и Божественного. И как Сам Христос есть вместе и плоть, и дух, видимый и невидимый, человек и Бог, “во плоти явившийся Бог” (ἐν σαρκὶ γεγόμενος Θεός)³³⁹, так и Церковь есть вместе и плоть, и дух»³⁴⁰.

Архим. Киприан (Керн) так же, как и многие другие, особенно подчеркивает направленность сочинений св. Игнатия против докетов и останавливается на тексте *Послания к Смирнянам* 3. 3, где утверждается, что «после воскресения

Господь ел и пил с учениками как плотский человек, хотя и был соединен духовно Отцу». Этот текст «содержит не вполне отчетливо выраженное, но, несомненно, определенное учение о прославленном теле Господа»³⁴¹.

Более подробно проанализирована тема человеческого тела у св. Игнатия в новозаветном словаре, изданном под редакцией Г. Фридриха (G. Friedrich). Здесь под рубрикой «σάρξ»³⁴² приведен анализ употребления термина у мужей апостольских и отмечено, что у них подробнее, чем в Новом Завете, раскрывается проблема иерархического соотношения человеческой души и плоти. Из всех мужей апостольских наиболее полноценно развил эту проблематику именно св. Игнатий³⁴³.

Авторами Словаря отмечено, что решение антропологического дуализма, предлагаемое св. Игнатием, качественно отлично от ответов античных философов, которые рассматривали спасение как избавление божественного «ядра» человеческой природы от его телесной оболочки³⁴⁴. Здесь же отмечено, что термин «ἡ σάρξ» имеет в наследии св. Игнатия как положительный, так и негативный смысл.

Вывод исследователей сводится к тому, что положительная оценка плоти возможна только в ее союзе с духом, но сама по себе плоть зачастую становится силой, направляющей человека против Бога. Среди выводов звучат также мысли о замене в наследии св. Игнатия и прочих мужей апостольских антропологического дуализма на антитезу между Богом и человеком как таковым. Признается осуществимой также идея подчинения телесной жизни законам Духа³⁴⁵.

Однако, на наш взгляд, нельзя согласиться с авторами Словаря в том, что, согласно св. Игнатию, «настоящий» человек – это тот, который освободился от материи. Неверным нам также представляется искусственное выделение и противопоставление в наследии мужей апостольских в целом, и св. Игнатия в частности, «библейско-иудейского принятия плоти и эллинского отвержения ее»³⁴⁶.

Нам представляется, что тезисы о единстве двухсоставной человеческой природы, нарушении первозданной гармонии

человеческого естества и восстановлении иерархического устройства человека, хотя и были раскрыты в предыдущих исследованиях трудов сщмч. Игнатия, но нигде не было сделано акцента на представлениях Святителя о материи, а также не было полноценно раскрыто место материи в богословской системе св. Игнатия. Не был подробно проанализирован и терминологический аппарат, использованный этим мужем апостольским для описания материального мира и тела человека.

Прежде всего, хотелось бы опровергнуть неверное толкование слов св. Игнатия о материи, данное в вышеупомянутом словаре Г. Фридриха. Отмеченное в нем учение об освобождении от материи, в собственном смысле слова, на самом деле не имеет места в творениях Святителя. Единственный случай употребления термина «ἡ ὕλη» был объяснен составителями вышеупомянутого Словаря неверно, ибо это место читается в оригинале следующим образом: «τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι κόσμῳ μὴ χάρισηθε μηδὲ ὕλη ἐξαπατήσητε»³⁴⁷.

Известные русские переводы этого стиха³⁴⁸ основаны на сокращенном тексте, взятом из *Патрологии* Миня: «Хочу быть Божиим: не отдавайте меня миру»³⁴⁹. Более пространная версия стиха имеет окончание: «ниже обольщайте материей». Однако здесь идет речь об освобождении души от обольщения материальным веществом, но не от материи как таковой. Анализ наследия Святителя в целом подтверждает наше суждение, что мы и постараемся доказать далее.

На первый взгляд, и действительно св. Игнатий говорит о важности исчезновения своего тела, когда утверждает, что только тогда он станет «истинным учеником Христа, когда даже тела его мир не будет видеть»³⁵⁰. Однако здесь налицо противопоставление тела не духовной субстанции и не материи самой по себе, а материальному космосу.

Космос не раз представляется Святителем как антипод Богу и всему Божьему. Здесь он, несомненно, следует богословию апостола Иоанна³⁵¹ и словам Самого Христа из *Евангелия от Иоанна*: «В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не

познал»³⁵². Последний стих не случайно вошел в т. н. «пространную редакцию» *Послания св. Игнатия к Римлянам*³⁵³.

Воодушевленный пламенным желанием быть со Христом, св. Игнатий решительно занимает сторону Спасителя в Его противостоянии миру и диаволу и желает вслед за Ним пострадать даже до смерти. Однако это желание не есть желание освобождения от тела и даже от самого космоса как таковых, но желание смерти для мира и жизни для Бога, которая найдет свою полноту в том, чтобы и воскреснуть со Христом.

Рассуждая о духовной смерти и жизни, Священномученик приводит сравнение верующих и неверующих с двумя монетами, каждая из которых имеет на себе собственный образ: «Неверующие – образ мира сего, а верующий в любви – образ Бога Отца чрез Иисуса Христа»³⁵⁴.

Если образ верующих ясно обозначен как задаваемый чрез Христа, то о прототипе образа мира сего мы узнаем из других строк св. Игнатия. Святой оканчивает описание подлежащих ему страданий от огня, зверей, креста и прочих орудий телесных пыток замечанием: «Лютые [дословно – злые] муки диавола грядут на меня, – только бы достигнуть мне Христа»³⁵⁵.

Таким образом, воодушевление мученика ради соединения со Христом имеет своим противником не материю или материальные предметы космоса, а падших духов, о которых, как о главных противниках христиан, он многократно говорит в своих *Посланиях*³⁵⁶. Шесть раз в своих *Посланиях* Святитель называет диавола «ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τοῦτου», т. е. «князем века сего», в соответствии с именованием, данным падшему духу Самим Христом: «ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τοῦτου»³⁵⁷, а также терминологией апостола Павла, который (скажем об этом еще раз, так как это важно) называет этого противника Божия даже «богом века сего»³⁵⁸.

Действительно, силы, противные Богу, чаще всего используют материю и плоть как своего рода орудие в духовном обольщении человека, но и Христос использует их же, но уже как орудие для победы над диаволом и спасения человеческого рода.

Само таинство Боговоплощения принесло в мир жизнь и победу над смертью, а потому, по слову св. Игнатия, хулу произносят те, кто не исповедует Господа Его носящим плоть. Используя здесь термин «σαρκοφόρος», Святитель называет еретиков «νεκροφόρος», т. е. дословно – «мертвоносцами»³⁵⁹. Именно осознание того факта, что Боговоплощение, Воскресение и Евхаристическая плоть Христа несут победу над смертью для всего человечества, заставило Святителя так резко назвать еретиков-докетов, желающих повредить благовестие в самой существенной его части. Независимо от подробностей их учения,³⁶⁰ оно питалось уверенностью в невозможности подлинного единения Божественного и материального начал. Св. Игнатий ревностно противостоит лжеучителям, употребляя сочетания «Иисус Христос» и «Христос Иисус» в текстах своих посланий 126 раз, в то время случаи отдельного употребления у него имен «Христос» и «Иисус» крайне редки («Иисус» – 3 раза, «Христос» – 6 раз).

Также и настойчивое употребление наречия ἀληθῶς (истинно) служит у св. Игнатия подчеркиванию реальности Воплощения и полноты человечества Христа³⁶¹. Он постоянно подчеркивает реальность и истинность рождения по плоти, страдания и воскресения Иисуса Христа³⁶².

Особенно важным в контексте нашего исследования представляется противопоставление силы Христовой, являемой в церковном евхаристическом собрании, с силой противника Божия – сатаны. Об этом св. Игнатий говорит в *Послании Ефесянам*, гл. 13, когда призывает христиан «чаще собираться для Евхаристии и славословия Бога», ибо именно тогда «низлагаются силы сатаны, и единомыслием вашей веры разрушаются губительные его дела»³⁶³. Здесь же Святитель говорит об уничтожении всякой брани небесных и земных духов.

Не случайно, говоря в *Послании к Ефесянам* о появлении на небе чудесной Вифлеемской звезды, св. Игнатий замечает, что «с этого времени стала падать всякая магия, и все узы зла разрываться... древнее царство распадаться: так как Бог явился по-человечески для обновления вечной жизни»³⁶⁴.

По замечанию проф. И. Романидиса, «животворящая воскресшая плоть Бога как якорь веры и самоотверженной любви подается верным “*epi to auto*” в Духе Святом... В каждом евхаристическом собрании Бог дает нам Его нетварные энергии через плоть Христа»³⁶⁵.

Противник Божий действует через возбуждение в человеке страсти неразумного самоудовлетворения. Похоть плотская и всякая страсть описывается св. Игнатием преимущественно термином «*ἡ ἐπιθυμία*», что вполне соответствует его новозаветному приоритетному употреблению³⁶⁶. В одном из текстов страстная любовь к миру-космосу прямо противопоставляется исповеданию Христа³⁶⁷.

Кроме того, Священномученик использует термин «*ἡ ἡδονή*» (чувственное наслаждение), который употребляется им однажды в сочетании с прилагательными «тленный» и в контексте преходящей жизни века сего³⁶⁸, и дважды – с прилагательным «злой» (*κακός*)³⁶⁹. Если пагубные удовольствия несут с собой смерть, то страдания Христа и Его смерть принесли всем людям жизнь и воскресение.

Сочетание терминов «страдание» – «воскресение» (*τὸ πάθος – ἡ ἀνάστασις*) и их производных встречается в *Посланиях* Святителя, согласно TLG, чаще, чем у любого другого святого православного богослова доникейского периода – всего 11 раз. Но по частотности употребления указанной пары терминов по отношению к общей сумме сохранившегося объема текста писателя, св. Игнатию, безусловно, нужно отдать пальму первенства по сравнению со всеми церковными писателями³⁷⁰.

Чувственной страсти (*ἡ ἐπιθυμία*) противопоставляется знание (*ἡ γνῶμη*) как живая, разумная устремленность и воля к единению с Богом. Святитель постоянно говорит о даре познания Бога Отца и Христа, подчеркивая необходимость подвига даже до смерти, в противостоянии желанию дьявола разрушить это знание и стремление к Богу³⁷¹. Употребление *ἡ γνῶμη* у св. Игнатия также вполне соответствует новозаветному употреблению этого термина³⁷². В одном месте он даже прямо отождествляет знание (*γνῶσις*) Бога с Иисусом Христом: «Θεοῦ γνῶσιν, ὃ ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός»³⁷³.

Таким образом, вырисовывается круг понятий, взаимосвязанных в богословии св. Игнатия в две параллельные и противоборствующие линии духовного фронта. Царство «века сего»³⁷⁴ – это мир-космос с его повелителем, противником Бога – сатаной, которому противостоит Христос. Действие лукавого духа связано с возбуждением чувственных страстей. Христос же побеждает диавола Своим крестом, путем страдания для спасения человечества и приведения его к Богу Отцу, воскресению и жизни вечной. Богословие этого мужа апостольского, несомненно, имеет свои истоки в текстах новозаветных, особенно же – св. апостола Иоанна Богослова³⁷⁵.

Безусловно, говоря об антропологии св. Игнатия, крайне недостаточно будет упомянуть только об антитезе между Богом и человеком. В наследии Святителя главная и совершенно непримиримая линия борьбы проходит по совсем иным реалиям и соответствующим им терминам. Человек неизбежно включается в описанную выше духовную борьбу. Материя космоса также оказывается разделенной в этой духовной борьбе. Она способна выходить из-под власти князя мира сего. Если диавол использует материю плоти в основном для разжигания в человеке неразумных страстей, то Христос и Его последователи используют ее как орудие подвига для приобретения нетления.

По слову проф. И. Романидиса, видимая Церковь состоит из верных, которые ведут интенсивную войну против сатаны через единство любви друг к другу в причастии животворящей человеческой природе Христа и проявляют свои единство и любовь в общинной Евхаристии, в которой коренится их жизнь и спасение³⁷⁶.

Богословие жертвы св. Игнатия является, на самом деле, богословием очищения, а не преодоления или избавления от материи плоти. Освобождение от страстей и воскресение во Христе – вот истинная цель страданий³⁷⁷.

Приветствуя Церковь города Рима, где он намеревался отдать жизнь за Христа, он называет христиан «чистыми от всякого чуждого цвета», при этом используя термин, производный от глагола διυλίζω. Значения этого глагола: 1)

процеживать, очищать; 2) отцеживать³⁷⁸. Но, что предельно важно для нашего исследования, речь здесь идет об очищении не от материи (хотя в корне глагола и можно заметить ὕλη), а от «чужого цвета», т. е. от духовных вещей, противных Богу³⁷⁹.

Яркое доказательство высказанным выше тезисам мы находим и в тексте *Послания Римлянам* 7, где удовольствию от пищи тленной (τροφῇ φθορᾶς) Святитель противопоставляет желание Хлеба Божьего – плоти Христа: «Ἄρτον Θεοῦ θέλω... ὃς ἐστὶν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ»³⁸⁰. А в *Послании Ефессянам* 20 этот же Евхаристический хлеб назван «врачевством бессмертия» и «антидотом» (т. е. противоядием) против смерти, который не только предохраняет от тления, но и дарует жизнь вечную в Иисусе Христе³⁸¹. Таким образом, и здесь мы видим противопоставление не материи и духа, а тленной материальной пищи – нетленному животворящему Телу Христа.

В связи с тематикой исцеления стоит и высказывание св. Игнатия о Христе как единственном Враче, причем обеих, телесной и духовной, природ. Именно благодаря Своей двусоставности, как Бог и человек одновременно, как «Бог во плоти»³⁸², Христос несет исцеление обеим природам. И само Евангелие называется Святителем как «совершение нетления» (τὸ δὲ Εὐαγγέλιον ἀπάρτισμά ἐστιν ἀφθαρσίας)³⁸³, «учение нетления» (εἰς τύπον καὶ διδασχὴν ἀφθαρσίας)³⁸⁴. Нетление, конечно же, прежде всего относится к природе материальной, тлению подверженной.

Кроме вышеупомянутого слова о падении магии, св. Игнатий замечает, что Христос «родился и крестился для того, чтобы Своим страданием очистить и воду»³⁸⁵. Кроме этих кратких замечаний, Святитель практически не рассуждает об изменении материи неживого и живого, но неразумного космоса, что, конечно же, не означает, что он не принимает апостольского учения о «новой земле и новом небе»³⁸⁶. Дело в том, что в силу краткости оставшегося времени, а также мученического вдохновения, сознание писателя было сконцентрировано на спасении человека, на обновлении его по образу «нового человека – Христа». Здесь мы находим у него заимствование из богословия св. апостола Павла.

Не случайно, обращаясь к общине, основателем которой был сам Апостол, св. Игнатий говорит, вторя ему, о «домостроительстве Божиим относительно нового человека, Иисуса Христа»³⁸⁷. Для сравнения, так же говорит о Христе апостол Павел в *Еф.* 2, 15, когда утверждает, что Спаситель желал создать «в Себе Самом одного нового человека»³⁸⁸. Если апостол Павел рассуждает о необходимости «одеться» в нового человека (κατὰ Θεὸν)³⁸⁹, то св. Игнатий пишет Ефесянам, что они уже живут «по Богу»³⁹⁰, и вообще употребляет это характерное выражение практически в каждом из сохранившихся своих *Посланий*³⁹¹.

Богословие единства, как характерный признак учения св. Игнатия, относится не только к Церкви как мистическому телу Христа, на что обращали внимание все исследователи, но и к гармонии душевных и телесных сил в каждом человеке. Ярким отображением концепции целостного человека является наличие часто употребляемой Святителем комбинации терминов «плотское» и «духовное». Из 21 раза, когда в текстах его *Посланий* употребляются рядом слова «σάρξ» и «πνεῦμα» и прилагательные, от них образованные, только 3 раза речь идет о противопоставлении плоти и духа, а остальные 18 раз – о гармоничном сочетании плотского и духовного в христианине! При этом все случаи противопоставления плоти и духа не отвергают первую как таковую, но задают истинную иерархию вещей тварного мира.

Наиболее ярко, пожалуй, идея единства в обоих упомянутых смыслах выражена во вступлении *Послания к Римлянам*, где сщмч. Игнатий, приветствуя христиан во имя Иисуса Христа, говорит, что они «по плоти и духу соединены между собою во всякой заповеди Его (κατὰ σάρκα καὶ πνεῦμα ἡνωμένοις πάσῃ ἐντολῇ αὐτοῦ) нераздельно, получили полноту благодати Божией». Термин, использованный здесь для обозначения понятия «нераздельно» (ἁδιακρίτως)³⁹², на наш взгляд, еще более подчеркивает учение св. Игнатия о человеке как нераздельной гармонии души и тела. Согласно словарю LiddellScott, наречие «ἁδιακρίτως» обозначает: «без различения, в общем»³⁹³. Этот термин в контексте его использования в

других текстах Святителя, а также его учения о гармонии духа и плоти во Христе и христианине, ярко свидетельствует в пользу нераздельности природы человека в замысле Божиим.

Это подтверждается также следующими текстами Святителя. В *Послании к Ефесянам* он хвалит их, указывая на их духовный образ жизни и подчеркивая, что у них духовно даже и то, что относится к плоти, потому что они все делают во Иисусе Христе³⁹⁴.

В *Послании к Филадельфийцам* св. Игнатий призывает христиан хранить «плоть свою, как храм Божий»³⁹⁵. Называет их «богоносцами» и «храмоносцами»³⁹⁶. Вместо «огня любви к материи» (πῦρ φιλόυλον) Священномученик охвачен любовью божественной, стремится к небесному Свету – Христу, но надеждой всех христиан является участие в воскресении Спасителя. Так, во вступлении *Послания к Траллийцам* он обращается к Церкви, «наслаждающейся миром в плоти и духе и страдании Иисуса Христа – надежды нашей, когда воскреснем по образу Его»³⁹⁷.

В силу вышеприведенного анализа «богословия материи» у св. Игнатия, его выражение о том, что «ничто видимое не вечно»³⁹⁸, звучащее в других редакциях текста даже как «ничто видимое не есть добро»³⁹⁹, не может быть осмыслено как придание онтологически отрицательного статуса материи и телу человека.

Термин «τὸ σῶμα» св. Игнатий использует только 3 раза, причем только однажды по отношению к своему физическому телу, а дважды – к Церкви как мистическому телу Христа. Стоит отметить, что говоря о своем собственном теле, Святитель выражает желание, чтобы оно полностью исчезло в желудках львов, – но уже не по причине противоборства с князем видимого космоса, а по великому смирению, чтобы не обременять никого необходимыми хлопотами, связанными с погребением⁴⁰⁰. Последнее свидетельствует в пользу того, что св. Игнатий не придавал исчезновению своего тела догматического значения, иначе он не стал бы приводить другие, чисто нравственные соображения в пользу своего необычного желания.

Что касается использования им термина «φύσις», то мы встречаем его употребление как по отношению к тварной, так и к нетварной Божественной природе. Если в других текстах эпохи ранних доникейских церковных писателей некоторые авторы⁴⁰¹ вовсе не используют его или же используют крайне редко⁴⁰², то в *Посланиях* сщмч. Игнатия Богоносца мы находим в отношении применения этого богословского термина как бы зародыш будущей богословской христианской системы.

Подводя итоги, мы должны отметить, что нам достаточно убедительно удалось показать ложность утверждения протестантских ученых о сочетании в наследии св. Игнатия библейского мировоззрения с антагонистичным последнему эллинским отвержением плоти. Материя космоса и человеческого тела действительно представлена у Святителя как активно используемая духовными силами, противными Богу. Это происходит через магию, а также через чувственные страсти. Но представления об освобождении от материи чужды богословию мужа апостольского. Непримируемая борьба идет в мире духовном, а богословие жертвы св. Игнатия является, на самом деле, богословием очищения и духовной победы над смертью, а не преодоления или избавления от материи плоти.

Определен круг понятий, взаимосвязанных в богословии св. Игнатия в две параллельные и противоборствующие линии духовного фронта. Царству «века сего», миру-космосу с его повелителем, противником Бога – сатаной, старающимся воздействовать на христиан через чувственные удовольствия и страсти, которые приносят с собой тление и смерть, противостоит и побеждает Христос. И если для дьявола материя является средством разжигания в человеке неразумных страстей, то для Христа и Его последователей она становится орудием подвига для приобретения нетления.

Главным материальным орудием Христа, используемым Им для победы над дьяволом и тлением, является Его историческое подлинное тело, которое принимается христианами под видом Евхаристического хлеба. Именно поэтому последний назван «врачевством бессмертия» и главным «антидотом» против царствующей в роде

человеческом смерти. И здесь противопоставляются не материя и дух, а тленная материальная пища – нетленному животворящему Телу Христа.

Богословие сщмч. Игнатия, имея свои истоки в текстах новозаветных, особенно же св. Иоанна Богослова и апостола Павла, усиленно отстаивает тезис единства Бога и человека во Христе Иисусе, указывая на это единство как главный источник дара бессмертия человечеству⁴⁰³. Единение христиан друг с другом и со Христом, получаемое в божественной Евхаристии, дает также возможность гармоничного единения всех сил человеческой природы в каждом отдельном человеке. О таком гармоничном сочетании плотского и духовного в христианине св. Игнатий говорит, многократно употребляя рядом термины «σάρξ» и «πνεῦμα» и прилагательные, от них образованные.

Термины «σῶμα» и «φύσις» употребляются для описания материальной природы человеческого тела гораздо реже, чем «σάρξ». Тот факт, что, кроме кратких замечаний о падении магии и об очищении воды в Рождестве и Крещении Христа, Святитель нигде не рассуждает об изменении материи неживого и живого, но неразумного космоса, конечно же, не означает, что он не принимает учения о новой земле и новом небе⁴⁰⁴. Сознание св. Игнатия было сконцентрировано на спасении человека, на обновлении его по образу «нового человека — Христа».

2. 2. 2. Послание апостола Варнавы

Мы сделаем лишь несколько замечаний о богословии *Послания Варнавы* по отношению к материи и телу человека. Хотя это *Соборное послание*, традиционно относимое в Кипрской и других поместных Православных Церквях к апостолу от 70-ти Варнаве (греч. – Βαρνάβα ἐπιστολή), большинством современных исследователей признается за произведение неизвестного автора II в., но мы все-таки будем называть его автора, согласно традиции, – апостол Варнава. Во-первых, рассуждения о более позднем авторстве до сих пор носят характер научной гипотезы. А во-вторых, нас интересует не столько авторство, сколько богословское содержание памятника. Этот памятник также интересен для нас как имевший особое распространение в Александрии и ее окрестностях. Так, полный греческий текст *Послания* сохранился в двух рукописях, обнаруженных во втор. пол. XIX в., а именно в составе Синайского кодекса Библии, датируемого IV в. от Р. Х. Оно пользовалось определенным авторитетом в христианской среде на протяжении значительного времени, его упоминают как Климент Александрийский, так и Ориген.

Продолжая тему обновленного человека и нового творения, автор *Послания* вводит понятие «второго творения»⁴⁰⁵ (δευτέραν πλάσιν)⁴⁰⁶, которое Господь «совершил в нас... в конце времен». Подчеркивается необходимость Боговоплощения для спасения рода человеческого⁴⁰⁷. Неоднократно говорит св. Варнава и о воскресении Господа Иисуса Христа и христиан из мертвых⁴⁰⁸, но не уточняет, каковы суть свойства воскресшего тела. Однако в контексте нашей тематики очень важным представляется замечание Апостола о том, что воскресший Спаситель со временем «имеет явиться», опять-таки, «во плоти» (ἐν σαρκί)⁴⁰⁹.

Последнее замечание сделано с дополнительным пояснением о том, что «из земли образован Адам» (τῆς γῆς ἡ πλάσις τοῦ Ἀδὰμ ἐγένετο)⁴¹⁰. Несомненно, Христос здесь представлен как возрожденный новый Адам, в котором

начинается обновление всего человеческого рода — таким образом, чтобы человек по своей природе был уже не «землей страдающей» (γῆ... πάσχουσα), а «землей доброй, текущей медом и млеком» (τὴν ἀγαθὴν, γῆν ῥέουσάν γάλα καὶ μέλι)⁴¹¹.

Так же, как и у апостола Павла, у св. Варнавы присутствует тема жертвы, совершенной через страдание плоти Христа. «Для того Господь предал тело Свое [точнее, плоть Свою – τὴν σάρκα]⁴¹² на смерть, чтобы мы получили отпущение грехов и освятились». Здесь присутствует явное указание на Христа как новую и совершенную Жертву, в крови Которой основан Новый Завет (Мф. 26:28; Мк. 14:24; Лк. 22:20). В начале 5-й главы ап. Варнава ссылается на пророчество Исаии о кротком Агнце, Который «не отверзал уст Своих» (Ис. 53:5–7), а затем дает точную цитату из текста апостола Павла, где тот говорит о Христе как «Ходатае Нового Завета» (Евр. 12:24). Почти точно скопирована ап. Варнавой и формулировка об освящении чрез «окропление кровию» Христа (ἐν τῷ ῥαντίσματι αὐτοῦ τοῦ αἵματος)⁴¹³.

Именно таинство Воплощения есть основа оживотворения и спасения христиан. Дважды употребляя производные от глагола «оживотворять» (ζωοποιέω), ап. Варнава приписывает это качество вере⁴¹⁴, а также перенесенной Христом «ране» по плоти⁴¹⁵. Также, объясняя пророчество Исаии о твердом камне, «положенном для сокрушения» (Ис. 28:16), св. Варнава поясняет, что под ним нужно понимать плоть Господа, которую Он «одарил силою»⁴¹⁶.

Наконец, Апостол учит о наследии и обладании христианами землею, которых пока «нет ныне», но когда мы «будем совершенны» так, что «сделаемся наследниками завета Господня», то будем «господствовать над землею»⁴¹⁷. При всей склонности автора *Послания* к аллегорическим толкованиям, это обладание «зверями... рыбами» и «птицами небесными» подразумевается в простом физическом смысле власти, «когда кто-нибудь распоряжается и повелевает»⁴¹⁸.

Таким образом, понятию плоти в достаточно кратком послании ап. Варнавы уделено весьма важное значение. Все домостроительство спасения рода человеческого представлено

как совершающееся через плоть Воплощенного Сына Божия. Воскресение Спасителя включает в себя обновление, а не «сбрасывание» плоти. А по образу воскресшего нового Адама воскрешен будет и весь человеческий род, обновленная природа которого сравнивается автором с «землей доброй, текущей медом и млеком».

2. 2. 3. Заключение

Тексты Св. Писания и сочинения первых христианских богословов указывают на совершенно отличное от языческой культуры и философии понимание как происхождения мира и человека, так и их предназначения в соотнесенности с благой волей Бога-Творца о восстановлении искаженной грехом природы человека.

К сожалению, в среде протестантских ученых сложилась устойчивая традиция, в рамках которой говорится о сочетании уже в текстах *Септуагинты*, а также первых христианских писателей библейского мировоззрения с антагонистичным последнему эллинским дуалистическим отвержением материи и плоти. На самом же деле, представления об освобождении от материи чужды богословию как древнегреческих текстов Библии, так и мужей апостольских. Непримируемая борьба представлена в Библии, и особенно в текстах Нового Завета, как дуализм не материи и Духа, а как духовно-нравственное антагонистическое противостояние Благого Бога и Его противника – дьявола, отпавшего от своего Создателя и увлекшего за собою род человеческий. Богословие Библии и первых христианских проповедников – это богословие очищения не от материи и плоти, а от греховных страстей. Это также богословие Жертвы, совершенной через страдание плоти Воплощенного Логоса, и богословие обожения человека через Евхаристическое духовное приобщение воскресшей плоти Христа.

Глава 3. Представления о материи и теле человека в Александрийской школе доникейского периода

3. 1. Представления о материи и теле человека в сочинениях Афинагора

3. 1. 1. Свидетельства источников и обзор литературы

Афинагор первым из христианских авторов подробно занимается вопросом о природе материи в связи с христианским учением о воскресении тел. Ему традиционно приписывались два трактата: *Прошение о христианах* и *О воскресении мертвых*. Малоизвестные в древней Церкви, сохранившиеся, по-видимому, в малоазийских Церквях, эти трактаты стали достоянием всего христианского мира в X в.⁴¹⁹

В источнике V в. под именем Филиппа Сидского (Сидета), приведенном историком Никифором Каллистом (XIV в.), сообщается, что Афинагор был основателем знаменитого «огласительного училища» в Александрии и учителем Климента Александрийского. Однако, по замечанию архим. Киприана (Керна), поскольку «ни Евсевий, ни блаж. Иероним не сохранили нам никаких сведений о нем», то упомянутые факты «не могут иметь серьезного и достоверного значения»⁴²⁰.

Обзор мнений западных ученых XIX в. о свидетельстве Сидета приведен у П. Мироносицкого⁴²¹. Подробно разбирая аргументацию немецких и французских ученых, а также сами внешне исторические и внутренние свидетельства памятника, этот исследователь был убежден, что Афинагор был автором обоих трактатов, жил во II в. и, возможно, основал в Александрии «частную философскую школу на христианских началах», которую, однако, нет оснований отождествлять с позднее возникшей знаменитой Александрийской «дидаскалией»⁴²².

Долгое время, начиная с Р. Гранта (R. Grant)⁴²³, в науке оспаривалось или, наоборот, подтверждалось авторство Афинагора по отношению ко второму трактату. Этот исследователь считал *О воскресении* произведением более поздней антиоригенистической литературы III в. (или даже начала IV в.). Однако, на наш взгляд, аргументация, приведенная в этой статье в пользу направленности трактата

против взглядов Оригена на воскресшее тело, не основательна⁴²⁴.

Некоторые современные исследователи склонны с доверием относиться к свидетельству Филиппа Сидского. Так, например, Л. Барнард (L. Barnard) находит его весьма правдоподобным, замечая, что содержание *О воскресении* очень хорошо вписывается в контекст философской и богословской полемики в Александрии II в. от Р. Х⁴²⁵. Похожие мысли высказаны и в трудах Б. Пудерона (B. Pouderon)⁴²⁶, который, по крайней мере, считает возможным, что Афинагор некоторое время жил в Александрии. На основе анализа словаря и терминологии трактатов Афинагора последний автор подтверждает тождество эпохи и места написания обоих⁴²⁷.

В то же время Д. Руниа осторожно высказывается в пользу неподлинности сочинения *О воскресении*, одновременно подтверждая несомненную принадлежность памятника к Александрийской традиции богословия, много заимствовавшей из корпуса сочинений Филона⁴²⁸. Однако аргументация Д. Руниа нам представляется тоже слабой. Относя памятник уже к III в. (после 233 г.), когда корпус сочинений Филона стал активно распространяться по ойкумене, автор не приводит никаких положительных аргументов в пользу такой датировки, ограничиваясь лишь отрицательным, а именно – сомнительностью свидетельств Филиппа Сидского⁴²⁹.

Однако, если даже принять гипотезу Д. Руниа и отнести сочинение ко второй четверти III в., то все равно *О воскресении* представляет для нашей работы особый интерес. В любом случае, согласно современным научным данным, мысли, высказанные в этом трактате, являются ответом на долгие дебаты, продолжавшиеся в течение практически всего II в. (а также и III в.), причем с особенной силой именно в Александрии. В основном *О воскресении* содержит ответы на критику язычников, а также вопросы христиан, сомневавшихся или открыто отрицавших телесное воскресение⁴³⁰.

Многие из последних, по-видимому, не сомневались в истине воскресения Господа Иисуса Христа, но либо были смущены аргументацией язычников, либо увлеклись какими-то

ложными учениями о невозможности воскресения тел. Само содержание *О воскресении* во многом подтверждает, что сомнения касались, прежде всего, возможности собрания воедино рассеянных и совершенно разложившихся частей человеческих тел при воскресении⁴³¹.

Тот факт, что Афинагор значительно меньше ссылается на авторитет Св. Писания, чем другие апологеты, а также активное использование им античной философии, в том числе терминологии Филона, делает его, несомненно, предтечей подходов Александрийской богословской традиции. Согласно исследователям, «философский фон Афинагора сосредоточен на среднем платонизме, который представлял собой эклектичную амальгаму различных богословских школ, с превалирующим влиянием платонизма»⁴³². Параллели, отмеченные в текстах *О воскресении* и медицинских трактатах Галена⁴³³, не ограничиваются только прямыми и косвенными цитатами описания физиологических процессов в организме. Можно сделать и общий вывод о том, что Афинагор был первым христианским мыслителем, «противостоявшим не только языческому политеизму, но и тем христианам, которые отрицательно относились к логике и научной медицине»⁴³⁴.

Пожалуй, именно недостаточным вниманием к теме материи в традиционных богословских исследованиях можно объяснить тот факт, что один из известнейших исследователей и популяризаторов православного наследия в XX в. протопресв. Иоанн (Мейендорф) высказался однажды о трактатах Афинагора следующим образом: «В богословском отношении сочинения Афинагора не представляют особого интереса»⁴³⁵.

К. Е. Скурат отмечает, что «Афинагор выделяется из ряда апологетов заметной светскостью своих мнений», и тут же дает объяснение этого факта, которое заключается в самом методе этого автора: «Христианское учение он излагает исключительно в философской форме, обосновывая его рационально»⁴³⁶.

Несомненно, этот же метод, выбор которого во многом обоснован языческим мировоззрением адресатов апологета, стал причиной того, что «среди аргументов Афинагора отсутствует основное положение христианского учения о

воскресении мертвых, а именно, что воскресение людей является следствием воскресения Спасителя»⁴³⁷.

В обзоре богословия Афинагора архим. Киприан (Керн) лишь кратко замечает, что по его учению христиане «отличают единого Бога от материи, признают Бога несозданного (ἀγέννητος) и вечного (ἄϊδιος)... а материю созданной и тленной»⁴³⁸. При этом, «свои рассуждения о единстве Божиим и о различии Его от материи и сотворенного мира Афинагор подтверждает ссылками на языческих поэтов и философов: Еврипида, Софокла, Лисия, Пифагора, Платона и Аристотеля⁴³⁹»⁴⁴⁰.

Если антропология Афинагора нашла свое раскрытие в трудах ученых патрологов, то его учение о материи не было предметом специального внимания исследователей.

3. 1. 2. Новизна представлений Афинагора о материи и космосе в целом

В учении Афинагора о материи, прежде всего, нужно отметить, что в *Прошении* качественное различие⁴⁴¹ материи от Бога признается апологетом как одно из главных отличительных свойств христианского мировоззрения. Материя признается сотворенной и по своим качествам противопоставляется Богу. «Инаковость» Божественной и тварной материальной природ выражается в «великом расстоянии» (τὸ διὰ μέσου πολὺ) между ними. Если Бог безначален и вечен (ἀγέννητον εἶναι καὶ αἰδίου), то материя сотворена (имеет начало своему бытию) и тленна (δὲ ὕλην γενητὴν καὶ φθαρτὴν)⁴⁴².

Согласно данным TLG, Афинагор был первым из грекоязычных философов, употребившим такое сочетание терминов по отношению к материи, которая ранее в языческом мировоззрении, наоборот, признавалась вечной и нетленной. Так, например, Мелисс Самосский признавал нетленными и вечными четыре стихии (ἀγένητόν τε καὶ ἄφθαρτον)⁴⁴³, а Хрисипп приписывал такие же характеристики самой материи⁴⁴⁴.

То, что главным отличием всего материального, кроме сотворенности, признается его тленность, подчеркнуто автором несколько раз в том же сочинении⁴⁴⁵. В трактате *О воскресении* тема соотношения тленного и нетленного становится уже центральной в рассуждениях автора о человеческом теле.

Все сотворенное в нынешнем мире признается Афинагором (вслед за Платоном) за «не-сущее», все «чувственное имеет начало и конец», так как получило бытие во времени (τὸ δὲ οὐκ ὄν, τὸ αἰσθητόν)⁴⁴⁶.

Наоборот, Бог определяется как «безначальный», но к этой привычной и для античной философии характеристике Афинагор добавляет понятия «вечный, невидимый и бесстрастный, необъятный и неизмеримый, постигаемый одним умом и разумом, преисполненный светом и красотой, духом и неизреченною силою»⁴⁴⁷.

Если элеаты приписывали вечность и нетление материальному космосу, а Аристотель признавал их признаками неба⁴⁴⁸, то Афинагор относит их только к нематериальной природе Бога Творца.

Защищая христиан от обвинения в безбожии, Афинагор находит общее в христианском богословии и наиболее идеалистически ориентированном в античной философии учении Платона, обличая одновременно взгляды Аристотеля и стоиков. Аристотель и его последователи представляют Бога «в виде какого-то сложного животного, состоящего из души и тела; телом Его почитают эфир, блуждающие звезды и сферу неподвижных звезд», а стоики «допускают много наименований божества, соответственно различным изменениям материи, в которой, по их мнению, пребывает дух Божий»⁴⁴⁹. Божественная природа отождествлялась последними с разными «частями», т. е. формами материи, в зависимости от того, какую стихию проникает божественное естество (καθ' ἑκάστων τῆς ὕλης μέρος)⁴⁵⁰.

Отмечая различие философских языческих построений о Боге, о материи, о формах и мире⁴⁵¹, Афинагор указывает на главное отличие основ античной философии от христианского учения. Философы «думали приобрести познание о Боге не от Бога, а каждый сам собою». Христианская вера, в отличие от человеческих учений, основана на Божественном откровении через «пророков, которые по вдохновению от божественного Духа возвещали и о Боге, и о вещах божественных»⁴⁵².

Творение мира произошло через совечный Отцу Логос, ставший «идеей и энергией (ἰδέα καὶ ἐνέργεια) для всех материальных вещей (τῶν ὑλικῶν ζυμπάντων)»⁴⁵³, которые, в свою очередь, характеризуются как изначально «подлежащее», с «природой бескачественной» (ἀποίου φύσεως). Последнее выражение, скорее всего, заимствовано из доксографа Аэтия или какого-нибудь комментатора Платона. Именно у Аэтия, согласно TLG, находится первый случай подобного словоупотребления⁴⁵⁴.

Здесь же, в качестве пассивной восприимчивости, Афинагор упоминает и землю (γῆς ὀχεύας)⁴⁵⁵, подчеркивая способность

земли к «оплодотворяющему»⁴⁵⁶ воздействию силы Божией.

О том, что в Боге пребывают не только идеи, но и энергии всего существующего, говорится в знаменитом *Дидаскаλικе*⁴⁵⁷, однако впервые именно Афинагор проговаривает особенность учения христиан, «отдаляющих и различающих безначальное и происшедшее» (διακρίνοντες καὶ χωρίζοντες τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ γεννητὸν)⁴⁵⁸. Хотя многие из приведенных апологетом формулировок идентичны с платоническими⁴⁵⁹, необходимо отметить, что в платонической традиции нигде так ясно не противопоставлялись разрушимая и тленная природа всего материального мира и вечная природа Бога Творца (τὰ λυτὰ καὶ φθαρτὰ τῷ αἰδίῳ)⁴⁶⁰. Наоборот (например, в *Тимее*), тело космоса признается за неразрушимое — «ἄλυτον»⁴⁶¹, а земля отнесена к «вечносущим божественным существам» (ζῶα θεῖα ὄντα καὶ αἰδία)⁴⁶², которым «не придется претерпеть разрушение и получить в удел смерть»⁴⁶³.

Хотя понятие «тления» не было чуждо представлению Платона о космосе⁴⁶⁴, но в целом сам космос представляется самодовлеющим (αὐτάρκης)⁴⁶⁵, «ибо построивший его нашел, что пребывать самодовлеющим много лучше, нежели нуждаться в чем-либо»⁴⁶⁶, а соответственно, и четыре стихии, составляющие его, причастны этой божественной характеристике. Не случайно, согласно *Тимею*, именно из четырех стихий заимствуются элементы для построения тленных человеческих тел, которые со временем должны разложиться и вернуть заимствованные части для поддержания гармонии и самотождественности космоса.

В отличие от Платона, Афинагор называет стихии «бедными и слабыми»⁴⁶⁷, имеющими природу, тождественную материи⁴⁶⁸, и потому разрушаемыми⁴⁶⁹. В ярком контрасте с космогонией *Тимея*, Афинагор распространяет тление на все тварное, оставляя нетление прерогативой единственно Божественной природе: «Безначальное вместе и вечно, а то, что получило бытие, подвержено и тлению»⁴⁷⁰.

В подтверждение своего учения о грядущем разрушении и последующем обновлении мира, Афинагор кратко ссылается на учение стоиков о том, «что все будет истреблено, и снова будет

существовать, так как мир получит другое начало»⁴⁷¹. Однако, кроме этого краткого замечания, мы не находим у апологета учения об обновлении космоса. Более того, он утверждает, в частности, что «бездушные твари и бессловесные животные... не будут существовать после воскресения»⁴⁷².

Некоторые из своих аргументов Афинагор заимствует (в положительном или отрицательном смысле) и из мыслей Аристотеля. В положительном смысле это верно в отношении отождествления материи и стихий⁴⁷³, а в отрицательном, в частности, в рассуждении о том, что Бог, «как безначальный, бесстрастный и неразделимый, конечно, не состоит из частей»⁴⁷⁴. Последнее утверждение стоит в явной логической и филологической антитезе с рассуждениями Аристотеля о частях животных⁴⁷⁵.

Позже свт. Афанасий Великий воспроизведет вышеприведенное рассуждение Афинагора, когда в сочинении *Слово на язычников* будет говорить о тварном целом, состоящем из частей, и о каждой вещи «как начале целого». Такому порядку вещей свт. Афанасий противопоставит понятие о Боге, Который «есть целое, а не части; Он не из различных составлен вещей, но Сам есть Творец состава всякой вещи»⁴⁷⁶.

Уникальным в корпусе сочинений греко-язычных мыслителей является сочетание терминов «тленное», «текущее» и «изменяемое», использованных здесь Афинагором для описания материи⁴⁷⁷ (φθαρτὴν καὶ ῥευστὴν καὶ μεταβλητὴν)⁴⁷⁸. Особенно важно отметить, что если мысль об изменчивости и текучести всего материального была постоянно обсуждаема древними философами⁴⁷⁹, то сочетание этих понятий с тленностью не было характерно для этих мыслителей. Только у значительно более позднего комментатора Аристотеля Аспасия (100–150 гг. от Р. Х.) встречается комбинация терминов «текущий» и «тленный» по отношению к чувственно воспринимаемому миру (ῥευστὰ καὶ φθαρτὰ)⁴⁸⁰.

Это учение Афинагора еще раз контрастирует с уже упомянутым выше учением Аристотеля о небе, на этот раз с положением о том, что его движение нетленно и неизменно (ἄφθαρτον καὶ ὅλως ἀμετάβλητον)⁴⁸¹. В то же время, эта тема

будет подхвачена чуть позже богословами Александрийской школы, когда например, Дидим Слепец будет рассуждать об изменении Духом Божиим «тленных и изменчивых по своей сущности человеческих тел» (τὰ σώματα φθαρτὰ καὶ μετὰβλητα κατ' οὐσίαν ὄντα)⁴⁸², а свт. Григорий Нисский станет соотносить спасение человека с достижением нетленного и неизменного состояния⁴⁸³.

Афинагор прямо называет Бога «творческой причиной» материи и ясно опровергает представления о совечности материи Богу⁴⁸⁴. Так, он говорит, что «не основательно и то, будто вещество древнее Бога, потому что причина производящая (τὸ ποιητικὸν αἴτιον) необходимо должна существовать прежде того, что от нее происходит»⁴⁸⁵. Также он резко обличает язычников за то, что они, «отступив от величия Божия и не будучи в состоянии подняться разумом выше... остановились на видах материи и, ниспадши долу, боготворят изменения стихии»⁴⁸⁶.

3. 1. 3. Учение о падших духах

Некоторым исследователям представлялось, что учение Афинагора о материи претерпело влияние гностических систем. Прежде всего, это влияние видели в учении о падших духах, которые «обращаются около вещества» (οἱ περὶ τὴν ὕλην δαίμονες)⁴⁸⁷, а предводитель их даже прямо назван «князем вещества» (ὁ τῆς ὕλης ἄρχων)⁴⁸⁸. Последний, по объяснению Афинагора, «изобретает и устрояет противное благодати Божией»⁴⁸⁹.

Однако в гностических представлениях «архонты» рассматриваются как творцы целого ряда небес и самого материального космоса, а материя представляется источником зла, что совершенно противоречит представлениям Афинагора⁴⁹⁰. В соответствии с библейской традицией, Афинагор видит весь мир произведением единого Бога Творца. Князь «вещества и видов его» (ὁ τῆς ὕλης καὶ τῶν ἐν αὐτῇ εἰδῶν ἄρχων)⁴⁹¹ изначально был ангелом-служителем Бога, которому вверена была забота о веществе. Сотворенный от Бога, он, в отличие от других ангелов, не пребыл «в том, к чему Бог сотворил и определил» его, но «злоупотребил и своим естеством, и предоставленной властью»⁴⁹².

Свт. Мефодий Патарский⁴⁹³, свт. Епифаний Кипрский и свт. Фотий, цитируя текст Афинагора из *Прошения* 27 «ὁ πνεῦμα περὶ τὴν ὕλην», не подвергали критике это выражение апологета.

А. И. Сидоров говорит об Афинагоре как одном из первых богословов, наметившем учение о двух видах Промысла Божьего, хотя и без разработки «концептуальных деталей». Однако, «главный смысл его учения о Промысле достаточно ясен: Бог осуществляет “общее Промышление” о тварном мире, а “частичное Промышление” поручает Своим ангелам»⁴⁹⁴.

В системе Афинагора, где совершенно не разработано учение о грехопадении первого человека, тем не менее, ясно раскрыто учение об отпадении сатаны. По замечанию А. И. Сидорова, идея падения ангелов является «одной из конституирующих идей демонологии Афинагора»⁴⁹⁵, причем «в

своей ангелологии и в своей демонологии Афинагор стремится оставаться верным духу Св. Писания и Предания, развивая их отдельные элементы»⁴⁹⁶.

Что же касается материи, то не она, а падшие духи являются источником обольщения «неразумных и мечтательных движений представлений души» человеческой⁴⁹⁷. Действительно, они частично заимствуют мечтательные образы «от вещества», а частично «сами по себе создают и производят» их. В любом случае, именно эти противники Бога являются источником зла во Вселенной. Дар свободы выбора между добром и злом был употреблен ими во зло⁴⁹⁸, они «привлекают язычников к идолам» и причиняют вред уму и телу людей⁴⁹⁹.

Само состояние греха, когда вместо «Творца вселенной» душа человека «прилепляется к духу вещества», несомненно, связано в системе Афинагора с влиянием падших духов, «обращающихся около вещества»⁵⁰⁰. Само же вещество, как по происхождению в творении от Бога, так и по предназначению своему, особенно в теле человека, занимает особое место в Промысле Божиим. Рассуждением об иной жизни после смерти, о состоянии в воскресении Афинагор заканчивает свое *Прошение*, замечая, что мы «будем иметь плоть», хотя и с иными качествами, а именно «как небесный дух» (ὥς οὐράνιον πνεῦμα)⁵⁰¹.

3. 1. 4. Учение о воскресении человеческих тел

Учение о воскресении человеческих тел, об изменении их из тления в нетление (мысли, в наибольшей степени несвойственные античной философии), Афинагор высказывает в сочинении *О воскресении*. Не раскрывая более или менее подробно своих воззрений на вид обновленного космоса, Афинагор сосредоточил свое внимание на доказательствах возможности будущего воскресения человеческих тел.

Основные аргументы Афинагора достаточно подробно разобраны в курсах патрологии⁵⁰². Отметим только, что, согласно классификации А. И. Сидорова, в сочинении можно выделить «телеологический», «антропологический» и «этико-эсхатологический» аргументы. Суть первого заключается в

доказательствах целесообразности сотворения человека, причем главная цель выделяется Афинагором как «сам человек, его жизнь и постоянство (διαμονήν)»⁵⁰³. «Антропологический» аргумент основывается на факте сотворения человека как сложного, гармоничного целого, состоящего из души и тела. По мысли апологета, «имея также одну цель бытия, такая "гармония" должна существовать вечно»⁵⁰⁴. И наконец, «этико-эсхатологический» аргумент на основании того, что во всех деяниях человека участвуют как душа, так и тело, требует совместной ответственности за эти деяния от обоих. «Ведь тело, с одной стороны, помогает душе в трудах добродетели, а с другой — именно посредством тела душа часто впадает в грехи»⁵⁰⁵.

Что касается материальной составляющей человеческой природы, то именно она получила особое внимание Афинагора. Остался обойденным вниманием исследователей тот факт, что в сочинении *О воскресении* 21 раз использованы производные от глагола «διαλύω»⁵⁰⁶ для описания состояния разложившегося тела мертвеца, полный распад которого, по-видимому, и составлял главную трудность для восприятия истины воскресения.

Согласно TLG, Афинагор впервые употребляет комбинацию терминов «разложение», «тело» и «воскресение» (поиск осуществлялся по частям слов «διαλυ», «σωμ», «αναστ»), стараясь доказать возможность соединения разделенных элементов тела, в том числе с помощью аргументов из современной ему медицинской науки⁵⁰⁷. Позднее свт. Афанасий Александрийский использует эту же комбинацию терминов, говоря об уничтожении тления благодатью воскресения и о временности разрушения союза тела и души до момента всеобщего воскресения⁵⁰⁸. Свт. Григорий Нисский также соединит эти понятия при рассуждении о промыслительном очищении в разделении души и тела для будущего воскресения⁵⁰⁹. Кроме представителей и последователей Александрийской школы, несколько раз использует эту комбинацию и свт. Иоанн Златоуст⁵¹⁰.

Вдобавок к уже доказанной в недавних исследованиях терминологической зависимости Афинагора от Филона Александрийского⁵¹¹, нам удалось найти еще одно яркое заимствование, которое имеет к тому же принципиальный концептуальный характер по своему содержанию. Оказывается, выражение Афинагора «τὸ φθαρτὸν μεταβαλεῖν εἰς ἀφθαρσίαν»⁵¹², использованное им в самом начале трактата о *Воскресении* для утверждения о том, что силе Божией не трудно «тленное изменить в нетление», имеет один единственный аналог во всей предшествующей литературе, а именно высказывание Филона о Моисее: «μεταβαλὼν ἐκ φθαρτοῦ βίου εἰς ἄφθαρτον»⁵¹³. Филон использовал его для описания надежды пророка на бессмертие, на изменение жизни тленной на нетленную.

Подхваченная позже, эта формулировка использовалась богословами как Александрийской, так и других христианских школ: свт. Иринеем Лионским, Оригеном, свт. Афанасием Великим, свт. Василием Великим, свт. Григорием Нисским, Евсевием Кесарийским и свт. Епифанием Кипрским⁵¹⁴. Причем почти все из этих церковных писателей тоже использовали в этой связке глагол «μεταβάλλω» (за исключением Иринея и Василия Великого).

На наш взгляд, нет оснований утверждать, что апологет противопоставляет понятия «нетление» и «бессмертие»⁵¹⁵, но, напротив, можно заметить противопоставление у него парных понятий «нетление» — «бессмертие» и «смерть» — «тление»⁵¹⁶. Тот факт, что Афинагор противопоставляет бессмертие ангелов смерти людей и не упоминает о даре бессмертия после воскресения, объясняется, на наш взгляд, той простой мыслью, что нетление после воскресения само собой означает бессмертие! Кроме того, возможно, что некоторые из христиан недоумевали о необходимости смерти как таковой для христиан. Именно к таким могли быть направлены слова, предостерегающие от того, чтобы «неразумно» ставить «природу и жизнь людей на один уровень с существами, совершенно различными», которые «сотворены бессмертными от начала»⁵¹⁷.

Потому и говорится, что люди имеют еще только упование «пребывания в нетлении»⁵¹⁸. Однако, представляется, что, озвучивая мысль, согласно которой «люди по душе имеют от сотворения непрерывное существование (ἀμετάβλητον διαμονήν)⁵¹⁹, но по телу получают нетление после изменения»⁵²⁰, апологет, несомненно, подразумевает достижение и телом человека такого же непрерывного существования, т. е. бессмертия⁵²¹.

Также и в другом месте, говоря о достижении человеческими телами нетления после воскресения, Афинагор упоминает оба понятия вместе: замечает, что Бог способен оживотворить умершее (τὸ τεθνηκὸς ζωοποιῆσαι) и, одновременно, «тленное изменить в нетление»⁵²². И, наконец, неоспоримо завершает наши аргументы тот факт, что дважды апологет говорит о вечном пребывании (существовании) тела вместе с бессмертной душой⁵²³.

В *О воскресении* 12 он прямо говорит, что Бог определил разумным существам «вечное пребывание» (ἀεὶ διαμονήν)⁵²⁴, в котором они уже «во веки» будут со-пребывать («συνδιαϊωνίζωσιν» от «συνδιαϊωνίζω»)⁵²⁵ «с тем, с чем проводили предшествующую жизнь, находясь в тленных и земных телах». Схожий по корню глагол использован и в параграфе 15 того же трактата (συνδιαϊωνίζειν)⁵²⁶.

Особенно нужно отметить неоднократно выраженную Афинагором мысль о восстановлении в воскресении тех же самых тел, которые люди имели в земной жизни. Несколько раз⁵²⁷ Афинагор рассуждает о восстановлении «природы тех же самых людей» (τῶν αὐτῶν ἀνθρώπων ἢ φύσις)⁵²⁸, их состава (τὴν τῶν αὐτῶν ἀνθρώπων σύστασιν)⁵²⁹, «тех же самых» частей тел (τὰ αὐτὰ μέρη)⁵³⁰ и целых телах (αὐτὸ τὸ σῶμα)⁵³¹, которые должны явиться после воскресения. По его мнению, только соединение тел из разделенных «своих собственных» частей (τῶν οἰκείων μερῶν)⁵³² воедино приведет к цели, сообразной «с природою людей» (τὸ τῇ φύσει)⁵³³. Выражение «τῇ φύσει» вообще весьма часто (9 раз) встречается в сочинении *О воскресении*.

Никакое чуждое вещество не войдет в состав воскресших тел⁵³⁴, которые уже не будут нуждаться для поддержания жизни ни в питании, ни даже в воздухе⁵³⁵. Новое, иное состояние будет гармоничным единством «во всем этом живом существе»⁵³⁶.

Что именно делает одни части материи «своими», а другие «чужими» для человека как сложного существа, состоящего из души и тела, Афинагор не определяет строго. Однако человек, как гармоничное целое умопостигаемой, нематериальной души и материального тела, обретает полноту своей природы именно в восстановлении «свойственного» для этих частей «соединения»⁵³⁷. Человек настолько высоко ставится Афинагором на лестнице сотворенных существ, что имеет неповторимую, соответственную его самобытной природе (ὡς ἰδιαιτούσης ὃν φύσεως) цель, «ничего общего» с другими существами не имеющую⁵³⁸.

Высоко ставится Афинагором достоинство телесной природы человека, которой только одной определена могила в земле («ἐπὶ τμῇ τῆς φύσεως» – по чести природы)⁵³⁹. Но высшей, безусловно, является природа души, которая изначально одарена Творцом дарами «бессмертия и разумного суждения»⁵⁴⁰. Именно от души передается телу человека особая честь, и именно в союзе с душой оно также призвано к бессмертию после воскресения.

3. 1. 5. Представления об иерархическом устройении человеческой природы

Не формулируя это в какой-либо строго богословской антропологической формуле, Афинагор, тем не менее, ясно заложил основание учения об иерархическом устройении человеческой природы. Естество человеческое создано Богом как «совокупность» (τὴν σύνθεσιν), состоящая из бессмертной души и смертного тела⁵⁴¹. Высшая мыслительная способность, «которую Афинагор обычно обозначает терминами "ум" (νοῦς), "разум" (λόγος) и "способность суждения" (κρίσις)»⁵⁴², является у апологета философским выражением библейского понятия «образа Божия» в человеке.

Принятое в *Септуагинте* и в позднейшей святоотеческой литературе выражение «по образу» (κατ' εἰκόνα) не используется Афинагором в смысле, положительном по отношению к человеку как образу Бога. Наоборот, у Афинагора этот термин употреблен только для обозначения изображений и статуй языческих богов и знаменитых героев⁵⁴³. Вместо этого апологет использовал глагол «ἀγαλματοφορεῖσι»⁵⁴⁴, которому было посвящено уже упомянутое выше специальное исследование Д. Руниа⁵⁴⁵. Этот термин признается как оригинальное изобретение Филона и означает у него «нести отображение в уме»⁵⁴⁶, и особенно — в отношении ума человека, несущего на себе образ Бога⁵⁴⁷, в то время как тело, как храм, несет этот «наиболее богоподобный из всех образов»⁵⁴⁸.

Следуя этой библейской антропологической схеме, Афинагор хотя и не говорит прямо о грехопадении первых людей, но все же ясно обозначает грех как «устремленность души долу, а не к горнему миру»⁵⁴⁹. В этом отношении оба трактата стоят на одной позиции и подспудно признают факт грехопадения, когда раскрывают не только иерархически подчиненное, но и оскверненное дьявольским наваждением и грехом положение человеческого тела и материи как таковой.

Так, в *О воскресении* 21 «сильные влечения и сладострастные похоти... страхи и печали... получают свое движение от тела»⁵⁵⁰. Хотя душа признается тоже причастной страстям, но все же ее идеальная природа «совершенно не нуждается ни в какой пище», и «она никогда не может стремиться к тому, в чем она не имеет нужды для своего бытия»⁵⁵¹.

В то же время «князь вещества» и другие падшие духи, о которых Афинагор говорит в *Прошении* 24–25, «были побеждены плотью»⁵⁵², и ассоциируются с нестроениями в природе, вожделениями, а также «неразумными и мечтательными движениями... души» через внушение образов, как мы уже говорили, «частью заимствованных от вещества»⁵⁵³, частью созданных ими самими.

Несомненный тематико-лексический аналог этим рассуждениям удалось найти с помощью TLG в сочинении Филона *О потомстве Каина*, где говорится, что человек сразу становится князем и царем (ἄρχων καὶ βασιλεὺς), как только приобретает добродетели, хотя бы не имел ничего материального⁵⁵⁴. Кроме того, мы нашли параллели в описании неразумных движений души в *Прошении* 27 и *О сотворении мира* 79. Если у Филона здесь говорится о неразумных наслаждениях души, получивших власть над душой человека⁵⁵⁵, то Афинагор рассуждает о «неразумных и мечтательных движениях души», соединенных «со страстным влечением к вещественным изображениям»⁵⁵⁶.

Несомненным повторением Филона нужно признать и выражение Афинагором мысли о том, что «бестелесное есть старейшее, чем телесное» (ὅτι πρεσβύτερα τὰ ἄσώματα τῶν σωματῶν)⁵⁵⁷. Аналогичное сочетание терминов при поиске в TLG по корням слов «πρεσβυτ» и «ἄσωματ» дало единственный аналог во всей базе текстов: у Филона в *О сотворении мира*. Здесь Филон говорит о том, что прежде создания мира чувственного Творец создал мир умопостигаемый, чтобы, используя потом «бестелесные парадигмы» (ἄσωμάτω παραδείγματι), сотворить телесный (σωματικόν) мир как «младшее подобие старейшего творения»⁵⁵⁸.

Связь *Прошения* с Александрийской философской школой можно видеть также в использовании очень редкого термина «ἐπισυυκραθεῖσα»⁵⁵⁹ по отношению к материи. Афинагор говорит здесь о вредном смешении души с духом вещества. Подобное сочетание терминов, согласно TLG, встречается только единственный раз — в сочинении Клавдия Птолемея⁵⁶⁰.

3. 1. 6. Заключение

Подводя итоги исследования, отметим, во-первых, что, не смотря на то, что Афинагор стал первым в истории христианского богословия писателем, достаточно подробно рассуждавшим о материи и ее свойствах, этот факт не отмечался никем из предыдущих ученых. Во-вторых, нам удалось выделить ряд богословских положений, выдвинутых Афинагором, которые характеризуют его богословско-философское новаторство в учении о материи. Так, хотя Афинагор и использует язык платонической традиции, но, развивая христианское мировоззрение, он впервые с большой степенью ясности противопоставляет разрушимую и тленную природу всего материального — и вечную природу Бога Творца. В отличие от античной философии, Афинагор распространяет свойство тленности на все части космоса, оставляя нетление прерогативой только Божественной природы. Разъяснению этого тезиса способствует также отвержение характерного для языческой философии учения о со-вечности материи Богу. Источник зла во вселенной апологет полагает не в несовершенстве материи, но в сознательном сопротивлении Богу падших духов, злоупотребивших своей свободой.

В то же время, в яркой антитезе платонической школе, признававшей категории телесности и зла если не тождественными, то рядоположными, Афинагор впервые подробно рассуждает о приобретении нетления телом человека в воскресении. Незамеченным предыдущими исследователями осталось особенное внимание Афинагора к описанию состояния разложившегося тела мертвеца.

Апологет первым из христианских авторов предлагает рациональные доказательства возможности воскресения как соединения разделенных элементов тела, в том числе с помощью аргументов из современной ему медицинской науки. Особенно нами отмечена мысль Афинагора о восстановлении в воскресении тех же самых тел, которые люди имели в своей земной жизни. Не затрагивая проблемы определения

индивидуализирующего признака, Афинагор только кратко признает существование такового в виде «свойственного» для каждого человека гармоничного единения составных частей его природы.

Высоко оценивая достоинство телесной природы человека, Афинагор заложил и начала христианского учения об иерархическом положении и богословском значении материи в мироздании после грехопадения. Анализ текстов *Прошения* и *О воскресении* с акцентом на учение о материи дал дополнительные свидетельства в пользу единства обоих трактатов: как в плане богословского содержания, так и принадлежности к Александрийской богословской традиции.

Учение о падении души человека⁵⁶¹ в ее отвлечении от «небесного и Творца Вселенной», когда душа «прилепляется к духу вещества и смешивается с ним», взирая «долу, на земные вещи, вообще на землю, как будто она только плоть и кровь, а не чистый дух»⁵⁶², станет воистину одним из главных лейтмотивов Александрийской богословской традиции. Не всегда верно и точно раскрытое учение о том, каким будет воскресшее тело, и что означает для материи тела стать как «небесный дух»⁵⁶³ – всё это станет предметом жарких споров и противоречивых толкований.

3. 2. Учение Климента Александрийского о материи, теле Христа и теле человека

3. 2. 1. Обзор литературы и постановка задачи (проблема совечности материи Богу, творения «из ничего»)

Как будет видно из данного обзора, выбранная нами тема отнюдь не может быть признана совершенно раскрытой и, тем самым, закрытой для дальнейшего изучения. Единогласия нет даже среди современных исследователей. Но начнем обзор с русскоязычных богословов дореволюционной эпохи, продолжая его последовательно в хронологическом порядке.

В. Н. Дмитриевский полагал, что догматическое учение Климента «во многих пунктах носит явную печать языческой философии»⁵⁶⁴. Языческие философия и знание, по мысли этого исследователя, настолько «вошли в плоть и кровь» церковного писателя⁵⁶⁵, что именно эллинские понятия о Боге, мире и их взаимоотношении (особенно положения школы платоников) стали «исходной точкой»⁵⁶⁶ всей догматической системы Климента. По мнению В. Н. Дмитриевского, именно благодаря влиянию Платона и его последователей Климент воспринял взгляд на материю как причину несовершенства⁵⁶⁷, учил о предсуществовании материи и множестве миров⁵⁶⁸ и впал в своеобразный докетизм⁵⁶⁹.

Н. И. Сагарда, однако, отмечал, что Климент был, прежде всего, по духу своему «миссионер», которого «иногда далеко увлекала миссионерская ревность», воодушевлявшая его более, чем желание «богословской точности»⁵⁷⁰. Этот исследователь указывал, что Климент не выработал «ясного и цельного мировоззрения» и «нередко впадал в самопротиворечия»⁵⁷¹. Однако в учении о материи Н. И. Сагарда признает за Климентом учение о творении «в точном смысле слова», подчеркивая, что он признавал ее «не вечной»⁵⁷². Отмечая, что творение не есть, согласно Клименту, дело необходимости⁵⁷³, этот патролог обращает внимание на учение Климента о положительной воле Божией как главной причине творения⁵⁷⁴. Отсюда и материя, и тело человека не признаются источниками зла или несовершенства. Последние

коренятся в ложном выборе свободной человеческой воли. Обвинение Климента в докетизме свт. Фотием признается Н. И. Сагардой справедливым «только отчасти». Климент везде и всячески старался избежать и опровергнуть докетизм, но не смог совершенно освободиться «от некоторого докетического оттенка в христологии»⁵⁷⁵.

Гораздо более позитивно, по сравнению с В. Н. Дмитриевским, оценивал догматическое учение Климента и архиеп. Филарет (Гумилевский), отмечая, что Клименту была свойственна глубокая «любовь к христианской истине»⁵⁷⁶. Что касается учения о «предвечной материи мира», то, по замечанию ученого, «в *Строматах* есть мысли, решительно противоположные»⁵⁷⁷ таковому. Выражая твердую уверенность в искажении еретиками того списка трудов Климента, которые имел перед собой свт. Фотий, архиеп. Филарет называет заблуждения, отмеченные свт. Фотием, «крайне грубыми». Среди недостатков Климента архиепископ отмечал только увлечение аллегорическим толкованием Св. Писания, доверие апокрифическим книгам, некоторые исторические ошибки и, наконец, попытки увидеть истину Христову у философов «там, где ее не было»⁵⁷⁸.

Прот. К. Ружицкий в своей не раз упоминавшейся нами ранее магистерской диссертации⁵⁷⁹ в большинстве своих выводов повторяет относительно учения Климента мнения В. Н. Дмитриевского. Хотя этот автор и начинает свой обзор учения Климента о материи с наблюдения того, что для Климента все языческие учения о происхождении космоса представлялись ложными⁵⁸⁰, но в конце он повторяет мысль В. Н. Дмитриевского о материи как источнике «зла» и «несовершенства»⁵⁸¹ (без уточнения цитат, по-видимому, просто повторяя Дмитриевского). Более того, прот. К. Ружицкий приводит суждение о том, что, по мнению Климента, творение состояло в упорядочении бесформенного вещества, образовании космоса силой Логоса из идей, существовавших в Его уме. По мнению о. Ружицкого, не говоря прямо о вечности материи, Климент (находясь под влиянием Филона и неоплатоников) не утверждал, что она создана Богом, и, скорее,

склонялся к ее предсуществованию и учению о множестве миров⁵⁸². Этот автор также предполагал, что, согласно Клименту, материя должна уничтожиться в конце веков⁵⁸³. При этом, однако, не указывается, как разрешается противоречие этого учения с учением о воскресении тел. В итоге прот. К. Ружицкий заключает, что учение Климента о материи было более языческим, чем христианским⁵⁸⁴.

Не претендуя на полноту литературного обзора достаточно многочисленных работ, посвященных Клименту Александрийскому среди зарубежных исследователей XIX в., мы остановимся на курсе лекций по богословию Климента, прочитанном в университете Эдинбурга, доработанном и изданном в 1914 г. профессором Дж. Патриком (J. Patrick). Этот ученый выражал уверенность в том, что Климент не придерживался дуалистической картины бытия мира и не признавал совечности материи Богу⁵⁸⁵. Дж. Патрик особенно подчеркивал, что проблему соотношения всемогущества Бога и присутствия зла в мире Климент решал и разъяснял через концепцию свободной воли человека. Возможность как свободного выбора, так и неверного, ошибочного использования свободы, а значит, и вероятность появления зла, тесно взаимосвязаны⁵⁸⁶. В отличие от гностиков, относивших источник зла к материи, Климент видит зло несубстанциональным. Кроме того, александрийский катехет постоянно подчеркивает догмат о неограниченной и безусловной власти Бога, проявившейся в творении мира⁵⁸⁷. Это его учение необходимо, по мысли исследователя, всегда держать в уме при выяснении вопроса о вечности материи, иначе трудно разобраться в многообразии оценок, данных исследователями в отношении данного положения в наследии Климента⁵⁸⁸. При этом Дж. Патрик обращает особое внимание на взгляды Климента о Боге как единственном Первоначале всего бытия, Который, будучи Единым безначальным, «Сам является началом всего, и началом творческим»⁵⁸⁹.

Прямо отрицая позицию Маркиона, отождествлявшего материю и тело человека с источником зла, Климент хотя и «не говорит нигде о материи как носительнице блага», но признает

ее «абсолютно подконтрольной Творцу»⁵⁹⁰. Не признавая вечности материи, он, по мнению Дж. Патрика, учил о вечности творческой активности Бога и, соответственно, вечности творения⁵⁹¹. Однако вывод Дж. Патрика о вечности творения у Климента нам представляется необоснованным. Он сделан при ссылке на текст *Стромат* 6. 16. 142. 4: «πῶς δ' ἂν ἐν χρόνῳ γένοιτο κτίσις, συυγενόμενου τοῖς οὖσι καὶ τοῦ χρόνου»⁵⁹², который, однако, взятый в контексте вышеотмеченных положений, а также кратких замечаний Климента о сотворении мира в соседних высказываниях, не имеет ни малейшего оттенка учения о вневременном творении. В нескольких предложениях отрывка из *Стромат* 6. 16. 141. 7 – 142. 4 мы находим богатую россыпь мыслей. Здесь говорится о Боге как начале всего творения⁵⁹³; об относительности покоя Творца после шести дней творения⁵⁹⁴; об упорядочивании Богом мира «из древнего беспорядка»⁵⁹⁵; о предшествовании мира в замысле Бога и единовременном появлении всех вещей в бытии⁵⁹⁶; о значении шести дней творения⁵⁹⁷; о возникновении всего «из единой природы» под действием «единой силы»⁵⁹⁸ и, наконец, об одновременном появлении времени и творения⁵⁹⁹. На наш взгляд, вопрос Климента: «Как же творение могло происходить во времени?» – надо относить не к учению о некотором «вневременном / вечном» творении, а к указанию на логическую несостоятельность человеческого сознания в рассуждении о вневременном бытии Бога и «начале времени» из этого вневременного бытия.

Р. Е. Витт (R. E. Witt) в своей статье *The Hellenism Of Clement Of Alexandria* в поисках общих черт в учениях Климента и Плотина, прежде всего, отмечает присущий обоим синкретизм платонизма и стоицизма (стоицизм повлиял на обоих особенно в отношении этики, здесь отмечена особая роль Посидония), стараясь, как замечает сам автор, «помнить о верности Климента библейской религии откровения»⁶⁰⁰. В числе прочих общих черт, Р. Е. Витт приводит ориентацию на космологию Платона, выраженную в *Тимее*, и пренебрежительное отношение к телу в духе пифагорейского аскетизма⁶⁰¹. Уделяя главное внимание сравнению концепций Логоса у Климента и

Плотина, автор статьи бездоказательно интерпретирует учение катехета о трансцендентности Бога в смысле желания «сохранить совершенную благость Бога от загрязнения материальным миром»⁶⁰². Ввиду своей явной увлеченности поиском параллелей с Платином, Р. Е. Витт считает, что Климент учил о вечности творения, которое не могло иметь начало во времени, так же как солнце всегда давало свой свет. Последнее заключение делается на основе сравнения текстов Плотина и Филона с текстом из *Стромат* 6. 141. 7 – 142. 4. В этом отрывке, однако, утверждается обратное неоплатоническим представлениям. Несмотря на использование одного образа – солнечного света, который не может не сиять, у Климента он употреблен для объяснения относительности библейского покоя Бога (*Быт.* 2, 3; *Строматы* 6. 141. 7 – 142. 1), а вечность понимается им в плане эсхатологической перспективы, но не продлевается в прошедшее.

В своей статье *The «Platonism» of Clement of Alexandria* А. К. Оутлет (А. С. Outlet), вторя мнению Н. И. Сагарды, отмечает, что, используя многие из выражений, принятых в платонической традиции для описания трансцендентного Бога, Климент, однако, «добавляет к эллинской концепции Бога, как чистой Сущности, библейское и христианское понятие о Нем как носителе творческой Воли»⁶⁰³. Именно этот акцент дает возможность сделать вывод о том, что новизна учения о Боге соединена в наследии катехета с понятием о Боге как Личности. Если у Платона понятию Причины «вряд ли может быть присвоен ипостасный принцип», то уже Филон акцентировал внимание на волюнтаристической природе Бога. Климент, продолжая эту традицию, восполняет концепцию Филона об отношении Бога к миру учением о воплощении Истины и Причины в лице Иисуса Христа⁶⁰⁴. «Оттенок докетизма» в учении Климента, по мнению А. К. Оутлет, не велик и не позволяет отождествлять его традиционно христианское учение с системами «Филона, стоиков» и «героями языческих мистерий»⁶⁰⁵.

Согласно подробному литературному обзору, сделанному Е. Ф. Осборн (E. F. Osborn)⁶⁰⁶, начиная с 50-х и вплоть до 80-х гг. XX в., никто из зарубежных исследователей не занимался подробно вопросом материи в богословской системе Климента. Научные работы по наследию великого александрийца в этот период в основном относились к областям текстологии, этики, исторического контекста, общего места богословия Климента в развитии христианской доктрины. Среди работ последнего направления следует отметить краткие замечания Г. Чадвика (H. Chadwick) о том, что хотя Климент и говорит об образовании космоса из бесформенной материи, но она ни в коем случае не признается им за первоначальный принцип бытия⁶⁰⁷. В своих упоминаниях о творении из небытия Климент, однако, по замечанию Г. Чадвика, предпочитает употребление греческого «ἐκ μὴ ὄντων» формуле «ἐκ οὐκ ὄντων». Этот факт означает, по мнению профессора, акцент на сотворении «не из абсолютно не-сущего, но из относительного небытия, или из неоформленной материи, которая может быть названа не-сущей по своей зыбкости и неосновательности»⁶⁰⁸. О понятийной нагрузке выражений «ἐκ μὴ ὄντων» и «ἐκ οὐκ ὄντων» в эпоху Климента мы скажем далее, а пока сделаем только замечание о том, что существуют мнения об отсутствии четкого понятийного разделения этих формул в литературе рассматриваемого периода.

Тем не менее, ссылаясь на текст из *Педагога* 1. 8 о том, что «не существует ничего такого, бытия чего Бог не был бы причиной»⁶⁰⁹, Г. Чадвик отмечает, что осуждение свт. Фотия возможно применить к Клименту только в вышеуказанном смысле учения об относительном небытии материи. В то же время этот исследователь особенно обращает внимание на слова катехета о том, что Бог «существовал и прежде того, как стать Творцом»⁶¹⁰, что, несомненно, означает отвержение понятия необходимости творения и непринятие Климентом теории постоянного (вечного) творения.

Среди современных исследователей мнения о признании или непризнании предвечной материи в учении Климента также разнятся до противоположности.

С. Р. Лилла (S. R. Lilla) в своем исследовании *Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism*, в параграфе, посвященном происхождению космоса, отмечает известный факт отсутствия в трудах катехета систематического раскрытия интересующего нас вопроса⁶¹¹. Еще в более раннем исследовании С. Р. Лилла подчеркивалось, что в Клименте мы находим эклектичного философа, который сочетал в своем учении как наследие иудео-александрийской философии, так и греческой⁶¹².

В вопросе происхождения мира С. Р. Лилла прослеживает у Климента заимствования у Филона, который, в свою очередь, опирается на космологию платоновского *Тимея*. Исследователь перечисляет общие, по его мнению, для обоих авторов, а также некоторых представителей среднего платонизма черты учения о материальном мире: различие чувственного и умственного миров; предсуществование материи, из которой Творец сформировал мир; учение о сотворении космоса вне времени⁶¹³. В качестве аргументов в пользу положительного решения вопроса о предсуществовании материи у Климента, С. Р. Лилла, тем не менее, приводит только суждение свт. Фотия, а также всего один текст из *Стромат*⁶¹⁴. Исследователю представляется, что Климент в этом месте «не критикует греческих философов», но, «кажется, полностью разделяет их взгляды»⁶¹⁵. Однако даже при беглом взгляде на этот текст становится ясным, что из всех здесь перечисленных философов (стоики, Пифагор, Аристотель, Платон) Климент одобряет одного Платона. Только он один (по-видимому, в некоторых местах своих сочинений) «решился даже назвать ее “не-сущей”»⁶¹⁶, в то время как и он сам в других местах⁶¹⁷, и тем более все другие «считают материю одним из первоначал, будучи не в силах, видимо, ограничиться единым первоначалом»⁶¹⁸.

Климент, по мнению автора исследования, не признавал творения «ex nihilo»⁶¹⁹. Перечисляя мыслителей, относящихся к неопифагорейской, среднеплатонической и неоплатонической⁶²⁰ школам, С. Р. Лилла без особой доказательной базы утверждает, что употребление ими по отношению к материи формулы « $\mu\eta$

ὅν» совпадает с таковым у Климента⁶²¹. Мы можем согласиться с терминологическим заимствованием Климентом этой формулы у платоников, но уверены, что концептуальный подход к происхождению материи и ее положению в системе богословских координат христианского катехета нужно признать качественно отличным.

В своем обзорном труде *Формирование средневековой философии* Г. Г. Майоров также полагает, что «библейский догмат о творении интерпретируется Климентом так, что мир творится Богом из ничего (согласно Библии), но это “ничто” есть платоновское небытие (meon), или же беспорядок, упорядочиваемый в акте творения (согласно *Тимею*)»⁶²².

Дж. Дэвисон (J. Davison)⁶²³ обращает внимание на учение Климента о грехопадении и его связь с состоянием человека в нынешнем веке. В отличие от гностиков, не признававших факт того, что человек несет ответственность за пребывание в тлении и духовной темноте, великий александриец указывает на соблазн удовольствиями, который и стал причиной потери рая⁶²⁴. Ученый отмечает, что особенно важное место в системе Климента приобретает категория свободной воли: как в Самом Боге, так и в носителе образа Божия – человеке⁶²⁵.

Дж. Дэвисон проводит сравнительный анализ учений гностиков-валентиниан и Климента. Отмечая некоторые случаи положительного цитирования Климентом мнений, принадлежащих валентинианам, этот исследователь выделяет общее и отличное в их представлениях⁶²⁶. Характерно, что наиболее сильно отличается Климент от гностиков своим учением о положительном статусе тварного материального мира. Это учение тесно связано с отрицанием Климентом возможности какой-либо ошибки или греха как в самой Божественной жизнедеятельности, так и действиях Бога при сотворении мира⁶²⁷. Материя хотя и занимает у Климента низшую ступень в иерархии бытия, но оценивается положительно и имеет свое предназначение в плане Божиим о совершенствовании человека⁶²⁸. Она не появилась в результате грехопадения как наказание, но служит средством

совершенствования человека на определенной ступени его бытия⁶²⁹.

Более того, в обожении человек сохраняет свою тварную природу и даже остается по существу единым с теми, кто не достиг совершенства на этом пути. Для Климента, по оценке Дж. Дэвисона, все творение изначально предназначено для достижения совершенства, а не для уничтожения⁶³⁰. В контексте такой оценки мировоззрения Климента, остается неясным и нераскрытым утверждение автора исследования о совпадении эсхатологических доктрин валентиниан и Климента о конечном уничтожении материи⁶³¹.

В своем обзорном труде-учебнике по патрологии К. Е. Скурат лишь кратко отмечает, что «учение о творении мира Климент излагает в основном правильно: он отрицает вечность материи и предсуществование душ». Однако библейский рассказ понимается им аллегорически, «как указывающий на логический, а не временной порядок возникновения мира, – мир создан в одно мгновение»⁶³².

В. Я. Саврей в монографии *Александрийская школа в истории философско-богословской мысли*⁶³³ утверждает, в отличие от Н. И. Сагарды, что учение о Логосе, тварном мире и их взаимоотношении сложились у Климента в результате «усвоения среднеплатонической картины мира, которая не предполагала наличия внутренней жизни в Боге безотносительно космоса и требовала непременно исхождения абсолюта... навстречу хаосу, ждущему для себя упорядочивающей воли»⁶³⁴. Если Н. И. Сагарда делал акцент на свободном произволении Бога о сотворении мира, то В. Я. Саврей (правда, без особых доказательств) утверждает, что в системе воззрений Климента как «Логос не может не рождаться, так и мир не может не твориться»⁶³⁵.

В том же влиянии среднего платонизма, но уже в отношении понимания материи, видится этим ученым и причина Климентова «докетизма»⁶³⁶. В. Я. Саврей считает, что «обвинение в докетизме, выдвинутое против Климента в IX в. патриархом Фотием, было небезосновательным». Оговариваясь, что сам Климент никогда прямо не высказывался

подобным образом, ученый все-таки признает его описание телесной природы Христа настолько бесстрастной, что называет ее «призрачной» и «принятой лишь с целью показаться человекам, но не быть человеком»⁶³⁷. В силу обширности охвата данного исследования (как и во многих других обзорных патрологических курсах), мы, к сожалению, не находим здесь подробного анализа текстов Климента.

На замечание В. Я. Саврея о том, что «Климент постоянно балансирует на тонкой грани между библейской верой в Сына Божьего как Господа, недвусмысленно заявлявшего о Себе через пророков, и среднеплатонической теологией Филона»⁶³⁸, хотелось бы возразить, что такое суждение не может считаться верной оценкой богословской системы Климента, ибо, по замечанию Г. Чадвика, «хотя малые частые заимствования из Филона у Климента несомненны, но он не просто продуцирует эллинизированное христианство, по примеру того как Филон эллинизировал иудаизм, но его главные проблемы (вера и разум, свободная воля, правильная оценка естественного порядка в мироздании) разнятся с Филоном и рассматриваются под другим углом»⁶³⁹. Кроме того, представления о материи в самом среднем платонизме весьма разнились. Даже самые позитивные умозрения о материи платоников этого периода вряд ли могут быть вписаны в христианскую картину мира⁶⁴⁰.

Более подробным исследованием текстов Климента на фоне философской картины его эпохи занялся П. Ашвин-Шейковски (P. Ashwin-Siejkowski), который в своем исследовании *Clement of Alexandria on trial: the evidence of «heresy» from Photius' Bibliotheca* уделяет отдельный параграф изучению представлений александрийского катехета о материи как таковой⁶⁴¹. Автор считает, что нельзя утверждать, будто Климент верил в «creatio ex nihilo»⁶⁴². Однако, ученый приходит к такому выводу путем изучения всего двух отрывков из *Стромат* 5. 89. 6 и 5. 90. 1, а также на основе замечания, что Климент ни разу в своих творениях не упоминает текст из 2-й книги *Маккавейской*⁶⁴³. По оценке исследователя, кроме мира умных идей, творению мира видимого предшествовало существование некой материальной сущности (ὕλικής οὐσίας),

которую Климент называет, вслед за Платоном, небытием (μὴ ὄν). Однако П. Ашвин-Шейковски полагает, что для Климента это небытие не означает «нечто противоположное бытию, как у Платона и Аристотеля и их учеников»⁶⁴⁴. Небытием первоначальная бесформенная материя является лишь относительно нематериальной природы Бога, а также и сотворенного мира⁶⁴⁵. Ученый отмечает, что тварный мир в системе Климента не является ни результатом падения неких духовных сущностей, ни истечением природы Бога, ни результатом доисторической космической катастрофы; он имеет начало от Бога и есть отражение Его мыслей, сформированный из бесформенной материи.

Д. Руниа в своей статье *Plato's Timaeus, First Principle(s), and Creation in Philo and Early Christian Thought* отмечает, что Климент, действуя как апологет, старался подчеркнуть общее в христианстве и философии, поэтому в учении Платона выделял одно первоначало⁶⁴⁶. Материя, согласно пониманию Климентом Платона, говорит исследователь, ближе к небытию, чем бытию. Д. Руниа вводит несколько двусмысленный термин «монархический дуализм»⁶⁴⁷, отражающий взгляды Филона, св. Иустина и самого Климента⁶⁴⁸ по данной проблеме. Термин подчеркивает абсолютную убежденность этих писателей в том, что «Бог есть единственный Творец, Правитель и принцип всего бытия», причем это положение, по убеждению Д. Руниа, «отражает принятие ими библейского образа мысли, утверждающего абсолютный суверенитет Бога над Своим творением»⁶⁴⁹. В то же время, этот термин призван выразить философское осознание бытия «иного», качественную «инаковость» всего тварного по отношению к природе Бога. По замечанию Д. Руниа, если св. Иустин и Климент никогда «не связывают материю с происхождением зла», то Филон бывал менее осторожен в своих высказываниях⁶⁵⁰.

К. Осборн (C. Osborne) в обзорной статье, посвященной Клименту⁶⁵¹, кратко освещает факт признания некоторыми учеными (начиная со свт. Фотия) у Климента теории предсуществования материи, которая, однако, если и должна быть признана предсуществующей, то, по крайней мере, «не во

времени»⁶⁵². Это положение, по замечанию К. Осборна, необходимо признать достоверным по причине явных утверждений Климента о том, что космос пришел в бытие не во времени⁶⁵³.

Э. Иттер (A. Itter) в своей монографии *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria* уделяет значительное внимание анализу опровержения Климентом философских учений о материи как одном из первоначал. Однако, на наш взгляд, этот ученый неадекватно описывает задачу, которую ставил перед собой катехет в области учения о материи. Так, по мнению исследователя, задачей Климента стала «гармонизация взглядов древнегреческих философов на вечность материи с христианским учением о творении из ничего»⁶⁵⁴. Нам представляется, что подобное утверждение есть неверная экстраполяция взглядов Климента на философию и богословие, и их соотношение⁶⁵⁵. Вспомним, что хотя Климент и смотрел на философию как на подготовительный этап к новозаветному Откровению, но совершенно отчетливо не считал ни одно из направлений античной философии за носителя чистой истины⁶⁵⁶. Более того, в *Протрептике* 11 катехет подчеркивает, что с пришествием в мир Самого Слова Божия – Христа, как Учителя небесного, мы уже не имеем нужды «ходить на обучение к людям, стремясь в Афины и в остальную Элладу, а также в Ионию»⁶⁵⁷.

При этом предлагающих учение о безначальности космоса⁶⁵⁸ Климент признает за распространителей «разрушительных»⁶⁵⁹ для нравственности представлений. Здесь, строго говоря, идет речь не о материи, а о космосе, но эмоциональный накал⁶⁶⁰ катехета (вместе с рассуждениями о единой безначальной Причине бытия) дает серьезные основания предполагать распространение мысли и на материю как таковую.

Э. Иттер подчеркивает мысль Климента о заимствовании Платоном понятия бесформенной и невидимой материи из первых стихов Библии и старается увидеть в учении этого философа представления о творении «из ничего»⁶⁶¹. Этот исследователь показывает, как Климент сближает христианское

понимание происхождения космоса с представлениями платонической школы через восприятие теории божественных идей, предшествовавших своей материальной реализации⁶⁶². Материя, как небытие (по Платону), предшествует миру в смысле логического предшествования небытия бытию, но в то же время происходит от Бога, вследствие чего имеет духовную сущность⁶⁶³. Спорным, на наш взгляд, является утверждение автора о том, что термин «меон» подразумевает у Климента природу Самого Бога⁶⁶⁴, Который на языке апофатики превышает и само бытие⁶⁶⁵. Таким объяснением Э. Иттер старается подчеркнуть укорененность бытия «меонной» материи в Боге, Который единственный предшествует всему существующему⁶⁶⁶.

Автор также утверждает, что учение о вечности материи считалось Климентом несомненной ошибкой, прежде всего в силу качественного различия природы Бога и всего тварного. Бог является Первопричиной всего сущего, и в этом не может быть ничего Ему подобного. Все тварное приобретает свою природу, отличную от Творца, только после возникновения в свободном творческом акте Бога⁶⁶⁷, и вся материя абсолютно зависима от Бога, «является по существу не-сущей, а мир творится Богом из небытия»⁶⁶⁸.

Наконец, Е. Ф. Осборн в своей монографии *The Philosophy Of Clement Of Alexandria* утверждает, что Климент стал первым из христианских писателей, давшим развернутое обоснование учению о творении «из ничего»⁶⁶⁹. В качестве главного аргумента, приведенного, по мнению этого ученого, в пользу данного догмата, можно выделить учение Климента о том, что материя не является одним из первоначал. Е. Ф. Осборн показывает, что, согласно Клименту, ни материи, ни тварному миру, ни человеческому телу не присуще зло⁶⁷⁰. Многократное упоминание катехетом необходимости для христианского гностика отвержения плоти подразумевает, на самом деле, отвержение не самой плоти, но плотских страстей⁶⁷¹. Однако, этому автору противоречит Г. Мэй (G. May), отмечая в своем подробном исследовании об истории догмата творения «из ничего», что, следуя за свт. Феофилом и свт. Иринеем,

«Тертуллиан и Ипполит уже считали за принятую христианскую концепцию учение о творении мира из абсолютного небытия», в то время как Климент «стоит на краю развития этого генерального направления»⁶⁷².

Такое пестрое разнообразие мнений современных авторов объясняется, прежде всего, неполнотой высказываний самого Климента на изучаемую нами тему, но, с другой стороны, на наш взгляд, очевидна и неполнота анализа, проведенного некоторыми учеными. Отсюда следует необходимость использования комбинации специальных методов исследования при анализе наследия Климента Александрийского для получения достоверных результатов. Мы предлагаем воспользоваться методом подробного контекстуального анализа и методом обобщений только на основе максимально возможно больших подборок релевантных текстов. Также необходимо провести подробный анализ текстов, относящихся к учению александрийского катехета о теле Христа, о теле человека, их изначальном предназначении и эсхатологической перспективе, – с целью найти в них дополнительные указания на подлинное отношение Климента к материи. Для получения достоверных научных результатов представляется также необходимым провести не просто анализ терминологических совпадений, но поиск концептуальных совпадений и различий в богословии Климента и современной ему языческой философии.

3. 2. 2. Анализ текстов Климента, относящихся к происхождению материи

Прежде всего, необходимо рассмотреть ставшее предметом противоречий учение Климента о материи в контексте его учения о Боге. Сразу отметим, что приложение к Богу парных терминов ἄναρχος – ἀρχή, ἄχρονος – ἀρχή вообще не встречается, согласно TLG, в древнегреческой философии. Среди церковных писателей Климент также первенствует в этом терминологическом новаторстве⁶⁷³. Ему здесь принадлежит замечательная богословская инициатива, которая была подхвачена и использована св. отцами и церковными писателями⁶⁷⁴. В одном месте Климент даже соединяет эти термины воедино, говоря о Боге как «безвременном безначальном начале» (ἄχρονον ἄναρχον ἀρχή)⁶⁷⁵.

Такое же новаторство он проявил в именовании Бога как τὸ ἐπέκεινα αἰτίον⁶⁷⁶ («запредельная причина»). Он называет Бога «первопричиной всех благ», указывает на Него как первое, единственное и старейшее Начало всего бытия (μόνον τὸ πρῶτον αἰτίον, ἡ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχή)⁶⁷⁷. Говоря о Боге как «Начале всего» (ἀρχή τῶν ὅλων)⁶⁷⁸, Климент постоянно подчеркивал свободное произволение Творца о приведении в бытие всего тварного космоса. Так, «ничто не возникло без воли Бога»⁶⁷⁹, через Сына «все возникло по воле Отца»⁶⁸⁰, Он «является Творцом всего сущего, и ничто из того, что существует, не возникло помимо Его воли»⁶⁸¹. Эта тема полноценно раскрыта и в *Педагоге*: «Первоначально сокровенную в Нем одну волю Свою Бог выполнил в совершенстве через внешний акт творческого Своего всемогущества»⁶⁸². В другом месте Климент очень близок к мыслям свт. Ириния Лионского, когда говорит, что «воля Его есть уже дело, и усматривается нами в виде этого мира»⁶⁸³. Ведь о свт. Иринее известно, что он тесно связывал волю Бога о создании мира с субстанцией всех вещей⁶⁸⁴.

Климент учит о том, что «ничто не предшествует нерожденному» Богу (τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προϋπάρχει)⁶⁸⁵. Он

есть «неприступная (ἄδύτος) и невидимая мысль всего сущего», Он выше (за пределами) «пространства и времени и не объемлется свойствами тварных вещей»⁶⁸⁶. Второе лицо Св. Троицы – Логос, получивший у Климента более верное (в отличие от предыдущих апологетов) догматическое положение совечного Отцу⁶⁸⁷, признается за великого Первосвященника, без Которого «ничто не начало быть, что начало быть»⁶⁸⁸. Здесь хочется обратить внимание на цитируемый катехетом евангельский стих «χωρίς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν», в котором применено отрицательное местоимение οὐδὲ («ничто»). Далее, при рассмотрении употребления формулы «из ничего», это слововыражение сыграет свою роль.

Одновременно в контексте такого возвышенного учения о Боге дается Климентом и учение о совершенной «инаковости» всей тварной природы. Несомненно, нигде в языческой философии мы не находим такого описания различия природы Бога и творения, какое мы видим у александрийского катехета. Так, например, он говорит о «полнейшей инородности»⁶⁸⁹ нашей тварной природы по сравнению с Богом. Материя «должна быть признана совершенно отличной от Бога»⁶⁹⁰.

Теперь обратимся к высказыванию о творении мира вне времени, которое вызвало столь противоположные трактовки ученых. Знаменитая фраза Климента «как же творение могло происходить во времени, если и само время возникло с сущим?»⁶⁹¹ была высказана им в контексте рассуждений, посвященных опровержению антропоморфных представлений о Боге (в частности, он опровергает неверное понятие «покоя Бога» на шестой день). Творец, Который, как мы уже видели, мыслится вне времени и пространства, творит, по мнению Климента, все вещи вместе и сразу (ἁπάντων, ἅμα). В таком контексте это суждение говорит против обыденного представления, получаемого в рамках человеческого опыта о творении чего-либо во времени и пространстве. Завершается же рассуждение утверждением о синхронном появлении времени и всякой тварной сущности по единой и самотождественной воле (τὸ βούλημα τοῦ θεοῦ ἐν μιᾷ ταύτοτητι) Бога-Творца, что как раз также должно быть понято в

противовес обычных представлений о творении как «ремесле» (т. е. творении предметов из заранее приготовленной материи). В таком контексте мысль катехета направлена на исключение «обычного», т. е. легче воспринимаемого человеческим сознанием, понятия какого-либо предсуществования материи: как в хронологическом порядке, так даже и в логическом смысле.

На наш взгляд, обзор представлений Климента о Боге, наряду с его краткими замечаниями о статусе материи, дает нам указание на единственное правильное понимание отрицания творения во времени. Это толкование находится вполне в русле платонических симпатий александрийского катехета. Упоминаемое в рассмотренном выше рассуждении Климента выражение «мысленное творение» (νοήματι κτισθέντων) может быть интерпретировано в том смысле, что идеи-замыслы всего сотворенного были приведены в бытие в единое мгновение, а потом раскрывались в соответствии с заложенными в них качествами и способностями. Подобное понимание творения в более понятном, раскрытом виде мы найдем позже у свт. Василия Великого и свт. Григория Нисского⁶⁹².

Единственная форма предсуществования, открыто признаваемая Климентом, – это «предсуществование» в замысле Божиим, о котором он говорит прямо, однако с акцентом не на бесформенную материю, а на человека, как главную ценность в очах Творца среди всего творения. Ведь хотя «творческой Его силой творится... здание сего мира, и небесный свод, и диск солнечный», но Премудрость Божия «занята... путями... звезд из-за человека», и прежде всего и особенно «промышляет Она о самом человеке, на которого усердие Ее обращено полной мерой; его считает Она за величайшее свое дело»⁶⁹³. Именно разумные творения Бога – люди, и особенно христиане, по замечанию Климента в *Протрептике* 1, существуют прежде создания космоса, «так как в Нем предназначены к возникновению заранее, как разумные творения Слова Божия»⁶⁹⁴.

Однако то, что это существование в замысле Творца необходимо понимать только в смысле потенциального бытия,

тому мы находим подтверждение в отрывках, собранных Климентом из пророческих писаний, под названием *Eclogae propheticae*⁶⁹⁵. Здесь катехет записал, что Бог нас сотворил не предсуществующих: «Ὁ Θεὸς ἡμᾶς ἐποίησεν οὐ προόντας»⁶⁹⁶.

Что касается замечания Г. Чадвика о предпочтительном (даже исключительном) употреблении Климентом при описании творения выражения «ἐκ μὴ ὄντων» перед формулой «ἐξ οὐκ ὄντων», то, во-первых, по всей видимости, ему был неизвестен или же просто обойден вниманием текст из *Эклог* 17, где при описании творения употреблена именно последняя формула: «οὐκ ὄντας ἐποίησεν»⁶⁹⁷.

В сочетании с предыдущим стихом из этого отрывка, только что рассмотренным нами в отношении отрицания предсуществования идей людей, а также вышеизложенными рассуждениями об одновременном появлении всего тварного, становится несомненным, что Климент относил учение о творении без предсуществования и к самой материи (из которой, собственно, появился и человеческий род). Остается только непонятным, почему на этот текст не было обращено внимание предыдущих исследователей.

Кроме того, анализ употребления Климентом формул «ἐκ μὴ ὄντων», «ἐξ οὐκ ὄντων», «μὴ ὄντων», «οὐκ ὄντων» показывает, что он не приписывал строго фиксированное понятийное различие этим выражениям. Если, как мы только что видели, в *Эклогах* 17 «οὐκ ὄντας» практически отождествляется с небытием в полном смысле этого слова, то, например, в *Педагоге* 2. 1. 10 «οὐκ ὄντων» имеет весьма бытовое, не философское употребление и не связано с абсолютным небытием. Здесь катехет призывает христиан не уделять много внимания деликатесам во время трапезы, так как они все равно в короткое время обратятся в небытие: «μετ' ὀλίγον οὐκ ὄντων»⁶⁹⁸. Конечно, нельзя подумать, что, говоря о переваренной и изверженной из организма пище, катехет мог подразумевать «абсолютное небытие».

Наиболее ярко равнозначность понятий «τὸ οὐκ ὄν» и «τὸ μὴ ὄν» у Климента выражена в тексте *Стромат* 7. 5. 28. 6 – 7. 5. 29. 2. Здесь они дважды⁶⁹⁹ употребляются в одинаковом

значении при рассуждении о том, что рукотворные идола не могут иметь божественного достоинства. Наряду с этими выражениями употреблены также формулы «οὐδ' ὅλως ἦν» и «οὐκ οὐδ' ἦν».

Особенно важно также обратить внимание на текст *Стромат* 2. 16. 74. 1, где Климент противостоит еретикам и утверждает полное различие природ Бога и человека⁷⁰⁰. Вновь вызывает некоторое недоумение, что никем из рассмотренных нами исследователей не было обращено внимание на то, что в данном рассуждении творению из материи (ἐξ ὕλης) противопоставляется творение из не-сущего (ἐκ μὴ ὄντων). Такое противопоставление, выраженное Климентом в качестве альтернативы двух образов творения и использованное в виде апологетического приема, служит явным доказательством присутствия в его догматическом сознании категории «творение не из материи». Для средних платоников, на которых ссылались некоторые из ученых в качестве источника понятия «материи» у Климента, как раз, наоборот, было характерно отождествлять категории «материи» и «не-сущего». Александрийский катехет в данном случае четко разделяет понятия «материи» и «не-сущего».

Кроме того, этот отрывок еще раз дает нам указание на другие лексические формулы из аппарата александрийского катехета, призванные для выражения того же понятия о «не-сущем». Поясняя высказанную выше мысль, Климент говорит, что материя «совершенно отлична от Бога», в то время как «не-сущее» (μὴ ὄντων) «не существует вообще» (οὐδ' ὅλως ὄν)⁷⁰¹.

Схожую формулировку мы встречаем также в *Протрептике*, где Климент, говоря о языческих богах, утверждает, что они, «будучи не-сущими, признаваемы» язычниками «за сущих и именуются богами, не имеющими реального существования»⁷⁰². Заканчивает Климент эту мысль, подчеркивая, что эти выдуманные языческие боги не имеют, кроме имени, вообще никакого бытия (не существуют ни в каком смысле: μᾶλλον δὲ οὐδὲ ὄντας).

Формула «οὐδ' ὅλως ὄν» встречается в древнегреческих текстах в точно таком же виде очень редко⁷⁰³, но в упрощенной

форме (как «οὐδ' ὅν») была достаточно часто используется в философских дискурсах. С учетом рассматриваемой нами проблематики, особенно интересен текст из философского сочинения Плутарха *Περὶ τοῦ εἶ τοῦ ἐν Δέλφοις*, где он рассуждает об изменчивости всего существующего и задается вопросом о том, что же может быть названо реально существующим⁷⁰⁴. Ответом служит утверждение, что реально существует только «вечное, безначальное, не изменяющееся во времени»⁷⁰⁵, а все вещи, приходящие в бытие, не прекращают изменяться. Ничто из существующего в природе и времени реально не существует (οὐδ' ὅν ἐστὶν)⁷⁰⁶.

Характерно, что из средних платоников Плутарх был практически единственным, не признававшим творение мира «в определенный момент времени»⁷⁰⁷. Однако Плутарх, по оценке Дж. Диллона, был ярко выраженным сторонником метафизического дуализма (или, по мнению некоторых, даже учил о трех началах, рассматривая, кроме Бога, «начало небожественной материальности и начало небожественной душевности»⁷⁰⁸). Он не отождествлял материю со злом напрямую, но вводил «чуждое платонизму» понятие активного, актуально несущего зло элемента – «неопределенную двоицу»⁷⁰⁹. Кроме того, в другом сочинении он вводил понятие некоего «первого творения», произведенного «бесформенной по своей природе материей» еще прежде того, как «этот мир появился на свет и был оформлен Логосом»⁷¹⁰. Более того, мировая душа «не является исключительным творением Бога, но в ней неизбежно присутствует элемент зла. Бог *в силах только* организовать ее»⁷¹¹ (курсив мой. – К. З.).

Такое миропонимание, безусловно, нужно признать совершенно чуждым воззрениям Климента. Можно предположить, что он был знаком с рассуждениями Плутарха о творении вне времени и мог воспользоваться схожей терминологической формулой, не принимая, однако, общую картину космогонии этого платоника. Но стоит отметить, что понимание начала времени у Плутарха и Климента все же различно. Так, для первого до устройства космоса «времени... не было» в смысле отсутствия «порядка, меры, определения»,

но существовали «неопределенное движение, лишенное формы и фигуры», и собственно сама материя, как то подлежащее, которое «провидение стало влачить за собой и обуздывать... фигурами и периодическим движением»⁷¹². Для Климента же, как мы видели, начало времени равнозначно началу всех сущностей⁷¹³.

Здесь можно заметить даже крайнюю противоположность представлений Плутарха и Климента, исповедовавшего всемогущество Творца, Которому ничто не в силах противостоять и Который без усилия, мгновенно проводит в бытие всю вселенную. Понятие «безвременного времени» (χρόνου ἄχρονα), например, употребляется Климентом при рассуждениях о двух видах причинно-следственных связей для описания мгновенного действия⁷¹⁴. Таким образом, это совсем иное «безвременье», понимаемое не в смысле аморфного, неупорядоченного хаоса предсуществовавшей материи, но в смысле мгновенного приведения в бытие всего существующего.

Возвращаясь к оценке употребления ἐκ μὴ ὄντων и ἐξ οὐκ ὄντων, в качестве еще одного случая безразличного употребления этих формул приведем пример из текста современника Климента свт. Максима Иерусалимского. Последний, рассуждая о творении мира «из ничего», в одном небольшом отрывке применяет по отношению к действиям Бога обе формулы без какого-либо различия⁷¹⁵. Более того, продолжая мысль сравнением с деятельностью человека, церковный писатель употребляет предположительно более сильное «ἐξ οὐκ ὄντων» для описания творческой человеческой деятельности⁷¹⁶.

По всей видимости, источником для отождествления Г. Чадвиком христианской доктрины творения «из ничего» с формулой «ἐξ οὐκ ὄντων» стало ее прерогативное употребление свт. Феофилом Антиохийским, который был одним из первых церковных писателей (вместе с Татианом), ясно изложившим это учение. Однако все богословские положения, отмеченные исследователями в качестве главных достижений свт. Феофила на пути уяснения и утверждения этой доктрины, не менее ярко раскрыты и в сочинениях Климента.

Так, например, Г. Мэй отмечал три главных положения, раскрытых свт. Феофилом: 1) безначален только Бог, что означает осмысление Его как Творца в полном смысле слова и соблюдение Его монархии; 2) безначальность Бога связана с учением о Его неизменности (которая не свойственна материи); 3) всемогущество Божие раскрывается в творении не из заранее подготовленного материала⁷¹⁷. Кроме того, свт. Феофил акцентировал внимание на свободном, ничем не обусловленном характере акта творения мира Богом. Но все эти положения (за исключением учения о неизменности Бога) были отмечены нами при рассмотрении предыдущих исследований, а также раскрыты в наших комментариях. Что же касается положения о неизменности Бога в учении Климента, то оно раскрыто им не менее ярко, как раз в противовес учению о текущих свойствах материи.

Нужно заметить также, что в святоотеческой письменности так и не утвердилось какое-то особое предпочтение формулы «ἐξ οὐκ ὄντων» по сравнению с «ἐκ μὴ ὄντων». Так, например, хотя в полемике с арианами свт. Афанасий Александрийский употреблял исключительно «ἐξ οὐκ ὄντων» (так как еретики пользовались именно этой формулой в рассуждениях о Сыне Божиим), но в некоторых текстах ясна равнозначность понятийной нагрузки «οὐκ ὄντων» и «μὴ ὄντων»⁷¹⁸. Особенно ярким примером можно считать высказывание, где в одной строчке Святитель употребил производные от обеих формул, отрицая приложимость обеих к Сыну: «εἰ δὲ τὰ οὐκ ὄντα καλεῖ διὰ τοῦ ἰδίου λόγου εἰς τὸ εἶναι, οὐκ ἔστι τῶν μὴ ὄντων καὶ καλουμένων ὁ λόγος»⁷¹⁹.

Также, рассуждая об ошибочных взглядах эллинов на то, «что естество тварей от вечности было с Богом, и что они от Него приняли только качества свои»⁷²⁰, преп. Максим Исповедник противопоставляет вечному бытию Бога небытие (τὸ μὴ ὄν) творения, из которого силой Божией все было приведено в бытие (ἐκ μὴ ὄντων εἰς τὸ εἶναι)⁷²¹. Подобные примеры использования «ἐκ μὴ ὄντων» св. отцами можно умножать⁷²², но мы обратим внимание лишь на то, что, восприняв из античной философии описание материи как бескачественной, пассивной

и текучей, св. отцы и учителя Церкви совершенно иначе учили как о происхождении материи, так и об ее эсхатологической перспективе.

Несмотря на отсутствие единой формулы, объясняющей доктрину о творении «из ничего», согласно некоторым ученым, именно во второй половине II в. от Р. Х. «антигностическая полемика послужила поворотным пунктом в развитии доктрины о творении “ex nihilo” до формы, в которой оно стало исторически значительным»⁷²³. Другие исследователи приводят аргументы в пользу присутствия этого учения уже в иудейской богословской среде, чем, в частности, объясняют факт отсутствия развернутой полемики с противоположными взглядами в новозаветных текстах⁷²⁴. На наш взгляд, в некотором смысле верны оба подхода, но, в любом случае, сам факт общепризнанности этой догмы в церковной среде в эпоху Климента представляется нам еще одним серьезным дополнительным доказательством для отрицания учения о предсуществовании материи в его богословской системе. Несомненно, что Климент, как образованнейший катехет, не мог не знать об этой полемике и занимать в этом важнейшем вопросе сторону серьезных противников Церкви.

3. 2. 3. Анализ высказываний Климента о статусе материи после падения Адама

В сочинениях Климента мы найдем противоречивые выражения о статусе материи в мире и особенно о ее значении в познании человеком Бога. С одной стороны, как мы видели выше, считая материю произведением благой творческой воли Божией, Климент отрицал ее онтологическую причастность злу. Также, рассуждая о благе и добродетели, Климент отмечал, что «без вещей промежуточных, относящихся к порядку материальному (ἀνευ δὲ τῶν μεταξὺ, ἃ δὴ ὕλης ἐπέχει τάξιν), не может осуществиться ни доброе дело, ни злое»⁷²⁵. Однако из контекста становится ясно, что александрийский катехет признавал, что материя и все к ней относящееся не являются носителями блага сами по себе. Он отличает истинное благо от того, что только причастно благу: «ἀγαθὰ γοῦν τὰ μὲν αὐτὰ καθ' ἑαυτά, τὰ δὲ μετέχοντα τῶν ἀγαθῶν, ὡς τὰς καλὰς πράξεις φαμέν»⁷²⁶. Причем под первым в жизни человека подразумевается «гносис», определяемый как очищение ведущей части души⁷²⁷, а под вторым – все относящееся к добрым делам аскезы и милосердия, выражаемым через материальную природу человека.

В то же время, мы находим и достаточно много негативных оценок всего связанного с материей. Так, например, гностик должен преодолеть «все преграды, которые материя поставила на его пути» познания и мысленного восхождения на небо⁷²⁸. При обличении идолопоклонства материя, из которой производятся статуи, называется «праздной» (ἐκ τῆς ὕλης τῆς ἄρῆς) с оттенком бесплодности и косности к движению⁷²⁹. Также, комментируя причисление законом Моисея свиньи к нечистым животным, Климент подчеркивает, что она связана с «нечистыми желаниям чревоугодия, похотливыми порывами и несдержанным сладострастием», одержима «зудом материального» (ἀεὶ κνηστιῶσαν ὑλικήν)⁷³⁰.

Неоднократно негативный аспект отмечен в роли материи при возбуждении страстей в душе подвижника. Например, ночь

называется радостной, так как «в эту пору душа, освободившись от власти чувств, обретает себя, чтобы полностью отдаться внушениям благоразумия», поскольку в это время ум свободен «от материальных пристрастий»⁷³¹. Чистота души достигается полным, по мысли Климента, «послушанием Богу и отказом от всех земных вещей» (τῇ ἀποθέσει τῶν κοσμικῶν)⁷³². Также для обозначения действия, производимого на христианина в таинстве крещения, Климент, как подметил А. И. Шуфрин, использует «метафору фильтрации (διυλισμός)»⁷³³.

Упоминает Климент и о беспорядке материи, как одной из причин эпидемий и стихийных бедствий⁷³⁴. Однако нужно отметить, что это краткое замечание не раскрыто писателем в богословском контексте. В других местах он, наоборот, отмечает некоторое постоянство материи⁷³⁵ и заботливый промысл Бога о творении⁷³⁶.

Встречается у Климента также и не философское, а аллегорическое употребление слов «ὕλη», «ὕλικόν». При этом зачастую они также несут негативную смысловую окраску. Так, «неупорядоченными и материальными» (ἄτακτον καὶ ὕλικόν) признаются ревнители эллинской мудрости, отрицающиеся христианского благовестия⁷³⁷. «Огню, пожирающему лес», уподобляются чревоугодники⁷³⁸. Осуждаются и те, кто «святой дом Божий» творит местом «торговли... и вещественных доходов» (ἐξ ὕλης κτημάτων)⁷³⁹. Наконец, обривание волос на голове, заповеданное в книге Чисел (Числ. 6, 9), толкуется как удаление «плотной материи» порока⁷⁴⁰. В подобном же смысле говорит Климент о возбуждении «материи порока» (τὴν ὕλην τῆς κακίας) через неразумное отсечение необходимых средств существования⁷⁴¹.

Нетрудно заметить, что практически все отрицательные высказывания о материи произнесены Климентом в контексте раскрытия аскетического христианского подвига. Однако тот факт, что в полемике с древними материалистами Климент поддерживает Платона, приписывавшего истинное бытие «только умопостигаемым и бестелесным видам»⁷⁴², а также отсутствие подробно раскрытого учения об изменении статуса материи после грехопадения Адама, – все это может создавать

опасный крен в восприятии общей картины мироздания в том виде, как оно предстает в трудах знаменитого александрийца.

Мы не согласимся с утверждением некоторых исследователей о полном отсутствии в наследии Климента учения об изменении материального космоса после грехопадения. Например, В. Вагнер (W. Wagner) утверждал, что «Климент не учит о моральном и физическом крушении мира после грехопадения»⁷⁴³. Что касается нравственного падения, то оно обозначено в сочинениях Климента неоднократно и достаточно подробно. Так, в *Педагоге* 1 упоминается «о первом человеке, согрешившем и оказавшем Богу непослушание, говорится: “уподобился человек скоту” (Пс. 68:13, 21), поскольку он уклонился от разума»⁷⁴⁴. Это ли не катастрофа для того, кто, по учению катехета, «один из всех живых творений Божиих одарен разумом»⁷⁴⁵? Неоднократно Климентом подчеркивалось, что «от низших существ и животных человек отличается тем, что жизнью своею управляет посредством разума на пути закона»⁷⁴⁶.

Что же касается изменений в материальном мире, действительно, это учение почти не раскрыто, но, хотя и в очень сжатом виде, оно все же встречается на страницах сочинений Климента. В основном мы находим свидетельства об изменении материи в антропологическом ее измерении. Так, александрийским богословом упоминается, что «рождение и тление, занимающие ведущую роль в творении, будут с необходимостью продолжаться до полного разделения и восстановления избранных, ради которых сущности, с космосом перемешанные, восстановятся в сродное себе состояние»⁷⁴⁷. Не сразу становится ясным, что именно подразумевал Климент под «сущностями, с космосом перемешанными», и под восстановлением «в сродное себе состояние». Однако при рассмотрении в контексте эта фраза, безусловно, проясняется как относящаяся, прежде всего, к телам человеческим. В то же время, в такой общей формулировке вполне возможно распространить ее смысл и на неразумные живые существа, тем более что в ней мы слышим рефрен к словам *Послания к*

Римлянам св. апостола Павла: «вся тварь (πάντα ἡ κτίσις) совокупно стенает и мучится доныне» (*Рим.* 8:22).

Тем яснее проступает здесь параллель с мыслями Апостола, когда мы заметим, что рядом Климент прямо ссылается на текст этого *Послания* («Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков»)⁷⁴⁸. При этом он отмечает, что по естественному, Богом установленному домостроительству (φυσικῇ δὲ ἀνάγκῃ θείας οἰκονομίας), «если есть рождение, то необходимо оно должно сопровождаться смертью; и разлучение души и тела есть следствие их соединения»⁷⁴⁹. Относительно человеческого тела есть прямые свидетельства, что (вполне согласно библейскому рассказу) Климент признавал за первозданным Адамом обладание даром бессмертия⁷⁵⁰. При грехопадении этот дар был утерян, когда «послушав совета жены», Адам «променял, хоть и не навсегда, бессмертие на смерть»⁷⁵¹.

Становится ясным, что материя сама по себе не так занимала Климента, как учение о судьбе и назначении человеческого тела. Этот факт подтверждается даже самой частотностью использования соответствующих терминов («σῶμα» и его производные – 470 раз; «σάρκ-, σαρξ» – 320; «ὕλη, ὑλίκ-» – 96 раз; «ἄνθρωπος» и производные – 1170 раз). Продолжая исследование отношения Климента Александрийского к материи в ее антропологическом измерении, мы постараемся проследить главные черты его учения о теле человека и теле Господа Иисуса Христа. Однако сначала сделаем несколько замечаний по проблеме происхождения зла у Климента.

3. 2. 4. Свободная воля человека и понятие истинного и относительного зла

Прежде всего, обратим внимание на уже замеченное предыдущими исследователями пристальное внимание Климента к проблеме возникновения зла и объяснение его через неверное использование дара свободной воли человеком. Никто из предыдущих ему церковных писателей не посвятил столько времени и сил раскрытию проблемы свободной воли⁷⁵². Последняя, тесно связанная с понятием греха вообще, а также и первородного греха в частности, используется Климентом именно в богословском смысле для оправдания благого Бога-Творца в Его непричастности ко злу, а также для раскрытия пути спасения, как свободного решения подчинения воли человеческой воле Божией⁷⁵³.

Важно отметить, что частота употребления терминов «ἡ ἁμαρτία» (греч. – ошибка, промах, грех) у Климента разительно отличается от всех представителей среднего платонизма⁷⁵⁴. Практически полное молчание о категории греха большинства средних платоников ярко говорит о качественно иной направленности мысли представителей античной философии. Выделяющийся на их фоне Плутарх хоть и употребляет этот термин достаточно часто, но его понятийная нагрузка данного термина существенно отлична от библейско-христианской⁷⁵⁵.

Специфичной для всего христианского богословия является также персонализация как добра, так и зла, воспринятая Климентом тоже из библейского умозрения. По оценке П. Каравайтеса (P. Karavites), начиная с Гомера, «как у элеатов, так у Сократа, стоиков, софистов, киников и эпикурейцев, зло не гипостазировалось»⁷⁵⁶. Платон рассматривал зло, в основном, либо как «абстрактный принцип», либо чисто в общественно-моральном аспекте. Философия Аристотеля «не знает понятий добра и зла в самих себе» и, тем более, не дает «ни малейшего основания для персонализации зла»⁷⁵⁷. Подобный же вывод в оценке развития античной философии делал и А. Ф. Лосев⁷⁵⁸.

Обзор употребления Климентом терминов «κακία / κακόν» дает ясное указание на то, что «зло рассматривалось им именно как результат неправильной активности души»⁷⁵⁹ и также прямо связывалось с понятием греха. Говоря современным языком, Климент в своей интуиции впервые в истории христианского богословия раскрывает связь категорий подлинного добра с личным Богом-Творцом, а подлинного зла – с личным бытием дьявола, утвердившегося в направленности своей воли против воли Божией. Это умозрение, наряду с темой свободной воли человека, стоящего перед выбором между двумя непримиримыми полюсами, делает Климента первым христианским богословом, выразившим предельную степень христианской нравственной напряженности именно на философском языке.

Кроме отождествления греха и зла, Климент также устанавливает четкую причинно-следственную связь греха и тления. Так, он говорит, что «грех, будучи тленным, не имеет ничего общего с нетленным, т. е. с праведностью»⁷⁶⁰. Хотя тление и смерть в некотором переносном смысле относятся Климентом и к нематериальной душе (например, когда он говорит, что грех «называется смертью души»)⁷⁶¹, но в полном и прямом смысле, безусловно, они распространяются на весь материальный космос и человеческое тело, ибо душа признается бессмертной⁷⁶². Если в качестве наказания за грех душа человека подвергается господству ее иррациональных сил над разумной и высшей своей частью⁷⁶³, то тело подвергается смерти.

Однако при внимательном рассмотрении оригинальных текстов Климента становится ясным, что как понятие греха, так и самого зла использовались им в двух неравнозначных смыслах. Мы определим их как категории истинного (подлинного) и субъективного зла, истинного и относительного (непроизвольного) греха. Последние можно еще обозначить через грех осознанного выбора и грех неведения, понимаемый также как греховное состояние удалившегося от Бога человека.

В рамках богословской системы Климента (в отличие от античной философской традиции), истинным зло становится как

акт личного, сознательного противления Богу и Его святой воле. Наиболее ярко эта позиция раскрыта в тексте, где благому Богу противопоставляются зло и несправедливость (ἀγαθὸν θεὸν... ἀναίτιον κακίας τε καὶ ἀδικίας), причиной которых является не Творец, а худая воля созданных существ⁷⁶⁴.

В то же время страсти и сами грехи признаются не тождественными злу, но из него проистекающими⁷⁶⁵. Да и самое зло разделяется на то, которое только признается таковым, не являясь им на самом деле, и на то, которое действительно противоположно добру⁷⁶⁶. Субъективным злом признаются Климентом все тяготы земного бытия, включая болезни и смерть, которые называются катехетом только «кажущимися» (τῶν δοκούντων) объектами страха⁷⁶⁷. Такое понятие «кажущегося», т. е. субъективного, зла было отмечено александрийским катехетом еще в сочинениях Платона⁷⁶⁸ и развито им в контексте христианского учения о Промысле Божиим о спасении человека.

Климент призывает бояться порока как зла, произвольно совершаемого, а непроизвольный грех, или «грех неведения», им определяется как болезненное состояние человеческой природы, усвоившей себе зло предварительными компромиссами со своей совестью. Так, человек, сделавшись через свое зло грешником, становится злым по природе и держится греха уже по привычке: «αὐτίκα ὁ μὲν κακὸς φύσει, ἀμαρτητικὸς διὰ κακίαν γενόμενος»⁷⁶⁹. Термин «ἡ ἀμαρτία» может обозначать в разных случаях грех как болезнь души, как непроизвольную, неосознанную ошибку и как осознанный выбор нарушения воли Божией⁷⁷⁰. Последний как раз признается за истинное зло, которого должен избегать каждый христианин.

Действия Промысла Божия, направляющего человека ко спасению, подробно разбираются Климентом в его сочинениях, где Христос представляется в виде любвеобильного Детоводителя – Педагога, использующего всевозможные средства⁷⁷¹. Все время земной тленной жизни «Логос нас воспитывает для бессмертной жизни»⁷⁷², являя «воспитательную Свою любовь»⁷⁷³. Способов же вразумления два: «один – при посредстве учения, другой – при посредстве

наказания, который и называется поэтому способом дисциплинарным (παιδευτικόν)»⁷⁷⁴. Болезни, случайности и даже смерть становятся, по Промыслу Божьему, лекарством спасения (φάρμακον γίνεσθαι σωτηρίας) для людей⁷⁷⁵.

Климент неоднократно подчеркивает воспитательный характер т. н. «субъективного зла», которое является в мире как промыслительное действие Бога, «заставляя страдать для восстановления в благоразумии, мире и нетлении»⁷⁷⁶.

В контексте понятия о субъективном зле следует понимать и высказывание Климента о тех, кто «думает (по своему невежеству) полагать причиной злa слабость материи, произвольные стремления неведения и иррациональные необходимости»⁷⁷⁷.

И, наконец, размышления катехета о том, что «куда Господь обращается Своим лицом, там мир и радость; а откуда отвращает его, туда начинает прокрадываться зло (πονηρία)»⁷⁷⁸, также возможно понимать корректно только в плане категорий воспитательного Промысла и субъективного зла.

После сопоставления собранных выше мыслей Климента, разбросанных по его сочинениям, нам представляется достаточно закономерным сделать вывод о возможности распространения учения о воспитательном значении тягот земной жизни человека на все неудобные и скорбные стороны как душевной, так и телесной его природы, а также и окружающего его материального мира.

Представления о воспитательном значении тягот земного бытия были в некоторой степени распространенными во времена Климента и у средних платоников, и у стоиков. Специфика учения самого Климента в этом вопросе, на наш взгляд, состоит, во-первых, в связи воспитательного Промысла не с безличностными космическими принципами, а с волей всеблагого Бога-Педагога, а во-вторых – в снятии ответственности за появление зла в космосе с материи и выявлении приоритетного значения нравственного волеизъявления человека.

3. 2. 5. Учение Климента о теле Христа и теле человека

Прежде всего, обратим внимание на тот факт, что если касательно учения о предсуществовании материи мнения ученых весьма разнятся, то в отношении «докетизма» Климента суждения почти всех, занимавшихся этой проблемой, сходятся к признанию только «малого докетического оттенка» в учении катехета⁷⁷⁹. Мнение свт. Фотия Константинопольского о содержащемся в *Ипотипозах* учении, отрицающем подлинное воплощение Бога Слова⁷⁸⁰, не стоит признавать достоверным, – по ряду причин, указанных еще архиеп. Филаретом Гумилевским⁷⁸¹, а также в силу большого числа оригинальных текстов Климента, прямо постулирующих обратную богословскую позицию⁷⁸².

Н. И. Сагарда «оттенок докетизма» усматривал в представлениях Климента о том, что тело Христа «было свободно от естественных нужд, голода и жажды, а Его душа – от печали и радости. Он приводит без опровержения предание, которое представляет тело Спасителя неосязаемым»⁷⁸³. Однако текст, говорящий о «неосязаемости», сохранился лишь в отрывке латинской версии, и его мы рассмотрим чуть позже. В то же время, мы находим в оригинальных текстах Климента прямые указания на реальность телесной природы Спасителя, когда, например, он утверждает, что воплотившийся Сын «стал доступным пяти органам чувств»⁷⁸⁴.

П. Ашвин-Шейковски, проводя подробный анализ докетической литературы периода, предшествовавшего деятельности Климента, показывает, что Климент не высказывал идей, характерных для богословов-докетов⁷⁸⁵. Он особенно обращает внимание на текст из *Стромат*, где Климент прямо опровергает докетическое учение Маркиона и Кассиана о рождении по плоти как зле, а также учение Валентина о «душевном» (ψυχικόν) характере тела Спасителя⁷⁸⁶. Указывая на общие места в учении о Спасителе у Климента и Валентина, исследователь подчеркивает, что оба –

и Климент, и Валентин – имели целью показать совершенство Христа и господство духа над плотью, к которому должен стремиться всякий христианин⁷⁸⁷.

Образ Христа, как Учителя и Педагога, представленный Климентом для своих читателей и слушателей в виде идеала духового совершенства, подразумевает аскетический идеал независимости от всего чувственного, необходимых материальных нужд и тем более – страстей. Христология Климента действительно может быть признана несбалансированной, с точки зрения посленикейского богословия, как не уделяющая достаточного внимания человеческой, телесной природе Христа. В центре внимания Климента не столько исторический человек Иисус, Спаситель во плоти, сколько божественный Логос⁷⁸⁸.

Однако это не означает, что Климент совсем не придавал никакого значения телесной природе Христа. Пожалуй, наиболее ярко катехет отражает значение таинства Боговоплощения и его значение для человеческой телесной природы в *Педагоге* 3. 1. 2. Здесь он говорит о том, что Логос Сам являет тайну обожения: «Λόγος γὰρ ὡτός μυστήριον ἐμφανές. Θεός ἐν ἀνθρώπῳ, καὶ ὁ ἄνθρωπος Θεός»⁷⁸⁹. Воплощение Логоса представляется здесь имеющим целью освобождение человеческой плоти от смерти и тления, передачу ей причастности вечности и нетлению. Важно отметить, что никем из платоников-язычников это учение не могло быть принято в силу их традиционного дуализма.

Что касается отрывка из *Комментария* Климента на *Первое соборное послание Иоанна*, сохранившееся в латинском переводе Кассиодора, то, во-первых, прежде повествования о том, как рука апостола Иоанна не встретила препятствия, пройдя внутрь тела Христа, здесь же сказано, что плоть Его была ощутима (*palpabilis*) для учеников⁷⁹⁰. Во-вторых, это место, на наш взгляд, правильно проинтерпретировано П. Ашвин-Шейковским, который указывает, что задачей Климента здесь было раскрытие основной нравственно-аскетической направленности его учения. Выражение должно быть понято не в смысле того, что тело Христа было отличным от людей

эфирного характера, не как попытка догматического определения образа соединения природ во Христе, а как нравственно-гносеологическая установка. Христианину можно достичь подлинной встречи со Христом только в случае обретения духовного просвещения и добродетелей, позволяющих испытать общение с Ним как божественным Логосом⁷⁹¹.

Однако нам представляется, что в рассуждениях о степени докетизма у Климента предыдущие исследователи никак не затронули богословскую проблему одухотворения материи. Даже самый подозрительный текст, только что упомянутый нами, взятый в контексте экзегетической мысли Климента, приобретает тот самый смысл, который изложен в труде П. Ашвин-Шейковского. Рассуждая о Боговоплощении, Климент, прежде всего, отмечает, что несозданное Божественное, совечное Богу Отцу Слово стало видимо для апостольских глаз и ощутимо для его рук. Климент прямо говорит о «присутствии Господа во плоти» (*in carne praesentiam*), хотя тут же подчеркивает, что видимой была не только плоть, но и добродетели Христа⁷⁹². И в этой последовательности мысли, пожалуй, ярко проявляется весь строй богословия знаменитого катехета.

Климент ставил своей задачей оторвать христиан от грубых представлений о будущей жизни по воскресении, что, в частности, ярко выражено в его комментарии на слова Спасителя о том, что достигшие «воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят» (Лк. 20, 35). Климент замечает, что этими словами Христос не осуждает брак, но вразумляет спрашивающих Его «о состоянии по воскресении, относительно которого они питали столь грубые надежды»⁷⁹³.

На наш взгляд, рассмотрение учения Климента о материи и человеческом теле именно с точки зрения их одухотворения принципиально важно и раскрывает несправедливость обвинений его в докетизме.

Климент неоднократно признает, что тело Христа было подвержено страданиям⁷⁹⁴; он прямо отвергает мысль об отложении плоти Спасителем после воскресения,

одновременно отмечая неспособность Его воскресшего тела к страданию⁷⁹⁵. Правда, и во время земной жизни свойства Его тела были уникальными. Повторяя Валентина, Климент соглашается с его мыслью о том, что «Иисус ел и пил... не извергая пищу обратно... пища не разрушалась внутри Него, поскольку и сам Он не подвержен тлению»⁷⁹⁶.

Климентом также признается и качественное изменение свойств души и тела подвижника-гностика, а тем более – воскресших тел верных последователей Спасителя. Душа и тело признаются различными, но не противоположными (οὐκ ἐξ ἐναντίων) частями единой человеческой природы⁷⁹⁷. Тело не является «врагом души»⁷⁹⁸. Более того, человек изначально гармонично устроен из души и тела Духом Святым как микрокосмос и прекрасный музыкальный орган, призванный прославлять Бога⁷⁹⁹. В своем учении о том, что «душа не является благой по природе, и тело не есть по природе зло»⁸⁰⁰, Климент вновь раскрывает свою богословскую позицию о природе добра и зла в тварном мире как результате нравственного-религиозного выбора.

В ходе жизни по заповедям Спасителя освящаются и душа, и тело христианина, так что обоим постепенно усваивается свойство нетления⁸⁰¹, причем тело неоднократно сравнивается с храмом Божиим. Так, «когда душа гностика многократно освящается, освобождаясь от земного огня, то и тело, в котором он обитает, становится столь же чистым, как и святой храм»⁸⁰². Многократно мы встречаем в текстах катехета также упоминания об очищении и освящении всего человека (ὅλον τὸν ἄνθρωπον), как его души, так и тела⁸⁰³.

Пожалуй, одним из самых ярких текстов, отражающих гармоничное воззрение Климента на синтетическую природу человека, является его толкование на слова Христа «о двух или трех, собравшихся во имя Его». Эта триада определяется катехетом как тело, душа и дух (σὰρξ δὲ καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα), которые соединяются в одно целое во Христе⁸⁰⁴. По образу Христа, человек, послушный Господу, становится «богом, ходящим в теле»⁸⁰⁵, богоносным и носимым Богом: «θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος»⁸⁰⁶.

В приобретении качества нетления душой и телом христианина Климент выделяет, прежде всего, исполнение заповедей и аскетический подвиг, уделяя значительно меньше внимания церковным таинствам. Исследователи по-разному оценивали важность Евхаристии в богословской системе Климента и степень реализма в описании им этого таинства⁸⁰⁷. Мы согласны с оценкой, сделанной еще профессором А. Л. Катанским, отмечавшим, что Климент раскрывает учение «о великом значении вкушения Евхаристии не только для души, но и для тела», и «хотя в весьма неясных выражениях», но признает реальность материальной стороны таинства⁸⁰⁸. Добавим только, что знаменитый катехет уделял большее внимание все-таки духовной стороне таинства.

В *Комментарии* Климента на *Первое соборное послание ап. Петра* говорится о воссоединении тела и души христианина при воскресении, согласно природе каждой из них (*juxta genus proprium*)⁸⁰⁹. Воскресшие тела уже не должны будут испытывать жажду, голод и физические страдания⁸¹⁰.

Рассуждения о приобретении как плотью Самого Христа, так и, по образу Спасителя, телами христиан новых духовных свойств на фоне того факта, что «Климент предполагает всюду единство личности»⁸¹¹ Иисуса Христа как воплощенного Сына Божьего, убедительно свидетельствуют против подозрений катехета в докетизме. Справедливость подобного обвинения можно было бы принять к рассмотрению по отношению к доктрине афтартодокетизма, который, однако, возник в гораздо более позднюю эпоху⁸¹² и был выражен другим терминологическим языком. Однако учение о нетленности тела Христа было всегда разделяемо православными богословами, и тонкости полемики с последователями афтартодокетизма, безусловно, лежат вне поля несистематичных и кратких высказываний Климента.

В то же время, нужно отметить, что исходные богословские позиции сторонников афтартодокетизма были, можно сказать, диаметрально противоположными по отношению к установкам докетов первых веков. Если современные Клименту докеты исходили из отказа логического и богословского сближения

материи и Бога, то монофизиты, в среде которых и зародился афтартодокетизм, наоборот, исходили из идеи слияния природ.

В современных исследованиях, посвященных раннему докетизму, существуют разные попытки обобщений и определений для богословских систем, подходящих под это направление. Нам представляется верным вывод, сделанный в работе М. Шлюссера (M. Slusser)⁸¹³, где в полемике с выводами П. Вейгандта (P. Weigandt)⁸¹⁴ автор подмечает, что, несмотря на значительное разнообразие христологических систем, объединенных церковными авторами под единым названием докетизма, это было сделано не по нерассудительности или полемическому запалу, а по признаку одного богословского положения, свойственного всем им. Несмотря на признание многими из докетов некоторой степени реальности телесной природы Иисуса, все они «отрицали, что во Христе Иисусе божественный Спаситель был действующим субъектом, перенесшим весь опыт исторического человека»⁸¹⁵.

Климента, безусловно, никак нельзя уличить даже в малейшем сочувствии такому богословскому лжеучению. Действующим Лицом в спасении человека у катехета является Сам Логос-Педагог, Который, проникнутый человеколюбием, не пренебрег подверженностью нашей плоти страданиям (σάρκὸς ἀνθρώπινῃς εὐπάθειαν), но облекся в нее⁸¹⁶. Слово Божие «стало человеком, чтобы мы через человека научились, как человек может стать богом»⁸¹⁷.

Для того чтобы раскрыть тему одухотворенного тела до конца, необходимо обратить внимание еще на два текста Климента, которые дадут нам возможность уяснить смысловую нагрузку этого понятия. Введенное апостолом Павлом «σῶμα πνευματικόν» (1 Кор. 15, 44) находит свое раскрытие в текстах катехета.

Так, комментируя предостережение апостола Павла против блудного греха (1 Кор. 6:15–19), Климент объясняет его как отпадение христианина от Церкви – духовного тела Христа⁸¹⁸. Однако при этом катехет вводит в рассмотрение и два различных состояния телесной природы человека. Принадлежность собранию верных означает духовное единение

со Христом⁸¹⁹, которое определяется как приоритет духовного начала над телесным, при сохранении полноты человеческой природы. Становясь членом тела Христова, христианин и сам бывает уже «духовным телом» (πνευματικὸν σῶμα), освящая всю свою природу: «вполне сыном, святым человеком»⁸²⁰. Блудник же, наоборот, становится «иным телом, не святым» (ἄλλο σῶμα γίνεταὶ οὐχ ἅγιον).

То, что Клименту, безусловно, была близка идея св. апостола Павла о Христе как втором Адаме, становится ясным из текста *Извлечений из Феодота* 15, где катехет объясняет слова Апостола «σῶμα πνευματικόν» в смысле смены христианами «образа перстного» на «образ небесного» (εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου, 1 Кор. 15:49). В кратком отрывке конспективно изложены мысли, которые, на наш взгляд, дают ясное указание на изменение не только познавательных способностей, но и самого тела христианина в воскресении⁸²¹.

Остается ответить на закономерный вопрос о том, сохранит ли эта телесность какое-то отношение к материи? Ведь Климент признавал наличие тонкой телесности для ангелов⁸²². Ответ на этот вопрос весьма важен, во-первых, для окончательного прояснения богословского отношения катехета к материи, которое лучше всего проясняется именно в эсхатологической перспективе. Во-вторых, важно выяснить его позицию в плане освобождения Климента от подозрений в закладке фундамента для сторонников осужденного Церковью позднее оригенизма, учивших об отпадении ангелов и душ с одновременным погружением в материальные тела⁸²³.

Разительным контраргументом для подобных подозрений является текст из *Эклог* 26, где, комментируя слова Иоанна Крестителя о сохранении пшеницы и сожжении в огне шелухи (плевел, *Мф.* 3:11–12; *Лк.* 3:16–17), Климент утверждает, что материальная часть (τὸ δὲ ὑλικόν) остается целой, т. е. имеет участь в вечности, при условии гармоничного соединения с лучшей, духовной частью (μέχρι συνεστί τῷ κρείττονι, μένει). Имеющая корень своего бытия в реалиях духовных, «в ином» (ἐν ἑτέρῳ γὰρ εἶχε τὸ εἶναι), материя разрушается только при нарушении этой связи. Крещению огнем, согласно толкованию,

данному в этом отрывке, подвергается именно материальная часть, а Духом Святым – душа человека. И хотя здесь же говорится об очищении от шелухи как от «материальной одежды» (τοῦ ὑλικοῦ ἐνδύματος), но, рассмотренное в общем контексте, это выражение не может быть понято как освобождение от материи как таковой. Это освобождение должно пониматься в русле проанализированных нами выше негативных высказываний аскетического характера. Такое толкование подтверждается и словами самого Климента из рассматриваемого отрывка, где он говорит об освобождении от господства над человеком материальных энергий (ἐνεργειῶν ὑλικῶν)⁸²⁴.

Наконец, Климент прямо учит о воскресении человеческой плоти (τῆς σαρκὸς τὴν ἀνάστασιν)⁸²⁵ – особенно членов Церкви⁸²⁶, когда в жизни будущего века, хотя и будут отменены «дела плоти»⁸²⁷, но именно «этой плотью облеченные», уподобляясь по чистоте ее ангелам, мы достигнем нетления⁸²⁸.

3. 2. 6. Заключение

По результатам исследования можно утверждать, что Климент Александрийский не уклонился от догматического учения, хранимого в церковном предании, в отношении материи и тварного мира в целом. Напротив, раскрытие учения о Боге как «безвременном безначальном начале», о Его трансцендентности позволило катехету подчеркнуть с особенной силой незнакомое предыдущей церковной традиции (а тем более – языческой философии) учение о совершенной «инаковости», «полнейшей инородности» всей тварной природы Творцу.

Рассмотренные оригинальные тексты Климента вполне ясно свидетельствуют против принимаемого некоторыми учеными мнения о существовании в богословском умозрении катехета представлений о предсуществовании материи. Единственная форма предсуществования, признаваемая Климентом в смысле Промысла Божия, – это предсуществование в замысле Божиим, о котором богослов говорит, однако, не в отношении бесформенной материи, а в отношении человека, представляющего главную ценность в очах Творца.

Употребление Климентом термина «не-сущее» по отношению к материи не дает оснований отождествлять его взгляды на материю со взглядами современных ему средних платоников. Серьезные разночтения в воззрении на материю Климента и античных философов мы находим, прежде всего, в плане онтологии и эсхатологии. Нами отмечена прямая противоположность представлений о соотношении материи и Бога у Климента и большинства наиболее известных представителей языческого платонизма. Александрийский богослов, в отличие от платоников, исповедовал всемогущество Творца, Которому ничто не в силах противостоять и Который без усилия, мгновенно производит в бытие всю вселенную.

Появление зла в материальном мире, в отличие от большинства платоников, признается Климентом связанным не с материей или иным онтологическим принципом,

противостоящим Богу-Творцу, а в связи с неверно использованной свободой нравственного выбора. Александрийский катехет в невиданной ранее степени разработал богословское и психологическое понимание категорий воли и свободного выбора. Вместе с персонализацией добра в лице Бога и зла в лице падших духов, учение о свободной воле человека, стоящего перед выбором между двумя непримиримыми полюсами, делает Климента первым христианским богословом, выразившим предельную степень христианской нравственной напряженности на философском языке.

Выделение в наследии Климента понятий «подлинного» и «относительного зла» позволило правильно оценить многие из отрицательных высказываний о материи. В качестве «подлинного / истинного» зла Климентом признавался акт сознательного противления Богу и Его святой воле. Относительным, или даже только кажущимся, злом им признаются все тяготы человеческого бытия, все неудобные, болезненные и скорбные стороны в деятельности как душевной, так и телесной природы человека в нынешнем мире. Последние должны быть осознаны как воспитательное средство Божие, имеющее временное значение.

Рассмотрение учения Климента о человеческом теле Христа с принципиально новой точки зрения, а именно в ракурсе одухотворения материи, позволило обнаружить неправомерность обвинений катехета в докетизме. Если современные Клименту докеты исходили из отказа логического и богословского сближения материи и Бога, то учение александрийского катехета можно признать прямо противоположным таким богословским предпосылкам.

Эсхатологическая перспектива материи как предназначенной к обожению, прежде всего, проявляется в учении Климента об обожении человеческого тела. Все отрицательные высказывания о материи произнесены Климентом в контексте раскрытия аскетического подвига христианина на пути исполнения заповедей Божиих и борьбы с грехом. Учение катехета об обновлении человека по образу

Христа, как второго Адама, и целостном освящении человеческой природы, отмеченное и предыдущими исследователями⁸²⁹, дополнено свидетельствами о сохранении материальности в жизни будущего века. Несмотря на частые у Климента выражения об «очищении от материального», тщательный анализ его текстов показывает, что они должны пониматься в психологическо-аскетическом аспекте. Онтологически же, как телесность, так и материя сама по себе должны приобрести новый модус бытия в правильном иерархическом положении – подчинении духу. Этот вывод представляется закономерно связанным с учением о благой воле Творца, проявившейся в творении материи и всего мира, ввиду чего любая часть космоса, неся на себе отпечаток Его благодати, не должна быть подвергнута полному уничтожению.

Можно отметить некоторый дисбаланс не столько в самих догматических формулировках христологического и антропологического учения Климента, сколько в объеме выраженных и дошедших до нас мыслей катехета о двух природах во Христе и соотношении телесной и духовной природ в человеке. Так, к малой степени разработанности можно отнести у Климента темы человеческой природы Богочеловека Христа, подверженности тела Христова страданиям и материальной стороны таинства Евхаристии. Особенная для Климента расстановка акцентов, несистематичность изложения, краткость и нечеткость некоторых высказываний о качестве изменений в природе как исторического, так и евхаристического тела Христа, а также тел христиан в воскресении не дают, однако, оснований для признания неправомыслия Климента по этим вопросам.

Более того, несмотря на сложившуюся среди богословов Запада традицию отождествлять богословие Климента с платонизмом, этот христианский учитель на самом деле во многом преодолел некоторые важнейшие, устоявшиеся платонические концепции. Так, если у Платона «цель описания Бога как трансцендентного миру объяснялась попыткой удержать Божество от контакта с миром, то для Климента это основание для постулирования безусловной свободы Бога, а

также необходимости откровения» и приближения к Непознаваемому через Слово, пришедшее от Него⁸³⁰ и принесшее благодать, соделавшую всю вселенную "океаном благословений"»⁸³¹.

Все внимание замечательного богослова было направлено к Богу, к Которому, оторвав от греховной привязанности к земным удовольствиям, он старался направить умы и сердца христиан. В ответ на подозрения в том, что проповедованный катехетом стиль аскетизма слишком суров, является самодостаточным и практически разрывает все связи «с человеческой телесной реальностью» и даже «с его зависимостью от Бога»,⁸³² мы скажем, что Климент все-таки не потерял «контакта с землей», необходимого для трезвого и сбалансированного прохождения пути спасения. Его пренебрежение материальным миром вдохновлялось борьбой с грехом, а не с материей или телом как таковыми. Наше мнение поддерживается и свидетельством отцов Церкви, называвших Климента «великим»⁸³³ «философом философов»⁸³⁴ и «священным и апостольским учителем»⁸³⁵.

3. 3. Учение о материи и теле человека у Оригена

Наследие Оригена, которого, несмотря на ряд осужденных Церковью мнений, многие исследователи признают «одним из лучших богословов греческой школы»⁸³⁶, личностью «бесспорно, самой замечательной»⁸³⁷, стало предметом активных научно-богословских исследований в XX в. Оказав огромное влияние на развитие христианской догматической мысли, Ориген раскрыл несостоятельность гностического дуализма и эманатизма в учении о существе Божием и о творении мира. Ему также принадлежит несомненная заслуга в борьбе с докетизмом, в развитии богословских положений о Богочеловеческой личности Христа, о свободе воли человека⁸³⁸.

3. 3. 1. Обзор литературы и выявление проблемных полей

Не претендуя на полноценный обзор научной литературы, посвященной наследию Оригена, мы обратим внимание на выводы наиболее именитых ученых относительно как общей оценки наследия Оригена, так и особенно его представлений о материи. Мы также укажем на присутствие «проблемных полей» в «оригеноведении» и постараемся отразить тенденции, наметившиеся в современном богословии относительно интересующей нас проблематики.

В работах дореволюционных русских патрологов мы не найдем подробных, систематических исследований по учению Оригена о материи и теле человека. Краткие замечания по этой тематике есть у Н. А. Сагарды, архиеп. Филарета (Гумилевского) и В. В. Болотова. Несколько подробнее, но тоже в тезисной форме, раскрыты эти представления Оригена у С. Л. Епифановича и И. В. Попова; в пространном исследовании прот. Г. Малеванского также присутствуют некоторые выводы, которые, однако, не систематизированы и разбросаны по разным местам его сочинения.

Н. И. Сагарда отмечал, что в церковной среде соблазн вызвали мнения Оригена о «вечности мира или его безначальности» и до-временном бытии душ человеческих⁸³⁹. Этот исследователь также указывал на представления Оригена о «различных степенях материальности мира» в зависимости от степени удаления от Бога⁸⁴⁰, об особых свойствах тела Христа, которое «будто совершенно исчезает, погружаясь в Божество», и «становится вездесущим». Краткое его замечание о том, что обожение у Оригена «не имеет физического характера»⁸⁴¹, представляется не совсем верным и будет оспорено нами позже.

Общая оценка богословия Оригена у Н. И. Сагарды такова, что дидакскал заложил наиболее характерные черты александрийского богословия, которому свойственны «идеалистический отпечаток, преобладание умозрения и

мистики». Здесь «всегда перевешивает момент сверхчувственного», и предпочтение отдается платоновской философии⁸⁴².

Архиеп. Филарет (Гумилевский) называл Оригена «знаменитейшим учителем Церкви по уму и учености»⁸⁴³, «чудом века по дарованиям, весьма много сделавшим для своего времени... и для последующих времен»⁸⁴⁴. Из заблуждений Оригена он выделял только лишь «учение о предсуществовании душ и духов, которые только после ниспадения в низший круг бытия облеклись разнородными телами»⁸⁴⁵. Здесь особенно следует отметить ссылку, данную архиеп. Филаретом на текст из толкования Оригена на *Евангелие от Иоанна*, где дидакал учит, что падший дух стал связан материей и телом (ἐνδεθῆναι ὕλῃ καὶ σώματι) после отпадения от Бога⁸⁴⁶.

В. В. Болотов также отмечал факт того, что, согласно Оригену, душа предсуществует телу, а качество тела соответствует нравственному состоянию души. Материальный мир вызван к бытию вследствие отпадения духов от единства с Богом. Он – не зло, а средство спасения. В конце времен материальный мир уничтожится⁸⁴⁷. Последнее положение следует признать, несомненно, верным, только если подразумевать под «материальным миром» наиболее грубую материю, что же касается тонкой телесности / материальности, то, согласно современным исследованиям, она является в системе Оригена неотъемлемой характеристикой тварного бытия⁸⁴⁸.

В. Н. Дмитриевский точно подметил, что Ориген «не признавал совечной Богу материи; начало всего, в том числе и материи, он видит в Боге»⁸⁴⁹. Реализацией неизменного вечного свойства Творца явился, прежде всего, невещественный мир разумных существ, цель жизни которых, по Оригену, есть освобождение от телесности, когда грубая материя вернется в небытие⁸⁵⁰. Этот исследователь отмечал, что для Оригена «материя есть нечто несущественное для духа, она есть только субстрат всех физических явлений»⁸⁵¹. В. Н. Дмитриевский слишком резко, на наш взгляд, резюмировал, что Ориген

«развил до крайности идеализм Платона, одним из следствий чего явилось унижение телесности и вообще реальности». Однако им совершенно верно были замечены такие негативные оттенки отношения Оригена к материи, согласно которым, «чистый дух не может соединиться с материей»⁸⁵².

Об этом пункте системы Оригена также сделал замечание и свящ. Г. Малеванский, когда со ссылкой на текст *О началах* 2. 6. 3⁸⁵³ писал, что «по его мысли, совершенно немыслимо непосредственное единение Слова – по существу своему чистейшего Духа – с грубо-вещественным телом»⁸⁵⁴. Однако этот исследователь не делал вывода о негативном отношении Оригена к материи, замечая только ее абсолютную пассивность в умозрении Оригена.

Отмечая, что на основании некоторых оригинальных текстов «почти все ученые сходятся во мнении, что Ориген учил о реальном присутствии тела и крови Христовой в Евхаристических дарах»⁸⁵⁵, сам прот. Г. Малеванский, однако, приходит к противоположному выводу, что, согласно дидакалу, «в прославленных теле и крови Христовых не осталось почти ничего из того, что мы называем телом и кровью»⁸⁵⁶. Автор приводит цитаты, в которых Ориген настойчиво толкует вкушение тела и крови Христовых в таинстве Евхаристии чисто символически, и признает, что обобщенное учение Оригена может быть выражено формулой: «Господь присутствует в таинстве Евхаристии, но духовным образом, как дух, действующий на дух, а не видимым и осязаемым образом, как тело и кровь»⁸⁵⁷. Основу такого взгляда прот. Г. Малеванский видит в самом воззрении на вещество, которое в системе дидакала есть «мертвая масса, способная под действием духа принимать всевозможные формы, но... не имеющая решительно никакой возможности влиять непосредственно на дух»⁸⁵⁸.

Прот. Г. Малеванский считал, что в учении Оригена о теле Христа находится «некий не похожий ни на один известный истории докетизм»⁸⁵⁹. Ориген полагал, что в силу того, что материя под действием духа может принимать любые формы и виды, то Христос мог являться разным людям в разном облике, соответствующем степени готовности человека воспринять

откровение Божества⁸⁶⁰. В рамках системы Оригена этот взгляд, по оценке исследователя, не является докетизмом, так как для александрийского дидакала «вся сущность человеческой природы заключается не в теле, а в душе, которая одной природы у всех разумных существ – одна как у людей, так и у ангелов; телесное же состояние есть только временное, переходное состояние», которое должно перейти в ангельское⁸⁶¹. Прот. Г. Малеванский также отмечал, что, согласно Оригену, человек в некотором смысле перестанет быть человеком после воскресения в прославленном состоянии⁸⁶². Но в то же время автор указывает, что дидакал, несмотря на частую апелляцию к его текстам со стороны разных еретиков, заложил богословские начала для защиты православного исповедания перед лицом таких будущих ересей, как несторианство, монофизитство и монофелитство⁸⁶³.

Из исследователей рассматриваемого периода только у одного С. Л. Епифановича мы находим замечания о характерных чертах воскресших тел, согласно Оригену. Его эсхатология, по замечанию исследователя, носит «спиритуалистический характер, что вполне согласно с философским направлением его богословствования»⁸⁶⁴. В свойственной системе Оригена постепенном возвышении душ воскресение плоти «не представляется логически строго необходимым», но дидакал «сделал попытку, ради согласия с верой Церкви, ввести это учение в свою систему». Будущее тело будет отлично от земной плоти по своим качествам, но все-таки воскресшие тела будут тождественны с земными. Тождество это заключается не в самих материальных частицах, не в составе человека, а во внешней форме тела. Здесь С. Л. Епифанович упоминает учение Оригена о «семенных логосах», или внутренней силе (*ratio*), которая «сохраняется и по разрушении тела и может, по слову Божию, образовать из материальных частиц духовное тело, по форме своей тождественное с земной плотью»⁸⁶⁵.

С. Л. Епифанович отмечал, что, по Оригену, воскресшие тела будут соответствовать качествам душ, а процесс совершенствования продолжится и в будущей жизни,

сопровожаемый все «большим одухотворением телесной субстанции», пока она не разрешится в тонкую «эфирную духовную телесность»⁸⁶⁶.

Без дополнительных комментариев исследователь отмечал, что хотя Ориген «весьма решительно» защищал истинность плоти Христа, но после воскресения, согласно его учению, «плоть Его слилась с Божеством и стала вездесущей»⁸⁶⁷. Замечая, как и многие другие исследователи, что, согласно Оригену, «зло заключается только в свободе человека», С. Л. Епифанович единственный четко формулирует суть падения в связи с понятием материи. Так, человек «в силу своей гордости и себялюбия отпал от Бога и прилепился к материи, не являющейся по существу своему истинным бытием»⁸⁶⁸.

Профессор Московской Духовной академии новомученик И. В. Попов сформулировал учение Оригена о материи следующим образом: «Материя сама по себе бескачественна и бесформенна, но под влиянием внешнего воздействия способна воспринимать какие угодно свойства. Вследствие этого тело каждого воплощающегося духа получает форму, соответствующую его нравственному состоянию, равно как с изменением нравственного состояния воплотившегося духа изменяются и свойства его тела, т. е. по мере очищения духа одухотворяется и его тело. Одни духи облечены в тонкие эфирные тела, но различной степени лучезарности»⁸⁶⁹. Не отмечая каких-либо негативных свойств материи в учении Оригена, И. В. Попов, однако, подчеркивает, что возможная степень освящения материи меньше, чем у души, которая, «созданная по образу Божию... обладает бесконечной способностью принятия в себя Божества».⁸⁷⁰

Попов также буквально повторяет некоторые фразы из исследования С. Л. Епифановича по поводу учения Оригена о воскресении тел. Его собственным наблюдением является утверждение о том, что связью воскресшего и земного тел «будет служить тот материальный субстрат, который входит в состав умершего тела»⁸⁷¹.

Нужно особенно отметить, что как учению о свойствах материи как таковой, так и анализу свойств воскресших тел в

этот период было уделено очень мало внимания. Оригеновское понятие «освобождения от телесности» не было разобрано подробно в трудах не только русских, но и зарубежных патрологов XIX в. В то же время, налицо единодушное согласие исследователей в том, что Ориген учил о предсуществовании душ, а также о грехопадении ангелов и первозданных людей как причине действительного бытия материальной вселенной.

Убеждение в верности последних положений осталось без изменения и в трудах ученых XX в., хотя в некоторых работах были предприняты попытки доказать, что учение о предсуществовании душ присутствовало у Оригена только в «рудиментарной форме»⁸⁷².

Учение о свойствах воскресших тел получило специальное внимание в трудах современных специалистов и во многом было раскрыто в статьях, опубликованных в сборниках серии «*ORIGENIANA*»⁸⁷³. На самом первом коллоквиуме из серии научных конференций по Оригену, который был проведен в 1973 г., Дж. Армантаж (J. Armitage) отметил, что тема воскресения «второстепенна в современной богословской дискуссии, тогда как для древних богословов она была центральной и выражала основную религиозную идею Оригена»⁸⁷⁴.

Л. Хеннеси (L. Hennessey) рассматривает три смысловые нагрузки понятия «бестелесный» у Оригена⁸⁷⁵. Подробный анализ показывает, что как термин «тело», так и понятие «бестелесный» у знаменитого богослова имеют некоторую неопределенность. Под бестелесностью может пониматься как отсутствие тела вообще, так и наличие тела, но, в отличие от земного, – тела тонкого и невидимого⁸⁷⁶. Анализируя антропологические воззрения Оригена, автор приходит к выводу, что телесность человеческой природы есть неременный ее атрибут, и он всегда оставался бы таковым, даже если бы падения не было вовсе. Л. Хеннеси находит также и третий смысл понятия «бестелесный» в наследии Оригена, который имеет нравственную нагрузку и характеризует состояние души (в том числе соединенной еще с земным телом), свободное от действия страстей, от плотского порабощения⁸⁷⁷.

Этот автор также обращает внимание на существование «сущностной связи между телом земным и воскресшим», указывая, что Ориген сравнивал это соотношение со связью и различием между семенем и вырастающим из него растением. Здесь же отмечено, что Ориген использует термин «ὄχημα» для обозначения и сущностной связи, и различия между телами; так, именно этим термином он обозначает прославленное тело Христа⁸⁷⁸. Ориген вводит понятие «телесный эйдос» (τὸ σωματικὸν εἶδος), близкое к понятиям материальной сущности и семенного логоса. Эйдос продолжает свое бытие с ὄχημα («колесницей души») и обеспечивает сущностное тождество тела воскресшего с земным⁸⁷⁹.

Г. Крузель (H. Crouzel), признаваемый за основателя нового витка бурных исследований наследия Оригена, в серии своих статей доказывает, что человеческое тело, согласно александрийскому учителю, способно воспринимать переход в более тонкие состояния, которыми и характеризуется бытие воскресших тел спасенных христиан⁸⁸⁰. В монографии, посвященной Оригену, Г. Крузель доказывает, что Ориген был не понят и стал жертвой двусмысленности термина «бестелесный» (ἄσώματος), используя его иногда в абсолютном, а в других случаях в относительном смыслах⁸⁸¹.

В самых новейших исследованиях решение Бога «одеть отпавшие духи в тела из плоти и крови» рассматривается как несомненное составляющее в наследии александрийского дидаскала⁸⁸². Исследуя причины такого действия Промысла Божия, согласно Оригену, Ст. Нордгаард (S. Nordgaard) пытается также оценить последствия этого положения на социальные воззрения александрийца. При этом он отмечает, что хотя Ориген не разделял взгляды большинства современных ему платоников на тело как главный источник зла в мире, но все-таки он рассматривал его как «мощный катализатор зла»⁸⁸³.

Однако не следует считать, что это зло Ориген рассматривал как истинное. Продолжая идеи, развитые Климентом Александрийским, он учил о педагогико-воспитательном значении «отягченных» тел, используемых в качестве инструментов для коррекционного наказания в деле

воспитания разумных существ⁸⁸⁴. Если современные Оригену платоники в основном рассматривали материю как противостоящий Богу принцип и, «коренным образом противопоставляя Бога и материю, именно в ней видели источник зла в космосе»⁸⁸⁵, то система Оригена хотя и «была насквозь проникнута метафизическим дуализмом»⁸⁸⁶, но дидаккал умело двигался «между платоническим подозрением к материи и ее христианским восприятием»⁸⁸⁷. Мы не совсем согласимся с оценкой о «умелом движении» мысли Оригена по отношению к материи. В ходе нашего дальнейшего исследования мы постараемся уточнить положительные и отрицательные стороны в его учении о веществе.

Однако в любом случае специалисты отмечают, что при более внимательном рассмотрении вклад Оригена «в минимизацию дуалистических элементов является выдающимся по сравнению с заслугами его современников среди платоников»⁸⁸⁸. В отличие от средних платоников, Ориген придерживается монистического принципа, и, утверждая, что все зависит от Бога, он отвергает идею предсуществования материи. Проявляясь в значительной степени в антропологии, наиболее ярко выражен дуализм Оригена в его учении о борьбе между божественными силами и силами дьявола за человеческие души, причем Ориген опирается, в основном, в этом вопросе на Ветхий и Новый Завет, а не на платоников и гностиков⁸⁸⁹.

Учение о свободной воле человека и разумных ангельских сил как единственной причине истинного зла в тварном космосе, было развито Оригеном, как никем другим из церковных писателей до-никийского периода. Несколько подробных замечаний по этой теме мы сделаем позже, а пока только отметим, что концепция свободной воли тесно связана в его мысли с учением о материи не только в смысле появления грубой материи после грехопадения, но в понимании всей его доктрины о творении. Последняя должна была отвергнуть, «с одной стороны, материалистический детерминизм, а с другой – платонический докетизм, который игнорирует реальность материального порядка как сферы изменений и свободной

воли»⁸⁹⁰. Сама подверженность материи и всего материального плана бытия изменчивости становится возможностью для духовного роста разумных существ через их способность к нравственному выбору.

Протопр. И. Мейендорф отмечал, что «совершенство Ориген понимает в неоплатоническом духе, в частности, как бестелесность». Само разнообразие космоса возникло, согласно дидакалу, вследствие разных степеней отпадения духовных природ от Бога: разумные сущности облеклись в тела тонкости или плотности, соответствующей мере отпадения от Бога. Появление материи «представляет собой второй уровень творения», она «возникает в результате грехопадения, как нечто вроде “свернувшегося” или “сгущенного духа”».⁸⁹¹

Этот исследователь замечал также, что отношение к таинствам у Оригена было «преимущественно символическое и аллегорическое». Ориген допускал буквальное понимание слов о теле и крови Христовой только для простых людей и относил такое толкование к низшему уровню восприятия таинства, но для людей, ученых и более преуспевших в духовной жизни, он предлагал аллегорическое толкование таинств Евхаристии и крещения⁸⁹². Относительно соотношения Бога и мира о. И. Мейендорф обращает внимание на два акта творения, согласно Оригену: «Первый, основной акт творения происходит вне времени, в вечности: Бог творит всегда, Он – Творец по природе Своей. Поскольку Он не может не творить... второе “творение” – падение, повлекшее за собой разнообразие, – происходит во времени». При этом делается вывод о том, что Бог у Оригена «не свободен от твари – не трансцендентен ей»⁸⁹³. К противоположным выводам по отношению к учению о трансцендентности Бога миру в системе Оригена пришел в своем исследовании П. Цамаликос (P. Tzamalikos), результаты исследования которого мы рассмотрим подробно чуть позже, так как суждения этого автора расходятся с общепринятым мнением.

Несколько иначе звучит суждение прот. Г. Флоровского, когда он утверждает, что Ориген «ясно отличает мир от Бога, как Его “творение”»⁸⁹⁴. Однако и этот автор все-таки подчеркивает,

что, «когда Ориген говорит о божественной жизни, он имеет в виду именно Откровение. О Боге вне мира Ориген хотел бы только молчать»⁸⁹⁵.

Действительно, Ориген, как проповедник апофатического богословия, в чем-то близок и к Плотину, и к Филону⁸⁹⁶, но, согласно исследованиям Г. Чадвика⁸⁹⁷, П. Цамаликоса и М. Эдвардса⁸⁹⁸, Ориген сделал очень крупные шаги на пути преодоления платонизма. Последние авторы не соглашались с выводами о том, что «для Оригена рождение Сына и творение мира равно объединялись в понятии возникновения», и с приписыванием дидакалу понятия «о вечности всякого существования, о совечности всего Богу»⁸⁹⁹. Далее мы увидим спорность заявления о том, что «в известном смысле... оригенизм можно назвать ересью о времени»⁹⁰⁰.

Г. Чадвик отмечает принятие Оригеном «трансцендентального богословия платонизма», признающего Бога не только за основание всякого бытия, но и как сущего «превыше бытия». В то же время, согласно этому автору, Ориген всячески старается «освободить место» для понятия о свободе Бога и Его творений и для важного положения о «пропасти между бесконечным Создателем и конечными тварями... содержаемыми в бытии только по воле их Создателя»⁹⁰¹.

В противовес многим исследователям XX в., утверждавшим сохранение тонкой телесности у Оригена, прот. Г. Флоровский отмечал, что телесность у Оригена «есть преходящее следствие грехопадения и истончается по мере очищения, чтобы рассеяться вовсе во исполнении времен»⁹⁰².

В некоторой степени вторит о. Г. Флоровскому и К. Морескини⁹⁰³, когда отмечает, что хотя, согласно Оригену, в материи нет зла⁹⁰⁴, но разнообразие мира существует только вследствие телесности. Тело после воскресения уже «не будет физическим телом, но будет его формой – εἶδος, которая является его началом». Идею апокатастасиса К. Морескини оценивает как «возвращение в исходную нематериальность», которую Ориген унаследовал от платонизма. Также в платоническом плане он однозначно рассматривает дух как

бестелесную сущность⁹⁰⁵. Цепь миров закончится всеобщим восстановлением в исходное состояние, а материя распадется⁹⁰⁶. Таким образом, полное исчезновение телесности в системе Оригена представляется до сих пор спорным моментом.

Г. Чадвик высказывается в пользу нерешенности этой проблемы самим Оригеном. Дидаскал, по мнению этого автора, просто оставляет читателям⁹⁰⁷ выбор между тремя возможными гипотезами. Согласно первой – материя будет существовать вечно, но в преображенном и прославленном виде. Согласно второй – тела используются духами только временно, а сами они способны существовать без каких-либо тел. Согласно третьей – видимая часть мира будет уничтожена совершенно, но преславные духи в вышних сферах космоса будут принимать все более преславные формы по мере духовного роста. Собственная симпатия Оригена, по оценке Г. Чадвика, принадлежит последним двум гипотезам⁹⁰⁸.

Неоднозначность оценки эсхатологической перспективы в системе Оригена отразилась также и в разногласии относительно исходных позиций для самой идеи апокатастасиса. Так, в исследованиях И. Рамелли (I. L. E. Ramelli) ясно показано, что учение Оригена об апокатастасисе не является необходимым метафизическим или космологическим следствием его философских представлений, как было бы, если бы оно действительно зависело от языческой философии. Согласно наблюдениям И. Рамелли, теория апокатастасиса у Оригена является следствием полемики с гностическим детерминизмом⁹⁰⁹, а также осмысления богословских истин Боговоплощения, освящения и воскресения плоти⁹¹⁰. Ориген смело ассимилировал идеи греческой философии (особенно платонической и стоической), но Св. Писание оставалось для него главным критерием истины⁹¹¹.

Архим. Киприан (Керн) отмечал, что в системе «Оригена нет ничего материалистического. Для него душа не есть тело, но у нее есть тело, от которого она не может отделиться. В этой жизни это – наша грубая плоть, в будущей это уже будет тело эфирное». Не занимаясь подробно качествами эфирных тел в

воскресении, архим. Киприан также делает любопытное замечание о том, что первоначально «Бог создает и определенное количество материи для обитания в ней этих духов. И эта материя, которая по существу своему тоже была совершенна, падает соответственно с тем падшим духом, оболочкою которого она служит, и принимает, более или менее, грубую телесную форму. Материальная природа тоже отразила на себе падшее состояние духа»⁹¹².

Г. Чадвик отмечал, что, согласно Оригену, чувственный мир создан Богом «из ничего», под которым понимается абсолютное, а не относительное небытие⁹¹³. Строго критикуя взгляды платоников на вечность видимого мира, дидакскос относил категории неразрушимости и вечности только к миру бесплотных духовных существ⁹¹⁴.

О вечности умопостигаемого мира у Оригена говорит и Дж. Босток (G. Bostock), когда выделяет в его учении два творения: первое – вечное, а второе – временное⁹¹⁵. В качестве вечной формы творения представлено «небо», которое отражает предвечность и всемогущество Бога. Определяя философское различие между статическим миром платоновских идей и «небом» богословия Оригена, Дж. Босток отмечает, что разница лежит в отождествлении Святого Духа с истинной субстанцией⁹¹⁶. Дух Святой, в отличие от Бога Отца, становится у Оригена «динамической концепцией», которая связывается с понятием вечного и совершенного творения. Однако это «вечное творение» у дидакского не тождественно понятию «вечного творения» у средних платоников, которое вылилось в учение о вечной эманации из Единого как умопостигаемого, так и чувственного миров у Плотина⁹¹⁷. В то же время, в отличие от Филона, Ориген видит мир умопостигаемый не просто как отвлеченную мысленную абстракцию, но именно как «небо» библейской традиции – место особого обитания Бога и ангельских сил⁹¹⁸. Дж. Босток не конкретизирует, как точно следует понимать, согласно Оригену, вечность творения мира идеального. Он замечает только, что поскольку «форма и структура этого мира всегда существовала в Премудрости» Божией, то мы не можем говорить о «начале» его в какой-то

момент времени. Более того, время есть категория, связанная с материальным космосом, и оно не существовало прежде появления этого «второго творения»⁹¹⁹.

На наш взгляд, полноценно аргументированно исследовал и раскрыл тему соотношения творения и времени в системе Оригена П. Цамаликос. Однако он высказывается в противовес мнению большинства исследователей о присутствии у дидаскала понятия «вечное творение». Рассматриваемое Оригеном как одна из размерностей тварного бытия, время у него, в отличие от платонической и неоплатонической традиции, не есть некоторый «динамический образ», пребывавший от вечности в покое, а затем нисшедший в материальный мир. У Оригена время возникает из небытия вместе не только с материальным миром, но и умопостигаемым, являясь одним из элементов, характеризующих принципиальную пропасть между образом бытия Бога и тварного мира⁹²⁰.

П. Цамаликос доказывает в своем исследовании, что Ориген сформулировал принципиально новую концепцию и теорию времени, фундаментально отражающие христианский подход к жизни и истории. Автор признает, что большинство предыдущих патрологов не заметили качественный прорыв дидаскала в учении о времени. Используя подчас при описании категории времени элементы терминологии стоиков и Плотина, Ориген сделал столько концептуальных и терминологических прорывов в своем учении о времени, что «трудно говорить о каком-то влиянии на него»⁹²¹. Более того, александрийский учитель «установил анти-платонический принцип, – время не подвержено движению... оно есть континуум, вдоль которого движется космос». Этот взгляд на время был воспринят, по мнению автора, практически всем христианским миром: отцами-каппадокийцами на Востоке и блаж. Августином на Западе⁹²². Последователи же Оригена, т. н. «оригенисты», зачастую двигались в обратном направлении, приближаясь к неоплатонизму в тех пунктах учения, где Ориген установил «огромные отличия»⁹²³.

Этот «радикальный разрыв с платонизмом» Оригена в учении о времени сказался и на качественно ином

представлении о соотношении Творца и творения. П. Цамаликос последовательно доказывает в своей монографии, что, согласно дидакалу, не только материальный мир, но и «логосы твари приводимы в бытие из небытия»⁹²⁴. Согласно этому автору, все «объекты созерцания» в Сыне-Премудрости у Оригена представлены как сотворенные и не безначальные⁹²⁵. П. Цамаликос прослеживает различие в наследии знаменитого богослова между сотворенной мудростью и безначальной Премудростью – Сыном Божиим. Только такие концепции Бога, как Логос и Мудрость, всегда были во вневременном существе Его⁹²⁶. Исследователь считает ошибочным утвердившееся в науке мнение, согласно которому Оригену приписывают учение о вечном творении в платоническом смысле⁹²⁷. Он анализирует множество оригинальных текстов и рассуждает о том, как «такое мнение сильно утвердилось среди ученых». Время и пространство выведены здесь как неотъемлемые характеристики тварного мира у Оригена. Показано, что в его системе нет места бестелесному, невидимому миру, который бы существовал прежде времени⁹²⁸.

Премудрость – Сын Божий у Оригена есть «живая персональная ипостась»⁹²⁹, которая существует в Боге вне времени, прежде сотворения мира, как персональный субъект⁹³⁰. Сама концепция Бога у дидакала признается как имеющая не космологический, а богословский характер⁹³¹. У Оригена при внимательном анализе открывается наличие «визуализации реальности прежде творения – в которой существует только Бог». Таким образом, П. Цамаликос опровергает, как совершенно ложное, представление об Оригене, учившем о вечном творении в согласии с идеями неоплатоников⁹³². Различие между Богом в Самом Себе и Богом в Его откровении миру признается за одну из фундаментальных концепций александрийского дидакала⁹³³.

В этом же исследовании он представлен предшественником свт. Афанасия Великого в раскрытии концепции появления творения как проявления свободного решения, благой свободной воли Творца, а также иноприродности твари по отношению к Богу. Акт сотворения

мира представлялся Оригеном вполне согласованно с точкой зрения, высказанной ранее свт. Иринеем Лионским, а именно как результат свободного произволения Бога⁹³⁴.

Грубая материя у Оригена — не причина зла, но его «симптом», и она приведена в бытие Богом с появлением греха⁹³⁵. Однако это касается именно грубой материи, но, в силу уже упомянутой пропасти между Творцом и тварью, не только чувственные, но и умопостигаемые творения не могут рассматриваться Оригеном иначе как существующие «вне Божественной жизни»⁹³⁶. Дидаскал признает бестелесную «духовную природу» ангелов не единосущной нетварной Божественной природе⁹³⁷, за счет чего также разрывает с платоническим и неоплатоническим умозрением «о единстве бестелесной природы, имеющей некоторую непрерывность от высших до низших модусов ее бытия»⁹³⁸.

Термин «космос» у Оригена всегда подразумевает соотнесенность с категориями времени и пространства и потому всегда сопряжен с «телесностью»⁹³⁹. «Тонкая телесность»⁹⁴⁰ в таком случае становится неизбежным атрибутом всякой тварной природы, в то время как только один Бог бестелесен (и нематериален) в абсолютном смысле слова. Категорией, которая является устанавливающей родство между творением и Творцом, признается «разумность – логосность»⁹⁴¹. Именно причастность разумности (τὸ λογικόν), которая тесно связана с понятием добродетели (ἡ ἀρετή)⁹⁴², выставляется Оригеном в споре с Цельсом в качестве главного отличия «разумных животных», т. е. людей, от всякого класса низших творений.

Согласно П. Цамаликосу, разумные существа у Оригена представляют собою «нераздельное единство» сочетания разумного и телесного начал, а отнюдь не тождественны платоническим духам, «одетым в тела»⁹⁴³. Неразлучность с тонкими телами становится тогда не чем иным, как закономерным следствием качественного различия природы Бога и твари.

Если по оценке В. Н. Лосского, «для Оригена демаркационная линия проходит между родственной Богу областью духовной и миром психо-материальным, а не между

Существом, по своей природе Божественным, и существом, из "не-сущего" сотворенным»⁹⁴⁴, то П. Цамаликос видит у Оригена четкое разграничение понятий Бога, как чистого Духа, и всего тварного — как чувственного, так и «духовного», которые онтологически «последуют существу Бога»⁹⁴⁵. Аналогичного взгляда придерживается и М. Эдвардс, когда в заключение своего исследования говорит, что Ориген «отрицает возможность любому существу, кроме Лиц Святой Троицы, пребывать без субстрата для сохранения своей формы и индивидуальности»⁹⁴⁶.

Впрочем, независимо от оценки степени выражения учения об инаковости Божественной природы от тварной, нельзя не согласиться с утверждением, что Бог Оригена «это, прежде всего, Бог "духов", а не Бог "всякой плоти"»⁹⁴⁷. В трудах В. В. Петрова, посвященных анализу учения Оригена о теле воскресения⁹⁴⁸, замечено, что оно отличается от представлений платоников. В отличие от последних, для которых «восхождение души на небо сопровождается сбрасыванием всех материальных покровов, так что в пределе она может достигнуть полностью бестелесного состояния», для Оригена после освобождения от земной оболочки душа всегда остается в своем «шатре», т. е. «тонком, световидном теле»⁹⁴⁹. В. В. Петров отмечает, что хотя Ориген и называет душу бестелесной, но она фактически всегда связана с тонким телом и тонкой материей⁹⁵⁰. Интересно, что, цитируя отрывок из *Апологии Оригену* Евсевия Памфила о вознесении Христа Спасителя на небо, последний использовал выражение о восхождении на небо «плоти», в то время как сам дидаскал в аналогичном сохранившемся в греческом оригинале отрывке говорит о «телесной колеснице»⁹⁵¹.

Удивительно, что никто из современных исследователей не обратил сколько-нибудь значительного внимания на столь важный момент учения Оригена, как неприятие им воскресения плоти. При детальном рассмотрении оказывается, что именно в этом пункте он был обличаем своими собратьями по Церкви уже в следующем поколении.

3.3.2. Отцы Церкви об Оригене

Великие отцы Церкви – святители Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов, «можно сказать, воспитались на Оригене» и относились к его сочинениям «с величайшим уважением»⁹⁵². Непосредственный ученик Оригена свт. Григорий Неокесарийский посвятил своему учителю благодарственную речь, где называет его «мужем священным»⁹⁵³.

Из великих отцов Церкви наиболее близкий по географии и по времени к Оригену свт. Афанасий Александрийский называл его «многоученым и трудолюбивым» (ὁ πολυμαθὴς καὶ φιλόπονος)⁹⁵⁴. Это же выражение («трудолюбивый») употребляет о дидаскале и свт. Григорий Нисский⁹⁵⁵. Свт. Григорий также называет Оригена главным «в то время руководителем в христианской философии» и особенно отмечает его «любовь к учению и прилежание», «сдержанность нрава и смирение духа»⁹⁵⁶. Свт. Григорий Богослов в своем 115-м письме упоминает сборник фрагментов из сочинений Оригена под названием *Добротолубие* (Θιλοκαλία). Церковное предание говорит о том, что этот сборник был составлен им вместе со свт. Василием⁹⁵⁷.

В то же время, александрийский дидаскал заслужил резкую критику других отцов Церкви (свт. Мефодий Олимпийский (Патарский), свт. Епифаний Кипрский, блаж. Иероним Стридонский и др.), в том числе, за свое учение о характере воскресших тел⁹⁵⁸. Так, свт. Епифаний Кипрский в своем *Слове Якорном* утверждает, что Ориген привнес в Церковь «баснословное умозрение» (μυθώδη θεωρίαν) на природу «кожаных риз» (Быт. 3, 21), отождествив их с «плотностью тела или самим телом»⁹⁵⁹. А свт. Кирилл Александрийский в письме к египетским монахам особенно подчеркивает веру Церкви в воскресение плоти, замечая, что противоположное неверие есть нечестие, происходящее от «поврежденности ума Оригена»⁹⁶⁰.

Систематизатор православного богословия преп. Иоанн Дамаскин неоднократно упоминает Оригена с таким негативным эпитетом, как «худоименный» (δυσώνυμος)⁹⁶¹, а учения его называет «безрассудными» (τὰ Ὠριγένους ληρήματα)⁹⁶². Наконец, оспариваемое в науке осуждение мнений Оригена на V Вселенском Соборе было подтверждено авторитетом VI и VII Соборов⁹⁶³.

Из такого разнообразия отзывов отцов Церкви становится ясным, что соборные осуждения учения Оригена следует относить не ко всему корпусу его сочинений, но к отдельным мнениям дидаскала.

3. 3. 3. Современные ученые о церковной полемике с Оригеном и оригенизмом

Среди современных западных богословов сложилась устойчивая традиция, приверженцы которой уверенно доказывают, что еще свт. Мефодий не понял новой терминологии, введенной Оригеном в христианское богословие⁹⁶⁴. Серьезная ошибка в восприятии понятия телесного эйдоса якобы лишила обличительный дискурс свт. Мефодия «почти всякого смысла»⁹⁶⁵.

Современными исследователями неоднократно отмечалось, что Ориген не отрицал воскресение мертвых и не учил ни о совершенном избавлении от тел, ни о сферической форме последних в воскресении⁹⁶⁶. Так, например, М. Эдвардс отмечает, что хотя Ориген и придерживался «нездорового дуализма», но, в отличие от современных ему докетов, дидаскал «не отрекался от идеи спасения тела», почему и был «как ревностным вдохновителем мучеников, так и великим богословом Воплощения»⁹⁶⁷. Доказывая в своем исследовании, что Ориген никогда не отрицал наличие тел у ангелов и воскресших людей, этот исследователь считает, что в учении дидаскала соотношение сущности человека и его тела «слишком тонкое, чтобы быть охарактеризованным как ересь». Ориген был первым христианским богословом, решившимся на глубокое осмысление тайны Воскресения, и пришел к утверждению, что «материя воскресшего тела тоньше, чем плоть, и преемствует земному телу только по форме»⁹⁶⁸. По замечанию М. Эдвардса, в своей антропологии Ориген воспринял идеи Аристотеля о форме (эйдосе), которая, будучи нематериальной, существует в чистом виде только в Боге, тогда как во всех других объектах существует в материи⁹⁶⁹.

В другой статье этого же автора делается вывод о том, что «основательная и постоянная вера в воскресение тела... была одной из основоположений доктрины» Оригена, основанная на аксиоме о том, что «как душа, так и тело одинаково незаменимы» в Божественном промысле⁹⁷⁰. Однако при этом

отмечается, что в системе Оригена не предполагается сохранения телесного состава на элементарном уровне. Вместо идентичности по материи воскресшего и земного тел Ориген учил о том, что душа сохраняет только эйдос тела, который есть «одновременно субстрат телесных функций и внешняя форма»⁹⁷¹.

Мы не согласимся с утверждениями Г. Крузеля, М. Эдвардса и Дж. Дечоу (J. Dechow) о том, что свт. Мефодий не понял ни богословских целей, ни «тонкой метафизики» Оригена в учении о воскресших телах, и постараемся доказать это несколько позже.

А пока заметим, что, по всей видимости, с течением времени учение наиболее неразумных, но ревностных последователей Оригена, т. н. «оригенистов», все далее отходило от мыслей самого дидаскала и его ближайшего круга. Так, протопр. И. Мейендорф отмечал, что *Послание к патриарху Мине* императора Юстиниана и анафематизмы, приписываемые V Вселенскому Собору, «несомненно, не всегда представляют правдивую картину учения Оригена... Некоторые из осужденных идей, особенно в части, касающейся учения о сферической форме тела воскресшего Христа (10-й анафематизм), не имеют соответствий в известных текстах Оригена». При этом о. И. Мейендорф замечает, что в современных Собору источниках, сообщающих об осуждении 553 г., наряду с именами Оригена и Евагрия упоминается и имя Дидима Слепца, и делает предположение, что «10-й анафематизм связан с одним из утраченных произведений последнего»⁹⁷². Однако и в известных текстах Дидима нам удалось обнаружить косвенное опровержение этой гипотезы. В *Толковании на 18-й псалом* этот александрийский богослов говорит о неправомыслящих, учивших об оставлении Христом тела после Его воскресения. При этом отмечено, что они говорили о пребывании Христа в некоторой «солнечной сфере»⁹⁷³. Весь отрывок из Дидима посвящен разъяснению отличий физического солнца и солнца Правды – Христа. Представляется, что если бы Дидиму свойственно было учение

о сферическом характере воскресших тел, то в описанном выше контексте он должен был бы упомянуть об этом.

В любом случае, этот текст дает серьезное дополнительное подтверждение мнения современных исследователей о том, что ни Ориген, ни его ближайшие последователи не учили о сферической форме тел, а тем более — о совершенном оставлении тел в воскресении. Подтверждением этому является и тот факт, что к Деяниям V Вселенского Собора рукописная традиция относит и другие 15 анафематизмов против Оригена, в которых, с одной стороны, встречается упоминание о том, что Христос «по воскресении принял эфирное тело», а с другой — обличаются мнения, заимствованные явно не из Оригена, а прямо из языческого неоплатонизма. Так, например, здесь говорится о «творении мира демиургом из готовых элементов» (6-й анафематизм); о том, что «материя в конце исчезнет, останется один дух» (11-й анафематизм)⁹⁷⁴.

Нами было отмечено, что замечания и рассуждения св. отцов, наиболее близких по времени к Оригену (свт. Мефодий Олимпийский, свт. Епифаний Кипрский, свт. Кирилл Александрийский), главным образом были направлены на неприятие Оригеном воскресения плоти, против его специфического учения об исчезновении плоти человеческого тела и преобразении последнего в тело эфирное⁹⁷⁵. Анафематизмы императора Юстиниана, направленные уже в основном против характерных черт учения поздних оригенистов, практически не отразили этого пункта учения дидакала. Хотя в тексте *Послания к патриарху Мине* и цитируется упомянутое выше письмо свт. Кирилла, но главный акцент сделан императором на опровержение учения о предсуществовании душ. Самим Юстинианом в доступных нам текстах⁹⁷⁶ учение Оригена об эфирном теле не упоминается ни разу, тогда как положение о сферической форме упомянуто дважды в основном тексте *Послания к патриарху Мине*⁹⁷⁷. Также и в анафематизмах, которыми оканчивается это *Послание*, упомянуто только лжеучение о сфероидальном характере воскресших тел⁹⁷⁸. По замечанию исследователей, эта тенденция наметилась еще ранее. По сравнению с проблемами

христианского тринитарного учения, «как в случае Епифания, так и с Феофилом⁹⁷⁹, вопросы, касающиеся воскресения тела, вышли на первый план, и роль главного виновника была приписана скорее уже оригенистам, чем самому Оригену»⁹⁸⁰.

3. 3. 4. Полемика с Оригеном свт. Мефодия

Что касается свт. Мефодия, то, как первый по хронологии противник учения Оригена о воскресении, он представляет особый интерес. Среди множества исследований и суждений о соотношении его богословия с наследием Оригена нам представляется важным вывод В. Цветковича, где отмечается, что «критика Оригена Мефодием была не столько делом академического диспута, сколько направлялась желанием Олимпийского епископа поправить первого в тех положениях, в которых он... уклонился от Православия»⁹⁸¹. Однако это не означает, что свт. Мефодий был неспособен вести академический диспут, но, наоборот, что, используя как свои богословские, так и философские познания, епископ придал своим творениям направление пастырского попечения о Церкви. На наш взгляд, многие из современных критиков Святителя, увлекшись изучением Оригена, не заметили эту разницу в подходах, а именно – чисто научных изысканий дидакалы и пастырской проповеди Святого.

Тем не менее, не уделяя понятию «эйдоса» такого значительного внимания, как Ориген, свт. Мефодий совсем не выглядит дилетантом в отношении динамической составляющей этой оригеновской концепции. Как уже было отмечено выше, мы не считаем верным мнение современных западных исследователей о том, что Святитель не уловил философского значения термина, который отождествлен у Оригена с метафизическим принципом, накладывающим на тело (как физическое, так и духовное) характерные черты личности⁹⁸².

Достаточно прочесть главу 28 из сохранившегося в славянском переводе сочинения святителя *О Воскресении*, чтобы заметить, что Святитель вполне осознавал возможность понимания «эйдоса» не просто как внешней формы, но и как динамического принципа тела того или иного объекта, и, прежде всего, человека как непрерывно существующего разумного существа⁹⁸³. Незамеченным современными исследователями оказалось и то что, не акцентируя внимание на полемике с

разными аспектами оригеновского понятия «эйдоса», свт. Мефодий переводит дискуссию на защиту библейского воззрения на природу человека. Ярким выражением этого дискурса Святителя является противопоставление свт. Мефодием понятий «воскресения плоти» и «эйдоса»⁹⁸⁴. Причем нужно отметить, что в контексте библейского мировоззрения Святитель использует термины «плоть» и «тело» как практически тождественные⁹⁸⁵, а иногда просто говорит о «воскресении человека»⁹⁸⁶.

Для свт. Мефодия человек есть «существо, составленное из души и тела», причем материя тела включает в себя и землю, из которой оно было изначально сотворено⁹⁸⁷. Защищая воскресение, хоть и преображенного, но именно земного тела, свт. Мефодий говорит о возрождении человеческого тела в воскресении из всех стихий, включая прах земной⁹⁸⁸. Ориген, по свидетельству свт. Мефодия, наоборот, учил о том, что воскресшее тело будет состоять «из чистого воздуха и чистого огня», получив «единосущие с ангельскими существами», и не будет иметь свойств «земли и воды»⁹⁸⁹. Это духовное тело не должно быть «земляным»⁹⁹⁰. Согласно свт. Фотию, свт. Мефодий использовал термин «ὁμοούσιος» для описания учения Оригена об однородности воскресших и ангельских тел.

Здесь мы непосредственно подошли к теме «эфирного тела» у Оригена, которое хотя и не обозначено этим термином в сохранившихся сочинениях свт. Мефодия, но, тем не менее, достаточно четко определено как потерявшее признаки земной стихии. Точного лексического соответствия использования термина «единосущный» для описания однородности воскресших и ангельских тел в известных текстах Оригена нам найти не удалось, но при внимательном изучении характера использования им других терминов мы, тем не менее, нашли подтверждение тому факту, что свт. Мефодий верно понял своего оппонента, а также четко определил линию борьбы за сохранение церковного учения о воскресении плоти⁹⁹¹.

3. 3. 5. Ориген о земных и эфирных телах

Ориген, действительно, если и упоминает о «новой земле» (2 *Петр.* 3:13; *Откр.* 21:1), то только в контексте символическом, исключительно духовном⁹⁹². В отличие от свт. Мефодия, у Оригена мы также находим яркую склонность к антропологическому дуализму. Само сотворение человека разделяется дидакалом на два этапа, когда сначала «по образу и подобию» создается «внутренний человек», а затем уже «внешний человек» – из праха земного (*Быт.* 1:26)⁹⁹³. Ориген даже позволяет себе употребить комбинацию таких выражений, как «изменение (превращение) из людей» (μεταβάλλοντες ἐξ ἀνθρώπων) и приобщение «к чину ангелов», когда рассуждает о состоянии тел после воскресения, сравнивая их с состоянием душ святых по исходе из земной жизни⁹⁹⁴.

В *Толковании на 1-й псалом*, цитируя слова апостола Павла о том, что «плоть и кровь не могут наследовать Царствие Небесное» (1 *Кор.* 15:50), Ориген видит в них подтверждение учения об отложении телами в воскресении «почти всех земных свойств». Сохранен (буквально в оригинальном тексте – «спасен») в воскресении будет только эйдос человека⁹⁹⁵.

Далее в этом же сочинении мы находим прямое заявление Оригена о том, что после воскресения «плоти уже не будет»⁹⁹⁶. В *Толковании на Евангелие от Матфея*, разъясняя ошибку саддукеев, понимавших идею воскресения в грубо-приземленном виде (и отрицавших его на этом основании), дидакал замечает, что в воскресении душа получает не то же самое тело, а «облекается в некое эфирное и лучшее»⁹⁹⁷. Здесь же он опровергает представления о том, что воскресшие тела сохраняют свои половые признаки⁹⁹⁸, утверждая, что земные человеческие «тела смирения» (τὰ σώματα τῆς ταπεινώσεως) должны преобразиться в подобие тел ангельских, которые есть «эфирный и блистающий свет» (αἰθέρια καὶ αὐροειδὲς φῶς)⁹⁹⁹.

Ориген неоднократно противопоставляет земные и эфирные тела и качества. Так, например, земные тела (τὰ γήινα

σώματα) противопоставляются эфирным телам небесных светил, причем главной характеристикой земных тел определяется жизнь в составе из плоти и крови (ἡ ζωὴ τῶν ἐν σαρκὶ καὶ αἵματι)¹⁰⁰⁰.

В этой жизни душе предназначено быть соединенной с земным, отягчающим ее телом (τῷ γῆινῳ καὶ βαροῦντι σώματι)¹⁰⁰¹. Более чистые и божественные, небесные места противопоставляются земле с ее грубой материальностью и бесчисленным злом (τῶν ἐν αὐτῇ μυρίων κακῶν παχύτητες)¹⁰⁰².

В сохранившихся фрагментах *Толкования на Евангелие от Луки* Ориген еще раз говорит о сохранении в воскресении именно эйдоса человеческих тел, замечая, что эти тела не будут «одеждами», воспринимаемыми телесными чувствами (οὐ μέλλουσιν ἔχειν ἱμάτια αἰσθητά), но светло-прозрачными одеяниями (ἀλλὰ λαμπραὶ περιβολαὶ) вокруг души¹⁰⁰³. Учитывая учение Оригена о двойном чувстве осязания – материальном (ἀφ' ἧν τὴν αἰσθητήν) и духовном (через веру)¹⁰⁰⁴, а также тот факт, что чувственное и материальное практически отождествляются дидаскалом (τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ ὑλικά)¹⁰⁰⁵, мы можем выделить единый взаимосвязанный круг понятий, противопоставляемых понятиям «духовное» и «эфирное». Это понятия, выражаемые терминами «земное» (τὰ γῆϊνα, χοϊκός), «доступное телесным чувствам», «плотское», «плоть и кровь», «тление». Сюда же нужно добавить понятие «грубо-материальное», но у Оригена мы не находим четко определенного соответствующего термина, ибо термин «материя» (ὕλη) хотя и обозначает у него чаще всего грубую материю космических стихий, но может относиться и к тонким эфирным телам. Более того, мы встречаем у Оригена понятие «умопостигаемой материи»¹⁰⁰⁶, заимствованное им у неоплатоников и определяемое как прямая противоположность¹⁰⁰⁷ материи мира чувственного.

В *Диалоге с Гераклитом* дидаскал рассуждает о внутреннем человеке (ὁ ἔσω ἄνθρωπος), имеющем в своем духовном составе части, которые являются омонимами (ὁμώνυμος) всех частей телесного, внешнего человека (ὁ ἔξω ἄνθρωπος)¹⁰⁰⁸. Он упоминает здесь, в частности, о духовных, не

воспринимаемых чувственно, костях (ὅσῳ τοῦ μὴ αἰσθανομένου) и о духовной крови¹⁰⁰⁹. Учение о внутреннем человеке, как имеющем особую природу и обладающем даром духовного восприятия, превышающем всякое чувственное восприятие, красной линией проходит через все творения Оригена¹⁰¹⁰. Однако, понятие о «духовных костях» прямо употребляется и при рассуждении о свойствах воскресшего тела в *Толковании на 1-й псалом*¹⁰¹¹ и подразумевается при толковании на осязание воскресшего тела Христа апостолом Фомой¹⁰¹².

3. 3. 6. Ориген о теле воскресшего Христа

По замечанию С. Л. Епифановича, учение Оригена о воскресшем теле Христа таково, что «плоть Его (Спасителя) слилась с Божеством и стала вездесущей», а тело уже не привязано к определенному месту в пространстве¹⁰¹³. Мы откорректируем этот вывод замечанием, что Ориген не подразумевает сохранение плоти, а только некоторого эфирно-тонкого тела, причем он позволяет себе употреблять весьма двусмысленные выражения. Так, например, он говорит, что Христос, «если и был человеком, но теперь уже отнюдь не человек» (οὐδ' αὖτως ἐστὶν ἄνθρωπος)¹⁰¹⁴. Рассмотренная в контексте, эта фраза не доказывает факта, что Ориген учил о полном оставлении Логосом человеческой природы. На самом деле, здесь подразумевается приоритет природы Божественной по отношению к человеческой. Кроме того, мы найдем утверждения, в которых Ориген прямо настаивает на реальности человеческой природы во Христе¹⁰¹⁵. Полнота восприятия человеческой природы Логосом в учении Оригена неоднократно отмечалась исследователями¹⁰¹⁶. Но в то же время приведенная нами формула проявляет ту опасную тенденцию, которая, безусловно, существует в его богословской системе. После воскресения общение во Христе человеческой природы с Божественной усматривается таким образом, что происходит потеря практически всех свойств человеческой сущности.

Так, по выражению Оригена, смертное тело и человеческая душа Христа через единение и смешение (ἐνώσει καὶ ἀνακράσει) с Его Божеством буквально «изменились в Божество» (εἰς θεὸν μεταβεβληκέναι)¹⁰¹⁷. Здесь и в других местах мы видим не только несовершенство терминологического аппарата, но явный вектор движения к монофизитскому богословию.

Так, дидакал учил, что после воскресения Христос существует в некотором пограничном состоянии между тяжестью тела, подверженного страданиям, и образом бытия души, лишенной этого тела¹⁰¹⁸. Тем не менее, его

представление в целом таково, что эта граница пролегает гораздо ближе к миру чистой духовности. Комментируя осязание Фомы, Ориген снисходительно говорит о желании Апостола прикоснуться ко Христу, обличая его грубое представление о природе воскресшего тела. Противоположное представление о тонком теле в воскресении здесь, однако, доводится до такой крайности, что просто отождествляется экзегетом с духовным телом души, лишенной всякой земной составляющей¹⁰¹⁹. Апостол Фома, по толкованию Оригена, не знал, что «тело души» (ψυχῆς σῶμα) недоступно чувственным очам (ὀφθαλμοῖς αἰσθητοῖς)¹⁰²⁰.

В богословской литературе уже отмечалось влияние представлений Оригена о воскресшем теле Христа на первых предтеч ереси иконоборчества¹⁰²¹, но нам удалось встретить только одно прямое указание на дидака как предтечу монофизитских воззрений. Результаты нашего анализа вполне согласованы с выводом, сделанным протопр. И. Мейендорфом, когда он пишет, что, «начиная с Оригена, существовала тенденция к "антропологическому минимализму", которую Церковь вынуждена была сдерживать, и жертвой которой, очевидно, пали монофизиты»¹⁰²².

3. 3. 7. Понятия эфира и эфирного тела как колесницы души

Итак, Ориген совершенно не предполагал возможности приобретения свойства нетления земными телами, но относил его только к эфирно-духовным. Само понятие эфира, в противовес Аристотелю, понимается им не как нечто совершенно отличное от четырех стихий, нетленное или нематериальное (ἄϋλον)¹⁰²³, но как тонко-материальное и имеющее свойства нетления только по дару Божественной благодати¹⁰²⁴. Здесь Ориген продолжает традицию ранних апологетов, не относивших нетление ни к какой самой даже тонкой материи¹⁰²⁵. Дидаскал говорит о четырех сферах четырех стихий, лежащих ниже эфирного естества (начиная с земли и кончая, по восходящей линии, огнем)¹⁰²⁶. Эфир, как особое тонкое и очищенное состояние материи в космосе, определяется как соответствующий очищенному состоянию человеческой души, которая, находясь в сферах четырех более грубых стихий, должна проходить процесс очищения от греха. Хотя состояние греха, согласно изложению Оригена, и связано с материей и местами ниже эфира¹⁰²⁷, но материя все-таки не является носителем зла, а, скорее, манифестацией зла и греха в душе человека.

Наоборот, эфир, как наиболее тонкое состояние материи, с некоторой долей сомнения практически отождествляется Оригеном с небесами: «αἰθήρος, εἶνε ἄλλο παρὰ τοὺς οὐρανοὺς ἐστὶ»¹⁰²⁸. Но превыше небес и нетленна¹⁰²⁹ только душа человека, которой единственной во всем тварном мире приписано сотворение «по образу Божию»¹⁰³⁰. Именно поэтому она нематериальна (ἄϋλον)¹⁰³¹, в то время как все, связанное с космосом и четырьмя стихиями, характеризуется материальной тяжестью (ὀλκῆς παχύτης)¹⁰³².

В рассуждении о бессмертии души, направленном против противоположного мнения Гераклеона, Ориген также ясно указывает на нематериальность ее природы. Дидаскал отрицает однородность субстанций, составляющих основу телесного и

бестелесного¹⁰³³. Для телесного подлежащее – это материя (τὸ ὑλικόν), которая сама по себе тленна, но может приобщаться нетлению через изменение свойств¹⁰³⁴. Душа же имеет непосредственное происхождение от Бога, так что называется Его «порождением» (ἔκγονον)¹⁰³⁵. Она по своей природе «невидима и бестелесна», отражая в себе главные свойства природы Божественной¹⁰³⁶.

Результаты нашего анализа совпадают с мнениями других исследователей о лучезарном теле у Оригена как колеснице нематериальной души. Так, архим. Киприан (Керн) отмечал, что у Оригена «душа не есть тело, но у нее есть тело, от которого она не может отделиться. В этой жизни это – наша грубая плоть, в будущей, это уже будет тело эфирное»¹⁰³⁷. Г. Шибли (H. Schibli) в статье, посвященной учению о тонком теле души у Оригена и Дидима Слепца, отмечает, что лучезарное тело материально, тонко и эфирно и не является злом, как творение Божие, но переходит в вечность¹⁰³⁸. Как Г. Шибли, М. Эдвардс, так и В. В. Петров¹⁰³⁹ видят в учении Оригена об эфирном теле души заимствования из платонизма и неоплатонизма, где были развиты идеи онтологической градации: ум – душа – тело, где «колесница души» является промежуточным связующим звеном¹⁰⁴⁰. Этой идеей воспользовались философски настроенные Ориген и Дидим в попытке «перекинуть мост» от Бога Слова к плоти¹⁰⁴¹.

В статьях В. В. Петрова *Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции*¹⁰⁴² и *Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены*¹⁰⁴³ показано, что, согласно Оригену, тело Христа Спасителя, а также тела праведников в воскресении практически тождественны ангельским не только по свойствам, но и по природе. Описывая вознесение Христа, Ориген говорит именно о «телесной колеснице», а не о плоти¹⁰⁴⁴. Прослежена здесь также тесная связь концепции телесного эйдоса у Оригена с современной ему философской традицией (Платином и Александром Афродисийским). Не случайно и Дидим Слепец (источником для которого было учение Оригена), учил о

первозданном человеке как «нематериальном» (ἄϋλον)¹⁰⁴⁵. Соответственно, восстановление в апокатастасисе будет подразумевать максимальное освобождение от материи.

Однако, по замечанию У. Бианчи (U. Bianchi), свойственный платонизму дуализм обнаруживается лишь в антропологии Оригена, в то время как другие характерные черты дуализма ему чужды. Среди этих черт, которых Ориген не только чуждался, но и уверенно преодолел в богословско-философском плане, мы особенно выделим совечность материи Богу и бытие связанного с ней иного, негативного начала, которое противостоит Единому и оскверняет создания Божии¹⁰⁴⁶.

3. 3. 8. Употребление Оригеном термина «ὕλη»

Прямо отвергая положение о материи как причине зол¹⁰⁴⁷, Ориген, как никто другой из доникейских церковных писателей, пространно учил о злоупотреблении свободной волей как источнике всякого зла. Тем не менее, по замечанию Г. Чадвика, отношение Оригена к материи значительно менее позитивное, чем у Климента¹⁰⁴⁸. Кроме того, Ориген «так и не достиг ясного и определенного решения о точном статусе материи в Божественном замысле»¹⁰⁴⁹. Мы же находим нужным отметить, что в употреблении термина «ὕλη» дидакал проявил крайний дуализм смысловой нагрузки. Этот понятийный дуализм по отношению к материи вполне тождествен неоплатоническому. Так, например, никто из отцов и учителей Церкви не употреблял по отношению к материи такой резкий негативный эпитет, как «блудница»¹⁰⁵⁰. В то же время Ориген использовал формулу «умопостигаемая материя»¹⁰⁵¹, которая также была чужда отцам Церкви¹⁰⁵². Более того, стоит обратить внимание на использование им выражения «субстанция (материя) даров Божиих» (ὕλην τῶν ἀπὸ θεοῦ χαρίσματων), подаваемых Святым Духом¹⁰⁵³.

Дж. Босток, обращая внимание на использование термина «ὕλη», обозначающего первоначально материю, по отношению к Духу Святому определяет значение термина как передающего понятие субстанции¹⁰⁵⁴. Небеса толкуются этим исследователем как «первичная форма творения», которая представляет из себя истинную субстанцию, «составленную из Духа»¹⁰⁵⁵. Здесь, однако, имело место смешение этим автором понятий «οὐσία» и «ὕλη». Иначе нельзя было прийти к подобному выводу, как отождествив те понятия, которые имели у Оригена разное значение.

На самом деле, нельзя согласиться с попытками отождествить Дух Божий с первым творением¹⁰⁵⁶, ибо Ориген, без сомнения, учил о единой сущности трех Лиц Святой Троицы¹⁰⁵⁷. Хотя именно Бог Отец признается Оригеном в некоторых текстах «высшим», «за пределами» «ума и

сущности» (ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας),¹⁰⁵⁸ но постоянно и гораздо чаще используется комбинация терминов «οὐσία» и «πατήρ»¹⁰⁵⁹. Нужно помнить, что в догматической системе Оригена преодолен неоплатонический крайний апофатизм описания Единого, и «Бог Отец – это Единое (монада, или энада), но также и Ум, Νοῦς»¹⁰⁶⁰, а также и Сущность.

В рассматриваемом отрывке Ориген, на самом деле, говорит о дарах Духа Божия, а не о Самом Духе как таковом. Неправомочность отождествления первого, нозтического творения и Духа Божия видна также из рассмотрения цитаты о «потреблении» умопостигаемой материи Богом, аллегорически называемого «огнем» (πῦρ). Огонь этот «поядает материю умопостигаемую» (καταναλωτικοῦ τῆς τοῖα̃σδε ὕλης νοοῦμενος)¹⁰⁶¹, причем хотя зачастую огнем называется Бог Отец, но особенно этот духовный «πῦρ» отождествляется именно со Святым Духом¹⁰⁶², а также с Его дарами огненной благодати¹⁰⁶³.

Однако свидетельством тому, что Дух Божий и духовный огонь не абсолютно тождественны, но, скорее, последний более законно отождествить с благодатью, служит текст из *Комментария на Евангелие от Иоанна* 6. 32. 162. 13–14, где утверждается, что «Святой Дух и божественный огонь» удаляют и разрушают¹⁰⁶⁴ всякое грубо-материальное (πᾶν ὑλικόν) и земное вещество (πᾶν γεῶδες).

В итоге, можно говорить, что благодать Духа Божия, согласно Оригену, призвана уничтожить всю грубую материю, а также охватить¹⁰⁶⁵ и очистить и умопостигаемое материальное существо. В том факте, что, по крайней мере, однажды Ориген использовал термин «ὕλη» для описания сущности даров Духа, можно видеть, во-первых, не до конца преодоленный субординационизм до-никийской эпохи¹⁰⁶⁶, а во-вторых, попытку дидаскала, оттолкнувшись от понятия, так сказать, «грязной» материи, выявить в высших сферах бытия «чистый» ее прототип.

Тот факт, что в системе Оригена наиболее плотная и грубая материя, в том числе материя человеческой плоти, своим происхождением имеет отпадение духовных созданий от

Бога¹⁰⁶⁷, задает ту жесткую корреляцию между степенью отдаления от Творца и мерой нечистоты и плотности носимого тела, которая и стала, на наш взгляд, той главной ошибкой дидаскала, которая привела его к разногласию с церковным учением по отношению к природе воскресших тел. Такая упрощенная схема хотя и лишает материю ответственности за грех, но делает ее плотность прямой и яркой манифестацией духовного грехопадения. Не случайно мы встречаем у Оригена такую формулировку, как «образ зла» по отношению к виду бытия «века сего»¹⁰⁶⁸.

Среди негативных эпитетов, употребляемых дидаскалом по отношению к материи, мы находим «φαύλη» (термин с широким спектром значений, но в данных контекстах он значит: жалкая, презренная, дурная, скверная)¹⁰⁶⁹, «ματαίω» (пустая, профанная, не имеющая цены)¹⁰⁷⁰, «ἀψύχω» (бездушная)¹⁰⁷¹, ἄτακτος (неупорядоченная, нерегулярная), «ἀκόσμητος» (беспорядочная, неукрашенная)¹⁰⁷². Последние два термина использованы в 24 главе из *Филокалии*, которая была написана не самим Оригеном. Текст этот либо был воспринят им от более раннего автора, либо вообще был не знаком ему¹⁰⁷³. Тем не менее, мысль о неупорядоченности материи самой по себе вполне созвучна общему строю мыслей Оригена¹⁰⁷⁴, а другие оригинальные эпитеты имеют значительно более яркую негативную окраску.

Материалы статьи А. В. Серегина *Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах»*¹⁰⁷⁵ также подтверждают наш вывод о характерном пренебрежительно-негативном отношении Оригена к материи тварного космоса и материальной составляющей человеческой природы как исключительно временным воспитательным средствам Промысла. Поскольку «мир предсуществования» предшествует появлению материи и космоса и после происходящего в нем падения «помещается в начало целой цепочки эонов»¹⁰⁷⁶, то в конце мирового процесса, приведенный «ко всеобщему восстановлению в конце всей цепочки эонов», тварный мир хотя и не будет, по-видимому, совершенно бестелесным, но будет характеризоваться не столько

преображением, сколько избавлением и освобождением от земной материи нынешнего века. Отсюда и появилась у Оригена гипотеза «периодического существования материи»¹⁰⁷⁷.

Весьма возможно, что только благодаря своему предшественнику Клименту Александрийскому, прямо отрицавшему отождествление «кожаных одежд» (*Быт.* 3, 21) с земными телами¹⁰⁷⁸, Ориген «не достиг никакого решения относительно филоновского и гностического толкования этих одежд, полученных Адамом и Евой после грехопадения»¹⁰⁷⁹. На самом деле, весь строй богословской системы дидаскала делает практически логически неизбежным принятие именно такого толкования «кожаных одежд». Характерной чертой всей этики Оригена, в любом случае, оставалось противостояние духа и материи¹⁰⁸⁰.

Безусловно, Оригену удалось преодолеть и творчески переосмыслить многое из наследия платоников. Однако в учении о материи он хотя и лишил ее независимого онтологического статуса¹⁰⁸¹, полностью подчинив как ее изначальный принцип, так и образ бытия всемогущему Богу, но все же остался, так сказать, в системе координат, свойственных платоническому мировоззрению.

Платонические оттенки частично негативного, отчасти же индифферентного отношения к материи мы можем видеть и в учении Оригена о том, что «Божественной природе невозможно было соединиться с телом без посредника»¹⁰⁸², и в учении о соединении Логоса с душой Иисуса еще до воплощения, и в учении об исчезновении материальных свойств воскресшего тела Христа. Утверждение о том, что для духовных христиан «насущным является причастие Тому Слову, Которое после воплощения вновь вернулось к изначальному состоянию пребывания у Бога Отца»¹⁰⁸³, также подчеркивает некоторую относительность самого Воплощения. По слову прот. Георгия Флоровского, историческое воплощение для Оригена – «центральный», но все-таки всего лишь «центральный символ» в истории «непрерывного Богоявления божественного Логоса»¹⁰⁸⁴. От себя же добавим, что подача мысли Оригена

такова, что не оставляет сомнения в некоторой степени вторичности самого телесного воплощения – для слабых духом.

Эта же тенденция, если не прямого отрицания, то пренебрежения материей современного космоса, проявилась и в учении об эфирных телах. Это учение ярко отражает наиболее характерные черты системы Оригена. По мысли прот. Георгия Флоровского, «в оригенизме нет, в сущности, антропологии, но только пневматология, учение о вечных духах»¹⁰⁸⁵.

Этот же негативный тренд ярко проявился и в исключительно спиритуалистическом понимании Оригеном главного церковного таинства – Евхаристии¹⁰⁸⁶. Так, по учению дидаскала, материальная составляющая (τὸ ὑλικόν) св. Даров «не приносит пользы»¹⁰⁸⁷, и причащение Евхаристии «само по себе ни спасительно, ни пагубно», но спасительно только «по мере веры в Евангелие и жизни по духу его»¹⁰⁸⁸. Такое понимание таинства стоит в прямом противоречии с церковной традицией и в прямой зависимости от космологии и антропологии Оригена.

3. 3. 9. Человек как представитель логосной (разумной) природы

Однако следует отметить значительный положительный вклад Оригена в раскрытие христианского учения об особом призвании, предназначении и ценности человека в очах Бога Творца. Хотя некоторые из античных философов признавали высшее положение человека по отношению к животным и растениям¹⁰⁸⁹, но все же в языческой культуре доминирующим взглядом был представленный в дискурсе Цельса тезис о том, что человека нельзя считать главным по значению в системе мироздания. Учению о сотворении мира и о Боговоплощении, с точки зрения Цельса, противоречили идеи трансцендентности Бога, Его непричастности к материи и злу материального мира. Представление о человеке как венце творения даже воспринималось как базирующееся на необоснованной гордости христиан. Космос мыслился как единое целое, существующее ради самого себя, а не ради любой отдельной его части (т. е. человека)¹⁰⁹⁰.

Александрийский дидакал, повторяя мысли Хрисиппа, учил о соотношении космоса и человека, бессловесной (τὰ δ' ἄλογα) и словесной (τὰ λογικά) природ, наподобие младенца-эмбриона и материнской утробы¹⁰⁹¹. Однако, в отличие от Хрисиппа и других стоиков, которых Ориген высмеивает за их представления о телесности Бога¹⁰⁹², христианский философ соединил в своей системе учение о трансцендентном Боге¹⁰⁹³ и о Его заботливом Промысле о человеке, подобного которому мы не находим ни в одной из философских систем язычества.

Человек мыслится не просто как лучшая часть космоса, а как совершенно особое творение, созданное по образу и подобию (κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν)¹⁰⁹⁴ Божию и предназначенное, в отличие от всего другого творения, к «славе сынов Божиих». Здесь Ориген ссылается на текст из *Послания* апостола Павла (*Рим.* 8, 21), но делает пояснение, что никакая другая тварь, населяющая видимый космос, никогда не достигнет этой славы¹⁰⁹⁵. Забота Бога простирается на все

творение, но в особой степени на всю логосную природу и на «разумное животное» – человека¹⁰⁹⁶. Кульминацией заботливого Промысла о человеке стало Боговоплощение, в котором Сын Божий стал человеком, «почтив человека более всякого творения»¹⁰⁹⁷.

Именно ради человека был создан весь видимый мир, и все его составляющие призваны служить на пользу этого «разумного животного» (δοῦλα οὖν πάντα τοῦ λογικοῦ ζώου)¹⁰⁹⁸. Неоднократно подчеркивая, как неизмеримо высоко стоит человек перед неразумными животными (παρὰ τὰ ἄλογα ζῷα)¹⁰⁹⁹, дидакал выделяет именно дар «логосности» – причастия Логосу Божию, как особое отличие человека и ангельских сил. Ориген (согласно TLG) был первым писателем, употребившим сочетание «логосное творение» (ἡ λογικὴ κτίσις)¹¹⁰⁰.

Животные, в отличие от человека, имеют только некоторое «подобие разумных сил» (τὰ λογικὰ μίμημα)¹¹⁰¹, но не мудрость и разум (οὐ σοφία οὐδὲ λόγος)¹¹⁰². С последними дарами связана способность человека к нравственно-ориентированному свободному выбору¹¹⁰³. Общая характеристика всей разумной (логосной) природы есть причастность добродетели¹¹⁰⁴. Мы заметили высокую частотность парного употребления терминов «логосный» и «добродетель» в трудах Оригена, которая была характерна, прежде всего, для Хрисиппа, затем Филона и перипатетика Александра Афродисийского.

Исследователи отмечают, что Ориген был первым христианским автором, «систематично и детально» писавшим о свободной воле¹¹⁰⁵. Некоторые авторы считают, что Ориген не внес ничего нового в уже существовавшие ранее у эллинов концепции, но, опираясь в основном на представления стоиков, включил, несколько видоизменив их, в платоническую картину мира¹¹⁰⁶. Другие замечают, что, «хотя концепт свободной воли и не был не знаком многим платонистам... мы не находим такой (как у Оригена) всепреодолевающей суверенности и эффективности морального выбора в их школе»¹¹⁰⁷. Думается, что правы оба исследователя, просто первый говорит о философском определении самого понятия свободной воли, а

второй отмечает качественно инаковый подход к концепции морального выбора в общей системе мировоззрения.

Отвергавший идею перевоплощения дидакал обращался к учению о свободной воле в основном для пояснения происхождения зла в мире, связывая с ним понятия отпадения от Бога части ангелов и человека, появление самого материального мира, а также учение о Суде Божиим над всем творением¹¹⁰⁸. Нам представляется несомненным повышение значимости морального выбора в такой христианской системе, даже при ее значительной «ослабленности» знаменитой оригеновской теорией апокатастасиса.

Г.–У. Балтазар (H.-U. von Balthasar) также отмечал, что «Ориген сильно подчеркивает свободу выбора человека и его собственную активность как отличные от благодати», причем благодать Божия и деятельность человека взаимопроникают и взаимодействуют¹¹⁰⁹. Согласно Оригену, Бог обладает абсолютным, Божественным знанием прошлого, будущего и настоящего, но это знание не следует понимать как принуждающее к тем или иным поступкам. Подобного рода идеи высказывались до Оригена уже в *Пастыре* Ерма и Иустином Философом, но именно Ориген придал этому учению наиболее разработанную форму¹¹¹⁰.

При анализе употребления Оригеном прилагательного «логосный» (λογικὴ) оказывается, что чаще всего он пользовался выражениями «разумная душа» (λογικὴ ψυχὴ) и «разумная природа» (λογικὴ φύσις), и намного реже – формулой «разумное животное»¹¹¹¹. Это, безусловно, не случайно, но имеет под собой всю ту же подоплеку отношения к материи и материальной составляющей человеческой природы как временным воспитательным средствам Промысла Бога. Контекст употребления формулы «разумное животное» у Оригена всегда такой, что подразумевает только временное пребывание человека в этом мире с задачей его нравственного совершенствования¹¹¹².

Особенно характерным для Оригена является текст, где он противопоставляет всякую логосную (παντὸς λογικοῦ) природу и смертную природу «разумных животных» (θνητοῦ λογικοῦ

ζώου)¹¹¹³. Размышляя о правильном понимании слов Евангелиста о том, что Христос «не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке, ибо Сам знал, что в человеке» (Ин. 2, 24), Ориген высказывается в пользу понимания термина «человек» (ὁ ἄνθρωπος) в расширенном смысле. Термин, согласно Оригену, нужно понимать как относящийся к разумной природе вообще, что подтверждается также его прямым высказыванием о равноправности терминов «ангел» и «человек» в Писании (не только по служению, но и по субстанции)¹¹¹⁴. Главным отличием понятия «человек» Ориген считает сотворение «по образу и подобию», которое, безусловно, относит, и даже в первую очередь, к ангелам¹¹¹⁵. Человек признается им последним из чинов сотворенной разумной природы (ἔσχατον λογικόν), причем не только по времени, но и по чести (τῇ τιμῇ)¹¹¹⁶.

Несмотря на рассуждение Оригена о человеке как соединении двух противоположных природ воедино (εἰς κρῆσιν μίαν), это единение имеет временное значение. Придерживаясь незнакомого апостольскому преданию и отвергнутого Церковью учения о предсуществовании душ, Ориген учил о том, что ангелы несут труд «посева» душ в земные тела¹¹¹⁷, а последние, как мы видели выше, имеют в учении дидаскала только преходящее значение, заменяемые в воскресении на тонко-эфирные.

3. 3. 10. Исправление ошибок Оригена в трудах отцов Церкви

Восприняв от Оригена учение о способности материи принимать освящение и менять свои качества, св. отцы не отказывались совершенно от использования термина «эфирное» для описания утонченных качеств воскресших тел¹¹¹⁸, но постоянно подчеркивали реальность воскресения плоти. Преодоление ошибок александрийского дидаскала шло, прежде всего, через отрицание учения о предсуществовании душ, за счет чего кардинально исправлялся онтологический дисбаланс оригенистского приоритета души перед телом¹¹¹⁹. Свт. Афанасию Александрийскому принадлежит заслуга предельно четкой формулировки связи догмата Боговоплощения с обожением всего человека и воскресением плоти¹¹²⁰. В отличие от Оригена, он говорит о «спасении целого человека» (ὅλου τοῦ ἀνθρώπου σωτηρία)¹¹²¹, употребляя термин «обожение» по отношению к самой плоти¹¹²².

Свт. Кирилл Александрийский, защищая единство Личности воплощенного Слова Божия, полноту обожения плоти Христа с момента Благовещения, стал ярким проповедником евхаристического реализма. Но, пожалуй, окончательная база для преодоления не только крайностей оригеновского спиритуализма, но и некоторой богословской неопределенности в представлении о качестве и мере изменений в тварной природе под воздействием Божественных энергий была дана преп. Максимом Исповедником. Этот замечательный отец Церкви и богослов четко разграничил понятия «логоса и тропоса человеческой природы»¹¹²³. Если термин «логос» употребляется для обозначения в тварной природе некоего вечного и неизменного принципа, который отражает замысел Божий о том или ином объекте, то «тропос» означает конкретное проявление этого принципа в пространстве и времени¹¹²⁴.

По отношению к изменению образа бытия человеческого тела в воскресении, богословский аппарат преп. Максима позволяет объединить неизменность логоса человеческой плоти

с появлением качественно новых свойств в обновленном тропосе существования. «Неизменное тождество по сущности и эйдосу» каждого рода созданий, как и «невозбранное развитие», относится к Творцу, «Содержащему и Хранящему в неизреченном единении все [разнообразные виды], явно разграниченные друг от друга в соответствии с логосами, по которым Он их осуществлял»¹¹²⁵. При этом важно, что тело и душа зримы преп. Максимом как «части целого человеческого вида» (ὡς καὶ ὅλου εἶδους ἀνθρώπινου μερῶν)¹¹²⁶.

Если Ориген может быть назван богословом обновления, понимаемого, скорее, именно как преодоление плоти и материи, то александрийские Святители и преп. Максим по праву называются проповедниками обновления как обожения целого человека и всего творения, когда «ни один свойственный (тем, что из сущих) логос естества не нарушается и с другим не сливается»¹¹²⁷.

Исходя из результатов нашего исследования, мы можем расширить заключение А. И. Сидорова, где профессор церковной истории замечает, что у александрийского дидаскала «вечное Евангелие как царство одной только духовной истины мыслится в эсхатологической перспективе», которая «не созвучна церковной эсхатологии, ибо в перспективе Оригена нет места преображению плоти»¹¹²⁸. Мы же дополним и раскроем эту мысль уточнением, что понятие «преображение плоти» у Оригена существует, но понимается своеобразно и тождественно ее полному вырождению, с потерей всех свойств, характерных для материальной субстанции, – кроме наличия эйдоса. Если в своей экзегезе Ориген порою «опасно приближается к спиритуализму неоплатоников», но «принципиальную грань, отделяющую христианство от платонизма... переступает очень редко»¹¹²⁹, то по отношению к учению о материи Ориген переходит эту грань гораздо чаще. Что же касается свойств воскресших тел, то учение Оригена об их эфирном характере оказалось в прямом противоречии с церковной традицией. Отрицая характерное для современных ему платоников положение о материи как носительнице зла, в учении о ней великий богослов остался в платонической

системе координат. Это есть закономерный результат введенной им жесткой корреляции между понятиями духовного совершенствования и степени нематериальности.

Вот почему В. Н. Лосский говорит, что христианский богослов Ориген и языческий философ Плотин, хоть и «в различных религиозных обрамлениях», но все же «параллельно развивали одни и те же темы, характерные для духовного аспекта эллинизма: побег, исчезновение из мира чувственного»¹¹³⁰.

В своей реакции против ошибок Оригена, подхваченных и развитых в оригенизме, христианские богословы «сохраняют терминологию, свойственную александрийскому мышлению, но все дальше и дальше отходят от его исходной точки, общей как для Оригена, так и для Плотина. Спасение как побег из мира, как «мысленное бегство», будет восприниматься как ограниченность, как «спиритуалистическое искажение». «Гносис» как «интеллектуальное или сверх-интеллектуальное созерцание», все больше будет восприниматься как один из необходимых моментов общения людей с Богом, но он не будет «путем преимущественным» в традиции настоящей христианской аскетики. В умозрении христианских подвижников к обоживающему общению с Творцом призвана цельная природа человека. «Эллинистическая “духовность”, понимаемая как интеллектуалистическая или сверх-интеллектуалистическая мистика»¹¹³¹, раз уже введенная в круг Церкви через учителей Александрийского училища, будет ею поглощена, полностью преобразована и превзойдена. Правда, «понадобятся целые века борьбы, сверхчеловеческих усилий, чтобы, освободя его от природных пут, от этнических и культурных ограничений, эллинизм этот превзойти, дабы стал он, в конце концов, вселенской формой христианской Истины, самым языком Церкви»¹¹³².

Глава 4. Представления о материи и теле человека в Александрийской и Каппадокийской школах (IV–V вв.)

4. 1. Свт. Афанасий Великий о материи и теле человека

4. 1. 1. Обзор литературы

Среди множества исследований, посвященных наследию одного из самых авторитетных отцов древней Церкви, мы обратим внимание только на те, где есть упоминания о раскрытии в творениях Святителя рассматриваемой нами тематики. В качестве общей оценки богословия свт. Афанасия стоит привести мнение Н. И. Сагарды о том, что оно претерпело значительное влияние малоазийского богословия, что привело к ослаблению оригеновского метафизического идеализма «религиозно-практическими началами»¹¹³³. Результаты нашего исследования показывают, что, по сравнению с Оригеном, Святителем был сделан важнейший поворот в представлениях об онтологическом статусе как материи, так и человеческой плоти.

По слову протопр. И. Мейендорфа, свт. Афанасий «был не понят многими современными ему восточными богословами, воспитанными на учениях неоплатоников и Оригена. Афанасий же совершенно освободился от приверженности неоплатонической мысли, особенно в своем учении о сотворении мира»¹¹³⁴. Прот. Г. Флоровский замечал верность свт. Афанасия церковному Преданию, из которого он «воспринял католическую веру в божественность Слова», и которая «стала главным стержнем его богословия»¹¹³⁵. Архим. Киприан (Керн) подчеркивал сохранение в богословии Святителя характерного для Александрии оригеновского мотива «о разумности Слова и о возможности нашему разуму приобщиться к уразумению Разума божественного»¹¹³⁶. Мы же от себя добавим, что свт. Афанасию принадлежит почти никем не упоминаемая заслуга восстановления и богословского обоснования подточенного Оригеном церковного учения о воскресении плоти. Если о. Г. Флоровский подчеркивает, что «в своем богословском исповедании св. Афанасий исходил из созерцания исторического лика Христа, Богочеловека и Спасителя»¹¹³⁷, то мы отметим, что Святитель вернул

Александрийское богословие на почву библейской позитивной оценки предназначения материи и плоти человеческого тела.

Свт. Афанасий, безусловно, должен быть признан богословом «обновления» и «воссозидания» всего материального мира и особенно человека в целостности его природы. Рассуждая о «новом творении», Святитель учил о том, что «Слово должно было обновить и воссоздать созданного по Его Образу человека... вознести, освятить и восстановить нас»¹¹³⁸. Исследователи подчеркивали, что развитие учения об обожении стало одной из важнейших заслуг великого александрийского предстоятеля¹¹³⁹.

Многими авторами отмечалось, что, согласно свт. Афанасию, «в Боговоплощении – сущность христианской веры»¹¹⁴⁰. Вера в наше воскресение основывается, прежде всего, на единстве нашей плоти с плотью Воскресшего Христа¹¹⁴¹, а весь искупительный подвиг Спасителя получил у свт. Афанасия название «домостроительство по плоти» (κατὰ οἰκονομίαν)¹¹⁴². Однако никто из предыдущих исследователей не акцентировал внимание на качественно ином воззрении на природу воскресших тел у свт. Афанасия по сравнению с Оригеном. Нет практически ни одного упоминания об Оригене и в монографии И. Ролдануса (J. Roldanus), целиком посвященной антропологии свт. Афанасия¹¹⁴³.

Только Х. Анатолиос (Kh. Anatolios) в совсем недавно появившейся монографии, посвященной свт. Афанасию, обращает внимание на то, что, продолжая линию Оригена в учении о человеке как «образе Образа»¹¹⁴⁴, Святитель отходит от Оригена (так же, как и от свт. Иринея и Климента) в том, что не делает различия между понятиями «образа» и «подобия»¹¹⁴⁵. Если упомянутые более ранние авторы делали акцент на различии божественного «образа», данного в сотворении, и эсхатологическом достижении «подобия», то свт. Афанасий всячески старался подчеркнуть скорее непрерывность связи, чем разрыв между порядками творения и искупления. Более того, Х. Анатолиос отмечает яркий отход Святителя от платонической и оригенистской идентификации человеческой природы с душой, обращая внимание на то, что «у Афанасия

самобытность человеческого существа особенно связана с его телом»¹¹⁴⁶. Однако и здесь ученым не отмечено практическое отождествление человеческого тела и плоти, которому в яркой антитезе Оригену следует в своем богословии свт. Афанасий.

Этот же автор, вторя наблюдениям Н. И. Сагарды о влиянии на александрийского богослова малоазийского богословия, указывает на развитие свт. Афанасием богословского тезиса свт. Иринея о сочетании трансцендентности Бога с явлением Его славы в мире. Свт. Афанасий систематично выразил в своих сочинениях концепцию одновременности Божественных трансцендентности и имманентности¹¹⁴⁷.

В другой современной монографии, посвященной непосредственно теме человеческого тела в богословии свт. Афанасия, А. Петерсен (A. Pettersen) никак не затрагивает соотношение терминов «плоть» и «тело» и также не проводит сравнения учения о материи человеческого тела у Святителя и Оригена. Из утверждений, касающихся нашей тематики, следует только отметить наблюдение автора о том, что воскресение тела означает «обновление и перестройку физической части» природы человека, подразумевающие освобождение не от физического тела, а от его материального тления¹¹⁴⁸. Термин «σῶμα» может обозначать у свт. Афанасия как всего человека в цельности его двусоставной природы, так и только физическое тело в его «конкретности физического присутствия на земле». Причем последнее является уникальной личной принадлежностью каждого отдельного человека¹¹⁴⁹. Термин также используется свт. Афанасием для описания церковного «тела Христова» как общности христиан¹¹⁵⁰. Относительно же физического тела человека подчеркнута важность концепции сотворения его ex nihilo, а также тела как «живого инструмента», выражающего связь индивидуума с миром и другими людьми и ответственность личности за поступки¹¹⁵¹.

Авторы почти всех исследовательских и обзорных работ более или менее подробно останавливаются на важнейшем пункте системы свт. Афанасия, согласно которому «все сотворенное не имеет ничего подобного по сущности со Своим

Творцом», ибо все сотворенное произошло «из ничего», по благой воле Творца. Природа тварных вещей, как происшедшая «из ничего» (ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστάσα), взятая сама по себе, есть нечто текучее (ῥευστή), немощное и смертное (θνητή)¹¹⁵². Однако, тварное бытие, будучи произведением сущего и благого Бога, и само есть нечто благое (τὰ καλὰ)¹¹⁵³.

В исследовании прот. К. Ружицкого, которое носит более описательно-собираательный, чем аналитический характер, представлено учение Святителя о творении мира Богом Словом «из ничего», о единственности Творца и единственности сотворенного мира, учение о строении материи – о четырех стихиях, образующих всякое тварное тело и находящихся в противоборстве друг с другом. Последнее производит естественное стремление всякой сотворенной вещи к распаду, но преодолевается Словом Божиим, приводящим стихии к согласию и удерживающим всякую тварь от разрешения в небытие¹¹⁵⁴. Автор делает указание на то, что свт. Афанасий впервые усиливает богословский тезис о различии природ Творца и твари до утверждения их прямой противоположности и инаковости. Так, Сын Божий есть иное (ἄλλος) и далеко отстоящее от творения по природе и сущности. В природе Творца и природе твари нет ничего подобного, истинное подобие есть только в Сыне (μόνου καὶ ἀληθινοῦ θεοῦ ὁμοίωσις καὶ εἰκὼν ἐστὶ)¹¹⁵⁵.

Раскрывая свое главное положение о единосущии Отца и Сына, свт. Афанасий признает все тварное за иноприродное (ἐτεροφυής) и иносущное (ἐτεροούσιος) Богу. В отличие от Сына, тварь имеет другую природу (ἐτεροειδής), которая чужда и не подобна (ξένον καὶ ἀνόμοιον) Творцу¹¹⁵⁶. При этом свт. Афанасий отказывается от восходящего к стоикам, но преобразованного в системе Оригена учения о «семеноносных логосах», содержащихся в каждой вещи¹¹⁵⁷. Защищая учение «святых» о едином истинном Слове Отца¹¹⁵⁸, свт. Афанасий преодолевает субординационизм Оригена. Неясность разделения Оригеном единой предвечной Премудрости ипостасного Логоса и множества логосов твари, в Ней содержащихся, во многом стала причиной ошибочного умозрения дидаскала о Сыне как

«ипостасном хотении» Отца, источником его субординационного крена¹¹⁵⁹. Уходя от такой богословской системы, Святитель противостоит арианам, вопрошая: «Где же они нашли вообще сказанным в божественном Писании или от кого слышали, будто бы кроме сего Сына есть иное слово и иная премудрость (ἄλλου λόγου καὶ ἄλλης σοφίας)»¹¹⁶⁰. В патрологии уверенно признается, что свт. Афанасий отрицал и вечное существование в Боге идей-замыслов о тварном мире¹¹⁶¹.

На наш взгляд, можно говорить о внутренней богословской и психологической взаимосвязи оригеновского субординационизма и негативного отношения к материи. Для Оригена было невозможно думать о соединении природы Бога с материальным телом помимо посредника¹¹⁶² (в качестве посредника обычно рассматривалась душа Иисуса, но в системе Оригена можно видеть, что и Сам Логос выступает как Посредник между Богом Отцом и миром материи). Свт. Афанасий, как мы увидим позже, преодолевает обе эти оригеновские богословские «немощи».

Отметим, что нигде, кроме одного исследования¹¹⁶³, не было подчеркнуто равноправие формул «ἐξ οὐκ ὄντων» и «ἐκ μὴ ὄντων» в текстах Святителя. В полемике с арианами свт. Афанасий Александрийский употреблял почти исключительно «ἐξ οὐκ ὄντων», но причиной тому был тот факт, что еретики пользовались именно этой формулой в своих рассуждениях о Сыне Божиим. Тем не менее, внимательный анализ доказывает равнозначность понятийной нагрузки «οὐκ ὄντων» и «μὴ ὄν» у Святителя¹¹⁶⁴. Особенно ярким примером можно считать высказывание, где в одной строчке он употребил производные от этих двух формул, отрицая приложимость обеих к Сыну: «εἰ δὲ τὰ οὐκ ὄντα καλεῖ διὰ τοῦ ἰδίου λόγου εἰς τὸ εἶναι, οὐκ ἔστι τῶν μὴ ὄντων καὶ καλουμένων ὁ λόγος»¹¹⁶⁵.

Дополнительные примеры мы находим в *Послании о постановлениях Никейского Собора*, где свт. Афанасий говорит о сущности Сына, что она «не введена из не сущего»¹¹⁶⁶, а также во 2-м *Послании к Серапиону Тмуисскому*, где формула «ἐκ μὴ ὄντων» применена к происхождению из небытия человеческой природы¹¹⁶⁷. Равноправие этих формул важно для

осознания качественного различия в понимании «меоничности» в платонической философии и православном богословии. Ко времени жизни свт. Афанасия богословское учение о творении ex nihilo уже было вполне общепринятым. Заслуга Святителя лежит в развернутых доказательствах непричастности такому образу бытия предвечного Слова Божия, а также – в раскрытии библейского и евангельского учения о благой воле Творца о бытии и спасении тварного мира. Несмотря на то, что «все тварное заключает в самой своей природе стойкую меоническую предрасположенность»¹¹⁶⁸, благодать Бога и Его всемогущая воля соединены в не менее стойком положительном изволении о благо-бытии вселенной и всех ее составляющих.

Прот. Г. Флоровский особенно раскрывает вклад свт. Афанасия в богословие творения. Тварный мир, согласно Святителю, «обязан своим существованием свободной воле милостивого Бога и удерживается над пропастью небытия и собственного ничтожества исключительно Его животворящей благодатью»¹¹⁶⁹. Указывая на глубоко осознанное и ярко описанное свт. Афанасием «онтологическое напряжение» между «божественной нетленностью (ἀφθαρσία) и тленностью (φθωρά) космических превращений», о. Г. Флоровский отмечает неизбежность «внутренних ограничений, обусловленных... тварностью», а именно: тварь не могла бы не быть «изменчивой и смертной», если бы только Слово Отчее не содержало и не скрепляло все творение, «противодействуя присущему миру стремлению к распаду»¹¹⁷⁰. Преодолеть смертность и тление она может только по Божией благодати, становясь причастной энергиям Слова¹¹⁷¹.

Н. И. Сагарда отмечает тему постепенно возрастающего обожения человеческой плоти во Христе (завершившегося в вознесении плоти на небеса), передачи обожения на природу всех других людей, указывая, однако, исключительно на общность и подобие природы Богочеловека Христа природе всего человеческого рода как основание для восприятия нами даров бессмертия и нетления¹¹⁷².

Св. новомученик проф. И. В. Попов отмечал учение свт. Афанасия о наличии «чисто физических изменений» в человеческой природе Иисуса Христа. «Вследствие ее проникновения Божеством» еще во время земной жизни Спасителя, «она была недоступна болезням без соизволения Божества, а после воскресения стала совершенно бесстрастной». Именно в непосредственном соединении с Богом в лице Иисуса Христа видел Святитель основание победы тварной природы над принципом «тления и слабости»¹¹⁷³.

Этот автор писал также, что «вменение искупительного подвига Спасителя всем верующим составляет один из труднейших богословских вопросов»¹¹⁷⁴, причем им отмечалось, что «переход благ воплощения с личности Богочеловека на верующих в Него в патристической литературе по большей части лишь констатируется, но редко возводится в философски обоснованную теорию»¹¹⁷⁵. В воззрениях свт. Афанасия, по замечанию И. В. Попова, часто используется платонический термин «причастие» (μετουσία)¹¹⁷⁶. Основой такого причастия, по мнению профессора, служит у свт. Афанасия, «как и у Платона, подобие, сходство, однородность тел, т. е. подобие... родовое»¹¹⁷⁷.

На наш взгляд, как Н. И. Сагарда, так и И. В. Попов, несомненно, упустили из вида мистическо-литургический аспект усвоения обожения, которому в сохранившихся трудах Святителя действительно посвящено мало размышлений, но которое не теряет от этого своего богословского значения.

Этот недостаток был восполнен в исследовании А. А. Кириллова, где как раз и отмечалась недостаточная освещенность темы Евхаристии в учении свт. Афанасия и были отмечены разногласия в оценках богословской позиции Святителя по поводу главного таинства Церкви. Уже в силу малого объема сохранившихся евхаристических текстов Святителя, а также частично в силу конфессиональных установок, одни исследователи видели в свт. Афанасии «символиста», а другие находили его учение традиционно-православным¹¹⁷⁸. А. А. Кириллов стоит на последней позиции и

замечает, что плоть Господа названа свт. Афанасием «духом животворящим»¹¹⁷⁹ не потому, что она не была или перестала быть плотью, а для выражения учения о том, что она есть не обыкновенная плоть, но зачата от Духа и обожена. Автор проводит анализ оригинальных текстов св. отца, доказывая приверженность Святителя учению о реальном присутствии в Евхаристии истинных Тела и Крови воплощенного Бога Слова как залога бессмертия, нетления и жизни вечной. Причем, по мнению исследователя, речь идет о той самой плоти, которую Спаситель носил на земле¹¹⁸⁰.

Связь обожения и Евхаристии в системе свт. Афанасия подчеркивается и в современных научных трудах, где, в частности, отмечено, что Святитель говорил о полноте обожения, совершившегося в Господнем теле, а христиане, принимая в Литургии «тело Самого Слова»¹¹⁸¹, освящаются по мере аскетических усилий. Обожение в наших телах только начинается в этой жизни, причем происходит оно не по природе, а по причастию¹¹⁸².

Значение аскетического подвига христианина для достижения обожения наиболее ярко отражено в *Житии преп. Антония Великого*, написанном самим Святителем. Анализ этой стороны учения свт. Афанасия посвящены, в частности, труды Марша Байде Мариам и Д. Брэкка (D. Brakke)¹¹⁸³.

4. 1. 2. Учение о воскресении и об обожении плоти

В учении свт. Афанасия Александрийского ярко раскрыто богословское значение восприятия плоти в Воплощении Сына Божьего для ее обновления и обожения. Так, Святитель учил, что воспринятая Богом Словом «на Себя плоть в Нем и Им помазуется, чтобы освящение, совершенное над Господом как над человеком, совершилось Им над всеми людьми»¹¹⁸⁴. Именно через таинство Своего Воплощения предвечный Логос удалил от плоти «грехопадение, пленницею которого (она) была всегда»¹¹⁸⁵. Заслуга Христа в том, что, доведя плоть «до удобоприемлемости слова (τοῦ λόγου)¹¹⁸⁶», Он сделал возможным для христиан жизнь в Духе Святом, когда «мы не по плоти уже ходим, но “по духу”, и нередко говорим о себе: “Мы не во плоти, но в Дусе” (Рим. 8, 9)»¹¹⁸⁷.

Именно свт. Афанасию Александрийскому принадлежит заслуга предельно четкой формулировки связи догмата Боговоплощения с обожением всего человека и воскресением плоти. Так, например, он учил, что «“Слово плоть бысть”... для того, чтобы воскресить плоть» (γέγονε σὰρξ ὁ λόγος, ἀλλ' ἵνα ἡ σὰρξ ἀναστῇ)¹¹⁸⁸. В отличие от Оригена, Святитель говорит о «спасении целого человека» (ὅλου τοῦ ἀνθρώπου σωτηρία)¹¹⁸⁹, употребляет термин «обожение» по отношению к самой плоти: «ἡ σὰρξ ἀναστᾶσα καὶ... θεοποιηθεῖσα»¹¹⁹⁰. Говоря это о плоти Христа и подчеркивая, что при вознесении она была уже «воскресшая, отложившая мертвенность и обоженная»¹¹⁹¹, свт. Афанасий указывает на плоть Богочеловека как источник освящения плоти всех людей. Так, «во плоти был Именующий Себя приившим, плоти и дарования были даны чрез Него Отцом»¹¹⁹². Для того и восприяло Слово «на Себя тело, созданное и человеческое, чтобы Ему, как Зиждителю, обновив это тело, обожить в Себе (ἀνακαινίσας ἐν ἑαυτῷ θεοποιήσῃ), и таким образом всех нас, по подобию Своего тела, ввести в Царство Небесное»¹¹⁹³.

Это учение Святителя выразилось как в частом использовании впервые употребленной Климентом

Александрийским формулы «домостроительство по плоти»¹¹⁹⁴, так и в ее расширении. А именно, свт. Афанасий говорит о «Господнем по плоти домостроительстве и воскресении»¹¹⁹⁵.

Плоть Христа, как нового Адама, конечно же, качественно изменила свои свойства по сравнению с плотью ветхого Адама. Она избавилась «от естественного тления» (κατὰ φύσιν ἀπηλλάγην φθορᾶς)¹¹⁹⁶, и именно «в сей плоти Слово соделалось для нас началом новой твари (ἀρχὴ τῆς καὶνῆς κτίσεως)¹¹⁹⁷, став созданным ради нас человеком»¹¹⁹⁸. Сообразно с Ним «созидаются и будущие люди»¹¹⁹⁹, обновляемые в нетление в полноте своей природы¹²⁰⁰.

Святитель видит условие спасения и обожения человеческой плоти в соединении в Лице Богочеловека Христа двух природ: природы Единосущного и Единоприродного Богу Отцу Сына Божия и природы человеческой, Им на Себя воспринятой¹²⁰¹. Логос, как Податель жизни, оживотворил в Своем Воплощении смертную природу Адама. У свт. Афанасия прилагательное «животворящий» (так же, как и существительное «жизнь») относится чаще всего непосредственно к Божественной природе Бога-Троицы. Однако свт. Афанасий начинает свое *Слово о воплощении Бога Слова* тем, что утверждает равенство по Божеству Бога Отца и Бога Сына, Которым Отец «устраивает», и в Котором «оживотворяется» (ζωοποιεῖται)¹²⁰² вся вселенная. Затем Святитель отмечает, что воплотившийся Сын, «и в человеческом пребывая теле и Сам оживотворяя его (αὐτὸς αὐτὸ ζωοποιῶν)¹²⁰³, вне всякого сомнения, оживотворял и вселенную». Учение же об «оживотворении» вселенной не только через само Воплощение, но и особенно через св. Евхаристию, выражено свт. Афанасием в его учении о св. Евхаристии¹²⁰⁴.

Очень важное символическое описание приобретения нетления плотью Христа находим в *Слове о воплощении Бога Слова* 44. Здесь Святитель дает образ горючей соломы (ἡ καλάμη), защищенной от огня огнеупорным веществом – асбестом (τὸ ἀμίαντον)¹²⁰⁵. Как солома в таком случае уже «не боится огня, находя для себя безопасность в негораемой оболочке», так и тело человеческое, облеченное в бесплотное

Слово Божие... не боится больше ни смерти, ни тления, ибо имеет ризой Жизнь, и уничтожено в нем тление»¹²⁰⁶.

Богословское раскрытие тезиса о том, что именно восприятие человеческой плоти Богом стало основой спасения человечества, проходит через все творения Святителя и нашло отражение в бесчисленном повторении излюбленного им стиха «Слово плоть бысть» (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, Ин. 1, 14). «Началом» нового человечества является, конечно же, Человек Христос в полноте Своей человеческой природы, но свт. Афанасий не стесняется назвать «начатком» (ἡ ἀπαρχή)¹²⁰⁷ и саму плоть воскресшего Спасителя. Обновление последней становится источником того, что и для всех христиан «плоть наша есть уже как бы не земная (οὐκέτι ὡς γῆνῆς), но со Словом приведенная в тождество Самим Божиим Словом»¹²⁰⁸.

Последнее высказывание Святителя требует особого комментария. Учение об обновлении плоти все-таки не подразумевает у него превращение ее в нечто «иное». Не случайно поэтому выражение «οὐκέτι ὡς γῆνῆς» было переведено в русском дореволюционном издании – «как бы не земная». Точнее, конечно, будет перевести «как не земная», но это все-таки человеческая плоть, о которой теперь Святитель говорит как о перешедшей в новый модус бытия, когда она стала буквально «насыщенной Логосом» (λογωθείσης)¹²⁰⁹. Таким образом, плоть после обожения называется Святителем «не земной» не в силу удаления из нее всех земных элементов, но в силу преобладания в душе, а затем и в материальном теле человека Божественных энергий Бога Слова.

Подтверждением этому является и другой текст из 2-го Слова против ариан 65. 2. 2, где Святитель говорит, что, вследствие преступления Адама, человек по своей природе стал «голым и только перстным» (ψιλὸς καὶ μόνον χοϊκός). Перевод этого места словами «простым и перстным»¹²¹⁰ недостаточно ясно передает богословское содержание выражения Святителя. Прилагательное «ψιλὸς», безусловно, вернее перевести в данном контексте как «голый», в смысле – «обнаженный от благодати», а опущение в переводе прилагательного «μόνος» перед «χοϊκός» может создавать

неверный намек на согласие с оригеновским учением о получении Адамом земного тела только после грехопадения. На самом же деле, свт. Афанасий подчеркивает здесь оставление благодатью входивших и ранее в состав первого человека земного тела и души.

Анализ оригинальных текстов Святителя показывает, что в антропологическом контексте термины «σάρξ» и «σῶμα» используются богословом вполне в тождественном смысле. В качестве наиболее ярких примеров доказательства данного утверждения достаточно привести тексты из *2-го Слова против ариан* 61. 5, где говорится о плоти Христа, что она «прежде иных спаслась и освободилась (от тления) как сделавшаяся телом Самого Слова»¹²¹¹. Аналогично звучит текст из *3-го Слова против ариан* 53. 3, где мы читаем, что «плоть соделалась телом Премудрости» (ἀλλὰ τῆς σοφίας σῶμα γέγονεν ἡ σάρξ)¹²¹². Термины «σάρξ» и «σῶμα» здесь практически отождествлены, с тем только малым акцентом, что «σῶμα» больше отражает цельность органического тела.

Таким образом, в отношении учения о предназначении плоти и ее эсхатологической перспективе весь строй богословской системы свт. Афанасия принципиально отличается от положений, высказанных Оригеном. Эта богословская заслуга Святителя до сих пор обычно оставалась за рамками внимания последующих богословов, в то время как она касается важнейшей части догматического вероучения Церкви. Сохранение полноты человеческой природы в воскресении, не исключая и ее «низшей» составляющей, т. е. плоти, тесно связано с учением об образе сотворения первого человека Адама.

Несмотря на замеченные предыдущими учеными некоторые идеологические и лингвистические аналогии в антропологическом наследии свт. Афанасия и платоновского Федра, наше исследование ясно доказывает ложность выводов о принятии Святителем из платонизма «принципа дихотомии между умственной и чувственной реальностями», до степени отождествления подобия Богу с «трансцендентностью человека телесной реальности»¹²¹³. Совершенно неправомерно говорить

о наличии у Святителя идеи о выходе человека за пределы собственной телесности, если только под этим не подразумевать восхищение ума в созерцательных состояниях¹²¹⁴.

В отличие от Оригена, свт. Афанасий не принимал ни теорию предсуществования души, ни представление о земном теле как временной оболочке согрешившей души, которое должно превратиться затем в неземную, тонко-эфирную оболочку души. Хотя идея возвышенного, по отношению к первозданному, состояния обожженного во Христе человечества и присутствует в наследии Святителя, но еще более он акцентирует внимание на онтологической связи первого и обновленного творений. Именно ту плоть, которую первочеловек получил в «первом творении» (ἐν τῇ πρώτῃ κτίσει) из райской земли, но «умертвил преступлением», приходит оживотворить (ζωοποιήσῃ) Божие Слово, облакаясь в тварную плоть (ἐνδιδύσκειται τὴν κτισθεῖσαν σάρκα)¹²¹⁵. Поэтому никак нельзя согласиться с мнением о том, что «Афанасий, к сожалению, усилил уже существовавшую ранее неуверенность в утверждении истинной доброты природы (genuine goodness) человеческого тела»¹²¹⁶. Совсем наоборот – свт. Афанасий, вбирая все лучшее из александрийской и малоазийской богословской традиций, стал первым церковным мыслителем, раскрывшим изначальное предназначение человеческой плоти и домостроительное значение обожженной плоти Богочеловека Христа как начатка обожения всего человеческого рода.

4. 1. 3. Материя, плоть и их онтологический статус

Полемизируя с последователями Платона, Святитель указывает на то, что платоники «приписывают Богу бессилие», уча об устройении космоса из нерожденной, предсуществующей материи (ἐκ προϋποκειμένης καὶ ἀγενήτου ὕλης)¹²¹⁷. Как уже отмечено выше, свт. Афанасий учил о сотворении всего материального космоса «из ничего». При этом он явно не мыслил существование материи вне конкретных тварных объектов, приведенных в бытие по замыслу Творца. Все же творения Божии (θεοῦ ποιήματα) признаются Святителем за изначально созданные в чистой и доброй природе (πάντα μὲν καλὰ καὶ καθαρὰ)¹²¹⁸. В отличие от Оригена, мы не находим у свт. Афанасия ни одного отрицательного эпитета, который бы стоял при термине «ὕλη».

Обличая язычников в идолопоклонстве, он подчеркивает, что идолы сделаны руками человеческими «из бездушной материи» (ἐξ ὕλης ἀψύχου), и убеждает их, что явление Бога не нужно ожидать «в вещах неодушевленных и не движущихся» (ἀψύχοις καὶ ἀκινήτοις)¹²¹⁹. Однако после явления Бога Слова во плоти материя может воспринимать Божественные энергии. Так, например, в *Толковании на 2-й псалом* Святитель говорит о материи дерева (ὕλη ξύλου), которая, находясь в честном Кресте, хотя и остается по своей природе слабым веществом, но приобретает «крепость железа» (ἡ δὲ ἰσχύς σιδήρου)¹²²⁰.

Но особенно важно отметить, что эти Божественные энергии не суть какого-либо низшего существа, чем Само Божество. Ибо как в теле Господа явился и действовал Сам Бог Слово, так и в материи честного Креста действует гипостазированная энергия Бога Слова. По мысли Святителя, божественный Логос, сущий «прежде веков от Отца, Он же напоследок дней от Девы, прежде невидимый и св. небесным силам, а ныне видимый по причине соединения с видимым человеком», видимый «не по невидимому Божеству, но по действию Божества, посредством человеческого тела (τῆς θεότητος ἐνεργείᾳ διὰ τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος)», целого человека «обновил присвоением Себе»¹²²¹.

О действии Божественной энергии Бога Слова в материи воспринятого Им тела свт. Афанасий говорит и в другом месте, когда подчеркивает постепенное возвышение человечества (τὸ ἀνθρώπινον) Христа над естеством человеческим (τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν) через обожение посредством энергии Божества. Человеческая природа (и в частности, плоть Христа) становится органом Премудрости «по энергии Божества», или «по действию Божественной энергии» (πρὸς τὴν ἐνέργειαν τῆς θεότητος)¹²²². Однако в свете рассмотренного выше учения о сохранении материальной плоти как в теле воскресшего Спасителя, так и в телах христиан после всеобщего воскресения, становится ясно, что здесь ни в коем случае речь не идет об уничтожении естества в процессе обожения, но лишь о его качественном, не известном для обычного человеческого опыта, изменении.

Неоднократно мы встречаем у Святителя негативный оттенок в употреблении прилагательного «плотской» (σάρκινος) в значении «немогущий», «греховный», «страстный». Так, к примеру, свт. Афанасий говорит о тех, кто не может иметь мудрость «еже о Христе», но имеет «мудрование плотское» (φρόνημα σαρκικόν)¹²²³. В *Житии преп. Антония* Подвижник заповедует своим ученикам борьбу с нечистыми помыслами и желаниями плотских удовольствий (σαρκικῶν ἡδονῶν)¹²²⁴. Святитель упоминает о гипотетической возможности возрождения зла вследствие телесных движений (ἐκ τῶν σαρκικῶν κινήματων ἀνεφύετο κακόν)¹²²⁵ в теле Христа, которые, однако, уже в самом зарождении были бы отсечены и уничтожены силой Его Божества. Он также прямо противопоставляет «волю плоти» (σαρκικός θέλημα) и «волю Божественную» (θεϊκός), когда комментирует слова Спасителя во время Гефсиманской молитвы¹²²⁶. Но во всех подобных случаях подразумеваются не отрицательные свойства плоти как таковой, а порабощение человеческой природы греху, вследствие нарушения иерархической структуры бытия, которое было преодолено в Боговоплощении.

Именно плотью Христа, как «неоднократно доказывалось» Святителем, «соделано совершенно недействительным всякое

угрызение змия» (δῆγμα τοῦ ὄφεως)¹²²⁷. В употреблении прилагательного «плотской» Святитель следует примеру апостола Павла, который употребляет его не только в отрицательном, но и в положительном смысле (2 Кор. 3:3)¹²²⁸. Однако, свт. Афанасий употребляет рассуждение об уставах Нового Завета, которые «пишутся не на каменных, но на плотяных скрижалях» (οὐκ ἐν πλάξῃ λιθίναις, ἀλλὰ σαρκίναίς) в контексте рассуждений о домостроительстве восприятия Богом Словом человеческого тела и его воскресения¹²²⁹.

4. 1. 4. Грехопадение как нарушение иерархического порядка существ в сознании Адама

В тех местах своих сочинений, где свт. Афанасий более или менее подробно раскрывает смысл произошедшего при грехопадении первого человека, он многократно подчеркивает, что отпадение Адама от Бога было связано с нарушением в сознании человека иерархического порядка существ. Это нарушение или, скорее, извращение онтологическо-иерархического порядка бытия включает в себя не только, и даже не столько, чисто рациональный аспект, сколько нарушение замысла Бога о направленности воли и эмоциональной жизнедеятельности созданных по образу Божию Адама и Евы.

Так, например, рассуждая о появлении в мироздании зла, которого «изначально не существовало»¹²³⁰, Святитель подчеркивает, что первый человек был сотворен таким образом, что чрез уподобление Самому Себе Творец «соделал его созерцателем и знателем сущих»¹²³¹. Но затем «люди... сами против себя начали примышлять и воображать злое»¹²³². Под злом в данном контексте подразумевается собственно поклонение идолам, но, как видно далее по тексту трактата, поклонение идолам появилось в роде человеческого позднее, а что касается Адама и Евы, то для них грехопадение состояло в предпочтении, оказанном «телу и телесным чувствам», вместо созерцания Бога и духовных сущностей бытия. Прародители «охотнее взыскали того, что ближе к ним», а именно тела и его чувственных восприятий (τὸ σῶμα, καὶ αἱ τοῦτου αἰσθήσεις), и, «обольщаясь этим как своею собственностью, впали в самовожделение», предпочитая созерцание «этого собственного» созерцаниям лучшим (τῶν κρείττονων), божественным (τὰ ἴδια προτιμήσαντες τῆς πρὸς τὰ θεῖα θεωρίας)¹²³³.

Таким образом, согласно мысли Святителя, чувственное тело и плоть входили в состав человеческого естества изначально. Человек есть союз души и плоти, а не только одна

душа или же одна плоть¹²³⁴. В качестве определения человеческого естества свт. Афанасий повторяет восходящую к Антисфену и Хрисиппу и укрепившуюся в Александрийской традиции через Филона и Климента формулу «ζῶον λογικὸν θνητὸν»¹²³⁵, относя разумность к душе, а смертность – к телу человека¹²³⁶. Таким образом, в своей антропологии Святитель возвращается к строго библейской точке зрения на человеческую природу и исправляет ошибки антропологии Оригена, превозносившего всякую логосную (ἡ παντὸς λογικοῦ) природу над смертной природой «разумных животных» (θνητοῦ λογικοῦ ζώου) и представлявшего соединение в человеке двух противоположных природ воедино как имеющее лишь временное значение¹²³⁷.

Тварное бытие, как уже отмечалось нами выше, будучи произведением благого Бога, не является для Святителя злом или источником зла. Зло признается им за не-сущее (οὐκ ὄντα) по своей природе, ибо не происходит от сущего Бога, а все сущее, наоборот, – «добро»¹²³⁸. Люди, можно сказать, изобрели зло, уклонившись от познания и созерцания Бога. Ошибка человека, которая и стала порождением зла, состояла, по мысли Святителя, в том, что Адам признал за единственное благо все временное и телесное¹²³⁹, «воспринимая удовольствие телесное за благо само по себе»¹²⁴⁰. «Душа человеческая, смежив око, которым может созерцать Бога, измыслила себе злое»¹²⁴¹. Святитель настаивает, что у этого зла нет никакой собственной сущности¹²⁴².

По мысли свт. Афанасия, вся тварная природа не может быть благой сама по себе, но только в ее причастии Богу и Его силам. Зло, таким образом, появилось в мироздании как искажение в сознании и волеизъявлении человека заданного Творцом иерархического устройства. Иерархический порядок благих существ, начинающийся с вечного Творца, Который есть истинное и абсолютное Благо, «Благой и Сверхдобрый»¹²⁴³, и оканчивающийся бездушной материей, был извращен в пользу низших ступеней бытия. В итоге, зло рождается в сознании людей с оскудением причастия истинному добру и благу (κατὰ

στέρησιν τῆς τοῦ καλοῦ) и воображается ими, будучи по сути «несущим» (ἀναπλάττειν τὰ οὐκ ὄντα)¹²⁴⁴.

Как отмечено в *Житии преп. Антония*, «душе быть правою – значит разумной ее силе быть в таком согласии с естеством (κατὰ φύσιν), в каком она создана»¹²⁴⁵. И наоборот, уклонение души в состояние, несообразное с естеством, называется «пороком (злом) души» (κακία ψυχῆς)¹²⁴⁶. Еще раз подчеркнем, что не сама душа, а ее состояние, т. е. те мысли¹²⁴⁷, которыми она живет вместо Бога, называется злом.

Не случаен и выбор излюбленных терминов, которыми Святитель чаще всего именует еретиков и их измышления, – «зломыслящие» (οἱ κακόφρονες)¹²⁴⁸. Их же измышления он называет «злоумие» (κακόνοια), которое имеет значение не просто ошибки, а именно злого произволения¹²⁴⁹, связанного с «неразумной дерзостью и дьявольским высокоумием»¹²⁵⁰.

Свт. Афанасий соединяет в своем учении о падении человека понятия неправого образа мыслей и худых дел¹²⁵¹. Все это худое и злое состояние человеческой природы, постепенное разложение ее душевных и телесных сил имеет богословскую подоплеку в разрыве человека с Богом как Источником жизни. «Только взирая на неизменяемое по естеству (Божество), может (человек) избегать худого и сообразовать себя с лучшим (ἐν δὲ τοῖς βελτίστοις ἑαυτὸν ἀνατυπῶν)»¹²⁵².

Здесь мы снова встречаемся с использованием Святителем производного от глагола «ἀνατυπῶ», который в медиальном залоге означает «формировать образ», «воображать», и был употреблен александрийским богословом при описании отпадения человека от Бога в смысле «воображать злое» в уме. В приведенном же выше тексте этот глагол стоит в активном залоге в значении «представлять», «переделывать», «трансформировать»¹²⁵³. Человеческое естество преобразуется обратно – в первоначальное состояние созданного по образу Божию. Производные от глагола «ἀνατυπῶ» употребляются свт. Афанасием еще несколько раз, как в отрицательном¹²⁵⁴, так и в положительном контекстах. Последний особенно интересен, когда, используя глагол «ἀνατυπῶ», он говорит о

восстановлении написанного на дереве образа (ἡ μορφή), лик которого сделался невидным от внешних нечистот¹²⁵⁵. В этом символическом примере характерно то, что свт. Афанасий не отвергает вещество (ὕλη), но утверждает, что «ради изображенного лика (διὰ γὰρ τὴν ἐκείνου γραφὴν) и самое вещество, на котором он написан, не бросается». На «том же веществе можно... возобновить изображение» (ἀλλ' ἐν αὐτῇ ἀνατυπῶται)¹²⁵⁶. Восстановление и обновление образа Божия в человеке происходит в согласии и в соответствии с Единым истинным Образом Бога Отца (Εἰκὼν ὢν τοῦ Πατρός) – Сыном Божиим, но затрагивает все естество человека на всех его иерархических уровнях без исключения.

Используя очень редкий в древнегреческом лексиконе термин, являющийся производным от практически не используемого в чистом виде глагола «ἀλογόομαι»¹²⁵⁷, свт. Афанасий говорит о том, что, на деле полностью потеряв истинное знание Бога (τοῦ ἀληθινοῦ Θεοῦ γινῶσιν), люди совершенно «обессловесились» (ἀλογωθέντων τῶν ἀνθρώπων)¹²⁵⁸.

«Обессловесивание» в данном случае – очень яркий и наглядный термин, отражающий разрыв с высшей реальностью божественного Логоса, через Который (διὰ τοῦ Λόγου) был сотворен весь космос, и по образу Которого создан человек¹²⁵⁹. В рамках нашего исследования очень важно подчеркнуть, что, в отличие от традиции платонизма, у свт. Афанасия низшая реальность не отвергается, но выстраивается в истинно гармоничное состояние, сообразуясь с Логосом. Интересна здесь используемая им словесная и богословская антиномия, когда для описания падения Адама и состояния его падшей природы употребляются выражения «καθ' ἑαυτῶν»¹²⁶⁰, «καθ' ἑαυτὴν»¹²⁶¹, а для первого создания и восстановления человека во Христе – «κατ' αὐτὸν»¹²⁶².

Поэтому и домостроительство спасения человечества Господом Иисусом Христом понимается именно как «возрождение и воссоздание в душе» (ἀναγεννωμένην καὶ ἀνακτιζομένην) человека «того, что по образу» (κατ' εἰκόνα)¹²⁶³. Однако, как мы уже видели, это воссоздание полностью

обновляет и человеческую плоть. Возрождение человека идет на всех уровнях его естества. После принятия плоти Логосом от Богородицы Девы Марии человеческий род имеет возможность быть уже не просто «голой землей» (μηκέτι ὡς γῆ μόνη ὄντες), но, «сочетавшись со Словом, Которое с неба» (τῷ ἐξ οὐρανοῦ λόγῳ συναφθέντες), «от Него быть возведенным на небо» и наследовать вечную жизнь¹²⁶⁴.

4. 1. 5. Активный ответ Бога на грехопадение Адама

Свт. Афанасий многократно подчеркивает закономерность подверженности тлению человеческой природы, как следствие отпадения человека от Бога на, так сказать, чисто природных основаниях (ввиду отступления самого Адама, имеющего естество из не-сущего, от животворящей благодати). Но мы также находим прямые указания на активное и непосредственное воздействие Творца на материальный мир после грехопадения Адама, как средство воспитательного наказания человека.

Термин «ἡ ἀπειλή» (угроза)¹²⁶⁵ носит у Святителя подчас более пассивный оттенок предупреждения Богом о подпадении человека под власть тления¹²⁶⁶. Однако, и в употреблении этого более «мягкого» понятия мы находим указания на активное вмешательство Творца в состояние падшего человека. Так, Святитель говорит о том, что «угроза за преступление поддерживает в нас тление»¹²⁶⁷. Этот же термин употреблен для описания угрозы вечных мук на Страшном Суде¹²⁶⁸. Встречаем мы у Святителя также понятие «угрозы закона» (τοῦ νόμου ἀπειλήν), которая отменена Богом Отцом после Голгофской смерти Христа¹²⁶⁹.

Но еще более ярко выражена воспитательно-наказательная функция Бога в понятии, выраженном словом «ἡ κατάρα» (проклятие)¹²⁷⁰. Этот библейский термин (*Быт.* 3:17; *Гал.* 3:10, 13; *2 Петр.* 2:14) многократно используется Святителем в смысловой связке с понятиями тления и смерти. Так, «рабство тлению» и «клятва закона» стоят рядом как взаимосвязанные выражения¹²⁷¹. Христос «принял смерть, бывшую под клятвою»¹²⁷². Несколько раз встречаем в текстах Святителя выражение «проклятие смерти» (τοῦ θανάτου κατάραν)¹²⁷³. Сама смерть, согласно библейскому повествованию, появляется как результат падения Адама и не только является необходимым следствием разложения меонической природы Адама, но и имеет прямую связь с «раздражением небес» (ὁ οὐρανὸς ἐθυμώθη) и «проклятием земли» (ἡ γῆ κεκατήραται)¹²⁷⁴.

Снятие проклятия связано с Воплощением предвечного Бога Слова, через которое останавливается действие проклятия на землю (ἡ γῆ ἀντὶ κατάρας εὐλόγηται) и на самого человека (ἡ κατάρα μηκέτι ἰσχύσῃ κατὰ τοῦ ἀνθρώπου)¹²⁷⁵. Понятия проклятия земли и тленного состояния материи человеческого тела тесно взаимосвязаны, так как человек получил свое бытие от земли (ἡμεῖς δὲ ἐκ γῆς γεγόναμεν)¹²⁷⁶.

Особого внимания также заслуживает текст из 2-го Слова против ариан 68, где свт. Афанасий говорит о возможности снятия клятвы с рода человеческого только простым повелением Бога. Отвечая на поставленный им самим вопрос, он замечает, что хотя Богу и «все возможно», но Он ищет полезного для людей. Если бы по Своему всемогуществу Бог разрешил клятву одним Своим повелением, без домостроительства Воплощения Сына Своего, то хотя человек и «сделался бы таким же, каким был Адам до преступления», но приял бы благодать только «со вне» (ἐξωθεν λαβὼν τὴν χάριν)¹²⁷⁷. Состояние людей было бы тождественно тому, в котором был введен в рай Адам, но это было бы чревато тем, что человек «сделался бы еще худшим, потому что уже научился преступать закон»¹²⁷⁸.

Таким образом, несомненно, что Бог представлен у свт. Афанасия не только как Творец человека и как Промыслитель о спасении человеческого рода через Воплощение единосущного Сына Божия, но и как активно промысляющий о состоянии материальной природы человеческого естества как при его сотворении, так и в период между падением Адама и воплощением Логоса.

4. 1. 6. Качественная новизна понятия «меоничности материи» у свт. Афанасия

Как было замечено нами ранее, в текстах Святителя наблюдается тождественность формул «ἐξ οὐκ ὄντων» и «ἐκ μὴ ὄντων». В отношении учения о творении мира ex nihilo это также верно, так как свт. Афанасий употребляет в одинаковом контексте оба выражения для описания сотворения космоса и приведения всех его частей из не-сущих в бытие (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος; τὸ μὴ ὄν εἰς τὸ εἶναι; τὰ οὐκ ὄντα εἰς τὸ εἶναι)¹²⁷⁹.

Если для средних платоников было характерно отождествлять категории «материи» и «не-сущего» в смысле вечного и хаотичного меона, то в Александрийской богословской традиции, начиная с Климента, прочно утвердилось церковное учение о творении ex nihilo всего тварного мира. Таким образом, был преодолен практически неизбежный для платонической традиции дуализм материи и духа, и заменен на «дуализм» Творца и твари. Хотя для свт. Афанасия «бездушная материя» так же, как для платоников, находится на нижнем уровне иерархии бытия, но она изначально приведена в это самое бытие как результат творческого действия Бога.

Если меоничность материи у платоников – это ее извечная подверженность закону хаоса и ее пассивное противостояние, как бездушной аморфной среды, творческим усилиям демиурга к ее оформлению в порядке и осмысленности¹²⁸⁰, то в александрийском богословии материя была осознана как полное и абсолютное небытие. Эти идеи, заложенные еще в богословском наследии Климента и Оригена, нашли свое наиболее полное раскрытие у свт. Афанасия. Кроме вышеуказанного положения, которое вполне логично сочеталось с умозрением о полной подчиненности материи Богу, он богословски обосновал и описал то, что было лишь кратко намечено Климентом и отчасти искажено Оригеном. А именно, Святитель учил о благоволении Творца относительно бытия и становления в бытии материального мира.

Особенно отмечалась заслуга свт. Афанасия по различению Божественного бытия и Божественной воли. Согласно оценке прот. Георгия Флоровского, именно свт. Афанасием Великим «впервые в истории христианской мысли подобное разделение было угадано и строго разработано в смутное время арианских споров» и стало «преодолением Оригена»¹²⁸¹. Если рождение Сына от Отца совершается не по воле, а по природе, то творение есть исключительно результат благодати Бога. Сын «не есть создание воли» (ὁ δὲ υἱὸς οὐ θελήματός ἐστι δημιούργημα), но «собственное по естеству рождение сущности» (Отца)¹²⁸². Сын есть безначальное «рождение» (τὸ γέννημα)¹²⁸³, а творение (τὸ γενητὰ) начинает свое бытие по благоволению Отца (εὐδοκία καὶ βουλήσει γέγονεν)¹²⁸⁴.

У Отца и Сына «одна воля, одно хотение», «потому что и естество у них одно и нераздельно»¹²⁸⁵. Творение, напротив, есть действие единой воли и единого действия всех Лиц Св. Троицы (μία ταύτης ἡ ἐνέργεια)¹²⁸⁶. Творение же и создание состоит в том, что «творимое и созидаемое происходит извне, а не из сущности творящего и созидающего, и совершенно неподобно (творящему)»¹²⁸⁷. Однако в этой единой и всемогущей, благой и совершенной воле Триипостасного Бога-Творца лежит стойкая расположенность, даже в известном смысле необходимая заданность, к нахождению в бытии и становлению в бытии всей твари.

Изволение Бога есть творческое (τὸ βούλημα αὐτοῦ ποιητικόν ἐστὶ), и одного изволения Его достаточно, чтобы состоялись твари (πρὸς σύστασιν τῶν γινομένων)¹²⁸⁸. Слово же Его есть творческое и зиждительное, и несомненно, что Слово сие есть живая Отчая воля, существенная действенность, истинное Слово, Которым все и состоялось, и прекрасно управляется.

Неоплатонические представления о Боге, как отмечал еп. Михаил (Грибановский), приводят к утверждению, что Божественная «субстанция должна быть признана существом безразличным, неопределенным... должна быть не личностью, а чем-то, не имеющим никаких определений, следовательно, также ни ума, ни воли, ни чувства»¹²⁸⁹.

Конечно же, это суждение нужно понимать не в абсолютном смысле, так как атрибуты ума и воли все же приписывались у платоников Богу. Его воля называлась промыслом (πρόνοια). Платонический Бог мыслит, и его мышление о мире тоже называется промыслом и в некотором смысле «благодеянием» миру¹²⁹⁰.

Однако понятие трансцендентного Бога у средних платоников и у неоплатоников сочеталось с достаточно жесткой градацией промысла. Так, у Плотина «Ум, как и само Единое, творит, не заботясь о своем творении», и не следует думать, что он каким-либо образом «занят» заботой о мире¹²⁹¹. Согласно Плотину, рок (фатум, εἰμαρμένη) «правит над худшим» (ἀπὸ τοῦ χείρονος), а «над высшим – один промысл»¹²⁹². Гиерокл исключает из действия промысла материю и неразумную природу (за исключением промысла, сохраняющего роды и виды)¹²⁹³.

У средних платоников «непосредственно на дела мира распространяется фатум»¹²⁹⁴, который хотя и подчинен высшему промыслу, но несет на себе отпечаток категории «необходимости», присущей материальному миру. Псевдо-Плутарх указывает на три категории промысла: высший, «понимаемый как воля Бога», которая охватывает «разумные души» и характеризуется как «ἡ ἀπλανὴ μοῖρα»¹²⁹⁵ – «непогрешимая часть»; второй и третий роды промысла принадлежат уже «младшим богам»¹²⁹⁶ и характеризуются, соответственно, как часть, «подверженная заблуждениям» (εἰς τὴν πλανᾶσθαι νομιζομένην), и как часть «самая низкая» (ἡ κατωτάτω), относящаяся «к поднебесному на земле» (τὴν ὑποῦράνιον τὴν περὶ γῆν)¹²⁹⁷. Здесь же автор упоминает о платоновском мифе из *Государства*, подразумевая рассказ о «пещере» материального мира, где томятся души людей в земной жизни¹²⁹⁸.

Не останавливаясь на данной теме подробно, отметим только, что в целом вся языческая философия, если и говорила о воле и промысле высшего Бога по отношению к материальному миру, то имманентный ей дуализм не давал права высшей божественной реальности приблизиться своим

промыслом слишком близко к «низкой» материи и телу человека.

В христианском же мировоззрении, как в первом творении «из ничего», так и во втором – воссоздании человека во «втором Адаме» – Христе, открывается бесконечная благодать и забота Самого единого и высшего Бога о Своем творении. Как Бог Отец, так и единосущный Ему Логос «на все и во всем простирает Свое промышление»¹²⁹⁹. Полнота Промысла Самого Создателя относится не только к тому, что на небе, но и к тому, что на земле (ἐν τῇ γῇ πρόνοιαν αὐτοῦ)¹³⁰⁰. Сама природа Бога определяется как «Благая и Сверхдобрая» (ἀγαθὸς καὶ ὑπέρκαλος)¹³⁰¹, а также как «источник благодати»¹³⁰², «источник милосердия и человеколюбия»¹³⁰³. В одном только *Слове о воплощении Бога Слова* выражения о благодати и человеколюбии Божиим (τοῦ Θεοῦ ἀγαθότητος καὶ φιλανθρωπίας)¹³⁰⁴ используются свт. Афанасием почти 30 раз и представлены как главная причина вочеловечивания Спасителя, Который есть не какой-то представитель «младших богов», но Единосущный и Единородный Сын Бога Отца¹³⁰⁵. Невзирая на совершенную инаковость всему тварному Своей Божественной природы, Он приходит в наш мир, чтобы прекратить действие закона тления и разложения, медленного движения человечества к небытию¹³⁰⁶.

Как изначально «Премудростью Отец созидает и основывает землю, чтобы она была непоколебима и пребывала (εἰς τὸ εἶναι ἑδραία καὶ διαμένειν αὐτήν)», так и «сама Премудрость основана в нас, чтобы сделаться Ей начатком и основанием новой в нас твари и нашего обновления»¹³⁰⁷.

Хотя предыдущими исследователями подчеркивалось причастие творения бытию в некотором смысле «случайным образом»¹³⁰⁸, нам представляется необходимым подчеркнуть условность такого определения. Если уточнить и расширить суждение прот. Г. Флоровского, то, в то время как Троическое бытие Бога «безусловно необходимо»¹³⁰⁹ по Его природе, бытие твари можно смело назвать «условно необходимым», согласно воле Бога-Творца. Все сотворенное создано для того, чтобы пребывать, а не для возвращения в небытие.

Более того, согласно свт. Афанасию, перед тварью стоит задача прохождения пути становления в бытии и в благодати. Это учение не раскрыто св. богословом в подробностях, но, тем не менее, нашло отражение в его наследии. Осуществление становления в благодати видится им задачей, поставленной перед первым человеком. Таким образом, понятие «меоничности» материи в системе свт. Афанасия, кроме наполнения его логически связанными концепциями абсолютного небытия и утвержденной в благой воле Творца необходимости тварного бытия, дополняется еще и положением об антропоцентричности замысла и Промысла о материальном мире.

Так, относительно состояния Адама до его грехопадения, Святителем замечено, что в нем благодать действовала некоторым образом «со вне» (ἐξωθεν) и «без приспособления ее к телу»¹³¹⁰. Если первый Адам был способен к изменениям (как к лучшему, так и к худшему), то второй Адам должен, по мысли свт. Афанасия, стать «неизменным» и характеризоваться уже свойствами «неизменяемости и непреложности» (ἀτρέπτου καὶ ἀναλλοιώτου)¹³¹¹. Естественно, что в Богочеловеке возрастание (ἡ προκοπή), «преспеяние... принадлежит естеству человеческому»¹³¹². Оно даже называется Святителем «преспеянием плоти» (προκοπτοῦσῃς τῆς σαρκὸς)¹³¹³, хотя при этом подразумевается рост как телесных, так и душевных сил¹³¹⁴. Под плотью он подразумевает всего человека в цельности его природы, при этом имея в виду особенное состояние подверженности телесным и душевным немощам, которые не только вошли, в особенной мере, в человеческую природу с грехопадением, но и были отчасти свойственны ей от начала бытия в раю.

Неоднократно в текстах Святителя мы находим указание на задачу, поставленную Творцом перед Адамом относительно духовного совершенствования, с одновременным подчеркиванием корреляции духовного состояния человека и изменения свойств его материально-телесной природы. Так, в *Слове о воплощении Бога Слова* 5. 1. 5–8 говорится о том, что люди «свойственного им по природе (естественного тления)

избегли бы по благодати, как причастники Слова, если бы пребыли добрыми»¹³¹⁵. Свт. Афанасий очень часто «пользуется термином *тление*, который он понимает как в физическом, так и в духовном смысле»¹³¹⁶.

Поскольку человеческое произволение изначально могло «преклоняться на ту и другую стороны», понадобилось «данную людям благодать предварительно оградить законом и местом (*νόμῳ καὶ τόπῳ*)», почему Творец, введя первых людей в рай, «дал им закон»¹³¹⁷. Один из текстов русского перевода даже гласит, что «мы же, прежде, нежели получили бытие, изначально подлежали рабству тления и клятве законной»¹³¹⁸ (точнее было бы перевести это так: «мы же, прежде поставленные от начала в зависимость от рабства тлению и проклятию закона»). В данном тексте не совсем ясно обозначен момент, когда природа человека начала подлежать «рабству тления и клятве законной», но все богословие Святителя указывает на задачу преодоления естественного закона тления, с которой не справился первый Адам, но которую взял на себя «второй Адам» – Христос.

Акцент на природную подчиненность тлению иногда даже приобретает у Святителя более довлеющее значение, чем учение о распространении тления в результате греха (например, в символическом примере, где человеческая природа сравнивается с домом, который с неизбежностью потребует обновления, см.: *2-е Слово против ариан* 77). Однако не следует думать, что этот аспект мысли о материальном мире является доминирующим в умозрении свт. Афанасия. Пересекаясь в учении о вечно текущей смертной природе всего материального, системы Святителя и платоников расходятся прямо-таки до противоположных полюсов в оценке предназначения человеческой плоти.

Своим промыслом Бог Слово содержит и управляет всеми частями космоса (в том числе, и тела людей), как в его «естественном бытии»¹³¹⁹, так и в сверхъестественном домостроительстве спасения¹³²⁰. Воплощенный Логос не претерпел «свойственного телесной природе тления» (*οὐκέτι κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν ἐφθείρετο*)¹³²¹, а главную цель Спасителя в

Воплощении, по слову свт. Афанасия, было «воскресение тела, которое имел Он совершить», а также «уничтожение тления» и дарование нетления телам всех людей¹³²².

Обновление человеческой природы понимается, как уже отмечено нами ранее, цельно, ибо, если, «соделавшись человеком», Логос «стал иметь страшливую плоть», то и «по причине ее Свою волю срастворил человеческою немощью, чтобы, и сие также уничтожив, снова сделать человека не боящимся смерти»¹³²³. Итак, распространение тления и усиление его, в качестве закона, среди имеющей меоническую предрасположенность материальной реальности, а также и, наоборот, прекращение его действия тесно связаны с волеизъявлением первого и второго Адамов. Так же, как его предшественники по Александрийской богословской традиции, свт. Афанасий признает (в отличие от языческой философии) подверженность тлению всего космоса, отвергая бессмысленную повторяемость циклов его обновлений. Нетление приписывается им не общей природе космоса, а прежде всего – телу «нового Адама», через которое участниками нетления становятся те члены человеческого рода, которые сознательно входят в общение с Ним. Именно через обновленное во Христе человечество приобретает нетление и весь космос, который, однако, будет преображен и получит качество нетления не только как целое, но и во всех своих составляющих¹³²⁴.

Таким образом, нужно говорить о качественной новизне понятия «меоничности материи» у свт. Афанасия. Если «философская» меоничность материи должна быть охарактеризована как отражающая дуалистическое противостояние природ Бога и материи, то «богословская» меоничность материи в том виде, как мы находим ее в системе взглядов Святителя, может быть определена как отражающая принципы абсолютной монархии Бога и антропоцентричного промысла Создателя о материальном космосе.

Взаимодействие воли человеческой и воли Бога-Творца и Промыслителя оказывается у Святителя не только определяющим спасение человека для жизни вечной, но и

задающим действенность и степень активности закона тления в материальном мире. В первую очередь, это касается тления в природе человеческого тела, но можно видеть косвенные указания и на признание зависимости состояния всего космоса от состояния человека. Так, когда пал Адам, то «с падением его все пришло в смятение» (τὰ πάντα τετάρκται)¹³²⁵. В силу антропоцентричности своего богословия, свт. Афанасий подчас почти отождествляет понятия космоса и человечества, но все-таки человеческий род – это хотя и главная, но все же только «часть целого мира»¹³²⁶.

Потенциальная склонность к тлению мыслилась Святителем как естественное свойство всего тварного мира, ввиду его возникновения из полного небытия (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος)¹³²⁷. Если через первого Адама оно берет силу над всем человеческим естеством, то во втором Адаме оно уничтожается. Тело Христа, как нового Адама, становится источником нетления, прежде всего – для всех людей, но также и для всего мира. Ведь Бог Слово, «в человеческом пребывая теле, и Сам, оживотворяя его, вне всякого сомнения, оживотворял и вселенную (ἐζωοποίει καὶ τὰ ὅλα)»¹³²⁸.

4. 1. 7. Глаголы, используемые Святителем для описания обожения плоти и космоса

Наиболее часто для описания обновления творения Святитель использует различные формы и производные от глаголов «ζωοποιέω» и «θεοποιέω». При этом он одинаково употребляет их для описания обожения тела Самого воплощенного Слова, тел обычных людей и всего тварного космоса. Нередко им употребляются оба глагола одновременно.¹³²⁹ Несмотря на такое «безразличное» употребление терминов, безусловно, освящение тела Самого Христа признавалось свт. Афанасием за исключительное и особенное как по своему качеству, так и по мере, в силу ипостасного соединения во Христе человеческой природы с Богом Словом. Более того, тело Христа становится «телесным орудием» (τὸ σωματικὸν ὄργανον) как для облечения в нетление телесной, так и для просвещения богопознанием духовной природы человека¹³³⁰.

Почти также часто употреблял Святитель глагол «ἀνακαίνιζω» и его производные, говоря об обновлении ума и души человека¹³³¹ и преобразовании и обожении телесной его составляющей¹³³², а также всей природы человека в целом¹³³³. Этот глагол также неоднократно употребляется в паре с «θεοποιέω», причем тело Христа и здесь представляется как первенец и источник обновления всего естества человеческого¹³³⁴.

Всего один раз, но в очень характерной фразе, восходящей к Афинагору, употребляет Святитель в смысле обновления глагол «μεταβάλλω», говоря о причине пришествия Сына Божия во плоти¹³³⁵. В тождественном положительном смысле употреблен им один раз и глагол «μεταποιέω»¹³³⁶.

Использовал свт. Афанасий и глаголы «ἀγιάζω» и «τελειόω» для описания освящения и усовершенствования творения Духом Святым¹³³⁷. Через употребление глагола «μεταλαμβάνω» Святитель также раскрывал учение о причастии твари Божественным силам Логоса¹³³⁸, которыми Он «присущ во

всем»¹³³⁹. Хотя «по сущности Он вне всего, однако же, силами Своими присуш во всем, все благоустроая, на все и во всем простирая Свое промышление, оживотворяя и каждую тварь, и все твари в совокупности, объемля целую вселенную и не объемлясь ею, но весь всецело пребывая в едином Отце Своем»¹³⁴⁰.

Святитель учил о единой энергии Отца, Сына и Духа Святого¹³⁴¹, которой содержится и оживотворяется вселенная, но особенно – тела умерших (здесь им используется глагол «ἐνεργέω») ¹³⁴². Однако, несмотря на учение о непрестанном присутствии Божественной энергии во вселенной, именно таинство Боговоплощения видится Святителем как богословское обоснование окончательной победы над тлением. С тех пор, как Господь, «облекшись плотию, соделался человеком, мы... обоживаемся (θεοποιούμεθα) ради плоти Его (διὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ)» и так «наследуем вечную жизнь»¹³⁴³.

Для выражения особой, высшей степени обожения плоти человеческого тела Христа свт. Афанасий употреблял производные от глагола «ἰδιопοιέω», подразумевая усвоение человеческого тела в ипостась Бога Слова. Так, «будучи Всемощным и Создателем вселенной», Бог Слово «в Деве уготовляет в храм Себе тело и усвояет Себе оное как орудие» (ἰδιопοιεῖται τοῦτο ὡσπερ ὄργανον)¹³⁴⁴.

4. 1. 8. Учение свт. Афанасия о Евхаристии

Как уже было отмечено ранее, мнения исследователей о реализме в евхаристическом учении свт. Афанасия разнятся. Не вступая в подробный анализ небольшого числа текстов Святителя, посвященных св. Евхаристии, отметим, однако, что, в контексте рассмотренного выше богословия материи и человеческого тела в системе взглядов александрийского богослова, становится предельно ясно, что великий защитник православного догмата о воплощении единосущного Отцу Сына Божия не мог относиться к Евхаристии так, как это делал Ориген, а именно – как к чему-то исключительно символическому.

Главный мотив богословия Святителя, в котором тело Христа, как единосущное по природе телам всех людей, становится, в силу ипостасного соединения с Логосом, источником нетления для человеческого рода, задает фундаментальную предпосылку приверженности александрийского архипастыря вполне реалистической схеме богословия Евхаристии. Те тексты Святого, где речь идет о духовной природе Евхаристической пищи, не меняют эту общую картину. Более того, подробный филологический анализ оригинальных текстов свт. Афанасия раскрывает глубину реалистичности в понимании им главного таинства Церкви.

Так, объясняя слова Христа, поясняющие Его учение о Своей плоти как истинной пище (Ин. 6:55), где Господь говорит: «Дух есть, иже оживляет, плоть не пользует ничтоже: глаголы, яже Аз глаголах вам, Дух суть и живот суть» (Ин. 6:61–63), – свт. Афанасий подчеркивает, что «здесь Он сказал о Себе то и другое», т. е. что Он – «и плоть, и дух» (σάρκα καὶ πνεῦμα)¹³⁴⁵.

Безусловно, Евхаристические Дары – это не обыкновенная плоть, но свыше подаваемая «небесная и духовная пища» (οὐράνιον καὶ πνευματικὴν τροφήν)¹³⁴⁶ с особыми, духовными свойствами. Тем не менее, она не перестает быть плотью воплощенного Слова. Так, именно та плоть Христа, которая «показывается и дается за спасение мира», та плоть, которую

носил Он в земной жизни, «сия плоть и кровь» (αὕτη... καὶ τὸ ταύτης αἷμα) подается «духовно в снесь, так что она каждому уделяема... духовно, и для всех сделается охранением в воскресение вечной жизни» (φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου)¹³⁴⁷.

Термин «охранение» (τὸ φυλακτήριον) употреблен свт. Афанасием еще раз при описании кропления кровью жертв Ветхого Завета, которое было прообразом «очищения всех кровью истинного агнца Христа»¹³⁴⁸. Выражение «εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου», использованное здесь Святителем, еще раз подтверждает его связь с малоазийским богословием, так как встречается ранее только в тексте *Мученичества* свт. Поликарпа, еп. Смирнского (в молитве Святого о приобщении страданиям Христа и Его воскресению)¹³⁴⁹. Комбинация же слов «воскресение» и «жизнь вечная» встречается у самого Святителя и других авторов этой эпохи чаще всего именно в соединении с учением о воскресении плоти¹³⁵⁰.

В итоге, уникальная формула Святителя «φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου», примененная им для обозначения св. Даров Евхаристии, вводит нас в круг богословского умозрения о соотношении прообразовательных ветхозаветных жертв и истинной Жертвы Христа, Его спасительных для всего человечества страданиях и воскресении по плоти.

Выражение же «αὐτοῦ τοῦ Λόγου σῶμα», употребляемое свт. Афанасием как для описания Евхаристических Даров,¹³⁵¹ так и для тела и плоти воплощенного Слова¹³⁵² (причем о последней говорится, что она «прежде иных спаслась и освободилась»), еще раз подчеркивает реалистическую равнозначность исторического и евхаристического тела Христа в богословской системе Святителя. Здесь оказывается важным также его замечание о том, что Дары Евхаристии содержат в себе не тело «какого-либо человека», но «тело Самого Слова»¹³⁵³. Это говорит в пользу признания Святителем учения об изменении материальной природы евхаристических хлеба и вина в природу тела Самого Слова.

Несомненным указанием на значение Евхаристии в приобщении бессмертия, приобретенного плотию Христа,

следует признать также текст из 3-го Слова против ариан 57, где говорится, что как Слово, «быв в нашем теле, подражало свойственному нам, так и мы, прияв Его, от Него приобщаемся бессмертия»¹³⁵⁴. Выражение «прияв Его» передается в оригинальном тексте причастием от глагола «δέχομαι», который несет значение как физического, так и ментального «охватывания», «принятия»¹³⁵⁵.

Доказательством прочтения данного текста именно в рамках евхаристического богословия служит тот факт, что свт. Григорий Нисский в своем *Большом огласительном слове* дважды употребляет производные от этого же глагола в рассуждении о действии св. Евхаристии на причастников. Как «богоприемное тело (Христово) приняло (δεξαμένου) в Себя... благодать», так и христианам «необходимо возможным для естества способом¹³⁵⁶ принять (δέξασθαι) в себя животворящую силу Духа»¹³⁵⁷. Здесь так же, как в 3-м *Слове против ариан* 57, мы находим комбинацию терминов «нетление» (ἀφθαρσία), «бессмертие» (ἀθανασία), «тело», «принимать» (δέχομαι)¹³⁵⁸.

Наконец, характерно употребление Святителем прилагательного «σύσσωμος», которое у апостола Павла означает принадлежность христиан к Церкви как духовному телу Христа (Еф. 3:6), в контексте приобретения материальной природой человека качеств нетления и бессмертия. Приобретение последних видится свт. Афанасием как результат не только гармоничного вхождения христианина в духовное тело Христа (συναρμολογούμενοι καὶ συνδεθέντες ἐν αὐτῷ διὰ τῆς ὁμοιώσεως τῆς σαρκός)¹³⁵⁹, но и тесно связывается им с Боговоплощением¹³⁶⁰.

В результате можно утверждать, что гармония и нетление цельного человеческого естества представлялись Святителю достижимой, благодаря духовному соединению с Богочеловеком Христом через веру, а также телесному – через св. Евхаристию. Если в его текстах последний богословский тезис хотя и намечен, но раскрыт очень слабо, то наследник Святителя по Александрийской кафедре – свт. Кирилл разовьет эти мысли в полноценную систему. Уча о святой плоти Христа (ἡ ἀγία αὐτοῦ σὰρξ), свт. Кирилл употреблял прилагательное «σύσσωμος»

чаще всего именно в контексте евхаристического богословия, причастия христиан обожженной плоти Господа¹³⁶¹.

4. 1. 9. Выводы

До сих пор за рамками внимания богословов оставалось учение свт. Афанасия о предназначении человеческой плоти и ее эсхатологической перспективе. Никто из предыдущих исследователей не акцентировал внимание на том факте, что Святитель не только выразил, но и дал богословское обоснование качественно иному, по сравнению с Оригеном, воззрению на природу воскресших тел. Опираясь на понятия человеческих тела и плоти (σάρξ и σῶμα) как тождественными, он полноценно раскрыл богословскую связь догмата Боговоплощения с обожением всего человека и воскресением плоти. В отличие от Оригена, свт. Афанасий говорит о «спасении целого человека» (ὅλου τοῦ ἀνθρώπου σωτηρία), употребляет термины «обожение» и «воскресение» по отношению к самой плоти.

Хотя Святитель и не обличал открыто александрийского дидаскала и даже хвалил его за трудолюбие и ученость¹³⁶², но в своем учении как о предназначении материи человеческого тела, так и свойствах материи как таковой, свт. Афанасий занял принципиально иную позицию по сравнению с представлениями Оригена. Можно говорить о внутренней богословской и психологической взаимосвязи оригеновского субординационизма и негативного отношения к материи, которые были преодолены в богословской системе Святителя. В отличие от Оригена, у свт. Афанасия нет ни одного случая употребления отрицательного эпитета при термине «ὕλη». Более того, после явления Бога Слова во плоти материя, по его учению, может с особой степенью полноты воспринимать Божественную энергию, которая является не энергией какого-либо низшего существа, но единой энергией Бога-Троицы. Прежде всего, это относится к материи человеческого тела Христа, ставшей собственной для Бога Слова и потому получившей высочайшую степень обожения. Но через нее, как своеобразное «орудие» (ὄργανον), освящение распространяется и на весь человеческий род, и на весь материальный мир.

Материя тела Христа, древо Креста становятся у свт. Афанасия передатчиками освящения и духовной силы, что было неприемлемо для Оригена.

В исследовании Х. Анатолиоса в *Словах против ариан* свт. Афанасия найдены заметные параллели с текстами свт. Иринея Лионского, которые позволили автору сделать вывод о том, что в желании защитить Никейское исповедание александрийский предстоятель нашел подкрепление в более ранних трудах свт. Иринея. Заслуга свт. Афанасия лежит здесь особенно в том, что, защищая Божественное достоинство Сына, он смог «выдержать высокий тон напряжения одновременного акцента на полной инаковости природы Бога и космоса и истинности нашего обожения до степени “ословесивания” в Слове»¹³⁶³.

Ревностный защитник единосущия и равночестия Сына Божия и Бога Отца, свт. Афанасий стал также проповедником тождественности природ первозданного Адама и второго Адама – Христа. Указывая на превосходство, по сравнению с первым Адамом, обновленного во Христе состояния человеческой природы, Святитель делает не менее сильный акцент на преемственности материальной природы человеческого рода, – таким образом, исключая всякую возможность умозрения о материальном теле как «кожаных ризах», данных после грехопадения.

В своем учении о грехопадении Адама Святитель во многом повторяет мысли Оригена. Отпадение от Бога представлено как извращение онтологическо-иерархического порядка бытия, обращение от вечного к тленному. «Обессловесивание», как термин, отражающий разрыв с высшей реальностью божественного Логоса, наиболее ярко подчеркивает аналогии в умозрении Оригена и свт. Афанасия. Однако активный промысл Бога о состоянии материальной природы человеческого естества при его сотворении, в период между падением Адама и воплощением Логоса, а также – в самом обожении материальных тел, представлен у Святителя качественно иным, чем у знаменитого дидаскала, образом. В отличие от традиции платонизма, низшая материальная реальность у свт. Афанасия

в процессе обожения не отвергается, но выстраивается в истинно гармоничное состояние, сообразуясь с Логосом.

Учение о сохранении полноты человеческой природы в воскресении, не исключая ее «низшей» составляющей, т. е. плоти, тесно связано с учением об образе сотворения первого человека Адама и отвержением идеи о предсуществовании душ. Исправляя ошибки антропологии Оригена, Святитель вернул александрийское богословие на почву библейской позитивной оценки предназначения материи и плоти человеческого тела. Согласно мысли Святителя, чувственное тело и плоть входили в состав человеческого естества изначально. Важно повторить еще раз, что в оценке предназначения человеческой плоти системы свт. Афанасия и платоников расходятся прямо-таки до противоположных полюсов. В данном выводе мы находим поддержку в исследовании Е. Мэйджеринга (E. P. Meijering), который подчеркивал, что у свт. Афанасия можно наблюдать одновременно и синтез, и антитезу между платонизмом и ортодоксией. Синтез может быть прослежен исключительно в плане использования философии как инструмента, а антитезу мы наблюдаем в идейном плане, особенно в отвержении Святителем права называть божественной какую-либо иную реальность, кроме Бога Отца и равночестных ему Сына и Духа¹³⁶⁴. Отвергая возможность преодолеть онтологическую пропасть между Богом и тварью кому-либо, кроме Самого Бога, свт. Афанасий находится в «бескомпромиссном противостоянии с платониками... и, хотя он и не говорит об этом открыто, со многими христианскими отцами, в том числе, и даже особенно, с Оригеном»¹³⁶⁵. Мы же добавим от себя, что это хотя и скрытое, но бескомпромиссное противостояние распространяется и на учение о происхождении и эсхатологической перспективе человеческой плоти.

Свт. Афанасий не связывает появление земной материи с грехопадением Адама, но задает качественно иную, по сравнению с оригенистами, богословскую систему, связывающую понятия греха, материи и человеческого сознания и воли. В иной перспективе раскрыто им само появление

материи в мироздании. Она не есть только воспитательное орудие Творца для наказания за грех, но изначально вверена Адаму – с задачей приведения ее в состояние высшей степени обожения. Таким образом, св. богослов увязывает воедино задачу Адама и домостроительство по плоти второго Адама – Христа. Вбирая все лучшее из александрийской и малоазийской богословских традиций, свт. Афанасий стал первым церковным мыслителем, раскрывшим изначальное предназначение человеческой плоти и домостроительное значение обоженной плоти Богочеловека Христа как начатка обожения всего человеческого рода.

Благодаря такому подходу, можно говорить о появлении качественно нового понятия меоничности материи у свт. Афанасия. Ориген сделал немало для защиты христианского понимания происхождения зла не от материи, но от греха, но он не смог полностью отойти от дуалистического противопоставления Божественной и материальной природ. Меоничность материи в том виде, как мы находим ее в системе Святителя, может быть определена как отражающая принципы абсолютной монархии Бога и антропоцентричного промысла Создателя о материальном космосе, с положительным замыслом Творца о предназначении материи как таковой. Используя равноправно формулы «ἐξ οὗκ ὄντων» и «ἐκ μὴ ὄντων», Святитель учил о благоволении Божиим относительно бытия, как и становлении в бытии и в благодати возникшего из небытия материального мира. Благодать Бога и Его всемогущая воля соединены в стойком положительном изволении о благобытии вселенной и всех ее составляющих.

Характерные черты такой «богословской» меоничности материи можно найти и в системе Оригена, с тем только важным различием, что у него онтологический статус материи имеет негативную окраску, в силу жесткой корреляции самого ее изначального появления с понятием человеческого греха. Этот аспект учения Оригена не давал материи никакого основания для какой-либо положительной эсхатологической перспективы и с неизбежностью сообщал его системе окрас «философской»

меоничности материи, с той только разницей, что, возникнув из небытия, материя должна в итоге опять уйти в небытие.

Все случаи негативных контекстов при употреблении понятия «плотский» подразумевают у Святителя не отрицательные свойства плоти как таковой, а порабощение человеческой природы греху вследствие нарушения иерархической структуры бытия, которое было преодолено в Боговоплощении. Плоть после обожения называется Святителем «не земной» не в силу удаления из нее всех земных элементов, но в силу преобладания в душе, а затем и в материальном теле человека Божественной энергии Бога Слова. Восстановление и обновление образа Божия в человеке происходит в согласии и в соответствии с единственным истинным Образом Бога Отца – Сыном Божиим, и затрагивает все естество человека на всех его иерархических уровнях без исключения.

Обращено внимание на тот факт, что хотя в сохранившихся трудах Святителя мистическо-литургическому аспекту усвоения обожения всем человеческим родом посвящено не столь много размышлений, но он не теряет от этого своего важного богословского значения.

Нами были отмечены два оригинальных выражения Святителя, которые подтверждают выводы предыдущих исследователей о реалистическом, а не символическом характере его евхаристического богословия. Уникальная формула, использованная им для описания св. Даров (φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου), еще раз подтверждает его связь с малоазийским богословием и вводит нас в круг богословского умозрения о соотношении прообразовательных ветхозаветных жертв и истинной Жертвы – Христа, Его спасительных для всего человечества страдания и воскресения по плоти.

Выражение «αὐτοῦ τοῦ Λόγου σῶμα», употребляемое свт. Афанасием как для описания евхаристических Даров, так и для тела и плоти воплощенного Слова, подтверждает реалистическую равнозначность исторического и евхаристического тела Христа в богословской системе

Святителя. Нами была найдена лексическая зависимость текста свт. Григория Нисского из *Большого огласительного слова* 37. 28–33 от отрывка из *3-го Слова против ариан* 57. 6. 4–6, которая подтвердила прочтение последнего в рамках евхаристического причастия телу Христа.

Употребление Святителем прилагательного «*οὐσώμενος*» в контексте приобретения материальной природой человека качеств нетления и бессмертия было подхвачено наследником Святителя по Александрийской кафедре – свт. Кириллом, и широко использовано последним в его евхаристическом богословии.

4. 2. Представления о материи в сочинениях свт. Василия Великого

4. 2. 1. Обзор литературы

Архиеп. Филарет (Гумилевский) в своем *Историческом учении об отцах Церкви* дает только самый общий обзор богословского содержания трудов свт. Василия, с акцентом на его полемику с Евномием¹³⁶⁶, и практически ничего не говорит по поводу учения Святителя о материи и теле человека.

Н. И. Сагарда в своем обзоре богословской системы свт. Василия также практически никак не раскрывает интересующую нас тему. Единственное его замечание об изменении свойств материальной природы человека в таинстве Крещения «из гибели в бессмертие»¹³⁶⁷ связано с доказательством единосущия Духа Святого, подающего этот дар, с Отцом и Сыном. Этим автором также подчеркивается нераздельное единство Отца и Сына и Святого Духа в творении мира и человека¹³⁶⁸.

Св. новомученик проф. И. В. Попов уделяет выбранной нами теме несколько больше внимания. Он замечает некоторую степень дуализма в учении свт. Василия о возможности познания Бога человеком. Условием богопознания является очищение духа не только от страстей, но и «от всего плотского». Тело и дух, по мысли Святителя, представляют собой в этом процессе «две противоположные чашки весов»¹³⁶⁹. Однако, отметив этот аскетический акцент в наследии свт. Василия, И. В. Попов не раскрывает приверженность каппадокийского учителя библейской холистической точке зрения на человека. Скорее наоборот, он отмечает, что человек, согласно Святителю, «хотя и состоит из тела и души, однако в собственном смысле человеком может быть названа только его душа», тогда как тело называется им «темницей души»¹³⁷⁰. И. В. Попов также кратко отмечает, что, согласно Святителю, «грехопадение людей состояло в предпочтении чувственного духовному»¹³⁷¹.

В исследовании прот. К. Ружицкого прежде всего отмечается апофатический подход свт. Василия к проблеме исследования происхождения материи космоса. Аргументация каппадокийского иерарха начинается с указания на

«неустойчивость и противоречивость философских гипотез»¹³⁷² при описании язычниками воззрений на происхождение мира. Поскольку «ни одно их учение не осталось твердым и непоколебимым», то и христианину Святитель советует, «оставив все это, не доискиваться и того, на чем земля основана», «не любопытствовать» также «об ее сущности, что она такое, не тратить времени на умствования, исследуя самое подлежащее»¹³⁷³. Несмотря на усилия подобных исследователей, «сущность земли как бы скрывается за своими свойствами, не поддаваясь анализу разума»¹³⁷⁴.

Главным тезисом языческой философии, заслужившим критику свт. Василия, было учение о вечности космоса. Святитель настаивает на тленности вселенной во всех ее частях и в целом, а также – на ее приведении в бытие Творцом в определенный момент времени (или, точнее, вместе со временем) «из ничего» (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος)¹³⁷⁵. Приступая к творению мира, Бог сначала творит и само время, которого ранее не было¹³⁷⁶.

Прот. К. Ружицкий разбирает представления свт. Василия «о разнообразных смешениях и соединениях стихий», которые признаются исследователем за воспринятые от учения стоиков¹³⁷⁷. В самом воззрении на первичные стихии, составляющие элементы и структуру материи, о. К. Ружицкий указывает на зависимость Святителя от Аристотеля. Наконец, во взгляде на материю как на «не-сущее» в своей основе, видится доминирование у каппадокийского епископа платоновской точки зрения на материю¹³⁷⁸. На наш взгляд, эти выводы требуют разъяснений, которые будут даны ниже. А пока только отметим, что, приводя рассуждения Аристотеля о пятом элементе – эфире, свт. Василий хотя и признает некоторую правдоподобность его гипотез-умозрений, но в то же время считает все эти предположения «пустословием» (ἡ ἄδολεσχία)¹³⁷⁹. Кроме того, он, несомненно, отвергает представления о нетленности любых частей вселенной и, таким образом, косвенно отрицает, как и предыдущие христианские писатели, мнение Аристотеля о вечности небес¹³⁸⁰.

В качестве главного отличия от языческой философии в представлениях Святителя на материю прот. К. Ружицкий указывает на отрицание отождествления или связи ее с категорий зла. В воззрении же на природу и предназначение человеческого тела о. К. Ружицкий отмечает, что материальная природа человеческого тела после воскресения «сохранится в целости», получив изменение, которое будет состоять в приобретении свойств нетления и бессмертия. Однако, приведенные здесь тексты свт. Василия явно не достаточны для утверждения отличия его позиции от взглядов Оригена. Так, из процитированных о. К. Ружицким отрывков, скорее, можно вынести мнение о смене в воскресении земного тела на иноприродное. В *Беседе 8-й во время голода и засухи* обещается, что тело, «истлевшее во гробе, восстанет, и душа, та самая, которая отлучена смертью, снова будет жить в теле» (πάλιν ἐνοικήσει τῷ σώματι)¹³⁸¹. Здесь, однако, не говорится ясно о природе воскресшего тела. Но в *Письме 8* Святитель утверждает, что если «теперь, как в зеркале, видим тени вещей», то «впоследствии, освободившись от сего земного тела (ἀπαλλαγέντες τοῦ γεώδους σώματος) и облекшись в тело нетленное и бессмертное (ἄφθαρτον ἐπενδυσάμενοι καὶ ἄθνατον), увидим их первообразы»¹³⁸².

Требуем, на наш взгляд, уточнения также и вывод о. К. Ружицкого, что свт. Василий «ничего не пишет» о том, в чем именно «будет состоять изменение бытия материи»¹³⁸³ в конце времен.

Архим. Киприан (Керн) подчеркивает, что «всякий ложный спиритуалистический подход к телу... совершенно исключается из миропонимания св. Василия. Для него важно целостное обожение человеческой природы»¹³⁸⁴. Тем не менее, этот исследователь также не приводит цитат, которые бы показали верность подобного утверждения.

Архим. Киприан указывает, что свт. Василий мало говорит о состоянии человека перед грехопадением и после воскресения. В теме о человеке главным для него является его падшее состояние, лишение райской чистоты и гармонии, его смертность. «Он начинает богословствовать, созерцая

смертного и падшего человека. Этим строится ветхоадамовская антропология»¹³⁸⁵, когда грех Адама уже «рассек естество»¹³⁸⁶ человека. Соответственно с этим, вочеловечение Сына Божия приводит человеческое естество в единение с самим собою и со Спасителем. Архим. Киприан отмечает, что само таинство спасения рода человеческого свт. Василий, вслед за Оригеном и свт. Афанасием, называет – «домостроительство по плоти»¹³⁸⁷. Оно имеет целью «привести человеческое естество в единение с самим собою и со Спасителем и, истребив лукавое рассечение»¹³⁸⁸, восстановить первобытное единство, подобно тому как наилучший врач целительными врачествами вновь связывает тело, расторгнутое на многие части»¹³⁸⁹.

Несмотря на краткое раскрытие учения свт. Василия о рассечении человеческого естества при грехопадении и восстановлении его целостности в «домостроительстве по плоти» Господа Иисуса Христа, архим. Киприан не приводит цитат, которые бы ясно свидетельствовали о судьбе плоти в жизни будущего века. Те же цитаты, которые приведены им, скорее, могут натолкнуть на мысль о временном и преходящем ее значении¹³⁹⁰.

Архим. Киприан отмечает в системе свт. Василия начатки раскрытия темы логосности творения. Существует «известное сродство, даже некая “конгениальность”, между человеком и всей тварной природой». Созданная Логосом Божиим вселенная пронизана Его отблесками. «Наиболее близкий к Божественному Логосу отблеск Его есть логос человеческий, который и руководит им в опознавании этих тварных логосов, а через них – к восхождению к Прототипу этих “логосов”, к Логосу Ипостасному, к Богу»¹³⁹¹.

Митр. Макарий (Оксиюк) дает ссылку на оригинальный текст свт. Василия, где прямо говорится о восприятии плоти во время воскресения¹³⁹². Этот текст из *Письма 261* очень важен, так как устанавливает богословскую связь между греховностью и «мертвенностью» плоти Адама и праведностью и живоносностью плоти воплощенного Бога – Иисуса Христа: «Как смерть, которая Адамом передана нам во плоти, пожерта была Божеством, так и грех потреблен праведностью, которая во

Христе Иисусе, почему в воскресении восприимем мы плоть (ἀπολαβεῖν τὴν σάρκα), ни смерти не подлежащую, ни греху не подверженную»¹³⁹³.

Протопр. Иоанн Мейендорф отмечал, что, «объясняя историю сотворения мира в категориях греческой философии того времени, Василий ссылается на Платона (особенно на диалог *Тимей*), а также на комментарии неоплатоников (Посидония), указывая на коренное философское (а не научно-информационное) расхождение библейского мировоззрения с языческим греческим»¹³⁹⁴. Прежде всего, о. И. Мейендорф указывает на совершенно незнакомое и чуждое для греческого языческого миропонимания учение о сотворении времени. Он также замечает, что «в области физики и естествознания Василий пользуется Аристотелевой физикой и комментариями на нее неоплатоников»¹³⁹⁵.

Что же касается антропологии Святителя, то здесь исследователь только лишь кратко отмечает, что свт. Василий «подробно развивает свое учение об образе Божиим в человеке», где «человек предстает как теоцентрическое существо, все бытие которого призвано отражать Божественную жизнь». В то же время человек есть «микрокосм», он как бы собирает, обобщает в себе весь тварный мир, центром и венцом которого он призван быть¹³⁹⁶.

К. Морескини в своей *Истории патристической философии* вовсе не касается антропологии свт. Василия. Здесь мы находим только рассуждения о космологии великого каппадокийца. Автор говорит о терминологии, заимствованной Святителем у Аристотеля и стоиков и использованной им для описания неживой материи космоса. Сущность, которую свт. Василий называет, «прибегая к аристотелево-стоическому термину, либо οὐσία ("сущностью"), либо ὑποκείμενον ("подлежащим"), является в чувственном мире материальным подлежащим, из которого образованы все сущности; в нем стекаются воедино качества в том смысле, что как материя, так и подлежащее составляют реальность, лишенную жизни»¹³⁹⁷. Автор признает, что усвоение рассудку возможности различия между реальностью, существующей в своих конкретных

проявлениях, и материей как таковой заимствовано Святителем также у стоиков.

Д. Робертсон (D. G. Robertson) также приходит к выводу о том, что понятие сущности у свт. Василия находится «где-то посередине между доктринами стоиков и Аристотеля». Однако признается и влияние предыдущих и современных Святителю богословов (свт. Афанасия Александрийского и свт. Григория Нисского)¹³⁹⁸.

К. Морескини отмечает полемику Святителя по разным вопросам космологии с разными философскими школами. Так, в *Беседе второй на Шестоднев*, «обсуждая проблему природы земли “невидимой и неустроенной”... Василий задается вопросом, соответствует ли она бесформенной материи, о каковой учили философы-платоники и стоики. И в первую очередь, отвергается учение о материи, сосуществующей с Богом». В *Беседе третьей* отвергается платоническая теория многих миров. В *Беседе четвертой* «излагается взаимное отношение между четырьмя элементами, основывающееся на их главных свойствах: подобное изложение позаимствовано у перипатетической философии». В *Беседах шестой и восьмой* опровергаются «солярная теология» и теория орфикопифагорейского метемпсихоза¹³⁹⁹.

В. Н. Лосским и прот. Г. Флоровским подчеркнут очень важный аргумент Святителя из полемики с Евномием, согласно которому «не только сущность Божественная, но и сущности тварные не могут быть выражены понятиями»¹⁴⁰⁰. Рассудочный анализ «никогда не может исчерпать самого содержания объектов нашего восприятия; всегда остается некий иррациональный “остаток”, который от этого анализа ускользает и понятиями выражен быть не может: это – непознаваемая основа вещей, то, что составляет их истинную, неопределимую сущность»¹⁴⁰¹.

По той же причине свт. Василий Великий уклоняется, как от напрасных, от рассуждений о сущности неба и земли. Он подчеркивает, что «природа или сущность вещей» даже тварных «для нас вообще недоступна и непостижима»¹⁴⁰². По точному замечанию прот. Г. Флоровского, Святитель «отвергает понятие

“бескачественного подлежащего” как основы мира. Бескачественное есть ничто, и все качества входят в понятие бытия»¹⁴⁰³.

Прот. Г. Флоровский обращает внимание и на «подлинный эстетический подъем» свт. Василия при описании стройного разнообразия мира, в котором иерарх замечал «неизглаголанную мудрость» и «художественную полноту», возводящие ум «к размышлению о Творце и Художнике всяческих»¹⁴⁰⁴.

Касательно антропологии Святителя о. Г. Флоровский делает только несколько замечаний, указывая на его приверженность библейскому богословию. «Человек создан из земного состава и из души, обитающей в теле, как под некоторым покровом»¹⁴⁰⁵. Однако здесь никак не отмечено учение Святителя о характере изменения тела в воскресении. Приводится только учение о теле падшего Адама. Последнее «есть нечто текучее и превращающееся, – непрестанно течет и рассеивается»¹⁴⁰⁶, как часть сложного и потому неизбежно тленного (смертного) космоса.

Оценивая мысли Святителя о том, что «в собственном смысле, человек есть душа»¹⁴⁰⁷, о. Г. Флоровский никак не отмечает, чем же в таком случае отличается антропология св. отца от учения платоников. Более того, в раскрытии аскетического учения Святителя о. Георгий подчеркивает чисто платонические мотивы¹⁴⁰⁸. Тем не менее, хотя свт. Василий Великий действительно в некоторых местах своих сочинений «буквально повторяет Платона»¹⁴⁰⁹, но, как мы увидим далее, его антропология имеет ряд значительных, здесь не отмеченных, отличий от античной традиции.

Этот же патролог признавал, что основная идея антропологии свт. Василия раскрыта в его учении о Богопознании. Это представление о человеке, «как существе динамическом, становящемся, всегда находящемся в пути»¹⁴¹⁰. Эта «общая мысль всех трех каппадокийцев», однако, не получила здесь дальнейшего раскрытия в плане учения о телесном изменении человеческой природы в обожении.

Что касается догматического учения Святителя о характере изменения материи в таинствах и особенно в св. Евхаристии, то здесь мы не находим практически никаких замечаний или оценок исследователей.

4. 2. 2. Учение о воскресении и об обожении плоти

Повторяя несколько раз впервые сформулированное Оригеном и укрепившееся в Александрийской богословской традиции выражение «домостроительство вочеловечения»¹⁴¹¹ (οἰκονομία τῆς ἐνανθρωπήσεως)¹⁴¹², свт. Василий, однако, намного чаще использует формулу «домостроительство по плоти» (κατὰ σάρκα οἰκονομία). Эта богословская формулировка, восходящая к Клименту Александрийскому, практически не использовавшаяся Оригеном¹⁴¹³ и утвержденная в богословии через многократное употребление защитником православия свт. Афанасием¹⁴¹⁴, с несущественными вариациями (οἰκονομία τῆς σαρκώσεως; ἑνσαρκον οἰκονομία; ἐν σαρκὶ οἰκονομία) прочно вошла в богословие великого каппадокийца¹⁴¹⁵. Вторя свт. Афанасию, свт. Василий также употребляет редкую в святоотеческой письменности формулу «домостроительство Воскресения». Так, в *Толковании на Псалом 44* Святитель говорит, что Христос «нисходил во ад ради домостроительства Воскресения»¹⁴¹⁶.

Кроме отмеченного митр. Макарием (Оксиюком) высказывания из *Письма 261*, где утверждается, что в воскресении мы примем плоть, которая будет уже не подвержена смерти и греху¹⁴¹⁷, учение о воскресении и обожении человеческой плоти выражено у свт. Василия и в других текстах. Так, например, в *Толковании на Псалом 61* он говорит о том, что «природа человеческая, будучи сложною», была «преклонена грехом», но «по обновлении» Спасителем должна «воспринять безопасность, неразрушимость и неувлекаемость по чьему-либо злоумышлению в новое падение»¹⁴¹⁸. При этом для описания обновления свт. Василий использовал выражение «πάλιν ἀνασκευασθεῖσαν»¹⁴¹⁹. Здесь им использовано производное от глагола «ἀνασκευάζω» (строить заново, перестраивать)¹⁴²⁰ в не совсем привычном для античности употреблении по отношению к природе человека. При исследовании текстов базы TLG нами было установлено,

что в таком контексте впервые производное этого глагола употребил Климент Александрийский¹⁴²¹.

Нужно отметить, что разрушение и тление, безусловно, относились свт. Василием именно к телесной природе человека. Так, в *Беседе 3-й на слова: Внемли себе* он напоминает слушателю, «что тело... смертно, а душа бессмертна; что жизнь наша двояка: одна, свойственная плоти, скоропреходяща, а другая, сродная душе, не допускает предела»¹⁴²². «Тленное» и «земное» (φθαρτός), а также «чувственное» (αἰσθητός), практически отождествляются им¹⁴²³. Составная (σύνθετος) природа человека изначально состоит из «земного состава и из души, обитающей в теле»¹⁴²⁴.

В другом месте Святитель говорит о переходе природы человека из тления в бессмертие, используя производное от глагола «μετασκευάζω» (переодевать, трансформировать)¹⁴²⁵ – «ἐκ τοῦ φθαρτοῦ βίου εἰς ἀθανασίαν ἡ φύσις ἡμῶν μετασκευάζεται»¹⁴²⁶. Подробный анализ глаголов, употребленных свт. Василием для описания изменений в тварной природе под действием Божественных энергий, мы проведем позже, а пока отметим внешний характер изменений, отраженных в основных значениях этого глагола. Использованный, по всей видимости, впервые для описания изменений в природе человека великим каппадокийцем¹⁴²⁷, этот глагол особенно ярко указывает на приобретение нетления именно внешней материальной составляющей человеческого естества.

Учение об освящении плоти имеет у Святителя богословское основание в свойствах святой и богоносной плоти воплощенного Бога Слова. Плоть Господа была «помазана истинным помазанием, сошествием на нее Святого Духа»¹⁴²⁸, она многократно называется «богоносной» (θεοφόρος)¹⁴²⁹. Эта плоть изначально, будучи в утробе Пресвятой Девы «образована от Святости, была достойна того, чтобы соединиться с Божеством Единородного»¹⁴³⁰.

Почти дословно повторяя аллегорическое толкование значения коричневого дерева (кассии) из *Псалма 44*, принятое либо самим Оригеном, либо кем-то из его учеников и

почитателей¹⁴³¹, свт. Василий говорит о «домостроительстве, совершенном плотью на кресте»¹⁴³². Согласно TLG, это редкое словосочетание восходит еще к свт. Иринею Лионскому¹⁴³³, а позднее будет использовано преп. Максимом Исповедником¹⁴³⁴.

Использовал свт. Василий также появившееся, по-видимому, в Александрийской школе выражение «домостроительство креста». Восходит оно к Оригену, но употреблялось как свт. Афанасием и Кириллом Александрийскими¹⁴³⁵, так и свт. Иоанном Златоустом. У свт. Василия, однако, эта формула использована в контексте рассуждения об обновлении человеческой природы¹⁴³⁶, причем для выражения обновления применена форма глагола «ἀναγεόμεναι». Библейское использование последнего указывает на умозрение Святителя о цельности обновления человеческой природы. Так, в *Книге Иова* этот глагол употреблен для описания обновления тела¹⁴³⁷, а у апостола Павла – при описании обновления духовного¹⁴³⁸.

Наиболее ярко учение о значении Воплощения выражено Святителем в *Гомилии на Рождество Христово*. Здесь совершенно ясно обозначается значение Божества Христа как «спасительного лекарства»¹⁴³⁹, данного для плоти, чтобы «умертвить гнездившуюся [в ней] смерть»¹⁴⁴⁰. Сама плоть Спасителя называется свт. Василием «орудием домостроительства»¹⁴⁴¹.

Продолжая традицию той же Александрийской школы, свт. Василий в этом тексте повторяет, по крайней мере, несколько богословских и лексических построений свт. Афанасия. Особенно очевидна взаимосвязь отрывка *Гомилии на Рождество Христово* 31. 1464. 1–9 и 3-го *Слова против ариан* 33. 4–5. Здесь связаны воедино темы проклятия человеческой плоти (τὴν καταραθεῖσαν σάρκα), принятия на себя плоти и проклятия Господом Иисусом Христом¹⁴⁴², усвоения человечества Богу во Христе, Рождения Бога Слова от Богородицы Марии и спасения человеческой плоти через освященную плоть Христа, освящения человеческого естества действием Духа Святого и восхождения освященного человека с плотью на небо¹⁴⁴³.

Характерным нужно признать также употребление Святителем выражения «отпавшая от рая» (ἐκπεσοῦσαν τοῦ παραδείσου)¹⁴⁴⁴, которое впервые встречается, согласно TLG, у Оригена¹⁴⁴⁵, а затем – у свт. Афанасия¹⁴⁴⁶. Однако, если Ориген употребляет это выражение в контексте рассуждений о человеческой душе¹⁴⁴⁷, то в ярком контрасте с ним свт. Василий говорит об изгнанной из рая человеческой плоти¹⁴⁴⁸. И хотя свт. Афанасий употребляет аналогичное выражение (в *Толковании на Псалом 114*)¹⁴⁴⁹ без уточнения того факта, что мы «лишились пребывания в раю» как по душе, так и по плоти, тем не менее, как было отмечено, общий контекст его богословия материи и плоти имеет ярко выраженную антиплатоническую направленность. Этой же линии представлений о плоти человека в традиции Александрийской школы последовал, как мы видим, и свт. Василий Великий.

В *Толковании на стихи Псалма 14* «кто обитает в жилище Твоем?» свт. Василий поясняет, что «жилищем Божиим называется плоть, данная... для вселения души человеческой»¹⁴⁵⁰. Хотя речь в *Толковании* идет о временном земном странствовании, но если уже здесь «плоть достойна Бога» и «делается жилищем существу Богу посредством вселения Его во святых»¹⁴⁵¹, то в воскресении она будет освящена в еще более превосходной степени.

Отметим также, что в антропологическом употреблении значение терминов «σῶμα» и «σάρξ» у свт. Василия (так же, как у свт. Афанасия) практически тождественно. В качестве подтверждения приведем несколько наиболее характерных текстов. В *Толковании на Псалмы* Святитель говорит: «Апостол назвал сию плоть (τὴν σάρκα) смертью, сказав: “Кто мя избавит от тела (ἐκ τοῦ σώματος) смерти сея?”»¹⁴⁵² Также: «Душа же грешника, живущего по плоти, погрязшего в удовольствиях тела (τοῦ σώματος ἡδοναῖς), валяется в страстях плоти (τοῖς πάθεσι τῆς σαρκὸς)»¹⁴⁵³. Подобные примеры можно умножать¹⁴⁵⁴.

Самому человеку, прежде всего, должно исправить действия телесные (τοῦ σώματος ἐνεργείας), чтобы они «совершались согласно со словом Божиим, а потом уже восходить к созерцанию духовного»¹⁴⁵⁵. По мысли Святителя,

«поскольку мы грешили телом, когда “представили уды” наши “рабы” греху “в беззаконие” (ср.: Рим. 6: 19), то и исповедуемся телом, употребив то же орудие (τό ὄργανον) к истреблению греха»¹⁴⁵⁶.

Аскетический подвиг христианина представлен у свт. Василия как поэтапное, но цельное освящение двусоставной природы человека. Начинаясь от ума, аскетическое усилие распространяется вначале на тело подвижника, а затем – на его духовную природу. Так, в *Толковании на Псалом 33* он пишет: «Если страх (Божий) не управляет нашею жизнью, то невозможно произойти освящению в теле»¹⁴⁵⁷.

В беседе *О посте 1-ой* свт. Василий говорит о чудесном изменении природных свойств тел трех отроков в Вавилоне, не сгоревших в печи благодаря их усердному посту. Тела (σώματα) этих трех отроков от поста получили несгораемое «свойство амианта» и «оказались недоступными повреждению от огня»¹⁴⁵⁸.

Тем не менее, все аскетические усилия не имели бы успеха, и тела подвижников не могли бы освятиться и получить обожение, если бы не домостроительное воплощение Бога Слова. Святитель развивает богословскую тему апостола Павла о втором Адаме и подчеркивает, что «Логос, Сын Божий, стал человеком ради извергнутого (из рая) человека Адама. Ради Адама Бестелесный в теле. Ради тела Слово восприняло облако тела, дабы не поглотить видимое. Снизшло в плоть, дабы плоть с Ним была совознесена»¹⁴⁵⁹.

По мысли свт. Василия, которая вполне повторяет один из главных тезисов богословия свт. Афанасия, только сила самого Божества могла истребить смерть, «которая Адамом передана нам во плоти»¹⁴⁶⁰. В силу того, что второй Адам – Христос – есть «начаток» (ἀρχήν) «по отношению к нам» (πρὸς ἡμᾶς)¹⁴⁶¹, т. е. «начаток» нового человечества, второе пришествие Спасителя будет не в лишенном плоти эфирном теле, а в обновленной плоти. Это очевидно как из общих соображений, так и из уже разобранных текстов, а также из следующей фразы сочинения *О Духе Святом*: «Пришествие Христово! (Χριστοῦ ἐπιδημία) И Дух предшествует. Явление во

плоти! (Ἦνσαρκος παρούσα) И Дух неотлучен»¹⁴⁶². Хотя в святоотеческой литературе не везде ясно прослеживается разделение значений терминов «ἐπιδημία» и «παρούσα»¹⁴⁶³, но в данном отрывке, на наш взгляд, нужно видеть различие смысловой нагрузки, как во избежание тавтологии, так и в силу характерного употребления этих терминов свт. Василием¹⁴⁶⁴. Интересно, что почему-то в сохранившихся сочинениях Святителя ни разу не употребил уже утвердившееся и широко использовавшееся к его времени выражение «второе пришествие» (ἡ δευτέρα παρούσα)¹⁴⁶⁵. Поэтому мы склонны к уточнению перевода вышеприведенного текста следующим образом: «Явление Христово! (Χριστοῦ ἐπιδημία) И Дух предшествует. Пришествие (второе) во плоти! (Ἦνσαρκος παρούσα) И Дух неотлучен»¹⁴⁶⁶.

Сохранение в состоянии воскресения, хоть и в обновленном виде, цельности, данной Творцом человеческому телу природы, подчеркнуто свт. Василием также в высказывании о том, что Христос, «восходя на небеса, вкушал пищу, чтобы удостоверить в естестве воскресшего тела»¹⁴⁶⁷.

Этот плод домостроительства воплощенного Бога Слова закономерен потому, что «Бог [явился] во плоти, действуя уже не на расстоянии, как [это было] с пророками, но сделав человеческую природу сросшейся и соединенной с Самим Собой и, таким образом, возведя к Себе все человечество через посредство сродственной нам Своей плоти»¹⁴⁶⁸. В этом высказывании Святитель вновь подчеркивает значение воспринятой Им плоти как «орудия» спасения и обожения человеческого рода. В этом отрывке нами было обнаружено еще две лексические параллели с текстами свт. Афанасия Великого.

Так, говоря о том, что Христос возвел к Себе человечество посредством «сродственной нам Своей плоти» (συγγενοῦς ἡμῶν σαρκὸς αὐτοῦ), свт. Василий практически повторяет характерную для свт. Афанасия формулу «συγγένειαν τῆς σαρκὸς»¹⁴⁶⁹. Выражение же о человеческой природе как «сросшейся и соединенной» (συμφυῖ ἑαυτῷ τὴν ἀνθρωπότητα καὶ ἠνωμένην) с Логосом, имеет прототипом высказывание «ἠνωμένην ἀνθρωπότητα» александрийского архипастыря, сохранившееся

во *Фрагментах*¹⁴⁷⁰, а также ставшее характерным в сочинениях, ему приписанных¹⁴⁷¹.

Ввиду всего вышеизложенного, высказывания Святителя, подобные уже упомянутому выше из *Письма 8*, где говорится об «освобождении от сего земного тела»¹⁴⁷², не могут быть интерпретированы в плане причастности великого каппадокийца позиции Оригена о бесплотной природе воскресших тел.

4. 2. 3. Онтологический статус материи, телесности и плоти

Как было отмечено Ф. Русеау (Ph. Rousseau), «св. Василий... видел конец исторического процесса в преображении всего космоса, которое Святитель отождествлял с “восьмым днем” и связывал родственной связью с образом первого творения»¹⁴⁷³. В трактате *О Духе Святом* он говорит о восприятии нами «древнего усыновления»¹⁴⁷⁴. Выражение «получить усыновление», восходящее к апостолу Павлу (Гал. 4, 5), активно использовалось в древнецерковной письменности, но впервые употреблено свт. Василием с прилагательным «древнее». Характерно, что Ориген предпочитал другой эпитет к этому термину, а именно, чаще всего употреблял выражение «дух усыновления» из Рим. 8, 15 (τῆς υἰοθεσίας πνεῦμα)¹⁴⁷⁵.

В приписываемой ранее свт. Григорию Нисскому, но признанной современными учеными за аутентичную Святителю, *Беседе 2-й о сотворении человека «по образу»*¹⁴⁷⁶ прямо высказывается положение о том, что «каким было первое творение, таким должно быть впоследствии восстановление. Человек возвращается к своему прежнему состоянию»¹⁴⁷⁷.

Повторяя богословскую идею свт. Афанасия о спасенном, преображенном творении как о восстановлении первоначального порядка бытия, свт. Василий Великий подчеркивает, что в первоначальном творении ни умная тварь не имела «примеси лукавства», ни «телесные твари не имели в себе присозданного зла»¹⁴⁷⁸.

Ссылаясь на книгу *Бытия*, свт. Василий утверждает, что в созданной Богом твари «вся добра» и «добра зело»¹⁴⁷⁹, и зло «не сотворено вместе с тем, что добро»¹⁴⁸⁰. В своем знаменитом *Шестоднев* он подчеркивает также, что Бог, Который есть «блаженное Естество» и «неоскудевающая Благость»¹⁴⁸¹, – единственное начало всего сущего¹⁴⁸², а потому – в сотворенном Им не может быть никакого зла или порока.

Здесь же Святитель опровергает мнение тех, кто толковал упомянутую в начале Библии «тьму (σκότος) над бездной» (Быт. 1, 2) как злую силу и как само зло, которое имеет начало «само от себя»¹⁴⁸³ и является первопринципом, «противоположным и противодействующим Божией благодати»¹⁴⁸⁴. Он указывает, что такое нечестивое учение о самобытном зле (κακὸν αὐτογέννητον) стало основанием мнений многих еретиков, принесших большой соблазн в христианскую Церковь¹⁴⁸⁵.

Не может быть таким независимым вторым началом мироздания и материя, как учили об этом близкие по времени к Святителю средние платоники и неоплатоники. Обличая их философские построения, свт. Василий отвергает приписывавшееся ими материи свойство нерожденности и безначальности (ἀγέννητος), ибо «если материя не сотворена [точнее перевести – “нерожденна”, ἀγέννητος], то... она равночестна Богу, как удостоенная тех же преимуществ»¹⁴⁸⁶. В то же время Святитель приводит негативные эпитеты, приписывавшиеся материи самими философами, подчеркивая противоречивость этих отрицательных свойств с приписываемым ей также свойством совечности Творцу.

Среди этих эпитетов, «употребляя собственные выражения» языческих учителей, свт. Василий называет – «бескачественное» (τὴν ἄποιον), «не имеющее вида» (τὴν ἀνείδεον), «крайнее без-образие» (τὴν ἐσχάτην ἁμορφίαν), «не получившая никакого образования гнусность» (τὸ ἀδιατύπωτον αἴσχος)¹⁴⁸⁷. Три из упоминаемых здесь Святителем эпитета (ἁμορφον, ἀνείδεον, ἄποιον) входят в список, по-видимому, общепринятых у средних платоников категорий, часто использованных ими при описании материи. Такую комбинацию терминов при описании учения Платона находим как у Феодорита Киррского¹⁴⁸⁸, жившего чуть позднее свт. Василия, так и у языческих писателей, живших несколько ранее – доксографа Аэтия, а также в знаменитом *Дидаскаλικе*¹⁴⁸⁹. Псевдо-Плутарх (II в. по Р. Х.) признает такое учение о материи восходящим к Платону и Аристотелю одновременно¹⁴⁹⁰.

Согласно базе TLG, выражение «ἡ ἐσχάτη ἀμορφία» не встречается в наиболее известных сохранившихся философских текстах, но на самом деле у неоплатоников и у перипатетиков учение о крайней степени «без-образия» материи, несомненно, существовало. В наиболее близкой форме выражения мы находим это учение в *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας* Прокла, где говорится о «последних эйдосах безобразной материи»¹⁴⁹¹. Однако еще Плотин учил о том, что материя есть из всего «наиболее нуждающаяся» (πάντων ἐνδεέστατον), и «форма, которую она принимает, есть самая низшая» (καὶ τὸ ἔσχατον εἶδος προσεχὲς αὐτῇ). Все остальные «после (этой низшей формы) идут кверху» (μετ' αὐτὴν γὰρ πρὸς τὸ ἄνω)¹⁴⁹².

Если Порфирий и Прокл отступили от резкого дуализма Плотина, то последний с его «непримиримым дуализмом» материи и духа недалеко ушел от позиции гностиков. Обличая одновременно как платоников своего времени, так и гностиков, свт. Василий учит о непричастности злу всего материального (телесного) творения. Хотя в оценке актуального, наблюдаемого нами состояния материи он как бы почти соглашается с вышеприведенными эпитетами языческих философов, оговариваясь, что использует их «собственные выражения», то происхождение материи представляется Святителем совсем иначе.

Бог, по слову свт. Василия, «прежде, нежели существовало что-нибудь из видимого ныне», «подвигшись привести в бытие не-сущее, вместе и помыслил, каким должен быть мир, и произвел материю, соответственную форме мира»¹⁴⁹³. Проповедуя уже утвердившееся в церковной традиции положение о творении мира «из ничего», Святитель вводит четкое различие между истинным и относительным злом. Последнее зло – зло «только в нашем ощущении» (πρὸς τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν), а истинное зло – зло «в собственной своей природе» (πρὸς τὴν ἑαυτοῦ φύσιν)¹⁴⁹⁴. Истинное, «сущностное», или «действительное», зло есть не что иное, как грех (τὸ ὄντως κακὸν, ὅτι ἡ ἁμαρτία), зло же «мнимое», «кажущееся» (τὸ δοκοῦν μὲν κακὸν), имеет своей промыслительно-воспитательной целью вечное спасение души (σωτηρία ψυχῶν αἰώνιος)¹⁴⁹⁵.

Истинное зло, как «состояние души, противоположное добродетели»¹⁴⁹⁶, связывается Святителем с понятием свободной воли и распространяется на все тварные существа, в том числе – на ангелов, не имеющих материальных тел. Так, архангела Гавриила «соблюло в горних произволение» (ἡ προαίρεσις), и денницу «низринула свобода воли» (τῆς γνώμης τὸ αὐτεξούσιον)¹⁴⁹⁷. Не материя, а свободный выбор последнего стал причиной распространения зла во всем творении. Тварная природа падшего ангела не имела изначально в себе никаких начатков зла. «Диавол лукав (πονηρὸς), имея лукавство от произволения (ἐκ προαίρεσεως), а не природа (φύσις) его противоположна добру»¹⁴⁹⁸. В итоге зло, физическое для Святителя, не есть подлинное, в отличие от противопоставления личной воли человека (или ангела) воле Божественной¹⁴⁹⁹.

Выражение, сколько-нибудь близкое к формуле «τὸ ἀδιατύπτωτον αἴσχος», не было обнаружено нами среди других авторов в базе TLG. Наиболее близкие по смыслу формулы были найдены в текстах Филона. Здесь мы находим использование комбинации терминов «ἀδιατύπτωτος» и «αἰσχροκερδής» при описании человека, полностью предавшегося материальным удовольствиям (φιλήδονος)¹⁵⁰⁰. Таковой обозначается как «несформировавшийся» (ἀδιατύπτωτος)¹⁵⁰¹, «имеющий корыстолюбие» (αἰσχροκερδής).

Также в *Νόμων Ἱερῶν Ἀλληγορίαι* при описании сотворения человека в двух родах (διττὰ ἀνθρώπων γένη) – небесного и земного (ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος), говорится, что последний был создан из «разрозненной» материи (ἐκ σποράδος ὕλης). Если бы не был дан дар животворящей силы, вдунутой Богом в лицо Адама, то ум человека оставался бы земным и тленным (γεώδης ἐστὶ τῷ ὄντι καὶ φθαρτός). После же упомянутого дара человек «бывает» «в душу умную и живую», теряя свойства «бесплодности» и «необразованности»¹⁵⁰². Здесь Филон противопоставляет «бывание», «возникновение» (от γίγνομαι), «отображение» (от τυπώω) небесного человека по образу Божию и «формирование» (от πλάσσω) земного из материи.

В обоих отрывках прилагательное «ἀδιάτупωτος» относится, однако, не собственно к материи как таковой, а к душевным и умственным способностям человека, преданного любви к материальным наслаждениям и к самому телу¹⁵⁰³. Неупорядоченность и хаотичность материи в представлении Филона переносится на душевные способности человека. Эти темы, развитые, по-видимому, в текстах не дошедших до нас сочинений, привели к применению в платонической философской школе рассматриваемого прилагательного к самой материи.

Несмотря на то, что «нейтральные и негативные эпитеты» при описании материи распределены у Филона равномерно, а его достижением считается вера в способность материи к изменению к лучшему¹⁵⁰⁴, этот александрийский философ «в преобразование материи не верил, его идеалом стала развоплощенность»¹⁵⁰⁵. Тело человека у Филона, даже при учете всех положительных высказываний о нем, по меньшей мере – «необходимое зло»¹⁵⁰⁶. В рамках этой же традиции построил свою грандиозную систему Ориген. Однако, совсем иная картина предстает пред нами в богословии свт. Василия.

Тема греховного наслаждения, получаемого от чувственного восприятия материальных объектов, как соблазна для человеческого сознания, также получила широкое раскрытие в трудах свт. Василия Великого. Однако разделение человека на небесного и земного имеет у него совсем иное значение, чем у Филона или Оригена. Само естество человеческое изначально представлено Святителем в согласии с прямым пониманием библейского текста, как включающее «земное изваяние» (γῆϊνου πλάσματος), имеющее земную природу (γῆϊνον μὲν τῇ φύσει)¹⁵⁰⁷. Человек называется Святителем «насаждением небесным» (τὸ οὐράνιον φυτόν) в полноте его составной природы. Причем отличие его от земных животных (κτῆνη γῆϊνα) состоит не только в достоинстве души (хотя таковое, конечно, признается за главное), но даже и по виду его телесного состава (τῷ σχήματι τῆς σωματικῆς διαπλάσεως)¹⁵⁰⁸. При этом понятия «земное» и «плоть» практически тождественны, ибо вещество земли составляет основу всякой, в том числе и человеческой,

плоти¹⁵⁰⁹. Природа человека изначально имеет вещественное подлежащее (τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον)¹⁵¹⁰.

Принимая терминологию апостола Павла – «земной» и «небесный» человек – по отношению к «первому Адаму» и «второму Адаму» (ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ, 1 Кор. 15:45) соответственно¹⁵¹¹, Святитель, однако, не принимал Христа как образ нового человека, не имеющего материального тела. Платоническое толкование Библии через теорию двух творений «небесного» и «земного» человека заменено свт. Василием учением о сотворении и обновлении человека во Христе. Хотя он и признавал восходящее к Оригену различие глаголов «ἐποίησεν» и «ἐπλάσε»¹⁵¹² по отношению к сотворению души и тела соответственно, но проповедовал учение о человеке как органическом единстве души и плоти¹⁵¹³.

Вместо филоновского противопоставления возникновения (от γίγνομαι) и «отображения» (от τυπώω) небесного человека по образу Божию от «формирования» (от πλάσσω) по плоти, Святитель противопоставляет глагол «бысть» (производный от γίγνομαι), указывающий на «первое осуществление человека» (πρώτης οὐσιώσεως τοῦ ἀνθρώπου) со словом «создася» (от κτίζω), подчеркивающим «второе возрождение благодатию Христовою»¹⁵¹⁴.

Утверждение Святителя, что мы не имеем того, «что по образу Божию в форме нашего тела» (οὐκ ἔχομεν τὸ κατ' εἰκόνα ἐν μορφῇ σώματος), не означает, согласно системе взглядов свт. Василия, как мы покажем далее, неспособности телесной природы человека ко причастию благодати Святого Духа. Напротив, в его словах прослеживается чисто аскетический мотив, который никак не может быть осознан как богословско-онтологический, ибо отражает модус бытия телесной природы после грехопадения¹⁵¹⁵.

Более того, мы находим в антропологическом наследии Святителя формулировки, заимствованные им у Аристотеля. Известно, что последний мыслил природу человека как неразрывное целое из души и тела, употребляя термин «συνεστῶτος»¹⁵¹⁶. Святитель практически повторяет это

выражение, говоря, что природа человека не проста, но сложена из «сожительствующих» души и тела¹⁵¹⁷.

Когда свт. Василий говорит, что, «в собственном смысле слова, человек есть его душа»¹⁵¹⁸, то отнюдь не следует платонической традиции, но продолжает вполне правильную мысль Аристотеля, который, рассуждая о жизнедеятельности человека в ее отличии от растений и животных, отмечал, что «назначение человека – деятельность души, согласованная с суждением (κατὰ λόγον) или не без участия суждения»¹⁵¹⁹. При этом именно такая деятельность человека признается за главную (κυριώτερον)¹⁵²⁰ и дающую основание для именования всего рода человеческого.

Свт. Василий, следуя Аристотелю и используя установившуюся в Александрийской традиции формулу «разумное начало души»¹⁵²¹, признает ее за определяющую, главную часть человеческой природы, не отрицая при этом интегральной целостности последней. Рассуждая об основе дара владычества (τὸ ἀρχικόν) в человеке, Святитель указывает на превосходство разума (ἐν τῇ τοῦ λογισμοῦ περιουσίᾳ)¹⁵²². Здесь он также в некотором смысле повторяет подход Аристотеля, учившего о том, что среди телесных частей, существующих вместе с целым, есть «главные части» (κύρια), в которых, как в первом, заключается логос и сущность объекта / вещи¹⁵²³.

Когда свт. Василий говорит, что в природе человека «на второе место нужно ставить относящееся к телу, а на первое – относящееся к душе, как ведущей»¹⁵²⁴, он практически повторяет мысли, высказанные Аристотелем. В сочинении *О частях животных* утверждается, что «природа формы важнее, чем природа материи»¹⁵²⁵, хотя сама природа цельного объекта рассматривается философом в двойственности материи и формы (καὶ ἐπεὶ ἡ φύσις διπλή, ἡ μὲν ὡς ὕλη ἡ δ' ὡς μορφή), из которых последняя суть цель и причина (τέλος δ' αὕτη... ἡ αἰτία)¹⁵²⁶.

Нелестный окрас прилагательных «земной» и «плотский», часто встречающийся в употреблении Святителя¹⁵²⁷, не должен быть интерпретирован в смысле негативной онтологии плоти и

земной материи как таковой. В этих случаях подразумеваются не отрицательные свойства плоти или земного вещества как таковых, а порабощение человеческой природы греху вследствие нарушения иерархической структуры бытия. Потому и «стрелы Божии соделаны» не для материи, а «для душ удобосгораемых, в которых собрано много вещественного (πολὺ τὸ ὑλικόν) и годного к истреблению»¹⁵²⁸.

Что касается материи самой по себе, то термин «ὕλη» ни разу не употреблен Святителем в негативном смысле или контексте¹⁵²⁹. Обличается им только расположение души, продолжающее грех Адама, когда то, что «в душе разумное и духовное» (λογικόν καὶ νοερόν τῆς ψυχῆς), теряет господство над «страстным и неразумным» (παθητικόν τε καὶ ἄλογον)¹⁵³⁰ – движениями страстей.

Единственное место, где упоминается «ничтожество по материи» (τὸ μηδὲν διὰ τὴν ὕλην)¹⁵³¹ природы человека, должно быть прочитано в аскетическом контексте, ибо в полноте своего естества человек призван стать «орудием, достойным славы Божией» (ὄργανον ἥς ἐπιτήδειον τῆς δόξης τοῦ θεοῦ), и великим по чести (καὶ μέγα διὰ τὴν τιμὴν)¹⁵³².

Поэтому вслед за апостолом Павлом свт. Василий отделяет жизнь «во плоти» (ἐν σαρκί) от жизни «по плоти» (κατὰ σάρκα). Душа праведника, даже и во плоти, но, отрешившись от «симпатии к телу» (πρὸς τὸ σῶμα συμπαθείας), имеет живот «сокровен со Христом в Бозе»¹⁵³³. Душа грешника проводит жизнь не только во плоти, но и «по плоти», и это есть жизнь «подскользнувшегося в тело»¹⁵³⁴.

4. 2. 4. Грехопадение Адама как увлеченность чувственно-материальным

Свт. Василий характеризует падение первого человека как предпочтение удовольствий, связанных с материальным миром и плотью, перед наслаждениями духовными. Адам «умной красоте предпочел показавшееся приятным для плотских очей (τὸ τοῖς σαρκίνοις ὀφθαλμοῖς), и выше духовных наслаждений (τῶν πνευματικῶν ἀπολαύσεων) поставил наполнение чрева»¹⁵³⁵. Для выражения понятия «предпочтение» Святитель использовал аорист от глагола προτιμάω («предпочитать по чести») ¹⁵³⁶. Он подчеркивает, что природа человеческой души создана так, чтобы пребывать «в созерцании прекрасного и в наслаждении умопредставляемым», и это естественно для нее, так как согласно ее природе (κατὰ φύσιν) ¹⁵³⁷.

Если изначально душе человека был присущ дар наслаждения умозрительной красотой, то затем она увлеклась противоестественным для нее тесным общением с плотью ради низких и недостойных удовольствий ¹⁵³⁸. Наслаждение материальными, чувственными вещами стало своеобразной приманкой для Адама и его потомков. «Коварством же и хитростями обманув человека и употребив средством к обману то самое вожделение (τὴν ἐπιθυμίαν αὐτοῦ) ¹⁵³⁹, какое имел человек для уподобления Богу, показал он (диавол) древо и обещал, что чрез вкушение сего плода человек станет подобен Богу» ¹⁵⁴⁰.

Как некогда для первых людей, так и теперь «великая приманка к злу есть сластолюбие» ¹⁵⁴¹, которым «всякая душа, словно удочкой, увлекается в смерть» ¹⁵⁴². Святитель неоднократно употребляет сочетание понятий «наслаждение» и «обольщение» ¹⁵⁴³, подчеркивая чувственный характер приманки, употребляемой диаволом. Так, убеждая христиан удаляться от всего житейского, он подчеркивает, что «под всем этим, столько приятным, сидит общий враг, выжидая, не совратимся ли когда с правого пути, прельщенные видимым (τοῖς ὀρωμένοις δελεασθέντες)» ¹⁵⁴⁴. В другом сочинении

Святитель называет уловки диавола «мирскими приманками», через которые (διὰ τῶν κοσμικῶν δελεασμάτων) он «всемерно старается произвести в нас забвение о Благодетеле, к гибели душ наших»¹⁵⁴⁵.

Также часто употребляются им сочетания терминов «плоть», «тело» и «чувственное» со словами «наслаждение» и «похотение»¹⁵⁴⁶. А те, кто находятся в отступлении от Бога, называются Святителем преданными «вещественной и плотской жизни»¹⁵⁴⁷. Этот образ жизни характеризуется им также, как «υἱῶν καὶ φιλόσαρκον»¹⁵⁴⁸ и «φιλόσαρκον καὶ ἡδονικὸν βίον»¹⁵⁴⁹, а наслаждения плоти прямо противопоставляются освящению души¹⁵⁵⁰.

Не случайно несколько раз на протяжении *Шестоднева* свт. Василий оговаривается, что все сотворенное является благим в очах Бога не в соответствии со внешними признаками. «Одобрение красоты у Бога не таково, как у нас», но для Него «прекрасно то, что совершено по закону искусства (καλὸν τὸ τῷ λόγῳ τῆς τέχνης ἐκτελεσθέν) и направлено к благопотребному концу»¹⁵⁵¹. Здесь многозначный греческий термин «λόγος» переведен словом «закон», хотя более точно, на наш взгляд, отражает контекст мысли значение логоса как «замысла» или «творческой мысли»¹⁵⁵². «Добро» — это творение не по внешней гармоничности, а в соответствии с совершенством творческого замысла, заложенного в каждое из сотворенных существ. Осмысленность существования каждого предмета в согласии с целью, заложенной для него Творцом, — вот что особенно подчеркивает Святитель, говоря о «благопотребном конце».

Доброта творения осознается в соответствии с логосом-смыслом, заложенным в тварную природу¹⁵⁵³, который недоступен телесным очам, но созерцается «в неизреченной мудрости»¹⁵⁵⁴. Как о прославлении Создателя, Святитель учит о способности подвижников к истолкованию логосов, по которым создан, управляется и будет приведен на Суд тварный мир¹⁵⁵⁵. Это учение впоследствии будет развито и подробно раскрыто преп. Максимом Исповедником.

Падение Адама, который, «соделав себя чуждым Божию Слова, стал бессловесным»¹⁵⁵⁶, привело к господству в его душе бессловесных страстей и мечтаний¹⁵⁵⁷. Возвращение Адама к Богу требует следования обратной дорогой, которой Святитель, как великий аскет, посвятил множество размышлений, отмечая, что тот, «кто вожделевательную силу души (τῷ ἐπιθυμητικῷ τῆς ψυχῆς) употребил на услаждение плотскими и нечистыми удовольствиями (εἰς ἀπόλαυσιν σαρκὸς καὶ τῶν ἀκαθάρτων ἡδονῶν)... тот гнусен (βδελυκτὸς) и неводержен; но кто обратил ее на любовь к Богу и желание вечных благ, тот достоин подражания и блажен»¹⁵⁵⁸. Самой негативной оценки свт. Василия заслуживают, таким образом, не материя и плоть, а греховные движения человеческой души. Погибель ожидает тех, кто «поработил себя наслаждениям плоти более, чем Господу»¹⁵⁵⁹.

4. 2. 5. Активный ответ Бога на грехопадение Адама

В Беседе 9-й О том, что Бог не виновник зла, Святитель подчеркивает, что «горе (ἄνω, "на высоте") был некогда Адам не местопребыванием, но произволением (τῇ προαίρεσει)»¹⁵⁶⁰. Это высказывание носит явно антиплатоническую и антиоригенистскую направленность, отрицая концепцию ниспадения «духовного» Адама в материальный мир после греха в чисто «духовном» раю.

В контексте рассуждений об истинном и мнимом зле свт. Василий отмечает, что как телесные страдания и лишения (τὸ σῶμα κακώσεις), так и внешние бедствия и трудности (τὰ ἐκτὸς ἐπίποννα) «измышлены (ἐπιενόηται)»¹⁵⁶¹ к обузданию греха»¹⁵⁶² в человечестве. Таким образом, становится понятным не сформулированное в одном выражении, но присутствующее в трудах Святителя учение об изменении свойств материи как воспитательном средстве, внесенном Богом в материальный мир для спасения человеческой души от порабощенности чувственными удовольствиями.

Так, согласно базе TLG, Святитель впервые связывает воедино термины «кажущееся» (δοκοῦν), «зло» (κακός) и «чувственный» (αἰσθησις). Его мысль о мнимом зле, которое является таковым лишь «по болезненности для ощущения», но имеет при этом «силу добра»,¹⁵⁶³ в очень близкой формулировке повторит позднее преп. Иоанн Дамаскин¹⁵⁶⁴.

В то же время свт. Василий Великий находит нужным подчеркнуть, что «не Бог сотворил смерть, но мы сами навлекли ее на себя лукавым соизволением (ἐκ πονηρᾶς γνώμης)». Бог «не воспрепятствовал разрушению (τὴν διάλυσιν) телесной природы человека... чтобы самого недуга не сохранить в нас бессмертным». Реакция Творца на грехопадение Адама носит, таким образом, воспитательно-превентивный характер. В качестве сравнения свт. Василий приводит пример горшечника, который «такого глиняного сосуда, который протекает, не захотел бы положить в огонь, пока переделкою (διὰ τῆς

ἀναπλάσεως) не будет исправлен находящийся в нем недостаток»¹⁵⁶⁵.

Активный промысл Бога представлен каппадокийским Святителем со всею очевидностью, ибо «болезни в городах и народах, сухость в воздухе, бесплодие земли... пресекают возрастание греха», а «истребление многих людей, случающееся от земли, или моря, или воздуха, или огня... бывает для того, чтоб уцеломудрить оставшихся»¹⁵⁶⁶. Мы видим здесь упомянутыми все известные древнему миру стихии материального космоса, которые по повелению и Промыслу Бога болезненно воздействуют на человека. Это воспринимается людьми как явное зло, в то время как «зло такого рода посылается от Бога, чтобы предотвратить порождение истинных зол (τῶν ἀληθινῶν κακῶν)»¹⁵⁶⁷, т. е. греха и порока.

Особенное воздействие на душу грешника через материальный мир: «телесную болезнь, телесные раны, недостаток необходимого, бесславие, ущерб имения, потерю родных... мудрый и благий Владыка посылает нам к нашей же пользе». Именно благодать Божия, направленная на спасение человека, приводит к тому, что «поражается плоть (σάρξ), чтобы исцелилась душа, умерщвляется грех (ἁμαρτία), чтобы жила праведность (δικαιοσύνη)»¹⁵⁶⁸.

Если, по учению свт. Василия, чувственное наслаждение стало приманкой диавола, то оно в то же время есть «мать греха»¹⁵⁶⁹. Услаждение греха (ἁμαρτίας ἀπόλαυσιν) и наслаждение плоти (ἡδονὴν σαρκὸς) практически тождественны у Святителя¹⁵⁷⁰. В противодействие греховной увлеченности человека чувственными наслаждениями, Творец посылает горечь наказаний через материальный мир, в котором мы пребываем.

Поскольку «сладость греха у нас под руками, и наслаждение вливается посредством каждого чувства»¹⁵⁷¹, то в качестве одного из средств для избавления нас «от горькой работы диаволу»¹⁵⁷² Господь использует наказание (ἡ τιμωρία; ἡ κόλασις) горького (πικροῦ) противостояния человека и окружающей его материи¹⁵⁷³.

Поэтому христианину следует не только не считать «Бога виновным в существовании зла», но и перестать «огорчаться» такими «распоряжениями Божия домостроительства»¹⁵⁷⁴. Более того, христианин обязан предпринять аскетический «подвиг угождения Богу»¹⁵⁷⁵.

4. 2. 6. Новизна понятия «меоничности материи» как призывание к становлению в бытии

Продолжая и развивая учение свт. Афанасия о единосущии Сына Божия и Бога Отца, свт. Василий в своей полемике с Евномием многократно указывает на различие в образе бытия всего творения и Единородного Сына Божия. «Относительно созданных существ (τοῦ ποιήματος) мы находим произведенное от слова “сотворил” (ἐποίησε)... но относительно Сына Божьего – этого не находим»¹⁵⁷⁶. Рождение Сына предвечно, ибо Он вместе с Отцом есть «Творец веков»¹⁵⁷⁷. Святитель впервые употребляет производное редкого глагола συνεφάπτομαι («вместе или одновременно прикасаться, принимать участие»)¹⁵⁷⁸ для описания совокупного действия в творении Отца и Сына¹⁵⁷⁹.

Сотворение, в контрасте с рождением Сына, происходит по воле Бога Отца вместе с сотворением самого времени и — из полного небытия. Предвечное существование есть прерогатива только лишь Единого Бога – Святой Троицы. Святитель поясняет соучастие в акте творения Сына, когда Отец «творит единою волею (ὁ θελήματι μόνῳ), так что вместе с Его хотением осуществляется тварь»¹⁵⁸⁰. При этом «воля (βούλημα) Божия, устремляясь, как бы из некоего источника, от первой Причины (τῆς πρώτης αἰτίας), через Свой Образ – Слово Божие, исходит в действование (πρόεσιν εἰς ἐνέργειαν)»¹⁵⁸¹.

О том, как Святитель описывает воздействие Божественных энергий на тварные существа, мы скажем чуть позже, а пока что еще раз подчеркнем, что, в отличие от неоплатоников и перипатетиков своего времени, свт. Василий подразумевает приведение всего тварного, а тем более материального мира, из полного небытия.

Так, в *Шестоднев* он прямо говорит о том, что материя была приведена в бытие Богом одновременно с материальным миром в соответствии с формой задуманного и затем сотворенного космоса. Здесь Святитель использует редкий глагол συναπογεννάω («производить вместе»)¹⁵⁸², чтобы

подчеркнуть абсолютное небытие материи прежде сотворения мира: «Бог, прежде, нежели существовало что-нибудь из видимого ныне (πρίν τι τῶν νῦν ὁρωμένων γενέσθαι), положив в уме и подвигшись привести в бытие не-сущее (ἀγαγεῖν εἰς γένεσιν τὰ μὴ ὄντα), вместе и помыслил, каким должен быть мир, и (одновременно) произвел материю (ὕλην συναπτεγέννησε), соответственную форме мира»¹⁵⁸³.

Оспаривая положение евномиан о том, что Сын Божий «из небытия пришел в самостоятельность»¹⁵⁸⁴, свт. Василий относит таковое ко всему тварному. При этом, по аналогии с предыдущими церковными авторами, он не делает никакого различия в богословско-философской нагрузке формул «ἐκ μὴ ὄντων» и «ἐξ οὐκ ὄντων». Так, например, обличая Евномия и его последователей, свт. Василий безразлично описывает их учение о Сыне, как пришедшем в бытие «ἐξ οὐκ ὄντων»¹⁵⁸⁵ и «ἐκ μὴ ὄντων»¹⁵⁸⁶. То же самое можно заметить и в употреблении этих формул в отношении сотворения космоса из небытия¹⁵⁸⁷.

Всякая тварная природа признается ограниченной (περίουραπτήν ἔχει τὴν φύσιν), имеет святость только как приобретенную и, следовательно, может допустить в себе и порок (κακία)¹⁵⁸⁸. Однако приведенное из абсолютного небытия творение изначально было предназначено к положительному развитию и восхождению, которое можно охарактеризовать, как и у свт. Афанасия, становлением в бытии.

Как было отмечено ранее¹⁵⁸⁹, общепринято говорить о развитии и видоизменении Святителем стоического учения о логосах мироздания. Было бы неверно думать о простом воспроизведении им стоического учения о «семенных логосах» (λόγοι σπερματικοί). Свт. Василий учил о «непрестанной созидательной деятельности Божественного глагола (ῥῆμα Θεοῦ, см.: *Homiliae in hexaemeron* 9. 2), который, вопреки учению стоиков о всецелой материальности мира, не имеет в себе ничего материального»¹⁵⁹⁰. Более того, Святитель прямо обличает учение стоиков, «которые утверждают, что вселенная сгорает и опять оживотворяется из семенных начал (ἐκ τῶν σπερματικῶν λόγων), какие остаются по перегорании»¹⁵⁹¹.

Силой Слова Божия космос сотворен мгновенно (ἀθρόως)¹⁵⁹², а затем развивается из заложенных творческой Божественной энергией первооснов в процессе Шестоднева. Высказывание о том, что «глас Божий (Θεοῦ φωνή) творит самое естество, и повеление, данное тогда твари, определило порядок сотворенного (τῇ κτίσει πρόσταγμα) и на последующее время»¹⁵⁹³, также подтверждает наличие в наследии свт. Василия учения о первоначальном замысле Творца об «утверждении в бытии» материи тварного космоса.

Хотя эта мысль и не сформулирована Святителем прямо, но как собрание его разрозненных мыслей воедино, так и общий контекст сочинений говорят в пользу безусловной приверженности великого иерарха антропоцентричной картине мироздания. Следуя библейскому мировоззрению, свт. Василий учит, что Адам был назначен властвовать над миром, но и от него же зависело осияние мира славой Божией.

Так, Святитель замечает, что Творец не захотел, чтобы человек был Его инертным образом («бесцельно покоился»)¹⁵⁹⁴, но чтобы своей волею приобретал «бытие по подобию Божьему (τὸ καθ' ὁμοίωσιν εἶναι Θεοῦ)». Если образ Божий дан человеку в его «первоначальном творении» (τῇ πρώτῃ κατασκευῇ), то «бытие по подобию» должно приобретаться через врожденную человеку силу выбора (κατὰ προαίρεσιν δυνάμει ἡμῖν ἐνυπάρχει) и с помощью присущей ему энергии (ἐνεργεία δὲ ἑαυτοῖς ἐπάγομεν)¹⁵⁹⁵.

Эта задача совершенствования (здесь Святителем использован глагол τελειόω) основана одновременно на данном изначально человеческой природе совершенстве¹⁵⁹⁶, но также — на неизбежном для ограниченной твари несовершенстве¹⁵⁹⁷, и включает в себя, прежде всего, возрастание духовное, но также и изменение материальной составляющей природы человека. Поскольку «всякое сотворенное естество (πάσης τῆς φύσεως, τῆς ἐν τῇ κτίσει), и видимое, и умопредставляемое, для поддержания своего имеет нужду в Божием попечении», и «по требованию необходимости» Бог «увеличивает даяния... соразмерные с природою каждой твари»¹⁵⁹⁸, то ясно, что

природа человека получает «даяния» в том числе и для материально-телесной своей составляющей.

Так, по мысли Святителя, во время пребывания своего в раю Адам был наг, потому что в отличие от животных, покрытых шерстью, «для него приуготовлены были иные покровы, которые бы, по Божией благодати, украсили человека», если бы показал он «свою доблесть», и стали бы «сиять на нем в виде светлых одежд, подобных ангельским, превосходящих пестроту цветов, светлость и лучезарность звезд». Эти благодатные одежды назначались Адаму «в награду добродетели»¹⁵⁹⁹.

Будучи по телу своему созданным из «праха земного» (χοῖν ἄπὸ τῆς γῆς), человек, тем не менее, есть «сосуд, созданный Богом» (σκεῦος εἰ θεόπλαστον), и в совокупности своей природы имел задание стать «орудием, достойным славы Божией»¹⁶⁰⁰. Таким образом, и материя, входящая в телесный состав Адама, принимает участие в обожении, которое и есть «бытие по подобию Божию».

Становление в бытии для современного человека – это возвращение благодати Духа, «которую вдохнул в него Бог (при сотворении), и которую человек погубил»¹⁶⁰¹ в падении. Но, по мысли Святителя, «мы обязаны уподобляться Богу (ὁμοιωθῆναι Θεῷ), сколько это возможно для естества человеческого»¹⁶⁰² в любом модусе нашей жизни. Это есть изначальная задача человека, включающая преображение и тела, и материального космоса. Так, у того, кто «обращается ко Господу», лицо «делается подобным Моисею, у которого лицо было прославлено вследствие Божия явления. Как лежащее вместе с цветными веществами от разливающихся вокруг цветных лучей само окрашивается, так и тот, кто ясно вник в Дух, от славы Его (ἐκ τῆς ἐκείνου δόξης) преобразуется до просветления, озаряя сердце истинною Духа, как бы некоторым светом»¹⁶⁰³. В таинстве Крещения благодать Духа появляется «в воде... не из естества воды, но от присутствия Духа»¹⁶⁰⁴.

Дух «соприсущ самой плоти Господней» (τῇ σαρκὶ τοῦ Κυρίου συνῆν), «Он прост по сущности, многообразен в силах» (ποικίλον ταῖς δυνάμεσιν), «весь присутствует в каждом, и весь повсюду»¹⁶⁰⁵. Сияние Его, «наподобие солнечного сияния»,

озаряет землю и море и срастворяется с воздухом¹⁶⁰⁶. Описывая духоносность свт. Григория Чудотворца, свт. Василий говорит о том, что тот «обратил речной поток» и «иссушил озеро»¹⁶⁰⁷, став, таким образом, как первый Адам, повелителем тварного мира.

Изначальная задача Адама состояла в воздержании от материальных забот, чтобы «попечением о плоти не был он отвлекаем от внимательного устремления к Богу»¹⁶⁰⁸. Употребляя использованный ранее свт. Афанасием термин «преуспевание» (προκοπή), свт. Василий говорит о том, что преуспевание «земнородного (τὸν γήϊνον)» должно было достигнуть до ангельского достоинства¹⁶⁰⁹. В Беседе *О вере* Святитель также употребляет термин «προκοπή» по отношению ко всей природе человека¹⁶¹⁰. Все это говорит о том, что материя, начиная с человеческого тела, также должна была получить особое освящение.

В результате, можно утверждать, что понятие «меоничности» материи в системе свт. Василия вполне соответствует таковому у свт. Афанасия. Концепции абсолютного небытия и утвержденной в благой воле Творца устойчивости тварного бытия дополняются дальнейшим раскрытием положений об антропоцентричности Промысла о материальном мире, корреляции духовного состояния человека и изменения свойств материальной природы человеческого тела.

4. 2. 7. Глаголы и выражения, используемые для описания обожения плоти и космоса

Если свт. Афанасий наиболее часто использовал для описания обновления творения различные производные от глаголов ζωοποιέω, ἀνακαίνιζω и θεοποιέω, то свт. Василий чаще всего прибегает к употреблению разных форм двух первых глаголов (а также: ἀνακαίνω), а последний глагол использует в целом гораздо реже¹⁶¹¹, в интересующем нас контексте — лишь дважды. Защищая Божественное достоинство Духа Святого, свт. Василий говорит о Нем как о «Творящем других богами» (τὸ ἐτέρους θεοποιεῖν). Святой Дух есть Бог по природе, в отличие от человека, который делается богом по благодати: как «пребывание в Боге», «уподобление Богу» (ἡ ἐν Θεῷ διαμονή, ἡ πρὸς Θεὸν ὁμοίωσις). Святитель здесь использует даже более дерзновенную формулу — «становление богом» (Θεὸν γενέσθαι)¹⁶¹².

Свт. Василий Великий часто говорит об обновлении человеческого ума и души как основании обожения, но включает в этот процесс всю человеческую природу. Так, рассуждая о животворном действии Святого Духа, свт. Василий замечает, что Дух «все животворит» (ζωοποιεῖ τὰ σύμπαντα) и «воскрешает (оживотворяет) мертвых» (ζωοποιεῖ τοὺς νεκροὺς)¹⁶¹³. Не только умозрительная часть творения, но все оно целиком освящается действием того же Духа¹⁶¹⁴.

Сын Божий, однако, «не удовольствовался тем одним, что оживотворил нас, мертвых, но еще даровал нам достоинство божества»¹⁶¹⁵.

4. 2. 8. Учение свт. Василия о Евхаристии

Хотя в статье архиеп. Михаила (Мудьюгина) среди «некоторых учителей и отцов Церкви», бывших сторонниками символического понимания таинства Евхаристии, упоминается, как «отчасти» придерживавшийся этой позиции, свт. Василий Великий¹⁶¹⁶, однако при более внимательном исследовании оказывается, что его позиция дает гораздо больше оснований причислить каппадокийского иерарха к последователям евхаристического реализма.

Так, хотя Святитель и говорит о необходимости «духовного вкушения»¹⁶¹⁷ для наслаждения «веселием хлеба», который есть Плоть Господа и «истинное брашно»¹⁶¹⁸, но это не означает отрицания им реальности претворения хлеба и вина в Тело и Кровь Христа. Свт. Василий Великий называет св. Дары «святыми Телом и Кровью Христа»¹⁶¹⁹, призывает к «подвигу веры»¹⁶²⁰ со стороны принимающего таинство. Вместо рассуждений или сомнений в словах Господа, христианин призван принимать Его слова как истинные и действенные, хотя бы они противоречили естественному порядку вещей¹⁶²¹. Акцент на подвиге веры был бы не понятен при символическом понимании таинства. Но подобный акцент ярко выражен в трудах Святителя, ибо он неоднократно прибегает к рассуждениям об уверенности в истинности установительных слов Спасителя¹⁶²². Более того, свт. Василий даже приводит «несомненную уверенность в истине богодухновенных глаголов»¹⁶²³, которая не колеблется никаким помыслом», в том числе производимым «естественной необходимостью» (ὁπὸ φυσικῆς ἀνάγκης), в качестве одного из главных отличительных свойств христианина¹⁶²⁴. Эта уверенность (ἡ πληροφορία), производимая в душе от веры, особенно упоминается им при описании достойного причастия Евхаристическим тайнам¹⁶²⁵.

Гипотеза символического толкования Таинства также противоречит словам свт. Василия об «ужасном осуждении», которое навлекает на себя не только «тот, кто в скверне плоти и

духа приступает к св. Таинам», но и тот, кто «праздно и бесполезно их ест и пьет»¹⁶²⁶.

Более того, важно отметить, что при рассуждениях о таинстве Евхаристии свт. Василий постоянно прибегает к теме вочеловечивания / воплощения Сына Божия. Так, в *Письме 8* он утверждает, что мы «едим Его Плоть и пием Его Кровь, делаясь причастниками Слова и Премудрости, *чрез Его вочеловечение и жизнь, подлежащую чувствам*»¹⁶²⁷. Давая объяснение словам Христа «Аз живу Отца ради» (Ин. 6:57), свт. Василий говорит, что «здесь изречение... именует не предвечную жизнь... но означает сию жизнь во плоти, совершившуюся в сем времени, какой жил Он Отца ради, ибо по Его изволению пришел в жизнь человеческую». При этом он особенно подчеркивает, что Спаситель «не сказал: “Я жил Отца ради”, но говорит: “Аз живу Отца ради” (Ин. 6:57), ясно указывая на настоящее время»¹⁶²⁸. Здесь Святитель прямо связывает таинство Причастия с причастием христианина «вочеловечиванию» Сына Божия, которое, продолжаясь поныне, становится основанием обновления и освящения нашей природы и образа жизни.

При ответе на вопрос о должном расположении, с каким христианам необходимо приобщаться Тела и Крови Христовых, Святитель также употребляет богословие «образа вочеловечения»¹⁶²⁹. Архипастырь запрещает приступать к св. Дарам тем, кто находится в «естественной (κατὰ φύσιν) и обычной (συνήθης)» телесной нечистоте, аргументируя строгость своего ответа тем, что в Евхаристии обретается «Тот, Кто больше храма»¹⁶³⁰. Однако, эта ссылка на текст из Евангелия (Мф. 12:6) подразумевает не просто Бога, но именно воплощенного Сына Божия, ставшего и Сыном Человеческим (именно Он здесь подразумевается, если рассмотреть текст Евангелия далее: «ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου», Мф. 12:8).

Одновременно, как отмечалось исследователями, свт. Василий «особенно настойчиво подчеркивает искупительный смысл Евхаристии как участия в страданиях Спасителя и посвящения самих себя Умершему за нас»¹⁶³¹. Но учение об искуплении и оживлении человеческой природы через Воплощение тесно связано в богословии Святителя с учением о

принятии от Девы Марии подлинной человеческой плоти, «Адамова смешения»¹⁶³². Об этом он рассуждает в *Письме 262*, объясняя, что, «если бы было иное – обладаемое смертью, а иное – воспринятое Господом, то смерть не прекратила бы своих действий... Господь не умертвил бы греха во плоти; не были бы сооживлены Христом мы, умершие во Адаме; не было бы воссоздано падшее, восстановлено ниспроверженное, усвоено Богу отчужденное от Него обольщением змия»¹⁶³³.

Таким образом, характерные для свт. Василия темы Воплощения, принятия Сыном Божиим истинной плоти человеческой, обновления природы падшего Адама в новом Адаме – Христе задают тот богословский контекст, в котором должны истолковываться и его немногочисленные высказывания о таинстве Евхаристии. Выражение о причастии «вочеловечиванию» в данной богословской системе может быть проинтерпретировано не иначе, как приверженность к полноценно реалистическому евхаристическому богословию.

В трактате *О Крещении*, описывая достойный образ причащения, свт. Василий также поднимает темы Воплощения, уверенности в «истине слов» Христа и обновления жизни христианина. Здесь употреблена необычная формула «мера вочеловечения» (τὸ μέτρον τῆς ἐνανθρωπήσεως), восходящая ко свт. Афанасию Великому¹⁶³⁴. С ней, по мысли свт. Василия, должно соотноситься обновление жизни внутреннего человека «в уверенности в истине Его (Спасителя) слов»¹⁶³⁵. Мера же эта не иная, как готовность к смерти (μέχρι θανάτου ὑπακοῇ), которую проявил Сам Спаситель, и подражание которой составляет не что иное, как цель христианской жизни¹⁶³⁶. При этом «обновление жизни» (ἡ καὶνότης τῆς ζωῆς) человеческой души тесно соединяется в умозрении Святителя с преодолением тления в материальной природе человека¹⁶³⁷, ярко отражая его холистическую позицию в антропологии.

Анализ молитвы эпиклезиса из анафоры свт. Василия Великого¹⁶³⁸ также подтверждает приверженность Святителя евхаристическому реализму. Во-первых, выражение «γίνεσθαι εἰς τὸ»¹⁶³⁹ имеет некоторый аналог в трудах Плотина. Правда, если у свт. Василия полная фраза содержит прошение ко Святому

Духу прийти и сотворить (ποιήσῃ) хлеб «быть телом Господа», то у Плотина речь идет о природном отношении частей космоса, как целого, и его частей¹⁶⁴⁰. Но для нас особенно важно, что формула «γίνεσθαι εἰς τὰ μέρη» употреблена философом для описания природной (τῶν φύσει) связи между частями материального космоса, в отличие от вещей, относящихся к сфере «искусства» (δὲ τέχνη). Рассуждения проведены с употреблением в этой связи также и формы глагола «ποιέω»¹⁶⁴¹. Это может служить дополнительным свидетельством в пользу веры Святителя в то, что таинство Евхаристии проходит именно на физическом уровне, причем не только посредством «наполнения» Евхаристического хлеба энергиями Духа Божия, но касаясь образа бытия материи, используемой в таинстве. Как с учетом найденной лексической параллели, так и с учетом характерного для Святителя богословского фона памяти о вочеловечивании Сына Божьего при рассуждениях о Евхаристии, выражение «γίνεσθαι εἰς τὸ ἅγιον σῶμα αὐτοῦ τοῦ Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ» прочитывается как подразумевающее изменение природы евхаристических Даров, а именно – природы хлеба в природу тела Спасителя.

Еще более подтверждает наше рассуждение использование свт. Василием формулы «σῶμα αὐτοῦ τοῦ Κυρίου», которая, согласно нашему исследованию, имеет аналог только в творениях свт. Афанасия¹⁶⁴² и его круга¹⁶⁴³ и возводит нас к умозрению о тождестве прославленного и евхаристического тела Христа.

Сам Святитель только еще однажды использует оборот речи «γίνεσθαι εἰς τὸ», а именно, рассуждая о принятии в церковное общение отлученных за грехопадения христиан¹⁶⁴⁴. Характерно, что контекст употребления формулы здесь отражает вхождение отпавших в реальное физическое единство общины христиан в евхаристическом общении со Христом и друг с другом. Здесь, однако, речь, конечно же, не идет об изменении самой природы человека.

Хотя многообразные действия Духа Святого у свт. Василия чаще всего относятся к освящению и оживотворению уже

существующего творения, но он также особенно подчеркивает соучастие Духа в приведении мира из небытия в бытие¹⁶⁴⁵. Еще одним аргументом в пользу изменения природы св. Даров под действием Духа Святого в Евхаристии служит тот факт, что сочетание глагола «ποιέω» с описанием действия Духа Божия мы находим у Святителя именно в том месте *Шестоднева*, где говорится о содействии Духа (τῆς δημιουργικῆς ἐνεργείας τὸ Πνεῦμα) Богу Отцу в сотворении (из небытия) неба, земли, воды и воздуха¹⁶⁴⁶.

В итоге можно заключить, что духовное участие христианина в Таинстве, обеспечиваемое внутренним его усилием, хотя и является, по учению Святителя, необходимым условием благотворного воздействия Евхаристии на причастника, но ни в коей мере не подрывает евхаристического реализма свт. Василия. Творческое действие Духа Святого, призываемое в анафоре, требует согласованного высокого устройства духа христианина, приступающего к Таинству, но при этом обеспечивает таинственное единение двусоставной природы человека одновременно с Божеством и человечеством Христа. Такое причастие «вочеловечиванию» Сына Божия подразумевает дальнейшее раскрытие мыслей св. апостола Павла о «сообразовании» (от συμμορφίζομαι) христиан во внутреннем их устройении со смертью Христа с целью соучастия цельной природы человека в Его воскресении (Флп. 3:10–11). Сюда включается сообразование и телесной природы христианина с воскресшим телом Спасителя¹⁶⁴⁷.

Именно поэтому частое причастие святых Тела и Крови Христовых, по мысли свт. Василия, «хорошо и преполезно» (καλὸν καὶ ἐπωφελές), потому как есть причастие истинной жизни (μετέχειν τῆς ζωῆς)¹⁶⁴⁸, дарующее нам способность жить полноценно — как по телу, так и по душе («многообразно», πολλαχῶς)¹⁶⁴⁹.

4. 2. 9. Выводы

Анализ учения свт. Василия Великого о материи показал, что, в противовес современным ему платоникам и гностикам, Святитель учит о непричастности злу как материи, так и всего материального (чувственного) творения. Хотя в оценке актуального, наблюдаемого нами состояния материи Святитель почти соглашается с нейтрально-негативными эпитетами языческих философов, но само происхождение и особенно эсхатологическое назначение материи представляется им совсем иначе. Кроме того, Святитель отвергает мнения о нетленности любых частей космоса и, таким образом, косвенно отрицает, как и предыдущие христианские писатели, учение Аристотеля о вечности небес.

По-настоящему негативной оценки в богословской системе свт. Василия заслуживают не материя или плоть, а греховные движения человеческой души. Согласно его взглядам, приманкой дьявола и «матерью греха» стало для человека чувственное наслаждение. «Услаждение греха» (ἁμαρτία ἀπόλαυσιν) и «наслаждение плоти» (ἡδονὴν σαρκὸς) практически тождественны в лексиконе Святителя. Негативный окрас прилагательных «земной» и «плотский» в употреблении Святителя не подразумевает негативной онтологии плоти и земной материи. В этих случаях подразумевается порабощение человеческой природы греху, нарушение иерархической структуры бытия. В противодействии греховной увлеченности человека чувственными наслаждениями, Творец мира и человека в качестве одного из воспитательных средств посылает наказание горького противостояния человека и окружающей его материи.

Нельзя полностью согласиться с выводами предыдущих исследователей, говоривших о доминировании у каппадокийского иерарха платоновской точки зрения на материю. Взгляд на материю как на «не-сущее» в своей основе составляет по большей части только внешнее сходство с аналогично звучащей позицией платоников. Понятие

«меоничности» материи в системе свт. Василия вполне соответствует таковому у свт. Афанасия Великого. Учение о происхождении тварного мира из абсолютного небытия и устойчивости бытия космоса и человека через благоволение и промысл Творца дополняются дальнейшим раскрытием положений об антропоцентричности промысла о материальном мире, корреляции духовного состояния человека и изменения свойств материальной природы человеческого тела. Учение о становлении в бытии первозданного Адама подразумевало участие в обожении входящей в его телесный состав материи и обозначается свт. Василием через понятие «бытия по подобию Божию».

Для современного человека это «становление в бытии» есть постепенное возвращение благодати Духа, которую вдохнул в него Бог при сотворении. Отрицая представление о предсуществовании душ, Святитель повторяет богословскую идею свт. Афанасия о спасенном творении как о восстановлении первозданного порядка, подчеркивая, что изначально телесные твари не имели в себе никакого зла. Восстановление творения зависит от восстановления человека, вслед за которым изменится «вся чувственная тварь». Требуется поправить вывод прот. К. Ружицкого о том, что свт. Василий «ничего не пишет», в чем именно «будет состоять изменение бытия материи»¹⁶⁵⁰ в конце времен. Общая характеристика обновленной Духом Святым материи будет состоять в причастии дару нетления как плоти человека, так и «новых неба и земли».

В отличие от оригенистов, свт. Василий учит о спасении и обожении человека в полноте его первозданной природы. Серьезным искажением антропологии Святителя было бы видеть преобладание в его учении одних «платонических мотивов»¹⁶⁵¹. Антропология Святителя, кроме буквального повторения Платона, имеет, как было нами обнаружено, прямые заимствования из Аристотеля. Высказывания свт. Василия Великого, подобные тому, где говорится об «освобождении от сего земного тела», ни в коем случае не могут быть интерпретированы в плане причастности великого каппадокийца

позиции Оригена о бесплотной природе воскресших тел. В учении о человеке Святитель в некотором смысле повторяет подход Аристотеля, утверждавшего, что среди телесных частей, существующих вместе с целым, есть «главные части» (κύρια), в которых заключается логос и сущность объекта / вещи. Под такой главной частью человеческой природы свт. Василий понимал человеческую душу.

Несмотря на обнаруженное нами лексическое заимствование в определении материи, взятое свт. Василием у Филона, разделение человека на «небесного» и «земного» имеет у каппадокийского богослова совсем иное значение, чем у Филона и Оригена. Само естество человеческое изначально представлено Святителем, в согласии с прямым пониманием библейского текста, как включающее «земное изваяние» (γῆϊνον πλάσματος), имеющее земную природу (γῆϊνον μὲν τῇ φύσει). Платоническое толкование Библии через теорию двух творений, а именно «небесного» и «земного» человека, заменено свт. Василием учением о сотворении и обновлении человека во Христе. В антропологическом употреблении значение терминов «σῶμα» и «σάρξ» у свт. Василия так же, как у свт. Афанасия, практически тождественно.

Главным источником антропологии свт. Василия всегда оставалось Св. Писание, во многом он опирается и на св. апостола Павла. Так, учение Святителя о причастии «вочеловечиванию» Сына Божия подразумевает раскрытие мыслей св. Апостола о «сообразовании» (от συμμορφίζομαι) христиан во внутреннем их устройении со смертью Христа с целью соучастия цельной природы человека в Его воскресении (Флп. 3:21). Вслед за апостолом Павлом свт. Василий разделяет понятия жизни «во плоти» (ἐν σαρκί) и жизни «по плоти» (κατὰ σάρκα). Использует Святитель и определения Апостола – «земной» и «небесный» человек, соответственно, по отношению к «первому Адаму» и «второму Адаму» (ὁ ἕσχατος Ἀδὰμ, 1 Кор. 15:45). Активно употребляется свт. Василием и восходящий к апостолу Павлу термин «усыновление» (Гал. 4:5), обогащенный учением о восстановлении «древнего усыновления».

Многие темы в наследии Святителя, а также прямые лексические параллели говорят о значительном влиянии на него богословской мысли свт. Афанасия Великого. В контексте нашей проблематики особенно характерным следует признать заимствование формул «домостроительство по плоти» (κατὰ σάρκα οἰκονομία) и «мера вочеловечения» (τὸ μέτρον τῆς ἐνανθρωπήσεως). Если первое заимствование заметно в частотности использования этой формулы свт. Василием, то вторая формула просто представляет собой очень редкое в святоотеческой письменности явление.

Так же, как у свт. Афанасия, учение об освящении плоти имеет у свт. Василия богословское основание в учении о Боговоплощении и, соответственно, в свойствах «богоносной плоти» воплощенного Бога Слова. Святитель фактически повторяет учение Александрийского иерарха о плоти Христа как «орудии» спасения и обожения человеческого рода. Говоря о том, что Христос возвел к Себе человечество посредством «сродственной нам Своей плоти» (συγγενοῦς ἡμῶν σαρκοῦ αὐτοῦ), свт. Василий практически повторяет характерную для свт. Афанасия формулу «συγγένειαν τῆς σαρκὸς». В установленной связи отрывков из *Гомилии на Рождество Христово* 31. 1464. 1–9 и 3-го *Слова против ариан* 33. 4–5 прослеживается взаимосвязь сразу нескольких богословских тем, начиная от проклятия человеческой плоти за первородный грех и заканчивая освящением полного человеческого естества действием Духа Святого и вознесения человеческой плоти на небо.

Приведено несколько аргументов, служащих, на наш взгляд, достаточным основанием для того, чтобы причислить каппадокийского иерарха к последователям евхаристического реализма. Наиболее важно, что нами впервые был учтен характерный для свт. Василия богословский контекст, в котором должны прочитываться и истолковываться его немногочисленные высказывания о таинстве Евхаристии. Таким характерным контекстом стали у Святителя темы вочеловечения, принятия Сыном Божиим истинной плоти человеческой, обновления природы падшего Адама в новом

Адаме – Господе Иисусе Христе. В таком прочтении евхаристические тексты свт. Василия оказываются ярко отражающими его общую холистическую позицию в антропологии. Святитель требует от христианина высокого духовного настроя для спасительного причастия Тела и Крови Спасителя, подразумевая при этом таинственное единение двусоставной природы человека одновременно с Божеством и человечеством Христа.

Анализ отдельных выражений Святителя также показывает верность вышеприведенного наблюдения. При разборе молитвы эпиклезиса из анафоры литургии Василия Великого замечено использование формулы «σῶμα αὐτοῦ τοῦ Κυρίου», которая имеет аналог только в творениях свт. Афанасия (αὐτοῦ τοῦ Λόγου σῶμα) и его круга (σῶματος αὐτοῦ τοῦ Κυρίου) и возводит нас к умозрению о тождестве прославленного и евхаристического тела Христа. В использовании Святителем в контексте учения о Евхаристии восходящего к Аристотелю (говорившему о «причастии жизни» в основном именно в телесно-натуральном смысле) выражения «μετέχειν τῆς ζωῆς», прослеживается зависимость каппадокийского богослова от евхаристической мысли выдающегося представителя малоазийского богословия — свт. Иринейя Лионского .

4. 3. Представления о материи в сочинениях свт. Григория Богослова

Главной заслугой свт. Григория считалось его тайнозрение о Святой Троице, благодаря которому он и получил именование Богослова, но, «удерживая от дерзких диалектических споров о Св. Троице»¹⁶⁵² простых христиан, Святитель призывает их «любомудрствовать о мире или мирах, о веществе (περὶ ὕλης), о душе, о разумных – добрых и злых¹⁶⁵³ природах (περὶ λογικῶν φύσεων βελτιόνων τε καὶ χειρόνων), о воскресении, суде, мздовоздаянии, Христовых страданиях»¹⁶⁵⁴. В этом случае опасность ошибки, по мысли Святителя, не так опасна, как в учении о Боге в Самом Себе. Тем не менее, представления о материи и телесной природе человека занимают весьма важное место и в богословской системе самого иерарха.

4. 3. 1. Обзор литературы

Архиеп. Филарет (Гумилевский) практически не касается интересующей нас темы, ограничившись только несколькими замечаниями. Так, он отмечает, что св. Богослов «отвергает как Пифагорово переселение душ, так и Оригеново учение об их предсуществовании»¹⁶⁵⁵, указывает на учение Святителя о сотворении первоначальной материи «из ничего»¹⁶⁵⁶, подчеркивает важность принятия Сыном Божиим плоти «ради плоти», раскрывает видимую и невидимую стороны таинства Крещения, которые в толковании свт. Григория соответствуют двусоставному устройству человека из видимой и невидимой природ – души и тела¹⁶⁵⁷.

В специальном исследовании прот. Н. Виноградова¹⁶⁵⁸ мы находим значительно больше материала по интересующей нас проблематике. Этот автор обращает особенное внимание на учение свт. Григория о том, что «Божество, соединившись с плотью при зачатии Спасителя от Пресвятой Девы Марии, с тех пор уже не разлучалось с нею, и хотя плоть Иисуса Христа и изменилась после Его воскресения... она соединена с Божеством вечно нераздельно»¹⁶⁵⁹. Новый Адам спасает ветхого, «умертвив смерть плотью» и снимая «осуждение с плоти»¹⁶⁶⁰. Души умерших людей будут существовать отдельно от тела только в период времени от смерти человека до всеобщего воскресения мертвых¹⁶⁶¹. Прот. Н. Виноградов указывает на текст Святителя из его *Слова на смерть брата Кесария*, где подчеркивается, что душа праведника, восприняв непостижимым для нас образом от земли «прирожденную себе плоть» (τὸ συγγενὲς σαρκίον ἀπολαβοῦσα), вместе с нею вступит в наследие будущей славы, «всецело поглотив ее в себя и соделавшись с ней единым духом, и умом, и богом» (ὅλον εἰς ἑαυτὴν ἀναλώσασα, καὶ γενομένη σὺν τούτῳ ἐν καὶ πνεῦμα καὶ νοῦς καὶ θεός)¹⁶⁶².

Указан здесь и тот факт, что свт. Григорий отвергает мнение языческих философов о вечности материи и формы, теорию

предсуществования и метемпсихоза, так же как манихейское учение о вечном сосуществовании света и тьмы¹⁶⁶³.

Акцентируя внимание на глубоком благоговении свт. Григория к св. Евхаристии, этот автор доказывает реалистичность взгляда великого богослова на суть происходящего в таинстве изменения. Свт. Григорий «смотрел на него, как на такое священнодействие, в котором хлеб и вино, по освящении их, сохраняя свой вид, существенно прелагаются в истинное тело и кровь Самого Иисуса Христа¹⁶⁶⁴. Использование Святителем терминов «τύποι» и «ἀντίτυπα» по отношению к евхаристическим Дарам прот. Н. Виноградов объяснял как обозначение веществ таинства прежде их освящения, или как отражение мысли о том, что преподанные в таинстве тело и кровь Христа сохраняют все внешние признаки хлеба и вина¹⁶⁶⁵. Христос, согласно свт. Григорию, действительно присутствует в освященных веществах таинства «всем Своим существом», а хлеб и вино «действительно претворяются, или пресуществляются, в истинные тело и кровь Христа Спасителя»¹⁶⁶⁶.

П. П. Борисовский в своем сочинении *Догматические основы христианской морали по творениям св. Григория Богослова*¹⁶⁶⁷ подчеркивает учение Святителя об изменчивости всего тварного со ссылкой на текст из *О Духе Святом (orat. 31)*. Здесь говорится о непрестанном изменении человеческой природы «и по телу, и по душе», а также выражается мысль о том, что почти такими же являются и «ангелы, и всякое, кроме Троицы, горнее естество, хотя они просты и, по близости своей к верховному Благу, крепко утверждены в добре»¹⁶⁶⁸.

В этом исследовании также отмечается, что в системе свт. Григория «человек представляет собой в ряду тварей существо, срединное между миром вещественным и духовным», и «в нем удивительным образом сочетались начала того и другого»¹⁶⁶⁹. Ссылка дается на несколько мест из творений Святителя, в том числе на текст из *Слова 2*, где указано, что человек есть смешение персти и духа (μίξας τὸν χοῦν τῷ πνεύματι), существо, в котором Бог соединил «видимое и невидимое, временное и

вечное, земное и небесное, касающееся Бога, но не постигающее, приближающееся и далеко отстоящее»¹⁶⁷⁰.

Хотя самым драгоценным в природе человека является его бессмертная душа, ибо, как «струя невидимого Божества», она «всего дороже и выше для человека»¹⁶⁷¹, но, тем не менее, человеческая плоть у Святителя обозначается как «орудие и жилище духа» и «сослужебное Богу». Положительная эсхатологическая судьба плоти указана в *Слове 38 На Богоявление*, где сказано, что Сын Божий «воспринимает... плоть, чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить»¹⁶⁷². Без указания используемых свт. Григорием древнегреческих терминов, автор ссылается на тексты русских переводов сочинений Святителя. Однако, изучение первоисточников с привлечением большего числа оригинальных текстов даст, как мы покажем далее, дополнительный материал для анализа и выводов по теме исследования.

А. И. Бриллиантов особенно подчеркивал ясность учения свт. Григория «не только уже о единстве субъекта во Христе, но и о двойственности природы»¹⁶⁷³. Именно в соединении по сущности (κατ' οὐσίαν), а не по благодати (κατὰ χάριν), как у пророков, Божественной и человеческой природ во Христе видит Святитель основание спасения и обожения человечества в полноте душевно-телесного состава¹⁶⁷⁴. Похожие мысли выражены и в статье иером. Елевферия (Диденко)¹⁶⁷⁵, но ни в том, ни в другом случаях не обращено внимание на эквивалентность употребления свт. Григорием терминов «σάρξ» и «σῶμα» в антропологическом контексте.

Согласно архим. Киприану (Керну), «для св. Григория немало вопрошаний, недоумений и загадок в теме антропологической». Свт. Григорий «подчас больше недоумевает, чем догматически формулирует... Он не упрощает проблемы, и для него не так-то легко и благополучно можно разрешить этот сложный вопрос. Человек есть средоточие всей вселенной. Он малый мир, микрокосм, и отсюда двойственность в его природе»¹⁶⁷⁶. Показывая, что дуализм во взгляде на человека есть одно из «самых частых настроений в антропологии»¹⁶⁷⁷ Святителя, архим. Киприан приводит

примеры как вполне вписывающихся в платоническую традицию, так и антагонистичных ей текстов. Одним из самых ярких примеров последних является высказывание из *Советов девственникам* (*Ὑποθήκαι παρθένοις*), где свт. Григорий говорит о том, что эллинам «невероятна была светозарность плоти»¹⁶⁷⁸ (точнее, «персти, праха» – *χοὸς αἵγλη*)¹⁶⁷⁹. По замечанию автора, «до Григория Богослова никто еще не сказал таких замечательных и возвышенных слов о человеке», а верно понимаемая аскетика Святителя «состоит не в убиении тела и никак не в унижении человеческого назначения... не в презрении к телу, а в одухотворении всего психофизического состава человека»¹⁶⁸⁰.

Однако, на наш взгляд, слишком близкой к платонизму выглядит такая оценка антропологического учения Святителя архим. Киприаном, в которой говорится о том, что поскольку «Бог составил человека из смешения неразумного с разумным», «связал персть с умом»¹⁶⁸¹, то мы неизбежно терпим «непрекращающуюся тревогу брани между взаимно враждующими»¹⁶⁸². Если с положением о том, что именно в сочетании духовной и материальной природ состоит «основная загадка человеческой природы», можно вполне согласиться, то видеть именно в этом факте «трагичность»¹⁶⁸³ человеческого бытия представляется опасным приближением к ошибочной интерпретации библейской антропологии Святителя. В более ясно раскрытой форме такая интерпретация дана в сочинении А.-С. Эльверсон (A.-S. Ellverson), посвященном антропологии свт. Григория Богослова. Здесь прямо утверждается, что он, скорее всего, испытал влияние Оригена, и хотя не принял его учения о предсуществовании душ, но мыслил необходимость сотворения человека в материальном теле исключительно как средство предотвращения более опасного отпадения от Бога из чисто духовного состояния¹⁶⁸⁴.

При более внимательном контекстуальном прочтении текстов Святителя оказывается, что ответственность за усиление или прекращение вышеупомянутой брани возложена свт. Григорием, прежде всего, на свободную волю и ум человека. Более того, «непрекращающаяся тревога брани»

плоти и духа носит провиденциально-воспитательный характер в замысле Бога о спасении человечества. В исследованиях как архим. Киприана, так и А.-С. Эльверсон никак не прослежена связь учения свт. Григория о происхождении и предназначении материи космоса с его учением о теле человека. Прослеживая эту связь, мы постараемся доказать приверженность Святителя библейскому холистическому представлению о человеке.

Хотя, по выражению протопр. Иоанна Мейендорфа, «великий христианин и церковник, св. Григорий был взлелеян греческой философией, и в некоторых его высказываниях проглядывает ученый платоник»¹⁶⁸⁵, но, в то же время, в писаниях свт. Григория Богослова «очевидно намерение отстоять трансцендентность Бога, отмежеваться от платонизма»¹⁶⁸⁶. Если протопр. Иоанн особенно подчеркивает стремление великого христианского богослова к отходу от платонизма по отношению к учению о Боге, то задача нашего исследования – проследить характерные черты аналогичного «отмежевания» в отношении материи и человеческого тела.

Краткое упоминание о новизне подхода Святителя находим у прот. Г. Флоровского, когда он говорит, что хотя, «как эллин, Григорий недоумевает о связи ума и персти» и «в иные минуты... готов даже, вслед за Платоном, назвать тело темницей», но он «знает, чего не знали эллины, что тело есть творение Божие, что темницею для ума тело становится только чрез падение»¹⁶⁸⁷. М. Ю. Насонов раскрывает эту мысль Святителя несколько полнее, когда указывает, что, «обсуждая вопрос о происхождении зла, он, в противоположность гностикам, утверждал, согласно с традицией, что тело и материя сами по себе благи, и зло не присутствует в них по природе». Здесь же подчеркнуто следование свт. Григория положениям свт. Иринейя Лионского «об изначальном несовершенстве сотворенного человека»¹⁶⁸⁸.

Наиболее ясно эта тенденция очерчена в исследовании митр. Илариона (Алфеева), где автор отмечает, что свт. Григорий «делает существенное уточнение к формуле Афанасия: человек становится богом “настолько же, насколько” Бог стал человеком», в результате чего «устанавливается

прямая связь не только между воплощением Бога и обожением человека, но и той мерой, в какую Бог стал человеком и человек становится богом. Григорий делает это уточнение в противовес ереси Аполлинария: если Бог не стал всецелым человеком, то и человек не может всецело стать богом»¹⁶⁸⁹. При анализе богословской полемики свт. Григория с Аполлинарием обычно акцент делается на защите православного исповедания восприятия Сыном Божиим человеческой души, но для нас здесь важен холистический подход свт. Григория. Этот подход выразился, пожалуй, наиболее ярко в высказывании, что цель Боговоплощения состояла в том, «чтобы всецелым человеком и Богом воссоздан был всецелый человек, падший под грех»¹⁶⁹⁰.

Обращая внимание именно на это направление мысли Святителя, митр. Иларион пишет: «Вера в полноту человеческой природы во Христе... предполагает веру в обожение всецелого человека, состоящего из ума, души и тела; и наоборот, идея обожения предполагает веру во Христа как полноценного человека с умом, душой и телом. Учение об участии тела в обожении является одним из основных отличий христианской идеи обожения от ее неоплатонического двойника – идеи Плотина», где «обожение тела невозможно: материя всегда остается злой и враждебной всему божественному»¹⁶⁹¹. Мы здесь только уточним, что под «телом» в вышеприведенной цитате нужно подразумевать именно земное человеческое тело из плоти и крови. Заметим также, что отвержение положения об обожении человеческой плоти сохранилось и у представителей более позднего неоплатонизма, отступивших от резко отрицательного отношения Плотина к материи.

В новейшем исследовании А. Ричард (A. Richard) также подчеркивается новаторство мысли свт. Григория, согласно которой человек, будучи сам союзом духа и материи, призван одухотворять материю¹⁶⁹².

Отмечая особую заслугу свт. Григория Богослова в ясном изложении православной христологии, во многом предвосхитившей вероопределения III и IV Вселенских Соборов, Н. И. Сагарда делает ссылку на важный текст из сочинения *Слова 40 На святое Крещение*, где Святитель говорит о Втором

пришествии Сына Божьего уже не в прежней плоти, хотя и не в бестелесном образе (οὐκ ἔτι μὲν σάρκα, οὐκ ἄσώματος δὲ), но «в боголепнейшем теле» (θεοειδεστέρου σώματος), непричастном «дебелости» (παχύτης)»¹⁶⁹³. Этот текст, безусловно, требует более внимательного разбора в рамках нашего исследования.

Митр. Макарий (Оксиюк) указывает на учение Святителя о сохранении человеческого тела Сыном Божиим во Втором Его пришествии¹⁶⁹⁴, подчеркивая, что тело это будет таким же, с каким Он явился на горе Преображения¹⁶⁹⁵. Это тело, в котором «Божество победило плоть» (ὑπερνικώσης τὸ σαρκίον τῆς θεότητος), но которое осталось ощутимым для осязания. Автор также акцентирует внимание на участии в будущем блаженстве духовной и телесной природ праведных людей и на суждении свт. Григория о том, что тот образ, которым вновь соединятся души и тела во всеобщем воскресении, известен только Богу. Мы, однако, не можем согласиться с мнением митр. Макария о том, что Святитель якобы «оставляет без всякого внимания вопрос о качествах будущих воскресших тел»¹⁶⁹⁶.

О. Клеман отмечает учение свт. Григория об обновлении всей вселенной через Голгофскую жертву Христа¹⁶⁹⁷, обращая внимание читателей на текст из Слова 45: «Немногие капли крови воссоздают целый мир, и для всех людей делаются тем же, чем бывает закваска для молока, собирая и связуя нас воедино»¹⁶⁹⁸. По замечанию того же автора, «многие тексты Григория, воспевающие нашу смерть и воскресение во Христе, вошли в состав византийской литургии»¹⁶⁹⁹, что означает восприятие общецерковным сознанием богословия Святителя в мистическо-евхаристическом аспекте. Свт. Григорий учил, что именно Евхаристия делает христианина «причастным искупительному подвигу Христа», именно ее посредством совершается обожение человека¹⁷⁰⁰. Однако, евхаристическим текстам Святителя, несмотря на их немногочисленность, не уделялось до сих пор достаточного внимания. Так, например, в статье архиеп. Михаила (Мудьюгина) *Евхаристия по учению Православной Церкви* имя свт. Григория Богослова упоминается в основном тексте только однажды — и лишь в контексте связи таинства Евхаристии со священством¹⁷⁰¹.

В статье в современной Православной энциклопедии, посвященной Евхаристии, ничего не сказано о евхаристическом реализме свт. Григория Богослова. Здесь только лишь отмечено использование Святителем евхаристической терминологии III–IV вв.¹⁷⁰².

4. 3. 2. Учение о воскресении и об обожении плоти

Свт. Григорий во многих местах своих творений раскрывает мысль о восприятии и освящении в воплощении Сыном Божиим человеческой плоти как части целостной природы человека. Так, например, в 1-м Послании к пресвитеру Кледонию (*Epistula theologica* 101) восприятие плоти (ἡ σὰρξ), обозначенной как «худшее» (τὸ χεῖρον) в человеческом естестве, объясняется именно тем, «чтобы оно освятилось воплощением» (ἵν' ἁγιασθῇ διὰ τῆς σαρκώσεως)¹⁷⁰³. Эта мысль свт. Григория, пожалуй, наиболее ярко выражена в тексте этого же Послания, где тайна Домостроительства объясняется необходимостью «разрушить осуждение греха, освятив подобное подобным» (τῷ ὁμοίῳ τὸ ὁμοιον ἁγιάσας), для чего и нужны были Спасителю «как плоть ради осужденной плоти (σάρκὸς ἐδέησε διὰ τὴν σάρκα κατακρίθεισαν), и душа ради души, так и ум ради ума, который в Адаме не только пал, но, как говорят врачи о болезнях, первый был поражен (πρωτοπαθήσαντα)»¹⁷⁰⁴. Именно к плоти человека применяет Святитель понятие «новое тесто», «новое смешение» (νέον φύραμα, 1 Кор. 5, 7), подразумевая ее обновленное состояние во Христе, тогда как до внесения в нее благодатной божественной «закваски» плоть названа в тексте термином, несущим оттенки понятий «земля», «грязь», «трясина»¹⁷⁰⁵.

О том, что Сын Божий «сделался как бы закваской для целого смешения» (τῷ παντὶ φυράματι), т. е. всего человека, «соединив с Собой осужденное, став за всех всем, что составляет нас, кроме греха, – телом, душою, умом, (σῶμα, ψυχὴ, νοῦς) – всем, во что проникла смерть»¹⁷⁰⁶, мы читаем в конце Слова 30 (О богословии четвертое, о Боге Сыне второе). Замечая при этом, что «общее из всего этого [тела, души и ума] есть человек (ἄνθρωπος)», Святитель показывает свою приверженность библейскому взгляду на человеческую природу¹⁷⁰⁷. Христос освящает все «человечество» (τῆς ἀνθρωπότητος), причем не просто Божественным действием (οὐκ ἐνεργείᾳ), но «всецелым присутствием Помазующего»

(Бога) (παρουσία δὲ ὅλου τοῦ χρίοντος), так что «помазуемое» (человек) «делается богом»¹⁷⁰⁸ (ποιῆσαι θεὸν τὸ χρίόμενον)¹⁷⁰⁹ по благодати.

Для описания воссоздания человеческой природы «всецелого человека» свт. Григорий употребляет производную глагола «ἀναπλάσσω»¹⁷¹⁰, несущего вполне «материальный» оттенок в своей смысловой нагрузке. Любопытно, что это же сочетание терминов «ἄνθρωπος» и формы глагола «ἀναπλάσσω» употреблено Святителем в другом тексте, рядом с выражением учения о воскресении плоти. Здесь говорится о тайне домостроительного Воплощения, предпринятого Богом, «чтобы восставить плоть, спасти образ и воссоздать человека»¹⁷¹¹.

Чуть далее в этом же тексте Святитель отмечает, что в воскресении «не будет в нас более ни мужского пола, ни женского, ни варвара, ни скифа, ни раба, ни свободного (Гал. 3:28–29), так как это плотские признаки». Это учение о преображении материальной природы человека не означает, однако, в виду вышеизложенного, исчезновения плоти, но ее преобразование под воздействием Божьего Образа, «Которым и по Которому мы созданы». Последний должен настолько изобразиться и запечатлеться в нас, «чтобы по Нему только могли узнавать нас»¹⁷¹². Обоженная плоть Христа становится причиной и прообразом обожения и преобразования плоти всех людей. Такое преобразование описано Святителем как соответствующее состоянию плоти Спасителя при Его Втором пришествии в сочинении *Слово На святое Крещение* (orat. 40), где Святитель говорит, что Христос явится «уже не в прежней плоти, хотя и не в бестелесном образе (οὐκ ἔτι μὲν σάρκα, οὐκ ἁσώματος δὲ), но «в боголепнейшем теле» (θεοειδεστέρου σώματος), непричастном «дебелости» (παχύτης)»¹⁷¹³. Это состояние также описывается как победа Божества над плотью¹⁷¹⁴, которая, однако, не должна быть понимаема буквально (в смысле уничтожения последней).

Так, другой текст из 1-го Послания к пресвитеру Кледонию подчеркивает сохранение Спасителем однажды воспринятой Им плоти: «Если кто говорит, что теперь отложена Им плоть (τὴν

σάρκα), и Божество пребывает обнаженным от тела (γυμνὴν εἶναι τὴν θεότητα τοῦ σώματος), а не признает, что с воспринятым человечеством и теперь пребывает Он и придет; то да не узрит таковой славы Его пришествия!»¹⁷¹⁵ Причем здесь же указано на сохранение плотью воскресшего тела некоторых из ее естественных свойств, а именно осязаемости¹⁷¹⁶. Почему и при описании обожения плоти в *Слове 45 На святую Пасху* свт. Григорий говорит о воплощенном Сыне как «Едином из двух противоположных» (ἐν ἐκ δύο τῶν ἐναντίων), т. е. плоти и Духа (σὰρκὸς καὶ πνεύματος). Дух обоживает, а плоть обожена (τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθεώθη), однако они не сливаются так, чтобы Дух аннигилировал плоть, но остаются парадоксальным смешением, композитом (μίξις, κρῆσις) из двух¹⁷¹⁷. Не случайно потому и в споре со Святителем лжеучитель Аполлинарий называл его человекопоклонником (ἀνθρωπολάτρης) за то, что, по свидетельству самого свт. Григория, он почитал «единого Богочеловека Спасителя»¹⁷¹⁸, точнее же, «истинного Бога и (смертного) человека Спасителя»¹⁷¹⁹.

В воскресших телах обычных людей уже не Само Божество, а Божественная энергия, воспринимаемая прежде всего душой, как посредником, передается телесной природе, «сообщает ей свои утешения, всецело поглотив ее в себя и сделавшись с ней единым духом, и умом, и богом, после того как смертное и преходящее поглощено Жизнью»¹⁷²⁰. Для описания понятия «поглощать» в тексте использована производная глагола «ἀναλίσκω», которая может иметь также значение: «уничтожать», «избавляться». Однако в контексте богословской системы свт. Григория этот термин должен быть прочитан со смысловой нагрузкой более распространенных его значений: «использована», «поглощена», «употреблена»¹⁷²¹. В таком случае, «поглощение» плоти духом означает совлечение первой «смертных и преходящих» качеств — признаков, характерных для жизни настоящей (τὰ τῆς σαρκὸς γυνώρισμα)¹⁷²², при сохранении других характерных свойств, благодаря которым она сохраняет отличия своей природы и «сонаследует» ту же Божественную славу, что и душа человека¹⁷²³. По мысли свт. Григория, тело Самого Христа при вознесении и во Втором

Пришествии сохраняет те внешние признаки, по которым Его могли бы узнать «богоубийцы»¹⁷²⁴.

4. 3. 3. Онтологический статус материи, телесности и плоти

Свт. Григорий неоднократно называет человека «разумным животным»¹⁷²⁵, подчеркивая в этой фразе его изначальную двусоставность. Человек есть «порядок из смешения неразумного с разумным» (τάξις ἐκ λογικοῦ τε καὶ ἀλόγου κράματος), в котором «таинственно и неизъяснимо» связаны Творцом «персть с умом, и ум с духом» (χοῦν τῷ νοῖ, καὶ τὸν νοῦν τῷ πνεύματι)¹⁷²⁶. Святитель также часто пользуется формулой «πλάσμα Θεοῦ»¹⁷²⁷, которая в русских переводах обыкновенно переводилась как «творение Божие» или «создание Божие». Однако такие переводы неточны и не отражают параллель с библейским текстом: «ἐπλασεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς» (Быт. 2, 7). Более того, такой перевод скрывает истинный смысл, вложенный св. Богословом в оригинальный текст. Точный перевод – «слепок», или смысловой – «рукотворение» Божие, указывают как на заимствование Святителем антропоморфного библейского языка, так и на особенное место Адама во всем ряду Божиих творений, что и подчеркивается свт. Григорием¹⁷²⁸. В частом использовании Святителем указанной формулы, наряду с неоднократным упоминанием о приведении в бытие первого человека Адама «Божьей рукой»¹⁷²⁹, можно видеть несомненное влияние богословия свт. Иринея Лионского¹⁷³⁰.

В рассуждении о «почтении» Богом человека «Божиим рукотворением и образом» (χειρὶ Θεοῦ καὶ εἰκόνι τετιμημένος)¹⁷³¹ раскрывается указание как на особую близость Творца к человеку (последний несет на себе образ Бога и сотворен «руками», в отличие от других тварей), так и на изначальное предназначение человека обитать в материальном мире. Так, Слово Божие, по описанию свт. Григория, «взяв часть новосозданной земли (νεοπηγέος αἵης)», бессмертными руками (χειρεσὶν ἀθανάτησιν) составило «образ человека»¹⁷³².

«Почтенный Божиим рукотворением и образом», последним из всех созданий земных, как завершение именно

материального мира, человек вводится (τελευταῖος ὁ ἄνθρωπος ἀνεδείχθη) в космос как царь, «в сопровождении всех тварей»¹⁷³³. Это «славное рукотворение Божие» (τὸ τοῦ Θεοῦ πλάσμα τὸ ἔνδοξον)¹⁷³⁴ не должно погибнуть бесследно по смерти тела, но «совоскреснуть со Христом, Христу сонаследовать, стать сыном Божиим, даже Богом!»¹⁷³⁵

Человек, как «рукотворенный слепок» Бога, ценен, по объяснению Святителя, прежде всего, именно даром разумной души, пребывающей в этом слепке (ἐν ᾧ λόγος, νόμος, ἐλπίς)¹⁷³⁶. Но, хотя душа, в отличие от тела, продолжает существование по смерти последнего, сам термин «пласма» ярко выражает библейскую антропологию свт. Григория, отвергающую учение о предсуществовании душ¹⁷³⁷.

Учение о человеке как об оригинальном союзе материального тела и духовного начала, выражается Святителем также в формулах «смесь персти и духа» (μίξις τὸν χοῦν τῷ πνεύματι), «земное и небесное» (ἐπίγειον καὶ οὐράνιον), «единое из двух живое существо» (ζῶον ἐν ἑξ ἁμφοτέρων, σύνθετόν τι ζῶον ἐξ ἁμφοῖν)¹⁷³⁸. Плоть называется «соприрожденной» душе¹⁷³⁹. Более того, свт. Григорий даже использует по отношению к союзу человеческих тела и души термин «естественное соединение» (συμφυῖ)¹⁷⁴⁰, который в других местах применяется им для описания единоприродности Лиц Святой Троицы¹⁷⁴¹. Что же касается языка антропологии, то в использовании последнего термина несомненна связь с наследием Аристотеля¹⁷⁴².

Все негативные выражения свт. Григория о человеческой плоти относятся, на самом деле, как мы убедимся дальше, ко времени после грехопадения Адама, когда человечество, не уразумев «великой тайны сочетания» (τὸ μέγα τῆς συζυγίας μυστήριον)¹⁷⁴³ плоти и духа, «обесчестило образ» Божий. Нас, по слову Святителя, «низведенных в прах»,¹⁷⁴⁴ а точнее, «к праху обратившихся» (πρὸς τὸν χοῦν ἀπενηνευμένων),¹⁷⁴⁵ спасает и примиряет Богу «Сын и Слово Великого Отца». В итоге для спасающихся верно, что душа вместе с плотью «сонаследует будущую славу»¹⁷⁴⁶.

Так же, как у святителей Афанасия Великого, Василия Великого и Григория Нисского, употребление терминов «τὸ σῶμα» и «ἡ σὰρξ» в антропологии свт. Григория Богослова показывает практическую равнозначность их смысловой нагрузки. В качестве наиболее ярких примеров такой взаимозаменяемости приведем только несколько текстов. Так, в *Первом Послании к Кледонию* говорится, что Богу «можно было спасти человека, и не восприняв плоти (χωρὶς σαρκὸς), единым хотением; так как и все прочее Он производит... без тела (ἄσωμάτως)»¹⁷⁴⁷. При рождении человека «тело из плоти берется»¹⁷⁴⁸.

В *Περὶ ἑαυτοῦ* находим текст: «Отчего я на земле стал узником плоти (σαρκός)? Как тело (σῶμα) примешано к легкому духу?»¹⁷⁴⁹ Тело человека изначально создано из земной персти и получило смертность и тяжесть как следствие греха Адама и Евы. Это отягощенное состояние плоти объясняется Святителем, как мы увидим позже, через принятие первыми людьми «кожаных риз» при изгнании из рая.

Свт. Григорий несколько раз крайне отрицательно высказывается о манихейской ереси: дважды в контексте отрицания еретиками восприятия и сохранения Сыном Божиим человеческого тела и плоти¹⁷⁵⁰, и дважды в полемике с их учением о нерожденном, совечном Богу злом начале¹⁷⁵¹. В *Слове 29 (о Боге Сыне первом)* Святитель прямо указывает, что эти лжеучители определяли злое начало, вводя в свою систему «нерожденное вещество и нерожденную идею»¹⁷⁵². Святитель, наоборот, говорит о «первобытном веществе» (τὴν ἀρχέγονον ὕλην), как сотворенной Богом из не-сущего (ἐξ οὐκ ὄντων) материи¹⁷⁵³. «Жалкой сказкой» называет свт. Григорий «учения эллинов», которые «материю, как и идеи, мыслят равно безначальными (συνάναρχα)»¹⁷⁵⁴.

Святитель признает невозможным существование материи без формы (ὕλη ἀνείδεον),¹⁷⁵⁵ замечая одновременно, что никто никогда не видел «нематериальной формы» (ἄῤῥον μορφή)¹⁷⁵⁶. Под последним здесь, очевидно, подразумевается отрицание языческих представлений о самостоятельно существующих идеях – прообразах вещей материального мира. В христианском

понимании, замыслы Божии о мире сокровенны в Самом Боге, и эта тайна существования идей-замыслов Творца (κτίστωρ) недоступна человеческому познанию. Свт. Григорий делает акцент на всемогуществе Творца, смешавшего «неслиянные» (ἄμικτα) (материю и форму) воедино, в одну природу¹⁷⁵⁷.

Употребление термина «ἡ ὕλη» со смысловой нагрузкой «материал», «предмет», «повод», «средство», «причина», а также «дерево», «лес», часто встречающееся у Святителя, не относится к теме нашего исследования. В таком использовании, например, термин может означать как «повод для греха»¹⁷⁵⁸, так и, наоборот, «повод к добродетели»¹⁷⁵⁹.

Материя признается Святителем «вторым творением» Божиим (δευτέρᾳ κτίσις)¹⁷⁶⁰ (после ангельских бесплотных сил). Это достаточно оригинальное словоупотребление св. Богослова. У других св. отцов и писателей Церкви формула «второе творение» относилась либо к созданию мира – по отношению к происхождению Сына Божия, либо к обновлению человечества во Христе¹⁷⁶¹. Материя – также «седалище» для форм (μορφῶν ἔδρα), а красота (добρόта) материи находится в эйдосе, выраженном в ней (Ὑλῆς δὲ κάλλος, εἶδος ἐκμορφουμένης)¹⁷⁶². Хотя последнее выражение звучит вполне в рамках неоплатонической традиции, но учение свт. Григория о материи как творении Бога, непричастном тьме и злу в своем онтологическом статусе и предназначенном к возрастанию в благодати Божией, совершенно чуждо античной традиции.

Нельзя согласиться с оценкой А.-С. Эльверсон¹⁷⁶³ о существовании в наследии свт. Григория представления о необходимости сотворения человека в материальном теле как средстве предотвращения его более опасного отпадения от Бога из чисто духовного состояния. Такой вывод был сделан этой исследовательницей именно в виду незамеченного смещения в текстах Святителя онтологического и домостроительного богословских аспектов.

Во-первых, мы имеем свидетельство самого свт. Григория в *Слове 38 На Богоявление*, где он говорит о цели сотворения материального космоса и человека. По его мысли, в сотворении вещественного и видимого (ὕλιν καὶ ὁρώμενον) космоса Бог

показал Свое всемогущество, а именно, что Он «силен (δυνατὸς ὢν) сотворить не только сродное Себе естество (οἰκείαν ἑαυτῷ φύσιν), но и совершенно чуждое (ξένην)»¹⁷⁶⁴. При сотворении же человека Господь проявил «высшую премудрость» (σοφίας μείζονος γνῶρισμα), избыток Божественной «щедрости» (πολυτελεία) и обнаружил «все богатство Благости» (ὁ πᾶς πλοῦτος τῆς ἀγαθότητος)¹⁷⁶⁵. Также и в *Слове* 28 мы находим аналогичное утверждение о том, что «сотворение наше есть верх благости»¹⁷⁶⁶.

Высказывания свт. Григория, на которые ссылается А.-С. Эльверсон, о том, что «между нами и Богом стоит эта телесная мгла (σωματικὸς γνόφος), как издревле облако между египтянами и евреями»¹⁷⁶⁷, а также о том, что во избежание того, «чтобы тварь, приближаясь к Богу, не пожелала равной с Богом славы и не погналась за светом и славой», «высокое Слово», благопромышляя о творении, далеко «отдалило от Троицы» (τῇλε βάλε Τριάδος)¹⁷⁶⁸ всю тварную материальную природу, – не могут служить подтверждением вышеприведенного тезиса этого автора. При внимательном рассмотрении оказывается, что в обоих текстах речь идет как об ангельской, так и о человеческой природах.

В первом случае речь идет о труднодоступности познания Бога для всех разумных существ. Еще в начале трактата Святитель говорит о том, что «все небесное, а иное и пренебесное, хотя в сравнении с нами гораздо выше естеством и ближе к Богу, однако же, дальше отстоит от Бога и от совершенного Его постижения (πλέον ἀπέχει θεοῦ καὶ τῆς τελείας καταλήψεως), нежели насколько выше нашего сложного, низкого и долу тяготеющего состава»¹⁷⁶⁹. Здесь высказывания, соединяющие понятия трудности Богопознания с «тяжестью» земных тел, данных Богом, как предупреждение полного отпадения от Него, относятся уже к домостроительному аспекту антропологии¹⁷⁷⁰.

Во втором тексте, хотя «удаление» от Творца и приписывается «гораздо более» (μᾶλα πολλόν) природе человека, чем ангелов, однако все-таки относится и к ангельским ликам¹⁷⁷¹. Более того, взятое в контексте общей

богословской системы свт. Григория, это высказывание должно быть дополнено учением об онтологической пропасти (τὸ χάσμα) между Богом Творцом и любой тварной природой. Святитель учит о великой и непроходимой пропасти, которая отделяет все «сотворенное и преходящее естество» (τὴν δὲ γεννητὴν φύσιν καὶ ῥέουσάν) (в том числе и ангельское) «от несотворенного и постоянного» (τῆς ἀγενήτου καὶ ἐσθηκυίας)¹⁷⁷².

Таким образом, в системе св. Богослова как труднодоступность познания Бога, так и удаленность от Него являются свойствами всей тварной природы, а не исключительно материального космоса и человека. Все творение обусловлено желанием Благого Творца, чтобы «благо разливалось, шло далее и далее, чтобы число благодетельствованных было как можно большее»¹⁷⁷³.

Среди негативных свойств материи как таковой свт. Григорий отмечает «бренность» (ἐπίκηρον), «тленность» (πλήρης φθορᾶς), «непостоянство» (ἄστατον), «неблагообразие» (ἄκοσμον), «беспорядочность» (ἀταξίαν)¹⁷⁷⁴. Однако все эти качества упоминаются Святителем либо в контексте противопоставления материи совершенству духовной природы, либо для подчеркивания ее неспособности к гармоничному бытию самой по себе, без воздействия Божественных энергий. Кроме того, все эти отрицательные эпитеты отражают состояние материи космоса и человеческих тел после грехопадения Адама. Однако поскольку зачастую онтологический, домостроительный и аскетический контексты рассуждений о материи и плоти в сочинениях св. Богослова переплетаются, то требуется особая внимательность, чтобы избежать неточных или прямо неверных выводов о его богословской системе.

Источником, «изобретателем и предстателем тьмы»¹⁷⁷⁵ в мироздании признается Святителем падший Денница. Бог же, сотворивший материю, не может быть источником темного, злого начала. Обличая манихеев, Святитель подчеркивает нечестивость учения еретиков о том, что тело (δέρμας) человека Бог производит от «темного корня» (τὸ δὲ σκοτίης ἀπὸ ῥίζης / Σοὶ πλάσθη). На самом деле, человек соединяет в себе не враждебные, но «дружественные» (φιλεύντων) начала, которые

и дают «общее порождение» (ξυνὸς γόνος), общую природу (ξυνὴ φύσις) человеческую. Вражда (μόθος) разнородных начал в этой единой природе изначально не существовала и может быть прекращена¹⁷⁷⁶.

Поэтому, например, никак нельзя понимать в онтологическом смысле высказывания свт. Григория в *Περὶ ἑαυτοῦ*, где, рассуждая о плоти, он называет ее: «гибельная плоть – черная волна зломудренного Велиара», «корень многовидных страстей»¹⁷⁷⁷. В этих ярких стихах отражена аскетическая неприязнь боголюбивой души праведника к страстям, закрывающим от очей человеческой души Лик возлюбленного – Христа. Именно в контексте христианской ненависти ко греху, зачастую действующему через плоть, нужно понимать повторение Святителем знаменитой античной формулы о том, что «тело есть гроб души» (σῆμα τεῆς καὶ δεσμὸς ἀνάσσης)¹⁷⁷⁸. Однако здесь же св. Григорий находит нужным вернуться к теме богоизбранного «рукотворенного» слепка, подчеркивая, что только лишь одну плоть человека Бог почтил тем, что «образовал собственными руками»¹⁷⁷⁹. Эта плоть, соединенная с душой, есть «возлюбленное рукотворение» (πλάσμα φίλον) Бога и «наследница великой жизни» (ζωῆς κληρονόμον μεγάλης)¹⁷⁸⁰.

По мысли свт. Григория, истинное «неблагоприличие» и зло суть грех и порок¹⁷⁸¹. Все же прочее «занимает середину между добром и злом и зависит от нашего произволения: оно благопотребно для добрых и, наоборот, весьма неблагоприлично для злых». К такой же «середине» относит Святитель и тайну человеческой вещественности¹⁷⁸². Все его призывы к «освобождению от вещественности», увещания «не ниспадать в вещественное, не сочетаться с веществом», «расторгнуть вещество и плотское»¹⁷⁸³ не подразумевают отвержение материи и плоти как таковых. Совершенно ясно, например, что, говоря о блаженстве иноков, ведущих жизнь «нематериальную и бестелесную» (ἄϋλον ζωὴν καὶ ἄσώματον)¹⁷⁸⁴, Святитель подразумевает пребывающих в земном теле. Более того, преуспевшие в духовной жизни

монахи удостоены им названий «печатей» (образов) «Бессмертного» (Бога), «плотоносных красот»¹⁷⁸⁵.

Понятие «освобождение от материи» у Святителя практически тождественно удалению от души христианина «нечистого и вещественного духа»¹⁷⁸⁶, который особенно изгоняется в таинстве св. Крещения¹⁷⁸⁷. Редкое среди христианских авторов выражение «ὁλικὸν πνεῦμα» напоминает нам о сродной формуле Афинагора: «οἱ περὶ τὴν ὕλην δαίμονες»¹⁷⁸⁸. Упоминание о «вещественной страстности»¹⁷⁸⁹, указание на связанность человеческой души «страстями и демонскими узами»¹⁷⁹⁰, вместе с замечаниями о том, что падшие духи находят услаждение в плоти и запахе языческих жертв¹⁷⁹¹, ярко дополняют представленные выше высказывания св. Богослова о соотношении материи и духа в мироздании, где источником зла является неправильная духовная ориентация разумных существ. «Непрекращающаяся тревога брани между взаимно враждующими» духом и плотью и подлинная «трагичность» человеческого бытия начинаются именно с момента грехопадения.

4. 3. 4. Грехопадение Адама как нарушение меры и порядка созерцания

Если, согласно свт. Григорию Нисскому, «смешанный плод» (σύμμικτον καρπὸς) дерева познания отражает в себе, с одной стороны, свойства материи (двойственность), а с другой – раздвоенность чувственного познания мира после грехопадения Адама, то у св. Богослова дерево познания толкуется как созерцание (ἡ θεωρία)¹⁷⁹². Вкушение от этого дерева было предназначено человеку его Творцом «со временем» («благовременно» – εὐκαιρως). Объясняя текст из *Книги Бытия* (Быт. 2, 15) аллегорически, Святитель говорил, что труды над охранением рая можно понимать как «умное делание». Но так как Адам был еще не чужд некоторой слабости, и приступать к созерцанию, не обладая определенным опытом, было ему не безопасно, то первоначально праотцу предназначалось «возделывание» простейших помыслов, а затем уже совершеннейших (θείων ἐννοιών... τῶν τε ἀπλουστέρων, καὶ τῶν τελεωτέρων)¹⁷⁹³. Мысль о «простоте» мыслей Адама повторяется Святителем неоднократно¹⁷⁹⁴ и, согласованная с учением о простоте Божественной природы¹⁷⁹⁵, служит указанием на направленность этих простейших помышлений к Богу.

Однако, указывая на ум Адама как на первую часть человеческого естества, подвергшуюся поражению и падению (πρωτοπαθήσαντα)¹⁷⁹⁶, Святитель замечает, что «падение» (увлечение от ἀποφέρω) ума первого человека, а затем и его потомков, было именно к материи (πρὸς τὸν χοῦν ἀπεννηεῦμένων)¹⁷⁹⁷. В контексте противопоставления духовного умозрения и плотского наслаждения звучит также и высказывание свт. Григория о плоти, «непрестанно вкушающей плод человекоубийственного дерева» (Ἀνδροφόνοιο φυτοῦ)¹⁷⁹⁸. Противопоставляя вкушение желчи Спасителем на Кресте Адамову вкушению приятного для зрения плода¹⁷⁹⁹, говоря о необходимости отвращения от всего, воспринимаемого чувствами (ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων)¹⁸⁰⁰, для достижения

собеседования с Богом, упоминая о попытке соблазнителя, который старался сделать плод приятным по внешнему виду, и обращении первого мнимого наслаждения в горечь¹⁸⁰¹, Святитель, несомненно, показывает близость своего умозрения о древе познания к суждению Нисского святителя.

В том же контексте ставятся свт. Григорием на противоположные полюсы понятия «наслаждения желудка» (γαστρός ἡδοναί)¹⁸⁰² и «священного наслаждения общения с Богом»¹⁸⁰³. Проанализировав употребление им термина «θεωρία», можно сказать, что хотя и в контексте уже современного состояния человеческой природы, но лучше всего опасность высокого умозрения аллегорически передана Святителем в *Слове 3*. Здесь она уподобляется опасности идущего по высоко натянутому канату и представляет собой не что иное, как угрозу падения на землю, что и делает мысль Святителя о древе познания, как высоком созерцании, сопряженной с пониманием нарушения заповеди о древе, как ниспровержении ума и всех чувств человека в материальный мир¹⁸⁰⁴. Таким образом, у свт. Григория древо познания отождествляется с понятиями способности / неспособности человека владеть своим умом и чувствами и последующей отсюда увлеченностью чувственно-материальным.

Не случайно и понятие «кожаных риз» у Святителя отождествляется с переходом плоти человека в состояние, когда она оказывается «грубейшей, смертной и противоборствующей»¹⁸⁰⁵. Состояние человека в грехопадении описывается как такое, когда и ум, и чувства влекут его к земле. Говоря, что Адам «кожаными ризами стал тяготеть к земле»¹⁸⁰⁶, свт. Григорий подчеркивает, что это понятие включает в себя все духовно-материальное естество человека. Но в то же время это состояние имеет, по его мысли, промыслительное назначение, «чтобы не потерпеть нам одной участи с падшим ангелом, чтобы, прирав в себя всецелый свет», не «ожесточить выи перед Господом Вседержителем (Иов. 15:25) и не пасть от превозношения самым жалким падением»¹⁸⁰⁷. Имея онтологическое основание своего появления в ошибочном

произволения Адама, «кожаные ризы», тем не менее, отражают активный ответ Бога на грехопадение первого человека.

Состояние «дебелости» (παχύτητα) человеческой плоти, которая сравнивается с облаком, отделявшим славу Божию от израильтян¹⁸⁰⁸, есть, таким образом, временное благодеяние Творца для научения человечества смиренному и доверчивому отношению к Богу и Его заповедям. В понятии «кожаных риз» отражается умозрение Святителя об антропоцентричном фокусе мироздания и его судеб.

Продолжая традицию св. отцов в учении о злоупотреблении человеком своим свободным произволением как причине мировой катастрофы, свт. Григорий, однако, подчеркивает, что замысл Божий о человечестве был и остается совсем иным. Так, «нетленный Сын создал Своего человека (τεῦξεν ἕν βροτὸν ἄφθιτος Υἱὸς) с тем, чтобы он приобрел новую славу ("Ὁφρα κὲ κῦδος ἔχησι νέον) и, преодолев в себе земное... как бог, шествовал отсюда к Богу (Θεῶ Θεὸς ἐνθεν ὁδεύσῃ)»¹⁸⁰⁹. Таким образом, св. Богослов также примыкает к представлению об утверждении всего творения (в том числе и его материальной составляющей) в бытии и в Самом Боге.

4. 3. 5. Терминология обновления творения

Для описания обожения природы христианина и благодатного изменения всего материального мира свт. Григорий применяет множество разных глаголов и их производных. Часто для этих целей используется им глагол «μεταποιέω»¹⁸¹⁰, а однажды он даже применяет производную этого глагола в качестве собственного имени Божьего – «ὁ Μεταποιητής» (Обновитель / Претворитель)¹⁸¹¹. Глаголы «μεταπίπτω» и «μεταβάλλω» употребляются для этих целей несколько реже. Так, например, «μεταβάλλω» используется как для описания превращения воды в вино¹⁸¹², так и для выражения нравственной перемены¹⁸¹³, но чаще применяется для обозначения естественных перемен в природе или в жизненных обстоятельствах¹⁸¹⁴.

Несколько раз, но только для описания благодатного обновления творения, использовался Святителем глагол «ἀνακαίνιζω»¹⁸¹⁵. Изредка свт. Григорий пользовался также производными от глаголов «ἀναλαμβάνω» («восприимем первого Адама»)¹⁸¹⁶, «καινοτομέω» («обновляются естества, и Бог делается человеком»)¹⁸¹⁷, «ἐπιτίθημι» («все... одеваются во Христа»)¹⁸¹⁸.

Особенный интерес вызывает употребление глаголов «ἀναπλάσσω», «διαπλάσσω» и «ἀνακτίζω»¹⁸¹⁹, которые вместе с вышеупомянутым, отражающим библейскую антропологию термином «рукотворение Божие» (τὸ τοῦ Θεοῦ πλάσμα), еще раз ярко раскрывают холистический подход отцов-каппадокийцев к тайне преображения христианина в церковной жизни в полноте его душевно-телесного состава.

Анализ употребления понятия «ἀνάπλασις», восходящего в древнецерковной письменности к библейскому выражению «ἔπλασεν» (Быт. 2, 7), выявил особенный вклад свт. Григория Богослова в расширение его смысловой нагрузки. У этого автора впервые термин приобретает широкий спектр употребления, используемый не только для описания первого

творения и преображения природы человека в воскресении¹⁸²⁰, но и для отражения обновления в церковных таинствах.

Так, в текстах Святителя говорится о «воссоздании» (ἀνάπλασις) человека в св. Крещении¹⁸²¹, когда происходит «образование и совершение человека Христова, и земного в Дух преложение и воссоздание»¹⁸²². Начинаясь в таинстве Крещения, «воссоздание» продолжается благодатью Святого Духа на всем протяжении жизни христианина: «От Духа имеем мы возрождение, от возрождения – воссоздание (παρὰ δὲ τῆς ἀναγεννήσεως ἡ ἀνάπλασις), от воссоздания – познание о достоинстве Воссоздавшего (ἡ ἐπίγνωσις τῆς ἀξίας τοῦ ἀναπλάσαντος)»¹⁸²³. Окончание этого благодатного процесса Святитель относит к воскресению, когда исполнится домостроительство Сына Божия о том, чтобы «восставить плоть, спасти образ и воссоздать человека» (ἀναπλάσῃ τὸν ἄνθρωπον)¹⁸²⁴.

Такой же новый богословский контекст дан Святителем терминам «διάπλασις»¹⁸²⁵ и «διαπλάσσω», когда он говорит о «дневном и светлом воссоздании», которым мы воссоздаемся в таинстве Крещения¹⁸²⁶.

Учение свт. Григория Богослова о взаимосвязи воплощения / парусии Сына Божьего и сущностной¹⁸²⁷ парусии Духа Святого стало основой богословия освящения в особой (немыслимой для античной философии) мере полной природы человека в церковных священнодействиях. Таким образом, в системе Святителя очевидно не только восприятие, но и восполнение богословского умозрения свт. Ириния Лионского о сотворении первого человека Богом Отцом действием Сына и Духа, образно именуемых Его «руками». Восполнение этого учения проявилось в том, что воссоздание человека благодатью Божией, понимаемое как обновление творения, также творится Сыном и Духом¹⁸²⁸.

Обновление человека соединяется с обновлением всего тварного космоса, причем преображение его материальной природы описывается как «преобразование (μετασχηματισμός) неба», «претворение (μεταποίησις) земли», «освобождение стихий» и «обновление (ἀνακαίνισις) целого мира»¹⁸²⁹.

4. 3 . 6. Евхаристический реализм

В виду малого количества сохранившихся текстов Святителя, связанных с таинством Евхаристии, которые могли бы дать основание для заключений о его вере в реальное изменение материальной составляющей евхаристических Даров, следует сразу отметить, что они должны быть прочитаны в контексте всей богословской системы свт. Григория. Рассмотренные выше аспекты взаимосвязи христологии и антропологии, в которых раскрывается учение о полноте восприятия Логосом человеческой природы ради полного ее освящения и спасения, должны быть взяты за богословский фон и контекст для их анализа. Кроме того, нашей задачей был также поиск устойчивых словосочетаний и текстуальных параллелей в евхаристических текстах Святителя и других отцов Церкви.

Восходящее к свт. Афанасию выражение «διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως», использованное свт. Григорием в описании восприятия полноты человеческой природы в воплощении Логоса, сочетается с употреблением понятия «νέον φύραμα»¹⁸³⁰ (1 Кор. 5:7; Рим. 11:16). О том, что Христос «стал закваской целого смешения» (ζύμη γενόμενος τῷ παντὶ φυράματι) человеческого рода, и о восприятии Им «нашего смешения» Святитель также говорит в трактатах *О богословии четвертое, о Боге Сыне второе* (Слово 30) и *О любви к бедным* (Слово 14)¹⁸³¹.

В то же время рассуждения свт. Григория в *Слове 45* о первой св. Евхаристии, совершенной на Тайной Вечери, также идут в контексте противопоставления «египетского смешения (φύραμα)» и «хлебной и жизненной закваски (ζύμη)»,¹⁸³² которая соответствует таинству Евхаристии. Здесь присовокупляется и тема Христовых страданий (τὸ Χριστοῦ πάθος), которые, что вполне естественно, соотносятся свт. Григорием с телесной природой Богочеловека¹⁸³³.

На этом фоне становится весьма важным не замеченный ранее текст из *Слова первого обличительного на царя Юлиана*

(Слово 4), где говорится о «бескровной Жертве, через которую мы приобщаемся Христу и в страданиях и Божестве» (τῶν παθημάτων καὶ τῆς θεότητος)¹⁸³⁴. Это выражение, в контексте обозначенных выше богословских тем, несомненно, отражает умозрение о причастии христиан в Евхаристии как телесной, так и Божественной природам Богочеловека. Христос мыслится Святителем как «новая закваска» человечества не только в самом факте Воплощения, но и в таинстве св. Евхаристии.

Очень важно при этом отметить, что употребление здесь весьма редкой, особенно в евхаристическом контексте, в святоотеческой письменности формулы «причастие страданиям» (κοινωνία παθημάτων, Флп. 3, 10), имеет единственную аналогию во фрагментах из сочинений свт. Иринея Лионского. Здесь учение о причастии страданиям Христа и силе Его воскресения (τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως) подкрепляется рассуждениями об исполнении пророчества Малахии о новозаветном жертвоприношении, в котором призыванием Святого Духа хлеб и чаша становятся телом и кровью Христа¹⁸³⁵.

Известно, что сщмч. Иринеи верил в тождественность евхаристических Даров историческим телу и крови Господа Иисуса Христа¹⁸³⁶, что становится важным аргументом в пользу причастности евхаристическому реализму и самого свт. Григория.

Не случайным нужно признать в этой связи и наименование Святителем Евхаристии «жертвой воскресения»¹⁸³⁷, жертвой «живоносной» (ζωοφόρον)¹⁸³⁸. Особенный дар, данный христианам в этом великом таинстве, Святитель описывает в контексте противопоставления новозаветной жертвы жертвам ветхозаветным, говоря, что евреи не имели «такого дара, какой имеем мы в страданиях Бога», «в Агнце (Ἀρνῶ), закланном» за наши грехи¹⁸³⁹. Здесь также можно видеть акцент на, так сказать, материальной составляющей евхаристической жертвы. Эта же мысль ясно прослеживается в высказывании о том, что «великий круг земли (τῆς γῆς κύκλον) запечатлен «потоками драгоценной крови Бога... и другими многими вторичными жертвами (θύμασιν καὶ δευτέροις)»¹⁸⁴⁰.

Отождествление евхаристической бескровной жертвы с Боговоплощением и страданиями Христа по плоти ясно отразилось также в тексте из *Ἐπὶ ἡθικᾶ*, где купель крещения названа «печатью второй жизни» (δευτέρου βίου σφραγίς), а «приношения» (προσφοραί, евхаристические) – «общением Божьего воплощения и Божиих страданий»¹⁸⁴¹. Таким образом, становится несомненным богословское умозрение Святителя о причастии Евхаристии как причастии плоти воплощенного Бога Слова.

Другой важный текст, приобретающий особенное значение в контексте рассмотренной выше терминологии обновления свт. Григория, – это его высказывание о том, что «немногие капли крови воссоздают целый мир» (ῥανίδες αἵματος ὀλίγαι κόσμον ὅλον ἀναπλάττουσαι) и «для всех людей делаются тем же, чем бывает закваска (ὁ ὀρός) для молока, собирая и связуя нас воедино»¹⁸⁴². Хотя прямой смысл этого высказывания посвящен крови, пролитой при Голгофских страданиях Спасителя, но как упоминание о закваске, так и использование глагола «ἀναπλάσσω» для описания воссоздания всего тварного мира, безусловно, подразумевают изменение природы христиан в причастии св. Даров таинства Евхаристии, имеющего свое основание в Голгофской жертве. Этот случай употребления «ἀναπλάσσω» еще раз подтверждает установленный выше факт расширенного употребления этого глагола свт. Григорием для всех главных церковных таинств, распространяя его уже более явно на таинство св. Евхаристии.

Дополнительным подтверждением верности такого толкования вышеуказанной фразы служит и непосредственный призыв Святителя в этой же самой проповеди, «без стыда и не сомневаясь» (ἀνεπαίσχυντως καὶ ἀνενδοιάστως), вкушать тело и кровь Христа, которые несут в себе дар жизни («если желаешь жизни»), без неверия внимать «учению о Плоти»¹⁸⁴³.

Также важно, что жертва Христа называется здесь же «одеждой нетления» (ἔνδυμα ἀφθαρσίας)¹⁸⁴⁴. Эта формула, восходящая к словам св. апостола Павла о восприятии воскресшими телами нетления (1 Кор. 15:53–54) и использованная многими св. отцами и учителями Церкви

именно в контексте рассуждений об оживлении умерщвленной телесно-плотской «половины» человеческого естества¹⁸⁴⁵, у Святителя может означать как самого Христа, так и Его благодатные дары, подаваемые Им в таинствах и воспринятые христианскими подвижниками¹⁸⁴⁶. Несомненный акцент рассматриваемой формулы на нетление материальной природы человека с новой силой подчеркивает осознание евхаристических даров как несущих и передающих эти самые дары нетления. Любопытно, что при перечислении имен Христа, некоторые из которых совпадают с именованиями главных христианских таинств, свт. Григорий ставит формулу «ἀφθαρσίας ἔνδυμα» непосредственно после «βάπτισμα», «χρίσμα» (крещения и миропомазания)¹⁸⁴⁷, что могло бы служить дополнительным указанием на особое соответствие этой формулы таинству Евхаристии. Однако, в любом случае, тот контекст, в котором данная формула употреблена в *Слове 45*, без сомнения, имеет отношение именно к евхаристическому богословию.

Наконец, приверженность Святителя учению о реальности претворения предложенных для таинства хлеба и вина в живоносные тело и кровь Христа, проявляется также в отдельных его высказываниях, посвященных очищению материального мироздания¹⁸⁴⁸ и всего человеческого естества Христовой кровью¹⁸⁴⁹.

4. 3. 7. Выводы

Нам удалось доказать, что свт. Григорий учил о сохранении и обожении человеческой плоти в эсхатологической перспективе. «Поглощение» плоти Духом означает оставление первой «смертных и преходящих» качеств, т. е. признаков, характерных для жизни настоящей (τὰ τῆς σαρκὸς ὑνωρίσματα), при сохранении других характерных свойств, благодаря которым она сохраняет отличия своей природы и «сонаследует» ту же Божественную славу, что и душа человека¹⁸⁵⁰.

Подтвержден положительный онтологический статус материи, телесности и плоти в системе свт. Григория Богослова. Обращено внимание на выражения Святителя, раскрывающие представление о человеке как об оригинальном союзе материального тела и души (τό ζῶον λογικόν; μῖξις τὸν χοῦν τῷ πνεύματι; ἐπίγειον καὶ οὐράνιον; ζῶον ἐν ἐξ ἀμφοτέρων; σύνθετόν τι ζῶον ἐξ ἀμφοῖν). Особенно внимательно разобрано употребление антропологической формулы «πλάσμα Θεοῦ» – «рукотворение Бога», практически всегда неточно передаваемой в русских переводах как «творение». Указано на верность Святителя антропоморфному библейскому языку и несомненное использование им богословия свт. Иринея Лионского.

Показано, что все негативные выражения свт. Григория о человеческой плоти относятся, на самом деле, ко времени после грехопадения Адама. Среди негативных свойств материи как таковой он отмечает «бренность» (ἐπίκηρον), «тленность» (πλήρης φθορᾶς), «непостоянство» (ἄστατον), «неблагообразие» (ἄκοσμον), «беспорядочность» (ἀταξίαν). Однако все эти качества упоминаются Святителем либо в контексте противопоставления материи совершенству природы духовной, либо для подчеркивания ее неспособности к гармоничному бытию самой по себе, без воздействия Божественных энергий. Доказано, что понятие «освобождение от материи» у Святителя практически тождественно удалению от души христианина «нечистого и вещественного духа»¹⁸⁵¹. Отмечены символические толкования св. Богословом библейских древа

познания как созерцания и «кожаных одежд» как «грубейших, и смертных, и противоборствующих плоти».

Анализ употребления глагола «ἀναπλάσσω», восходящего в древнецерковной письменности к библейскому выражению «ἐπλασεν» (*Быт.* 2:7), выявил особенный вклад свт. Григория Богослова в расширение его смысловой нагрузки. У этого автора впервые термин приобретает широкий спектр употребления, используемый не только для описания преобразования природы человека в воскресении, но и в церковных таинствах. Учение свт. Григория Богослова о взаимосвязи воплощения / парусии Сына Божьего и сущностной¹⁸⁵² парусии Духа Святого стало основой богословия освящения природы человека в церковных священнодействиях. Выявлено восполнение свт. Григорием богословского умозрения свт. Ириней Лионского о сотворении первого человека Богом Отцом действием Сына и Духа (образно именуемых Его «руками») в учении о воссоздании человека благодатью Божией действием также Сына и Духа¹⁸⁵³.

Разобраны немногочисленные евхаристические тексты, богословские формулы «κοινωνία παθημάτων», «ἐνδύμα ἁφθαρσίας» и понятия «смешения» (φύραμα) и «закваски» (ζύμη). Их использование в контексте всей богословской системы Святителя, а также употребление глагола «ἀναπλάσσω» для описания последствий св. Евхаристии свидетельствуют в пользу приверженности свт. Григория евхаристическому реализму, включающему богословское умозрение о причастии Евхаристии как причастии плоти воплощенного Бога Слова.

4. 4. Представления о материи в сочинениях свт. Григория Нисского

4. 4. 1. Обзор литературы

К изучению антропологии свт. Григория Нисского и его представлений о состоянии и назначении материальной природы человека обращались многие ученые, начиная с XIX в. Если в трудах архиеп. Филарета (Гумилевского) и Н. И. Сагарды мы не находим сведений по интересующей нас проблематике, то у новомученика проф. И. В. Попова есть краткие и не полностью раскрытые указания на сохранение одновременно верности церковному учению и элементов оригенизма в учении свт. Григория о воскресших телах¹⁸⁵⁴. Так, автор нигде не указывает на учение Святителя о сохранении в воскресении одухотворенной плоти как качественный признак преодоления оригенизма. Указание на зависимость от Филона в концепции о двух актах творения первого человека не дополнено замечанием о верности свт. Григория библейской антропологии в его учении об изначальном единстве души и тела. Никак нельзя согласиться с мнением уважаемого автора о том, что первобытный рай, по представлению свт. Григория, находился на небе¹⁸⁵⁵. Древо познания добра и зла понимается И. В. Поповым в системе Святителя как исключительно символическое, хотя это тоже не совсем верно, что и будет показано нами ниже.

В исследовании А. В. Мартынова, посвященном антропологии свт. Григория, достаточно подробно освещены проблемы телесной составляющей человеческой природы¹⁸⁵⁶, однако и здесь очень слабо отмечены главные аспекты системы Святителя, где он противоречит оригенизму и платонизму. Единственным пунктом, в котором свт. Григорий расходится с Оригеном и его последователями, признается здесь то, что душа и тело начинают существовать одновременно и «развиваются параллельно, и по смерти сохраняют связь», а человек изначально призван соединить в одно целое материю и дух, «примирить дуализм материального и духовного»¹⁸⁵⁷.

Тот факт, что «св. Григорий не разрешал сказания о рае в иносказание или притчу», был отмечен прот. Г. Флоровским,

подчеркивающим, что Святитель «не отрицал природы (физической), но из нее выделял, освобождал человека, призванного по самому составу своему стоять не в ней, а над ней»¹⁸⁵⁸. В своем сочинении, посвященном христианскому учению о воскресении мертвых, о. Г. Флоровский, раскрывая новаторство Евангелия как новой и благой вести «и о теле» так же, как о душе человека, указывает, что свт. Григорий Нисский в вопросе о воскресших телах примыкает к главному противнику Оригена – свт. Мефодию. «В своем эсхатологическом синтезе» свт. Григорий «старается соединить оба воззрения, совместить “правду” Оригена с “правдой” Мефодия»¹⁸⁵⁹. Прот. Г. Флоровский обобщил представления Святителя в утверждениях о том, что воскресение человека, имея основание в воскресении Христовом, есть «обновленное тело», «исполнение», «некий новый образ существования», «рекапитуляция», а также что, наряду с тождественностью материального состава тел, в них «упраздняется текучесть и изменчивость» и «восстанавливается в человеческом составе не все»¹⁸⁶⁰. Однако здесь не озвучено учение о сохранении природы плоти, обожение которой не означает физического устранения составляющей ее земной материи.

Этот же ученый, пожалуй, единственный из всех исследователей, кто замечает, что вещество в системе свт. Григория «оказывается безобразным именно через обособление от высшего»¹⁸⁶¹.

Тот факт, что, с одной стороны, «св. Григорий придерживался библейского понимания человека», а с другой – «вопросы пола обсуждаются» у него «в контексте оригеновской доктрины о двух творениях», отмечается и протопр. Иоанном Мейендорфом. Так, только «в предвидении греха Бог сотворил человека двуполым», а «до грехопадения различие между мужчиной и женщиной не было реализовано»¹⁸⁶². Но более подробного раскрытия этой антиномии в антропологии Святителя мы здесь не находим.

Наиболее подробный анализ оригинальных антропологических текстов Святителя с целью анализа учения о состоянии и назначении материальной природы человека дан в

исследовании митр. Макария (Оксиюка)¹⁸⁶³. Однако и здесь, несмотря на указания о признании свт. Григорием телесности первозданных людей и сохранении ее в воскресении, а также важные наблюдения об удалении из человеческой природы иррациональных и растительных движений и сил¹⁸⁶⁴, не приведено доказательства наличия в системе Святителя эсхатологического предназначения плоти. Тем не менее, это представляется совершенно необходимым уже в силу множества таких замечаний свт. Григория о возвышенном и одухотворенном состоянии тел в воскресении, которые, по замечанию самого митр. Макария, склонили некоторых исследователей к мысли о совершенном исчезновении телесной природы в воскресении¹⁸⁶⁵.

В некоторых современных исследованиях такая тенденция интерпретации наследия свт. Григория Нисского сохраняется в полной силе. В недавно опубликованном переводе труда чешского патролога Л. Карфиковой это направление отражено в мнении о «маскировке» или даже «оппортунизме Григория», проявившихся в «присоединении христианских представлений о воскрешении к платонизирующему диалогу»¹⁸⁶⁶. Другие осмелились даже говорить о присоединении Святителя к подобному учению о воскресении как его «характерной ошибке»¹⁸⁶⁷.

Не соглашаясь вполне с таким подходом, Л. Карфикова считает, однако, что учение свт. Григория о «духовном теле» воскресения «выражает полную спиритуализацию воскрешенного тела, которое явно не имеет другого смысла, кроме как сохранения личной индивидуальности». Она проводит даже мысль об аналогии такого «тела» «умопостижимым качествам материи, которые еще “не собрались вместе” для того, чтобы создать временно-пространственную материю»¹⁸⁶⁸. Это мнение поддерживается суждением о том, что все чувственное в природе человека относится у свт. Григория ко «второму творению» и имеет характер исключительно вынужденного действия Промысла Божия в предвидении грехопадения Адама¹⁸⁶⁹.

Против такой крайней спиритуализации учения Святителя свидетельствуют результаты подробного анализа употребления им понятия «природа» (φύσις), проведенного Д. Балас (D. Balás) и Дж. Масперо (G. Maspero)¹⁸⁷⁰. Этими авторами было показано, что, рассуждая об универсальной природе человека, свт. Григорий трансформировал неоплатоническую логику и онтологию в уникальном и аутентично христианском русле. При этом важно, что свт. Григорий употреблял термин «φύσις» принципиально различным образом по отношению к Святой Троице и к человечеству, прежде всего, в пространственно-временном аспекте¹⁸⁷¹. Развиваясь во времени и истории, универсальная человеческая природа определяет самый модус бытия природы человеческих индивидуумов¹⁸⁷². Наиболее ярко «историчность» человеческой природы раскрывается в христологии Святителя¹⁸⁷³. Устремляясь к ослаблению зависимости от пространственно-временных характеристик, тварная природа, однако, фундаментально связана с ними на онтологическом уровне.

Мы постараемся доказать, что в системе свт. Григория материальная (земная) плоть, согласно замыслу Божию о природе человека, изначально должна была быть ее органической частью. Можно согласиться с С. Л. Епифановичем, утверждавшим, что, по учению Святителя, «состав плоти первого человека был особый, нетленный, бесстрастный, человек не был предназначен к размножению путем брака; разделение его на мужской пол и женский допущено было лишь по предведению греха»¹⁸⁷⁴. Однако, сама плоть как таковая, согласно умозрению свт. Григория, была дана ему по иной причине.

4. 4. 2. Свт. Григорий и его философское знание

Считается практически общепринятым, что свт. Григорий может быть назван одним из наиболее философски ориентированных отцов Церкви¹⁸⁷⁵. Можно здесь указать и на некоторое чрезмерное увлечение молодого Григория мирскими науками и искусствами, которое обеспечило его глубокое знакомство с научным наследием его эпохи.

Метод, которым пользовался свт. Григорий, используя философское наследие Античности, был очень свободным и творческим¹⁸⁷⁶. По мнению современных исследователей, трудно и даже неправильно будет говорить о предпочтительном философском влиянии той или иной школы на свт. Григория. Он, обладая сильной личностью и умом, всегда свободно решал, в каком случае принять или отвергнуть ту или иную философскую идею. Ведущими для его ума всегда оставались догматические положения Св. Писания и церковного Предания. Философские идеи Платона, Плотина, Цицерона и стоиков служили для Святителя в основном, так сказать, техническими инструментами для лучшего понимания христианского предания¹⁸⁷⁷.

4. 4. 3. Творец и творение – различие природ

Святитель ясно учит о качественном и неограниченном различии в природе Творца и творения. Так, только «одно Естество не создано и вечно (μίαὺν μὲν φύσιν εἶναι ἄκτιστον καὶ ὀϊδιον), всегда одно и то же и одинаково, выше всякого пространственного представления, не возрастает и не убывает, и представляется престоупающим всякий предел»¹⁸⁷⁸.

По оценке ученых, свт. Григорий первым из церковных авторов так последовательно, систематично и радикально устанавливает различие тварной и нетварной природ. Тем более, ничего подобного мы не найдем в философских традициях различных греческих школ¹⁸⁷⁹.

Качественное различие тварной от нетварной Божественной природы равно простирается как на грубые материальные предметы, так и на естество ангельское. Так, например, в 27-й главе *Большого огласительного слова* (далее – БОС) постулируется, что «пред Всевышним и Непреступным по высоте естества вся тварь равно отстоит от Него долу, и все равнозначно ниже Его»¹⁸⁸⁰. Естество Бога характеризуется как «совершенно непреступное для всех»¹⁸⁸¹, как равно высшее всех существ (πάντων τῶν ὄντων ὑπερανέστηκεν). В целом термин «ἀπρόσιτος» (непреступный, недоступный, недостижимый) употребляется в корпусе сочинений свт. Григория 65 раз¹⁸⁸². Разделение тварной и нетварной природ, по учению Святителя, настолько необозримо велико, что «земля не далее по достоинству, и небо не ближе»¹⁸⁸³, и существа, обитающие в каждой стихии, в этом отношении не разнятся между собой», ибо все не могут касаться недоступного естества (τῆς ἀπρόσιτου φύσεως) Бога, все отделены от Него¹⁸⁸⁴.

В других местах творений Святого мы найдем множественные указания на большую близость к Богу существ духовных – ангелов, а также ума человеческого по отношению к его материальному телу. Тем не менее, во всех этих рассуждениях свт. Григорий, выстраивая иерархию тварного

бытия, не отходит от вышеприведенного догматического положения.

Творение мира относится свт. Григорием ко всем Лицам Святой Троицы, о чем он говорит не однажды. Бог Отец выступает в богословии Святителя как главная причина творения, Бог Сын – как главное Лицо, реализовавшее творение, а Дух Святой – как приводящий тварь к совершенству¹⁸⁸⁵.

Также Святителем неоднократно озвучивается христианское учение о творении мира «из ничего» (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος). Выступая против языческого представления о совечности материи Богу, он учит, что «Богу весьма легко создавать из не-сущего, ибо так в начале все восприяло бытие»¹⁸⁸⁶.

Многократно утверждая эту библейскую истину¹⁸⁸⁷, свт. Григорий четко оговаривает инородность тварного мира, а именно, «что не из сущности Сотворившего тварь и в ангельском, и в этом мирах»¹⁸⁸⁸.

Это качество «сотворенности» дает, по мысли Святителя, «общее родовое название (τῷ γὰρ γενικῷ τῆς προσηγορίας) для всего, из ничего сотворенного», которое и есть «имя твари» (τὸ τῆς κτίσεως ὄνομα)¹⁸⁸⁹, в то время как «частные различия, усматриваемые в творении, разнятся одно от другого отличиями свойств».

Положение о качественном различии Творца и творения также щедро раскрыто свт. Григорием в его учении о неизменности Божественной природы и врожденной изменчивости всего творения. Так, «всеми непременно признается, что естество несотворенное непременно (ἄτρεπτον) и всегда таково же; естество же тварное не может пребывать без изменения, потому что сам переход из небытия в бытие (ἡ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι πάροδος)¹⁸⁹⁰ есть некоторое движение и изменение в существующее несуществовавшего, прелагаемого (μεθίσταμένου) по божественному изволению»¹⁸⁹¹. Причем так же, как у других отцов Церкви, выражения «μὴ ὄν» и «οὐκ ὄντων» у Святителя тождественны и отражают понятие об абсолютном небытии¹⁸⁹².

Согласно поиску, осуществленному по TLG, свт. Григорий употребляет термин «ἄτρεπτος» в своих сочинениях 68 раз, причем 47 раз термин используется для обозначения неизменности природы Божества, в остальных же случаях он дается либо для описания неизменных Божественных свойств, либо для описания причастия плоти Христа, а также придания свойствам божественной неизменности.

Несколько раз Святитель даже использует прилагательные «Неизменяемый», «Непреложный» в качестве собственного имени Божьего¹⁸⁹³. Очень часто применяется им и сочетание терминов «ἄτρεπτος» и «ἀναλλοίωτος». Последний термин в трудах свт. Григория несколько менее частотен, чем первый, но также употребляется весьма интенсивно. Всего он использован 49 раз, и около 30 раз – в отношении Сущности Бога.

Не менее часто, наряду с темой непреложности Божественного естества, обсуждается Святителем тема изменчивости всего тварного. Он утверждает, что естеству сотворенному «невозможно в самом себе пребывать неподвижным» (οὐκ ἐνδέχεται τὴν φύσιν ἐφ' ἑαυτῆς μένειν ἀκίνητον), потому что ему свойственно «удобопревратное и изменчивое стремление и движение» (ἐπειδὴ τοίνυν κατὰ τὴν τρεπτήν τε καὶ ἀλλοιωτὴν ὁρμήν τε καὶ κίνησιν)¹⁸⁹⁴.

В качестве одного из аргументов, объясняющих такое неотъемлемое свойство изменчивости сотворенного мира и его частей, Святитель приводит ограниченность всего тварного. Так, в сочинении *Опровержение Евномия* говорится, что, в отличие от Бога, Который есть «истинно непрменяемый и неизменный» (ὁ μὲν ἀληθῶς ἄτρεπτός τε καὶ ἀναλλοίωτος)¹⁸⁹⁵, «Единый имеющий бессмертие», и имеет природу, «вечно тождественную по естеству» (ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ τὴν φύσιν), для тех, у кого «природа ограничена» (ἢ φύσις μεθόριος), неизбежно «склонение то к тому, то к другому»¹⁸⁹⁶.

Рассуждения о непрестанной изменяемости всего тварного имеют и позитивный оттенок. Так, памятуя о всемогуществе Творца, Святитель видит в изменчивости вещества залог его будущего изменения к лучшему, по сравнению с нынешним, состоянию. Предваряя рассуждения о будущем воскресении

человеческих тел, свт. Григорий говорит: «Вселенная сотворена из ничего, и, наученные Писанием, (мы) не сомневаемся, что снова будет преобразована в некое иное состояние»¹⁸⁹⁷.

Отдельный комплекс умозаключений свт. Григорий посвящает решению проблемы, которая казалась неразрешимой для многих языческих мыслителей. Это вопрос о том, как «из неведущего» по природе Своей Бога могло «произойти вещество», как «из не имеющего протяженности», неограниченного Творца произошло «естество протяженное»¹⁸⁹⁸. Приведя в главе 23 *Об устройении человека* достаточно подробный подбор схоластических выкладок сторонников со-вечности материи Богу, свт. Григорий в своей полемике с ними, прежде всего, делает упор на недостаточность способностей человеческого мышления, в особенности по отношению к делам Бога, а также на всемогущество Господа, Который и не-сущее может привести и утвердить в бытии¹⁸⁹⁹. Эта оригинальная формула, использующая производную глагола «ὀφίστημι», ярко продолжает традицию осмысления предназначенности приведенной Творцом из небытия материи к становлению в бытии. Она изначально утверждена / поставлена Богом в бытии и, как мы увидим далее, призвана к освящению и обожению через человека.

Когда далее, в главе 24 того же сочинения Святитель делает попытку дать посильное и правдоподобное решение указанной выше проблемы и старается здесь доказать, что материя не являет собой нечто диаметрально противоположное духу, то его не нужно понимать односторонне. Схожие мысли выражает он и в сочинении *О Шестоднев*, но эсхатологическое предназначение материи учтено Святителем в других текстах.

Здесь же, рассматривая по отдельности различные свойства, воспринимаемые в материи посредством чувств, свт. Григорий утверждает, что все они – это не что иное, как только «понятия и голые умопредставления»¹⁹⁰⁰. Перечисляя эти свойства – «легкость, тяжесть, плотность, скважность, мягкость, твердость, влажность, сухость, холодность, теплоту, цветность, образ, очертание, протяжение»¹⁹⁰¹, Святитель подчеркивает, что

«ни одно из них само по себе не есть вещество, но, сходясь между собою, делаются они веществом» (ὅλη)¹⁹⁰². Каждое из качеств (ἡ ποιότης) материального тела таково, что «мысленно отделяется от подлежащего» (λόγῳ τοῦ ὑποκειμένου χωρίζεται)¹⁹⁰³ и не является чем-то материальным. Последняя мысль выражена следующим предложением: «Ὁ δὲ λόγος νοητὴ τίς ἐστὶ, καὶ οὐχὶ σωματικὴ θεωρία»¹⁹⁰⁴, – переведенным (в издании Московской Духовной академии в XIX в.) как: «Понятие есть нечто умопредставляемое, а не телесное воззрение»¹⁹⁰⁵. В общем, мысль автора передана здесь верно, но следует уточнить, что это скорее логическая смычка, позволяющая сделать вышеприведенное утверждение. Термину «понятие» в контексте рассматриваемого отрывка соответствует древнегреческое слово «ἡ ἔννοια»¹⁹⁰⁶. Термин «ὁ λόγος» здесь, скорее, правильно было бы перевести как «все логическое». Тогда указанная фраза будет звучать так: «Все логическое же есть нечто умопредставляемое, а не телесное воззрение».

Кроме того, Святитель указывает, что само материальное тело (подлежащее), как носитель своих характерных свойств, тоже есть только некое мысленное представление, потому что «с отъятием каждого из этих свойств у подлежащего уничтожается всякое понятие о теле»¹⁹⁰⁷. В итоге тело, «состоящее из понятий», приближается к миру духовному, и «от материи тела при его “разложении” в характерные признаки остается одно лишь “голое” представление»¹⁹⁰⁸. По замечанию прот. К. Ружицкого, материя в таком случае составляется «из невещественных начал», становится не чем иным, как «агрегатом свойств, которые, в сущности, нематериальны»¹⁹⁰⁹. Таким образом, снимается чисто логическое затруднение: как чуждый материальности Бог-Творец, будучи чистым Духом, мог положить начало бытию грубого материального мира, имеющему качественно иные, и даже противоположные духу, свойства. Кроме того, это учение Святителя направлено «против платонизма, утверждающего, что мир сотворен Богом из совечной Ему и несотворенной материи»¹⁹¹⁰.

По мысли свт. Григория, выраженной им в сочинении *О Шестодневе*, материальный мир, прежде всего, имеет свойство

ограниченности. Начиная свои рассуждения о сотворении неба и земли, Святитель сразу отмечает, что краткими словами первого библейского стиха Моисей указал на всю совокупность существ¹⁹¹¹, содержащуюся внутри (τὸ ἐντὸς) этих пределов (т. е. неба и земли). Упоминанием о пределах видимого творения Моисей делает указание «на вещественную основу всего мира»¹⁹¹².

Интересным является мнение свт. Григория о том, что «в комбинациях первичных элементов вещества, в их соединениях и образовании материальных вещей Бог не принимал непосредственного участия»¹⁹¹³, но устройство всей природы происходило благодаря вложенной «некоей силе, осеменяющей бытие вселенной»¹⁹¹⁴. Бесформенное вещество (τὸ ὑποκείμενον – «подлежащее») сотворено Богом способным к принятию различных качеств, через оформление которыми после создания первоматерии возникали различные материальные стихии и вещи. С началом движения в хаотической массе вся совокупность тварей, «находившаяся здесь в потенциальном состоянии, в течение шести дней реализовалась в формах материальной действительности»¹⁹¹⁵.

Учение свт. Григория и свт. Василия Великого о «мгновенном творении» как вневременном создании первоматерии и дальнейшем ее оформлении по ходу творческих дней таким образом, что уже не только творческое слово Бога, но и сама материя производит некоторой «семенной силой» все существующее из созданных и заложенных в ней зачаточных первооснов всех вещей, подтверждает положение об эсхатологическом божественном замысле «утверждения в бытии» материи тварного космоса.

Наиболее ярко это учение раскрыто свт. Григорием в его *Apologia in hexaemeron*, когда в толковании на слова «в начале» и «земля же была безвидна и пуста» (Быт. 1, 1–2) он говорит о «мгновенности» (τὸ ἀκαρές, ἐν ἀκαρεῖ) приведения в бытие «всего состоявшегося» (τὸ πᾶν συστέῃναι) и «первоначально-мгновенном» (ἐν τῷ ἀθρόῳ) «основании мира» (τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς)¹⁹¹⁶. Однако, это первоначальное творение еще не есть, по мысли Святителя, полноценное бытие, в силу того, что

«не сошлись еще к ней качества», «земля и была, и не была» (ὅτι ἦν, καὶ οὐκ ἦν). Земля еще только «ожидала того, что дается устройством качеств, что и значит прийти в бытие (ὅπερ ἐστὶ γενέσθαι)»¹⁹¹⁷.

Несколько раз в корпусе своих сочинений свт. Григорий говорит о четырех стихиях, из которых составлен чувственный мир. Так, в сочинении *In diem luminum* он пишет, что мы признаем четыре стихии, из которых слагается мир¹⁹¹⁸.

Плоть человеческого тела также составлена из тех же «различных четырех стихий»¹⁹¹⁹. Стихии эти не однородны¹⁹²⁰, но, наоборот, имеют свойства противоположного качества. Их сочетание в теле человека осуществляется «через сродство посредствующих связей». Так, будучи «по природе» «диаметрально противоположными», они соединяются друг с другом «через некоторое сродство близлежащих свойств»¹⁹²¹, а именно – жара, холода, сухости и влаги.

4. 4. 4. Разнообразие и гармония материального мира

В творении проявилось и проявляется мудрость и всемогущество Создателя. Святитель часто выражает восхищение гармонией материального мира, подчеркивая доброту и благодать, заложенные в него Благим Творцом, и то, как «искусно и премудро» поддерживается космос силой Божией в своем бытии¹⁹²².

В БОС 32 свт. Григорий говорит, что именно Сам Творец «все связует и сообразует с Собою, различные естества существ приводя Собою в единое согласие и стройность»¹⁹²³. В то же время, он учит о том, что «в каждое из существ вложено некое премудрое и художническое слово (λόγον τινὰ σοφόν τε καὶ τεχνικόν), хотя оно и недоступно нашему взору»¹⁹²⁴. Это вложенное в каждое из сотворенных вещей слово (τὸν ἐυκείμενον τῆς κτίσεως λόγον) есть созерцаемая в твари премудрость (ἡ ἐν τῇ κτίσει θεωρουμένη σοφία, λόγος ἐστὶ)¹⁹²⁵.

В Беседе первой об устройении человека утверждается та же мысль о том, что «некоторой... связью и скрепой сотворенного (σύνδεσμος δέ τις καὶ βεβαιότης τῶν γεγενημένων) в естество существ вложены божественное искусство и божественная сила, этой двойной действенностью правящие вселенною»¹⁹²⁶.

Премудрость Божия создала каждый элемент космоса в определенных «естественных пределах»¹⁹²⁷, и каждое существо «дотоле и существует», пока остается в них. Если же какая-либо тварь выходит из пределов, данных Творцом, то теряет и само свое бытие¹⁹²⁸.

Каждая из стихий, по слову свт. Григория, «описывается особенными мерами», и Божия сила «каждое из существ особым образом заключает в должную меру»¹⁹²⁹.

В таком порядке и своей определенной мере естества каждое из творений в отдельности и весь космос в целом гармонично пребывают мудростью и силой, вложенной в

творение от Бога. «Смотри, вот необходимый порядок естества!» – восклицает свт. Григорий¹⁹³⁰.

Именно божественному искусству приписывается Святителем гармония разноприродных стихий, взаимно друг другом поддерживаемых¹⁹³¹. Гармония космоса¹⁹³² тем более удивляет, что именно «несоединимое и несообщимое между собою по особенностям качества»¹⁹³³, тем не менее, не разлучается и не истребляется одно другим.

Богословие гармонии можно назвать одной из любимых тем свт. Григория. Не случайно он употребляет производные от термина «гармония» (ἡ ἁρμονία, ἡ εὐαρμοσύνη, εὐ-ἁρμος, εὐαρμότως) 68 раз, т. е. более часто, чем все другие отцы-каппадокийцы и их предшественники из Александрийской богословской школы¹⁹³⁴.

Стройность и гармоничность вселенной отражается и в движении небесных светил, в котором наблюдается «доброе согласие движущихся противоположно»¹⁹³⁵, и в слагаемом из противоположностей «согласии всей твари с самой собою»¹⁹³⁶. Такое гармоничное согласие свт. Григорий сравнивает с прекрасной песнью, возносимой творением «неисследимой и несказанной Божьей славе», со «всестройным сладкопением, слышателем которого бывает ум»¹⁹³⁷. Эту песнь слышал и великий Давид, когда сочинял свои Псалмы, описывая усматриваемое в небесах искусное и всепремудрое движение¹⁹³⁸.

Несмотря на противоположность свойств, все вещественные объекты имеют склонность друг к другу и всеобщее согласие¹⁹³⁹. Более того, все существующее существует друг в друге и друг другом поддерживается в бытии¹⁹⁴⁰.

Стихии и вещества разделяются на более легкие и тонкие и на более грубые. Так, Святитель говорит о «грубейшем составе существ»¹⁹⁴¹ в составе материального мира, а также о тех частях космоса, которые тоже «принадлежат к чувственному, хотя по естественной тонкости» недоступны наблюдению человеческого зрения. Последние, несмотря на тончайшую свою структуру, все равно «называются твердью»¹⁹⁴².

В естестве вселенной, относительно к большей и меньшей мере тонкости и удободвижимости¹⁹⁴³, наблюдается великое различие. Причем самые тонкие части материальной вселенной по своим свойствам предельно приближаются к бесплотному ангельскому естеству. Так, свт. Григорий определяет качество огненной сущности света, занимающей «самый крайний предел чувственной твари», как «самое тонкое и легкое»¹⁹⁴⁴. Это самое тонкое вещество материального космоса называется им даже «чисто невещественным»¹⁹⁴⁵, за которым уже непосредственно следует умопредставляемое и бесплотное естество.

В умозрении Святителя все более грубое связано с увеличением плотности материального вещества. Так, например, тело луны называется самым грубым и материальным из небесных тел¹⁹⁴⁶. Всякое более тонкое существо признается также более чистым, что видно как из описания ангельского естества¹⁹⁴⁷, так и из рассуждений об изменении веществ в организме человека. Описывая процесс усвоения пищи в организме, Святитель противопоставляет более грубую материю пищи и более чистую, «отделив более грубое от чистого»¹⁹⁴⁸. Кроме того, рассуждая о деятельности мозга, он говорит, что последний «до высшей степени чистоты» утончает¹⁹⁴⁹ вещества, достигшие до него после процесса переваривания пищи в кишечнике.

Примеры парного по смыслу использования Святителем терминов, описывающих чистоту и тонкость материи, можно умножать¹⁹⁵⁰, но мы обратим внимание на несомненное влияние платонической традиции в этом пункте его учения о материи. Кроме самых общих параллелей, удалось найти прямую связь терминов, использованных свт. Григорием и Плотинем. Так, в базе данных TLG нашлось два примера парного использования терминов «καθαρός» и «ἁβαρής»¹⁹⁵¹. Свт. Григорий использует это сочетание однажды по отношению к тонким духовным сущностям (см. прим. 6 на с. 380), а Плотин – для описания состояния человеческой души, просветленной созерцанием¹⁹⁵².

Сочетание атрибутов «καθαρός» и «λεπτός» по отношению к тонким духовным существам входит в наследие большей части

античных философов и было воспринято в библейских книгах Александрийского извода¹⁹⁵³, а также многими учителями и отцами древней Церкви¹⁹⁵⁴. Продолжая эту традицию, свт. Григорий добавляет к ней рассуждения о тонких частях водного естества (см. прим. на предыдущей странице о питании мозга), а также неоднократно говорит о тонких частицах елея, в которые он исчезает после сожжения¹⁹⁵⁵.

Однако здесь важно отметить, что, в отличие от Плотина, свт. Григорий не признает и самую грубую материю, существующую во вселенной, за носитель зла и беспорядка. Так, в сочинении *О Шестодневе* он утверждает, что все стихии, даже самая грубая из них — земля, совершенно добры сами в себе¹⁹⁵⁶, по своему логосу¹⁹⁵⁷. «Доброта» сотворенного видится свт. Григорием не только, и даже не столько, во внешнем виде, сколько в том, что «каждое существо, каково оно ни есть, имеет в себе совершенное естество»¹⁹⁵⁸.

Так же и весь мир «благ есть»¹⁹⁵⁹, потому как и «причина его есть сила, вожделевающая и творящая добро»¹⁹⁶⁰.

В то же время свт. Григорий неоднократно приписывает отрицательные эпитеты грубому веществу космоса и плоти человека. Как мы увидим далее, в подобных рассуждениях часто перекликаются два разных богословских экскурса. Во-первых, учение об изменении материи после грехопадения человека, а во-вторых — учение о том, что материя причастна благодати, но не является ее источником.

Так, рассуждая в сочинении *Слово к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную* о природе истинного блага, Нисский богослов замечает, что «многие поверхностные наблюдатели существующего вообразили, что благо заключается в стихиях мира; но при внимательном исследовании никто не найдет, чтобы в них оказалось благое само по себе (ἐφ' ἑαυτοῦ)»¹⁹⁶¹.

На первый взгляд, эта мысль противоречит суждению, процитированному нами выше, из сочинения *О Шестодневе* об исполненности добром каждой из стихий в совершенной степени. В обоих текстах использовано выражение «ἐφ' ἑαυτοῦ». Однако в рассмотренном тексте *О Шестодневе*¹⁹⁶² общий

контекст свидетельствует, что здесь Святитель говорит о наполненности благом стихий именно по отношению к самим себе, в смысле совершенства и цельности их природного собственного логоса (κατὰ τὸν ἴδιον λόγον). В тексте же из Слова к скорбящим¹⁹⁶³ речь идет о благодати по отношению ко всякому времени и внешнему объекту (καὶ πάντοτε καὶ παντί), которой как раз у материальных объектов и стихий космоса нет.

Истинное благо, по мысли Святого, является одновременно и источником благодати для всех окружающих, и это, конечно же, есть Сам Бог. В некоторой степени к этому высшему благу приближается жизнь человеческой души. Все тварно-материальное не может, по мысли Святителя, быть благом «всегда и для всех», ибо в каждой стихии и тварной вещи «с полезным смешано и действие противоположного свойства»¹⁹⁶⁴. Все материально-телесное есть благо «не для всех, не всегда, не само по себе, независимо от внешних обстоятельств», и потому «не может, собственно, быть почитаемо существенным благом»¹⁹⁶⁵. Эти рассуждения имеют параллель в трудах Плотина, когда он говорит об относительности в степени красоты и благодати. То, что благо само по себе, может по отношению к другому иметь меньшую степень благодати¹⁹⁶⁶ или даже оказываться безобразным и уродливым (αἰσχρός). Последний термин неоднократно применяется Плотинем к материи как таковой. Так, он учил, что «безобразно и то, что полностью не преодолено формой и эйдосом, так как материя не допускает своего полного оформления»¹⁹⁶⁷.

И хотя свт. Григорий также нередко использует термин «αἰσχρός»¹⁹⁶⁸, но он ни разу не применяет его к материи, стихиям или каким-либо предметам вещественного мира¹⁹⁶⁹. Более того, в учении о материи Святитель прямо противоречит не только традиции манихеев, но и более утонченной позиции неоплатоников, специально оговаривая, что «одно только гнусно по естеству своему – зло»¹⁹⁷⁰, а также порок и грех. Тем более, Святитель никогда не применяет по отношению к материи категорию зла, как это постоянно делает Плотин¹⁹⁷¹. С разными оговорками, последний называет ее все-таки совершенным злом¹⁹⁷², не имеющим и частицы блага¹⁹⁷³.

4. 4. 5. Апофатика в богословии материального мира

Во многих местах своих сочинений свт. Григорий приводит примеры непознаваемости материального мира, подчеркивая одновременно премудрость Божию и недостаточность познавательных способностей человеческих чувств и ума. Так, описывая творение мира в трактате *О Шестодневе*, Святитель отмечает, что «нищета... нашего естества¹⁹⁷⁴ смотрит только на то, что совершилось, а закона (λόγος), по которому совершается это, ни увидеть, ни похвалить не в состоянии»¹⁹⁷⁵.

Также свт. Григорий предупреждает христиан не увлекаться и вопросами о деталях происхождения вещества материи, в которые так любили углубляться античные философы. «Никто да не затрудняет сам себя, доискиваясь и спрашивая о веществе: как и откуда оно?»¹⁹⁷⁶ На такие вопросы о веществе Святитель предлагает решение: «Не предполагать, будто бы премудрость Божия не могущественна, и могущество — не премудро»¹⁹⁷⁷.

Именно непостижимому для человеческого ума всемогуществу Бога-Творца приписывает он приведение в действительность умопредставляемой, но не существовавшей еще материи¹⁹⁷⁸.

В сочинении *Опровержение Евномия* 12. 2 свт. Григорий сравнивает недостижимость Бога для ума человека с недостижимостью звезд на небе. Взаимным сопоставлением частей мира, огромностью расстояний Бог показывает, «сколь много Божеское естество выше мудрости человеческих рассуждений. Ибо сколько звезды выше прикосновения к ним пальцами, столько же (или, лучше, — много раз более) Естество, превосходящее всякий ум, выше земных умствований»¹⁹⁷⁹. Если материальный мир непознаваем для человека, то тем более необходимо признать Божескую Сущность «не испытуемой, как неизреченную и недоступную для человеческих рассуждений». Если «низшая природа, подлежащая нашим чувствам, выше меры человеческого

ведения», то как «Создавший все единым хотением может быть в пределах нашего разума?»¹⁹⁸⁰

4. 4. 6. Отрицательные характеристики вещества

В *О Шестодневе* свт. Григорий утверждает, что вещество само в себе безобразно и неустроено¹⁹⁸¹. Тема аморфности материи является общей для античной философии и христианских авторов, а вот употребление «ἀκατάσκευον», взятого из библейского повествования о сотворении мира¹⁹⁸², по отношению к материи как таковой является оригинальным выражением свт. Григория. Далее, в тексте этой же главы, он явно противопоставляет отрицательное влияние на естество (природу вещей, но прежде всего — человеческое тело) грубой материи и украшающее воздействие ума. Если естество полностью подчиняется уму, который является «передатчиком» благодати и Божественной красоты, то оно сохраняется в должном стройном порядке, в противном случае, наоборот, безобразием вещества (τῇ ἀμορφίᾳ ταύτης) «портится красота естества»¹⁹⁸³, даже и украшаемого умом.

Очень важно, что утверждения об отрицательных свойствах материи свт. Григория идут в контексте рассуждений о грехопадении «умной твари», т. е. человека. Хотя начало главы связано с вопросом о месте «владычественной части»¹⁹⁸⁴ в душе, но рассуждения оканчиваются усмотрением причин, по которым «в чертах твари не усматривается уже образ Божий»¹⁹⁸⁵. В таком контексте рассмотренное учение о передаче «испорченности вещества»¹⁹⁸⁶ уму указывает на антропоцентричную систему координат, использованную для описания материи в отрицательном смысле.

Здесь мы непосредственно подошли к антропологии свт. Григория. Перед тем, как перейти к подробному анализу этого пункта богословского учения, подтвердим наш вывод об антропной причине негативного состояния материального и мысленного космосов еще одной цитатой. Так, в *БОС* 8 свт. Григорий отмечает, что именно в результате свободного выбора греха человеком к естеству «примешано зло»¹⁹⁸⁷. Уже вследствие того, что к телу примешался порок, подверглось разложению и само вещество, «принявшее в себя зло»¹⁹⁸⁸.

Святитель говорит о «нищете вещества в собственном своем образе»¹⁹⁸⁹, которое должно находиться во владении и управляться (дословно – «быть обладаемо и содержимо») высшей духовной составляющей природы человека.¹⁹⁹⁰

Здесь ясно проводится мысль о том, что именно духовная составляющая человека (душа, ум и воля) является объектом воздействия в промыслительном наделении Творцом материи негативными качествами. Первоначально задуманная как «икона иконы»¹⁹⁹¹, материальная природа человека, а также и весь окружающий человека космос в значительной степени утратили свою «иконичность» в силу человеческого греха. В БОС 8 свт. Григорий дает толкование понятия «кожаных риз»¹⁹⁹², которыми человек был наделен от Творца после вкушения запретного плода.

Общее же предназначение Промысла таково, что материя тела, а с нею и все вещество материального космоса должны быть заново воссозданы в воскресении в первобытную красоту и нетление «без примеси противного»¹⁹⁹³. «Восстановление» материальной природы при этом описано с помощью глагола «ἀναστοιχεῖόν», об употреблении которого в трудах Святителя мы будем говорить подробнее несколько позже.

Еще одним доказательством того факта, что отрицательные свойства приписываются Святителем материи не на онтологическом уровне, служит его учение о том, что созданная как «вторичная» икона Бога, материя способна принимать и передавать благодать Божию человеку. Об этом мы находим ясные указания в тех текстах свт. Григория, где он дает описание церковных таинств.

Подробнее мы постараемся раскрыть эту богословскую тематику по текстам творений Святителя позже, а сейчас ограничимся одним примером. Так, стараясь доказать способность воды передавать освящение в таинстве Крещения, свт. Григорий перечисляет чудеса Ветхого и Нового Заветов и отмечает, что разные предметы (вода, милоть, куст терновника, древо креста, брение, кости пророка Елисея), «будучи веществами неодушевленными и бесчувственными, послужили средством для великих чудес, прияв силу Божию»¹⁹⁹⁴.

4. 4. 7. Антропология свт. Григория

Свт. Григорий рассматривает человека как часть творения, но в то же время — как его высшую часть. Так, в главе 3-й сочинения *Об устройении человека* он говорит о Божественном совете перед сотворением человека: «К одному только устройению человека Творец вселенной приступает как бы с рассматрительностью, чтобы и вещество приуготовить для его состава, и образ его уподобить первообразной некоей красоте, и предназначить цель, для которой будет он существовать, и создать естество, соответственное ему, приличное его деятельности, пригодное для предложенной цели»¹⁹⁹⁵.

Некоторые исследователи утверждают, что в умозрении свт. Григория можно говорить о сотворении общей человеческой природы даже прежде, чем о создании Адама¹⁹⁹⁶. Но нам представляется такая точка зрения несколько искусственной. Вернее, на наш взгляд, будет отметить, что с самого начала рассуждения о человеке Святитель подчеркивает общность человеческого естества для всех представителей этого рода. Как в рассуждении о сотворении, так и в описании домостроительства спасения тема единства человеческой природы имеет у свт. Григория важнейшее значение. Можно, однако, согласиться с выводом работы И. Захубера о том, что Святитель понимал библейский стих *Быт. 1, 27*¹⁹⁹⁷ как повествование о сотворении первых людей, а также и в смысле создания универсальной человеческой природы¹⁹⁹⁸.

Так, в сочинении *О младенцах, преждевременно похищаемых смертью. К Иерию* свт. Григорий говорит, что «одним же из сотворенных естеств» было «естество человеческое»¹⁹⁹⁹. В нескольких местах Святитель говорит о естестве человеческом как о некотором одном земном «живом существе»²⁰⁰⁰, болезнь и исцеление которого есть общее дело для всего человечества.

Естество человека есть естество особенное, «срастворенное из инородного», между тем как «Божественная и духовная сущность вступила в единение с уделенною ему

долей каждой стихии»²⁰⁰¹. Верность Святителя библейской антропологии хорошо раскрывается на примере использования таких антропологических формул, как *τό ζῶον λογικόν*²⁰⁰², *τὸ γὰρ γήϊνον πλάσμα*²⁰⁰³, *τὸ ἑαυτοῦ πλάσμα*²⁰⁰⁴, *σύνθετος ὁ ἄνθρωπος*²⁰⁰⁵. Общее для отцов-каппадокийцев учение о сотворении первого человека «руками Бога» из первозданной земли нашло отражение в тексте свт. Григория из *Λόγος ἀντιρρήτικὸς πρὸς τὴν Εὐνομίου ἔκθεσιν*. Здесь говорится о том, что для христиан, «облекшихся во Христа», верно, что Он творит «нас делом рук Своих (ἔργα τῶν ἑαυτοῦ χειρῶν), из худого здания греха (ἀπὸ τοῦ πονηροῦ πλάσματος τῆς ἀμαρτίας), претворив опять в собственный Свой образ (τὴν ἰδίαν εἰκόνα πάλιν μετεργασάμενος)»²⁰⁰⁶.

Цель сотворения человека по-разному описывается в сочинениях Святителя, но, с точки зрения учения о материи, особенно важным является текст из *Слова о младенцах*, где говорится, что, согласно замыслу Творца, чтобы «земля не осталась совершенно не имеющей части и доли в пребывании естеств духовных и бесплотных, для сего наилучшим промыслом приведено в бытие естество человеческое»²⁰⁰⁷. Поскольку плоть человека создана из земли, «близка и однородна» с ней по сущности своей, то через единение «духовной и божественной сущности души» с «землянистою частью... во всей твари духовным естеством прославляема»²⁰⁰⁸ превысшая Сила, т. е. Сам Бог.

Иными словами, по мысли свт. Григория, Творец пожелал, чтобы самая грубая материя космоса участвовала в духовном служении ангельских вышних сил. Для этой цели и был сотворен человек, чтобы «небесное и земное одним и тем же действованием» соединялись «между собою к одной и той же цели». Это «действие» – обращение взора к Богу — есть жизнь, «свойственная и сообразная духовному естеству»²⁰⁰⁹.

Здесь мы видим, что, в антитезе с оригенистскими представлениями, материальная составляющая человеческой природы признается свт. Григорием призванной к бытию непосредственно по благову произволению Бога-Творца. Более того, Святитель даже утверждает «равночестность» (ἡ ὁμοτιμία)

распределения благодати по всей твари, духовной и материальной, в изначальной гармонии мира. Так, «единая некая благодать *равночестно* (κατὰ τὸ ὀμότιμον) проходила при растворении дольного естества с естеством премирным»²⁰¹⁰. Помимо этого, человек, согласно свт. Григорию, есть «связующее звено между духовным и телесным мирами»²⁰¹¹. Рассуждение о «равночестности» распределения благодати по всей твари идет у Святителя именно в контексте осознания центральной роли человека в этом процессе благодатного единения духовного и материального миров.

В силу вышеизложенного, становится ясным неверность толкования некоторыми исследователями несколько неосторожного, на наш взгляд, изложения свт. Григорием сотворения Адама из *De hominis opificio* 22. В самом начале этого текста (204. 36 – 205. 41)²⁰¹² онтологический и домостроительный аспекты антропологии смешаны воедино до неузнаваемости. Общий контекст отрывка 204. 36–51 склоняет читателя даже, скорее, к пониманию идеальной человеческой природы, в традиции Филона, как чисто нематериальной. Это происходит благодаря отождествлению Святителем понятий «υἱὸν πλάσμα» (ср.: *Быт.* 2:7) и «ἄνθρωπος ἐκ υἱὸς χοϊκός» (1 *Кор.* 15:47), первое из которых относится к онтологии человека, а второе употреблено св. апостолом Павлом в контексте домостроительства спасения. Рассуждая о «первом человеке из земли» и «втором человеке с неба», «перстных» (οἱ χοϊκοί) и «небесных» (οἱ ἐπουράνιοι), о «носящих образ перстного и небесного» (εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου), Апостол имеет в виду внутреннее изменение направленности сил человеческой души, но никак не противопоставляет наличие и отсутствие плоти. Дальнейшее изложение свт. Григория разъясняет, что он не подразумевал принятие плоти Адамом как исключительно необходимое, в силу предвидения грехопадения. То, что «примешано» к первоначально задуманной природе человека, – это не плоть, а различие полов и образ размножения. Это положение раскроется еще яснее при анализе понятия «кожаных риз» у свт. Григория. Здесь же только добавим, что в конце сочинения Об

устроении человека Святитель прямо отвергает учение о предсуществовании души, а также говорит, что именно «приобщение рождению страстному и скотообразному» (ἐμπάθη καὶ ζωώδη γένεσιν κοινωνία) препятствует образу Божию «прямо» воссиять в сотворенном Богом изваянии (ἐν τῷ πλάσματι)²⁰¹³, т. е. в материальном теле человека.

Величие человека, по мысли Святителя, конечно же, состоит в умной части его составного естества²⁰¹⁴. Красота и стройность телесного устройства человека отражают гармонию материального космоса: «В малом мире²⁰¹⁵, разумею человеческое естество, видна вся мусикия, усматриваемая во вселенной, частью соответствующая целому, сколько вмещается целое в части»²⁰¹⁶. Но это далеко не главное, чем возвышается человек над всем творением, ибо этот факт признавали и языческие мудрецы, — но они не заметили, что «почтили человека свойствами комара и мыши, потому что и в них растворение четырех стихий»²⁰¹⁷.

Святитель многократно употребляет библейское выражение «κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν» (*Быт.* 1:26), не обнаруживая различия между понятиями «образа» и «подобия». Творение «по образу и подобию Божию» он относит только к духовной природе души, а материально-телесную природу человека признает подобной жизни — бессловесной и скотоподобной²⁰¹⁸.

Не является важным почитать человека образом и подобием материального мира, «когда и небо преходит, и земля изменяется». Как свидетельствует свт. Григорий, истинное «человеческое величие»²⁰¹⁹, по учению Церкви, состоит в том, «чтобы быть по образу (κατ' εἰκόνα) естества Сотворившего»²⁰²⁰.

Разъясняя понятие «образа Божия» в человеке, Святитель чаще всего соотносит этот богословский термин с понятиями «словесность и разумность»²⁰²¹. Подобное словосочетание встречается у свт. Григория многократно именно для определения отличительных свойств человека. Так, например, оно употреблено в сочинениях *К Олимпию о совершенстве*²⁰²², *Опровержение мнений Аполлинария (Антирретик)*²⁰²³, *БОС*²⁰²⁴. В последнем случае к наиболее характерным чертам

человеческой природы добавлена еще способность приобретать познания (τὸ ἐπιστήμης δεκτικόν).

В качестве еще одной черты образа Божия свт. Григорий отмечает способность «быть свободным, не подчиняться какому-либо естественному владычеству, но иметь самовластную, по своему усмотрению, решимость, потому что добродетель есть нечто неподвластное и добровольное, принужденное же и невольное не может быть добродетелью»²⁰²⁵.

Все эти качества есть высшие достоинства умной природы человека, несущей на себе, по преимуществу, образ Бога. В этой духовной составляющей главную роль играет ум²⁰²⁶, «по тому уже, что создан по образу Прекрасного»²⁰²⁷, т. е. Творца. Ум прямо называется Святителем «самой лучшей стороной естества человеческого» и самой «лучшей частью в нашей природе»²⁰²⁸.

Плоть, по сравнению с умом, «есть нечто грубое и твердое», и последний, конечно же, «оказывается более способным к соединению с Богом». «Плоть есть орудие воли»²⁰²⁹, приспособленное к стремлению разума и направляемое к тому, к чему побуждает движущее ее начало. Воля почти отождествляется с умом, описываемая как его свойство²⁰³⁰. Ум несет на себе подобие Бога и в том, что как Бог пребывает во всем мире, так и ум человека «по необъяснимому закону срастворения, без предпочтительности соприкасается с каждым членом» нашего тела»²⁰³¹.

В главе 8 сочинения *Об устройении человека* Святитель выделяет еще третью составляющую человеческой природы, подразделяя духовную природу на душу и собственно ум и ссылаясь на слова апостола Павла в *Послании к Фессалоникийцам*²⁰³². По «естественному виду души» человек питается. «С растительной силою соединена чувствительная, по природе своей занимающая середину между умопредставляемой и вещественной сущностями, в такой мере грубейшая первой, в какой она чище последней. Потом с тем, что есть тонкого и светоносного в естестве²⁰³³ чувствующем, совершается некое освоение и срастворение

умопредставляемой сущности, чтобы человек составлен был из этих трех естеств»²⁰³⁴.

В главе 5 того же сочинения отмечены «чистота, бесстрастие, блаженство, отчуждение от всего худого»²⁰³⁵ – качества, которые принадлежали человеку при первом его сотворении. Свойственные же настоящей человеческой жизни «несообразности»²⁰³⁶ не служат достаточным доказательством того, что человек «никогда не был в добром состоянии»²⁰³⁷.

Изначально человек, «укрепленный Божиим благословением, велик был по достоинству, потому что поставлен был царствовать над землей и над всем, что на ней; имел прекрасный вид, потому что соделался образом красоты первообразной; бесстрастен был по естеству, потому что был подобием Бесстрастного; исполнен же дерзновения, лицом к лицу наслаждаясь самым богоявлением»²⁰³⁸.

Все человеческое естество наше «первоначально было доброе и изобиловало благами»²⁰³⁹. Человек называется Святителем «прекрасным Божиим делом»²⁰⁴⁰.

По наилучшему промыслению (πρωηθεία δὲ κρείττονι) человек приведен в бытие так, что «с естеством чувственным бывает некое срастворение умственного, чтобы в твари, как говорит апостол, “ничтоже” было “отметно” (1 Тим. 4:4) и лишено божественного общения»²⁰⁴¹. Целью Творца было устроить мир таким образом, чтобы ни одно из существ не осталось без удела в наилучшем естестве²⁰⁴².

Все негативные качества пришли в естество и жизнь человека либо ввиду предведения Богом грехопадения Адама, либо как результат самого грехопадения. Изначально же вся, в том числе и телесная, природа человека пребывала в гармонии и чистоте, полностью была исполнена добра²⁰⁴³. И, конечно же, в человеческой природе не было смерти.

Любопытно, что, размышляя о «неподобном» Богу в естестве человеческом, свт. Григорий самый яркий признак этого «неподобия» относит не к собственно материально-телесной природе, а к телесному состоянию разделения человечества на мужской и женский пол. Последнее, по его мысли, «не имеет никакого отношения к божественному Первообразу», но

свойственно «естеству бессловесному»²⁰⁴⁴, а появилось в природе человека в силу предведения о грехопадении и Промысла Божия о спасении человека. Уже после устройства человека по образу Божию, «Бог примышляет для твари различие в мужском и женском поле»²⁰⁴⁵.

4. 4. 8. Происхождение зла и его действие в природе человека

Если для Плотина зло «зарождается на внешних границах бытия и является, таким образом, необходимым следствием распространения бытия»²⁰⁴⁶, то свт. Григорий, продолжая раннехристианскую традицию учения о том, что зло есть порождение свободной воли, вносит особенно заметный вклад своим учением о зле как не имеющем своего собственного бытия²⁰⁴⁷.

Наиболее полно такое понимание зла раскрыто Святителем в сочинении *Точное истолкование Екклесиаста Соломонова 7*, где говорится, что «вне Бога зло, которого свойство состоит не в том, что оно в бытии, но в том, что оно не в добре. По нашему положению, слово “зло” есть наименование того, что вне понятия о добре. Зло представляется столько же противоположным добру, сколько несуществующее противоположно существующему»²⁰⁴⁸. При этом здесь же свт. Григорий связывает рассуждения о зле со свободным отпадением человека от добра, после которого в природе человеческой «осуществилось тогда неосуществленное естество зла, и дотоле пребудет, пока мы вне добра». Предельно важным является его утверждение о том, что «зло, вне произволения взятое, само по себе не существует»²⁰⁴⁹.

Отдаляясь от представлений неоплатоников и отделяя понятие и зарождения зла не только от материи, но и от творения в целом, свт. Григорий разделяет понятия «небытия» как чистого «ничто», лишённого всяких качеств, от «небытия», называемого злом и действительно им становящимся в результате удаления от добра²⁰⁵⁰. Это положение особенно раскрыто в главе 6 БОС: «Различие добродетели и порока представляется не как различие каких-либо двух ипостасных явлений»²⁰⁵¹.

Некоторым образом творцом, создателем и изобретателем (εὐρέτης) зла сделался, по мысли Святителя, сам человек²⁰⁵². Во всей природе существ нет зла, «не зависящего от воли,

имеющего свое самостоятельное бытие»²⁰⁵³, но «всякое создание Божие добро и ничтоже отменно», «вся, елика сотвори Бог, добра зело» (*Быт.* 1:31).

Некоторые фразы свт. Григория, если взять их отдельно от общего контекста мыслей о грехопадении, рассеянные в разных местах его сочинений, могут быть истолкованы неверно. Так, в *Антирретике* 40 свт. Григорий говорит о нашей плоти, «которая по изменяемости природы пала в грех»²⁰⁵⁴.

Также мы встречаем в сочинениях Святителя высказывания о том, что плоть может «увлекать в свои страсти»²⁰⁵⁵, желает «противного духу»²⁰⁵⁶, что она есть «гроб» для души²⁰⁵⁷. При описании свойств плоти, она характеризуется как «тяжелая, обременительная и земная», «оземленевшая»²⁰⁵⁸.

Однако здесь же мы встречаем и указания о возможности для плоти переходить «в образ жизни нетелесной и духовной»²⁰⁵⁹ и даже сопутствовать душе «в горняя, подобно облаку»²⁰⁶⁰. О восстановлении плоти и ее обожении, по учению Святителя, мы будем говорить позже, а сейчас отметим, что вся антропология Нисского богослова свидетельствует о том, что негативные эпитеты не должны быть понимаемы в том смысле, что плоть есть онтологический источник греха.

Как было показано выше, появление зла в богословской системе Святителя связано с даром свободного произволения. Природа человеческая «в суждении о добре»²⁰⁶¹ введена в заблуждение, но «суждение» есть свойство умной части человеческого естества. Именно «в произволении нашем произошла склонность к противному»²⁰⁶², и с тех пор «жизнь человеческая обладает всем худым, потому что смерть тысячами путей вмешалась в природу»²⁰⁶³.

В сочинении *Опровержение Евномия* 6. 3 свт. Григорий разделяет понятия «страсти и греха» от естественного движения в материальной природе человека. Здесь он отмечает, что «нет никакой в истинном смысле страсти, которая бы не вела ко греху, и никто не назовет необходимое следствие природы страстью в собственном смысле, имея в виду сложную природу»²⁰⁶⁴, идущую путем некоторого «порядка» (ἐν τάξει) и «последовательности» (ἀκολουθία)»²⁰⁶⁵. Собственно страсть,

связанная с зарождением греха, есть, по определению свт. Григория, не что иное, как «болезнь произволения»²⁰⁶⁶.

Что же касается «свойств (ἰδιώματα) нашего естества», которые, «по некоторому обычаю и неправильному словоупотреблению, обыкновенно называются тем же именем “страсти” (πάθη)»²⁰⁶⁷, то и рождение, и питание, и возрастание, сон и утомление, телесные страдания, желания нужного не признаются Святителем причастными греху. Так, и Христос не был причастен греху, хотя воспринял на Себя все выше перечисленное. Разделяя, таким образом, действие (ἔργον)²⁰⁶⁸ природы и собственно страсть (ἡ ἀλήθεια πάθη), свт. Григорий вновь подчеркивает укорененность греха и зла не в материальной природе тварного мира, а в разуме и произволении сознательного начала человеческого естества.

Внешние предметы и тело являются, таким образом, только своеобразным «поводом» для греха. Так, именно чувства (τὰς αἰσθήσεις) Писание «назвало окнами (θυρίδας), которые... пролагают путь для входа смерти»²⁰⁶⁹. Чувственность вообще и чувство осязания особенно признаются свт. Григорием сродными бессловесной жизни²⁰⁷⁰. Да и само грехопадение человека признается как совершившееся через чувства²⁰⁷¹.

Материальная природа человека только тогда бывает в гармонии и несет на себе «некий образ образа», когда управляется умом, и, наоборот, «разрушается же снова и распадается, когда разлучена с преобладающим и поддерживающим, и расторгнуто его единение с прекрасным»²⁰⁷². Разложение вещества имеет причиной «обращение естества к обратному порядку»²⁰⁷³, когда пожелание склоняется не к прекрасному, а к тому, что само имеет нужду в украшающем»²⁰⁷⁴. Однако, пожелание (ἐπιθυμία) есть свойство души.

В главе 14 сочинения *Об устройении человека* свт. Григорий еще раз уточняет, что именно душа, «посредством чувств соединенная с естеством вещественным», является источником «одушевляющей силы», дающей доброе устройство и возрастание телесной природе человека. Последняя, если лишится «жизненной деятельности», получаемой от Бога

посредством души, то непременно «кончит движение
тлением»²⁰⁷⁵.

4. 4. 9. Древо познания и «кожаные ризы»

Древо познания добра и зла определяется свт. Григорием в главе 19 *Об устройении человека* как дающее некий «слитный и смешанный плод, срастворенный из противоположных качеств»²⁰⁷⁶. Ссылаясь на Св. Писание, Святитель отождествляет по отношению к древу познания понятия «вожделения» (ἐπιθυμία) и «ведения» (γνώσις): «Бывающее вождение зла, как и добра, в Писании наименовано ведением добра и зла»²⁰⁷⁷.

Понятия «ἐπιθυμία», а также древа жизни и древа познания тесно связаны в богословских построениях свт. Григория. Так, «пожелание добра» есть одновременно «отчуждение зла»²⁰⁷⁸, «найти прохладу под сенью древа жизни (ὕπὸ τὴν σκιάν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς) можно не иначе, как разве когда вождение (ἐπιθυμία) приводит к тому душу»²⁰⁷⁹. В отрицательном же смысле «похотение» (ἐπιθυμία) отождествляется со змеями, в связи с чем Святитель говорит также об «укусах похотения» (τῆς ἐπιθυμίας τὰ δήγματα), проводя параллель с библейским змием. Говорится также и о «похотении плоти на дух»²⁰⁸⁰.

В отрицательном смысле понимаемое вождение также отождествляется с понятием чувственного греховного услаждения²⁰⁸¹, которое вводит человека в заблуждение в рассуждении (познании) блага²⁰⁸².

Сочетание терминов «противоположность» (ἐναντίον), «противоположный» (ἐναντίος) и «качество» (ποιότης) также часто встречается в трудах свт. Григория при описании разных объектов материального мира. Например, в *О Шестодневе* он говорит об «изменении вещества пара в противоположное качество»²⁰⁸³.

В отличие от простоты духовной природы, материальные объекты поддерживаются в гармонии «равносилием качества противоположностей»²⁰⁸⁴. Здесь свт. Григорий явно продолжает традицию комментаторов Аристотеля. Сам Аристотель постоянно говорил об изменчивости от одного состояния к противоположному²⁰⁸⁵ как об одном из основных свойств

материи (как «подлежащего» для этих изменений)²⁰⁸⁶. Приведенное же выше выражение о равновесии (ἰσοκρατία) противоположностей в объектах материального мира встречается у знаменитого комментатора Аристотеля – Александра Афродисийского²⁰⁸⁷.

Смешанный плод (σύνμικτον καρπὸς) дерева познания, таким образом, отражает в себе, с одной стороны, свойства материи (двойственность), а с другой – раздвоенность чувственного познания мира после грехопадения Адама.

Подлинно доброе «по природе своей просто и однолично», а также «чуждо всякой двойственности и сочетания с противоположным»²⁰⁸⁸. Эти определения относятся, прежде всего, к Богу и употребляются свт. Григорием в рассуждениях о Нем в *Опровержении Евномия* в сочетании с еще одним определением, а именно – «ἁσύνθετος»²⁰⁸⁹. Рассуждая далее о «разнообразности и прикровенности зла» (τὸ δὲ κακὸν ποικίλον τε καὶ κατεσχηματισμένον ἐστίν), свт. Григорий имеет в виду зло нравственное, приобретаемое через человеческий опыт²⁰⁹⁰.

Мир материальный и предметы, его наполняющие, не являются, таким образом, источником зла, но состояние этого мира, вследствие грехопадения человека, стало своего рода олицетворением неверного аксиологического выбора и греха, лежащего в сфере умной природы и нравственности.

В сочинении *Об устройении человека* свт. Григорий говорит о половом образе размножения как о «скотоподобном»²⁰⁹¹ и «бессловесном», объясняя, что человек принял его в свою природу «по склонности к вещественному»²⁰⁹².

Очарование человека внешней красотой плода запретного дерева и «чувственным удовольствием при вкушении»²⁰⁹³ заменило духовное восхищение истинной красотой нетленного Бога. Контекст изложенной здесь мысли Святителя подтверждает положение о. Г. Флоровского о том, что свт. Григорий не отрицал исторически-буквального толкования библейского повествования о рае. Текст о вкушении запретного плода содержит в том числе и вполне материалистический план, а значит, и не позволяет признать отождествление в

системе Святителя первоизданного рая с чисто идеальным существованием на небесах.

Это нарушение иерархии ценностей повлекло за собой особое действие промысла Божия по отношению к человеку, его телу и окружающему его материальному миру. В сокращенном виде это действие Промысла описано Святителем в *Слове к скорбящим о преставившихся* как поущение «человеку остаться с тем, чего пожелал, чтобы, вкусив зла, которого вождедел, и, узнав опытом, что на что променял, снова добровольно сильным желанием востек к прежнему блаженству, отринув от своего естества все страстное и неразумное, как бы какое бремя, очистившись... в настоящей жизни молитвою и любомудрием»²⁰⁹⁴. Таким образом, по мысли свт. Григория, соблюден был дар свободы в человеческом естестве, и зло получило должный отпор.

Наиболее ярко негативное изменение материи выражено Святителем в понятии «кожаных риз», которые он толкует хотя и в символическом русле, но как вполне реальное, даже катастрофическое искажение первоначального мира. «Воспринятое нами от кожи бессловесных» (ἀπὸ τοῦ ἀλόγου δέρματος), это, по слову свт. Григория, все, относящееся к немощам и болезням человеческого тела. В это понятие входит также и упомянутое выше разделение на мужской и женский пол, причем оно особенно выделяется Святителем и ставится на первое место в списке характерных черт нового, «обнищавшего» состояния человека: «Плотское смешение, зачатие, рождение, нечистота, сосцы, пища, извержение, постепенное прихождение в совершенный возраст, зрелость возраста, старость, болезнь, смерть»²⁰⁹⁵. В этом отрывке из сочинения *О душе и воскресении* свт. Григорий дает наиболее полный список характерных свойств «кожаных риз».

В БОС 8 указано, что Творец налагает на первоизданных «ризы кожаные» как «возможность умирать, которая была отличием естества бессловесного»²⁰⁹⁶. А в *Беседе 2 На Песнь песней* говорится о лишении чистоты и облечении в «мрачный вид» (τὸ ζοφῶδες εἶδος), «потому что такова была видом кожаная риза»²⁰⁹⁷.

В *Слове 5 О молитве* кожаные хитоны отождествляются со «скоро увядающими листьями вещественной этой жизни», со страстями и противопоставляются утерянным божественным одеждам²⁰⁹⁸.

В сочинении *О девстве* 13. 1 совлечение «кожаных риз» связывается, в первую очередь, с удалением от брака, хотя понимается и гораздо шире: как снятие «покровов плоти» и «плотского мудрования»²⁰⁹⁹.

Мы видим, что понятие «кожаных риз», как богословский термин (концепция), включает у Святителя так же, как и рассмотренный выше «смешанный плод», две группы смежных, но качественно различных понятий. Во-первых, это страстное состояние человеческой души. Оно связано с добровольным согласием с советом змия-искусителя и имеет следствием такое изменение душевного расположения, что, по подобию змия, который «ест землю и по земле ползает: ходит на персях и на чреве своем», человек предался «земным наслаждениям, по земле пресмыкающимися и влачащимися мыслями занимать свое сердце и ходить на чреве, т. е. заботиться о жизни сластолюбивой»²¹⁰⁰.

Это группа понятий, которые можно обобщить термином «страсти», или «склонность к скотскому и неразумному»²¹⁰¹, рассуждения о которых связаны с категориями аскезы, нравственного выбора, очищения души в молитвенном подвиге, восстановления чувств в правильном порядке и строе. В контексте подобных аскетических размышлений у свт. Григория встречаются дискурсы об очищении души через снятие «кожаной одежды» (δερματίνοῦς χιτῶνας)²¹⁰², об «отрешении душевных стоп от кожаной и мертвой обуви» в созерцании²¹⁰³. Часто такая склонность к страстям, уподобление человека жизни бессловесных описываются свт. Григорием выражением «ἡ ὑλικὴ ζωὴ»²¹⁰⁴.

Последнее выражение служит своего рода смежным термином, который подводит нас уже ко второй группе понятий, связанных с изменением собственно материи мира и телесного состава человеческой природы. Изменения телесной природы человека, перечисленные выше в отрывке из *О душе и*

воскресении, произошли в результате того, что человек «вещественное удовольствие предпочел радости душевной», и потому «Бог, по-видимому, как бы содействовал ему в сем стремлении, посредством кожаной одежды»²¹⁰⁵.

Мысль эта не совсем ясна, но несколько поясняется Святителем еще раз, когда он говорит, что если человек «склонится к неразумному влечению страстей, употребив, как содействие страстям, кожу бессловесных (τῷ τῶν ἀλόγων δέρματι συνευϋῶ χρησάμενος πρὸς τὰ πάθη), то иным способом после сего будет научен лучшему»²¹⁰⁶. Использованное здесь аористное причастие χρησάμενος от глагола χρᾶσθαι, который имеет значения «брать взаймы, занимать, одалживать, пользоваться»²¹⁰⁷, подчеркивает, что человеческая телесная природа, как бы временно отягощенная кожами бессловесных животных, провиденциальным образом служит вразумлению увлекшейся страстями души.

Сама по себе кожаная одежда может быть «веществом» (ὕλη)²¹⁰⁸ как для добродетели, так и для порока. В данном месте «вещество» понимается в смысле возможного «подлежащего», «пищи» добродетели и порока, но в то же время это явная аллюзия на грубую материальность тела, полученную после прикосновения к запретному дереву.

Кроме вероятности последнего просвещения души уже после исхода из этой жизни в некотором очистительном огне²¹⁰⁹, свт. Григорий говорит о «добровольном склонении к лучшему» «через известное продолжение времени»²¹¹⁰, чему служит еще в этой земной жизни материальное тело. «Вот что сделало для нас необходимым и потребным тело»²¹¹¹, – говорит свт. Григорий. Вырванная из контекста общих размышлений, эта фраза, описывающая действие Промысла, неизбежно была бы понята в плане учения оригенистов о предсуществовании души. Но здесь речь идет о другом, а именно о воспитании души через материальные трудности земного бытия и через аскезу воздержания. Именно поэтому заканчивается рассуждение замечанием, что, таким образом, «и свобода сохраняется к целости, и возвратный путь к благу не возбраняется... но возникает в нас добровольное склонение к лучшему»²¹¹².

В итоге, собрав мысли свт. Григория о «кожаных хитонах» воедино, можно сказать, что это современное состояние телесной природы, болезни и труды этой жизни, вместе с браком, который, служа продолжению человеческого рода, одновременно приносит и «утешение» (παράθυια) для смертных²¹¹³, и таит в себе смерть²¹¹⁴. Результатом отвращения взора от Господа, когда Адам перестал наслаждаться «только Господом» и доверил суждение об истинной красоте «зрению и вкусу»²¹¹⁵ вместо ума, стали «огрубление» и смертность его тела, отступление благодати Божией от души и тела. Через отступление же благодати стала выявляться та самая безобразность и неустроенность вещества, о которой мы уже говорили выше. Сама страстность души все-таки не есть сами по себе «кожаные ризы», дарованные Богом вследствие греха и для скорейшего отвращения от него.

Смежным с понятием «кожаных риз» является учение об изменении и всей материи, особенно земли. Рассуждений о качестве ее изменения мы находим у Святителя довольно мало. Он просто признает сам библейский факт того, что до грехопадения земля была «землей живых, на которую не вступала смерть, по которой не протоптан путь грешников, которая не принимала на себя следа порока²¹¹⁶... которая не произращает волчцев и терний»²¹¹⁷.

Все негативное и трудное для человека в его собственном теле и материи окружающего мира есть, по мысли Святителя, действие Творца, Который «содействовал» (ἔδοξεν) неразумному стремлению Адама и его потомков к наслаждению одним материальным. «Расторжение... доброго единения» иерархического порядка бытия в сознании человека привело к тому, что в его умозрении «высшее стало низшим», а вещество, «отступившее от природы», т. е. от причастности Богу через дух человека, «обнаружило свое безобразие»²¹¹⁸. Таков был промысл Творца о спасении человека.

Здесь еще раз уместно подчеркнуть, что, несмотря на многочисленные негативные эпитеты, используемые свт. Григорием при описании свойств человеческого тела, неверно было бы говорить о каком-либо изначальном онтологическом

отрицательном качестве телесного состава в мировоззрении свт. Григория.

4. 4. 10. Восстановление первичной гармонии

Учение о восстановлении творения в первоначальной гармонии имеет у свт. Григория, конечно же, христоцентричный характер. Восстановление природы, мира и человека происходит, благодаря искупительному подвигу Спасителя, через таинство Домостроительства, а также через таинства Церкви.

В отношении первого свт. Григорий отмечает, что, благодаря единству человеческого естества, воскресение (начиная с Христа) перешло на весь человеческий род. В БОС 8 свт. Григорий отмечает, что тело человека по смерти «опять разлагается в землю, чтобы по отделении воспринятой им скверны воскресением» он «мог быть воссоздан в первоначальный вид»²¹¹⁹.

Для нас особенно важно учение свт. Григория о теле Христа как своего рода «антидоте» для всего человеческого естества. В главе 32 того же сочинения свт. Григорий, образно описывая домостроительство спасения, говорит, что Сын Божий, устраивая «возвращение от смерти целого естества нашего... как бы к лежащему простирая руку и для этого приникнув к нашему трупу, настолько приблизился к смерти», что «коснулся омертвения, и собственным Своим телом дает естеству начало воскресения, силой Своей восстановив целого человека. Поскольку не от иного, но из нашего смешения была богоприемная плоть»²¹²⁰, в воскресение превознесенная вместе с Божеством, то, как в нашем теле действенность одного из чувственных органов приводит в сочувствие все соединенное с этим членом, так, поскольку «все естество есть как бы одно некое живое существо»²¹²¹, «воскресение части распространяется на все, по непрерывности и единению естества будучи передаваемо от части целому»²¹²².

В рамках интересующей нас проблематики изменений в материальной природе человека и космоса в целом, в исследованиях митр. Макария (Оксиюка) и прот. К. Ружицкого данная тематика не анализируется. Прот. К. Ружицкий лишь

кратко отмечает таинственность обновления материального мира, в котором, по учению Святителя, не будет уже ни тления, ни разрушения, ни даже самого времени²¹²³. Здесь также говорится о способности материи принимать «невещественные качества», одухотворяться; без специального анализа отмечено использование свт. Григорием для описания обновления вселенной производных от глагола ἀναστοιχείω – «восстанавливать, воссозидать»²¹²⁴.

Митр. Макарий (Оксиюк) значительно подробнее останавливается на анализе различных новых свойств материи в теле воскресшего человека. Здесь также, прежде всего, отмечается одухотворение и возвышение материи, отмечается непостижимость для человека качеств нового тела, в силу отсутствия какого-либо подобия в современном мире²¹²⁵. Кроме нетления, тело человека будет обладать свойствами славы, чести и силы, освободится от различных немощей и недостатков²¹²⁶. В этой работе подробно опровергается мнение некоторых исследователей о том, что свт. Григорий якобы учил о полном исчезновении телесной природы в воскресших телах, раскрывается учение об освобождении тела от растительной и половой жизни, а также от действия всех иррациональных сил, которые соединились с телом человека после грехопадения²¹²⁷.

Не останавливаясь подробно на теме гармонии в восстановленном естестве, отметим только, что Нисский святитель дает в своих трудах только некоторые, так сказать, тезисы, не открывая, каким именно образом возможна будет полная гармония на материальном уровне. Остается тайной: как возможно, чтобы человеческое естество сделалось «чуждым сложения из двойственного»²¹²⁸, стало «простым и неопишным» (ἀπλοῦν τε καὶ ἀσχημάτιστον) и как бы «в подлинном смысле единым» (ὡς ἀληθῶς ἓν) – так, чтобы умная и материальная природа соединились в подлинную гармонию, когда «в нем одно и то же есть и видимое с тайным, и сокровенное с видимым»²¹²⁹.

Ясно, что произойдет это по дару всемогущего Творца, и что сама материя приобретет качественно новые свойства. Известно только, что жизнь человеческого организма «будет

совершенно независима и от всех невзгод воздуха, разумею мороза и жары, – поясняет Святитель, – и свободна от всего того, что мы представляем в виде смены противоположностей»²¹³⁰.

Это состояние неподвластности закону непрестанной изменчивости приобретет не только душа, но и тело человека. В воскресении мертвых «те же самые стихии сойдутся между собою опять в ту же связь. А такое состояние жизни, по божественному учению Писания, называется воскресением, причем именем этим означает все движение стихий при восстановлении земного»²¹³¹.

Однако свойства материи и стихий будут совсем иными, что особенно подчеркивается по отношению к качествам телесного человеческого состава. В *Толковании на псалом шестой* Святитель отмечает, что «по миновании движимого и по прекращении скоротечного движения, как говорит Апостол (Евр. 12:27)... придет то, что уже непоколебимо, и к чему не касается боле превратность и изменение»²¹³².

Учение о прекращении действия тленности и непрестанной изменчивости в человеческом теле тесно связано с учением свт. Григория о нетленном теле Христа как «лекарстве» и «противоядии» для зараженного тлением человеческого естества.

Так, если душа человека получает основание спасения в вере (διὰ πίστεως), то тело должно принять в качестве противоядия (τὸ ἀλεξίτηριον) «то Тело, которое оказалось сильнейшим смерти и послужило началом нашей жизни»²¹³³. Тело Христа называется Святителем бессмертным и передающим причастникам божественные дары нетления и в том, что «способно приобщиться страданию, совершив смерть... уделив Себя и телу, и душе, посредством души отверзает разбойнику рай, а посредством тела прекращает действие тления»²¹³⁴.

Мысль о двойном освящении двойственной природы человека встречается и в описании таинства Крещения, где говорится, что в качестве «родственных и подобных лекарств»²¹³⁵ выступают для невидимой души – Святой Дух, а

для видимого тела человека – чувственная вода (ὕδωρ τὸ αἰσθητόν), освященная этим же Духом.

Однако главным даром нетления материальной природе человека является именно тело Христово. Так, в книге 5 *Опровержения Евномия* говорится, что именно через таинство Боговоплощения, смерть и воскресение Свое Сын Божий «как бы сокрыл искру жизни в естестве тела... и, таким образом, влил в беспредельность божественной силы оный малый начаток нашего естества»²¹³⁶. Тленное естество человеческое через растворение с Божественным «претворилось в преобладающее, соделалось причастным силы Божества». При этом Святитель приводит сравнение с каплей уксуса, попавшей в море, которая теряет свои свойства и «от смешения соделывается морем», так что «естественное качество этой жидкости уже не сохраняется в беспредельности преобладающего вещества»²¹³⁷.

Можно даже говорить о превышении состояния первого человека в его естестве после соединения с Божеством в воплощении и воскресении. Во Христе плоть, оставаясь плотью «по своему естеству» (τῇ ἰδίᾳ φύσει), претворилась в «море нетления»²¹³⁸, все «плотское пременилось в Божеское и бессмертное естество», так что не обладает уже качествами «ни тяжести, ни вида, ни цвета, ни твердости, ни мягкости, ни очертания по величине, ни другого чего из видимого в ней тогда – ничего не остается», но материя тела принята в «общение Божеских свойств»²¹³⁹.

Эти новые, духовные свойства тело Христа передает различными способами и всем христианам, но прежде всего – участникам в таинстве Евхаристии. Так, в сочинении *Истолковании Екклесиаста* 8 сказано, что «всегда Сущий предлагает нам Себя в снесь, чтобы мы, прияв Его в себя, соделались тем же, что Он»²¹⁴⁰. В книге 4 *Опровержения Евномия* говорится, что Слово стало плотью именно для того, чтобы «претворить в дух нашу плоть, сообщившись с нами плотью и кровью», и чтобы «начатком в Себе соосвятить все смешение»²¹⁴¹.

Победа над смертью и тлением в теле Христа произошла вследствие того, что «сила Божеская соединилась с обеими частями человеческого естества и чрез ту и другую сообщила животворную силу каждой сродной части: чрез плоть – телу, а чрез душу – душе»²¹⁴². Дар и свойство нетления принадлежит исключительно Богу, но поскольку «Божество присутствовало в теле», то плоть Христа и «по смерти сохранилась нетленной».

Таким образом, тело Христа становится, по учению свт. Григория, как бы эпицентром обновления человеческой природы, началом и источником ее одухотворения, освобождения от «кожаных риз», смерти и тления. Передача духовных даров осуществляется, во-первых, в силу духовно-метафизического единства рода человеческого и самой материальной природы Христа; во-вторых, в силу участия христианина в таинствах Церкви, особенно в св. Евхаристии; в-третьих, свт. Григорий учит и об аскетическом подражании Христу, когда в подвигах девства, поста и молитвы христианин получает обожение своей природы.

Этот последний аспект нравственного преображения человека, однако, тесно связан с учением о теле Христа как противоядii смерти. Святитель отмечает: «Кто любит сию Плоть, тот не бывает другом собственной своей плоти, и кто с любовью расположен к сей Крови, тот соделается чистым от крови чувственной. Ибо Плоть Слова и Кровь, какая в этой Плоти, имеют в себе не один какой-либо благодатный дар, – но сладостны для вкушающих, желательны для вожделевающих, достолюбезны для любящих»²¹⁴³.

Далее мы займемся анализом евхаристической терминологии свт. Григория для выяснения качества материально-духовных изменений в Евхаристических дарах. До сих пор не было проведено сравнительного исследования терминологии изменений в материальной природе и в таинстве Евхаристии по сочинениям свт. Григория. Однако, такой анализ даст нам возможность более глубоко разобраться в евхаристических концепциях Нисского богослова.

4. 4. 11. Изменения природных стихий в природе

По мысли свт. Григория, творческий акт Бога при создании мира мгновенно (ἐν ᾧκαιῇ) произвел все первичные элементы материального космоса и «сущность каждого из существ»²¹⁴⁴. Материальный мир, в отличие от духовного тварного мира, характеризуется понятиями «τὸ φυσικὸν εἶδος» и «τὸ σῆμα». Оба термина отражают телесное устройство объектов чувственного мира, без которых он не может реально существовать. Все объекты материального мира также характеризуются качествами или свойствами (αἱ ποιότητες), сошествие или соединение которых становится необходимым условием начала бытия той или иной вещи²¹⁴⁵.

Изменения, происходящие уже в устроенном космосе, подчиняются законам, вложенным в него Творцом. Один из таких законов, на который обращает особенное внимание свт. Григорий, это закон непрерывного круговращения стихий. Все вещи материального мира подлежат постоянному изменению и превращению, ничто из сотворенного не может быть признано непреложным и неизменным²¹⁴⁶. Свойство неизменности принадлежит только Самому Творцу, бытие Которого поддерживается Им Самим, а жизнь тварных, живых и неживых объектов не может сохраняться сама собою, так как само бытие творения начато актом творческого призвания из небытия²¹⁴⁷. Тварная сущность не может пребывать без поддержки извне, без добавления (примешения) инородного естества²¹⁴⁸.

Здесь свт. Григорий вводит понятие «прелагающая сила» (τρεπτήρ δύναμις)²¹⁴⁹, которое, конечно же, имеет близкие аналоги в предшествующей античной философии и христианской богословской мысли²¹⁵⁰. Тем не менее, по данным электронной базы TLG, это словосочетание является довольно редким. Наиболее близко к нему стоит высказывание Плотина о «формирующей силе», направленной на материю²¹⁵¹.

Указанная сила задает круговое, непрерывное изменение всего земного естества, сопровождаемого превращением стихий друг в друга. По образному выражению Святителя, сама эта

«прелагающая и изменяющая сила» (μεταβλητικήν τε καὶ ἄλλοιωτικήν δύναμιν) совершает круговой путь по четырем стихиям²¹⁵². Весьма подробно свт. Григорий описывает процессы перехода земли в воду²¹⁵³ и, наоборот, воды в землю²¹⁵⁴, стараясь доказать, что мысль об изменении стихий из одной в другую не является несостоятельной.

По мысли Святого, в превращении каждой стихии в другую нужно видеть «как начало бытию той, в которую преложена, так и восстановление опять в ту, которою была первоначально».²¹⁵⁵ Рассуждая о том, что каждая стихия обладает своим набором характерных свойств²¹⁵⁶, которым как бы наполняется подлежащая пассивная материя стихии (δι' ἧς συμπληροῦται τὸ ὑποκείμενον), он утверждает, что некоторые из свойств-качеств разделяют стихии между собой, а другие, наоборот, создают почву для их взаимообщения. Так, например, набор качеств влажности и холодности, по слову свт. Григория, составляет естество воды (συμπληρωτικὸν τῆς τοῦ ὕδατος φύσεως). Качество холода принадлежит также и земле, в силу чего делается вывод о том, что «по силе холодного качества, естественно заключающегося в земле, и вода есть в земле, и земля в воде»²¹⁵⁷.

Сама природа стихии практически отождествляется Святителем с суммой качеств или свойств, для нее характерных. Так, говоря о возможности возрождения воды в земле, он утверждает, что влажность, соединяемая с холодом, сама собою довершает всецелое естество воды²¹⁵⁸. Наоборот, сухость и тяжесть определяются им как «свойственные земле»²¹⁵⁹, и именно эти качества признает Святитель характерными и для пара (εἰς ὅπερ ἐκκαυθεὶς ὁ ἀτμός μετεπιοίθη), который потом возвращается в землю.

В одном месте свт. Григорий говорит, что вода, став землею, «принимает подобовидное естество»²¹⁶⁰. Однако в других местах он однозначно признает изменение естества стихий до полного тождества с иной стихией. Так, описывая процесс усвоения пищи в организме человека, Святитель отмечает, что при каком бы члене организма ни находилась усвоенная часть пищи, она «делается тем самым, что этот член

по природе своей»²¹⁶¹. Так же и «прилипающее ко всякому предмету, чем бы ни было по сущности приемлющее, в то естество изменяется²¹⁶², и делается в земле землею, в песке – песком, в камне – камнем, во всем – всем». Иначе говоря, «принятое превращается в овладевшее им»²¹⁶³.

Точно так же описывается в *О Шестодневе* процесс восстановления воды «в свое собственное естество»²¹⁶⁴. Благодаря круговому процессу непрерывных превращений и восстановлений, все вещество в мире «сохраняется в одной и той же мере (ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ μέτρου), какую первоначально установила для каждого существа премудрость Создателя к благоустройству вселенной»²¹⁶⁵.

Это – второй закон, о котором свт. Григорий подробно говорит, рассуждая об изменениях, свойственных материальному миру. Закон сохранения материи действует, согласно его учению, как в живой, так и в неживой природе. Качественно вечно меняющаяся материя остается неизменной в своем количестве²¹⁶⁶. Например, тонкому и неделимому объему пара, хотя и не сохранит он влажного качества, по всей необходимости «должно не обращаться в ничто, и не делаться чем-то невозстановимым»²¹⁶⁷. И всякая влага, быв в огне, переменяет качество частей, из влажного делаясь чем-то сухим, но не уничтожается вовсе²¹⁶⁸.

Эти два закона выражены вместе в утверждении о том, что «в существах не бывает ни прибавления, ни умаления»²¹⁶⁹, но каждое непременно навсегда остается при собственной своей мере, даже когда естество существ оказывается изменчивым, все прелагающим в то или другое, каждую вещь переиначивающим в что-либо иное»²¹⁷⁰.

По оценке исследователей, само понятие природы (φύσις) тварных объектов является у свт. Григория одним из центральных онтологических концептов. При этом термин может означать как некоторый реальный объект, так и его сущность, понимаемую как комплекс свойств, составляющих природную его сущность²¹⁷¹. Природе, как сущности, соответствует некоторая определяющая формула или логос вещи, логос самой природы²¹⁷².

Однако, на наш взгляд, внимательное изучение евхаристических текстов Святителя дает основание уточнить различие природных свойств и логоса вещи, которые практически отождествляются в выше цитированном исследовании. Хотя И. Захубер и отмечает возможность различия природы вещи и ее существенных качеств от случайных свойств, но в его статье не рассматривается понятие природы у свт. Григория в сакраментологическом аспекте²¹⁷³.

Для описания изменений, происходящих в природных стихиях и объектах, свт. Григорий пользуется несколькими древнегреческими глаголами и их производными. Чаще всего им используются для этих целей производные глагола «ἀλλοιόω» (в *О Шестодневе* – 18 раз). На втором месте по частотности употребления стоят производные от глагола «μεταβάλλω» (14 раз). Не случайно потому и название силы, переменяющей природные объекты, имеет два эпитета производных от этих двух, наиболее часто используемых глаголов²¹⁷⁴. Значительно реже в разных местах *О Шестодневе* использованы производные глаголов «μεταποιέω» (3 раза), «τρέπω» (2), «μετατίθημι» (2), «μεταβαίνω» (4).

Анализ контекста употребления этих глаголов в *О Шестодневе* и во всем корпусе сочинений свт. Григория дает основания сделать вывод о том, что он чаще всего применял их не специфически, не в качестве терминов с четко закрепленной областью значений. Однако нам удалось отметить некоторые тенденции в употреблении упомянутых глаголов и их производных в текстуальном наследии свт. Григория. Если большинство указанных глаголов употребляется в самом широком спектре значений, обозначая изменения самого разного толка, без какого-то предпочтения, то относительно глагола «μεταποιέω» удалось проследить приоритетный круг характерных значений.

4. 4. 12. Анализ контекстов употребления глаголов «μεταποιέω» и «ἀλλοιόω» и их производных

Для выбранных нами форм «μεταποιήσις», «μεταποιήσιν», «μεταποιε-» анализ, проведенный с помощью TLG по всем включенным в базу сочинениям свт. Григория, показал, что из 19 случаев употребления сам глагол или его производные 4 раза применялись к естественным явлениям изменения, физическим или химическим процессам. Еще в 4 случаях глагол употребляется в смысле просто общего «изменения». В остальных 11 случаях употребление терминов относится к благодатному изменению человеческого естества, человеческой жизни, человеческого тела из тления в нетление. В четырех из этих случаев речь идет об обожении Спасителем усвоенного Им Себе человеческого естества. В трех – о претворении нашего естества в таинстве Крещения; в двух – об изменении естества человека, благодаря аскетическим трудам и в целом жизни по заповедям. Еще в одном случае речь идет об изменении тела человека при конце света.

Таким образом, в большинстве случаев у свт. Григория данный термин относится не к простому изменению в природе, но к изменениям в природе и человеческом естестве, происходящим в результате Боговоплощения – в двух неразрывно связанных его сторонах: вочеловечении Бога и обожении человека, совершаемом в Церкви путем Таинств и аскетического делания.

Дважды термин употребляется в БОС по отношению к преложению св. Даров в таинстве Евхаристии, когда свт. Григорий говорит о том, что «хлеб, освящаемый Божиим Словом, и ныне претворяется (μεταποιεῖσθαι) в тело Бога Слова»²¹⁷⁵, «не ядением и питьем входя в тело Слова, но прямо изменяясь в тело Слова»²¹⁷⁶. Один раз в том же сочинении глагол употреблен по отношению к действию св. тела Христова на тело причастника: «Бессмертное тело, когда бывает в принявшем Его, все превращает в Свое естество»²¹⁷⁷.

И, наконец, однажды производная рассматриваемого глагола употреблена здесь же для описания изменения человеческой природы до божественного достоинства в таинстве Боговоплощения²¹⁷⁸.

При описании таинства Евхаристии в уже упомянутом выше БОС свт. Григорий использует и другие термины, в том числе дважды упоминает изменение пищи, принятой в человеком в качестве еды, посредством прелагающей силы²¹⁷⁹ в человеческие кровь и тело. В контрасте с предыдущим термином, последний использован оба раза исключительно для описания обычного процесса пищеварения. Первый же употреблен здесь для описания естественного природного процесса только в одном месте, где говорится о превращении²¹⁸⁰ вина в кровь в том же процессе естественного пищеварения.

Однако, кроме преимущественного использования различных производных глагола «μεταποιέω», при описании таинства Евхаристии мы встречаемся с новым термином, который ни разу не используется свт. Григорием для описания естественно-природных процессов во всем корпусе его сочинений. Это причастие от глагола «μεταστοιχεῖόω», которое употреблено в самом конце параграфа, посвященного св. Евхаристии, для описания изменения природы евхаристических хлеба и вина в Тело и Кровь Христа²¹⁸¹.

В отличие от рассмотренных выше естественно-природных процессов, где изменение существенных свойств того или иного объекта отождествлялось Святителем с изменением его природы, в таинстве Евхаристии мы наблюдаем, можно сказать, обратную картину. Святитель говорит об изменении природы св. Даров при сохранении всех видимо проявляемых свойств. Природные свойства воспринимаемого зрением и вкусом (τῶν φαίνονένων) сохраняются в неизменности, но природа (ἡ φύσις) предложенных в таинстве веществ претерпевает качественное изменение. Это простое наблюдение позволяет уточнить определение природы у свт. Григория как логоса вещи, не всегда отождествляемого и проявляемого через набор характерных внешних свойств объекта. В этом же месте

говорится, что Христос именно «посредством плоти» (διὰ τῆς σαρκὸς) сообщает Себя всем уверовавшим, «срастворяясь с телами их, чтобы единением с бессмертным и человек соделался причастником нетления»²¹⁸². Таким образом, евхаристические тело и кровь Христовы несут изобилие духовных даров, неразрывно соединенных с особыми физическими качествами.

4. 4. 13. Анализ употребления глагола «μεταστοιχείω» и его производных

Анализ употребления глагола «μεταστοιχείω» и его производных в творениях свт. Григория показывает, что термин используется в основном для описания преобразования Сыном Божиим человеческого естества, воспринятого Им и ставшего Ему Своим, а также для описания преобразования естества каждого человека в Церкви, как теле Христовом, в ее таинствах (10 раз). Кроме того, тот же термин используется для описания претворения видимых веществ в тело и кровь Господа в таинстве Евхаристии. Четыре раза термин использован Святителем в эсхатологической перспективе для обозначения изменения, которое претерпит все человеческое естество (или же только тело) при воскресении мертвых. Дважды встречается этот термин при описании изменения всего материального мира при конце света. И, наконец, один раз он употреблен для обозначения изменения внутреннего устройства христиан из «плотского» в «духовное» в смысле отложения мирского образа мыслей для слушания слова Божия.

Во всех случаях употребления термина речь идет о преобразовании плотского в духовное, о качественном изменении материи мира и человеческого тела под действием Божественной силы или же непосредственно в результате действия Личности Сына Божия в таинстве Воплощения.

В патристическом словаре G. W. H. Lampe «μεταστοιχείω» переводится как «change the elementary nature of (изменение естества “на элементарном уровне” или в самых основах), transform»²¹⁸³. Таким образом, у св. отцов этот термин использовался для описания кардинального изменения естества: из тленного – в нетленное, из тварного – в божественное, из смертного – в бессмертное, которое становится возможным благодаря особому, Божественному вмешательству. Это все те случаи, к которым применим и термин «καίνωτομέω» – обновлять.

Думается, не случайно термин «μεταστοιχείω», практически не знакомый античной философии, стал активно использоваться именно в новозаветную эпоху св. отцами Церкви. Понятие кардинального обновления твари было чуждо языческому сознанию даже в самых возвышенных представителях философского сознания. Только откровение Нового Завета дало основание говорить о качественном обновлении творения, освобождении его от безысходности тления и смерти.

Из авторов дохристианской эпохи, согласно данным филологических словарей²¹⁸⁴ и TLG, только Филон Александрийский использовал в своих сочинениях термин «μεταστοιχείω»²¹⁸⁵, в частности, для описания библейского чуда превращения змеи в посох. Таким образом, имея основание в библейском мировоззрении, термин постепенно нашел расцвет своего употребления в трудах христианских богословов.

В патристической литературе термин «μεταστοιχείω» впервые был употреблен авторами III в. Так, свт. Мефодий Патарский говорит о равноангельном преобразовании тел (τὴν ἰσάγγελον μεταστοιχείωσιν τῶν σωμάτων) будущего века, в котором, по слову Господа, «ни женятся, ни выходят замуж» (Мф. 22:30)²¹⁸⁶.

Среди всех отцов Церкви первенство по употреблению рассматриваемого термина принадлежит свт. Кириллу Александрийскому, который употребляет его в корпусе своих сочинений 62 раза. Этот церковный учитель не раз обвинялся представителями протестантского богословия в чрезмерно физически-реалистическом представлении о домостроительстве спасения. Тем более неожиданно увидеть, что второе место по употреблению термина «μεταστοιχείω» принадлежит свт. Григорию Нисскому, которого традиционно принято связывать с переработкой платонической традиции в русле церковного сознания. Однако, как мы видели выше, употребление термина «μεταστοιχείω» у Святителя всегда имеет, несомненно, реалистично-физический оттенок.

4. 4. 14. Анализ терминологии, использованной для описания воскресших тел

Воскресение понимается Святителем как «восстановление падших в первоначальное состояние»²¹⁸⁷, восстановление телесного «сосуда в первобытную красоту»²¹⁸⁸. Для описания изменений в материи человеческого тела при воскресении свт. Григорий использует все рассмотренные выше термины, а также производные от глаголов ἀλλάσσω – «(из)менять, обменивать»; μετατίθημι – «вносить изменения, превращать»; ἀποκαθίστημι «восстанавливать, возвращать в прежнее состояние»; ἀναστοιχεῖω – «восстанавливать, воссозидать». По аналогии с историей употребления μεταστοιχεῖω, последний глагол и его производные никогда не использовались в античной письменности с тем значением, которое ему придано в христианскую эпоху. Именно у отцов Церкви термин принимает значение, связанное с понятиями «восстановления» и «соединения», в то время как у языческих философов он обозначал исключительно обратное понятие «разложения на первоначальные элементы»²¹⁸⁹.

Воскресение мертвых связывается Святителем с особым действием промысла Божьего, который устроил таинство смерти и воскресения для «совершенного устранения зла из всех существ», чтобы «во всех снова воссияла боговидная красота (τὸ θεοειδὲς κάλλος), по образу которой были мы созданы в начале»²¹⁹⁰. Красота образа Божия связывается свт. Григорием с понятиями света и чистоты, нетления и жизни.

Характерным в словоупотреблении Святителя является тот факт, что при общих замечаниях об изменениях в телесной природе при воскресении он использует разные глаголы и их производные, но при более подробном описании этих изменений свт. Григорий применяет именно производные от «μεταστοιχεῖω» или «ἀναστοιχεῖω». Так, например, замечая, что воскресение как переход в «райское наслаждение, царское достоинство, не имеющее конца веселие», означает

«претворение тленного в нетленное» (πρὸς τὸ ἄφθαρτον), он использует словосочетание «μεταστοιχείωσις φύσεως»²¹⁹¹.

Также и в сочинении *Слово к скорбящим*, отмечая, что при воскресении «не остается тяжести в теле», Святитель говорит, что тела преобразившихся силой Божией в более совершенное состояние (πρὸς τὴν θειοτέραν μεταστοιχειωθέντες)²¹⁹² будут иметь легкость, приближающуюся по свойствам к бесплотному естеству.

И, наконец, в *Опровержении Евномия*, комментируя слова апостола Павла «Господа и Христа Его Бог сотворил есть, сего» (Сына) (Деян. 2, 36) и рассуждая об изменении человеческой природы во Христе, Святитель говорит об ее обожении в Спасителе как «пременении человека во Христа». Здесь опять-таки использовано причастие от «μεταστοιχείω»²¹⁹³.

Единственным исключением является употребление глаголов συρμετατίθημι («со-изменить, изменить одновременно»)²¹⁹⁴ и μετεργάζομαι («переделать») в том же сочинении²¹⁹⁵. Первый глагол применен здесь не к описанию изменения самого тела, а его свойств, и имеет в богословско-философском употреблении тоже чисто христианское происхождение²¹⁹⁶. А второй термин и вовсе уникален для древнегреческой письменности, и употреблен он, по-видимому, с целью еще более рельефного выражения полного и глубокого изменения человеческой природы через смерть и воскресение²¹⁹⁷. Этот термин Святитель использует, проводя символическое сравнение воскресения из мертвых с обработкой железа «для какой-нибудь более тонкой работы», когда «глыба тщательно очищается огнем, и удаляется от нее все землистое и бесполезное, что искусные в этом деле называют изгарью (ἡ σκωρία)»²¹⁹⁸.

Как было замечено ранее, высказываемые свт. Григорием в *Диалоге о душе и воскресении* мнения о душе, смерти, бессмертии, загробном состоянии, воскресении и конечном «всеобщем восстановлении» (ἡ τοῦ παντὸς ἀποκατάστασις) «наиболее заметно» отражают «влияние идей Оригена» на богословскую мысль Святителя²¹⁹⁹. В рамках же нашего исследования важно отметить, что в мысли свт. Григория

воскресение есть не что иное, как восстановление нашего естества в первоначальное состояние, и, в отличие от Оригена, он признавал воскресение плоти. Так, описывая воскресение и вознесение Христа, он говорит: «Истинная жизнь, обложенная плотью, после страдания востекла к себе самой, и облегающая ее плоть подъята вместе (ἡ περὶ αὐτὴν σὰρξ συνεπήρθη) с нею Божественным бессмертием (ὕπὸ τῆς θεϊκῆς ἀθανασίας), совознесшись от тления к нетлению (τὸ ἄφθαρτον)»²²⁰⁰.

Несмотря на приобретение в воскресении качественно новых свойств, одухотворенные человеческие тела сохраняют некоторые характерные черты материальной плоти. Это подтверждается, прежде всего, вышеуказанным учением о сохранении плотью «своей природы»²²⁰¹ во Христе и в воскресших телах христиан. Дополнительным подтверждением этому тезису служат высказывания Святителя о том, что Спаситель «Своим воскресением проложил путь всякой плоти» (ὠδοποίησε πάσῃ σαρκὶ δι' ἑαυτοῦ τὴν ἀνάστασιν)²²⁰², а также учение о воссоздании человеческого тела в воскресении в первоначальный вид. Последнее положение высказано дважды в БОС 8 и оба раза с использованием производной от глагола «ἀναπλάσσω»²²⁰³, что особенно ярко подчеркивает аналогию воскресения с первым творением Адама из земли.

4. 4. 15. Выводы

Для снятия логического затруднения – каким образом чуждый материальности Бог-Творец, будучи чистым Духом, мог положить начало бытию грубого материального мира, имеющему качественно иные, даже противоположные духу, свойства, свт. Григорий прибегает к платоническому представлению о материи как составленной «из невещественных начал», как своего рода «агрегата свойств, которые, в сущности, нематериальны». В то же время Святитель не чужд и аристотелевской традиции описания материи. Так, установлено, что выражение о «равновесии» (ἡ ἰσοκρατία) противоположностей в объектах материального мира встречается у знаменитого комментатора Аристотеля – Александра Афродисийского, вторя которому, свт. Григорий учит о том, что материальные объекты поддерживаются в гармонии «равносилием качества противоположностей»²²⁰⁴.

Разделение тварной и нетварной природ является особенно яркой темой в творениях Святителя. Здесь он лидирует по употреблению термина ἀπρόσιτος («неприступный, недоступный, недостижимый») по сравнению со всеми другими представителями Александрийской школы богословия. Духовные тварные сущности в этом смысле несколько «не ближе» к неприступному Богу, чем существа материальные. Здесь нами была отмечена скрытая полемика с учением о небе Аристотеля.

В учении о материи свт. Григорий прямо противоречит не только позиции манихеев, но и более утонченной традиции неоплатоников, специально оговаривая, что «одно только гнусно по естеству своему – зло»²²⁰⁵, а также порок и грех. Тем более, он никогда не употребляет к материи категорию зла, как это, например, постоянно делает Плотин.

Отрицательные эпитеты, прилагаемые к грубому веществу космоса и плоти человека, в рассуждениях Святителя имеют две богословские подоплеки. Это, во-первых, учение об изменении материи после грехопадения человека, а во-вторых

– учение о том, что материя причастна благодати, но не является ее источником.

Задуманная как «икона иконы»²²⁰⁶, материальная природа человека, а также и весь окружающий человека космос в значительной степени, в силу человеческого греха, утратили свою «иконичность».

В результате анализа употребления понятия «кожаных риз» нами установлено, что оно включает все негативное и трудное для человека в его собственном теле и материи окружающего мира и есть, по мысли Святителя, особое действие Творца, Который «содействовал» (ἔδοξεν) неразумному стремлению Адама и его потомков к наслаждению одним материальным.

Несмотря на многочисленные негативные эпитеты, используемые свт. Григорием для описания свойств человеческого тела, неверно было бы говорить о каком-либо изначальном онтологическом отрицательном качестве телесного состава в его мировоззрении. Святитель прямо учит об участии плоти в воскресении и сохранении в одухотворенном состоянии ее базисных качеств.

Материальная природа человека только тогда бывает в гармонии и несет на себе «некий образ образа», когда управляется умом, и, наоборот, «разрушается же снова и распадается, когда разлучена с преобладающим и поддерживающим, и расторгнуто его единение с прекрасным»²²⁰⁷. Разложение вещества имеет причиной «обращение естества к обратному порядку»²²⁰⁸, когда пожелание склоняется не к прекрасному, а к тому, что само имеет нужду в украшающем»²²⁰⁹. Однако, пожелание (ἐπιθυμία) есть свойство души, которая и несет ответственность за нравственный выбор. Через промыслительное отступление благодати стали выявляться онтологические свойства без-образности и неустроенности вещества, чтобы человек возвратил свой взор обратно к Богу как Источнику гармонии и красоты.

Исследование позволило уточнить определение природы материального объекта у свт. Григория как логоса вещи, не всегда отождествляемого и проявляемого через набор

характерных внешних свойств объекта. Это особенно относится к главному таинству Церкви – Евхаристии.

Для описания материально-духовных изменений в Евхаристических дарах свт. Григорий употребляет термины как чисто библейско-святоотеческого происхождения (μεταστοιχείω), так и принадлежавшие к антично-философскому наследию (μεταποίηω), а также глаголы и их производные, находившиеся в общем употреблении (ἄλλοιόω). Смешанный характер терминологического аппарата свт. Григория раскрывает его желание наиболее полно и всесторонне описать главное таинство Церкви, однако главный акцент делается им на благодатной стороне реальных изменений в материи подлежащих на святой трапезе Даров.

Анализ контекста употребления терминов, описывающих изменения в материи в трактате *О Шестоднев* и во всем корпусе сочинений свт. Григория, дает основания сделать вывод о том, что он чаще всего применял их не специфически, не в качестве терминов с четко закрепленной областью значений. Однако нам удалось отметить некоторые тенденции в употреблении упомянутых глаголов и их производных в текстуальном наследию свт. Григория. Если большинство упомянутых глаголов употребляется в самом широком спектре значений, обозначая изменения самого разного толка, без какого-либо предпочтения, то относительно глагола «μεταποίηω» удалось проследить приоритетный круг характерных значений. В большинстве случаев у свт. Григория данный термин относится не к простому изменению в природе, но к изменениям в природе и человеческом естестве, происходящим в результате Боговоплощения в двух неразрывно связанных его сторонах: вочеловечении Бога и обожении человека, совершаемом в Церкви путем Таинств и аскетического делания.

Термин «μεταστοιχείω», практически не знакомый античной философии, передающий понятие кардинального обновления твари, обновления творения, освобождения его от безысходности тления и смерти, ни разу не употреблен свт. Григорием для описания естественно-природных изменений. Во всех случаях употребления термина речь идет о

преобразовании плотского в духовное, о качественном изменении материи в Таинствах, элементов космоса и человеческого тела под действием Божественной силы или же непосредственно в результате действия Личности Сына Божия в таинстве Воплощения.

Если бы даже кто-то засомневался в верности применения определения значения «μεταστοιχειόω» как изменения естества на самом элементарном уровне, в самых его основах²²¹⁰, к описанию Евхаристии в текстах свт. Григория, то употребление им терминов, характерных для обозначения чисто естественных процессов в материальной природе, по отношению к Евхаристическому преложению еще сильнее подтверждает верность выводов о яркой степени выраженности его учения о кардинальном изменении материи в таинстве как в чисто физическом, так и духовно-благодатном аспектах.

Тело Христа становится, по учению свт. Григория, как бы эпицентром обновления человеческой природы, началом и источником ее одухотворения, освобождения от «кожаных риз», смерти и тления. Передача духовных даров осуществляется, во-первых, в силу духовно-метафизического единства рода человеческого и самой материальной природы Христа; во-вторых, в силу участия христианина в таинствах Церкви, особенно в св. Евхаристии; в-третьих, свт. Григорий учит и об аскетическом подражании Христу, когда в подвигах девства, поста и молитвы христианин получает обожение своей природы.

Именно в учении о Евхаристии наиболее ярко проявился отход свт. Григория, как христианского богослова, от платонической традиции. По определению, данному здесь Святителем, душа человека получает основание спасения в вере (διὰ πίστεως), а тело должно принять в качестве противоядия (τὸ ἀλεξίτηριον) «то тело, которое оказалось сильнейшим смерти и послужило началом нашей жизни»²²¹¹. Тело Христа называется Святителем бессмертным и передающим причастникам божественные дары нетления и бессмертия, «животворящую силу Духа»²²¹², оживотворяющим всю человеческую природу²²¹³.

Именно единением с бессмертным воскресшим телом Христа в таинстве Евхаристии христианин получает залог своего будущего телесного воскресения, и это учение свт. Григория особенно открывается в характерном употреблении производных от глаголов «μεταστοιχεῖω» или «ἀναστοιχεῖω» при описании изменений в природе Евхаристических даров и изменений материальной природе тела при воскресении.

Оба этих древнегреческих термина отражают христианское учение об изменении материи на элементарном уровне под действием Божией силы, таким образом, что материя приобретает качественно новые свойства. В отличие от закона кругового взаимопревращения стихий в естественных природных процессах, действие благодати Божией приводит к восстановлению первоначальной гармонии и красоты, тесно связанных с дарами нетления, «легкости» и чистоты.

Восстановление природы человеческого тела по примеру воскресшего тела Христа в более легкое и воздушное²²¹⁴ является, по мысли свт. Григория, основой для восстановления красоты и гармонии всего материального мира в первоизданное совершенство²²¹⁵.

Желание многих современных богословов умалить физическую составляющую перемены в св. Дарах связано зачастую не только со страхом «магизма», боязнью утратить нравственную составляющую Таинств и тайны спасения человека, но также и с маловерием. Такое маловерие несет в себе реальную опасность повредить благовестию в учении о реальности Боговоплощения в сторону чисто докетически-нравственной оценки Домостроительства.

Приращение онтологического статуса материи в мироздании и процессе обожения связано также с психологическим страхом приближения Бога, так сказать, «на атомарном уровне», потери «личной свободы» от Его близости и, следовательно, нежеланием осознать величину силы действия на нашу жизнь Небесного Отца. Думается, что ключом к решению таких психологических ловушек должно быть осмысление дилеммы ипостасно-энергийного баланса в преображении творения, в

учении о личности и понимание спасения как тайны общения личностей Бога и человека.

4. 5. Представления о материи в сочинениях свт. Кирилла Александрийского

4. 5. 1. Обзор литературы

Наиболее подробный обзор современной исследовательской литературы в разных областях богословия свт. Кирилла дан в русскоязычных статьях И. И. Улитчева²²¹⁶ и В. В. Новикова²²¹⁷. Обзоры обоих авторов подтверждают, что тема материи и тела человека в контексте терминологического аппарата, используемого свт. Кириллом для описания их онтологического статуса и изменений под действием Божественной благодати, не была поставлена целью ни в одном из рассмотренных ими исследований. Для нас важными являются только лишь общие замечания католических богословов Д. Китинга и П. Фана о том, что свт. Кирилл «можно назвать богословом обожения “по преимуществу”», а «замечательное учение Кирилла об обожении... подводит итог всему греческому богословию обожения»²²¹⁸, причем обожение человеческого естества носит у Святителя двоякий характер – и «телесный», и «духовный». Важным для нашей тематики представляются наблюдения прот. Г. Флоровского о том, что в своей христологии Святитель «очень близок к Афанасию»²²¹⁹. Понятие «усвоения», воспринятое им от свт. Афанасия, предваряет у свт. Кирилла позднейшее учение о «воипостасности» человечества во Христе, развитое впоследствии Леонтием Византийским²²²⁰.

Во всех курсах богословия и церковной истории свт. Кириллу уделены целые главы и разделы, преимущественно связанные с периодом несторианских споров (А. Миролубов, А. И. Бриллиантов и др.)²²²¹. Из недавних трудов следует отметить книги и многочисленные доклады на конференциях ПСТБИ о Олега Давыденкова, посвященные христологии и сотериологии свт. Кирилла²²²². В сборнике *Богословие и Боговидение* В. Н. Лосского и *Истоках* О. Клемана свт. Кирилл упоминается, к сожалению, всего несколько раз. Глубокую связь христологии свт. Кирилла с его сотериологией подчеркивают исследования Л. Коена, Т. Вейнэнди²²²³ и уже упомянутого выше Д. Китинга.

В труде Ст. Мак-Киньона хорошо раскрыто доминирование апофатического фона в учении свт. Кирилла о способе соединения Божества и человечества в лице Христа. Образы, использованные Святителем, вовсе не призваны раскрыть эту тайну в полноте, но лишь указывают на реальное единство Лица Богочеловека в Воплощении²²²⁴.

В. В. Новиков в своем исследовании, кратко излагая антропологическое учение Святителя, подчеркивает евхаристический реализм, замечая, что он учит «о природном причастии, получаемом в Евхаристии», таким образом, что «освящение нашей плоти принципиально не отлично от освящения человечества Самого Христа»²²²⁵.

В неучтенной И. И. Улитчевым и В. В. Новиковым монографии Ханца ван Лун²²²⁶ дается детальнейший анализ употребления Святителем термина «φύσις», причем подчеркивается, что в христологическом контексте последний чаще всего связан с понятиями «сущности» и «естественно-природных свойств», но в некоторых местах это – «божественная индивидуальная природа» Христа. Здесь же в сводной таблице дан спектр мнений современных исследователей о главных оттенках значения этого термина у Святителя²²²⁷.

Дж. МакГаккин замечает, что свт. Кириллу принадлежит заслуга раскрытия новой, христианской антропологии, отличной как от семитской, так и от систем Платона и Аристотеля. Главное отличие видится автором в разработке нового понятия человеческой личности, как «имеющей потенцию к трансценденции»²²²⁸. Использование Святителем термина «природа» в значении «субъект», «личность» подчеркивалось и ранее И. Романидисом²²²⁹.

Наконец, протестантский исследователь Т. Торренс кратко комментирует использование свт. Кириллом понятия «изменение на уровне элементов» (μεταστοιχείωσις) для описания обожения человеческой природы Духом Святым и причастия ее освященному человечеству Христа. Не входя в подробности использования этого термина, исследователь

замечает только отличие его смысловой нагрузки от «транссубстанции» (μετουσίωσις)²²³⁰.

4. 5. 2. Творец и творение

Начнем с определений, которые свт. Кирилл употребляет для описания Бога как Творца видимого и невидимого мира. В аспекте творения мира, чаще всего в его творениях Господь называется «Демиургом» (δημιουργός), «Создателем»²²³¹. На втором месте по частоте употребления стоят термины «Творец» (ποιητής) и «Художник» (τεχνίτης). Эти термины встречаются с разными эпитетами и предикатами, например «Единый Создатель»²²³², «Верховный» или «Высочайший Художник» (ἁριστοτέχνης)²²³³. Многократно Святитель описывает Бога как Творца и Создателя «всяческих»²²³⁴, «всего существующего»²²³⁵. Зачастую эти термины встречаются в парном употреблении: «Художник и Создатель Бог»²²³⁶, «Художник и Создатель всего существующего»²²³⁷, «Творец и Создатель»²²³⁸, «Творец и Художник»²²³⁹.

Бог также называется «Родителем» (γενεσιουργός)²²⁴⁰ всех (сущностей и тварей). При этом все эти термины, по мысли свт. Кирилла, могут и должны быть отнесены к Сыну и Слову Божию в такой же степени, как и к Богу Отцу. Так, в *Толковании на Евангелие от Иоанна* целая глава посвящена доказательству того, что Сын по природе является Создателем мира, так же как и Отец²²⁴¹. Эта тема часто затрагивается в богословии свт. Кирилла и отражена на многих страницах его сочинений. В частности, в сочинении *Τῶν θεσaurῶν περὶ τῆς Ἀγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος*, опровергая то положение, что будто бы позже по времени могло явиться Слово «всех Содетеля» (τοῦ πάντων δημιουργοῦ Λόγου), он доказывает это таким образом: «Если всегда Бог Творец, то всегда с Ним был Тот, через Которого Он является Творцом (δι' οὗ ποιητής ἐφαίνετο), т. е. Слово Его»²²⁴². В *Περὶ Ἀγίας τε καὶ ὁμοουσίου Τριάδος* Святитель называет Слово Божие «Создателем» или «Родителем» всего (τῶν ὅλων γενεσιουργὸν; τὸν ἀπάντων γενεσιουργὸν)²²⁴³, в *Τῶν θεσaurῶν* – «со-творящим со Отцом» (συνδημιουργήσαντα)²²⁴⁴, в сочинении *Κατὰ Ἰουλιανοῦ* – «Родителем и Художником всего видимого и невидимого, чувственного и познаваемого»²²⁴⁵.

Слово Божие, через Которое Бог Отец творит весь мир²²⁴⁶, является «началом и прочной основой» (ἀρχὴ καὶ σὺστασις) всего видимого и невидимого творения²²⁴⁷. Неизмеримо отличаясь по Своей природе от всего творения²²⁴⁸, Бог Слово, будучи по природе Жизнью, «многообразно дарует существам бытие и жизнь, и движение... входя в каждое из различных по природе бытия... в каждое существо (тварное), сколько ему подобает и сколько оно может воспринять»²²⁴⁹.

Отличие природы Бога, в сравнении с творением, находится в «отношении образа бытия» (κατὰ τὸν τοῦ πῶς εἶναι)²²⁵⁰. По мысли Святителя, Творца необходимо представлять «совершенно иным» (πάντως ἕτερον)²²⁵¹, отличным от мира по природе. Часто он употребляет лл и термин «ἀπρόσιτον» по отношению к Божественной природе²²⁵², подчеркивая, однако, что Бог становится доступным (πρόσιτος) для усовершенствовавшихся во Христе и Его законе²²⁵³. И это есть величайший дар Нового Завета, хотя вся тварная природа должна познавать свой предел и границу (τὸν τῆς οἰκείας φύσεως ὅρον)²²⁵⁴. Это положение помогает, как и в системе отцов-каппадокийцев, сменить дуализм материи и духа на дуализм Творца и творения.

Вследствие этой инаковости Божественной природы по отношению к тварной, то, что относится к Божеству, для нас «труднопомыслимо и трудноизъяснимо» (δυσέξοιότα τέ ἐστι καὶ δυσέκφραστα), и мы познаем это «как бы в зеркале и гадании» (ὥς ἐν ἐσόπτρῳ καὶ ἐν αἰνίγματι)²²⁵⁵. Возможность и путь Богопознания, по мысли Святителя, иллюстрируют слова Исаии: «Аще не уверите, ниже имате разумети» (Ис. 7, 9). В связи с этим, свт. Кирилл говорит о неких «псевдофилософах, принимающих личину мнимой мудрости». «Не будучи в состоянии, – говорит он, – ясно передать словом первые эйдосы (εἶδη) и первые начала (ἀρχὰς), поскольку их трудно охватить мыслью и (передать), они перешли к числам, ради ясного научения, изображая геометров и (школьных учителей). Ибо они силы стихий и сами эти стихии хотят передать начертаниями, говоря, что они есть, для первого учения, стихии, далее же учат, что эти стихии не есть начертания, но через них

приходит истинное понятие о стихиях. И геометры, не будучи в состоянии словом передать бестелесное, прибегают к помощи схематических изображений и, таким образом, устанавливают понятие треугольника. В отношении первых понятий и видов то же делали пифагорейцы. Не будучи в состоянии словом передать бестелесное и первые начала, они прибегли к помощи численного разъяснения и, таким образом, понятия единства и тождества, и причину согласия, и симпатии всего, и спасения объявили подобно этому»²²⁵⁶.

Таким образом, свт. Кирилл подчеркивает неспособность познания Бога и приближения к Нему силами человеческого рассудка, приводя в противопоставление пример приближения к Творцу верой «богоусыновленного» Авраама (τὸν θεοπτέσιον Ἀβραάμ)²²⁵⁷.

Если Бог по природе есть Жизнь и Источник Жизни, то творение, наоборот, имеет свое начало из небытия, а следовательно, не имеет в себе источника жизни, но может существовать только и исключительно по причастию к Богу как Источнику таковой. Учение о творении мира из небытия, «из несущих» (ἐξ οὐκ ὄντων) четко выражено в наследии Святителя²²⁵⁸.

Первоначальное небытие твари, по мысли свт. Кирилла, можно «представлять в уме как бы некое место для тварей, из коего они неким образом, переходя к бытию, получают уже другое место в существовании»²²⁵⁹. Однако, данное «место» существует лишь в уме и не может быть истолковано в смысле учения о предсуществовании материи, что видно из указанных ниже цитат о приведении всего из небытия в бытие. Употребление «οὐκ ὄν» и «μὴ ὄν» у Святителя, традиционно для православных писателей, не имеет различия смысловой нагрузки²²⁶⁰. Оба понятия выражают идею полного небытия.

Учение о предвечной материи и форме античных философов, а также и неоплатоников и следовавшего им в этом Юлиана Отступника, предполагает совечность материи Богу. Таким образом, Бог неоплатоников оказывается не Творцом, а лишь Художником (τεχνίτην) и Украшителем (κοσμήτορα), чему

свт. Кирилл противопоставляет слова библейского повествования: «В начале сотворил Бог небо и землю»²²⁶¹.

4. 5. 3. Учение о космосе и его частях

Святитель принимает наследие древнегреческой философской школы о четырех стихиях как началах всего сущего (Ἄρχὰς γὰρ εἶναι φησὶ τῶν ὄντων, πῦρ, ἀέρα, καὶ ὕδωρ, καὶ γῆν)²²⁶². Однако, хотя он и использует язык четырех стихий, но углубленное исследование стихий самих по себе не представляет для него ни богословского, ни философского интереса. Более того, Святитель называет увлечение такой философской темой бесполезным занятием, распространяя вышеотмеченный апофатический подход к Богопознанию и на мир дольний.

Для свт. Кирилла допустимо рассмотрение этих вопросов только по необходимости защиты истинного Богопочитания, но не для того, чтобы вносить в свое учение что-то из «нечестивых учений эллинской мудрости»²²⁶³. Так, он многократно обличает веру язычников, некоторые из которых «приняли небо за Бога, другие – солнце и луну, да еще звезды и стихии мира: огонь и воду, воздух и землю, из которых, как говорят, все составлено»²²⁶⁴. Объясняя, что эти люди «одному лишь Богу полагающуюся славу воздают стихиям мира»²²⁶⁵, он указывает, что сами языческие философы никак не могли прийти к согласному мнению о природе космоса. Свт. Кирилл излагает основы учения языческих философов относительно начал мира, ссылаясь на Порфирия, но в основном излагая его своими словами (в некоторых местах очень схоже с памятником Λόγος παρανετικὸς πρὸς Ἑλληνας, приписываемым ранее св. Иустину Мученику): «Платон верил, что небо есть род тела (“теловидно” – σωμαειδές) и состоит из четырех стихий, связанных между собой душою»²²⁶⁶. «Аристотель же так не думал... Небо он считает несоставным, но не из четырех стихий составленное, а примышляет некое пятое тело, непричастное четверем и совершенно им чуждое. Платон говорит, что космос одушевлен и есть умное животное (ζῷον νοερόν). Приписывает ему и Промысл, определяет то, что относится к его природе, как рожденное и тленное. И здесь снова не так мыслил его ученик.

И не позволяет ему быть [мыслимым] ни одушевленным совершенно, ни разумным, ни управляющимся Промыслом, но нетленным и нерожденным. И опять искусный славный Платон определяет, что есть три начала: Бог, материя и форма. И говорит, что Бог – Творец, материя – подлежащее (ὕποκειμενον), форма же (εἶδος) – образец (παράδειγμα) каждого из происшедшего²²⁶⁷. Снова восстает на него Аристотель и совершенно не согласен. Ибо форму не удостаивает ни помышлять, ни называть началом. А говорит, что два начала: Бог и материя. Платон же утверждает, что три начала всего: Бог, и материя, и форма (вид), добавляет и четвертое, которое называет душою всего... Говорит, что оно существует в Божиих помышлениях и не имеет своего существования». Перечислив разногласия самых знаменитых мыслителей, Святитель вопрошает: «Кого из поименованных отбросим как обманщика?»²²⁶⁸

В отличие от мыслителей древности, бывших скорее «гадателями» (στοχασταί)²²⁶⁹, чем показавшими истинное знание о природе вещей, пророк Моисей, по мысли свт. Кирилла, «не последовал им» ни в «тонком рассуждении о естествознании (οὐ... προῖθετο φυσιολογεῖν ἰσχυῶς), ни в том, чтобы явить (т. е. показать, объявить) что-либо из вышеупомянутых первых начал, или из них [происшедших стихий] (τῶν ἐξ αὐτῶν στοιχείων)». Признавая поиски первых естествоиспытателей за «бесполезнейшее» (περιεργότερα) и «неполезное для ума» занятие, Святитель говорит о приоритете пророка Моисея, целью которого «было ум тогдашних [людей] напитать познанием догматов истины»²²⁷⁰. Последние тесно связаны, в понимании свт. Кирилла, с библейским откровением и церковным Преданием²²⁷¹ и дают единую картину мира, которую неспособны были открыть лучшие умы философов.

Комментируя библейское описание дней творения, свт. Кирилл подчеркивает, что все стихии сотворены Богом «из ничего». «Итак, не позволяет он [Моисей] полагать материю безначальной и совечной Богу, и нерожденным спутником Бога, как некие полагают некогда не-сущее, в последнее время только приведенное в бытие, – сосуществующим с вечным, с

Тем, Кто всегда Тот же, – изменяющееся [движимое], с Нетленным – подверженное тлению, но определяет, что скорее во времени и в начале призывается в бытие тварь, как приведенная из не-сущего по воле Божией, т. е. в бытие. И не говорит, что Бог стал просто Художником (τεχνίτην) и Украшителем (κοσμήτορα) подлежащей (προϋποκειμένης) и прежде обретавшейся материи, формо-творящим бесформенное образом, каким Он знает, и набрасывающим на нее различие качеств, величину и множество. Но [говорит, что] некоею несказанною и неизреченною силою не-сущее, совершенно не существующее в начале, приводит в бытие»²²⁷².

И в других местах свт. Кирилл неоднократно повторяет, что Бог «без рук и вещества, из не-сущего в сущее все приводит Словом»²²⁷³. Стихии не совечны Творцу, и, более того, «естество стихий само по себе и из себя не могло бы быть способным избежать тления, но зависит оно, скорее, от содержащей его руки»²²⁷⁴. После появления стихий, Дух Божий, носящийся над водою, все животворит (ζωογενεῖ... τὰ πάντα)²²⁷⁵, будучи и Сам жизнью по естеству, из естества Отца. Все нуждается в Нем, и «иначе не имело бы незыблемости в бытии то, что есть»²²⁷⁶. Утверждение творения в бытии свт. Кирилл связывает с понятием «семенных логосов»: «Виждь словом утверждаемую твердь и сушу, воздвигшуюся из вод, собравшихся воедино; травой и древами зеленеющую землю и семенные логосы, пребывающие в них (σπερματικούς αὐτοῖς ἐνυπάρχοντας λόγους), дабы чрез них восхитив вечно-бытие (δι' αὐτῶν τὰ πρόσκαιρα τὴν τοῦ αἰδίου εἶναι παρακλέπτοντα δύναμιν), [творения] пребывали и сохранялись»²²⁷⁷. Однако понятие «семенных логосов» у свт. Кирилла практически не разработано. Краткое, не раскрытое подробно богословское обоснование этой концепции находим в *Толковании на Евангелие от Иоанна*, где говорится о том, что Слово «не только дарует твари призвание к бытию, но и содержит происшедшее чрез Себя Самого, как бы примешивая (οἶονεῖπώς ἐγκатаμίγνυς), так сказать, Себя к тому, что не имеет по своей природе вечного бытия (τὸ αἰδίως εἶναι κατὰ φύσιν ἰδίαν οὐκ ἔχουσιν), и становясь жизнью для существующего»²²⁷⁸. Также и в

Εἰς τοὺς ψαλμοὺς говорится о том, что Слово «все соединяет в благобытие и утверждает сотворенное»²²⁷⁹, а в другом месте свт. Кирилл подчеркивает, что Эммануил все сотворенное укрепляет (συνίστημι) в бытии²²⁸⁰.

Смежные понятия «божественного сеяния / споры» (ὁ Θεῖος σπόρος)²²⁸¹, «благого посева Спасителя», «евангельского посева»²²⁸² употребляются Святителем гораздо чаще. Выражение «семена Логоса» (τὰ τοῦ λόγου σπέρματα) встречается в его текстах только один раз в *Толковании на Евангелие от Луки*, где говорится об их принятии в глубину души для духовного возрождения²²⁸³. Можно видеть, что если понятие «семенных логосов» употреблено Святителем для выражения Божественного дара в творении, то «ὁ σπόρος» применяется в основном в контексте рассуждений о плодах евангельского благовестия и обновления человеческой природы во Христе.

Свт. Кирилл находит нужным отметить, что вода и земля хотя и породили, согласно бытописателю, все происшедшее из них, но только по дару Бога-Творца, Который есть Жизнь «по природе Своей» и «самую природу вод соделал матерью плавающих в них и летающих по воздуху. Земле же повелел произвести многообразную природу скотов и бесчисленные роды диких зверей»²²⁸⁴. Здесь также можно видеть указание на дар «логосности», заложенный в сотворенные первостихии.

Терминологию четырех стихий свт. Кирилл употребляет крайне редко и в подавляющем большинстве случаев лишь при изложении учения языческих философов. Но употребляет он ее и от своего лица, в связи с рассказом Моисея о сотворении мира. Однако Святитель резко осуждает воздаяние стихиям чести, подобающей одному лишь Богу²²⁸⁵.

Весь тварный космос видится Святителю как единое целое, состоящее из многих частей. Он даже уподобляет космос человеческому телу, когда пишет о том, что солнце, луна и звезды находятся в мире именно как «части мира», как «члены одного тела»²²⁸⁶. Бог же, как истинный нетварный Свет, ни в коем случае не должен быть причислен ни «к одной из отдельных частей этого мира».

4. 5. 4. Анализ употребления термина «ὕλη»

Исследование употребления термина «ὕλη» в текстах Святителя показывает, что на 98 случаев всего 4 раза это слово употребляется в смысле материи в сугубо философском, платоновско-аристотелевском смысле, т. е. бесформенной материи, которая в сочетании с формой образует все тела (причем все они приходятся на сочинение *Против Юлиана*, на те места, где свт. Кирилл полемически излагает учения Платона и Аристотеля)²²⁸⁷. Лишь в шести случаях это слово означает у Святителя весь материальный мир в совокупности.

Более половины (около 60) случаев составляет употребление термина в бытовом смысле какого-либо конкретного (или вообще любого) вещества (также и в метафорическом смысле). В нескольких случаях «материя» у свт. Кирилла передает обобщенное понятие «материала», а также бесполезного балласта, сора, вещества как средства для чего-либо. Остальные случаи приходятся на первичное значение слова: деревья, древесины, а также деревьев, леса.

Этот подсчет подтверждает, во-первых, не философскую, а библейско-апофатическую установку свт. Кирилла в контексте размышлений о началах материального космоса, его отказ от рациональных попыток познания вселенной. Во-вторых, обзор употребления слова показывает, что по своей ценности как вещество, так и весь материальный мир стоят безмерно ниже невещественного и умного (νοητός), даже служат ему антитезой²²⁸⁸. Но предметом разговора материя становится у свт. Кирилла, как правило, когда оказывается объектом поклонения и поэтому требует «разоблачения». Вещество – это, по преимуществу, вещество для идолов (т. е. «ничто», стремящееся выдать себя за нечто могущественное). В связи с этим, с ним часто употребляются эпитеты: «бездушное» (ἄψυχος)²²⁸⁹, «немое и бесчувственное» (κωφὴ καὶ ἀναίσθητος)²²⁹⁰, «негодное» (ἄχρηστος)²²⁹¹, «негодное и некрасивое» (ἄδρανοῦς)²²⁹².

Вещество может также быть символом всего греховного и пищи для огня в эсхатологической перспективе, о чем гласит приводимая Святителем цитата из пророка Исаии: «И будет свет Израилев во огонь, и осветит его огнем горящим, и пояст яко сено вещество»²²⁹³.

Святитель также употребляет очень редкое среди христианских писателей выражение «ὕλομανία» – «одержимость материей», «древобеснование». Под этим он понимает устремленность сознания человека к материи, избыточное нарастание бесплодного вещества в ущерб духу, духовное бесплодие. Так, в *Пасхальных гомилиях* свт. Кирилл говорит о веществолюбивой (точнее, «веществобеснующейся» – ὕλομανοῦσαν) душе²²⁹⁴. Материя в негативном контексте – это символ мирских ценностей (мирской славы, благозвучия языка мудрецов мира сего, богатства, власти, благодаря блеску, светлости, и пр.)²²⁹⁵.

Однако вещество (конкретные вещества: серебро, железо, медь, благодаря каким-либо своим свойствам) может служить образом (εἰς τύπον)²²⁹⁶ невещественного, а также вместилищем благодати Святого Духа. Посвящаемые Господу вещественные предметы означают и принимают в себя уже совсем другие, духовные блага: богатство мысленное; славу, разум и крепость духовную²²⁹⁷. Вещество, благодаря своим свойствам, может указывать на христианскую проповедь (например, серебро, благодаря своей светлости и чистоте)²²⁹⁸, и даже на Божество, Божественную природу (особенно золото, благодаря своему превосходству над всеми веществами)²²⁹⁹.

Но самой важной у свт. Кирилла богословской темой по отношению к материи стало, как мы увидим ниже, учение о животворящем теле Христа (ζωοποιὸς ἡ σὰρξ). Нетленное тело Господне сравнивается с деревом ситтим, использованным для кивота Завета²³⁰⁰. Тело Спасителя не только свято, но есть средоточие благодатных энергий и даже «орган» и источник освящения всего человечества и материального космоса.

4. 5. 5. Учение о материальной природе человека до и после грехопадения

Созданный по образу Божию, человек, как венец творения, имел изначально в себе запечатленными «Божественные черты» (ἐαυτοῦ χαρακτῆρας)²³⁰¹. Первоначально Адам «пребывал в раю... продолжая сохранять данное и украшаясь Божественным образом Творца чрез вселенного в него Святого Духа»²³⁰². При этом все сотворенное прежде Адама предназначено было служить «к увеселению его», как хорошо сотворенное, точнее – на радость, и чтобы он почитал его хорошо сотворенным (πρὸς τέρψιν καὶ πρὸς γε εὖ πεποιῆσθαι δοκεῖν)²³⁰³.

В отличие от всего другого творения, человек, по толкованию свт. Кирилла, был удостоен «предварительного совета и личного участия» (προβουλίοις... καὶ αὐτουργίᾳ) Лиц Св. Троицы при его сотворении, как «животное поистине благообразное и богоподобное» (ζῶον ἀληθῶς εὐφυὲς καὶ θεωειδέστατον)²³⁰⁴. Во Адаме начертан был «образ» (ἡ εἰκών) Божественной природы, когда в лицо его «вдунут был Дух Святой», Который есть «дыхание жизни (ἡ πνοὴ τῆς ζωῆς), так как Бог по природе есть жизнь»²³⁰⁵.

Понятия сотворения «по образу» и «по подобию» Святитель признает за равнозначные, но это не означает отрицания им динамичности человеческой природы. Последняя создана так, что обладала праведностью и святостью (ὅτι δικάια καὶ ἀγαθὴ γέγονεν ἐν ἀρχαῖς ἡ ἀνθρώπου φύσις), она способна и призвана была принимать все большие меры освящения и праведности, имея вложенным в себе устремление к Богу (ἡ ἔφεσις παρὰ Θεοῦ)²³⁰⁶.

Образ Божий (τὸ κατ' εἰκόνα) в природе человеческой относится, как говорит свт. Кирилл, по мнению некоторых христианских богословов, к душе, а по мысли других — к уму человека²³⁰⁷. Однако и телесная природа человека почтена была от Творца «собственноручным формированием»²³⁰⁸, как предназначенная быть носителем образа Божия.

Душа, безусловно, честнее («ценнее» – τιμιώτερα) сущности тела, как образ (εἰκών) Божий и вдохновение Его (ἐμφύσημα). Тело же дл души есть орудие (ὄργανόν) и соработник (συνεργόν) на лучшее. Однако следует заботиться и о душе, и о теле. О теле – постольку, чтобы довольствоваться его, и чтобы оно «не запинало душу». Душе же следует отдавать всегда полноту внимания и усвоить посредством добродетелей к ее творческой причине – Богу²³⁰⁹.

О плоти ветхого Адама Святитель постоянно говорит как о подверженной тлению и смерти²³¹⁰, но это уже есть следствие греха, ибо в раю Адам был причастен нетлению²³¹¹. Однако изначально нетление было именно даром Адаму, ибо, по мысли свт. Кирилла, никакая сотворенная природа, ни ангельская, ни какая-либо другая (и человеческая в том числе), приведенная Творцом в бытие из небытия, не обладает даром жизни по собственному свойству. Наоборот, жизнь происходит из Сущности, все превосходящей, т. е. Бога, только Ему принадлежит, и только Он может животворить²³¹².

Введение в мироздание тления и смерти есть педагогическое действие Небесного Отца, Который «с пользой придумал смерть плоти... не к совершенной гибели», «но, скорее, к обновлению (καίνουρῶ) и, так сказать, к будущей переделке (ἀνασκευή)» как бы разбитого сосуда человеческого естества²³¹³.

Душа человека так же, как и тело, не имеет дара нетленной жизни в своей собственной природе. Вся природа человека в целом требует дара от Творца, который и подается как особая печать «нетленного и животворящего Духа». Изначально Адам «запечатлен был духом жизни»²³¹⁴, «нетленным и животворящим духом»²³¹⁵, получив в подобии с Божеством это «превышающее его природу благо», почему и стал, по слову Св. Писания, человек «душою живою» (ψυχὴν ζῶσαν)²³¹⁶. А в *Толковании на Евангелие от Матфея* Святитель саму душу называет Божиим «вдохновением» (ἐμφύσημα)²³¹⁷. Однако, если до грехопадения вся природа человека была бессмертна по причастию к тому высшему благу «нетленности и неразрушимости» (ἄφθαρτον καὶ ἀνώλεθρον), которым обладает

только Один Бог, то при наказании за преступление заповеди именно плоть Адама получила определение смерти (*Быт.* 3, 19), в то время как душу Господь оставил в бессмертии – «σωζομένης ἐν ἀθανασίᾳ»²³¹⁸. По мысли Святителя, как подвергшееся наибольшей опасности (μάλιστα κινδυνεύσαν), именно тело «скорее» (γρηγότερον) должно было получить врачество спасения, т. е. соединиться с жизнью по природе²³¹⁹.

Свт. Кирилл мыслит человека как единое существо и «не позволяет делить его надвое», хотя не отвергает, как и преп. Феодорит Киррский, с которым он полемизирует, дробления и деления настолько, «насколько нужно для того, чтобы знать, что одно по природе своей есть душа, а другое по природе – тело»²³²⁰. Более 30 раз свт. Кирилл использует выражение «τὸ ζῶον λογικόν» по отношению к человеческой природе, предпочитая чаще всего добавлять эпитет «θνητόν».

Изначальная двусоставность человека выражается также частым использованием терминов «σύνθετον»²³²¹, а также «τὸ πλάσμα», т. е. «состоящий из земного тела и обитающей в нем души» (ἐκ τε τοῦ γῆϊνου πλάσματος καὶ ἐκ τῆς ἐνοικούσης ψυχῆς τῷ σώματι)²³²². Термин «τὸ πλάσμα», так же как и в академических переводах творений отцов-каппадокийцев, в русскоязычных переводах свт. Кирилла обозначается просто как «творение», через что теряет свое уникальное значение. Так, например, текст из *Толкования на Евангелие от Иоанна* 1. 182 должен звучать следующим образом: «Дух вместе и жизнь вложил в *рукотворенного* (τῷ πλάσματι) (вместо "тварь")»²³²³ и боголепно отпечатлел в ней Свои черты»²³²⁴. Ясно, что речь здесь идет именно о человеке, а не обо всем творении, не имеющем образа Божьего.

Склонность к тлению в самом первозданном человеке, как в существе композитном, принадлежала, в первую очередь, его «слабому, земному телу» (ἐπικλήρου... καὶ γῆϊνῆς σαρκός)²³²⁵, природа которого сама по себе изначально более склонна к тлению²³²⁶. Тем более она стала таковой после грехопадения Адама.

Именно вследствие грехопадения (παράβασις) Адам осужден был на смерть и тление (θανάτῳ καὶ φθορᾷ)²³²⁷, что

подтверждается в другом месте цитатой из апостола Павла: «Вниде грехом смерть»²³²⁸. По этой причине, считает свт. Кирилл, Евангелист сказал: «Слово стало плотью», чтобы, обозначив всего человека, особенно указать на главную рану и соответствующее ей лекарство (τὸ τραῦμα καὶ τὸ φάρμακον), «больного и Врача, умершего и Того, Кто прогнал тление»²³²⁹. Однако, в то же время свт. Кирилл энергично опровергает учение о телесном составе человека как источнике греха или же наказании, наложенном на душу за грехи. Так, в *Толковании на Евангелие от Иоанна* он посвящает полемике против оригенистов целую главу²³³⁰. А в полемике с Несторием свт. Кирилл многократно подчеркивает, что тело, воспринятое Богом-Словом от Приснодевы Марии, было наделено разумной душой²³³¹. Кроме того, души людей признаются не только за несущие раны греха, но и за источник зла и греха²³³², и даже подвластными духовным смерти и растрепанию²³³³.

Может показаться противоречием, что свт. Кирилл иногда говорит о человеческой природе как совершенно не имеющей в себе дара жизни, не могущей иметь нетления и бессмертия, свойственных одному лишь Богу, в других же местах учит о подпадении тлению лишь как о болезни естества, нуждающегося во врачевании²³³⁴, и о возвращении Христом естества «к изначальному нетлению» (εἰς τὴν ἀπ' ἀρχῆς ἀφθαρσίαν)²³³⁵. Здесь свт. Кирилл вполне последовательно продолжает восточную святоотеческую традицию, согласно которой природа человека не мыслится вне Богообщения и вне заданности обожения, и, таким образом, она имеет присущими себе свойства, ей совершенно не присущие, имеет «превышающее его (человека) природу благо», вложенное при творении, но утраченное в грехопадении и имеющееся как заданность²³³⁶.

Однако, приписывая тление и наказание за грех лишь плоти (имея здесь в виду плоть как телесный состав), свт. Кирилл в то же время высказывает и то общее святоотеческое положение, что корень греха не в плоти, а в произволении. Человек «неразумно обратился к тому, что не следовало делать, и за ничто почел совершить преступление». Также и первое

следствие греха лежало в области воли: осужденное на смерть и тление, естество его стало «недуговать стремлением к порочному»²³³⁷ (т. е. тление, в первую очередь, проявилось не во плоти, а в произволении, что позже преп. Максим Исповедник назовет «тлением произволения» – «φθορὰ τῆς προαίρεσως»).

Таким образом, в богословии свт. Кирилла мы находим свойственное Преданию учение о происхождении греха в душе человека. Когда же Святитель акцентирует внимание на поражении смертью и тлением телесной составляющей человека, то делает это не для разделения едино-двусоставной природы человека и не для перенесения ответственности за грехопадение на плоть, но для раскрытия плана Божия домостроительства рода человеческого. Эту мысль подробнее разовьет преп. Максим Исповедник, подчеркивая педагогическое действие Творца в придании материи вообще и составу человеческого тела в частности негативных характеристик. Чуть позже мы увидим, как, подчеркивая реальность Боговоплощения и представляя человеческую природу как гармоничный синтез души и тела, свт. Кирилл учит об исцелении обеих ее компонент через таинство Боговоплощения и двоякое действие св. евхаристических Таин на душу и тело причастника.

Это превышающее природу благо получает наша плоть благодаря тому, что Бог Слово воспринял именно нашу плоть и соделал ее Своей. О ней говорится даже, что она становится духом, «не отрицая того, что она есть плоть, но [только утверждая, что] по причине совершенного единения с Ним и облечения во всю Его животворную силу она должна уже называться и духом»²³³⁸ (т. е. не потому, что она перестает быть плотью, но потому что становится животворной, обоженной). И далее: «чрез Него и тело Его животворно, поскольку Он преобразовал его (ἀνεστοιχείωσεν) в Свою силу. Как это совершилось, это ни уму не понятно, ни для языка неизреченно, но должно быть почтено молчанием и верою, превышающею ум»²³³⁹. Таким образом, можно сказать, что воплощением Сына Божия преодолевается разделение между плотью и духом.

4. 5. 6. Учение свт. Кирилла о животворящем теле Христа

Учение свт. Кирилла Александрийского о животворящем теле Господа Иисуса Христа частично разбиралось исследователями в более широких рамках его учения о св. Евхаристии и домостроительстве спасения рода человеческого в целом (диакон М. Желтов, прот. Г. Флоровский)²³⁴⁰. Однако подробного исследования выбранной нами тематики произведено не было, и, тем более, не была прослежена связь учения о св. животворящем Телѣ Христа у свт. Кирилла и преп. Максима Исповедника, что будет нами сделано на основе нижеследующего материала в последней главе.

Согласно посвященной таинству Евхаристии рубрике в современной *Православной энциклопедии*²³⁴¹, включившей в себя исследования наиболее известных специалистов-патрологов, предикат «животворящее» использовался в отношении тела Христова только в статьях о свт. Афанасии, Феофиле и Кирилле Александрийских, Евсевии Кесарийском²³⁴² и свт. Евтихии Константинопольском (VI в.)²³⁴³. Затем такое определение встречается, согласно *Энциклопедии*, уже в *Точном изложении православной веры* преп. Иоанна Дамаскина²³⁴⁴. В статье В. В. Петрова²³⁴⁵ наличие этой темы в евхаристическом богословии знаменитого богослова VII в. не отмечено. Однако, как мы покажем, преп. Максим, несомненно, наследовал и развил учение свт. Кирилла о животворящем теле Господнем.

По замечанию диакона М. Желтова, термин «животворящий» (ζωοποιός) имеет центральное значение в евхаристическом богословии свт. Кирилла²³⁴⁶. Общее влияние Александрийской традиции, отмеченное в евхаристическом богословии Святителя предыдущими исследователями²³⁴⁷, с яркой очевидностью прослеживается и в непрерывности этой традиции в учении о животворящем теле Христа. Так, свт. Афанасий начинает свое *Слово о воплощении Бога Слова* тем, что утверждает равенство по Божеству Бога Отца и Бога Сына, Которым Отец все «устраивает» и в Котором все

«оживотворяется» (ζωοποιεῖται)²³⁴⁸ во вселенной. Затем он отмечает, что воплотившийся Сын, «и в человеческом пребывая теле, и Сам оживотворяя его (αὐτὸς αὐτὸ ζωοποιῶν), вне всякого сомнения, оживотворял и вселенную (τὰ ὅλα)»²³⁴⁹. Чаще всего, правда, у свт. Афанасия прилагательное «животворящий» (так же, как и существительное «жизнь») относится непосредственно к Божественной природе Бога-Троицы. Учение же об «оживотворении» вселенной не только через само Воплощение, но и особенно через св. Евхаристию выражено свт. Афанасием, как мы увидим далее, достаточно ясно.

В творениях свт. Кирилла Александрийского мы часто встречаемся со сходным, но несколько расширенным определением по отношению к Богу, а именно: он очень часто называет каждое из Лиц Святой Троицы и всю Троицу в целом словосочетанием «Жизнь и Животворящий». Большая часть употреблений термина «животворящий»²³⁵⁰ так же, как и у свт. Афанасия, относится и в трудах свт. Кирилла к Божественной нетварной природе. Но неоднократно и с принципиальной настойчивостью свт. Кирилл высказывается и о животворности плоти воплощенного Бога Слова. По мысли знаменитого защитника догмата Боговоплощения, свойства нетленности и животворности, присущие, по определению, только Богу, благодаря принципу ипостасного соединения, передаются, а лучше сказать – делаются собственными телу воплотившегося Сына Божия.

До сих пор не было отмечено, что именно свт. Кириллу принадлежит честь авторства формулировки «ζωοποιὸς ἡ σὰρξ» – «животворящая плоть»²³⁵¹. В сочинении *О воплощении Единородного* Святитель отвечает на вопрос о том, каким образом плоть может быть животворящей, следующим образом: «по единению (καθ' ἑνωσιν) с живым и небесным Логосом»²³⁵². Также и в сочинении *Против Нестория* свт. Кирилл говорит о том, что «также и тело Слова животворящее есть, собственным (ἴδιον) Ему соделанное по истинному единению, превосходящему ум и слово»²³⁵³. Еще чаще употребляется Святителем выражение «τὸ σῶμα ζωοποιόν»²³⁵⁴, которое несет

ту же смысловую нагрузку, но имеет множество прецедентов в употреблении предыдущими церковными писателями.

Образ единения Божественной и человеческой природ в единой ипостаси Бога-Слова стал предметом обширной богословской полемики свт. Кирилла с ересиархом Несторием, в которой Святитель постоянно подчеркивал превосходную, уникальную степень и ипостасное качество единства Божества с человеческой природой Господа Иисуса Христа. Именно личное усвоение Логосом человеческой плоти, с самого начала появления плода в утробе Пресвятой Девы, становится своего рода эпиграфом ко всем богословским дискурсам свт. Кирилла. Согласно его учению, именно это ипостасное единство является основой животворности плоти Христа для всего человечества. Так, Спаситель, по толкованию свт. Кирилла, творил евангельские чудеса исцелений для того, «чтобы узнали мы, что тело Христа Бога нашего есть тело жизни и плоть всемогущего Слова. Поскольку собственной стала Слово плоть все оживотворяющего, посему животворящей стала и она и губительной для смерти и тления»²³⁵⁵.

По замечанию прот. Г. Флоровского, «в своих сотериологических рассуждениях св. Кирилл чаще всего опирается на два основных текста апостола Павла: "Как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, т. е. диавола" (*Евр.* 2, 14) и "Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти" (*Рим.* 8, 3)»²³⁵⁶. Эти два текста отражают яркую антитезу пораженной грехом и смертью плоти Адама и святой животворящей плоти Христа, которой посвящено и наше исследование.

Свт. Кирилл учит об освящении и одухотворении человеческой природы в теле воплощенного Слова Божия. Так, во Христе «плоть укреплена Духом, научена чувствовать вещи, превышающие ее собственную природу... Именно с этой целью всемогущее Слово Божие... стало плотью, чтобы... удалить нашу природу от слишком земных чувств и преобразить ее к восприятию чувств богоугодных»²³⁵⁷. Святитель также говорит и о том, что Христос не только освятил природу плоти в Самом

Себе (ἀγιάζοντι τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν ἐν ἑαυτῷ)²³⁵⁸. Он преобразовал и перестроил (ἀνεστοιχείωσα) ее в Свою жизнь и наделил Своей Силой (при этом природа плоти осталась сама собой)²³⁵⁹. Человеческое тело во Христе из «душевного» (ψυχικὸν, как у всех потомков Адама) стало «духовным» (πνευματικόν)²³⁶⁰.

В богословском наследии свт. Кирилла присутствует еще одна тема, подхваченная позже преп. Максимом и имеющая непосредственное отношение к учению о животворящем теле Христа. Это учение о «роде» ветхого Адама и нового Адама – Христа. Если Адам-праотец был «начатком» (ἀπαρχή, 1 Кор. 15, 23) всего человеческого рода (ἀπαρχὴ τοῦ γένους)²³⁶¹, то Христос есть начаток (свт. Кирилл очень часто употребляет термин «ἀπαρχή» по отношению ко Христу) и «корень» нового, второго рода (ρίζα τοῦ γένους δευτέρου μετὰ τὴν πρώτην)²³⁶², обновления природы нашей (ἀπαρχὴ τις ὥσπερ τῆς ἡμετέρας φύσεως)²³⁶³.

Развивая богословие апостола Павла о причастии «плоти и крови»²³⁶⁴, свт. Кирилл говорит о потомстве праотца Адама, воспринявшем наказание первого человека как «наследство, естественно переходящее» и распространившееся «на весь род» человеческий. Тем более, «Бог по естеству, Эммануил, восприявший на Себя подобие нам и соделавшийся для нас вторым Адамом... соделал в избытке причастными Его жизни тех, которые захотели приобщиться к родству с Ним по вере»²³⁶⁵. Однако родство, начинающееся с акта веры, реализуется в своей полноте в телесном единении со Христом в св. Евхаристии²³⁶⁶. Телесное единение со Христом делает нас общниками Духа. «Ибо все мы стали причастниками (μέτοχοι) Его и имеем Его в себе чрез Духа... ибо не есть что-либо другое отдельное от Сына Дух Его»²³⁶⁷.

Эту же мысль выражает свт. Кирилл, когда, используя образ смешения теста, называет Христа начатком «смешения (теста, φυράματος) воссозидаемых в Нем к обновлению жизни»²³⁶⁸. Начатком «древнейшего смешения» был первый Адам, через которого тление перешло на всех его потомков, а Христос, как новый, чистый начаток, отгоняет «державу тления» как от

Своего тела, так и от всех христиан, вступивших в общение с Ним через веру, а также через «святую и животворящую жертву», т. е. св. Евхаристию²³⁶⁹.

В сочинении *Против Нестория* он дает еще один образ: естество человеческое «заболело тлением» (κατηρρώσθησε... φθορὰν)²³⁷⁰ как бы в начатке и в первом корне, т. е. в Адаме, и мы «стали тленны и содержимы смертными узами» (φθαρτοὶ καὶ... θανάτου βρόχοις ἐνισχημένοι διετελοῦμεν), как отпрыски тленного корня. Господь же, восхотев восстановить (ἀναστοιχειῶσαι) человеческое естество, дал нам второй корень, который не мог быть содержимым смертью – Господа Иисуса Христа, воплощенное Слово Божие, положившее душу за нас и по смотрению нас ради предавшее смерти Свое тело²³⁷¹.

С этими богословскими выкладками тесно связана и ставшая характерной для александрийского богословия формула «διὰ τὴν τῆς ἐνανθρωπήσεως», которую свт. Кирилл употребляет чаще, чем кто-либо из других отцов Церкви, причем ему же принадлежит и формула «домостроительство через вочеловечивание» (διὰ τὴν τῆς ἐνανθρωπήσεως οἰκονομία)²³⁷².

Тема рода Адама тесно связана и с образом рождения и продолжения рода человеческого. Эта тема, лишь слегка затронутая в сочинениях свт. Кирилла, тоже имеет развитие (в связи с учением о животворящем теле Христа) у преп. Максима. В толковании на посещение Спасителем брака в Кане Галилейской свт. Кирилл говорит, что Христос пришел туда, «дабы освятить самое начало рождения человека... то, что относится к плоти» (ἀγιάσων τῆς ἀνθρώπου γενέσεως τὴν ἀρχήν)²³⁷³. Однако, в то же время свт. Кирилл говорит здесь же и о проклятии и осуждении, лежащем на браке, и «устранении (Господом) древнего стыда деторождения»²³⁷⁴.

Подобная антитеза, где, с одной стороны, говорится о почтении законов природы в деторождении, а с другой – о необходимости освобождения от наказания болезненного рождения, неоднократно встречается в трудах Святителя. Так, в *Книге 1-ой Против Нестория*, защищая почитание Девы Марии как Богородицы, свт. Кирилл утверждает, что «Она Матерь Бога, потому что Единородный стал человеком, как мы, истинно

соединившись с плотью, пройдя через плотское рождение, не пренебрегая законами природы», которые Он Сам и установил²³⁷⁵.

Чуть ранее в этом же сочинении он замечает, что если бы Христос не родился по плоти, то не освободил бы природу человека от осуждения Адама, не избавил бы тела наши от тления, не остановил бы силу проклятия о рождении детей в болезни²³⁷⁶. Здесь же мы находим рассуждение о том, что по законам, установленным для нашей природы, все существующее рождается «в своем роде» (τὸ συγγενὲς)²³⁷⁷. Бог-Слово при Своем воплощении хотя и мог сотворить Себе плоть из земли, как некогда сотворил ее для Адама, однако не сделал этого, чтобы, во-первых, никто не усомнился в реальности Его вочеловечения, а также чтобы освятить всю жизнь человека с самого ее начала, т. е. с рождения.

Объясняя ответ Спасителя саддукеям, когда Христос говорит о «сынах века сего»²³⁷⁸, которые женятся и выходят замуж, свт. Кирилл отмечает, что это есть образ жизни «мира сего», которая характеризуется как «плотская, полная плотских похотей» и направленная на рождение детей. Те же, кто будет удостоен славного и чудного воскресения, будут жить так, как подобает святым и ангелам, исполняя духовное, а не материальное служение²³⁷⁹. Здесь достаточно ясно выражена мысль о браке и деторождении как земном уделе человечества. Победа над смертью и снятие греховного наследия Адама с рода человеческого, о которых свт. Кирилл говорит неоднократно, происходит благодаря воплощению Слова Божия и всему плану спасения, удаляющему, в том числе, и болезни рождения через Рождество от Девы по плоти²³⁸⁰.

Раскрывая учение о животворном характере тела Христова, свт. Кирилл называет его «πρόξενος»²³⁸¹, т. е. «виновником», «ходатаем» или «проводником» жизни вечной, Божественного света, освящения и спасения²³⁸². Святая плоть (ἡ ἁγία σὰρξ) Христа совершает это не своей собственной силой²³⁸³, но будучи храмом Слова (τοῦ Λόγου ναός)²³⁸⁴.

4. 5. 7. Евхаристический реализм свт. Кирилла

В противовес учению Нестория, называвшему евхаристический хлеб просто «антитипом»²³⁸⁵, т. е. только образом тела Христова, свт. Кирилл учит о вкушении верными истинного, собственного тела Христа – воплощенного Логоса²³⁸⁶.

Несторий, наряду с христологической ересью, предлагал и свою собственную евхаристическую доктрину. Отличительной чертой несторианского учения о Евхаристии стало отрицание изменения природы св. Даров в таинстве. Некоторые ученые даже предполагали, что отход от православного учения Несторий начал именно с ложного учения о Евхаристии. В любом случае, ересь Нестория в христологическом учении нашла свое зеркальное отражение и в его учении о главном таинстве Церкви²³⁸⁷.

Для свт. Кирилла, точно так же, как и для его оппонента, таинства Боговоплощения и Евхаристии тесно увязаны в одно гармоничное целое. Учеными признано, что его богословское учение о Евхаристии «сформировалось задолго до столкновения с Несторием, хотя св. Кирилл прибегал к нему в пылу спора, показывая, что учение о Евхаристии является главным средством диагностики неправильностей в христологии»²³⁸⁸. Христология свт. Кирилла задает его евхаристологию, и можно смело сказать, что все его богословие живо фокусируется в учении о животворящем теле Христа. По мысли Святителя, оно «сделалось животворящим, потому что стало собственным для Него», а христиане оживотворяются через причастие «Его святой плоти и крови». Двоякое причастие – по духу и по плоти, является, можно сказать, знаменем богословия Святителя. Так, Логос пребывает в нас «божественно (θεϊκῶς), через Духа Святого, и по-человечески (ἀνθρωπίνως), через Его святую плоть и кровь»²³⁸⁹.

При объяснении установительных слов Христа (Мф. 26:26–28) свт. Кирилл отрицает именование евхаристических Даров «символами», подчеркивая изменение являемого для чувств (τῶ

φαίνόμενα) в таинстве в истинные тело и кровь Спасителя «неизреченной энергией всемогущего Бога»²³⁹⁰. Он объясняет сокрытие для наших внешних чувств реального факта изменения материи знанием Бога наших немощей. Так, св. Дары подаются под видом хлеба и вина (ὥς ἐν ἄρτῳ τε καὶ οἴνῳ), чтобы мы «не ужаснулись и не отшатнулись» (μὴ ἀποναρκήσωμεν), видя предлежащие на св. престоле плоть и кровь²³⁹¹.

Подчеркивая реализм своей веры в Боговоплощение, а в связи с этим и реальность изменения природы евхаристических Даров, свт. Кирилл в толковании на явление Господа Фоме (Ин. 20:26–27) говорит, что в Евхаристии мы можем повторить осязание Апостола: «Христос приходит и является всем нам, как невидимо, так и видимо: невидимо как Бог, а видимо опять в теле. Дозволяет же и дает прикасаться святой Своей плоти (τῆς ἁγίας αὐτοῦ σαρκὸς), когда мы, по благодати Божией, приступаем к приобщению таинственной Евхаристии»²³⁹².

Святитель указывает, с одной стороны, на непостижимость тайны Евхаристии, а с другой – на реальность и осязаемость ее действия на материальную природу человека: «И не изумись при этом и не скажи в себе самом по-иудейски “как?” [здесь приводится образ воды, воспринимающей теплоту огня]. Таким же, следовательно, образом и мы, хотя и тленны по природе плоти, но, присоединением (τῇ μίξει) к Жизни оставив свою немощь, преобразуемся (ἀναστοιχεῖοῦμεθα) в ее свойство, т. е. в жизнь. Да, действительно, надлежало не только душе воссозидаться чрез Святого Духа в обновление жизни²³⁹³, но и грубому сему и земному (παχὺ... καὶ γεῶδες) телу, посредством такого же, сродственного ему, приобщения [к телу Христову] освящаться и призываться к нетлению (πρὸς ἀφθαρσίαν)»²³⁹⁴, «...ведь она [плоть Христова] преобразит, без сомнения, в свое качество, т. е. бессмертие, тех, которые делаются участниками ее»²³⁹⁵, она (плоть Христова) есть хлеб, «преобразующий (ἀναπλάττων) в жизнь вечную, и созданного для всегдашнего бытия (εἰς τὸ εἶναι ἀεὶ) человека являющий выше смерти»²³⁹⁶.

По мысли Святителя, поскольку по воскресении Христу предстояло вознестись ко Отцу с телом, поэтому Он дал нам Свое тело и кровь, дабы вселившаяся (ἐνοικιούμενη) в нас плоть Его и кровь соделали нас святыми и причастниками бессмертия (ἀθανασίας μετόχους)²³⁹⁷. Именно в таком контексте более 20 раз употребляет свт. Кирилл прилагательное «σύσσωμος», говоря, что мы становимся сотелесниками Христу через таинственное благословение Евхаристии²³⁹⁸.

Важным в этом аспекте представляется также место из толкования св. Кирилла на слово Спасителя «Аз есмь лоза истинная» (Ин. 15:1), где он говорит: «Здесь надо особенно обратить внимание на то, что не по одному только настроению, состоящему в душевном расположении, будет пребывать в нас Христос, как говорит Он, но и по причастию, конечно, *природному* (φυσικήν)»²³⁹⁹. И затем Святитель сравнивает причастие св. Таин с соединением двух кусков воска (человеческой природы причастника и человеческой природы Господа Иисуса Христа), когда они, расплавленные, делаются одним целым. Речь здесь идет именно о причастии человеческой природе Христа. «Так, через приобщение тела Христова и честной крови Он Сам в нас, и мы... в Нем соединяемся»²⁴⁰⁰. Святитель прямо говорит о том, что «святое Тело Христа животворит тех, в ком оно будет... смешиваясь (ἀνακίρνόμενον) с нашими телами», через святую плоть «проникает (ἐπεισκρίνεται) в нас свойство Единородного, т. е. жизнь»²⁴⁰¹. Опять, как и в рассуждениях о Воплощении, свт. Кирилл настаивает на том, что в Евхаристии христиане принимают «тело не другого кого, но Самой Жизни по природе»²⁴⁰².

То, что именно евхаристическое тело Христа становится средством распространения нетления на весь человеческий род, засвидетельствовано на многих страницах трудов Святителя. Употребляя термины «μεταστοιχείω»²⁴⁰³ и «ἀναστοιχείω»²⁴⁰⁴ по отношению к изменению природы²⁴⁰⁵ человеческого тела, вследствие св. Причастия в нетление во Христе, Святитель говорит о распространении победы над тиранией смерти на причастников. Употребление производных

от этих глаголов, выработанных в качестве специальных терминов св. отцами Александрийской богословской школы, наряду с учением свт. Кирилла об уникальности дара нетления тела Христова, с новой силой подтверждает его приверженность евхаристическому реализму²⁴⁰⁶.

Практическим советом, иллюстрирующим его богословскую позицию, является *Комментарий* свт. Кирилла на Ин. 6:35, где он призывает христиан не уклоняться надолго от св. Причастия: «Пусть... знают крещеные и вкусившие Божественной благодати, что, лениво и редко ходя в церкви, подолгу уклоняясь от благословения Христова и измышляя вредное благочестие – не хотеть таинственно приобщаться Ему, – они тем самым удаляют себя от вечной жизни, отказываясь оживотвориться»²⁴⁰⁷.

4. 5. 8. Терминология обновления свт. Кирилла

Прежде всего, отметим богатство терминологического аппарата Святителя, используемого им для описания обновления природы человека и материального мира. Используя для этих целей как спектр уже известных ранее в святоотеческой традиции (ἀνακαινίζω, ἀνακτίζω, ἀνανεόομαι, μεταποιέω, μετατίθημι, ἀναπλάσσω, ἀναμορφόω, μεταμορφόω, μεταβάλλω, μεταστοιχειόω, ἀναστοιχειόω, μετασκευάζω, μετασχηματίζω), так и набор новых глаголов (καταφαιδρύνω, καινοτομέω, μεταπλάσσω, διαπλάσσω, καινουργέω, μεταχαράσσω, μεταφοιτάω, ἀναθάλλω, κατακοσμέω), Святитель везде старается подчеркнуть вовлеченность в процесс благодатного обновления полноты человеческой природы (ἡ ἀνθρώπου φύσις). Многие из глаголов, употребляемых свт. Кириллом, и сами по себе несут яркие оттенки полноты обновления, а также непосредственного и глубокого воздействия на материальную сторону человеческого естества (ἀναπλάσσω, μεταπλάσσω, ἀναμορφόω, μεταστοιχειόω, ἀναστοιχειόω, μετασκευάζω, καινουργέω, μεταχαράσσω). Но также и сам контекст, в котором Святитель постоянно говорит об обновлении, подчеркивает переход тварной природы (человека и всего космоса) в нетление (πρὸς ἀφθαρσίαν, εἰς ἀφθαρσίαν) и в изначальное гармоничное состояние как духовно-телесного состава человека, так и всех частей материальной вселенной (εἰς τὸ ἐν ἀρχαῖς, πρὸς τὸ ἀρχαῖον, εἰς τὸ ἐν ἀρχαῖς, εἰς τὸ ἀπ' ἀρχῆς)²⁴⁰⁸.

Зачастую вышеупомянутые глаголы используются свт. Кириллом в разных сочетаниях подряд²⁴⁰⁹, что так же, как и само богатство его терминологического словаря, свидетельствует о его желании, с одной стороны, раскрыть полноту даров благодати, а с другой – показать неизреченность ее действия и недостаточность для этих целей средств человеческого ума и языка. Не случайно он часто использует выражение «ἄρρητος» (а также «ἄφραστός» и «ἀπεριέργαστος») по отношению к Божественной силе (δύναμις), энергии (ἐνέργεια) или благодати (χάρις).

Источником этих неописуемых даров является неизреченная природа Бога Слова, Который, устроив Себе «одушевленное вселение» в утробе девственной Матери, спасает обе природы (ἀμφότερων τῶν φύσεων)²⁴¹⁰, т. е. и человеческую душу, и тело. Для описания изменения полной человеческой природы под воздействием новозаветной благодати, Святитель намного чаще, чем другие писатели христианской древности, употребляет производные от глаголов «μεταστοιχείω» и «ἀναστοιχείω»²⁴¹¹, которым, как уже отмечалось нами ранее, в Александрийской богословской традиции была придана совершенно новая смысловая нагрузка. Если глагол «μεταστοιχείω» и вовсе не нашел употребления в языческой философии, то использование «ἀναστοιχείω» со значением «восстанавливать разложившееся в первоэлементах», «изменять к лучшему в самых основах» осталось характерной чертой христианских писателей²⁴¹². Не только в ранней античности, но и в эпоху последних представителей античной философии данный глагол сохранил значение «разлагать(ся) на первоэлементы»²⁴¹³.

У свт. Кирилла этот глагол употребляется практически исключительно для указания на восстановление человеческого естества из тления в нетление²⁴¹⁴. Чаще всего речь идет о «таинстве Христа» в широком смысле, о всем Домостроительстве, а в нескольких случаях – сугубо о Евхаристии. Это действительно восстановление, преобразование в самых первоначалах (ибо по своей собственной природе плоть совершенно не имеет в себе жизни)²⁴¹⁵ и приведение ее в послушание Богу. Это плоть, которую Бог «преобразовал (ἀνεστοιχείωσεν) в Свою силу»²⁴¹⁶, «облек Своей силой»²⁴¹⁷, и поэтому она, согласно свт. Кириллу, должна уже именоваться и «духом»²⁴¹⁸.

Особенно важно, что употребление этого термина прослеживается как в контексте евхаристического богословия, так и в учении о воскресении тел (например, *О поклонении и служении в Духе и истине* 68. 793. 37; *Послание пасхальное* 6-е 77. 500. 27). Тождественность терминологического аппарата, использованного еще свт. Григорием Нисским для описания

изменения свойств материи в Евхаристии и преобразении природы тела человека в воскресении, оказывается сохраненной и у свт. Кирилла в контекстах изменения природы причастников и обновления всего тварного мира.

Аналогично и употребление «μεταστοιχείω» имеет употребление как в контексте учения о воскресении²⁴¹⁹, так и в учении о церковных таинствах (восприятие водой «божественной и неизреченной силы» для освящения крещаемых)²⁴²⁰. Относительно использования термина по отношению к таинству Евхаристии был также обнаружен текст с использованием «μεταστοιχείω»²⁴²¹, где говорится о воздействии Христа, как хлеба духовного и евхаристического, на всю природу христиан. Вне всякого сомнения, обновление христиан во Христе²⁴²², о котором многократно учит свт. Кирилл, включает в себя весь строй христианской жизни и причастие животворящих тайн Христовых.

Хотя духовное преобразование, о котором учит Святитель, и носит характер несомненности²⁴²³, но, конечно же, оно приемлется человеком в меру аскетического усилия. Так, в сочинении *О поклонении и служении в Духе и истине* он пишет: «Поелику Христос есть “новая тварь”, по Писаниям»²⁴²⁴, то посему и мы «приемлем Его в себя, чрез святую Его плоть и кровь», дабы, чрез Него и в Нем преображаясь (ἀναστοιχειούμενοι) в обновленной жизни (точнее, восстанавливаясь в обновление жизни), «отложить ветхого человека, тлевающего в похотех прелестных»²⁴²⁵ (κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης)²⁴²⁶. Здесь стоит заметить, что в русский перевод внесен несколько отвлеченно-нравственный характер, тогда как у свт. Кирилла «преображаясь», «вос-стихивляясь» «в обновление жизни» звучало гораздо более конкретно и онтологично (этот глагол обозначает не только преобразование вещества, но совместное изменение души и тела). Чем характеризуется это обновление жизни? «Отложением плоти», т. е. отложением «плотских сладостей» (σαρκικῶν ἡδονῶν)²⁴²⁷. Таким образом, мало-помалу «отрясем, как некое неудобноносимое бремя, вселившееся в наших телах тление... не отвергшись природы плоти»²⁴²⁸, но преображаясь (ἀναστοιχειούμενοι) в

похвалу (καύχημα) нетления и с плотию [будучи] облистаемы неизреченным светом Христа»²⁴²⁹. Конечная цель этого «пересозидания» – похвала нетления, возведение рабского во владычнее благородство, обожение.

Новизна использования глагола «καίνοτομέω» у Святителя связана с употреблением его по отношению к человеческой материальной природе, причем в основном в контексте ее обновления через смерть и воскресение²⁴³⁰.

Наряду с такими подчеркнута «материальными» терминами, как «ἀναστοιχείω», «μεταστοιχείω», «μεταχαλκεύω», «μεταχαράσσω», употребляющимися применительно к обновлению твари во Христе (которые, конечно, также обозначают процессы, касающиеся не только одной материи), свт. Кирилл для обозначения тайны Евхаристии чаще всего употребляет такой термин, как «εὐλογία»²⁴³¹, как бы обобщенно-уклончивый в отношении определения процесса по сравнению с такими, как, например, «μετάληψις», «κοινωνία».

В тех местах, которые касаются образа восприятия Словом нашей плоти, преображения человеческого естества Духом Святым и образа восприятия нами св. Таин, у свт. Кирилла характерно употребление выражений апофатического характера: «превосходящее ум и слово», «неизреченен и совершенно непомыслим образ соединения»²⁴³², «тем образом, каким Он Сам знает», «как это совершилось, это ни уму не понятно, ни для языка неизреченно, но должно быть почтено молчанием и верою, превышающею ум»²⁴³³.

Хотя в основном речь об обновлении идет у Святителя в контексте возвращения в первоначальное состояние сотворенных в гармонии человека и мира, но в его текстах можно найти свидетельства о превосходстве новосозданного во Христе человечества. Так, в *Толковании на Евангелие от Иоанна* говорится, что «Единородный стал подобным нам человеком, дабы в Нем и первые возвращающиеся блага и насажденная благодать Духа уже крепко сохранялись для всей природы (человеческой)», ибо «Единородный и сущее от Бога и Отца Слово сообщает и нам неизменность Своей собственной природы»²⁴³⁴. При этом хотя и сделано замечание о потере

дара неизменности первого Адама при грехопадении, но в то же время речь идет об «укоренении» (от «ρίζω») благодати Духа Святого уже «непреклонно» (ἀραρότως) в природе человеческой (в отличие от первого Адама, который был способен к падению)²⁴³⁵.

Более того, свт. Кирилл также говорит, что Христос «перечеканивает» (от «μεταχαράσσω») нас «по Своему образу», «приводит творение к сверхтварному достоинству»²⁴³⁶ и просвящает нас «надмирными почестями»²⁴³⁷.

Тем не менее, что касается сохранения природы человеческой плоти во Христе и у христиан в воскресении, то здесь свт. Кирилл однозначно подчеркивает сохранение ее отличительных от духовной природы свойств. Так, когда он объясняет явление воскресшего Спасителя апостолам, то замечает, что, кроме уверения их через лицезрение следов от язв на теле Своем, Христос находит нужным убеждать их и «другим средством, никоим образом не подобающим духу» (вкушением рыбы), но свойственным (ἰδικῶς) «земным телам и природе плотской»²⁴³⁸. В *Слове на вознесение Господа* свт. Кирилл утвердительно восклицает: «Как земное восходит на небеса?»²⁴³⁹

Точно так же и поясняя слова апостола Павла о том, что «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления» (1 Кор. 15, 50), свт. Кирилл указывает, что это касается только состояния, в котором находится материальная природа человека после грехопадения. Будучи «переделаны в нетление» (μεταπλάττεσθαι δὲ πρὸς ἀφθαρσίαν) и просвящены (καταφαίδρύνεσθαι) «божественной и неизреченной славой», они уже, несомненно, наследуют Царство Небесное²⁴⁴⁰.

Понятие «тела духовного» (τὸ σῶμα πνευματικόν) объясняется Святителем в *Толковании на послание к Римлянам* 8. 23 как отложение «плотского и земного мудрования и жала греховного», но не как отвержение плоти, которую некоторые противопоставляли «телу духовному»²⁴⁴¹.

Такие же мысли мы находим и в *Толковании на Евангелие от Иоанна*, где в пояснении на Ин. 20, 24–25 говорится, что

«тайна воскресения совершается над земляным нашим телом (περὶ τὸ γήϊνον ἡμῶν σῶμα) и, как в начатке рода (ἐν ἀπαρχῇ τοῦ γένους), во Христе». При этом «весь смысл нашей надежды и сила безукоризненной веры, после исповедания Святой и Единосущной Троицы, сосредоточивается и заключается в этом таинстве плоти (περὶ τῆς σαρκὸς μυστήριον)». Свт. Кирилл не соглашается с теми, кто «неразумно утверждал», что под телом духовным нужно понимать нечто отличное от плоти (ἕτερόν τι παρὰ τὴν σάρκα) или что-то, «лживо принимающее черты нашего вида» (τῆς ἡμετέρας ἰδέας ψευδομένη τοὺς χαρακτῆρας). Вышеупомянутая тайна воскресения относится именно и «только к тому, с чем была связана смерть»²⁴⁴², т. е. к плоти.

4. 5. 9. Выводы

Свт. Кирилл добавляет новую формулу в учение предыдущих отцов Церкви о качественной инаковости Творца и творения: отличие природы Бога в сравнении со всем творением находится в «отношении образа бытия» (κατὰ τὸν τοῦ πῶς εἶναι). Показано, что употребление выражений «οὐκ ὄν» и «μὴ ὄν» у Святителя, традиционно для православных писателей, не имеет различия смысловой нагрузки. Оба понятия выражают идею полного небытия, из которого приведено в бытие все творение. Однако Бог благоволит об укреплении и утверждении всего сотворенного в бытии. Придерживаясь антропоцентричной картины мироздания, Святитель учит, что тление и распад вошли в мир как поучительно-педагогическое действие Творца. Преодоление онтологической пропасти между Богом и человеком и устранение тления невозможно, по его мысли, ни по природе, ни для голого рассудка, но только по благодати – через веру и новозаветный закон Христа.

В учении о космосе и его частях у Святителя выявлен ярко выраженный апофатический подход. Хотя он и использует язык четырех стихий, но углубленное исследование стихий самих по себе не представляет для него ни богословского, ни философского интереса. Более того, Святитель называет увлечение такой философской темой «бесполезнейшим занятием». Свт. Кирилл указывает на разногласия самых знаменитых мыслителей ранней античности (Платон, Аристотель) относительно начал мира и, называя их «гадателями» (στοχασταί), противопоставляет им познание Бога и мира праведными Авраамом и Моисеем. Это – путь откровения, доступный живущим в вере и благочестии. Именно праведники стали проводниками библейского Откровения и церковного Предания, передающими единую картину мира, которую неспособны были открыть лучшие умы философов.

Нами также указано на употребление понятия «семенных логосов», пребывающих в тварных объектах и подающих таковым причастие несвойственного им по природе вечно-бытия

(τὸ αἰδίως εἶναι). В отличие от понятия «*λογος* творения», понятие «Господнего семени / посева» (τοῦ Σωτῆρος σπόρος) применяется свт. Кириллом в основном в контексте рассуждений о плодах евангельского благовестия и обновления человеческой природы во Христе.

Анализ употребления Святителем термина «*ὕλη*» показал, что наиболее частый контекст этого слова – рассуждения о веществе для идолов или приманке человеческого сознания. В таком употреблении данный термин часто стоит с эпитетами: «бездушное» (ἄψυχος), «немое и бесчувственное» (κοφὴ καὶ ἀναίσθητος), «негодное» (ἄχρηστος), «негодное и некрасивое» (ἄδρανός). Болезнь человеческой души передается через понятие «*ὕλομανία*» – «одержимость материей». Однако, вещество (конкретные вещества: серебро, железо, медь, благодаря каким-либо своим свойствам) может служить образом (εἰς τύπον) невещественного, а также вместилищем благодати Святого Духа. В этом контексте особое место в системе Святителя занимает учение о животворящем теле Христа как «органе» и источнике освящения всего человечества и материального космоса.

Анализ антропологии свт. Кирилла выявил, что он мыслит человека как единое двусоставное существо, часто используя выражение «*ἡ ζῶον λογικόν, σύνθετον*», а также «*τὸ πλάσμα*». Последний термин, так же как и в академических переводах творений отцов-каппадокийцев, в русскоязычных переводах свт. Кирилла обозначается просто как «творение», теряя свое уникальное значение. Нами предложено в дальнейшем использовать для его перевода термины «рукотворение», «рукотворенный».

Отмечено, что понятия сотворения «по образу» и «по подобию» Святитель признает за равнозначные, но это не означает отрицания им динамичности человеческой природы. Последняя создана так, что, обладая праведностью и святостью (ὅτι δίκαια καὶ ἀγαθὴ γέγονεν ἐν ἀρχαῖς ἡ ἀνθρώπου φύσις), она способна и призвана принимать все большие меры освящения и праведности, имея вложенным в себе устремление к Богу (ἡ ἔφεσις παρὰ Θεοῦ). Образ Божий (τὸ κατ' εἰκόνα) в природе

человеческой относится к душе и к уму человека. Тем не менее, и телесная природа человека почтена от Творца «собственноручным формированием»²⁴⁴³, как предназначенная быть носительницей образа Божия.

Подробный анализ учения свт. Кирилла Александрийского о животворящем теле Христа показал, что именно ему принадлежит честь авторства впервые отчеканенной формулировки «ζωοποιὸς ἡ σὰρξ» – «животворящая плоть». Выражение «ἡ σὰρξ ἡ ζωοποιὸς», используемое в литургических текстах, сохранившихся под именем свт. Григория Богослова (богослужбное использование которого исторически известно лишь в Коптской церкви), а также в т. н. «Александрийской литургии» свт. Василия Великого²⁴⁴⁴, скорее всего, восходит к текстам свт. Кирилла. Намного чаще употребляется Святителем выражение «τὸ σῶμα ζωοποιόν», которое несет ту же смысловую нагрузку, но имеет множество прецедентов в употреблении предыдущими церковными писателями. Раскрывая учение о животворном характере тела Христова, свт. Кирилл называет его «πρόξενος»²⁴⁴⁵, т. е. «виновником», «ходатаем» или «проводником» жизни вечной, Божественного света, освящения и спасения.

Прослеживается богословская тема, начатая еще апостолом Павлом о «роде» ветхого Адама и нового Адама. Победа над смертью и снятие греховного наследия Адама с рода человеческого, о которых многократно говорит Святитель, происходит благодаря воплощению Слова Божия и всему плану спасения, удаляющему в том числе и болезни рождения через Рождество от Девы по плоти. Указано на еще одну отчеканенную Святителем формулу – «домостроительство через вочеловечивание»²⁴⁴⁶.

Евхаристический реализм свт. Кирилла не вызывает никакого сомнения. Как христология фокусируется на реальности Боговоплощения, так и богословие Евхаристии концентрируется на учении о животворящем теле Христа. По мысли Святителя, животворность тела Христова в воплощении и в таинстве Церкви также имеет единое обоснование в том, что оно есть собственное для Бога Слова. Двойное причастие

христиан Богу Слову – по духу и по плоти, является, можно сказать, знаменем богословия Святителя. Анализ толкования установительных слов Христа (Мф. 26:26–28) дал ясное подтверждение веры Святого в изменение материальной природы св. Даров в таинстве²⁴⁴⁷.

Настаивая на непостижимости тайны Евхаристии, свт. Кирилл все время подчеркивает реальность и ощутимость ее действия на материальную природу человека. Грубое и земное (παχὺ καὶ γεῶδες) тело причастника посредством приобщения к телу Христову освящается и призывается к нетлению (πρὸς ἀφθαρσίαν). Использование глаголов «ἀναστοιχείω» и «μεταστοιχείω» для описания изменения природы причастников, а также библейского чуда претворения воды в кровь (Исх. 7:20), наряду с учением об уникальности дара нетления тела Христова, с новой силой подтверждают евхаристический реализм Святителя.

Нами проанализирована терминология обновления свт. Кирилла и его богословское понимание «тела духовного». Многие из глаголов, употребляемых им, несут яркие оттенки полноты обновления, а также непосредственного и глубокого воздействия на материальную сторону человеческого естества (ἀναπλάσσω, μεταπλάσσω, ἀναμορφώω, μεταστοιχείω, ἀναστοιχείω, μετασκευάζω, καίνουρυνέω, μεταχαράσσω). Также и сам контекст, в котором Святитель постоянно говорит об обновлении, подчеркивает переход тварной природы (человека и всего космоса) в нетление (πρὸς ἀφθαρσίαν, εἰς ἀφθαρσίαν) и в изначальное гармоничное состояние как духовно-телесного состава человека, так и всех частей материальной вселенной.

Отмечено, что свт. Кирилл намного чаще, чем другие писатели христианской древности, употребляет производные от глаголов «μεταστοιχείω» и «ἀναστοιχείω», которым, как уже отмечалось ранее, в Александрийской богословской традиции была придана совершенно новая смысловая нагрузка.

Выявлены указания Святителя на превосходство новосозданного во Христе человечества по сравнению с состоянием первого Адама. В то же время приведены тексты о сохранении природы плоти в теле воскресшего Христа и

христиан. Понятие «тела духовного» (τὸ σῶμα πνευματικόν) объясняется Святителем как отложение «плотского и земного мудрования и жала греховного», но не как переход в состояние, отличное от плоти (ἕτερόν τι παρὰ τὴν σάρκα). Правильному учению о воскресении свт. Кирилл уделяет столь важное значение, что говорит о нем как о втором «по смыслу нашей надежды и силе веры» после «исповедания Святой и Единосущной Троицы», именуя его «таинством (μυστήριον) плоти».

Глава 5. Представления о материи в *Ареопагитиках* и у преп. Максима исповедника

5. 1. Сакраментально-антропологический аспект учения о материи в *Ареопагитиках*

5. 1. 1. Краткий обзор литературы

Прежде всего, хотелось бы отметить слабую разработанность выбранной нами темы в богословской науке. Прот. Георгий Флоровский упоминает о материи в учении автора *Ареопагитского корпуса* только в аспекте ее непричастности ко злу. «Ничто из существующего не есть зло как таковое, – не есть зло и материя. Зло есть разлад, беспорядок, ἀταξία; но чистый разлад невозможен, полное отсутствие вида и порядка равнозначно несуществованию. Материя не есть полный хаос, – она причастна порядку и формам. Она имеет силу рождения и сохранения. Не материя как таковая, но влечение к низшему является причиной зла в душе, – и сама по себе материя не препятствует душам устремляться ко благу»²⁴⁴⁸.

Протопр. Иоанн Мейендорф в своем классическом обзорном труде *Введение в святоотеческое богословие*, в главе *Псевдо-Дионисий Ареопагит* вовсе не упоминает о значении материи в богословской системе *Ареопагитик*. В другом своем сочинении – *Byzantine Theology. Historical trends and doctrinal themes* – он замечает, что, поскольку Дионисий «очень строго придерживался платонических различий между интеллектуальным и материальным порядками, полагая материальное лишь отражением и знамением интеллектуального, – его учение о таинствах несет и чисто символический, и индивидуалистический характер; назначение Евхаристии, к примеру, лишь в том, чтобы знаменовать соединение ума с Богом и Христом»²⁴⁴⁹. При этом знаменитый богослов делает ссылку на исследование Р. Роквес (R. Roques) *L'univers dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*²⁴⁵⁰. Это краткое замечание о. Иоанна будет предметом нашего более внимательного обсуждения в ходе изложения полученных нами результатов, однако отметим сразу, что, на наш взгляд, нельзя согласиться с таким выводом при внимательном чтении текстов *Ареопагитик*. При условии постановки задачи исследования именно на выявление в богословской системе *Ареопагитик* учения о материи, это

становится особенно очевидно. Дело в том, что это учение не имеет систематического характера в корпусе, посвященном в основном учению о Боге и Богопознании. Этот факт и объясняет легкость, с которой исследователь может впасть в ошибочное суждение по данному второстепенному для памятника (по объему материала, но не по богословскому значению) пункту учения.

В современной *Православной энциклопедии* в статье *Ареопагитики* затрагиваются темы творения мира «из ничего», материи как первоосновы мира, «воплощающей в себе нематериальные божественные идеи-образцы», причастности материи «порядку, красоте, форме»²⁴⁵¹ и непричастности ко злу, «ибо зло – это вообще “не-сущее”»²⁴⁵². Здесь, однако, также совсем не рассмотрена тема материи в таинствах.

К изложенным в рассмотренных трудах предыдущих исследователей кратким комментариям по общему учению о материи в *Ареопагитиках* следует сделать несколько дополнительных замечаний и наблюдений.

5. 1. 2. Общие определения и свойства материи, согласно Ареопагитикам

Во-первых, необходимо отметить, что в упомянутой статье в *Православной энциклопедии* недостаточно подчеркнут и даже теряется из вида тезис о сугубо потенциальной бескачественности и бесформенности материи. Текст сочинения *О Божественных именах*: «Εἰ δὲ τούτων ἐκτὸς οὐσα ἢ ὕλη, καθ' ἑαυτὴν ἄποιός ἐστι καὶ ἀνείδεος, πῶς ποιεῖ τι ἢ ὕλη ἢ μηδὲ τὸ πάσχειν δύνασθαι καθ' ἑαυτὴν ἔχουσα»²⁴⁵³ – более точно передается сослагательным предложением: «Если бы, пребывая вне их [т. е. вещей], материя была бы бескачественна и безвидна, как могла бы она что-либо причинять, не обладая сама по себе способностью подвергаться воздействию?»²⁴⁵⁴

Когда авторы статьи в *Православной энциклопедии* на основании выше приведенного оригинального текста говорят о том, что, по представлению *Ареопагитик*, «мировая материя, будучи “сама по себе бескачественна и бесформенна” (καθ' ἑαυτὴν ἄποιός ἐστι καὶ ἀνείδεος), всегда “причастна порядку, красоте, форме”», то, несомненно, несколько искажают акцент оригинала о том, что материя не бывает бесформенной, но всегда причастна «к порядку вещей, к их красоте и виду»²⁴⁵⁵.

Действительно, такое понимание материи в *Ареопагитиках* мы находим в *Схолии* на *О Божественных именах*²⁴⁵⁶: «Материя же никогда ведь не может быть воспринята вне вида и качеств, являющихся ее свойствами»²⁴⁵⁷. По мысли комментатора, «все сущее... являет собой сущности и виды» (οὐσίαι εἰσὶ καὶ εἶδη), и только «не-сущее» может быть «безвидным и бессущностным», но усматривается оно чисто логически (дословно: «только разумом» – λόγῳ μόνῳ θεωρητόν). Такое «не-сущее», лишнее вида и образа, языческие философы «назвали материей» и «предельным без-образием» (ἔσχατον αἴσχος)²⁴⁵⁸. По толкованию автора *Схолии*, именно с языческими и гностическо-дуалистическими представлениями о материи («с эллинами и манихеями») «сражается» в текстах главы 4-й автор сочинения *О Божественных именах*.

Представлениям последних, отождествлявших материю, как носительницу хаоса, со злом, противопоставляется учение о том, что «из не-сущего изведена... Богом и материя, но не – как некоторые люди решили – лишенной вида и образа». Автор *Схолии* нашел необходимым дважды подчеркнуть, что материя, приведенная Богом в бытие «из ничего», может рассматриваться как лишенная вида, качеств и образа только умозрительно. Эти доказательства направлены на защиту христианского положения о непричастности материи ко злу.

Более того, в том же тексте *О Божественных именах* 4. 28 материя признается как «необходимая для полноты всего мира» (πρὸς συμπλήρωσιν τοῦ παντός κόσμου)²⁴⁵⁹, а в соответствующей *Схолии* еще раз, теперь уже в полемике со взглядами на материю неоплатоников, вновь опровергается учение о том, что она «лишена всего, что к ней добавляется, как-то: вид и качество».

В конце вышеуказанной *Схолии* на *О Божественных именах* 4. 18, подводя итог всем рассуждениям, автор еще раз, с помощью уже других терминов, отмечает различие в понимании материи языческой философией и христианской традицией, представленной в *Ареопагитиках*. Материя определяется не как «начало» (ἀρχή) материального мира, «воспринимаемого чувствами», но как «наполнение» (συμπληρωτική) и «своего рода предел и основание» всего сущего (ἐσχάτον τι καὶ ὑποστάθμη τῶν ὄντων)²⁴⁶⁰.

5. 1. 3. Негативные свойства материи

В качестве второго пункта из тех общих преставлений о материи, которые мы находим в текстах *Ареопагитик*, следует отметить различные негативные характеристики последней, а также их богословское осмысление. Несмотря на достаточно ясные отрицания причастности материи ко злу в текстах самого корпуса, а также пространные дискурсы на эту же тему в *Схолиях*, их авторы неоднократно оговаривают также и отрицательные качества материи. Так, например, при описании небесных умных сил, их природа противопоставляется, как превосходная, природе живых и неживых объектов материального мира. Если первые как «умопостигаемые и понимающие сущности... имеют неиссякающую и неумаляемую жизнь», свободную «от всякого тления», то последние, наоборот, подлежат «смерти, материи», «непостоянству, текучести» и многообразным «изменениям»²⁴⁶¹.

В 3-й *Схолии* на *О Божественных именах* 4. 19 говорится также, что материя, пришедшая в бытие благодаря благодати Творца, хотя и не является «совершенно плохой», но не может быть названа и «совершенно хорошей» (οὐ πάντῃ κακὸν, οὐτε πάντῃ ἀγαθόν)²⁴⁶². В этой *Схолии* особенно отмечается, что «зло-в-собственном-смысле-слова» (αὐτόκακον), или, другими словами, истинное зло, вовсе не существует в творении. Относительное же зло, которое состоит в недостатке блага (κατ' ἔλλειψιν τῆς ἀγαθότητος)²⁴⁶³, приписывается здесь именно материи. Это не-истинное зло состоит в ее неустойчивости (διὰ τὸ ἄστατον· ἔχει μὲν γὰρ τὸ κακὸν ἐν τῷ ἀστάτῳ)²⁴⁶⁴, другая же ее часть добра (μερίδα δὲ τοῦ ἀγαθοῦ), «поскольку произошла от Бога, в Боге и пребывает»²⁴⁶⁵.

Объясняя, что даже демоны по своей природе не злы, автор *Ареопагитик* подчеркивает, что «ничто из сущего не гибнет в существе и по природе, только логос гармонии и соответствия теряет – от недостатка свойственного природе порядка»²⁴⁶⁶. Здесь уже речь идет не только о духовных сущностях, но обобщение простирается и на весь материальный

мир, что подтверждается и текстом соответствующей *Схолии*, где говорится о зверях, змеях и растениях²⁴⁶⁷. Общее положение, выраженное в данном месте *Ареопагитик*, раскрывает ту же самую мысль о зле как недостатке добра. Последнее определяется в данном тексте через категории «способность оставаться прежним» (μένειν ὡσαύτως ἔχων), «порядок природы», «логос гармонии и соответствия» (τῆς κατὰ φύσιν τάξεως, ὁ τῆς ἁρμονίας καὶ συμμετρίας λόγος)²⁴⁶⁸.

В главе 11-й того же сочинения упоминается о разделении «всеобщей междоусобной войной» (τοῦ παντὸς πόλεμον)²⁴⁶⁹ объектов тварного мира, которые соединяют «в однородное сообщество» только силы божественного мира (εἰρήνη). По объяснению соответствующих *Схолий*, св. Дионисий «междоусобной войной» называет здесь «противоположность качеств элементов: горячего и холодного, влажного и сухого и прочих, подобным образом соединяющихся»²⁴⁷⁰, или же «природную рассогласованность (φυσικὴν ἀσυμφωνίαν) бестелесного, нематериального, умопостигаемого, с одной стороны, и телесного, материального, воспринимаемого чувствами, с другой»²⁴⁷¹.

Рассуждая о том, что только Бог «всему дает предел и границы, все оберегает и ничему не позволяет, разрушаясь, разливаясь в нечто бесформенное и неопределенное, беспорядочное и непостоянное» (τὸ ἄπειρον καὶ ἀόριστον, ἄτακτα καὶ ἀνίδρυτα)²⁴⁷², автор, безусловно, имеет в виду, прежде всего, склонность материального мира к потере формы и порядка²⁴⁷³. Как мы видели выше, именно мир материи в системе св. Дионисия обладает признаком неустойчивости, в отличие от тварного мысленного мира небесных сил.

Такой интерпретации по преимуществу придерживается и автор сопутствующих *Схолий*, когда, защищая материю от нападок манихеев, вновь подчеркивает, что она не есть родительница зла, но подчиняется силе Бога, соединяющего ее воюющие противоположности в дружественный союз (πρὸς φιλίαν καὶ σύστασιν τοῦ παντός)²⁴⁷⁴.

Комментатор *Ареопагитик* отмечает, что, не отрицая учение языческих философов о врожденной (ἔμφυτον)²⁴⁷⁵

естественной борьбе материальных элементов и стихий, которая «приводит к несогласию и разъединению соединенного, так что все разрушается и уничтожается, кроме простого, т. е. элементов»²⁴⁷⁶, св. Дионисий учит об освобождении Богом мира от закона нарастания хаоса. Творец уничтожает (λύειν) этот закон противоборства, «даруя всему вместо междоусобной войны мир, гармонию и единодушие, все в Себе содержа и умиротворяя»²⁴⁷⁷. Более того, Сам Творец «премудро изобрел» это противостояние, и Он же «приводит все к любви и гармонии через самые простые элементы»²⁴⁷⁸.

Автор *О Божественных именах* говорит о том, что все «сущее существует и способно к становлению» (ὑφίστασθαι δύναται)²⁴⁷⁹. В отличие от Бога, находящегося выше самих категорий покоя и движения, а тем более – всякого становления, весь тварный мир находится в становлении. Сам Бог и является становлением всего (Ἔστιν οὖν ὁ θεὸς πάντων γένεσις)²⁴⁸⁰. Само понятие становления тоже антиномично, так как, с одной стороны, с необходимостью присуще творению, отражает заложенную в него Творцом красоту (καλλονή)²⁴⁸¹, свойственно природе и ангельской, и душ человеческих²⁴⁸². С другой стороны, становление в мире материальном характеризуется как подвластность категории времени, которое отождествляется с понятиями рождения, тления, непостоянства²⁴⁸³.

Согласно соответствующей *Схолии*, именно земные тела «называют подверженными становлению и гибели (γένεσιν καὶ φθορὰν ὀνομάζουσιν) как существующие на основе материи (ὡς τῆς ὑποστάθμης ὄντα τῆς ὕλης) и относящиеся к числу более грубого (παχύτερα) под луной»²⁴⁸⁴. Наиболее далеко отстоящими от Творца пределами всего²⁴⁸⁵, по мысли комментатора, называются «бездушные сущности» (τὰς ἀψύχους οὐσίας), «в которых не наблюдается ни какого-либо движения, ни роста, ни кормления, ни чего-то другого»²⁴⁸⁶. Наоборот, чистейшей материей (τῆς καθαρωτάτης, εἰλικρινέστατον ὕλης) обладают небесные тела материального видимого мира²⁴⁸⁷.

В качестве «оправдания» материи автор *Ареопагитик* приводит особенно два ряда мыслей. Во-первых, утверждается, что «не существует и не бывает в сущих совершенно непостоянного, беспредельного, неутвержденного и несовершенного» (πάντη ἄστατον καὶ ἄπειρον, καὶ ἀνίδρυτον καὶ ἁόριστον)²⁴⁸⁸. Во-вторых, приводится указание на особый промысл Божий, которое вводит нас уже в следующее, антропологическое измерение бытия материи.

Так, в параграфе 8 *О Божественных именах* говорится о «характерном свойстве» Промысла, в котором отображается «божественная справедливость». Богу свойственно «не прельщать» (μὴ θέλειν)²⁴⁸⁹ и «не губить мужество лучших людей материальными подаяниями»²⁴⁹⁰. В соответствующем комментарии поясняется, что «несправедливость в отношении материальных дел (περὶ τὰ ὑλικά πράγματα) есть дело Божественного Промысла, подвигающего стремиться к более божественному»²⁴⁹¹.

5. 1. 4. Антропологические (нравственно-аскетические) аспекты

Наконец, рассмотрим рассуждения *Ареопагитик*, которые относятся уже к материи и ее качествам в антропологическом аспекте. По отношению к современному состоянию человеческого тела мы находим в корпусе такие же антиномичные высказывания, как и о самой материи. С одной стороны, рассуждая о том, почему ангелы изображаются антропоморфными, св. Дионисий говорит с уважением о возвышенных качествах телесного устройства человека, об «устремленности зрительных сил человека вверх», а также о «прямоте и вертикальности фигуры и присущей его природе начальственности и властности» (κατὰ φύσιν ἀρχικὸν καὶ ἡγεμονικόν)²⁴⁹². Упоминается здесь также и властность его ума над природой – «преимуществом искусства слова и свойственными природе души непорабощаемостью и неподвластностью»²⁴⁹³.

С другой стороны, при описании последствий грехопадения первых людей в раю в *О церковной иерархии* говорится, что «наследием человеческой природы, издревле безрассудно отпавшей от божественных благ, стали многострастнейшая жизнь (ἡ πολυπαθεστάτη ζωή) и конец в виде тлетворной смерти (τὸ τοῦ φθороποιοῦ θανάτου πέρας)»²⁴⁹⁴. Первоначально пребывавший «под животворящим ярмом» (ζωοποιοῦ ζυγοῦ), человек был предан «тому, что противоположно божественным благам (ἐναντίοις τῶν θείων ἀγαθῶν)»²⁴⁹⁵.

Характерно, что при рассуждении об изменении способа и качества телесного бытия человека, мы встречаемся в текстах *Ареопагитик* с ярко выраженным акцентом на понятие справедливости. Так, «имея... начало в тленных рожденьях (ἐν φθαρτικάῃς ἐσχηκυῖα γενέσεσιν)... человеческая природа по справедливости (εἰκότως) была ведена к соответствующему началу концу»²⁴⁹⁶. В жизни будущего века «вместе с преподобной душою должно быть почтено и споборствовавшее ей тело за его священные поты»²⁴⁹⁷. Божественная

справедливость (ἡ θεία δικαιοσύνη)²⁴⁹⁸ дарует и душе, и телу «заслуженные ими уделы, поскольку тело – спутник и сопричастник ее преподобной или противоположной жизни»²⁴⁹⁹.

Непостоянство и «многострастнейшие изменения» (πολυπαθεστάτην ἀλλοίωσιν)²⁵⁰⁰ в человеческом теле рассматриваются автором *Ареопагитик* в качестве своего рода «неприятелей» (δυσμενεῖς), а схолиаст, в свою очередь, называет их «мучителями» (ταλαιπώρους)²⁵⁰¹, направленными Промыслом на человеческое естество с целью возвращения его к праведности, на путь, ведущий «к поистине сущему Богу»²⁵⁰².

Именно в связи с этим в текстах *Ареопагитик* мы находим многочисленные примеры употребления понятий «материя» и «материальный» в сугубо негативном смысле, отражающем искажение сознания и мировоззрения в падшем человеческом естестве. Так, автор особенно восхваляет людей, приближающихся «по добродетелям к ангелам», когда они «в стремлении к божественному, по возможности, отходят от пристрастия к материальному»²⁵⁰³. И наоборот, «подверженных страстям он называет приверженцами материи (προσύλους), к одному лишь земному привязанными»²⁵⁰⁴.

Этот нравственно-аскетический аспект учения о материи нашел отражение практически во всех сочинениях, вошедших в состав *Ареопагитик*. Так, если демоны, «отпав от равного ангельскому желания Добра», характеризуются как «приверженные материи»²⁵⁰⁵, то ангелам свойственна «любовь к превышающей слово и разум Невещественности» (ὕπὲρ λόγου καὶ νοῦν ἀϋλίας)²⁵⁰⁶.

Однако, ни отрицательные свойства, приданные, по учению *Ареопагитик*, материи Промыслом Божиим, ни множество цитат, отражающих нравственно-аскетическую направленность на борьбу с приверженностью ко всему материальному, не должны ввести нас в заблуждение о статусе и предназначении материи в замысле Творца в богословской системе Дионисия²⁵⁰⁷.

Кратко, но весьма ясно о положительном онтологическом статусе материи в телесной природе человека и ее

предназначении в жизни будущего века особенно свидетельствуют два положения, высказанные в корпусе.

Во-первых, это учение о Боговоплощении, которое, согласно толкованию в *Схолии*, содержится в словах о «видимом Его богоявлении» (ὁρατῆς αὐτοῦ θεοφανείας)²⁵⁰⁸. Это высказывание «может быть использовано против несториан, акефалов и тех, кто полагают, что у Господа нет сейчас и не будет плоти; и – что “видимое Его богоявление”, т. е. Его одушевленная плоть, это одно, а нечто умопостигаемое, воспринимаемое умом, чего мы тогда причастимся более совершенно, это другое»²⁵⁰⁹. Та же самая мысль находится и в нескольких других местах, где говорится о Богочеловеке Иисусе, принявшем тело «от девственных кровей» (ἐκ παρθενικῶν αἱμάτων)²⁵¹⁰; принявшем тело «земное, а не небесное, как решили некоторые»²⁵¹¹; «человеческой природой осуществившемся»; о Иисусе, «Который восуществляется естественными для человека истинами» (ἀνθρωποφυϊκαῖς ἀληθείαις οὐσίωται)²⁵¹²; о Его «ради нас совершенном, полном и воистину вочеловечении» (καθ' ἡμᾶς ὀλικῇ πρὸς ἀλήθειαν ἐνανθρωπήσει)²⁵¹³.

Вторым ярким свидетельством является уже упомянутое нами выше рассуждение о совместном воздаянии души и тела праведного христианина. Церковные таинства, и особенно «богоначальное причащение» (τῆς θεαρχικῆς κοινωνίας), освящают «всего человека» (τὸν ὅλον ἄνθρωπον ἁγιάζουσα), священнодействуют «полное его спасение» и возвещают «во всецелом, души и тела, освящении его будущее совершеннейшее воскресение»²⁵¹⁴.

Рассмотрев общие положения, содержащиеся в представлениях о материи в *Ареопагитиках*, перейдем к изучению значения материи в таинствах.

5. 1. 5. Материя в таинствах

Прежде всего, отметим учение *Ареопагитик* о способности материи воспринимать и передавать освящение. На это свойство здесь указывается как на входившее в изначальный замысел Бога о творении. Благость Творца, сотворившего все сущее, проявляется в Его желании, «чтобы все было близким... и всегда причастным того, что свойственно Ему, соответственно пригодности каждого»²⁵¹⁵. Излияния неистощимой Силы доходят до людей, животных, растений и всей природы²⁵¹⁶.

Материя, правда, как мы уже видели, признается «наиболее далеко отстоящими от Творца пределами всего»²⁵¹⁷. Тем не менее, «не обманывающие образы небесного» можно «творить и из наименее чтимых частей материи (τῶν ἀτιμωτάτων τῆς ὕλης μερῶν), поскольку и она, получив бытие от истинно Прекрасного, во всяком своем материальном порядке (κατὰ πᾶσαν αὐτῆς τὴν ὑλαίαν διακόσμησιν) имеет некие отзвуки (ἀπληχήματα) умственного благолепия»²⁵¹⁸.

В качестве примеров того, как «материальному свойственно просвящаться», приводится, в частности, блистание ангела, освещавшего окрестность при воскресении Господа²⁵¹⁹. И, хотя степень просвящения, приписываемая материи, признается за меньшую по сравнению с ангельскими силами²⁵²⁰, тем не менее, «будучи последней, она, однако же, причастна Его благодати – как несущая Его»²⁵²¹, пусть и «в предельно малой степени» (ὥς καὶ φέρον αὐτὸν ἐσχάτως)²⁵²².

В *Схолии* на *О небесной иерархии* 2. 4 указывается, что «материальное, все вместе и по частям, имеет возможность соответствующим себе образом воспринимать промысл Божий и оживать, и может приобретать жизненосную силу (ζωὴ γίνεσθαι δύνανται)»²⁵²³. При этом автор *Схолии* ссылается на библейские тексты: «Да произведет земля душу живую» (*Быт.* 1:24), «Да произведет вода пресмыкающихся, душу живую» (*Быт.* 1:20)»²⁵²⁴.

Вышеприведенные цитаты уже ясно свидетельствуют против мнения Р. Роквес (одобренному, как мы видели, протопр.

Иоанном Мейендорфом) о том, что взгляд на таинства, представленный в *Ареопагитиках*, имеет чисто символический характер интеллектуального единения с Богом.

Для более полного опровержения суждения о торжестве в *Ареопагитиках* субъективно-идеалистического символизма, необходимо детально разобрать сочинение *О церковной иерархии*. Прежде всего, обратим внимание на текст 2. 3. 1: «Если бы это обрядовое предание совершающегося при крещении и не заключало в себе ничего более божественного, я думаю, и в этом случае не было бы оно чуждым святыни, с одной стороны, предлагая учение о благоустроенной жизни, а с другой – всецелым естественным очищением тела водою образно знаменуя всесовершенное очищение жизни греховной»²⁵²⁵.

Здесь мы находим, что называется, доказательство от обратного, когда автор, говоря в придаточном предложении в сослагательном наклонении, подразумевает обратное утверждаемому в нем в качестве несомненной истины.

При внимательном прочтении *О церковной иерархии* оказывается, что материя воды, мира и евхаристических даров, а также материя человеческого тела, принимавшего участие в таинствах Церкви, не просто символизируют высшие понятия невидимого мира, но, несомненно, принимают освящение и служат носителями и передатчиками благодати Божией. Так, в § 2. 2. 7 упоминается об освящении воды «священными призываниями» (ταῖς ἱεραῖς ἐπικλήσεσι καθαγιασας)²⁵²⁶ и «совершении» (τελειώσας от греч. τελειόω, τελέω) ее «тремя крестовидными возлияниями всеосвященного мира». Несомненна принадлежность терминов «ἐπικλήσις» и «τελειόω» одновременно к христианской и языческой традициям, соответственно, таинств и мистерий²⁵²⁷. Сам св. Дионисий прямо учит о «действующих в них», т. е. в призываниях Святого Духа, «посылаемых от Бога силах» (ἐνεργουμένας ἐκ Θεοῦ δυνάμεις)²⁵²⁸.

При описании таинства Миропомазания автор замечает, что «усовершенное помазание усовершенного миром делает его благоуханным» (εὐώδη ποιεῖ τὸν τετελεσμένον)²⁵²⁹, отождествляя

снисхождение мысленного благоухания Святого Духа с благоуханием вещественного мира на теле крещаемого. «Священное усовершенствование богорождения», под которым здесь нужно, по-видимому, понимать полноту благодати, поданной посредством чувственных составляющих в таинствах Крещения и Миропомазания, «единит усовершеншаемое с богоначальным Духом» (ἐνοί τὰ τελεσθέντα τῷ θεαρχικῷ Πνεύματι)²⁵³⁰.

Безусловно, источником божественных благоуханий признается Сам Богочеловек Иисус (πηγαῖον ὄντα τῶν θείων εὐωδῶν)²⁵³¹, а радость и наслаждение, подаваемые Им, направлены, прежде всего, на умы и умные чувства христиан²⁵³². Тем не менее, идея соответствия и «симметрии» освящения духовного и телесного явно прослеживается и в других рассуждениях о таинствах, связанных с освящением миром божественного жертвенника, а также самого мира. Так, взаимное соответствие друг другу (ἐν συμμετρίᾳ κατάλληλον)²⁵³³ благоухания мира и чувства обоняния уподобляется соответствию неповрежденного духовного чувства и «богоначального благоухания» (τῆς θεαρχικῆς εὐωδίας)²⁵³⁴.

Само возведение освящения мира не к одной только Божественной природе, но именно к «богоначальнейшему Иисусу», Который сошел «в свойственное нам... чтобы быть освященным» (конечно же, по человечеству²⁵³⁵), указывает на соединение в освящении природы умного и чувственного (материального и нематериального) миров. Главный же богословский смысл возведения освящения мира к Иисусу состоит в необходимости домостроительства воплощения для освящения материально-телесной природы человека и всего материального космоса. «Всесвятейший Иисус Сам Себя ради нас освящает и нас исполняет всяческим освящением того, что на Нем домостроительно освящается, а в нас, как богорожденных, затем благодетельно переходит»²⁵³⁶.

Миро освящается само, а затем используется для освящения жертвенного алтаря²⁵³⁷, «божественным миром пользуется иерарх при совершеннодействии всего священного»²⁵³⁸. «Совершеннодействующий дар и благодать священного богорождения и осуществляются в

божественнейших свершениях мира» (ἐνταῖς τοῦ μύρου τελεῖται θειοτάταις τελειώσεσιν)²⁵³⁹.

Наконец, в таинстве Евхаристии умозрение Божественного воплощения опять становится обоснованием богословского понимания совершаемого в таинстве. Основанием евхаристического дара единения христиан между собою и со Христом выставляется не что иное, как то, что Бог Слово соединил «свойственное нам скудное со свойственным Ему божественнейшим» (τὰ καθ' ἡμᾶς ταπεινὰ τοῖς θειοτάτοις αὐτοῦ)²⁵⁴⁰. «Единство, простота и сокровенность Иисуса» как «богоначальнейшего Слова», по Его благодати и человеколюбию, через «Его ради нас вочеловечение... непреложно перешли в сложность и видимость» (σύνθετόν τε καὶ ὁρατόν) телесной природы, через которую и осуществилось «единотворящее общение» (ἐνοποιοῦν κοινωνίαν)²⁵⁴¹ нас с Ним.

Не случайно и в предыдущем параграфе *О церковной иерархии* 3. 3. 11 автор говорит о «тленном рождении», в котором начинает в нынешнем веке свое существование естество человеческое. Соединение природ во Христе еще более ярко усматривается в этом контексте как средство для «совершенного очищения от тлетворного зла» (παντελῇ τῆς φθοροποιοῦ κακίας ἀποκάθαρσιν)²⁵⁴² природы человеческой.

Весьма реалистично звучит и описание совершения таинства Евхаристии: «Воспев священные богодействия, иерарх священнодействует божественнейшее и предлагает лицезрению всех то, что воспевается через священно предложенные символы»²⁵⁴³. Хотя речь здесь идет о символах, но, во-первых, само понятие символа в корпусе было недавно уточнено в тщательном исследовании В. В. Аврамова, где было показано, что в объем категории «символ» здесь включается все «многообразие тварных предметов – означающих, включенных в ситуацию, в которой они становятся выявителями иной реальности»²⁵⁴⁴. Во-вторых, св. евхаристические Дары здесь отождествляются с воспеваемым в литургических песнопениях Богом. Сами Дары называются «дары богодействий» (τὰς δωρεὰς τῶν θεοουριῶν)²⁵⁴⁵. Это словосочетание, несомненно, не только подчеркивает действие Божией благодати на сами

материальные хлеб и вино, изначально предложенные в таинстве, но и задает четкую взаимосвязь св. Евхаристии с таинством Боговоплощения.

По замечанию прот. Э. Лаута, посвятившего отдельную статью сравнительному исследованию понятий языческой и христианской теургии, тщательный анализ последних приводит к поразительному (по крайней мере, «для тех, кто привык к распространенному мнению о том, что христианство Дионисия затмил его неоплатонический энтузиазм») факту: в *Ареопагитиках* «литургия есть торжественное празднование божественных актов, особенно и прежде всего божественных действий, явленных в воплощении Иисуса»²⁵⁴⁶.

Евхаристические «дары богодействий», или «богодейственные таинства»²⁵⁴⁷, непосредственно отождествляются с новозаветным исполнением пророчеств Ветхого Завета о Боговоплощении, с «богодеяниями Иисуса»²⁵⁴⁸. Сам Новый Завет называется св. Дионисием «богодействием» (ἡ θεοουσία)²⁵⁴⁹. И хотя здесь схолиаст поясняет, что «богодейственным» Дионисий называет «либо то, что оканчивается Богом, причаствующим этому, либо то, что Богом сделано»²⁵⁵⁰, но Боговоплощение, несомненно, является, по *Ареопагиту*, апогеем всякого богодействия. Богодействия, «празднуемые» в Литургии, подразумевают действия Бога в сотворении мира и искуплении, но фокусируются и кульминируют именно на факте Воплощения.

Проведенный анализ позволяет говорить об обоснованности отождествления в богословской системе *Ареопагитик* понятий евхаристических «даров богодействия» и «даров Боговоплощения», хотя последнее словосочетание и не встречается в оригинальных текстах, являясь только нашей интерполяцией. Трижды в тексте 3-й главы данного сочинения встречается упоминание о том, что в Евхаристии иерарх «делает видимым», «приводит пред зрение» (ὕπ' ὅψιν ᾔγει) «воспеваемое» (τὰ ὑμνημένα)²⁵⁵¹, а в самом конце главы употребляется тот же самый оборот по отношению к Самому Иисусу Христу: «Поставляя пред очи Иисуса Христа, сокровенного по Божеству, во всесовершенном же и неслитном

вочеловечении ради нас человеколюбно принявшего наш образ... и по благотворному человеколюбию призывающего род человеческий к причастию Его и благ Его»²⁵⁵². Таким образом, можно смело говорить об имплицитном евхаристическом реализме *Ареопагитик*.

Несколько сильных аргументов против оспариваемой нами позиции идеалистического символизма в толковании *Ареопагитик* мы находим также в главе 7, где дается описание чина погребения. Здесь упоминаются «чистые (καθάρᾱ) тела священных душ... несшие одно с ними бремя и прошедшие один с ними путь, к ним приписанные»²⁵⁵³. Тела христиан, «соединившись с душами, с которыми они были соединены в этой жизни, став как бы членами Христа (ὡς μέλη Χριστοῦ)... получают боговидный, нетленный, бессмертный и блаженный удел» в воскресении²⁵⁵⁴. Само уподобление тел христиан с членами тела Христова уже встречалось нам при описании таинства Евхаристии²⁵⁵⁵. Требование приобщения Христу через мысленное воззрение «на Его божественнейшую жизнь во плоти» (κατὰ σάρκα ζωήν)²⁵⁵⁶, вместе с богословием освящения христиан как членов тела Христова, вновь вводит нас в умозрение гармоничного единства в освящении двусоставной человеческой природы.

Таким же образом понимается текст о погребении в *Схолии*, где автор опровергает тех, кто считал, что «материальное недостойно быть совечным душе, и душа одна существует бессмертно». Объясняя, что это мнение происходит от «басней еретиков» (Симона Мага, Менандра, Валентина, Маркиона, Манента и Оригена), автор *Схолий* называет последних «ненавидимыми от Бога и людей здравомыслящих»²⁵⁵⁷.

В контексте вышесказанного упоминания св. Дионисия о том, что воскресшие тела «будут уверенно и вечно владеть обретенной красотой»²⁵⁵⁸, слова о «блаженном во Христе скончании» (ἐν Χριστῷ μακαρίαν τελείωσιν)²⁵⁵⁹ задают перспективу «богоподражания» (θεομίμητον)²⁵⁶⁰ воплощенному Богу по телу и по душе. Наиболее ярко это учение выражено в главе 7. 3. 9 *О церковной иерархии*, где ясно определяется, что богообщение дается «душе – в чистом созерцании и знании

совершаемого, телу же – посредством божественнейшего, словно в образе, мира и священнейших символов богоначального приобщения»²⁵⁶¹. Таким образом, достигается освящение «всего человека... души и тела», и возвещается «его будущее совершеннейшее воскресение»²⁵⁶². Залогом будущего воскресения является, конечно же, воскресение Самого Христа, дары которого передаются христианам двояко – чисто духовным образом и через св. Причастие²⁵⁶³.

5. 1. 6. Выводы

На основе проделанного исследования можно говорить о необходимости внесения поправок в сложившееся в научно-богословской среде мнение о чисто символическом характере сакраментального богословия *Ареопагитик*. При внимательном прочтении корпуса оказывается, что материя воды, мира и евхаристических даров, а также материя человеческого тела, принимавшего участие в таинствах Церкви, не просто символизируют высшие понятия невидимого мира, но, несомненно, принимают освящение и служат носителями и передатчиками благодати Божией. По отношению к главному церковному таинству сделан вывод об имплицитном евхаристическом реализме *Ареопагитик*. Христоцентричность богословия делает эту систему качественно отличной от неоплатонической философской традиции.

Отметим, что мы не одиноки в подобной оценке богословской системы рассмотренного корпуса. Известный современный богослов прот. Э. Лаут в своем сравнительном исследовании неоплатонической теургии и христианских таинств в системе *Ареопагитик*²⁵⁶⁴ делает вывод о том, что «в сакраментальном богословии Дионисия есть место для подлинной сакраментальной действенности». Последняя подразумевает «двойную действенность таинств, воздействующих на душу духовно... и на тело – физически»²⁵⁶⁵.

Чрезвычайно важным для оценки богословия материи в системе *Ареопагитик* является комментарий схолиаста на слова св. Дионисия «взаимосвязь равных» (ἀλληλουχίαι... τῶν ὁμοοπίχων)²⁵⁶⁶, где говорится, что здесь подразумевается взаимосвязь двух миров, видимого и умопостигаемого, – устройство, «при котором, по мере снижения, умножающиеся из единой сущности материи твердые тела взаимосвязаны словно цепью» (ἐκ μιᾶς οὐσίας τῆς ὕλης εἰς σώματα πληθυνθεῖσαι στερεωμάτων, καὶ οἶονεῖ σείρά)²⁵⁶⁷. Совместно с учением о том, что чувственные, материальные предметы и символы называются «священными отображениями» умопостигаемого

(ἱερὰ τῶν νοητῶν ἀπεικονίσματα), «руководителями и путем» к последним (ἐπ’ αὐτὰ χειραγωγία καὶ ὁδός), а умопостигаемое называется «началом и знанием» вещей чувственных (τῶν κατ’ αἴσθησιν ἱεραρχικῶν ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμη)²⁵⁶⁸, это место свидетельствует также в пользу главного вывода нашего исследования – об онтологическом единстве двух миров в системе *Ареопагитик*.

К аналогичным выводам приходил и В. Н. Лосский, когда писал: «Дионисиевские δυνάμεις (или энергии) – не умаленные эманации Божественной природы, которые нисходят “в истощении”, имея своим началом единство этой природы, вплоть до самых последних степеней тварного. Дионисий настаивает на целостной полноте Божественных исхождений, на каждом уровне сопричастности им». На каждой ступени лестницы тварного бытия «единение с Богом осуществляется во всей своей полноте»²⁵⁶⁹.

На основании текстов схолиаста, которые В. Н. Лосский относил к преп. Максиму Исповеднику, знаменитый профессор так говорит о богословии *Ареопагитик*: «Нам представляется, что чувственное и умопостигаемое более не окажутся противопоставляемыми друг другу – в качестве различных уровней познания, потому что, как говорит св. Максим, будучи обоженными, “мы соделаемся единовидно единым” (ἐνοειδῶς ἓν), “свободными от противоположностей”, необходимо присущих сложному (τῶν κατὰ σύνθεσιν ἑτεροτήτων ἡμῶν)²⁵⁷⁰»²⁵⁷¹.

Обращаясь к современности, важно отметить, что традиционное убеждение протестантских ученых о полной зависимости корпуса от философии неоплатоников и даже гностиков приводит подчас к отказу некоторых христиан от своей веры²⁵⁷². Утверждения о том, что св. Дионисий якобы некритично воспринял немало понятий и концепций, происходящих из гностического оккультизма, опровергались православными исследователями и ранее. В настоящем же исследовании впервые, на наш взгляд, достаточно подробно и убедительно опровергнуто суждение о том, что благодаря

влиянию *Ареопагитик* в христианстве мог укрепиться отрицательный взгляд на материю.

5. 2. Учение о материи преп. Максима Исповедника

5. 2. 1. Обзор литературы

Согласно оценке протопр. Иоанна Мейендорфа, преп. Максима Исповедника можно по праву назвать «подлинным отцом византийского богословия»²⁵⁷³. Именно этот отец Церкви впервые смог заложить основы целостной мировоззренческой системы, которая отличалась систематичностью и интегральностью и стала серьезной альтернативой не только учению самого Оригена и оригенизма VI в., но и тех радикальных антиоригенистических тенденций в христианском богословии, которые возникли в полемике с оригенизмом и грозили искажением церковного учения об обожении и духовной жизни²⁵⁷⁴. В рамках богословской системы преп. Максима важнейшее место занимает христология, а также теснейшим образом связанная с ней христианская антропология²⁵⁷⁵. Связь христологии и антропологии становится особенно тесной у Преподобного потому, что для него «воплощение есть средоточие мирового бытия, – и не только в плане искупления, но и в изначальном миротворческом плане»²⁵⁷⁶.

Богословие преп. Максима в последнее столетие, а особенно – в последние полвека, стало предметом самого широкого научного интереса, чему свидетельством являются ставшие уже традиционными семинары, посвященные богословскому наследию преп. Максима, на Международной Патристической конференции в Оксфорде. Однако, хотя тема антропологии была уже в самых разных аспектах затронута в ряде современных исследований²⁵⁷⁷, некоторые важные аспекты как антропологии, так и космологии преп. Максима остаются еще не исследованными, и особенно это касается связи между ними. Тем более, в современном научном мире чувствуется недостаток исследований терминологического и понятийного аппарата Исповедника применительно к учению о материи.

В обзорах современной исследовательской литературы по изучению наследия преп. Максима мы не найдем ни одного упоминания о специальном труде, посвященном изучению его

представлений о материи²⁵⁷⁸. В наиболее близкой к нашей тематике книге Ж.-К. Ларше раскрыта тема обожения человека в плане антропологических оснований обожения, онтологических и антропологических последствий грехопадения, а также пневматологического, эклезиологического и аскетического аспектов обожения²⁵⁷⁹, однако без специального акцента на детальный анализ изменений материальной составляющей природы человека.

Как отмечено в конце обзора литературы в новейшей монографии А. Г. Купера (A. G. Cooper), посвященной учению об освящении плоти у преп. Максима, «до сих пор нет ни одного труда в максимоведении, в котором обожение тела стало бы фокусом исследования». Нет также специальных исследований «онтологического, христологического, литургического и аскетического значения телесности и материального плана бытия в общей системе богословия преп. Максима»²⁵⁸⁰. В самом начале своего исследования А. Г. Купер замечает, что в современном мире мы встречаемся с большим разнообразием подходов к «богословию тела», но очень редко эти попытки могут быть охарактеризованы как «сознательно продолжающие предание католической мысли»²⁵⁸¹.

Автор подчеркивает серьезность вклада преп. Максима Исповедника в утверждение положительного статуса и функции материи в Божественном замысле приведения универсума к совершенству, одновременно отмечая, что характерные черты «сурового аскетизма и эзотерического мистицизма» Преподобного подвигли некоторых исследователей дать негативную оценку места материального порядка в системе преп. Максима. Так, Х.-У. фон Бальтазар считает, что преп. Максим «во многих аспектах впадает в спиритуализм монофизитского плана»²⁵⁸², а П. Шервуд обличает его в «чрезмерной спиритуализации»²⁵⁸³.

Пытаясь доказать обратное, А. Г. Купер раскрывает верность преп. Максима святоотеческой традиции, согласно которой церковные писатели вместо жесткого противопоставления духовного и материального планов бытия предпочитали богословствовать в терминах эсхатологического

восстановления задуманной Творцом иерархии творения²⁵⁸⁴. Анализируя оригинальные тексты Исповедника, А. Г. Купер указывает на учение об изначальной цельности двусоставной природы человека, о ее целокупном преображении силой Божией в нетленную жизнь, о причастности тела Духу через посредство души²⁵⁸⁵. Исследователем указано также, что враждебность материи человеческой природы Богу связана с грехопадением Адама, но преодолена и прекращена в «начатке» нового человечества – во Христе. Раскрыты здесь также и центральное значение в умозрении преп. Максима тела Христова как «передатчика» (медиатора) Божественной благодати всему мирозданию²⁵⁸⁶, медиаторная функция человеческой природы как таковой²⁵⁸⁷, а также идея цельности и полноты человеческой природы Христа как залога «полноты спасения» человека²⁵⁸⁸.

Однако, при всей точности выявления общих линий «богословия тела» в системе Преподобного, мы не находим в данной монографии ни тщательного анализа употребления термина «ὕλη», ни подробного разбора соотношения духовной и телесной составляющих в природе человека, ни внимательного рассмотрения евхаристических текстов Святого с целью определения степени его причастности сакраментальному реализму и оценки видения им благодатных «механизмов» освящения материи. Посредствующая функция человеческой природы раскрыта в исследовании в основном по отношению к душе и телу человека, а не ко всему космосу. В монографии встречаются, на наш взгляд, и неточные выражения, приближающие читателя к искаженному восприятию умозрения преп. Максима. Так, здесь говорится о выходе оглашенных из храма как прообразе будущего «прехождения» материального мира²⁵⁸⁹. Так же как в самом исследовании, так и в заключение недостаточно ясно раскрыто значение имеющего преобразиться в будущем веке материального мира, – не только как педагогического средства для души, но и как изначально задуманного Творцом к явлению Его славы и имеющего сохранить логос своего идентичного бытия²⁵⁹⁰.

5. 2. 2. Творец и творение

Учение о творении Богом материального и духовного миров «из ничего», из небытия, стало одним из характерных отличий христианского мировоззрения от языческих философских и религиозных систем. Преп. Максим, продолжая традицию святоотеческого толкования Св. Писания и Предания, в своих трудах неоднократно выражает эту догматическую истину. Так, например, в 7-й *Амбигве* преп. Максим трижды говорит о том, что Бог привел все существующее из «не-сущего» (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος)²⁵⁹¹. Здесь говорится о приведении из небытия всего творения – как видимого, так и невидимого, т. е. и ангельского мира, и чувственного во главе с человеком²⁵⁹².

В полемике с теми, кого Исповедник называет последователями «эллинских догматов»²⁵⁹³, он опровергает мнение оригенистов о предсуществовании душ и наделении их телами за грех, называя таковых творящими «несуществующее» (τὰ μὴ ὄντα)²⁵⁹⁴. И хотя в другом месте²⁵⁹⁵ преп. Максим говорит, что «умопостигаемая тварь... не имеет... ясного для человеков начала бытия», и, более того, что людям даже не ясно, «создана ли она, и началась ли, и пришла ли из небытия в бытие», но это только потому, что он желает подчеркнуть превосходство духовного мира по сравнению с чувственным, а более всего – ограниченность познания нашего ума, который (по крайней мере, у грешного человека) не способен адекватно познавать духовный мир. В отличие от чувственного мира, находящегося «под тлением» и ожидающего «конца распада», духовная, умопостигаемая тварь обладает от Бога «неразрушимостью по естеству» (ἀνώλεθρον φυσικῶς ἔχει)²⁵⁹⁶, и «конец ее бытия посредством тления не ожидается»²⁵⁹⁷.

Доказательство того, что преп. Максим высказывается в вышеприведенных строках отнюдь не в абсолютном смысле, мы находим в дальнейших его рассуждениях, где Исповедник посвящает немало строк доказательству христианского догматического положения о сотворенности всего мира²⁵⁹⁸. В своем богословско-философском дискурсе Преподобный

убеждает его оппонентов «отвергнуть заблуждение о безначальности бытия мира»²⁵⁹⁹. В качестве одного из главных аргументов он приводит утверждение о том, что все существующее по определению и движется, а значит, имеет начало, причину бытия и конец, к которому стремится²⁶⁰⁰. Умные и словесные существа движутся разумно, и даже сама их сущность также находится в движении²⁶⁰¹. Отсюда следует логический вывод о «не безначальности» (οὐδὲ ἄναρχον) и «не несотворенности» (οὐδὲ ἀγένητον)²⁶⁰² всего творения, как видимого, так и невидимого²⁶⁰³. Преп. Максим говорит, что в движение была приведена не только сущность того, что подлежит возникновению и уничтожению (лексика Аристотеля), но сущность всего сущего. Как замечает Л. Тунберг, «οὐσία, какой мы ее знаем, – это категория творения. Бог, хотя и именуется Сущим, превышает οὐσία²⁶⁰⁴, а тварная οὐσία – не вечна, как утверждают “эллины”²⁶⁰⁵. В первом смысле οὐσία – это общая категория тварных существ, для которых объединяющей нормой является логос бытия, и которая включает все роды и виды творения²⁶⁰⁶... В качестве тварной, хотя и представляющей собой тотальность, включающую все виды всеобщего, – она, тем не менее, характеризуется ограничениями, которые характерны для всего творения. Так, она не без противоположности, так как ее противоположностью является небытие²⁶⁰⁷ (только Божественная сущность не имеет себе ничего противоположного)²⁶⁰⁸. Она не проста, но для нее характерна некая двойственность, поскольку она относится к контингентному, присутствует в вещах и характеризуется различием (διαφορά)... Οὐσία нуждается в том, чтобы быть реализованной в акте самореализации (для нее характерно движение, как и для всей тварной жизни)²⁶⁰⁹»²⁶¹⁰.

Закономерным выводом является утверждение преп. Максима о том, что все существующее (а Бог выше самого бытия, согласно традиции апофатики и св. Дионисия) является «начавшим свое становление в бытии и от Единственного и Единого Несотворенного (или Несозданного, ἐνὸς ἀγένητου²⁶¹¹)²⁶¹² и Недвижимого принявшим как бытие, так и движение»²⁶¹³.

Продолжая мысль далее, преп. Максим также доказывает, что все движимое не является беспредельным и безначальным, но «все приходит в бытие из небытия всецело и совершенно (παντελῶς τε καὶ ὀλικῶς), а не по частям и несовершенно, как произведенное от причины непостижимой и всесильной, и что в Нем состоялось все»²⁶¹⁴.

Это учение выражено преп. Максимом также в *Главах о любви* 4. 1 – 4. 6, где Бог прославляется за Его творческую любовь и всемогущество, и отрицается какая-либо возможность вечного со-существования Богу материи.

Указанное положение является одним из фундаментальных для всей богословской системы Преподобного и дополняется и разъясняется мыслью о принципиальном различии Творца и твари. Так, преп. Максим говорит о безграничном (ἄπειρον) промежутке между тварной и нетварной природой²⁶¹⁵; о том, что Бог «безгранично выше всех сущих (ἀορίστως ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα ἔστι)»²⁶¹⁶, называет Его запредельным всей твари (πάσης ἐπέκεινα κτίσεως)²⁶¹⁷. Причем очень важно отметить, что, опровергая оригенистов, он четко проводит эту грань для всего чувственно созерцаемого и невидимого, ангельского тварного мира. «Понятие о том, чем является Бог, т. е. то, что относится к Его сущности – непостижимо и совершенно недоступно всякой твари – равно видимой и невидимой» (ὁρατῇ τε καὶ ἀοράτῳ κατὰ τὸ ἴσον)²⁶¹⁸.

По замечанию Х.-У. фон Бальтазара, диалектика апофатического и катафатического языка преп. Максима в его утверждениях о Боге указывает на Его трансцендентность и подчеркивает богословскую позицию качественной инаковости Творца и творения и невозможности найти некую усредненную концепцию «существа» или «существования», которая бы смогла адекватно описать реальность бытия как Самого Бога, так и твари²⁶¹⁹. Если Божественная сущность отличается абсолютными характеристиками простоты и неизменности²⁶²⁰, то сущности тварных предметов – сложные и непрерывно изменяющиеся²⁶²¹.

Божественная сущность характеризуется непознаваемым модусом бытия, превышающим всякое утверждение или

отрицание²⁶²², чего нельзя сказать о сущностях тварных, которые характеризуются началом, серединой и концом в пространстве и времени²⁶²³.

Рассуждая о «бездне» (τὸ χάσμα)²⁶²⁴, которая разделяет сферы тварного и нетварного бытия, Преподобный, с одной стороны, продолжал богословское и философское развитие христианского мировоззрения, а с другой стороны, как мы позже увидим, создавал базу для очищения его от оригенистского и неоплатонического наследия²⁶²⁵.

Преп. Максим, следуя за свт. Григорием Богословом, употребляет «τὸ χάσμα» по отношению к бесконечной пропасти, отделяющей Бога и человека, и шире – тварный мир и нетварный. Об этом он пишет в *Амбигвах к Иоанну*: «Итак, быть может, как сам он [свт. Григорий] говорит в *Слове на Пятидесятницу*, рассуждая о Божестве и тварном естестве: “Доколе каждое пребывает в свойственном ему, оно в высоте, а другое – в смирении, благодать несоединима, и человеколюбие неприобщимо, и посреди великая и непроходимая пропасть, отделяющая не богатого от Лазаря и от вожделенных недр Авраама, но всякое сотворенное и текучее естество от несотворенного и постоянного”»²⁶²⁶.

В другом же месте преп. Максим указывает на нравственно-аскетический аспект: пропасть эта состоит в любви и расположении к телу и миру сему, снова связывая эту тему с притчей о богатом и Лазаре²⁶²⁷. И в этом смысле пропасть становится преодолимой по благодати в аскетическом подвиге христианина.

Описанная выше онтологическая пропасть между Богом и сотворенным Им миром не мешает, по мысли Исповедника, Творцу, исключительно согласно Своей свободной воле, мудрости и любви²⁶²⁸, присутствовать в этом мире и промыслять о нем как в его вселенской целостности, так и отдельно о каждой твари. Об этом преп. Максим размышляет следующим образом: «...кто способен в точности понять и высказать, как весь Бог всецело и нераздельно пребывает во всех сущих общим для всех образом (κοινῶς) и в каждом из них – по-особому (ἰδιόζόντως), ни многообразно распростираясь

соответственно бесконечному различию сущих, в которых Он присутствует (ἔνεστιν) как Сущий, ни сжимая в единую объединяющую всех целокупность (τὴν μίαν πάντων ἐνικὴν ὁλότητα)»²⁶²⁹.

Божественное естество, по мысли св. Максима, не только *Причина* внешней составленности тварей²⁶³⁰ (Господь многократно называется в трудах Преподобного «Создателем естества сущего, сотворенного»). Бог является Содержащим и Промышляющим о мире²⁶³¹. Премудрость Божия сохраняет каждую тварь «в благоустроенности и несмешанности»²⁶³², не давая стройному миропорядку превратиться в хаос, и кроме того, направляет бытие мира к известной цели. Одновременно Бог дает твари определенную степень самостоятельности, но эту позицию богословия преп. Максима мы рассмотрим подробнее ниже.

5. 2. 3. Логосы твари

Творение мира представлено у преп. Максима как дело всей Святой Троицы²⁶³³. Однако, в сотворении мира особенное место в домостроительстве Божиим занимает второе Лицо Троицы – Бог Слово (Ин. 1, 1–2). Эту истину христианского Откровения, начиная со II в., пытались выразить богословы ранней Церкви, используя, кроме библейского, язык и концепции философских построений стоиков и Филона Александрийского. Наиболее известный и систематичный из таковых – Ориген – рассматривал «логосы» творения как идеи, идеальные образцы, пребывающие в Божественном Логосе как Премудрости Божией²⁶³⁴. Логосы твари понимались Оригеном, вполне согласно с идеями Платона, как мысленный идеальный мир, идеальная модель материального мира²⁶³⁵.

В недавно вышедшей монографии Ж.-К. Ларше рассматривается история учения об энергиях в христианской и языческой мысли поздней античности и, в частности, уделяется место учению о логосах в связи с учением об энергиях. Среди прочего, в ней исследуется учение об энергиях и логосах в стоицизме, у Филона, у Климента Александрийского, Оригена и, конечно, у преп. Максима²⁶³⁶.

На концепцию логосов Преподобного, по мнению исследователей, более всего повлияло учение Евагрия и Ареопагита²⁶³⁷. Однако, преп. Максим развил это учение до самостоятельной оригинальной системы, в которой логосы творения не идентифицируются ни с сущностью сотворенных объектов материального мира, ни с сущностью Творца. Патрологами отмечены, прежде всего, следующие принципиально новые моменты, внесенные преп. Максимом в учение о логосах: 1) свободное появление логосов-идей в Боге; Творец внутренне ничем не принуждается ни творить, ни желать творить, ни даже формировать идеи как замыслы о творении; Бог остается по Своему естеству совершенно свободным и независимым; 2) укоренение индивидуальных логосов-идей разумных творений, как и логосов природ всего тварного, в

Божественном Логосе; 3) связь учения о логосах с первоначальным замыслом Бога об обожении всего творения, с универсальным замыслом о воплощении Бога Слова²⁶³⁸. У преп. Максима понятие «логосов творения» тесно соотносится с обобщенным видением мистического и обоживающего присутствия Логоса-Христа во вселенной²⁶³⁹; 4) в логосах как энергиях Бог присутствует всецело²⁶⁴⁰; 5) введена совершенно иная концепция способа причастности человека к логосам (по сравнению с причастностью идеям); преп. Максим, в частности, разработал оригинальное учение об уступании человеком самовласти Богу²⁶⁴¹, которое является условием обожения по благодати и причастия Богу, венчаемому исполнением его личного логоса (промысла Божия о нем), предвечно сущего в Боге²⁶⁴².

Согласно преп. Максиму, все разумные твари имеют свой «логос» в Боге, и «λόγος» всех сотворенных вещей предвечно существуют в Божием замысле о мире²⁶⁴³, «в Котором все логосы Промысла и сущего единообразно предсуществуют»²⁶⁴⁴, и именно в этом смысле каждое из сотворенных называется у Преподобного даже «членом (частью) Бога» (μέλος Θεοῦ)²⁶⁴⁵.

Описание различных терминов, использованных Исповедником для обозначения и описания логосов твари, можно найти, в частности, у Л. Тунберга²⁶⁴⁶. Отметим только, что чаще всего он употребляет «λόγος φύσεως» или «φυσικὸς λόγος» (т. е. говорит о логосе природы), но, кроме «логосов природы» или «логосов бытия», преп. Максим развивает также понятие «логосов Промысла» Божия. Последние, по его определению, бесконечно превышающие естественное бытие твари, всегда имеют приоритет по сравнению с природными логосами и никоим образом не определяются первыми. Именно с этой классификацией логосов, по замечанию Х.-У. фон Балтазара, в антропологическом аспекте у преп. Максима вводится различие созерцания «вещей существующих» (ἡ τῶν ὄντων θεωρία) и созерцания «промысла и суда» (πρόνοιας καὶ κρίσις)²⁶⁴⁷. В аспекте же учения о логосах Преподобный ввел для описания действительности Промысла понятия логосов «благобытия» (λόγος τοῦ εὖ εἶναι) и «присноблагобытия» (λόγος

τοῦ ἀεὶ εἶναι)²⁶⁴⁸. Соответствующие логосам состояния (тропосы) бытия и присноблагобытия определяются как полностью зависящие от Бога, Который является их единственной Причиной²⁶⁴⁹. Состояние же «благобытия», занимающее срединное положение между двумя упомянутыми, зависит еще и от нашего свободного самоопределения, придавая двум другим (первому и последнему) «из именовании полное значение»²⁶⁵⁰.

Тесная связь учений о логосах и о Промысле Божиим в системе преп. Максима обсуждалась в разных исследованиях, в том числе самых новейших. Г. И. Беневич в своей недавно опубликованной статье²⁶⁵¹ отмечает, что учение о Промысле преп. Максим во многом заимствовал у Немесия Эмесского и Ареопажита²⁶⁵², однако Исповеднику принадлежит заслуга новой теории вечных логосов Промысла Божия. Исполнение и совершение Промысла о твари он называет «Пятидесятницей»²⁶⁵³, особо отмечая, что Промысл касается не только целых видов, но и каждого индивидуума в отдельности²⁶⁵⁴. В этом отношении он продолжает христианскую традицию, которая восходит еще к св. Иустину Философу и Клименту Александрийскому, в рамках которой христианские философы более последовательно, чем все языческие, отстаивали наличие Промысла не только о родах и видах, но и об индивидах, в первую очередь – о каждой разумной твари²⁶⁵⁵. Не останавливаясь на концепции логосов подробно, мы постараемся, тем не менее, проследить значение и характерные особенности этого учения, задающего главные законы и векторы бытия и развития тварного мира во времени, пространстве и во внутренней их структуре.

5. 2. 4. Динамика логосов и динамика твари – энергия логосов и потенция творения

Для нас важной представляется изначальная концепция динамичности творения в целом и каждого индивидуума в отдельности, которая отражена в учении преп. Максима о логосах сотворенных вещей. С одной стороны, логосы тварных вещей, по его мысли, – это некие неизменяемые законы их бытия и поведения, которые служат основой «несмешанности» твари. Преподобный рассуждает об этом неоднократно²⁶⁵⁶.

В этих отрывках и в других местах сочинений преп. Максима мы находим учение о том, что логос тварной природы сохраняется неизменным, в допустимых пределах вариаций тропоса существования²⁶⁵⁷. С другой стороны, логос как целого вида, так и каждого сотворенного существа не подразумевает статичность твари; это не просто замысел о структуре того или иного объекта, но и замысел о его развитии и цели-ориентире его совершенствования. Такой высшей, недостижимой, но, тем не менее, совершенно конкретной и совершенной целью является для всего творения Сам Бог: «Μόνου γὰρ Θεοῦ τὸ τέλος εἶναι καὶ τὸ τέλειον καὶ τὸ ἀπαθές, ὡς ἀκινήτου»²⁶⁵⁸.

Антиномичное отношение понятий «покоя» и «движения» в связях между логосами творения и самим творением раскрывается в замечании Преподобного: «Логосы сущих... различаются и имеют неподвижным состоянием природное, никак не прменяющееся из одного в другое движение, имеющее в движении покой, а в покое... – движение»²⁶⁵⁹.

Еще более ясно концепция изначальной динамичности творения открывается в понятии «логосов Промысла». Так, согласно переводу П. Шервуда, преп. Максим определяет Промысл как «вечную энергию и (само) Божество, сохраняющее творение, а также помогающее действие, обоживающее предметы Промысла»²⁶⁶⁰.

Динамичность концепции логосов отмечалась учеными и ранее. Так, А. Риу (A. Riou) обратил внимание на текст из 22-й *Амбигвы*, где преп. Максим использует термин «энергии» в

применении к логосам²⁶⁶¹. В. Н. Лосский прямо связывает логосы с нетварными Божественными энергиями. Несмотря на возражения такого признанного эксперта, как Э. Лаут²⁶⁶², нам представляется достаточно очевидным свидетельство о тесной взаимосвязи этих категорий в учении Исповедника: «Ум, естественно воспринимая все [сокровенные] в сущих логосы, в которых усматривает бесконечные энергии Божии, и, делая для себя многие, и, сказать по правде, – бесконечные различия в Божественных энергиях, которые он воспринимает, естественно, будет иметь расслабленной силу и неосуществимым метод научного исследования поистине истинно Сущего... Итак... всякая Божественная в истинном смысле слова энергия в каждом [из сущих], сообразно некоему логосу, по которому [оно] существует, особым образом указывает (ὑποσημαίνει) собою на всего целиком Бога»²⁶⁶³.

Хотя в приведенном тексте и нет прямого отождествления логосов и Божественных энергий, но, памятуя о пиетете, который испытывал преп. Максим по отношению к наследию св. Дионисия Ареопагита, видится несомненным влияние последнего на его умозрение о логосах. Разногласия современных ученых восходят к двойственному определению логосов в текстах *Ареопагитик*. Это – Божественные воления, но в то же время логосы и воления – это не что иное, как силы и энергии Божии²⁶⁶⁴.

Прот. Г. Флоровский также высказывается в пользу почти полного отождествления понятий: «энергии» Логоса и малые «логосы» в богословии преп. Максима²⁶⁶⁵. Хотя при этом замечает, что «это очень сложное, многозначное и насыщенное понятие»²⁶⁶⁶.

Независимо от того, в какой степени сказалось в учении преп. Максима наследие Ареопагита, а также независимо от того, позицию какого из современных ученых мы займем, для нас важен сам факт тесной корреляции понятий «логосов» и «энергий» в системе преп. Максима. Эту корреляцию подчеркивают практически все исследователи, в том числе (совсем недавно) и такой авторитетный ученый, как Ж.-К. Ларше, который различает логосы и энергии, но не разделяет

их²⁶⁶⁷. Ларше, в частности, подчеркивает, что «энергии в логосах, но не суть логосы»²⁶⁶⁸. Эту мысль можно понять и в плане различения самих понятий, но и в плане их нераздельного единства. Патрологами также отмечено развитие Исповедником понятийного аппарата *Ареопагитик* в связи с тем, что на долю преп. Максима пришлось рассмотрение потенциальности и актуальности тварного бытия²⁶⁶⁹. В отличие от Ареопагита, отождествлявшего при описании Божественной нетварной природы термины «силы» и «энергии» (и, на наш взгляд, использовавшего, но явно не проводившего различия этих терминов для творения), преп. Максим вынужден был строго различать потенцию (*δύναμις*) и реализацию в действительности (*ἐνέργεια*). Если для Бога эти понятия тождественны, то для тварной сущности это не так²⁶⁷⁰.

Такая позиция представляется весьма гармонично отражающей всю систему богословского мировоззрения преп. Максима, который в таком случае говорит о нетварных логосах, несущих Божественную всесильную энергию, необходимую для реализации потенциальной динамики твари. Такого же мнения придерживается и Л. Тунберг, отмечая, что «закон Божественного непрерывного присутствия (в мире) – это не закон ассимиляции... но Богочеловеческой и домостроительной диалектики»²⁶⁷¹.

Таким образом, логосы вообще, но провиденциальные логосы в особой степени, есть, по определению, логосы творческой энергии Бога, логосы-мысли (которые у Бога-Творца совпадают с действием) не только о сотворении, но и о становлении мира и его частей в Боге.

Лексика Преподобного, используемая им для описания логосов, отражает в своих эпитетах имманентную динамическую сущность последних. Так, он говорит, что разумная тварь имеет логосы, «[направленные] к Богу» (*πρὸς τὸν Θεὸν ὄντι*)²⁶⁷². Логосы Промысла называются также «ангелами», ведущими душу к «таинствам богословия» и приготавливающими ее к соединению с «богоначальнейшим Логосом»²⁶⁷³, и непосредственно связываются с целью Божественного Промысла, который они «вместе с собой обнаруживают в

каждом творении»²⁶⁷⁴. Логосы уподобляются также гибким прутьям, духовно ударяющим и воспитывающим «научаемых»²⁶⁷⁵. Причем действие логосов на творение также имеет направленный характер. Оно направлено на «всеобщее Божественнейшее претворение сущих»²⁶⁷⁶, задает духовный вектор движения твари к Виновнику всякого естества – Богу²⁶⁷⁷. Логос веры назван Преподобным «острейшим» (τομωτάτω) орудием, очищающим «всякую скверну души и тела»²⁶⁷⁸.

Отсюда становится ясным и то значительное внимание, которое уделено преп. Максимом концепции движения тварных сущностей. Категория движения (ἡ κίνησις), характеризующая все тварное, в отличие от нетварного Божественного покоя (который определяется как статическая цель движения твари – τέλος ἡ στάσις ἐστὶν)²⁶⁷⁹, по мысли Преподобного, проявляет тот же самый промысл Бога о всем существующем. Важно отметить, что сама концепция движения в тварном мире, в отличие от оригенистов (и во многом, в полемике с их концепцией), получает у преп. Максима положительную оценку.

Однако, Сам Бог при этом у Исповедника остается неподвижным, и эту проблему, — как обеспечить движение творения под действием Божиим при неподвижности Бога, — преп. Максим должен был как-то разрешить. Г. И. Беневич описал в недавней статье²⁶⁸⁰ его решение, отсылая к Немесию, который, в частности, пишет о различии движения и действия: «Не всякая деятельность есть движение, но существует деятельность, происходящая и при неподвижности, по каковой первый действует Бог: ведь первый двигатель неподвижен. Такова же и созерцательная деятельность у людей. Она ведь происходит без движения, потому что и созерцаемое – всегда одно и то же, и мысль созерцающего пребывает неизменной, так как всегда сосредоточивается на одном и том же»²⁶⁸¹. Преп. Максим, который эксплицитно отвергает в 23-й Амбигве движение Бога, при этом признавая в других местах Его действие в творении, мог иметь в виду это место Немесия, либо сходное у Иоанна Филопона в трактате *Κατὰ τῶν Πρόκλου περὶ αἰδιότητος κόσμου ἐπιχειρημάτων*, где говорится, что Божество приводит в бытие все вещи по одной Своей воле, не нуждаясь

ни в каком времени или промежутке, чтобы осуществить сущие вещи. Ибо действие само по себе не есть еще движение²⁶⁸². Так что и преп. Максим, вслед за этими философами, но в рамках своей логологии, рассматривает в 23-й Амбигве Бога как Первопричину и творческий Ум, логосы Которого, сами не являясь движением, движут все тварное.

При этом, хотя Преподобный, безусловно, позитивно смотрел на движение разумной твари, понимаемое как возрастание в добродетели, категория движения как таковая не является для него чем-то положительным сама по себе. В некоторых контекстах он говорит о движении как о непрерывной текучести космической материи, которая заслужила отрицательные эпитеты со стороны Исповедника. Так, все материальные предметы все время «убегают от нас» и имеют единственное постоянное определение свой природы в том, чтобы «истекать и не быть постоянными»²⁶⁸³. Однако, это отрицательное свойство, по его мысли, придано Богом материи для направления человеческого ума к вечному и непреходящему.

Преподобный подразделяет движение на разные виды. Прежде всего, это два качественно отличных вида движения – чувственное и мысленное, свойственные соответственно мысленной и чувственной твари²⁶⁸⁴. Так, движение человеческой души признается не телесным, а умным²⁶⁸⁵. Даже самые бездушные части мира тоже подвластны движению, хотя и незаметному для человеческого глаза.

Как чувственное, так и мысленное, движение делится на линейное, круговое и спиралевидное, а также на простое и композитное (сложное). «И ведь ни одна из пришедших в бытие [вещей не является] совсем недвижимой по своему определению (логосу), – [из вещей] даже неодушевленных и чувственно-воспринимаемых, по мнению тех, кто постарательней из наблюдателей за существующим. Они ведь признали, что движется все: либо по прямой, либо по кругу, либо спиралевидно²⁶⁸⁶. Ведь всякое движение попадает в разряд простого или сложного... Движение же это называют природным движением (δύναμις), устремляющимся к соответствующему ему

завершению; либо претерпеванием [страстью], т. е. движением, бывающим от одного к другому и имеющим своим завершением не подверженное претерпеванию [т. е. бесстрастное]; либо энергичным действием (ἡ ἐνέργειαν δραστήην), имеющим своим завершением samozавершенное²⁶⁸⁷»²⁶⁸⁸.

Чтобы понять это место, нужно иметь в виду не только параллельные места из Немесия, но и несколько более поздних положений преп. Максима, из которых наиболее важно следующее: «Всякая сущность вводит вместе с собою и предел самой себя, ибо ей присуще быть началом движения, наблюдаемого в ней как движение (δύναμις). Всякое природное движение к действию, мыслимое после сущности и до действия, есть середина, поскольку оно естественным образом постигается как нечто среднее между обоими. А всякое действие, естественно ограничиваемое своим логосом, есть завершение мыслимого до него сущностного движения»²⁶⁸⁹.

Простое движение описывается здесь в аспекте его конечной цели, композитное (сложное) характеризуется в обратном порядке: «как самосовершенство прежде бесстрастия»²⁶⁹⁰.

Описывая движение в космосе, преп. Максим зачастую повторяет аристотелевские формулировки²⁶⁹¹, но цель всякого движения богослов понимает совершенно иначе, чем древнегреческий философ. Движение к Богу Преподобный мыслит не просто как переход в состояние простого и упрощающего единения, а как совершенствование в направлении объединяющей цели, причем это движение рассматривается как добровольный рост, соединенный утверждением мира в своей идентичности²⁶⁹². Все святые в Боге, согласно преп. Максиму, сохраняют свои ипостасные особенности и свой, особый, соответствующий ипостаси, тропос причастия к Богу, в то же время для человеческой природы во всех святых в воскресении будет характерен тот же образ существования (обоженной), какой наша природа получила во Христе²⁶⁹³. Таким образом, согласно преп. Максиму, происходит и общее обожение природы (во Христе и во святых), и одновременно сохраняется личность, никакой аннигиляции умов

и упразднения различий, как в оригенизме и в ряде изводов неоплатонизма, у него нет.

О преодолении противостояния движения и покоя в Боге Преподобным говорится: ὑπὲρ πᾶσαν εἶναι κίνησιν τε καὶ στάσιν²⁶⁹⁴ (т. е. Он «превыше всякого движения и покоя»), поскольку Он «не движется совершенно, ни стоит на месте (ибо это принадлежит преходящим и является свойством имеющих начало бытия), и вообще не делает что-либо из того, что о Нем помышляется, или говорится, нас ради...»²⁶⁹⁵. Неоднократно как в *Амбигвах*, так и в других своих сочинениях преп. Максим говорит о том, что «Божество неподвижно»²⁶⁹⁶. Однако, сказав в *Амбигве* 15²⁶⁹⁷, что покой есть завершение движения, преп. Максим объясняет, что категория покоя, понимаемого таким образом (т. е. как завершение движения), равно как и категория движения, – к Богу не применимы. Бог превыше нашего тварного представления о движении и покое.

Прежде всего, все предметы тварного мира подлежат определению их положения во времени и пространстве, но все-таки приоритет в концепции движения преп. Максим, безусловно, отдает движению интеллектуальному и нравственному. Применительно к разумным существам, речь идет о движении от бытия к благобытию и присноблагобытию, которое, согласно преп. Максиму, есть движение ко Благу, и которое есть возрастание в ведении и любви, и желании этого Блага, т. е. соединения с Богом и ведения Его: «Если же умозрящее движется соответственно самому себе, [т. е.] умозряще, то всяко и умозрит; если же умозрит, то всяко и умозримого [им] [любовно] вожделеет; если же [любовно] вожделеет, то всяко и претерпевает исступление (ἔκστασιν) к нему как вожделенному; если же претерпевает, то ясно, что и устремляется; если же устремляется, то всяко и усиливает напор движения; если же упорно усиливает движение, то не останавливается, пока не окажется целиком в целом вожделенном, и не будет всем [им] объято»²⁶⁹⁸.

Однако, как наиболее систематичного (скорее не в плане изложения, а в плане мировоззренческой полноты) богослова, преп. Максима отличает и здесь интегральность мышления.

Приоритет высших ступеней бытия и развития не означает отрицание значения нижних. Более того, Преподобный осознает и описывает их глубинную взаимодополняемость и обусловленность.

Тем не менее, не следует понимать сотериологию преп. Максима в духе языческо-неоплатонической установки на отделение души от тела и некоего «спасения» ума от тела и телесного. Напротив, в соответствии с христианским учением, в котором важнейшими моментами являются Воплощение и спасение всего человека, преп. Максим учит об ответственности души за тело и важности спасения не только разумной души, но и всего человека, т. е. и тела. В частности, он пишет: «Поскольку человек из души и тела пришел в бытие за счет благодати со стороны Бога, – что данная ему при этом словесная и умозрящая душа, как [изначально] существующая, конечно, по образу Сотворившего ее, с одной стороны, соответственно влечению и всепоглощающей любви, от всего [ее] можения [исходящей], со знанием крепко держащаяся Бога и приобретающая обоженность соответственно подобию; а с другой – соответственно знающему Промыслу, [обращенному] на низестоящее, и заповеди, повелевающей *любити ближняго якоже сам себе* [Мф. 22, 39], разумно поддерживающая тело, [поскольку] она посредничает в том, чтобы через добродетели сделал его словесным... и [чтобы] сошлись воедино многие отстоящие друг от друга по природе [имеются в виду творения] разумные и материальные. – *иером. К. 3.*], сходясь друг с другом у единой природы человека, и [чтобы] стал Сам Бог *всяческая во всем* [1 Кор. 15, 28], все заключив и воипостазировав в Себе, вплоть до того, что ни одно из существующих [творений] не имело бы движения, предоставленного себе и непричастного Его присутствию, соответственно которому мы и боги, и чада, и тело, и члены, и частица Бога, и тому подобное, есмы и называемся по отношению к завершению [как осуществленности] Божественной цели»²⁶⁹⁹.

Из этого отрывка из 7-й *Амбигвы* со всей очевидностью следует, что преп. Максим полагал главную ответственность за

движение к Богу на душу человека, которая должна крепко держаться Бога, не отклоняясь никуда от Него (в этом отношении он мало чем отличается от неоплатоников). В то же время он подчеркивает, что душа должна разумно поддерживать тело и, более того, делать его разумно-добродетельным, тем самым включая его в горизонт спасения. Это уже качественно отличное от платонизма положение, причем терминология логосов создала базу для преодоления не только крайностей оригеновского спиритуализма, но и некоторой богословской неопределенности в представлении о качестве и мере изменений в тварной природе под воздействием Божественных энергий.

5. 2. 5. Неизменность логосов и «логосы события»

Преп. Максим четко разграничил понятия «логоса» и «тропоса» человеческой природы²⁷⁰⁰. Если термин «логос» употребляется для обозначения в тварной природе некоего вечного и неизменного принципа, который отражает замысел Божий о том или ином объекте, то «тропос» означает конкретное проявление этого принципа в пространстве и времени²⁷⁰¹. Отмеченные выше неизменность логосов твари и их одновременная связанность с динамикой достижения заложенной от Бога цели ее существования, в применении к учению об обожении человеческой плоти и «духовном теле воскресения» позволяет объединить неизменность логоса человеческой плоти с появлением качественно новых свойств в обновленном тропосе существования.

«Неизменное тождество по сущности и эйдосу» каждого рода созданий, как и «невозбранное развитие», относится к Творцу, «Содержащему и Хранящему в неизреченном единении все [разнообразные виды], явно разграниченные друг от друга в соответствии с логосами, по которым Он их осуществлял»²⁷⁰². При этом важно, что тело и душа зримы преп. Максимом как «части целого человеческого вида» (ὥς καὶ ὅλου εἶδους ἀνθρώπινου μερῶν)²⁷⁰³.

Преподобный рассуждает о том, что Бог Своим Промыслом поднимет творение в обожении «за границы времени». Слово освобождает от него «Своих сотоварищей, соучастников» (θιασώτας)²⁷⁰⁴, и «удостоенный подобной благодати, будет превыше всех веков, времен и мест. Его местом будет Бог»²⁷⁰⁵.

На основе всего сказанного можно ввести новый термин – «логос события», почти отождествляя «логосы событий» с «провиденциальными логосами». Одна из цитат, подтверждающая наличие такого понятия у преп. Максима, находится в *Амбигвах*, где он говорит о способности «духовного человека» собирать познание промысления (Божия) о всем. В том числе он познает «таинство Божия снисхождения во ад» и научается «логосу бывшего и свершившегося там»²⁷⁰⁶. «Логос»

здесь можно было бы понять как «смысл» и «замысел». Именно смыслу конкретных событий в домостроительстве нашего спасения и учится духовный человек, по мысли Исповедника.

Сам преп. Максим, изъясняя свт. Григория Богослова, дает пример объяснения таких событий домостроительства, толкуя духовный смысл Рождества, Крещения²⁷⁰⁷, Преображения²⁷⁰⁸ и Воскресения. Собственно говоря, сам факт, что Церковь установила отдельные праздники, посвященные всем этим событиям, дает основание говорить о смысле каждого из них. Сама возможность толкования духовного смысла этих событий, которые, конечно, связаны воедино и неотделимы друг от друга (но и отличаются своим смыслом-логосом), позволяет нам подтвердить законность и верность выявления такого понятия, как «логос события». Аналогично мы можем говорить и о событиях в духовной жизни христианина, например таинстве Крещения, где можно также говорить о его логосе, и это вполне в духе преп. Максима, который в *Мистагогии* созерцает духовный смысл даже отдельных моментов в Литургии, а не только богослужения в его целом.

Таким образом, согласно учению Преподобного, не только выраженному буквально, но и в его практике истолкования Домостроительства, жизни Церкви и подвижничества, мы видим, что вполне оправданно будет ввести такое понятие, как «логос события». Представленное в смежной формуле «провиденциальных логосов» (προνοίας λόγοι)²⁷⁰⁹, а также в формуле «логоса совершившегося» (τῶν γινομένων λόγος)²⁷¹⁰ в оригинальных текстах преп. Максима Исповедника, это богословское понятие особенно важно при осознании таинства св. Евхаристии.

5. 2. 6. Единство мира, чувственного и духовного миров

В богословском умозрении преп. Максима весь тварный мир изначально имеет глубочайшее, онтологическое основание взаимного единства своих составных частей в Божественном Логосе, Который содержит в Себе все многообразие логосов-замыслов о каждой части космоса. Преп. Максим сравнивает взаимоотношение частных λόγοι с единым Логосом – Словом Божиим – с прекрасными птицами, сидящими на ветвях евангельского горчичного дерева²⁷¹¹. Множество логосов почти отождествляются с Логосом («когда исключим высшее и апофатическое богословие Логоса... то будет, что многие логосы являются одним Логосом, а Один – многими»)²⁷¹², но все-таки не совпадают с Его сущностью. Ум человеческий не в состоянии понять: как Бог пребывает в логосе каждого сотворенного естества; как Тот, Который «воистину не являющийся ничем из сущих... и в собственном смысле слова сущий над всем Бог... пребывает во всех сущих... многообразно распростираясь... но никогда не выходя за пределы собственной неделимой простоты»²⁷¹³.

В описании целостной картины мира преп. Максим основывается на концепции св. Дионисия Ареопагита, как сам он говорит, цитируя в *Амбигвах*²⁷¹⁴ его труд *О Божественных именах*: «Ибо нет множества, никак не причастного единице, но то, что [исчисляется как] многое, [будучи рассматриваемо] по частям, в целокупности своей едино; и многое по акциденциям – одно в отношении субъекта; и многое числом или силами едино видом; и многое видами едино родом; и многое проявлениями едино началом. И нет ни одного из сущих, которое никак не было бы причастно Единому»²⁷¹⁵.

Рассуждая о т. н. «общеродовых» родах и видах (или об «универсалиях»)²⁷¹⁶, преп. Максим также подчеркивает идею единства всего сущего, как получившего начало от Единого Бога: «Ибо всякое родовое (γενικόν) по своему смыслу целиком во всем, что ниже его, нераздельно присутствует (ἐνυπάρχει),

объединяя то, и каждое частное целиком созерцается [в нем] в родовом (ἐνθεωρεῖται γενικῶς). И виды, [будучи рассматриваемы] по роду, также лишаются разнообразия, [являемого в них их] различиями, и приобретают тождество друг с другом. А индивиды, приемля сближение друг с другом по виду, становятся друг для друга полностью одним и тем же, имея в природном единстве неизменность и свободу от всякого различия...»²⁷¹⁷.

Преп. Максим вносит в систему, изложенную св. Дионисием, во-первых, христоцентризм (который у Ареопагита, по крайней мере, не так ярко выявлен): «Мудрость же и Мысль (φρόνησις) Бога и Отца есть Господь Иисус Христос, Который и всеобщие (καθόλου) [логосы] сущих содержит в [Себе] силой премудрости, и дополняющие их части объемлет мыслью [Своего] разума (φρονήσει τῆς συνέσεως), будучи по природе Творцом и Промыслителем всего, и приводя через Себя все расставляемое воедино, и уничтожая сущую в сущих войну, и соединяя их все к мирному содружеству и неразрывному согласию, яже на небесех и яже на земли, как сказал божественный апостол»²⁷¹⁸.

Во-вторых, он соединяет эту тему с темой логосов: «Логосы всего отдельного и частного объемлются логосами общего и родового (οἱ λόγοι τοῖς τῶν καθόλου καὶ γενικῶν)»²⁷¹⁹.

В третьих, – и это главное отличие – динамизм, который вообще является основной существенной частью его онтологии: «...приводя через Себя все расставляемое воедино... и соединяя их все»²⁷²⁰.

Преподобный выделяет в тварном космосе три тела: космос, растительный мир, человека и животных, и все они составлены из четырех стихий²⁷²¹, а также говорит о знаменитом пятичастном разделении космической природы.

Единство всех малых и больших частей космоса, а также материальной и духовной частей тварного мира состоит, прежде всего, в качественном отличии их обоих от Бога. В системе преп. Максима не существует даже какого-либо отголоска неоплатонического видения мира как универсальной иерархической лестницы, достигающей в своем пределе

Единого. Наоборот, онтологически отделенный от Бога мир должен обрести целостность в себе самом, чтобы именно в этой целостности, а не в отдельных своих («наиболее благородных») частях, стать местом исполнения Промысла Творца, местом «хвалы и служения Неограниченному»²⁷²².

Преподобный созерцал структуру мироздания как динамическое напряжение между универсальным и частным, напряжение не разрушительно-антагонистичное, но оплодотворенное от Бога потенцией к творческому единству.

Полярность и дуализм, согласно умозрению Преподобного, неизбежны во всем тварном: «Двойка... есть всякое сгущение сущих после Бога»²⁷²³. Для материальных объектов — это известный дуализм материи и вида (формы), а для мысленных, духовных, — дуализм их общей сущности и привходящего свойства акциденций, индивидуальных качеств, которые формируют их специфичность: «Все чувственное (τὰ μὲν αἰσθητὰ πάντα), составленное из материи и вида (ἐξ ὕλης συνεσθηκότα καὶ εἶδους), есть двойка, а также и умопостигаемое, [состоящее] из сущности и сущностным образом придающей ему вид привходящего (συμβεβηκότος)»²⁷²⁴. О дуализме преп. Максим говорит также, что «двоица не беспредельна, ни безначальна, ни неподвижна», «составляющие ее единицы... друг друга ограничивают»²⁷²⁵.

Единство чувственного и духовного миров, пожалуй, лучше всего описано преп. Максимом в его знаменитой *Мистагогии*: «Чувственный мир существует в умопостигаемом посредством своих логосов, а умопостигаемый в чувственном — посредством своих впечатлений. Дело же их одно, и, как говорил Иезекииль, дивный созерцатель великого, они словно колесо в колесе (Иез. 1, 16), высказываясь, я полагаю, о двух мирах»²⁷²⁶. Соответствие этих частей полагается аналогичным связи души и тела в человеке.

«Единое дело» двух частей космоса — это соблюдение и усовершенствование заложенного Творцом принципа и закона Единства, «всеобщего и единого способа незримого и неведомого присутствия в сущих всесодержащей Причины...

делающей их несмешанными и нераздельными как в самих себе, так и относительно друг друга»²⁷²⁷.

Единство мира, части которого не отвергают и не отрицают друг друга, соблюдается согласно заложенному в них «логосу единообразующей силы» (ἐνοποιοῦ δυνάμεως)²⁷²⁸, несмотря «на природную инаковость», известную самостоятельность и тенденцию к разъединению. Согласно Исповеднику, «непозволительно утверждать, что своеобразные свойства, замыкающие каждый из миров в самом себе и ведущие к разъединению и разделению их, обладают большей силой, чем дружественное родство (φιλικῆς συγγενείας), таинственным образом данное им в единении»²⁷²⁹.

Не случайным является его замечание, находящееся в конце приведенного отрывка из *Мистагогии* 7. Отмечая, что все «сущие, согласно единообразующей связи (ἐνοποιοὺν σχέσιν), принадлежат, скорее, друг другу, нежели самим себе»²⁷³⁰, Преподобный здесь раскрывает главную основу христианской космологии и таинственного богословия Христа — как таинственной жертвы за жизнь мира, тайну жертвенной любви.

Диалектика единства в различии, о которой так много рассуждает преп. Максим, антиномия покоя и движения, все противоречия и разделения тварной природы, несмотря на качественное отличие логосов твари, а иногда (как, например, в человеке) и ее составных частей, преодолевается в Боге через движение к Нему, как единой Цели, объединяющей все творение и подающей ему от Своей единой высшей природы дар единения в многообразии.

Единение твари возможно, по мысли Преподобного, только благодаря единой всеобъемлющей Божественной силе, благодаря высшему Логосу, Который обозначается еще и понятием «Евангелие», и в «Котором все логосы Промысла и сущего единообразно предсуществуют»²⁷³¹. Термин «Евангелие» применен к Логосу, второму Лицу Св. Троицы, по причине Его особенного участия в сотворении и искуплении мира. Целью Промысла Божия является — «разнообразно разорванных злом соединить опять», и воплощенное Слово Божие, Христос, страдал ради этого единения²⁷³². Все предметы

космоса сами по себе, в своей изолированности от Логоса как Высшего Духовного Начала, не только не способны к единению, но, наоборот, склоняются к постоянной «брани между собой», «взаимно истребляют друг друга»²⁷³³.

Причиной такого положения и противоборства в тварном мире преп. Максим выставляет «явленность (ἡ ἐπιφάνεια)²⁷³⁴ чувственных [вещей]», которая несет здесь явно отрицательный оттенок познания мира не в его глубинной сути, возводящей к Богу, т. е. в его логосности, но в его внешней чувственной явленности, при которой он предстает в своем возникновении и уничтожении, в своей внутренней борьбе, из которой не следует его единства и восхождения к Богу, – это своего рода экстериоризация бытия мира²⁷³⁵.

В противовес такого самоутверждения твари, Логос-Творец признается преп. Максимом как постоянно снисходящий к Своему творению своего рода воплощением, так что логосы духовного мира он называет «кровью Логоса», а логосы предметов чувственного — «плотью Его»²⁷³⁶. Это одно из трехчастных воплощений Логоса (воплощение в логосах творения, в буквах Писания и историческое воплощение)²⁷³⁷, о которых мы будем рассуждать подробнее позже. Сейчас отметим только, что, комментируя это учение, исследователи отмечали взаимную онтологическую связь логосов творения и домостроительства спасения. Сотворение мира при теснейшем участии Логоса Божия означает не только положительную оценку сотворенного мира, но и включенность космоса в высшую цель универсального единения на основе истощания и воплощения Логоса²⁷³⁸.

Именно поэтому окончание *Мистагогии* посвящено призыву к стяжанию высшего дара — объединяющей любви. Это движение нравственной сферы разумной твари становится движущей силой для всего космоса, снова подчеркивает его динамичность, но еще и придает ему антропоцентрический характер.

5. 2. 7. О значении материального мира в антропологии и в природе самого человека

Значение материального мира для человека видится преп. Максимом, прежде всего и более всего, как педагогическое. Так, в *Главах о богословии и домостроительстве*²⁷³⁹ мы находим учение о том, что «спасаемый, став совершенным в Боге, будет превыше всех миров, веков и мест, которыми он до сего времени воспитывался как младенец»²⁷⁴⁰. Воспитание же это состоит в том, чтобы разумные твари через созерцание окружающей вселенной научались познанию Бога²⁷⁴¹ и, приходя в изумление от отраженной в творении премудрости Божией и «величия красоты» чувственной твари²⁷⁴², «величественно сотканной из многих видов и природ»²⁷⁴³, должны учиться прославлять Бога Творца.

Материальный мир, как происшедший от Бога и получивший от Него бытие, называется «гиматием Слова»²⁷⁴⁴. Таким сравнением Преподобный ясно указывает, что человек призван к чтению и познанию этой «книги природы» наряду со Св. Писанием. Цель создания космоса тесно связывается с «таинством воплощения Слова». Именно это таинство, которое у него называется также «таинством Христа... ради Которого и возникло все [тварное бытие]»²⁷⁴⁵, и «целью, ради которой Бог первоначально привел все в бытие», должно быть результатом истинного познания «являемых и постигаемых умом тварей»²⁷⁴⁶.

Преп. Максим постоянно подчеркивает, что сами по себе материальные вещи, как творение Божие, не есть зло²⁷⁴⁷. Таким образом, в отличие от оригенистов и неоплатоников, он не просто отвергает отрицательное отношение к материи как таковой, но и дает богословский, онтологический фундамент для положительной оценки существования материального мира²⁷⁴⁸. Именно поэтому становится возможным провести сравнение св. храма и космоса, когда алтарь церкви уподобляется небу, а благолепие остальной части храма –

земле. «Точно так же мир есть Церковь: небо здесь подобно алтарю, а благоустройство земного – храму»²⁷⁴⁹.

Это очень важный аспект в учении Преподобного, который необходимо хранить в памяти при чтении его творений. Дело в том, что во многих местах своих сочинений преп. Максим сопровождает материю весьма неодобрительными эпитетами и комментариями. Так, например, он, отмечая, что мир сей, «в котором мы терпим зло», состоит из четырех стихий, делает экзегетическое замечание о том, что число 40 часто выступает в Св. Писании «как вредоносное» (ὡς κακωτικὸς)²⁷⁵⁰. Число 40, как символ чувственного, выступает в отрицательном смысле и в толковании библейской истории о 42 детях, растерзанных медведицами²⁷⁵¹. Число объясняется здесь как сумма чисел 40 и 2, которые являются символами материи и формы соответственно, а сумма их трактуется как аналог «помыслов о чувственном»²⁷⁵². Образ египетского фараона трактуется как образ материального естества (по-видимому, человеческого)²⁷⁵³, а тело человека сравнивается с верблюдом, с акцентом на сгорбленность последнего²⁷⁵⁴. В конце концов, мы находим у Преподобного даже такое выражение, как «косматость (τῆς ὑλικῆς δασύτητος) материи»²⁷⁵⁵.

Безусловно, все эти высказывания нужно трактовать в контексте базовых богословских положений преп. Максима. Только тогда становится очевидным, что в рассмотренных цитатах доминируют аскетический и педагогический аспекты мировоззрения Преподобного²⁷⁵⁶. Зло, связанное с окружающим человека материальным миром, он понимал не как нечто онтологически ему присущее, но как промыслительное «научение» от Бога. Именно в связи с грехопадением и грехом человека Преподобный и говорит о связанном для нас с материей зле (т. е. не материя сама по себе – зло, как и св. Дионисий Ареопагит прямо пишет о том, что в материи нет зла)²⁷⁵⁷. Цель промыслительного изменения, происшедшего в мире после грехопадения, состоит в том, чтобы истребить в человеке пристрастие к материальному²⁷⁵⁸, возникшее в нем после того, как Адам отпал от своего Творца. Само же творение, как сущее от Бога, не имеет в самом себе «ничего

злого» даже и после грехопадения²⁷⁵⁹. Многие места из творений преп. Максима приобретают свой истинный смысл только при рассмотрении в контексте данной развитой и законченной мысли.

Так, например, в *Главах о любви* 1. 83 мы встречаем определение жадности и лихоимства («стяжательства» – πλεονεξίαν)²⁷⁶⁰, где эта страсть отождествляется с веществом, «порождающим и возвращающим страсть»²⁷⁶¹. Но уже в следующей статье (1. 84) причиной порождающейся и возвращающейся страсти признается само лихоимство, которое отождествляется с пресыщением, как «матерью и питательницей блуда». Само вещество, таким образом, служит только средством и предметом осуществления страсти, но не источником зла.

Учение о грехопадении и его последствиях занимает в богословии преп. Максима очень важное место. В контексте нашего исследования, этот пункт также имеет принципиальное значение в силу того, что сам грех первого человека толкуется Исповедником как прельщение «наружностью материи»²⁷⁶². Первородный грех объяснен как нарушение иерархии в сознании разумной твари, в чувстве и направлении воли Адама, но кратко результат всего происшедшего обозначается именно как «склонение» к материи²⁷⁶³. Именно в этом контексте «материя» (ὕλη) с различными отрицательными эпитетами очень часто встречается в трудах преп. Максима.

Первоначально созданный Богом в «доброте нетления и бессмертия», Адам предпочел «умной доброте» «безобразие окружающего его вещества» и пришел в забвение превосходного достоинства души. «Безобразие... вещества» (буквально: «безобразие вещественного естества» (ὕλικῆς φύσεως αἴσχος)²⁷⁶⁴), также нельзя трактовать в абсолютном смысле, но только сравнительно с красотой духовного мира, как указание на онтологическую несамостоятельность материи, а также (так как в данном случае речь идет о веществе до грехопадения) на ее уродливость, приобретенную после грехопадения. Безобразие материи является следствием нарушения иерархической гармонии в подчиненности духу. А

также в этом «безобразии», тяжести и «беспорядочности» вещества отображается промысл Бога, который «мудро и с должным порядком» прилагает через эти негативные качества материи к душе человека «врачевство (ἰαμα) злого бремени страстей»²⁷⁶⁵.

Созерцание тварного мира должно было помогать человеку в восхождении умом к Творцу космоса. Преп. Максим выражает мысль о том, что райское «древо жизни понимается как логос умопостигаемого, а древо познания добра и зла – как логос чувственного»²⁷⁶⁶. В *Прологе* к сочинению *Вопросоответы к Фалласию* он пишет: «А если, быть может, кто скажет, что древом познания добра и зла является видимое творение, то не погрешит против истины, ибо это творение естественным образом принимает наслаждения и страдания»²⁷⁶⁷. Есть и еще одно место в этом сочинении, где говорится, что «древо познания добра и зла [тогда будет] чувством тела, в котором, как это очевидно, и происходит движение неразумия»²⁷⁶⁸. Преп. Максим имеет в виду, что само наше чувство после грехопадения, ищущее наслаждений и избегающее страданий, и вообще направленность на чувственное в качестве блага – есть грех. Человек вкусил плода древа познания добра и зла, не будучи подготовленным, ранее назначенного Творцом срока. Добро, изначально заложенное Богом в материю, когда человек, созерцая красоту мира, должен был помышлять о Создателе и естественно наслаждаться телом через «вкушение» чувственных вещей²⁷⁶⁹, превратилось во зло устремления всех сил души к материи.

Материя, призванная служить богословию из познания тварных вещей (так называемое преп. Максимом «естественное богословие» – φυσικὴ θεολογία), обратилась для человека в причину губительного соблазна. Но вина за катастрофу космического порядка лежит не на материи как таковой, а на душе человека²⁷⁷⁰. Евангельская «гора», которую человек призывается сдвинуть подвигом веры, – это «гора порочности... расположенности души к чувственным вещам»²⁷⁷¹.

Порок, согласно символическому толкованию Преподобным библейского повествования, вошел в душу Адама через

змеиный укус души, «вползая в каждое чувство», что привело к ослеплению и заражению последней²⁷⁷².

Уже после грехопадения и нарушения всего строя человеческого естества, плоть увлекает «течением страстей силы души», поражает «колющим грехом, будто тростью»²⁷⁷³, враждует на душу²⁷⁷⁴ и со всей силой выступает как чужеродное душе²⁷⁷⁵. Но для разумного христианина просвещение ума является не только следствием непосредственного действия Самого Бога или небесных ангельских сил, но и следствием созерцания естества чувственных вещей (ἡ φύσις τῶν πρᾶγμáτων)²⁷⁷⁶. Материя, таким образом, является педагогом человека не только в отрицательном смысле, но в мудрых христианах продолжает совершать предназначенное ей служение даже в этом веке. «Святые» в этой жизни познают не только Самого Бога, но и творения Божии, «благодаря восприятию сущих в них умных созерцаний»²⁷⁷⁷.

Вполне в русле православного Предания, преп. Максим учит, что порок и зло сами по себе ни в чем из сущих не имеют собственного бытия, «разве только в действиях»²⁷⁷⁸. Преподобному, однако, принадлежит заслуга глубокого и подробного богословского раскрытия учения о действии греха в двусоставной природе человека и о спасении человеческой природы через тайну воплощения Бога-Логоса.

5. 2. 8. Придание материи негативных качеств

В толковании на слова свт. Григория Богослова «доколе и само в себе вещество (ἡ ὕλη) несет беспорядок, словно в каком-то течении»²⁷⁷⁹, преп. Максим говорит о негативном изменении качеств и свойств как человеческого тела (первоначально созданного в нетлении и бессмертии), так и окружающего его материального мира после вкушения Адамом запретного плода²⁷⁸⁰. Здесь им указывается, что «плодом» грехопадения стали тление тела, удобопреклонность души «ко всякой страсти», а также крайняя изменчивость, «непостоянство и ненормальность»²⁷⁸¹ окружающей его [Адама] материальной сущности» (περὶ αὐτὸν ὑλίκῃς οὐσίας τὸ ἄστατον καὶ ἀνῶμαλον)²⁷⁸².

Развивая мысль далее, преп. Максим говорит о промыслительном от Бога смешении/сорастворении с телом человека и придании особой степени изменчивости некоторой сущности, которая стала таковой либо при самом грехопадении, либо была создана таковой в предведении преступления. Цель же Божественного Промысла такова, чтобы мы, «терпя от нее страдания и бедствия» (ὥστε τῷ πάσχειν καὶ κακοῦσθαι δι' αὐτῆς), «пришли в сознание себя самих... и с радостью согласились отвергнуть расположение к телу и к ней» (πρὸς τὸ σῶμα καὶ αὐτήν ἀποδιάθεσιν). В переводе о. Нектария (Яшунского), а также у П. Шервуда и Е. Понсуа²⁷⁸³, это существительное женского рода соотносится с человеческой душой, причем последними предпринимаются специальные изоощренные попытки толкования этого места не в оригенистском смысле. К. Морескини, однако, отождествляет эту сущность с вышеупомянутой материальной сущностью²⁷⁸⁴. И хотя и грамматически, и лексически нет возможности доказать верность того или иного перевода, так как упоминаемое в оригинальном тексте местоимение «αὐτή» можно отнести как к душе, так и к материальной сущности, мы с уверенностью поддерживаем точку зрения К. Морескини. В пользу этого

мнения свидетельствуют как контекст, так и характерное употребление некоторых терминов.

Прежде всего, сам контекст того отрывка из свт. Григория, который объясняет преп. Максим, как и контекст его собственных рассуждений, посвящены именно размышлениям об отречении души человека от пристрастия к материальным благам, а не отречению «от своей души»²⁷⁸⁵. Свт. Григорий обличает богатых, не желающих расстаться с частью своего имущества на помощь бедным и лукаво оправдывающим себя рассуждениями о проявлении воли Божией в их страданиях²⁷⁸⁶. Преп. Максим прямо указывает на смысл отрывка как обращение к «любителям материи и тела» (πρὸς τοὺς φιλόλους τε καὶ φιλοσωμάτους)²⁷⁸⁷, подытоживая приведенные выше рассуждения объяснением о «беспорядочности вещества» (τὸ τῆς ὕλης ἄτακτον) как мудром «врачестве (ἵαμα) злого бремени страстей»²⁷⁸⁸. Самый конец толкования также раскрывает сопряженность постоянно упоминаемых здесь понятий «тела» и «того, что вне его», и их совместной подверженности «превратностям и изменениям» (σώματος καὶ τῶν ἐκτὸς τροπῇ καὶ ἀλλοίωσις)²⁷⁸⁹.

Кроме того, нами было выявлено характерное употребление преп. Максимом очень редкого в святоотеческой письменности термина «ἀποδιάθεσιν». Встречающийся, согласно базе TLG, ранее только у свт. Григория Нисского, у обоих авторов этот термин употребляется исключительно в аскетическом контексте отвержения материального и чувственного²⁷⁹⁰. Это — «нерасположение к вещественному изобилию»²⁷⁹¹, а также «отвращение от плоти и материи»²⁷⁹², «отвращение и ненависть к [вещам] преходящим и ласкающим только чувство»²⁷⁹³, от всего чувственного²⁷⁹⁴. Таким образом, мы получаем серьезное обоснование утверждения о том, что в рассматриваемом нами отрывке выражение «πρὸς τὸ σῶμα καὶ αὐτὴν ἀποδιάθεσιν» подразумевает именно тело и материю, а не тело и душу.

Еще одним подтверждением того факта, что преп. Максим говорит о сорастворении с телом человека именно некоторой отягощенной негативными качествами материи, может служить

упоминание им (такое чтение содержится в одном из манускриптов) «оболочки из мертвых кож» (τῶν νεκρῶν δερμάτων περιβολή)²⁷⁹⁵. Схожую формулировку мы находим опять-таки только у свт. Григория Нисского, причем в том же контексте рассуждений об изменении телесной природы человека при грехопадении. По мысли Святителя, «мертвенная и земная кожаная оболочка» (ἡ νεκρά τε καὶ γῆϊνή τῶν δερμάτων περιβολή) была возложена на естество человека «вначале, когда обнажило нас преслушание Божией воли»²⁷⁹⁶.

И наконец, употребление Преподобным производной от глагола μετακεράννυμι для описания анализируемого нами «смешения» (διὰ τὴν παράβασιν τῷ ἡμετέρῳ σώματι συμμετακεράσαντος)²⁷⁹⁷, имеет в святоотеческой письменности и у него самого только аналоги именно физических изменений в качествах материальных предметов²⁷⁹⁸, и используется им еще однажды для описания изменения свойств человеческих тел в воскресении. Так, в *Письме 7* преп. Максим говорит о том, что в воскресении Бог изменяет тело, придавая ему качества нетления, и превращает его в нечто «бесстрастное и драгоценное» (πρὸς τὸ ἀπαθές, καὶ τίμιον αὐτὸ μετακεράσων ὁ Θεός)²⁷⁹⁹.

Таким образом, становится очевидным, что речь в анализируемом отрывке из 8-й *Амбигвы* идет именно о материи. Преп. Максим говорит здесь о состоянии пристрастия к плоти и материи как «совершенном забвении превосходного достоинства души»²⁸⁰⁰, — и как же можно оправдать толкование, согласно которому он мог тут же говорить об отвержении «расположения к ней»? И хотя мысль о срастворении или сотворении материальной сущности в предвидении грехопадения Адама выражена здесь не совсем определенно и не раскрыта в деталях, но, тем не менее, остается ясным главный посыл преп. Максима. Не отождествляя, подобно Оригену, необходимость существования материи с появлением в мироздании греха, Преподобный учит о придании Творцом негативных качеств материальной сущности с той целью, чтобы она стала воспитательно-педагогическим орудием Бога. Идея о том, что материя изначально вверена

Адаму с задачей приведения ее в состояние высшей степени обожения, раскрыта Исповедником и в других местах его сочинений.

5. 2. 9. Двухсоставная природа человека

В *Амбигвах к Иоанну*²⁸⁰¹ преп. Максим утверждает, что душа и тело человека «не являются тождественными друг другу по сущности» (κατὰ τὴν οὐσίαν), и «бытие (у них) не тождественно друг другу» (ἀλλήλοις μὴ ταυτόν ἐστὶ τὸ εἶναι). Соответственно, отличаются и их логосы сотворения.

В то же время, в его творениях неоднократно говорится о логосе-замысле единения человеческой души и тела, логосе человеческой «составной природы» (σύνθετος φύσις)²⁸⁰².

В борьбе с учением Оригена, Преподобный неумолимо доказывает одновременность появления в бытии души и тела индивидуума. В качестве одного из сильнейших аргументов выдвигается целостность человека и существование души и тела как единого вида. Ни душа, ни тело «не существуют в смысле сотворения ни прежде, ни после другого», а вместе они составляют единый, общий вид (εἶδος)²⁸⁰³.

Аргументация преп. Максима сводится к «бытийному реализму». Если бы одно (душа) предсуществовало, т. е. было бы уже прежде ипостасью, то оно не смогло бы образовать новой ипостаси в соединении с другим (телом) «без истления и изменения в то, чем оно не являлось»²⁸⁰⁴.

Преподобный говорит о трех неотъемлемых свойствах сложной природы. Прежде всего, в любой сложной природе схождение частей друг с другом в сложении произвольно. Во-вторых, ее части со-временны друг другу и ей самой и начинают существовать одновременно, так что ни одна из частей не существует раньше другой. В-третьих, она сотворена ради целокупности, «величественно обнимающей все... Ведь у любой сложной природы именно такое определение, логос и закон»²⁸⁰⁵.

Неоднократно возвращается преп. Максим к теме единства человеческой природы и утверждает, что совершенство человека состоит именно в гармоничном союзе души и тела. Душа и тело каждого человека настолько связаны друг с другом, что не могут существовать отдельно²⁸⁰⁶. Существовая вместе от

сотворения, «как части, образующие своим собранием воедино (τῇ συνόδῳ) целостный вид», они только мысленно могут быть «отделяемы одна от другого»²⁸⁰⁷. Эта связь не прекращается даже после смерти тела.

Душа человека и по смерти и даже после разложении телесного состава «называется не просто душой, но душой человека, и такого-то конкретного человека». Ибо и после отделения от тела душа имеет «в качестве своего вида все вообще человеческое, определяемое посредством отношения части к целому»²⁸⁰⁸. То же самое справедливо и относительно тела.

Эта связь души и тела²⁸⁰⁹ свидетельствует одновременно об отличии и единстве души и тела «как частей целого человеческого вида». Эта связь не нарушает «ни один из присущих им логосов», но связывает их изначально таким единством, что «совершенно невозможно найти или назвать безотносительное тело или душу». Этот логос-замысел единения, согласно преп. Максиму, «непреложен» (ἀκίνητος)²⁸¹⁰.

Кроме отдельных логосов души и тела, таким образом, существует «логос отношения» их друг к другу и к тому, чего они являются частями (ὁ τοῦ πρὸς τι... λόγος)²⁸¹¹, т. е. к человеку как единому целому. Таким образом, можно говорить об иерархической лестнице логосов внутри человеческой природы. Логос человека как такового стоит несколько выше отдельных логосов тела и души и задает закон их органического единения. Это учение, несомненно, присутствует в рассмотренных местах сочинений преп. Максима, хотя и не сформулировано им дословно. Однако, в отличие от неоплатоников, говоривших о логосе человеческой души, преп. Максим совершенно ясно учит о логосе всего человеческого естества, отвергая учение о предсуществовании душ и их онтологически абсолютном превосходстве по отношению к материальному телу.

Безусловно, Исповедник ставит телесную природу человека на низшее в антропологической иерархической лестнице место. Так, в самом начале *Глав о любви* он проводит следующую аналогию: «Если душа лучше тела, и несравненно лучше мира создавший его Бог, то предпочитающий душе тело, и Богу —

созданный от Него мир, ничем не разнится от идолослужительствующих»²⁸¹². Нарушение вышеприведенного порядка иерархии ведет к прямому, или духовному, идолослужению²⁸¹³.

В связи с этим положением, важно отметить, что Г. И. Беневицем была отмечена полемика преп. Максима с крайними представителями антиоригенистского течения. Последние, с их учением о сохранении воскресшими телами почти всех свойств земного тела человека, были даже отождествлены Исповедником с Антихристом. Столь суровый приговор преп. Максима связан с тем, что такие грубые представления монахов-антиоригенистов становились фактически отрицанием учения об обожении²⁸¹⁴.

Обличая крайности воззрений последних, преп. Максим называл их защищающими «вечность смерти и бесконечность гибели»²⁸¹⁵. Истинное же учение Церкви о воскресении тел представляется им как таинственное превращение человеческого тела «в нечто неизменное и драгоценное», «нетленное и бессмертное»²⁸¹⁶.

Поставленный на стыке двух миров – чувственного и духовного, человек был задуман таким образом, чтобы «по природе (быть) свободным от вещества»²⁸¹⁷. Эта свобода понимается преп. Максимом как антитезис противоестественной порабощенности современного человека материи, но не в смысле пренебрежения к телу или материи как онтологическим реалиям.

Однако, Преподобный в некоторых местах своих сочинений настолько пренебрежительно отзывается о человеческой плоти, что можно было бы заподозрить его в зараженности александрийским спиритуализмом. Так, в *1-м Письме* он призывает пренебрегать «благополучием плоти» как «вещью презренной, неизбежно обреченной полному исчезновению»²⁸¹⁸. Более того, в этом месте плоть объявляется виновной «во всех язвах души» (ὡς πάντων τῶν τῆς ψυχῆς στίγμάτων ποιητικῆς)²⁸¹⁹.

Грамматически в русском переводе «вещь презренная» относится не к плоти, а к благополучию, хотя «вещь презренная, неизбежно обреченная полному исчезновению», а тем более

(как о ней сказано здесь же) – «не преступающая собственных пределов», больше подходит именно к телу. В греческом же тексте и тело, и благополучие стоят в родительном падеже, так что пренебрежение можно отнести и к тому, и к другому.

Также, говоря о необходимости проявлять минимальную заботу о законе телесных потребностей человеческого организма, преп. Максим прямо называет телесное вещество «худшей частью»²⁸²⁰. К повиновению этому же закону относит он и слова Христа «кесарево — кесарю»²⁸²¹. Душа, как лучшая часть человека, сравнивается также с благоухающей правой ноздрей²⁸²², а тело — с левой, худшей²⁸²³. Подчеркивая безвременность и бестелесность души²⁸²⁴ как приоритетные ее качества, преп. Максим даже сравнивает разбойников на Голгофской горе с телом и душой человека, указывая, что они являются символами, соответственно, плотских и духовных помышлений²⁸²⁵.

Для верного понимания богословского умозрения Исповедника, необходимо различать иерархию онтологическую и иерархию аскетическую. В рассуждениях преп. Максима они часто переплетаются. Восстановление нарушенного богоустановленного иерархического порядка души и тела, наследуемого родом человеческим от Адама, является основой для аскетического подвига, приводящего тело в состояние смирения и унижения. Однако онтологическое иерархически подчиненное положение человеческого тела отнюдь не означает его унижения.

5. 2. 10. Человек как связующее звено материального и духовного миров

Согласно учению преп. Максима, человек изначально создан с двумя родовыми логосами, главенствующими в душе и в теле²⁸²⁶. Благодаря таковой своей двусоставности, Адам был поставлен (буквально: «введен в мир») «как некое естественное связующее звено (σύνδεσμός τις φυσικός)²⁸²⁷, посредствующее (μεσιτεύων) [различными] своими частями между [всеми] вообще противоположностями»²⁸²⁸, в том числе материального и духовного космосов. Именно потому Адам и был создан последним из всех сотворенных неразумных и разумных сущностей, что через элементы своей собственной природы должен был стать «посредником» (ὁ μεσίτης), связующим элементом между полюсами двусоставного мира, «словно некая все обобщающая мастерская» (τὴ τῶν ὅλων συνεκτικώτατον ἐργαστήριον)²⁸²⁹.

Таким образом, будучи встроенным во внешнюю космическую иерархию, человек, по замыслу Творца, изначально занимает онтологически центральную позицию в мироздании. Его «душа находится посередине между Богом и материей и обладает силой, соединяющей ее и с Тем, и с другой»²⁸³⁰.

Преп. Максим выделяет две силы человеческой души – ум и чувство, которые предназначены для познания Бога и материального мира, соответственно, и обладают «энергией связи» (ἡ σχετική ἐνέργεια)²⁸³¹.

Уже в самом внутреннем устройстве человека отражается его всемирная задача и цель. В *Мистагогии* он приводит аналогию между всем миром, состоящим «из видимых и невидимых [существ]», и человеком. Здесь говорится также о внутреннем соответствии «умопостигаемых сущностей» с душой, а для вещей «чувственных» (т. е. материальных предметов мира) устанавливается взаимообратная и взаимообразная зависимость с человеческим телом²⁸³².

Преп. Максим подчеркивает неразрывное родство миров, духовного и телесного, так же, как души и тела: «Непозволительно утверждать, что своеобразные свойства, замыкающие каждый из миров в самом себе и ведущие к разделению и разъединению их, обладают большей силой, чем дружественное родство, таинственным образом данное им в единении»²⁸³³. После же свершения веков, «тело уподобится душе, и чувственное – умопостигаемому»²⁸³⁴.

Многократно св. Исповедник возвращается к теме человека как иерархического «центра вселенной». Определяя природу человека как составную (σύνθετος)²⁸³⁵, он учит, что, благодаря «взаимной природной связи (σχέσεως)» внутреннего состава человека, а также наличию «общих характерных черт» между элементами человеческой природы и другими частями творения, — человек «объемлется и объемлет», ему «свойственно быть объемлемым умопостигаемыми и чувственными [тварями] как состоящему из души и тела, и обнимать их... как разумеющему и чувствующему»²⁸³⁶.

Согласно преп. Максиму, главным назначением человека является «задача объединения в себе, как в микрокосмосе, всего космоса через достижение союза с Богом в самом себе»²⁸³⁷. Наиболее ярко и подробно это учение раскрыто в тексте *Амбигв*, где указано, что Адам создан был Богом как некая «естественно связующая скрепа» (σύνδεσμός τις φυσικός, 1305 В) всего творения и имел задачу объединения всего чувственного и умопостигаемого во «единую тварь»²⁸³⁸. Здесь же дано описание восполнения этой не выполненной Адамом задачи воплощенным Логосом.

5. 2. 11. Христоцентричность богословия преп. Максима. Тело Христа

Бог Слово открывается в мире, по учению Преподобного, постепенно. Первоначально – в природе, затем — в учении Св. Писания, и, наконец, это откровение завершается и исполняется в Воплощении второго Лица Святой Троицы. Для преп. Максима «воплощение есть средоточие мирового бытия, – и не только в плане искупления, но и в изначальном миротворческом плане»²⁸³⁹. Тот факт, что логосы духовного мира он называет «кровью Логоса», а логосы предметов чувственного – «плотью Его»²⁸⁴⁰, дает основание к познанию Бога через «мудрое созерцание творения»²⁸⁴¹. Человек призван от Бога собирать душой «логосы тварного бытия, свободные... от чувственных символов»²⁸⁴². Бог Слово, «сокрыв Себя Самого в логосах сущих... как бы является посредством всего видимого, словно посредством некоторых букв»²⁸⁴³.

Не случайно и «убеленные ризы» преобразившегося Христа толкуются, в частности, как символ твари, являющей силу Создателя²⁸⁴⁴.

Следующей ступенью явилось воплощение Логоса в буквах начертаний постановлений ветхозаветного закона. Это «образное и теневое» пришествие Бога Слова в писанном законе еще более ярко характеризуется преп. Максимом как недостаточное. Так, он применяет к последнему следующие эпитеты: «мимолетное и неустойчивое», «состоящее из одних преходящих образов и установлений»²⁸⁴⁵.

Наконец, истинное воплощение связано с пришествием в мир Бога Слова, Который, «став Человеком, явно пришел, восприняв плоть, обладающую мыслящей и разумной душой»²⁸⁴⁶. Такое воплощение уже называется подлинным и реальным «осуществлением» «божественного намерения» и «тайнства воплощения»²⁸⁴⁷. По мысли преп. Максима, все века были «предопределены на осуществление того, чтобы Бог стал Человеком»²⁸⁴⁸. Благодаря «неизреченному таинству

воплощения Слова» происходит «спасение всех»²⁸⁴⁹ от «страстей и смерти плоти»²⁸⁵⁰.

Это «великое таинство вочеловечения»²⁸⁵¹ преп. Максим называет «Христом, или таинством Христовым», «сущностным предведением» которого «обладает только одна Святая Троица»²⁸⁵². Именно это таинство подает человечеству сверхъестественный дар «обожения»²⁸⁵³.

Идея трех воплощений неоднократно подробно обсуждается преп. Максимом, и везде он признает воплощение Бога Слова кульминацией замысла Творца о сотворенном мире. Преп. Максим излагает учение о предвечном совете-замысле Творца о непреложном соединении Его Самого с естеством человеческим «через истинное соединение по ипостаси». Именно для этого создан космос, и для той же цели «премудро разделены века», чтобы Богу «стать Человеком... неизменно... соединив с Собой естество человеческое», и «человека сделать богом через соединение с Собою». Именно благодаря таинству Воплощения даже времени нынешнего существования человечества дается наименование «века плоти»²⁸⁵⁴.

Эту же мысль мы находим и в *Главах о богословии и домостроительстве*, где преп. Максим утверждает, что «таинство воплощения Слова содержит [в себе] смысл всех загадок и образов Писания, а также знание являемых и постигаемых умом тварей». Таинство Боговоплощения ставится Преподобным в прямую связь с «таинствами креста и гроба Господня», а также с целью, «ради которой Бог первоначально привел все в бытие»²⁸⁵⁵.

Реальность воплощения Бога была одним из важнейших пунктов догматической полемики преп. Максима против монофелитов и моноэнергистов. Человек как микрокосм, стоящий на грани миров и соединяющий в себе все планы бытия, призванный к объединению и собиранию всего в себе, должен был быть восстановлен в полноте своей природы. По слову прот. Г. Флоровского, «в перспективах этого универсального освящения бытия, в особенности ясно видна и понятна умозрительная верность строгого и точного диофизитизма»²⁸⁵⁶. Отстаивая наличие человеческой воли во

Христе, преп. Максим концентрирует свое внимание на непосредственной связи человеческой природы и ее энергии-действия. Для нас же является особенно важным учение о теле Христа, которое не было подробно исследовано в богословской литературе²⁸⁵⁷.

Преп. Максим уделил немало внимания учению о плоти Спасителя, что видно уже из того, что само таинство спасения он называет «великим таинством сверхприродной физиологии (φυσιολογίας) Иисуса»²⁸⁵⁸.

Христос стал «поистине единственным Человеком», исполнившим замысел Божий. Он единственный «сохранил в Себе [неизменной] цель Божию (σκοπὸν)»²⁸⁵⁹. Тело воплощенного Господа стало источником воды ведения, из него «заструилась вода знания» – «τὸ τῆς γνώσεως ὕδωρ»²⁸⁶⁰. Плоть Господа, «расцвеченная (πεποικιλμένον) божественными добродетелями»²⁸⁶¹, животворяща (ζωοποιός)²⁸⁶² для всего человечества. Посредством нее в нас был исцелен недуг прародительского преступления. Таким образом, именно человеческая природа Христа становится закваской нового человечества. Своим пришествием во плоти Господь заново создал Адама, «воссоздал» (ἀνέκτισεν), «восстановил» (ἀπεκατέστησεν) в прежнем [образе]²⁸⁶³.

Развивая мысль апостола Павла (1 Кор. 15, 45) о Христе как новом Адаме²⁸⁶⁴, преп. Максим неоднократно проводит антитезу между плотью Адама ветхого и нового. Так, проклятие земли в описании Бытописателя толкуется преп. Максимом как «плоть Адама, вследствие дел его, т. е. страстей оземленившегося ума, всегда подвергаемая проклятию в виде бесплодия добродетелей»²⁸⁶⁵. Эту плоть «вкушает со многим страданием и печалью Адам, наслаждаясь лишь малым от нее удовольствием», в то время как она «взрачивает для него заботы и попечения, подобно “терниям”, и великие искушения и опасности, подобно “волчцам”, болезненно жалящие его со всех сторон»²⁸⁶⁶. Более того, «плотской закон» даже приравнивается Преподобным к Антихристу, как всегда противостоящий Духу и закону божественному²⁸⁶⁷.

В то же время проводится аналогия между плотью Адама при сотворении, до грехопадения, и плотью Христа. Бог Слово стал «семенем Своей плоти»²⁸⁶⁸, тем самым повторяя бессеменное сотворение первого Адама²⁸⁶⁹. Отмеченные нами аналогия между плотью Адама при сотворении (до грехопадения) и плотью Христа и положение о том, что Бог Слово стал «семенем Своей плоти», тем самым повторяя бессеменное сотворение первого Адама, также частично раскрыты в тезисах Г. И. Беневича о полемике преп. Максима с крайностями антиоригенистического богословия африканских монахов. Возражая против грубых представлений о тождестве воскресших тел с телом человека в его нынешнем состоянии, преп. Максим говорит о качественном различии тела Адама до и после грехопадения²⁸⁷⁰.

Плоть Адама, по мысли Исповедника, изначально не имела некоторого «примешения» (κρᾶσις), делающего ее «тяжелой, смертной и противоборствующей» (παχυτέραν τὴν σάρκα ποιοῦσαν καὶ θνητὴν καὶ ἀντίτυπον κρᾶσιν)²⁸⁷¹. Здесь нами выявлено несомненное заимствование из сочинений свт. Григория Богослова, где говорится об облечении Адама при изгнании из рая в «кожаные ризы», как «в грубейшую, смертную и противоборствующую плоть» (τὴν παχυτέραν σάρκα, καὶ θνητὴν, καὶ ἀντίτυπον)²⁸⁷². В контексте нашего исследования, однако, очень важно отметить, что и до грехопадения Адам признается преп. Максимом не бесплотным и не бестелесным (οὐχ ὡς ἄσαρκος καὶ ἄσώματος)²⁸⁷³.

После грехопадения плоть, наследованная человеком от Адама, увлекает «течением страстей силы души» и поражает «колющим грехом, будто тростью»²⁸⁷⁴. В силу преступления первого Адама, тело его стало тленным, смертным и «удобопреклонным ко всякой страсти»²⁸⁷⁵. Его собственная плоть есть также «средостение преграды» (τὸ μεσότηχον τοῦ φραγμοῦ) между Богом и человеком²⁸⁷⁶.

В противовес такому положению дел, воплотившийся Бог Слово имеет «святую... плоть», которая, «как через некий “начаток” (Кол. 1, 18)», освобождает «все естество человеческое

от примешавшегося к нему по страстности зла»²⁸⁷⁷, имеет свойство животворить²⁸⁷⁸.

Именно «страдательной плотью» (σαρκὸς παθητῆς) Своей Христос приводит к обожению весь род человеческий, «тлением оземленившийся»²⁸⁷⁹. Эту же мысль преп. Максим высказывает и в *Амбигвах к Иоанну*, говоря, что Бог обновляет человеческое естество, «приводя его к древней доброте нетления посредством от нас воспринятой святой Его и разумно одушевленной плоти»²⁸⁸⁰. Действие Божества Христа Спасителя является, согласно преп. Максиму, «нераздельным» (ἄχωρίστως) с действием «Своей Ему плоти»²⁸⁸¹. А сама природа (φύσις) человеческая, усвоенная Богом, называется «иным таинством»²⁸⁸², имеющим непосредственное отношение к спасению человечества. Разъясняя учение *Ареопагитик* о «Богомужной энергии»²⁸⁸³, преп. Максим учит о совместном действии «сращенных» (συμφύῳ) Божественной и плотской энергий в домостроительстве спасения²⁸⁸⁴.

Учение о теле Спасителя тесно связано с развитием преп. Максимом учения свт. Григория Нисского об отсутствии первоначального замысла о размножении людей по подобию животных. Так, преп. Максим прямо учит, что «зачатие посредством семени и рождение через истление» естество наше «навлекло на себя по преступлении»²⁸⁸⁵. Чуть ранее он, однако, специально замечает, что называть естественный для настоящего века закон рождения «плохим» и обвинять его свойственно еретикам, обвиняющим, таким образом, и Того, Кто дал этот закон природы²⁸⁸⁶. Тем не менее, этот временный закон природы признается преп. Максимом «сродным с растениями и бессловесными животными»²⁸⁸⁷, т. е. не достойным изначального призвания и назначения человека. Само Воплощение видится им как дело «освобождения» человека «от уз рождения и от [прившедшего] по причине осуждения за грех закона произрастания от семени, словно трава»²⁸⁸⁸. Последняя мысль высказывается Преподобным во многих местах его сочинений. Он говорит о связи преступления Адама с переходом в животный образ рождения и смерти²⁸⁸⁹.

Так, чудесное безмужное рождение Спасителя от Девы Марии приобретает тот же богословский смысл, ибо, родившись «без видимого мужского семени»²⁸⁹⁰, родившись без истления²⁸⁹¹ и поистине став человеком, Христос «обновил, тем самым, законы сообразного природе рождения»²⁸⁹². Вся сила осуждения человечества после грехопадения Адама и Евы состояла в «рождении от тел», которое неизбежно ведет за собой истление и смерть. Поэтому Бог Слово и «рождается телесно без греха», чтобы «таинственно в Духе исправить рождение»²⁸⁹³. Первый Адам «был осужден родиться плотски во истление», а второй Адам — Христос разрешает «в Себе Самом узы плотского рождения», заменяя его рождением в Духе.

В *Вопросоответах к Фалассию* таинство Воплощения также ставится в прямую зависимость от антитезы между двумя способами рождения: «Стало быть, от возникновения таинства Вочеловечивания воплотившийся Бог совершенно уничтожил в тех, которые были рождены по Нему в Духе, рождение естества по закону наслаждения»²⁸⁹⁴.

Появление тленного рождения везде видится Преподобным как следствие преступления Адамом божественной заповеди, связывается с греховным наслаждением, которое несет в себе грех нарушения иерархии ценностей и предпочтения материи Богу. Пожалуй, наиболее ярко последовательность грехопадения Адама и последующего осуждения на тление в рождении и смерти потомства описано преп. Максимом в *Θεωρία τοῦ τρόπου καθ' ὃν γέγονε τοῦ Ἀδὰμ ἡ παράβασις* (*Умозрении о тропе преступления Адама*)²⁸⁹⁵. Нарушая порядок иерархической лестницы познания, Адам «вознамерился без Бога, прежде повеления Бога, и не по Богу иметь то, что суть Божие»²⁸⁹⁶, Божественному Свету предпочел «мусор материи» (τὸν τῆς ὕλης φอรυτόν)²⁸⁹⁷, предал себя всего «одному чувству» и «соделал себе и нам вечно цветущую смерть»²⁸⁹⁸. Уже следствием греховного расположения души первого человека к неразумному и обманчивому наслаждению явилось появление тления, смерти и размножения «по образу бессловесных»²⁸⁹⁹. Из-за способа нашего рождения через

плотское соитие мы находимся в наследуемом от родителей круговороте стремления к чувственному наслаждению и настигающей нас в наказание за него боли, избежать которую мы страстно желаем; из этого круга необходимо выйти²⁹⁰⁰.

Нарушение установленной Богом иерархической связи труда и наслаждения привело и к нарушению самих этих понятий и состояний в человеке сначала на душевном, а затем и на телесном уровнях²⁹⁰¹. Рождение по плоти, в силу своей причастности к сильным телесным наслаждениям, становится для преп. Максима концентрированным выражением катастрофы человеческой души и в то же время ярким доказательством необходимости христианской аскезы. Если тело Христа было рождено без телесного наслаждения, греха и истления, а затем претерпело Крестные страдания, то это произошло ради человека, связавшего себя чувственными удовольствиями.

Движение снизу вверх по иерархической лестнице бытия было изначальным замыслом Творца о человеке и предназначением последнего. Нарушение иерархии в сознании и движении познания стало причиной падения человека и всемирной духовной катастрофы: «В начале человек был сотворен ради того, чтобы он любовным томлением взошел к Причине, а затем уже низошел к творениям, следующим за Причиной, должным образом рассмотрел их, применив знание, и возвел их происхождение к Творцу; но человек не сделал этого, а прежде чем подняться к Богу, склонился к материи (κατένευσεν πρὸς τὴν ὕλην)»²⁹⁰². Человек, «получивший в удел господство над всем видимым миром, образом злоупотребления... внес в себя и во весь мир ныне властвующую изменчивость и смертность...»²⁹⁰³.

Вот почему преп. Максим учит, что «все являемые вещи нуждаются в Кресте, т. е. в том устойчивом состоянии, которое и сохраняет в них связь действий, осуществляемых в чувственном мире»²⁹⁰⁴.

Все святые ветхозаветной эпохи хотя и «обрезали страстную сторону души», но еще не были совершенно избавлены от ее влияния, «рожденные от соития, они

подлежали осуждению, [постигшему все] естество»²⁹⁰⁵. Когда же Бог становится «новым Адамом», Он делает «бесчестное» (ἄτιμον)²⁹⁰⁶ рождение «спасающим и обновляющим первое и честное» (т. е. сотворение). Само по себе естество человеческое объявляется преп. Максимом изначально отличающимся от «остальных животных» «богосоввершенным» (θεωτελεῖ) логосом, не содержащим животный способ рождения²⁹⁰⁷.

Об этом же высказывается Преподобный, когда говорит, что Моисею брак «не воспрепятствовал стать рачителем божественной славы»²⁹⁰⁸, но Илия, как образ безбрачного жития, «сохранил в себе самом непоруганными (ἄλωβήτους) логосы»²⁹⁰⁹ естества. И хотя оба образа жизни имеют свое «таинство»²⁹¹⁰, но все-таки Моисей несет образ жизни чувственной, а Илия – умпостигаемой, не имеющей конца бытия в тлении²⁹¹¹.

Плоть Господа, по мысли Исповедника, подобна (кроме греха)²⁹¹² и единосущна человечеству. Она состоит из четырех стихий, но не имеет причины образования (αἰτίαν συστάσεως)²⁹¹³, под которой здесь опять-таки подразумевается бессеменное зачатие. Поскольку преп. Максим проводит сравнение плоти Господа с радугой, несомненно, указывая на библейское значение последней как символа прекращения гнева Божия, то здесь видится указание на плоть и тело Христа как примирительные по отношению к Богу для всего человечества. Бессеменное зачатие, рассмотренное в антитезе с погибшим за грехи плоти человечеством²⁹¹⁴, становится началом примирительного подвига Христа: «...война Господа с врагом обернулась примирением с нами»²⁹¹⁵.

Объясняя символическое значение болезни и исцеления царя Езекии, преп. Максим также касается рассматриваемой темы, указывая на «закон греха», вновь отождествляемого здесь с деторождением. Этому закону противопоставляется «животворящая» (ζωοποιός) и исцеляющая от раны преступления плоть Господа, которая не имеет «закваски греха»²⁹¹⁶. Плоть Христа уподобляется здесь «пласту смокв», который, в согласии с библейским повествованием, был

возложен на нарыв Езекии (4 Цар. 20:7; Ис. 38:21). Мысль Преподобного такова, что плоть Христа есть целебный пластырь, исцеляющий рану преступления Адама²⁹¹⁷.

Своим пришествием во плоти Господь создает Адама заново и восстанавливает в первоначальное состояние²⁹¹⁸. Его жителство «во плоти затмило добродетель ангелов»²⁹¹⁹. Господь прославил воспринятую Им человеческую природу так, что, «подобно тому как Сам Он в подверженном страданию теле явился на горе преображенным, так и мы через воскресение получим обратно [наше] тело нетленным», т. е. все верные Ему будут в будущем веке подобны Его виду на горе во время Преображения²⁹²⁰. Однако это преображение не означает потери земной составляющей материального тела, ибо и в самом вознесении на небеса Христос сохраняет единосущное и сродное нам земное тело (υἱῶν σῶμα τοῦ ἡμῶν ὁμοουσίου)²⁹²¹.

Бог, сотворив человека, смерти (и тления) не сотворил, – они есть результат грехопадения. Тем не менее, Адам мог сделаться тленным, т. е. нетление не было ему присуще с необходимостью. Именно поэтому прихождение в бытие («возникновение»), принятое Воплотившимся Логосом, не исключало безгрешного тления, которое Он сделал для Себя возможным, приняв нашу плоть в рождении. С другой стороны, рождение, которое сделалось способом умножения человеческого рода после грехопадения, было у Христа бессеменным и девственным. То, что у рождаемых страстно людей накладывает печать на все их существование, ввергая в круговорот наслаждения-страдания и делая их удобопреклонными ко греху, у Христа не имело места; девственное рождение, восприятие в ипостась Логоса, не допустило не только греха, но даже и возможности греха. В *Амбигве* 43 преп. Максим подчеркивает, что исцеления требовало как *возникновение*, так и *рождение*. *Возникновение* у Адама привело из-за греха к тлению, а *рождение* стало наказанием за грех и, в свою очередь, само стало поводом ко греху. Христос же бессеменным и девственным рождением исключил всякую возможность греха. Таким образом, исцелив

рождение и вместе с тем исключив грех, Он исключил, в конечном счете (т. е. по воскресении), и тление, которое было наказанием за грех. Потому и *возникновение*, которое у Адама могло повлечь за собой тление (и действительно его повлекло из-за греха), у нового Адама – Христа – из-за безгрешности и по причине ипостасного единства с Божественной природой, позволило утвердиться человеческой природе в обожении и нетлении.

Что же касается нынешнего века, то перед каждым христианином стоит задача «уподобления плоти Господа» через победу над тлением греха, через твердое произволение к добру²⁹²². Пришествие Бога во плоти рассматривается как залог обожения человечества, но этот залог вступает в силу при условии аскетического, добровольного ответа человека на призыв Спасителя. Закон греха не прекращает своего действия автоматически, в естестве человека вместе с его ростом возрастают и пороки²⁹²³. В соответствии со всем вышеизложенным толкует преп. Максим и призыв Спасителя стать, как дети (Мф. 18, 3). Дети лишены страстных движений плоти, и только при достижении 14 лет последние полностью пробуждаются в человеческом теле²⁹²⁴. Призыв Христа, соответственно, понимается как призыв к аскетической борьбе за умаление и совершенное оставление естественных страстных движений плоти, достижение «совершенного бесстрастия»²⁹²⁵.

Таким образом, мы видим, что христоцентрически ориентированное богословие преп. Максима имеет в себе ясное и яркое учение о значении тела Христа как «начатка» обновленного человечества. Христос, как новый Адам, возглавляет это новое человечество. Бог становится человеком, чтобы восстановить разрушенную гармонию и иерархию бытия, «дабы спасти погибающего человека и, сообразно природе соединив (ένώσας) Собой разрывы всеобщего естества всего (τῆς κατὰ τὸ πᾶν καθόλου φύσεως)... исполнить великий совет Бога и Отца, в Себе возглавив (ἀνακεφαλαίωσας) всяческая»²⁹²⁶. По мысли преп. Максима, начинаясь во Христе,

гармония иерархии естеств распространяется на весь человеческий род и окружающую вселенную.

Господь Иисус Христос, как глава Церкви, задает иерархию нового человечества. Так, преп. Максим объясняет, что «мы суть и члены, и тело, и полнота всяческая во всех исполняющего Христа Бога, по прежде век в Боге и Отце сокровенному намерению (σκοπόν) воедино собираемые (ἀνακεφαλαιοῦμενοι) в Него через Сына Его и Господа Иисуса Христа, Бога нашего»²⁹²⁷.

Само «возглавление» тесно связано с восстановлением иерархии логосов, о чем преп. Максим говорит следующим образом: «Кто измерил воды рукою Своею и пядью небеса, и всю землю горстию?»²⁹²⁸ Итак, эти логосы (высший логос сущего и сопряженное с делами познание чувственного) «Господь, вочеловечившись, измерил, возглавив (ἀνακεφαλαίωσάμενος) все в Себе (Еф. 1, 10)»²⁹²⁹.

Не случайно поэтому и совершенство святых, последовавших за Христом, полагается преп. Максимом в правильном расположении к плоти и веществу²⁹³⁰. «Ибо Бог, будучи благим и желая полностью вырвать из нас семя зла, т. е. наслаждение, отнимающее ум от Божественной любви, попускает диаволу наводить на нас муки и кары, тем самым через муки души вытравливая яд наслаждения, уже ранее завладевшего ею, а также [внушая] нам совершенное отвращение и ненависть к [вещам] преходящим и ласкающим только чувство, так что [в душе не остается] больше ничего [заслуживающего] наказания за стяжаемое ради корыстолюбия при их использовании. [Бог еще] желает создать и соделать карающую и человеконенавистническую силу диавола принудительной причиной обращения к добродетели для тех, кто добровольно отпал от нее»²⁹³¹.

5. 2. 12. Учение преп. Максима о Евхаристии

Все ученые, изучающие богословие преп. Максима, отмечали, что основной проблемой понимания и толкования им таинства Евхаристии является недостаток цитат, относящихся к теме исследования в сочинениях самого Преподобного. Так, некоторые даже прямо заявляли, что «Максим никогда не высказывался о Евхаристии даже вкратце», но ограничивался редкими, не всегда ясными замечаниями, «которые невероятно трудны [для понимания] из-за их поразительной аллегоричности и фрагментарности»²⁹³². Другие, по наблюдению Л. Тунберга, нашли значительное для анализа число текстов, посвященных именно Евхаристии. Так, например, известный специалист по изучению наследия преп. Максима П. Шервуд сумел отыскать не менее двенадцати текстов, где говорится о Евхаристии, из которых предположительно шесть связаны с темой Причастия²⁹³³. Сам же Л. Тунберг смог разыскать не более четырех-пяти текстов, действительно относящихся к Евхаристии в аспекте Причастия²⁹³⁴.

Безусловно, на основе только этих отрывков невозможно воссоздать «учение о Евхаристии» преп. Максима. Однако, нам представляется, что эта задача не безнадежна. В этом параграфе мы попытаемся найти главное содержание евхаристического богословия Исповедника, интерполируя его общеподобные взгляды на лакуны в области учения о Евхаристии самой по себе.

Возможность такой интерполяции признавал и Л. Тунберг, отмечая, что при подобном обобщенном подходе необходимо учесть «понимание преп. Максимом Космоса, поскольку Литургия обязательно происходит в контексте Космоса, и особенно его понимание Св. Писания и его толкование Св. Писания... метод его толкования функций образов, типов и символов и их взаимосвязи со спасением должен быть аналогичным методу рассмотрения Литургии и функции св. Даров».

Поскольку подобное исследование пока еще не было проведено по отношению к таинству Евхаристии, то настоящая попытка представляется весьма актуальной. С учетом того факта, что преп. Максим активно использовал (но и не менее активно модифицировал) в своей богословской системе взгляды своих предшественников, становится очевидной задача кропотливого анализа терминов и сравнительного анализа богословских контекстов его высказываний для выяснения того, о чем действительно учит сам преп. Максим.

5. 2. 13. Реализм и символизм

Взгляды ученых на евхаристическое богословие преп. Максима разделились на противоположные. Так, Г. Е. Штайтс (G. E. Steitz) считает Исповедника явным представителем, как он называет, «Александрийского символизма», и даже более того – «наиболее благоухающим [букв.: пышным] цветом всего Александрийского символизма»²⁹³⁵. К этому же мнению склонялся сначала Х.-У. фон Бальтазар, хотя позже смягчил свою точку зрения²⁹³⁶. П. Шервуд и В. Лампен (V. Lampen) находят позицию преп. Максима сравнительно традиционной, утверждая, что для него «Евхаристия является центром христианской жизни»²⁹³⁷. Наиболее развернутой и аналитически наполненной Л. Тунберг считает работу Р. Борнерта (R. Bornert), который приходит к выводу о том, что евхаристический символизм, разработанный Преподобным, вполне реалистичен²⁹³⁸.

Сам Л. Тунберг видит позицию преп. Максима в общем совпадающей с традиционной для православного Предания реалистической точкой зрения. «Сходство символов Евхаристического Присутствия и Причастия с Воплощением действительно для установления подобия человека Богу, что и является осуществлением Его образа»²⁹³⁹.

Этот исследователь утверждает, что в богословии преп. Максима «Евхаристическое Причастие, благодаря совершенному сходству с Логосом, ставшим человеком, осуществляет в человеке, достойно подготовившемся, подобие человека Богу, которое происходит помимо его природных свойств и которое обоживает его по принципу *tantum quantum*»²⁹⁴⁰ (греч. *тоσοῦτον – ὅσον* – «настолько – насколько»), восходящей у преп. Максима к словам свт. Григория Богослова («чтобы и мне стать настолько Богом, насколько Он – человек») ²⁹⁴¹.

Наиболее убедительные аргументы в пользу евхаристического реализма у преп. Максима, который сочетается у него с мистериально-аскетическим толкованием

Богообщения, выдвинул Ж.-К. Ларше²⁹⁴², хотя и он привлек далеко не все места в сочинениях Преподобного, которые здесь можно было бы использовать, что мы и постараемся восполнить. Среди прочего, Ж.-К. Ларше замечает, что обычным делом стало приписывать преп. Максиму «символизм» *Ареопагитик*. Между тем, и относительно последних, как показал целый ряд исследователей, было бы неверно говорить о символизме, который бы противостоял реализму, — само это противопоставление для св. отцов не характерно (в самом деле, оно ведь является плодом более поздних споров о Евхаристии, времен уже скорее Средневековья, чем V–VII вв.). Кроме того, преп. Максим, о чем он сам говорит в предисловии к *Мистагогии*, несколько по-иному расставлял акценты в толковании Литургии, чем св. Ареопагит, в частности, это касается и темы Причастия.

Несомненной заслугой Ж.-К. Ларше является привлечение к рассмотрению данной тематики не только *Мистагогии*, но и *Толкования на молитву Господню*, которая, как известно, является важнейшей частью Евхаристического канона. В самом деле, тема молитвы Господней в ее евхаристическом измерении, которое у преп. Максима неотделимо и от мистериального, подчеркивается у него во многих сочинениях, в частности, в *Главах о богословии и домостроительстве*, где Преподобный однозначно придает ей евхаристическое толкование: «Молящийся о том, чтобы получить хлеб насущный, полностью и целиком не воспринимает этот хлеб таковым, каков он есть на самом деле, но лишь таковым, каковым он может воспринять его. Хлеб Жизни (*Ин.* 6:35), как Человеколюбец, дает Себя [в пищу] всем, но не всем одинаково. Свершившим великие деяния праведности [Он дает Себя] обильно, а [свершившим деяния] меньшие – в меньшей степени; каждому же – *настолько, насколько* позволяет принять [этот Хлеб] его духовное достоинство»²⁹⁴³. В этом фрагменте явно видно, как преломляется учение преп. Максима о *tantum quantum* применительно к Евхаристии. Сомнений в реальности подаваемых в Причастии св. Даров, что это Сам Истинный Христос, Хлеб Жизни, нет, но при этом подчеркивается, что по

человеколюбию Он дает Себя причащающимся в той мере, в какой они способны Его вместить, насколько приготовили к Нему себя. В самом деле, иначе бы Причастие всех, кроме святых, было бы во осуждение, ибо все, кроме них, не могли бы вместить Подаваемого.

Выводы Л. Тунберга и Ж.-К. Ларше кажутся нам еще более очевидными, ввиду предпринятого нами исследования и обнаруженного яркого акцента на реальности и живительности плоти Христа для всего человеческого рода. Преп. Максим настаивает на аспекте Воплощения как центральном и кульминационном для истории человечества и Промысла Божия о его спасении. Восхождение, обожение человека есть не только «непосредственный плод снисхождения Логоса, его “восполнения” в последовательных этапах икономии Божественного спасения»²⁹⁴⁴, но и непосредственный плод приобщения телу Христа как целительному «начатку» обновленного человечества.

Как было показано в ходе нашего исследования, богословская антитеза тела падшего Адама и тела Христа в системе преп. Максима занимает яркое, реалистичное и недвусмысленное место. Исходя из такого умозрения преп. Максима, Причастие последнему трудно осмыслить по-иному, как только в контексте полноценного реализма.

Замыслом Спасителя о человечестве было сделать Самого Себя «подаваемым и причастуемым»²⁹⁴⁵, и, несмотря на то, что преп. Максим делает частые замечания о «духовном съедении Агнца» и «преображении причащающихся»²⁹⁴⁶, это не уменьшает богословского значения реальности тела Христова в св. Дарах. Для подтверждения высказанного проведем анализ наиболее важных текстов Преподобного, имеющих отношение к Евхаристии, а также текстологический анализ словоупотребления основных терминов, используемых им для описания главного таинства Церкви

Прежде всего, само описание духовного причастия в ***Амбигвах к Иоанну*** содержит в себе указание на соответствие плоти истинного причастника и плоти Христа. Так, с дерзновением рассуждая о Причастии символических «нижних

частей Слова»²⁹⁴⁷, преп. Максим говорит о реальных изменениях естества причащающегося так, что плоть его становится «совершенно неоскверненной». Последнее, в свою очередь, происходит благодаря тому, что такой христианин «добродетелями напечатлеет в ней [своей плоти] все без исключения Слово, ставшее плотью»²⁹⁴⁸.

В данном случае, как и во многих других дискурсах Преподобного, налицо переплетение символического и реального богословских контекстов. В рамках нашего исследования ясно, что «совершенно неоскверненной» плоть человека не может стать без причастия плоти Христа, и символично-аскетическое учение отнюдь не подрывает безусловно подразумеваемый и неизменный чувственно-догматический контекст. То, что акцент делается на духовном причащении через добродетели, связано как с неразрывностью догматического и нравственного учений Исповедника, так и с общим аскетическим идеалом, им проповедовавшимся. Самая цель стяжания добродетели до степени единого и цельного духовно-телесного совершенства соответствует духовно-телесному совершенству причащаемого воплощенного Бога-Слова.

Большинство текстов, содержание которых прямо относится к таинству Евхаристии, мы находим в знаменитой *Мистагогии*. Самое первое (хотя и пропущенное в большинстве исследований на эту тему) упоминание о нем мы находим в параграфе V. Описывая единение христианина с Богом, осуществляемое в Церкви, преп. Максим говорит о «блаженном и всесвятом покое» и «превосходящем ум и разум таинстве единения (ἐνότητος μυστήριον), благодаря которому [букв.: через которое] станут единой плотью и единым духом (μία σὰρξ καὶ ἓν πνεῦμα) Бог с Церковью... и душа с Богом»²⁹⁴⁹. Хотя речь в данном отрывке идет, по преимуществу, о единстве души и Бога, но это духовное единение очень ясно подразумевает телесное единство, которое выражается в терминах брачного союза: «будут двое одна плоть»²⁹⁵⁰. Телесный союз видится в данном контексте как подтверждение и проявление союза духовного. Греческое словосочетание «οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν» из

этого отрывка с точностью воспроизводит евангельское выражение «οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν», взятое из слов Спасителя о супружеском союзе мужа и жены²⁹⁵¹.

Тайна брачного союза рассматривается преп. Максимом как прообраз единения «Христа и Церкви»²⁹⁵², а таинство единения христианина с Богом, достигаемое в таинстве храмового богослужения, – как полнота единения души человека с Божеством, а тела причастника – с телом Христа Спасителя. Чуть далее в этом же параграфе указано, что Церковь «сводит все воедино в таинстве, совершаемом на божественном жертвеннике». Хотя главный акцент на протяжении всей главы сделан на единении различных сил души, но при сопоставлении указанных отрывков несомненным оказывается материально-телесный аспект союза тела Христова, совершаемого Духом Святым в таинстве Евхаристии на «божественном жертвеннике»²⁹⁵³, и тела причастника. Еще более, чем в обыкновенном человеческом браке, брак с Небесным Женихом подразумевает верность человеческой души, в то время как любовь и преданность Бога не подвергаются сомнению.

Следующий важный отрывок находится в параграфе XXI, где мысль о верности причастника продолжается замечанием о том, что «преподавание таинства» (ясно, что речь идет о Евхаристии) «преобразует сообразно самому себе» тех, кто «причащается ему достойным образом»²⁹⁵⁴. Аллегория брака в данном дискурсе заменена утверждением об «усыновлении», но и здесь мы вновь встречаемся с учением о полноте единения Бога с причастником. «Бог, – говорит преп. Максим, – всецело наполнил их [достойных причастников], не оставив в них ничего, что было бы лишено Его присутствия». Рассуждения Исповедника об усыновлении, присутствии Бога во всем составе человеческого естества и преобразовании причастника «сообразно»²⁹⁵⁵ самому таинству (т. е. Христу), вновь вводят нас в круг умозрения о «родственниках» «нового Адама» и Его плоти как «начатке» нового человечества. Предельная степень обожения, о мере которой сказано здесь же («насколько это возможно и доступно для людей»), в контексте христологии и сотериологии преп. Максима может быть достигнута именно

через союз христианина с двуединым по природе Христом. Это единение и описано здесь как достигаемое в таинстве Евхаристии.

В параграфе XXIV того же сочинения находится еще один отрывок, посвященный разбираемому таинству²⁹⁵⁶. В приведенном здесь описании Евхаристического единения также удается выявить связь с концептами родственной связи, «сообразности» причастника таинству и Самому Христу через Причастие «животворящих» Таин тела Христова. Именно Причастием животворящих Таин обретается «общность и тождество» (κοινωνία τε καὶ ταυτότητα) с Богом²⁹⁵⁷, уничтожаются признаки тления (τῆς φθορᾶς ὑποστάτων), даруются «первообразные тайны» (ἀρχέτυπα... μυστήρια). Здесь перед нами вновь появляется антитеза животворящего святого тела Христа и тленного тела Адама.

Разумеется, общность, общение (κοινωνία) с Божеством (слово «κοινωνία», заметим, имеет определенное литургическое содержание и не раз упоминается в последовании Литургии) подразумевает общность жизни с Богом, общение в энергии. Тождество же не есть тождество по сущности, ибо такое тождество преп. Максим эксплицитно отвергал, настаивая, вслед за св. Ареопагитом, что «блаженное и святое Божество по существу является сверх-неизреченным, сверх-непостижимым»²⁹⁵⁸, но тождество, опять же, в энергии, благодати, что лучше всего выражено в знаменитой формуле преп. Максима: «единственное действие (энергия) – Бога и достойных [Его], вернее же – Самого Бога»²⁹⁵⁹.

И, наконец, в заключение *Μισταγογίου*²⁹⁶⁰ преп. Максим вновь обращается к главному таинству Церкви, где, наряду с уже привычными понятиями «усыновления», «божественного уподобления» и «обожения», мы встречаем новый термин – «родство» (οἰκειότης), который с новой силой подчеркивает учение Исповедника о важности телесной составляющей св. Причастия. Обожение и родство «распространяются на всех достойных» через таинство Причащения, а также «через добродетель» (δι' ἀρετῆς). Последнее замечание вносит в

изложенную здесь мысль Преподобного его любимый
аскетический мотив.

5. 2. 14. Выводы

Учение преп. Максима о материи, на первый взгляд, не выходит за рамки представлений, унаследованных от платонизма и неоплатонических комментаторов Аристотеля. Однако, в отличие от последних, Преподобный категорически отвергает всякую попытку мыслить материю (в любом виде философского умозрения о ней) как со-существующую Богу-Творцу. Идея о том, что произведенная из небытия материя изначально вверена Адаму с задачей приведения ее в состояние высшей степени обожения, высказанная впервые свт. Афанасием Великим, наиболее ярко раскрыта именно преп. Максимом Исповедником и знаменует качественное превосходство античного образа мысли о материи в христианском мировоззрении.

Во многих местах своих сочинений преп. Максим наделяет материю весьма неодобрительными, негативными эпитетами и комментариями. Все эти высказывания нужно трактовать в контексте базовых богословских положений Исповедника. Только тогда становится очевидным, что в рассмотренных цитатах доминируют аскетический и педагогический аспекты его мировоззрения. Зло окружающего человека материального мира Преподобный понимает не как нечто онтологически ему присущее, но как промыслительное научение от Бога. Об отрицательных качествах материи и материального мира преп. Максим говорит только в связи с грехопадением первого человека. Цель такого Божественного промыслительного действия состоит в том, чтобы истребить в человеке пристрастие к материальному, возникшее в нем после того, как Адам отпал от своего Творца.

Восприняв от своих предшественников учение о «семенных логосах», лежащих в основании всего разнообразия видов и форм творения, преп. Максим обогащает его. Исповедник устанавливает связь учения о логосах с предвечным замыслом Бога об обожении всего творения, с изначальным намерением о воплощении Бога Слова, связывает понятие «логосов

творения» с обобщенным видением мистического и обоживающего присутствия Логоса-Христа во вселенной. Более того, логосы в системе преп. Максима получают глубинно динамические характеристики и иерархически законченную структуру.

Космос представляется преп. Максимом в виде иерархически организованной, динамической и сложной системы, характеризующейся категорией единства. Качественно отличные составляющие космоса – чувственно-материальная и умопостигаемая-идеальная, составляют единое целое, изначально предназначенное Богом-Творцом для совершенного единения в Нем как Едином. В логосах и неотделимых от них энергиях Бог присутствует всецело, в отличие от неоплатонических идей, зримых в качестве постепенных деградаций Единого. Воплощенный Логос, Бог-Слово, оставаясь апофатически неприкосновенным по сущности для твари, становится мистически присутствующим в мире и Церкви, где Своим телом оживотворяет погибающий род человеческий.

Иерархическое устройство космоса зеркально отражается в порядке устройства человека. Сложная природа человека представлена преп. Максимом в традиционной дихотомической модели. Для верного понимания богословского умозрения Исповедника, необходимо различать иерархию онтологическую и иерархию аскетическую. В рассуждениях преп. Максима они часто переплетаются. Нарушение богоустановленного иерархического порядка души и тела, наследуемого родом человеческим от Адама, является основой для аскетического подвига, приводящего тело в состояние смирения и унижения. Однако онтологическое иерархически подчиненное положение человеческого тела по отношению к душе отнюдь не означает его унижения. Согласно преп. Максиму, имеют место целостность человека и существование души и тела как единого вида. Душа и тело человека составляют вместе единый, общий вид, при этом подчеркивается ответственность души за тело, как за своего ближнего.

Учение о животворящем теле Христа, характерное для свт. Кирилла Александрийского, стало органичной частью

богословской системы преп. Максима Исповедника. Как само таинство Боговоплощения, так и церковное таинство тела Христова становятся двуединым источником спасения двуединого мира. Последнее понимается как освящение мира, исправление и восстановление иерархического порядка во вселенной.

Преп. Максим развил и обогатил учение о животворящем теле Господа, в основном — в направлении антитезы смертного тела Адама и Животворящего тела Христа. Это богословское положение, выявленное нами в наследии Преподобного, дает новый сильный довод для решения проблемы выбора между реалистическим и символическим пониманием Евхаристии в его творениях в пользу вывода о реализме евхаристического богословия Преподобного.

Преп. Максим развил мысли о преходящем, временном характере плотского способа продолжения рода человеческого, находящиеся в начальной форме в трудах свт. Кирилла Александрийского. Также, используя наследие свт. Григория Нисского, Исповедник продолжил это учение не только в отрицательном смысле, но и обогатил его богословием мистического единства со Христом, обожения и духовного «плодородия»²⁹⁶¹ в таинстве Евхаристии и аскетическом опыте христианина. Представляя человека как гармоничное единство души и тела, он задает иерархическую лестницу человеческого бытия, не пренебрегая низшими ее ступенями, но возводя подвижника к идеалу целостного единства с воплощенным Богом. Такое духовное единство включает в себя и преображение тела причастника и символизируется возвышенным образом таинственного брака с Господом.

Главная новизна результатов нашего исследования состоит во введении в богословский аппарат понятия «логоса события», имплицитно содержащегося в оригинальных текстах преп. Максима. «Логос события», соответствующий таинству св. Евхаристии, состоит в замене (превращении) логоса предложенных вина и хлеба в тело и кровь Самого воплощенного Логоса, т. е., строго говоря, в Сам воплощенный Логос.

Заключение

Основными выводами исследования являются следующие положения:

1. Понимание «меоничности» материи в христианском мировоззрении, сформированном трудами александрийских и каппадокийских богословов, существенно отличается от характеристик, сложившихся в античной мысли. Так, если меоничность материи у платоников – это ее извечная подверженность закону хаоса и пассивное противостояние, как бездушной аморфной среды, творческим усилиям Демиурга, то в христианском богословии материя осознается как приведенная в бытие из полного и абсолютного небытия в результате творческого действия Бога. Практически неизбежный для платонической традиции дуализм материи и духа заменен на дуализм Творца и твари, подразумевающий не противостояние, а полную подчиненность всего тварного, в том числе и материи, Творцу.

2. Начиная со свт. Афанасия Александрийского, понятие «меоничности» материи, кроме наполнения его логически связанными концепциями происхождения из абсолютного небытия и утвержденной в благой воле Творца «устойчивости» тварного бытия, дополняется положением об антропоцентричности замысла и Промысла о материальном мире. Именно человек в его двусоставной, духовно-материальной природе призван играть роль своеобразного смыслового и судьбоопределяющего «фокуса» всей вселенной. В церковно-богословской мысли идея о том, что материя есть не только воспитательное орудие Творца для наказания за грех, но изначально вверена Адаму с задачей приведения ее в состояние высшей степени обожения, высказана впервые свт. Афанасием Великим и наиболее ярко раскрыта преп. Максимом Исповедником.

3. Анализ текстов церковных писателей Александрийской школы доникейского периода (Афинагора, Климента и Оригена), с акцентом на учение о материи, позволил по-новому оценить

наследие этих авторов, выявить не замеченные ранее положения их богословия, найти ответы на спорные по отношению к оценке их наследия вопросы. Ключевыми из выявленных положений необходимо считать следующие:

А) Афинагор впервые с большой степенью ясности противопоставляет разрушимую и тленную природу всего материального мира и вечную природу Бога Творца. В отличие от античной философии, Афинагор распространяет свойство тленности на все части космоса, оставляя нетление прерогативой только Божественной природы. Первым из христианских авторов, апологет предлагает рациональные доказательства возможности воскресения как соединения разделенных элементов тела, как восстановления в воскресении тех же самых тел, которые люди имели в земной жизни.

Б) Оригинальные тексты Климента Александрийского свидетельствуют против принимаемого некоторыми учеными мнения о существовании в богословском умозрении катехета представлений о предсуществовании материи. Единственная форма предсуществования, признаваемая Климентом, – это предсуществование в замысле Божиим. Рассмотрение учения Климента о человеческом теле Христа с точки зрения одухотворения материи, позволило обнаружить неправомерность обвинений знаменитого катехета в докетизме. Подчеркнута верность Климента церковному учению о сохранении и освящении плоти в воскресших телах.

В) Ориген хотя и отвергал положение о материи как причине зол, но в употреблении термина «ὕλη» проявил крайний дуализм смысловой нагрузки. Показано, что этот понятийный дуализм по отношению к материи вполне тождественен неоплатоническому. Тот факт, что в системе Оригена материя человеческой плоти своим происхождением имеет отпадение духовных созданий от Бога, задает ту жесткую корреляцию между степенью отдаления от Творца и мерой «нечистоты» и «плотности» носимого душой тела, которая стала той главной ошибкой дидаскала, приведшей его к разногласию с церковным учением по отношению природы воскресших тел. Именно эта

тенденция нейтрально-негативного отношения к материи ярко проявилась и в исключительно спиритуалистическом понимании Оригеном главного церковного таинства – Евхаристии.

4. В трудах свт. Афанасия Великого опровергаются положения Оригена в вопросе о воскресении человеческой плоти, причем особое значение имеет здесь первый в церковной письменности плодотворный опыт полноценного раскрытия богословской связи догмата Боговоплощения с обожением всего человека и воскресением плоти. Не менее важную роль играют защищаемые Святителем положения об особой мере полноты восприятия Божественной энергии материей человеческого тела Христа, ставшей собственной для Бога Слова и потому получившей высочайшую степень обожения. Именно через нее, как своеобразное «орудие» (ὄργανος), освящение и нетление распространяются и на весь человеческий род, и на весь материальный мир.

5. Детальный анализ богословского терминологического аппарата, использованного св. отцами-каппадокийцами и свт. Кириллом Александрийским для описания изменений в материальном мире под действием Божественных энергий, позволяет раскрыть качественно новую смысловую нагрузку использовавшихся в совершенно ином значении в античности терминов «μεταστοιχειόω» и «ἀναστοιχειόω» у свт. Григория Нисского и свт. Кирилла Александрийского. Показано, что терминология, разработанная отцами Церкви, призвана подчеркнуть качественное изменение бытия материальных объектов, в том числе материи воскресших тел, как в мере причастия их благодати, так и на элементарном физическом уровне.

6. Анализ употребления в древнецерковной письменности восходящего к библейскому выражению «ἐπλασεν» (Быт. 2:7) понятия «ἀνάπλασις» выявил особенный вклад в расширение его смысловой нагрузки свт. Григория Богослова. У этого автора впервые термин приобретает широкий спектр употребления, используемый не только для описания преобразования природы человека в воскресении, но и в церковных таинствах. В сочетании с отражающей библейскую антропологию

каппадокийцев общей для них формулой «τὸ πλάσμα Θεοῦ» («рукотворение Бога», практически всегда неточно передаваемой в русских переводах как просто «творение»), этот глагол особенно ярко раскрывает холистический подход к тайне преображения христианина в церковной жизни в полноте его душевно-телесного состава.

7. Учение свт. Григория Богослова и свт. Василия Великого о взаимосвязи воплощения/парусии Сына Божьего и сущностной (οὐσιωδῶς)²⁹⁶² парусии Духа Святого, стало для св. каппадокийцев основой богословия освящения в особой (немыслимой для античной философии) мере полной природы человека в церковных священнодействиях. У свт. Василия это богословие обожения явилось продолжением антропологических тем св. апостола Павла и христологии свт. Афанасия Александрийского. Особенно ярко это проявилось в учении о «сообразовании» (от «συμμορφόομαι») человека со Христом (Флп. 3:10; Рим. 8:29), «в соответствии с мерой воплощения» (κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἐνανθρωπήσεως)²⁹⁶³.

8. Впервые отмечена конгруэнтность формул «ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων» — «ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς»²⁹⁶⁴ и «τὸ καθ' ὁμοίωσιν εἶναι Θεοῦ» — «καθ' ὁμοίωσιν τοῦ Κυρίου»²⁹⁶⁵, получивших в каппадокийском богословском синтезе раскрытие, соответственно, в христологическом и антропологическом смыслах. В контексте христоцентричной антропологии последние выражения ярко раскрывают участие в обожении цельной материально-духовной природы человека.

9. Показано, что, начиная со свт. Афанасия, евхаристический реализм и учение о животворящем теле Христа стали характерной частью Александрийского и Каппадокийского богословия. Особенно полно они раскрыты в наследии свт. Кирилла Александрийского, но являются также органичной частью богословской системы отцов-каппадокийцев и преп. Максима Исповедника. Таинство Боговоплощения и церковное таинство тела Христова явились в умозрении этих отцов Церкви двуединым источником освящения двуединого мира, исправления и восстановления иерархического порядка во вселенной. Выявлена тождественность терминологического

аппарата, разработанного церковными писателями для описания изменения свойств материи и тел причастников в Евхаристии и преобразования природы тела человека в воскресении²⁹⁶⁶, что наиболее ярко знаменует отход церковного богословия от платонизма и традиции языческой философии как таковой.

10. Все негативные высказывания о материи космоса и тела человека имеют в святоотеческих творениях не онтологический, а сугубо аскетический характер, требуют контекстуального прочтения для правильной оценки своего богословского содержания. Указания на негативные свойства материи и плоти, замечания об избавлении от тела нужно понимать либо как стремление праведной души к восстановлению иерархической подчиненности материи духу, либо как устремленность к возлюбленному Господу Иисусу Христу, но не как отрицание догмата о воскресении плоти.

11. Мысль о придании материи космоса и человеческого тела негативных качеств как о результате воспитательного действия Промысла Божия, высказывалась разными отцами Александрийской и Каппадокийской школ, но наиболее ярко она выражена преп. Максимом Исповедником²⁹⁶⁷.

12. Раскрыт православный образ понимания выражения апостола Павла «σῶμα πνευματικόν» (1 Кор. 15:44), данный в трудах отцов Церкви. Понятие это не подразумевает «отложение» тела или плоти, но — отвержение греха, «мудрования плотского и земного»²⁹⁶⁸. Благодатное обновление человеческих тел (как и всех объектов тварного мира) при воскресении будет происходить с сохранением логоса, данного им при первом творении.

13. Синтетический подход к наследию св. отцов позволил выделить в их богословском аппарате понятие «логоса события». Представленное в смежной формуле «провиденциальных логосов» (προνοίας λόγους), а также в формуле «логоса совершившегося» (τῶν γινόμενων λόγους)²⁹⁶⁹ в оригинальных текстах преп. Максима Исповедника, это богословское понятие особенно важно при осознании таинства св. Евхаристии. Здесь «логос события» таинства состоит в

замене логосов предложенных вина и хлеба на логос тела и крови Самого воплощенного Логоса — на Логос Самого вочеловечившегося Сына Божия.

14. Раскрытие учения о материи на системном уровне фактически не ставилось в качестве отдельной задачи св. отцами Александрийской и Каппадокийской богословских школ. Однако в рамках противостояния различным еретическим учениям, в трудах этих церковных писателей шло постепенное развитие терминологического богословского аппарата для описания христианского православного воззрения как на предназначение материи и телесной природы человека, так и для отражения тайны их преобразования под действием Божественной благодати. Сохраняя верность библейской космологии и антропологии и одновременно используя антропологические формулы как платонической, так и аристотелевской философских школ, св. отцы проявили наиболее яркое новаторство и отход от античной философской традиции в сакраментально-антропологическом аспекте. Особенно это выразилось в учении о плоти Христа как спасительном «лекарстве», «проводнике жизни» (τὸ ἀλεξίτηριον, πρόξενος), «богодвижимой» (θεοφορεῖται)²⁹⁷⁰, «богоносной» (θεοφόρος)²⁹⁷¹, «святой» (ἡ ἁγία σὰρξ)²⁹⁷² и «животворящей» (ζωοποιὸς ἡ σὰρξ)²⁹⁷³, а также о святой плоти воскресших тел верных христиан.

Что касается проблем, требующих дальнейшего исследования, то, прежде всего, стоит отметить необходимость продолжения исследования как в отношении оставленных вне рамок обзора писателей Александрийской школы (Дидим Слепец, Феофил Александрийский, преп. Анастасий Синаит), так и в плане аналитического обзора сочинений церковных писателей Антиохийской школы. Особенно интересно и полезно было бы также провести аналогичное предпринятому нами исследование наследия систематизатора православного богословия преп. Иоанна Дамаскина, а также знаменитых подвижников и выразителей св. Предания Церкви как в области догматики, так и аскетики – преп. Симеона Нового Богослова и свт. Григория Паламы.

Представляется весьма актуальным проведение детального сравнительного анализа методологических подходов и философского аппарата, использованных при описании материи св. отцами раннего Средневековья, представителями знаменитых схоластических школ и поздневизантийскими богословами. Особенно же важными и ценными были бы результаты сравнительного анализа соотношения развитой схоластики классического Средневековья и поздневизантийского богословия в методологии и научном аппарате описания материи вообще и материи в церковных Таинствах в частности.

Исследование рецепции достижений латинской схоластики славянскими и русскими богословскими школами, начиная с Киево-Могилянской академии, проблемой, по существу еще не раскрытой. Важным представляется опровергнуть расхожее представление о чрезмерном «засилии» схоластики в богословии даже св. отцов Русской Церкви, бывших выпускниками Духовных академий, дать точное толкование святоотеческих текстов XIX–XX вв., посвященных материи в Таинствах и телесному составу человека.

Думается, что необходимо также провести работу по полноценному обоснованию выделения качественно различных образов существования материи. Представляется важным богословски разграничить образы «во-ипостасного» и «не-воипостасного» бытия материи. Об этом онтологическом различии образов существования материи в нашем богословии обычно не принято говорить. Требуется показать и доказать, что полноценная динамичность тварного бытия возможна именно в рамках «во-ипостасного» сосуществования таких тварных феноменов, как «личность» и «материя», которой «личность» обладает.

Основываясь на творческом характере святоотеческой методологии выработки нового терминологического аппарата, существенно важно было бы провести глубокий анализ проблемы возможности обогащения современного богословского аппарата в богословии материи и Таинств с учетом достижений современной физики материи.

Библиография

Источники

Aetius Doxographe. De placitis reliquiae // Diels H. *Doxographi Graeci*. Berlin: Reimer, 1879 (repr.: De Gruyter, 1965) (*Thesaurus Linguae Graecae*. University of California, Irvine – Irvine, CA. URL: <http://www.tlg.uci.edu/>, далее – TLG).

Albinus. Epitome doctrinae Platonicae sive Διδασκαλικός // Louis P. Albinos. *Épitomé*. Paris: Les Belles Lettres, 1945: 3–173 (TLG).

Alexander Aphrodisiensis. De anima // I. Bruns. *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* [Commentaria in Aristotelem Graeca suppl. 2. 1. Berlin: Reimer, 1887]: 1–100 (TLG).

Alexander Aphrodisiensis. De mixtione // I. Bruns. *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* [Commentaria in Aristotelem Graeca suppl. 2. 2. Berlin: Reimer, 1892]: 213–238 (TLG).

Alexander Aphrodisiensis. In Aristotelis metaphysica commentaria // M. Hayduck. *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria* [Commentaria in Aristotelem Graeca 1. Berlin: Reimer, 1891]: 1–837 (TLG).

S. Anastasius Sinaita. Quaestiones et Responsiones centum // J.-P. Migne. *Patrologiae cursus completus (series Graeca)* (далее — PG). Paris, 1857–1866. Vol. 89: 327–824 (TLG).

S. Anastasius Sinaita. Questiones et responsiones // J. A. Munitiz, M. Richard. *Anastasii Sinaitae Questiones et Responsiones* [Corpus Christianorum. Series Graeca 59. Turnhout: Brepols, 2006]: 4–165 (TLG).

Andreas. Commentarii in Apocalypsin // J. Schmidt. *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes, 1. Text [und] Einleitung* [Münchener theologische studien 1. Munich: K. Zink, 1955]: 1–268 (TLG).

Antisthenes. Fragmenta varia // F. D. Caizzi. *Antisthenis fragmenta*. Milan: Istituto Editoriale Cisalpino, 1966: 29–59 (TLG).

Aristoteles et Corpus Aristotelicum. Categoriae // L. Minio-Paluello. *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. Oxford: Clarendon Press, 1949 (repr.: 1966): 3–45 (1a1 – 15b32) (TLG).

Aristoteles et Corpus Aristotelicum. De anima // W. D. Ross. Aristotle. De anima. Oxford: Clarendon Press, 1961 (repr.: 1967): 402a1 – 435b25 (TLG).

Aristoteles et Corpus Aristotelicum. De caelo // P. Moraux. Aristote. Du ciel. Paris: Les Belles Lettres, 1965: 1–154 (268a1 – 313b22) (TLG).

Aristoteles et Corpus Aristotelicum. De generatione animalium // H. J. Drossaart Lulofs. Aristotelis de generatione animalium. Oxford: Clarendon Press, 1965 (repr.: 1972): 1–204 (715a1 – 789b20) (TLG).

Aristoteles et Corpus Aristotelicum. De generatione et corruptione // C. Mugler. Aristote. De la génération et de la corruption. Paris: Les Belles Lettres, 1966: 1–74 (314a1 – 338b19) (TLG).

Aristoteles et Corpus Aristotelicum. De partibus animalium // P. Louis. Aristote. Les parties des animaux. Paris: Les Belles Lettres, 1956: 1–166 (639a1 – 697b30) (TLG).

Aristoteles et Corpus Aristotelicum. De sensu et sensibilibus // W. D. Ross. Aristotle. Parva naturalia. Oxford: Clarendon Press, 1955 (repr.: 1970): 436a1 – 480b30 (TLG).

Aristoteles et Corpus Aristotelicum. Ethica Eudemia // F. Sussehl. Aristotelis ethica Eudemia. Leipzig: Teubner, 1884 (repr.: Amsterdam: Hakkert, 1967): 1–123 (1214a1 – 1249b25) (TLG).

Aristoteles et Corpus Aristotelicum. Fragmenta varia // V. Rose. Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta. Leipzig: Teubner, 1886 (repr.: Stuttgart, 1967): 23–425 (TLG).

Aristoteles et Corpus Aristotelicum. Metaphysica // W. D. Ross. Aristotle's metaphysics. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924 (repr.: 1970 [of 1953 corr. edn.]): 1: 980a21 – 1028a6; 2: 1028a10 – 1093b29 (TLG).

Aristoteles et Corpus Aristotelicum. Physica // W. D. Ross. Aristotelis physica. Oxford: Clarendon Press, 1950 (repr.: 1966 (1st edn. corr.)): 184a10 – 267b26 (TLG).

Aristoteles et Corpus Aristotelicum. Protrepticus // I. Düring. Aristotle's protrepticus. Stockholm: Almqvist Wiksell, 1961: 46–92 (TLG).

Aspasius. In ethica Nichomachea commentaria // G. Heylbut. Aspasii in ethica Nicomachea quae supersunt commentaria [Commentaria in Aristotelem Graeca 19. 1. Berlin: Reimer, 1889]: 1–186 (TLG).

S. *Athanasius Alexandrinus*. Apologia de fuga sua // J.-M. Szymusiak. Athanase d'Alexandrie. Apologie à l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite [Sources chrétiennes 56. Paris: Éditions du Cerf, 1958]: 133–167 (TLG).

S. *Athanasius Alexandrinus*. Contra gentes // R. W. Thomson. Athanasius. Contra gentes and de incarnatione. Oxford: Clarendon Press, 1971: 2–132 (TLG).

S. *Athanasius Alexandrinus*. De decretis Nicaenae synodi // H. G. Opitz. Athanasius Werke. Vol. 2. 1. Berlin: De Gruyter, 1940: 1–45 (TLG).

S. *Athanasius Alexandrinus*. De incarnatione verbi // C. Kannengiesser. Sur l'incarnation du verbe [Sources chrétiennes 199. Paris: Éditions du Cerf, 1973]: 258–468 (TLG); PG 25: 95–196.

S. *Athanasius Alexandrinus*. De Sancta Trinitate (dialogi 1, 3, 5) [Sp.] // PG 28: 1116 – 1173a, 1201c — 1249b, 1265c — 1285b (TLG).

S. *Athanasius Alexandrinus*. De sententia Dionysii // H. G. Opitz. Athanasius Werke. Vol. 2. 1. Berlin: De Gruyter, 1940: 46–67 (TLG).

S. *Athanasius Alexandrinus*. De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria // H. G. Opitz. Athanasius Werke. Vol. 2. 1. Berlin: De Gruyter, 1940: 231–278 (TLG).

S. *Athanasius Alexandrinus*. Disputatio contra Arium // PG 28: 440–501 (TLG).

S. *Athanasius Alexandrinus*. Epistula ad Afros episcopos // H. C. Brennecke, U. Heil, A. von Stockhausen. Athanasius: Werke. Zweiter Band. Die «Apologien», 8. Lieferung, Berlin; New York: De Gruyter, 2006: 322–339 (TLG).

S. *Athanasius Alexandrinus*. Epistula ad Amun // P.-P. Joannou. Fonti. Fasciolo ix. Discipline générale antique (ii–ix s.). Les canons des pères grecs. Vol. II. Rome: Tipographia Italo; Orientale «S. Nilo», 1963: 63–71 (TLG).

S. Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Epictetum // G. Ludwig. *Athanasii epistula ad Epictetum* [Diss. Jena (1911)]: 3–18 (TLG).

S. Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Maximum // PG 26: 1085–1090 (TLG).

S. Athanasius Alexandrinus. Epistulae quattuor ad Serapionem // K. Savvidis. *Athanasius: Werke. Band I. Die dogmatischen Schriften. Erster Teil, 4. Lieferung*, Berlin; New York: De Gruyter, 2010: 449–600 (TLG).

S. Athanasius Alexandrinus. Expositiones in Psalmos // PG 27: 60–545, 548–589 (TLG).

S. Athanasius Alexandrinus. Fragmenta varia // PG 26: 1224, 1233–1249, 1252–1260, 1293b — 1296c, 1313b — 1313c, 1320–1132 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. Homilia de gratiarum actione // PG 31: 217–237 (TLG).

S. Athanasius Alexandrinus. Homilia in illud: Nunc anima mea turbata est (fragmenta) // PG 26: 1240–1244 (TLG).

S. Athanasius Alexandrinus. Oratio I contra Arianos // K. Metzler, K. Savvidis. *Athanasius: Werke. Band I. Die dogmatischen Schriften. Erster Teil, 2. Lieferung*, Berlin; New York: De Gruyter, 1998: 109–175 (TLG).

S. Athanasius Alexandrinus. Oratio II contra Arianos // K. Metzler, K. Savvidis. *Athanasius: Werke. Band I. Die dogmatischen Schriften. Erster Teil, 2. Lieferung*, Berlin; New York: De Gruyter, 1998: 177–260 (TLG).

S. Athanasius Alexandrinus. Oratio IV contra Arianos [Sp.] // A. Stegmann. *Die pseudoathanasianische IVte Rede gegen die Arianer* als «κατὰ Ἀρειανῶν λόγος» ein Apollinarisgut. Rottenburg: Bader, 1917: 43–87 (TLG).

S. Athanasius Alexandrinus. Sermo in nativitatem Christi [Sp.] // PG 28: 960–972 (TLG).

S. Athanasius Alexandrinus. Sermo in occursum Domini // PG 28: 973–1000.

S. Athanasius Alexandrinus. Vita Antonii // G. J. M. Bartelink. *Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine* [Sources chrétiennes 400. Paris: Éditions du Cerf, 2004]: 124–376 (TLG).

Athenagoras Atheniensis. Legatio pro Christianis // PG 6: 889–972.

Athenagoras. Legatio sive Supplicatio pro Christianis // W. R. Schoedel. *Athenagoras. Legatio and De resurrectione*. Oxford: Clarendon Press, 1972: 2–86 (TLG).

Athenagoras Atheniensis. De resurrectione mortuorum // PG 6: 973–1024.

S. Barnabas Apostolus. Epistola Calholica // PG 2: 727–782.

Barnabae epistula // R. A. Kraft. *Épître de Barnabé* [Sources chrétiennes 172. Paris: Éditions du Cerf, 1971]: 72–218 (TLG).

S. Barsanuphius anachoreta Paliestlnus. Quaestiones et responsiones ad coenobitas // P. de Angelis-Noah, F. Neyt. *Correspondance* (Volume II. Aux cénobites: Tome I, Lettres 224–398; Tome II, Lettres 399–616) [Sources chrétiennes 450/451. Paris: Éditions du Cerf, 2000]: 138–870 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. Adversus eos qui per calumniam dicunt dici a nobis tres Deos // PG 31: 1488–1496 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. Adversus Eunomium // PG 29: 497–669, 672–768 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae) // PG 31: 1052–1305 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae) // PG 31: 901–1052 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. Constitutiones asceticae [Sp.] // PG 31: 1320–1428 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos // PG 31: 600–617 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. De baptismo libri duo // PG 31: 1513–1628 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. De jejunio (homilia 1) // PG 31: 164–184 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. De legendis gentilium libris // F. Boulenger. *Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres Helléniques*. Paris: Les Belles Lettres, 1935 (repr.: 1965): 41–61 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. De Spiritu Sancto // B. Pruche. *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*, 2nd edn. [Sources chrétiennes 17

bis. Paris: Éditions du Cerf, 1968]: 250–530 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. Epistulae // Y. Courtonne. Saint Basile. Lettres. 3 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1: 1957; 2: 1961; 3: 1966: 1: 3–219; 2: 1–218; 3: 1–229 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. In Mamantem martyrem // PG 31: 589–600 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. Homilia adversus eos qui irascuntur // PG 31: 353–372 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. Homilia de invidia // PG 31: 372–385 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. Homilia dicta tempore famis et siccitatis // PG 31: 304–328 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma // PG 31: 424–444 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. Homilia in divites // Y. Courtonne. Saint Basile. Homélie sur la richesse. Paris: Didot, 1935: 39–71 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. Homilia in illud: Attende tibi ipsi // S. Y. Rudberg. L'homélie de Basile de Césarée sur le mot observe-toi toi-même. Stockholm: Almqvist Wiksell, 1962: 23–37 (TLG), PG 31: 1497–1508.

S. Basilius Caesariensis. Homilia in principium proverbiorum // PG 31: 385–424 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. Homiliae in Hexaemeron // S. Giet. Basile de Césarée. Homélie sur l'hexaéméron, 2nd edn. [Sources chrétiennes 26 bis. Paris: Éditions du Cerf, 1968]: 86–522 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. Homiliae super Psalmos // PG 31: 385–424 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. In illud: In principio erat verbum // PG 31: 472–481 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. In sanctam Christi generationem // PG 31: 1457–1476 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. Liturgia (recensio brevior vetusta) // PG 31: 1629–1656 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. Prologus 8 (de fide) // PG 31: 676–692 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. Regulae morales // PG 31: 692–869 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. Sermo de renuntiatione saeculi // PG 31: 625–648.

S. Basilius Caesariensis. Sermones de moribus a Symeone Metaphrasta collecti // PG 32: 1116–1381 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. Quod Deus non est auctor malorum // PG 31: 329–353 (TLG).

S. Basilius Caesariensis. Quod rebus mundanis adhaerendum non sit // PG 31: 1857–1866: 540–564 (TLG).

Basilius Seleuciensis. Sermones XLI // PG 85: 28–474 (TLG).

Chrysippus. Fragmenta logica et physica // *Arnim J., von*. Stoicorum veterum fragmenta. Vol. 2. Leipzig: Teubner, 1903: 1–348 (TLG).

Claudius Ptolemaeus. Apotelesmatica // E. Boer, F. Boll. Claudii Ptolemaei opera quae exstant Omnia. Vol. 3. 1. Leipzig: Teubner, 1940 (repr.: 1957): 1–213 (TLG).

Clemens Alexandrinus. Eclogae propheticae // L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. *Clemens Alexandrinus*. Vol. 3. 2nd edn. [Die griechischen christlichen Schriftsteller 17. Berlin: Akademie Verlag, 1970]: 137–155 (TLG).

Clemens Alexandrinus. Fragmenta // PG 9: 729–776.

Clemens Alexandrinus. Paedagogus // M. Harl, H.-I. Marrou, C. Matray and C. Mondésert. Clément d'Alexandrie. Le pédagogue. 3 vols. [Sources chrétiennes 70, 108, 158. Paris: Éditions du Cerf, 1: 1960; 2: 1965; 3: 1970]: 1: 108–294; 2: 10–242; 3: 12–190 (TLG), PG 8: 247–684.

Clemens Alexandrinus. Protrepticus // C. Mondésert. Clément d'Alexandrie. Le protreptique. 2nd edn. [Sources chrétiennes 2. Paris: Éditions du Cerf, 1949]: 52–193 (TLG).

Clemens Alexandrinus. Scholia in Protrepticum // PG 9: 777–788.

Clemens Alexandrinus. Stromata // PG 8: 685–1382, 9: 9–602.

Clemens Alexandrinus. Stromata // L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. *Clemens Alexandrinus*. Vols. 2, 3rd edn.; 3, 2nd edn. [Die griechischen christlichen Schriftsteller 52 (15), 17. Berlin: Akademie Verlag, 2: 1960; 3: 1970]: 2: 3–518; 3: 3–102 (TLG).

Clemens Alexandrinus. Quis dives salvetur // L. Früchtel, O. Stählin, U. Treu. *Clemens Alexandrinus*. Vol. 3. 2nd edn. [Die

griechischen christlichen Schriftsteller 17. Berlin: Akademie Verlag, 1970]: 159–191 (TLG).

Clemens Romanus et Clementina Theol. Homiliae // J. Irmscher, F. Paschke, B. Rehm. Die Pseudoklementinen I. Homilien. 2nd edn. [Die griechischen christlichen Schriftsteller 42. Berlin: Akademie Verlag, 1969]: 23–281 (TLG).

S. Cyrillus Alexandrinus. Adversus Nestorii Blasfemias // PG 76: 9–248.

S. Cyrillus Alexandrinus. A Commentary Upon the Gospel according to s. Luke, by S. Cyril, Patriarch of Alexandria. Translated into English from an ancient Syriac Version by r. Payne Smith. Part II. Oxford: M. DCCC. LIX.

S. Cyrillus Alexandrinus. Catena in Lucam (typus B) / Ed. J. A. Cramer. Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum. Vol. 2. Oxford, 1841 (repr.: Hildesheim: Olms, 1967).

S. Cyrillus Alexandrinus. Collectio Dictorum veteris Testamenti // PG 77: 1175–1290.

S. Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Joannem // P. E. Pusey. Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium. 3 vols. Oxford: Clarendon Press, 1872: 1: 1–728; 2: 1–737; 3: 1–171 (TLG).

S. Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Joannem (additamenta) // J. Reuss. Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche [Texte und Untersuchungen 89. Berlin: Akademie Verlag, 1966]: 188–195 (TLG).

S. Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Lucam (in catenis) // PG 72: 476–949 (TLG).

S. Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Matthaeum (in catenis) // J. Reuss. Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche [Texte und Untersuchungen 61. Berlin: Akademie Verlag, 1957]: 153–269 (TLG).

S. Cyrillus Alexandrinus. Commentarium in Evangelium Joannis // PG 73: 9–1056.

S. Cyrillus Alexandrinus. Commentarium in Isaiam Profetam // PG 70: 9–1449 (TLG).

S. Cyrillus Alexandrinus. Commentarius in XII prophetas minores // P. E. Pusey. Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi

Alexandrini in xii prophetas. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1868: 1: 1–740; 2: 1–626 (TLG).

S. Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Matthaeum Fragmenta // PG 72: 365–474.

Cyril of Alexandria. Commentary on John. LFC 43, 48 (1874/1885). Book 2. P. 130–284 / Transl. by P. E. Pusey. URL: http://www.tertullian.org/fathers/cyril_on_john_02_book2.htm (дата обращения 28. 03. 2014).

S. Cyrillus Alexandrinus. De Adoratione in Spiritu et Veritate // PG 68: 133–1126 (TLG).

S. Cyrillus Alexandrinus. De Incarnatione Unigeniti // G.-M. de Durand. Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques [Sources chrétiennes 97. Paris: Éditions du Cerf, 1964]: 188–300 (TLG), PG 75: 1190–1254.

S. Cyrillus Alexandrinus. De Sancta Trinitate dialogi // PG 75: 1075–1146.

S. Cyrillus Alexandrinus. De Sancta Trinitate dialogi I–VII // G.-M. de Durand. Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinité. 3 vols. [Sources chrétiennes 231, 237, 246. Paris: Éditions du Cerf, 1: 1976; 2: 1977; 3: 1978]: 1: 126–354; 2: 10–384; 3: 10–226 (TLG).

S. Cyrillus Alexandrinus. Epistola LXXXI. Ad monachos in Phua constitutos // PG 77: 371–374.

S. Cyrillus Alexandrinus. Epistola XVII Cyrilli ad Nestorium de communicatione // PG 77: 105–122.

S. Cyrillus Alexandrinus. Epistulae paschales sive Homiliae paschales // PG 77: 401–981 (TLG).

S. Cyrillus Alexandrinus. Explanatio in Lucae Evangelium // PG 72: 475–950.

S. Cyrillus Alexandrinus. Explanatio in Psalmos // PG 69: 717–1273 (TLG).

S. Cyrillus Alexandrinus. Explicatio duodecim capitum // PG 76: 293–312.

S. Cyrillus Alexandrinus. Expositio in Psalmos // PG 69: 717–1273 (TLG).

S. Cyrillus Alexandrinus. Expositio sive commentarius in Ioannis Evangelium // PG 73: 9–1056, 74: 9–756.

S. Cyrillus Alexandrinus. Fragmenta in sancti Pauli epistulam i ad Corinthios // P. E. Pusey. Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium. Vol. 3. Oxford: Clarendon Press, 1872: 249–318 (TLG).

S. Cyrillus Alexandrinus. Fragmenta in sancti Pauli epistulam ad Hebraeos // Ibid.: 362–423 (TLG).

S. Cyrillus Alexandrinus. Fragmenta in sancti Pauli episrulam ad Romanos // Ibid.: 173–248 (TLG).

S. Cyrillus Alexandrinus. Glaphyra in Deuteronomium // PG 69: 643–678.

S. Cyrillus Alexandrinus. Glaphyra in Exodum // PG 69: 385–538.

S. Cyrillus Alexandrinus. Glaphyra in Genesim // PG 69: 13–386.

S. Cyrillus Alexandrinus. Glaphyra in Numeros // PG 69: 589–642.

S. Cyrillus Alexandrinus. Glaphyra in Pentateuchum // PG 69: 9–678 (TLG).

S. Cyrillus Alexandrinus. Homiliae Paschales // PG 77: 391–982.

S. Cyrillus Alexandrinus. Pro christiana Religione adversus Julianum Imperatorem // PG 76: 489–1058.

S. Cyrillus Alexandrinus. Sermo prosphonicus ad Alexandrinos de fide (homilia diversa 21) (fragmenta) // P. E. Pusey. Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium. Vol. 3. Oxford: Clarendon Press, 1872: 538–541 (TLG).

S. Cyrillus Alexandrinus. Solutiones (e tractatu de dogmatum solutione) // Ibid.: 549–566 (TLG).

S. Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate // PG 75: 9–1074 (TLG).

S. Cyrillus Hierosolymitanus. Catecheses ad illuminandos // W. C. Reischl, J. Rupp. Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia. 2 vols. Munich: Lentner, 1: 1848; 2: 1860 (repr.: Hildesheim: Olms, 1967): 1: 28–320; 2: 2–342 (TLG).

Damascius. De principiis // C. É. Ruelle. Damascii successoris dubitationes et solutions. Vols. 1–2. Paris: Klincksieck, 1: 1889; 2: 1899: 1: 1–324; 2: 1–4 (TLG).

Damascius. In *Parmenidem* // C. É. Ruelle. *Damascii successoris dubitationes et solutions*. Vol. 2. Paris: Klincksieck, 1899: 5–322 (TLG).

De incarnatione et contra Arianos // PG 26: 984–1028 (TLG).

Didymus Caecus. *Fragmenta in Psalmos* (e commentario altero) // E. Mühlberg. *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*. 2 vols. [Patristische Texte und Studien 15–16. Berlin: De Gruyter, 1: 1975; 2: 1977]: 1: 121–375; 2: 3–367 (TLG).

S. Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia // PG 3: 119–370.

S. Dionysius Areopagita. De divinis nominibus // PG 3: 586–996.

S. Dionysius Areopagita. De ecclesiastica hierarchia // PG 3: 369–584.

S. Dionysius Areopagita. De mystica theologia // PG 3: 997–1064.

S. Dionysius Areopagita. Epistola IV // G. Heil and A. M. Ritter. *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae* [Patristische Texte und Studien 36. Berlin: De Gruyter, 1991]: 155–210 (TLG).

S. Dionysius Areopagita. Epistola VIII Demophilo monacho // PG 3: 1083–1104.

S. Dionysius Areopagita. Epistola IX Tito episcopo // PG 3: 1103–1118.

S. Epiphanius Constantiae in Cypro Episcopus. *Ancoratus* // K. Holl. *Epiphanius*. Band 1: *Ancoratus und Panarion* [Die griechischen christlichen Schriftsteller 25. Leipzig: Hinrichs, 1915]: 1–149 (TLG).

S. Epiphanius Constantiae in Cypro Episcopus. *Panarion* (= *Adversus haereses*) // K. Holl. *Epiphanius*. Bände 1–3: *Ancoratus und Panarion* [Die griechischen christlichen Schriftsteller 25, 31, 37. Leipzig: Hinrichs, 1: 1915; 2: 1922; 3: 1933]: 1: 153–161, 169–233, 238–464; 2: 5–210, 215–523; 3: 2–229, 232–414, 416–526 (TLG), PG 41: 173–1200.

Eusebius. *Commentaria in Psalmos* // PG 23: 66–1396; PG 24: 9–76 (TLG).

Eusebius. De ecclesiastica theologia // G. C. Hansen, E. Klostermann. *Eusebius Werke*. Band 4: *Gegen Marcell. Über die*

kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells [Die griechischen christlichen Schriftsteller 14, 2nd edn. Berlin: Akademie Verlag, 1972]: 61–182 (TLG).

Eusebius. De laudibus Constantini // I. A. Heikel. Eusebius Werke. Vol. 1 [Die griechischen christlichen Schriftsteller 7. Leipzig: Hinrichs, 1902]: 195–259 (TLG).

Eusebius. Fragmenta in Lucam // PG 24: 529–605 (TLG).

Eusebius. Historia ecclesiastica // G. Bardy. Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. 3 vols. [Sources chrétiennes 31, 41, 55. Paris: Éditions du Cerf, 1: 1952; 2: 1955; 3: 1958 (repr.: 3: 1967)]: 1: 3–215; 2: 4–231; 3: 3–120 (TLG).

S. Eusebius Caesariensis. Praeparatio evangelica // K. Mras. Eusebius Werke. Band 8: Die Praeparatio evangelica [Die griechischen christlichen Schriftsteller 43. 1 43. 2. Berlin: Akademie Verlag, 43. 1: 1954; 43. 2: 1956]: 43. 1: 3–613; 43. 2: 3–426 (TLG).

S. Eutychius Cp. Patriarcha. Sermo de Paschate et de sacrosanct Eucharistia // PG 86b: 2391–2400.

Flavius Justinianus Imperator. Edictum contra Origenem // M. Amelotti, L. M. Zingale. Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano. Milan: Giuffrè, 1977: 68–118 (TLG).

Gennadius Patriarcha I Constantinopolitanus. Fragmenta in epistulam ad Romanos (in catenis) // K. Staab. Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt. Münster: Aschendorff, 1933: 352–418 (TLG).

S. Gregorius Nazianzenus. Comparatio vitarum (= carmen morale 8) // H. M. Werhahn. Gregorii Nazianzeni Σύγκρισις βίων [Klassisch-philologische Studien 15. Wiesbaden: Harrassowitz, 1953]: 22–29 (TLG).

S. Gregorius Nyssenus. Ad Graecos ex communibus notionibus // F. Mueller. Gregorii Nysseni opera. Vol. 3. 1. Leiden: Brill, 1958: 19–33 (TLG).

S. Gregorius Nyssenus. De fide ad Simplicium // PG 45: 135–146.

S. Gregorius Nyssenus. Ad Theophilum adversus Apollinaristas // F. Mueller. Gregorii Nysseni opera. Vol. 3. 1. Leiden: Brill, 1958: 119–128 (TLG).

S. Gregorius Nyssenens. Antirrheticus adversus Apollinarium // Ibid.: 131–233 (TLG).

S. Gregorius Nyssenens. Apologia in hexaemeron // PG 44: 61–124 (TLG).

S. Gregorius Nyssenens. Contra Eunomium // W. Jaeger. Gregorii Nysseni opera. Vols. 1. 1 – 2. 2. Leiden: Brill, 1960: 1. 1: 3–409; 2. 2: 3–311 (TLG).

S. Gregorius Nyssenens. De Beatitudinibus. Oratio VI // PG 44: 1194–1302.

S. Gregorius Nyssenens. De creatione hominis sermo alter [Sp.] // H. Hörner. Gregorii Nysseni opera, suppl. Leiden: Brill, 1972: 41–72 (TLG).

S. Gregorius Nyssenens. De creatione hominis sermo alter (recensio C) [Sp.] // H. Hörner. Gregorii Nysseni opera, suppl. Leiden: Brill, 1972: 41a — 72a (TLG).

S. Gregorius Nyssenens. De creatione hominis sermo primus [Sp.] // H. Hörner. Gregorii Nysseni opera, suppl. Leiden: Brill, 1972: 2–40 (TLG).

S. Gregorius Nyssenens. De hominis opificio // PG 44: 123–256.

S. Gregorius Nyssenens. De infantibus praemature abreptis // H. Hörner. Gregorii Nysseni opera. Vol. 3. 2. Leiden: Brill, 1986: 67–97 (TLG).

S. Gregorius Nyssenens. De Infantibus Qui Praemature Abripiuntur // PG 46: 161–192.

S. Gregorius Nyssenens. De mortuis non esse dolendum // G. Heil. Gregorii Nysseni opera. Vol. 9. 1. Leiden: Brill, 1967: 28–68 (TLG).

S. Gregorius Nyssenens. De Oratione Dominica // PG 44: 1119–1194.

S. Gregorius Nyssenens. De oratione dominica orationes // F. Oehler. Gregor's Bischof's von Nyssa Abhandlung von der Erschaffung des Menschen und fünf Reden auf das Gebet. Leipzig: Engelmann, 1859: 202–314 (TLG).

S. Gregorius Nyssenens. De perfectione Christiana ad Olympium monachum // W. Jaeger. Gregorii Nysseni opera. Vol. 8. 1. Leiden: Brill, 1963: 173–214 (TLG).

S. Gregorius Nyssenus. De professione Christiana ad Harmonium // Ibid.: 129–142 (TLG).

S. Gregorius Nyssenus. De Virginitate // PG 46: 317–416.

S. Gregorius Nyssenus. De vita Gregorii Thaumaturgi // PG 46: 893–957 (TLG).

S. Gregorius Nyssenus. De vita Mosis // J. Danielou. Grégoire de Nysse. La vie de Moïse. 3rd edn. [Sources chrétiennes 1 ter. Paris: Éditions du Cerf, 1968]: 44–326 (TLG).

S. Gregorius Nyssenus. Dialogus de anima et resurrectione // PG 46: 12–160 (TLG).

S. Gregorius Nyssenus. Epistula 3 // PG 46: 1015–1024.

S. Gregorius Nyssenus. In Canticum canticorum // H. Langerbeck. Gregorii Nysseni opera. Vol. 6. Leiden: Brill, 1960: 3–469 (TLG).

S. Gregorius Nyssenus. In diem luminum (vulgo In baptismum Christi oratio) // E. Gebhardt. Gregorii Nysseni opera. Vol. 9. 1. Leiden: Brill, 1967: 221–242 (TLG).

S. Gregorius Nyssenus. In Ecclesiasten // In Inscriptiones Psalmorum: In Sextum Psalmum: In Ecclesiasten Homiliae / Eds. J. McDonough, P. Alexander. Leiden: Brill Academic, 1986 (Gregorii Nysseni opera. Vol. 5) (TLG), PG 44: 615–754.

S. Gregorius Nyssenus. In Hexaemeron explicatio apologetica // PG 44: 61–124.

S. Gregorius Nyssenus. In psalmorum inscriptiones // PG 44: 431–616.

S. Gregorius Nyssenus. In sanctum pascha (vulgo In Christi resurrectionem Oratio III) // E. Gebhardt. Gregorii Nysseni opera. Vol. 9. 1. Leiden: Brill, 1967: 245–270 (TLG).

S. Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica magna // E. Mühlenberg. Discours Catéchétique. Introduction, traduction et notes par Raymond Winling [Sources chrétiennes 453. Paris: Éditions du Cerf, 2000]: 136–338 (TLG); PG 45: 11–110.

S. Gregorius Nyssenus. Oratio Funebris de Placilla // PG 46: 877–892.

S. Gregorius Nyssenus. Oratio funebris in Meletium Episcopum // A. Spira. Gregorii Nysseni opera. Vol. 9. 1. Leiden: Brill, 1967: 441–457 (TLG).

S. Gregorius Nyssenus. Refutatio confessionis Eunomii // W. Jaeger. *Gregorii Nysseni opera*. Vol. 2. 2. Leiden: Brill, 1960: 312–410 (TLG).

Gregorius Thaumaturgus. In Origenem oratio panegyrica // H. Crouzel. *Grégoire le Thaumaturge. Remerciement à Origène suivi de la lettre d'Origène à Grégoire* [Sources chrétiennes 148. Paris: Éditions du Cerf, 1969]: 94–182 (TLG).

S. Gregorius Theologus. Ad Gregorium Nyssenum (orat. 11) // PG 35: 832–841 (TLG).

S. Gregorius Theologus. Ad Julianum tributorum exaequatorem (orat. 19) // PG 35: 1044–1064 (TLG).

S. Gregorius Theologus. Ad patrem (orat. 12) // PG 35: 844–849 (TLG).

S. Gregorius Theologus. Adversus Eunomianos (orat. 27) // J. Barbel. *Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden*. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963: 38–60 (TLG).

S. Gregorius Theologus. Apologetica (orat. 2) // PG 35: 408–513 (TLG).

S. Gregorius Theologus. Carmina de se ipso // PG 37: 969–1029, 1166–1452 (TLG).

S. Gregorius Theologus. Carmina dogmatica // PG 37: 397–522 (TLG).

S. Gregorius Theologus. Carmina moralia // PG 37: 521–968 (TLG).

S. Gregorius Theologus. Carmina quae spectant ad alios // PG 37: 1451–1577 (TLG).

S. Gregorius Theologus. Contra Julianum imperatorem 1 (orat. 4) // PG 35: 532–664 (TLG).

S. Gregorius Theologus. De Filio (orat. 29) // J. Barbel. *Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden*. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963: 128–168 (TLG).

S. Gregorius Theologus. De Filio (orat. 30) // H. M. Werhahn. *Gregorii Nazianzeni Σύγκρισις βίων* [Klassisch-philologische Studien 15. Wiesbaden: Harrassowitz, 1953]: 22–29 (TLG).

S. Gregorius Theologus. De moderatione in disputando (orat. 32) // PG 36: 173–212 (TLG).

S. Gregorius Theologus. De pace 1 (orat. 6) // PG 35: 721–752 (TLG).

S. Gregorius Nyssenus. De pace 3 (Orat. 23) // PG 35: 1152–1168 (TLG).

S. Gregorius Theologus. De pauperum amore (orat. 14) // PG 35: 857–909 (TLG).

S. Gregorius Theologus. De Spiritu Sancto (orat. 31) // J. Barbel. Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963: 218–276 (TLG).

S. Gregorius Theologus. De theologia (orat. 28) // Ibid.: 62–126 (TLG).

S. Gregorius Theologus. De vita sua // C. Jungck. Gregor von Nazianz. De vita sua. Heidelberg: Winter, 1974: 54–148 (TLG).

S. Gregorius Theologus. Epistulae // P. Gallay. Saint Grégoire de Nazianze. Lettres, 2 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1: 1964; 2: 1967: 1: 1–118; 2: 1–148 (TLG).

S. Gregorius Theologus. Epistulae theologicae // P. Gallay. Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques [Sources chrétiennes 208. Paris: Éditions du Cerf, 1974]: 36–94 (TLG).

S. Gregorius Theologus. Funebris in laudem Caesarii fratris oratio (orat. 7) // F. Boulenger. Grégoire de Nazianze. Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée. Paris: Picard, 1908: 2–56 (TLG).

S. Gregorius Theologus. Funebris oratio in patrem (orat. 18) // PG 35: 985–1044 (TLG).

S. Gregorius Theologus. In dictum evangelii: Cum consummasset Jesus hos sermones (orat. 37) // PG 36: 281–308 (TLG).

S. Gregorius Theologus. In laudem Athanasii (orat. 21) // PG 35: 1081–1128 (TLG).

S. Gregorius Theologus. In laudem Cypriani (orat. 24) // PG 35: 1169–1193 (TLG).

S. Gregorius Theologus. In novam Dominicam (orat. 44) // PG 36: 608–621 (TLG).

S. Gregorius Theologus. In patrem tacentem (orat. 16) // PG 35: 933–964 (TLG).

S. Gregorius Theologus. In Pentecosten (orat. 41) // PG 36: 428–452 (TLG).

S. Gregorius Theologus. In Sancta Lumina (orat. 39) // PG 36: 336–360 (TLG).

S. Gregorius Theologus. In Sanctum Baptisma (orat. 40) // PG 36: 360–425 (TLG).

S. Gregorius Theologus. In Sanctum Pascha (orat. 45) // PG 36: 624–664 (TLG).

S. Gregorius Theologus. In seipsum, cum rure rediisset, post ea quae a Maximo perpetrata fuerant (orat. 26) // PG 35: 1228–1252 (TLG).

S. Gregorius Theologus. In Theophania (orat. 38) // PG 36: 312–333 (TLG).

S. Gregorius Theologus. Liturgia sancti Gregorii [Sp.] // PG 36: 700–733 (TLG).

S. Gregorius Nazianzenus. Oratio XXX // Discours XXVII–XXXI / Ed. P. Gallay, M. Jour jon. Paris, 1978 [Sources chrétiennes 250. Paris: Éditions du Cerf, 1978].

S. Gregorius Nazianzenus. Oratio XXXVIII // Discours XXXVIII–XLI / Ed. C. Moreschini, P. Gallay. Paris, 1990 [Sources chrétiennes 358. Paris: Éditions du Cerf, 1990].

S. Gregorius Theologus. Orationes // PG 36: 9–664.

S. Gregorius Theologus. Poemata Dogmatica // PG 37: 397–522.

Hermogenes. Περὶ ἰδεῶν λόγος // H. Rabe. Hermogenis opera. Leipzig: Teubner, 1913 (repr.: Stuttgart, 1969): 213–413 (TLG).

Hippolytus. Commentarium in Daniele // M. Lefèvre. Hippolyte. Commentaire sur Daniel [Sources chrétiennes 14. Paris: Éditions du Cerf, 1947]: 70–386 (TLG).

Hippolytus. Refutatio omnium haeresium (= Philosophumena) // M. Marcovich. Hippolytus. Refutatio omnium haeresium [Patristische Texte und Studien 25. Berlin: De Gruyter, 1986]: 53–417 (TLG).

Homerus. Ilias // T. W. Allen. Homeri Ilias. Vols. 2–3. Oxford: Clarendon Press, 1931: 2: 1–356; 3: 1–370 (TLG).

Iamblichus. De mysteriis // É. des Places. Jamblique. Les mystères d'Égypte. Paris: Les Belles Lettres, 1966: 38–215 (TLG).

- Ignace d'Antioche*. Lettres. Paris, 1958 [Sources chrétiennes 10. Paris: Éditions du Cerf, 1951].
- S. Ignatius Martyr*. Epistola 1 ad Ephesios // PG 5: 643–662.
- S. Ignatius Martyr*. Epistola 2 ad Magnesios // PG 5: 661–674.
- S. Ignatius Martyr*. Epistola 3 ad Trallianos // PG 5: 673–686.
- S. Ignatius Martyr*. Epistola 4 ad Romanos // PG 5: 685–696.
- S. Ignatius Martyr*. Epistola 5 ad Philadelphenses // PG 5: 697–708.
- S. Ignatius Martyr*. Epistola 6 ad Smyrnaeos // PG 5: 707–718.
- S. Ignatius Martyr*. Epistola 7 ad Polycarpum // PG 5: 717–728.
- S. Irenaeus Lugdunensis*. Adversus haereses // W. W. Harvey. Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis libri quinque adversus haereses. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1857 (TLG).
- S. Irenaeus Lugdunensis*. Fragmenta deperditorum operum // Ibid. Vol. 2 (TLG).
- S. Joannes Chrysostomus*. In epistulami ad Corinthios (Homiliae 1–44) // PG 61: 9–382 (TLG).
- S. Joannes Chrysostomus*. In epistulam ad Romanos // PG 60: 391–682 (TLG).
- S. Joannes Chrysostomus*. In Genesim // PG 56: 525–538 (TLG).
- S. Joannes Chrysostomus*. In Matthaeum (Homiliae 1–90) // PG 57: 13–472; PG 58: 471–794 (TLG).
- S. Joannes Damascenus*. Contra Manichaeos // P. B. Kotter. Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 4 [Patristische Texte und Studien 22. Berlin: De Gruyter, 1981]: 351–398 (TLG).
- S. Joannes Damascenus*. De Fide Orthodoxa // PG 94.
- S. Joannes Damascenus*. Expositio fidei // P. B. Kotter. Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 2 [Patristische Texte und Studien 12. Berlin: De Gruyter, 1973]: 3–239 (TLG).
- S. Joannes Damascenus*. Oratio in Sabbatum sanctum // P. B. Kotter. Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 5 [Patristische Texte und Studien 29. Berlin; New York: De Gruyter, 1988]: 121–146 (TLG).
- S. Joannes Damascenus*. Sacra parallela // PG 95: 1040–1588; PG 96: 9–441 (TLG).

Joannes Philoponus. Against Aristotle, on the eternity of the world / Transl. by Chr. Wildberg. London, 1987.

Joannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum / Ed. H. Rabe. Leipzig, 1899.

Joannes Philoponus. In Aristotelis libros de anima commentaria // M. Hayduck. Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria [Commentaria in Aristotelem Graeca 15. Berlin: Reimer, 1897]: 1–607 (TLG).

Justinian Emperor Augustus. Edictum contra Origenem // M. Amelotti, L. M. Zingale. Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano. Milan: Giuffrè, 1977: 68–118 (TLG).

Macarius. Apocriticus seu Μοϋϋγενής // R. Goulet. Macarios de Magnésie: Le monogénès (T. II). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003: 2–375 (TLG).

Marcellus. Fragmenta // G. C. Hansen, E. Klostermann. Eusebius Werke. Vol. 4, 2nd edn. [Die griechischen christlichen Schriftsteller 14. Berlin: Akademie Verlag, 1972]: 185–215 (TLG).

Martyrium Polycarpi. Epistula ecclesiae Smyrnensis de martyrio sancti Polycarpi // H. Musurillo. The acts of the Christian martyrs. Oxford: Clarendon Press, 1972: 2–20 (TLG).

S. Maximus Confessor. Ambiguorum Liber // PG 91: 1031–1418.

S. Maximus Confessor. Capita de charitate // A. Ceresa-Gastaldo. Massimo Confessore. Capitoli sulla carità. Rome: Editrice Studium, 1963: 48–238 (TLG).

S. Maximus Confessor. Capitulorum Theologiae et Oeconomiae // PG 90: 1083–1462.

S. Maximus Confessor. Contemplatio in Moysen et Eliam // PG 91: 1147–1150.

S. Maximus Confessor. Disputatio Cum Pyrrho // PG 91: 287–354.

S. Maximus Confessor. Epistolae // PG 91: 361–650.

S. Maximus Confessor. Opuscula Theologica et Polemica // PG 91: 9–286.

S. Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium // PG 90: 243–786.

S. Maximus Confessor. Quaestiones et dubia // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 10 / Ed. J. H. Declerck. Brepols; Turnhout: Leuven University Press, 1982 (TLG).

S. Maximus Confessor. Scholia in Epistolam IV Dionysii Areopagitae // PG 4: 531–536.

S. Maximus Confessor. Scholia in Epistolam IX Dionysii Areopagitae // PG 4: 557–574.

S. Maximus Confessor. Scholia in librum de coelesti hierarchia // PG 4: 29–114.

S. Maximus Confessor. Scholia in librum de divinis nominibus // PG 4: 185–416.

S. Maximus Confessor. Scholia in librum de ecclesiastica hierarchia // PG 4: 115–184.

St. Maximus the Confessor. The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity / Transl. by P. Sherwood. Westminster: Newman, 1955 (Ancient Christian Writers 21).

Massimo il Confessore. Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita // Introduzione C. Moeschini. Milano, 2003.

Saint Maxime Le Confesseur. Ambigua. Introduction par J.-C. Larchet, avant-propos, traduction et notes par E. Ponsoye. Paris, 1994.

S. Maximus Theol. Fragmentum ex libro de materia // M. J. Routh. Reliquiae sacrae. Vol. 2. 2nd edn. Oxford: Oxford University Press, 1846 (repr.: Hildesheim: Olms, 1974): 87–107 (TLG).

Melissus. Testimonia // H. Diels, W. Kranz. Die Fragmente der Vorsokratiker. Vol. 1. 6th edn. Berlin: Weidmann, 1951: 258–267 (TLG).

Methodius Episcopus et Martyr. Symposium sive Convivium decem virginum. Oration // V.-H. Debidour, H. Musurillo. Méthode d'Olympe. Le banquet [Sources chrétiennes 95. Paris: Éditions du Cerf, 1963]: 42–332 (TLG).

Nemesius. De natura hominis // PG 40: 503–818.

Olympiodorus. In Platonis Alcibiadem commentarii // L. G. Westerink. Olympiodorus. Commentary on the first Alcibiades of Plato. Amsterdam: Hakkert, 1956 (repr.: 1982): 1–144 (TLG).

Origenes. Commentaria in Epistolam 2 Pauli ad Romanos. Liber nonus // PG 14.

Origenes. Commentarii in evangelium Joannis // C. Blanc. Origène. Commentaire sur saint Jean. 5 vols. [Sources chrétiennes 120, 157, 222, 290, 385. Paris: Éditions du Cerf, 1: 1966; 2: 1970; 3: 1975; 4: 1982; 5: 1992]: 1: 56–390; 2: 128–580; 3: 34–282; 4: 44–360; 5: 58–360 (TLG).

Origenes. Commentarii in evangelium Joannis // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jh. Leipzig; Berlin, 1897–1953 (Bd. 1–53). Bd. 4.

Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei // R. Girod. Origène. Commentaire sur l'évangile selon Matthieu. Vol. 1 [Sources chrétiennes 162. Paris: Éditions du Cerf, 1970]: 140–386 (TLG).

Origen. Commentary on the Gospel According to John. Books 13–32 (The Fathers of the Church, a New Translation) / R. E. Heine (transl.). The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1993.

Origenes. Contra Celsum // M. Borret. Origène. Contre Celse. 4 vols. [Sources chrétiennes 132, 136, 147, 150. Paris: Éditions du Cerf, 1: 1967; 2: 1968; 3–4: 1969]: 1: 64–476; 2: 14–434; 3: 14–382; 4: 14–352 (TLG).

Origenes. De Pascha // B. Witte. Die Schrift des Origenes «Über das Passa» [Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 4. Altenberge: Oros, 1993]: 88–148 (TLG).

Origenes. De Principiis // H. Görgemanns, H. Karpp. Origenes vier Bücher von den Prinzipien. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976: 462–560, 668–764 (TLG).

Origenes. De principiis // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jh. Leipzig; Berlin, 1897–1953 (Bd. 1–53). Bd. 5.

Origenes. Dialogus cum Heraclide // J. Scherer. Entretien d'Origène avec Héraclide [Sources chrétiennes 67. Paris: Éditions du Cerf, 1960]: 52–110 (TLG).

Origenes. Exegetica in Psalmos // PG 12: 1053–1686.

Origenes. Exhortatio ad martyrium // P. Koetschau. Origenes Werke. Vol. 1 [Die griechischen christlichen Schriftsteller 2. Leipzig: Hinrichs, 1899]: 3–47 (TLG).

Origenes. Expositio in Proverbia (fragmenta e catenis) // PG: 161–252 (TLG).

Origenes. Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis) // E. Preuschen. Origenes Werke. Vol. 4 [Die griechischen christlichen Schriftsteller 10. Leipzig: Hinrichs, 1903]: 483–574 (TLG).

Origenes. Fragmenta in Lucam (in catenis) // M. Rauer. Origenes Werke. Vol. 9, 2nd edn. [Die griechischen christlichen Schriftsteller 49 (35). Berlin: Akademie Verlag, 1959]: 227–336 (TLG).

Origenes. Fragmenta in Psalmos 1–150 [Dub.] // J. B. Pitra. Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata. Vols. 2–3. Paris: Tusculum, 2: 1884; 3: 1883: 2. 444–483; 3. 1–236, 242–245, 248–364 (TLG).

Origenes. Fragmenta de principiis // H. Görgemanns, H. Karpp. Origenes vier Bücher von den Prinzipien. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976 (TLG).

Origenes. Fragmenta ex commentariis in epistulam ad Ephesios // J. A. F. Gregg. Documents: The commentary of Origen upon the epistle to the Ephesians // Journal of Theological Studies 3 (1902): 234–244, 398–420, 554–576 (TLG).

Origenes. Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis) // E. Preuschen. Origenes Werke. Vol. 4 [Die griechischen christlichen Schriftsteller 10. Leipzig: Hinrichs, 1903]: 483–574 (TLG).

Origenes. Homiliae in Job (fragmenta in catenis, typus I II) (e codd. Vat.) // PG 12: 1032–1049 (TLG).

Origenes. Homiliae in Lucam // M. Rauer. Origenes Werke. Vol. 9. 2nd edn. [Die griechischen christlichen Schriftsteller 49 (35). Berlin: Akademie Verlag, 1959] (TLG).

Origenes. Homilies on Luke: Fragments on Luke by Origen // Transl. by J. T. Lienhard. Catholic University of America Press, Washington, DC, 1996.

Origenes. In Genesim // PG 12: 145–280 (TLG).

Origenes. In Jeremiam // P. Nautin. Origène. Homélie sur Jérémie. Vol. 1 [Sources chrétiennes 232. Paris: Éditions du Cerf, 1976]: 196–430 (TLG).

Origenes. Περί Ἀρχῶν // PG 11: 115–414.

Origenes. Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta // J. A. Robinson. The philocalia of Origen. Cambridge: Cambridge University Press, 189 (TLG).

Origenes. Scholia in Matthaeum // PG 17: 289–309 (TLG).

Origenes. Scholia in Canticum Canticorum // PG 17: 253–288 (TLG).

Origenes. Scholia in Lucam (fragmenta e cod. Venet. 28) // PG 17: 312–369 (TLG).

Origenes. Selecta in Genesim (fragmenta e catenis) // PG 12: 92–145 (TLG).

Parmenides. Fragmenta // H. Diels, W. Kranz. Die Fragmente der Vorsokratiker. Vol. 1. 6th edn. Berlin: Weidmann, 1951: 227–246 (TLG).

Parmenides. Testimonia. Fragment // Ibid.: 217–227 (TLG).

S. Petrus Alexandrinus. Fragmenta // PG 18: 509–522.

Philo. De Abrahamo // L. Cohn. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 4. Berlin: Reimer, 1902 (repr.: De Gruyter, 1962): 1–60 (TLG).

Philo Judaeus. De migratione Abrahami // P. Wendland. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 2. Berlin: Reimer, 1897 (repr.: De Gruyter, 1962): 268–314 (TLG).

Philo Judaeus. De opificio mundi // L. Cohn. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 1. Berlin: Reimer, 1896 (repr.: De Gruyter, 1962): 1–60 (TLG).

Philo Judaeus. De posteritate Caini // P. Wendland. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 2. Berlin: Reimer, 1897 (repr.: De Gruyter, 1962): 1–41 (TLG).

Philo Judaeus. De sacrificiis Abelis et Caini // L. Cohn. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 1: 202–257 (TLG).

Philo Judaeus. De sobrietate // P. Wendland. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 2: 215–228 (TLG).

Philo Judaeus. De somniis // P. Wendland. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 3. Berlin: Reimer, 1898 (repr.: De Gruyter, 1962): 204–306 (TLG).

Philo Judaeus. De specialibus legibus // L. Cohn. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 5. Berlin: Reimer, 1906 (repr.: De Gruyter, 1962): 1–265 (TLG).

- Philo Judaeus. De virtutibus* // Ibid.: 266–335 (TLG).
- Philo Judaeus. Legum allegoriarum libri I–III* // L. Cohn. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 1: 61–169 (TLG).
- Philo Judaeus. Quaestiones in Genesim (fragmenta)* // F. Petit. Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta Graeca [Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 33. Paris: Éditions du Cerf, 1978]: 41–81, 83–153, 155–160, 162–183, 185–213, 216–228 (TLG).
- Philoponus. Against Proclus's «On the eternity of the world»* / M. Share (transl.). N.-Y.: Cornell University Press, 2005.
- Photius. Bibliotheca* // R. Henry. Photius. Bibliothèque. 8 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1: 1959; 2: 1960; 3: 1962; 4: 1965; 5: 1967; 6: 1971; 7: 1974; 8: 1977: 1: 1–191; 2: 8–203; 3: 8–227; 4: 8–174; 5: 8–201; 6: 8–194; 7: 8–228; 8: 8–214 (TLG).
- Photius. Homiliae* // B. Laourdas. Ἑλληνικά 12 Παράρτημα. Thessalonica, 1966: 1–186 (TLG).
- Plato. Cratylus* // J. Burnet. Platonis opera. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1900 (repr.: 1967): St I. 383a–440e (TLG).
- Plato. Gorgias* // J. Burnet. Platonis opera. Vol. 3. Oxford: Clarendon Press, 1903 (repr.: 1968): St I. 447a–527e (TLG).
- Plato. Leges* // J. Burnet. Platonis opera. Vol. 5. Oxford: Clarendon Press, 1907 (repr.: 1967): St II. 624a — 969d (TLG).
- Plato. Phaedo* // J. Burnet. Platonis opera. Vol. 1: St I. 57a — 118a (TLG).
- Plato. Phaedrus* // J. Burnet. Platonis opera. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901 (repr. 1967): St III. 227a — 279c (TLG).
- Plato. Philebus* // Ibid.: St II. 11a — 67b (TLG).
- Plato. Politicus* // J. Burnet. Platonis opera. Vol. 1: St II. 257a — 311c (TLG).
- Plato. Sophista* // Ibid.: St I. 216a — 268d (TLG).
- Plato. Symposium* // J. Burnet. Platonis opera. Vol. 2: St III. 172a — 223d (TLG).
- Plato. Timaeus* // J. Burnet. Platonis opera. Vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1902 (repr.: 1968): St III. 17a — 92c (TLG).
- Plato. Theaetetus* // J. Burnet. Platonis opera. Vol. 1: St I. 142a — 210d (TLG).
- Plotinus. Enneades* // P. Henry, H.-R. Schwyzer. Plotini opera. 3 vols. [Museum Lessianum. Series philosophica 33–35. Leiden: Brill,

1: 1951; 2: 1959; 3: 1973]: 1: 48–142, 145–253, 255–417; 2: 3–258, 260–427; 3: 2–328 (TLG).

Plutarchus. De animae procreatione in Timaeo // C. Hubert. Plutarchi moralia. Vol. 6. 1. Leipzig: Teubner, 1954 (repr.: 1959): 143–188 (TLG).

Plutarchus. De E apud Delphos // W. Sieveking. Plutarchi moralia. Vol. 3. Leipzig: Teubner, 1929 (repr.: 1972): 1–24 (TLG).

Plutarchus. De fato [Sp.] // W. Sieveking. Plutarchi moralia. Vol. 3. Leipzig: Teubner, 1929 (repr.: 1972): 445–460 (TLG).

Plutarchus. De Iside et Osiride // W. Sieveking. Plutarchi moralia. Vol. 2. 3. Leipzig: Teubner, 1935 (repr.: 1971): 1–80 (TLG).

Porphyrius. Εἰς τὰ ἀρμονικὰ Πτολεμαίου ὑπόμνημα // Ed. I. Düring. Porphyrios. Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios. Göteborg: Elanders, 1932: 3–174 (TLG).

Porphyrius. Fragmenta. Volume-Jacoby#-F 2 b, 260, F fragment // F. Jacoby. Die Fragmente der griechischen Historiker (FGrH) #260. Leiden: Brill, 1923–1958 (repr.: 1954–1969): 2B: 1208–1213, 1220–1229 (TLG).

Porphyrius. In Platonis Timaeum commentaria (fragmenta) // A. R. Sodano. Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta. Milan: Istituto Editoriale Cisalpino, 1964: 1–48, 60–69 (TLG).

Porphyrius. Sententiae ad intelligibilia ducentes // E. Lamberz. Porphyrii sententiae ad intelligibilia ducentes. Leipzig: Teubner, 1975: 1–59 (TLG).

Proclus Diadochus. De malorum subsistentia // H. Boese. Procli Diadochi tria opuscula. Berlin: De Gruyter, 1960: 173–191, 211–265 (TLG).

Proclus Diadochus. In Platonis Cratylum commentaria // G. Pasquali. Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria. Leipzig: Teubner, 1908 (TLG).

Proclus Diadochus. In Platonis Parmenidem // V. Cousin. Procli philosophi Platonici opera inedita, pt. 3. Paris: Durand, 1864 (repr.: Hildesheim: Olms, 1961): 617–1244 (TLG).

Proclus Diadochus. In Platonis Timaeum commentaria // E. Diehl. Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria. 3 vols.

Leipzig: Teubner, 1: 1903; 2: 1904; 3: 1906 (repr.: Amsterdam: Hakkert, 1965): 1: 1–458; 2: 1–317; 3: 1–358 (TLG).

Proclus Diadochus. Institutio theologia // E. R. Dodds. Proclus. The elements of theology. 2nd edn. Oxford: Clarendon Press, 1963 (repr.: 1977): 2–184 (TLG).

Proclus Diadochus. Theologia Platonica (Lib. 1–6) // H. D. Saffrey, L. G. Westerink. Proclus. Théologie platonicienne. Vols. 1–6. Paris: Les Belles Lettres, 1: 1968; 2: 1974; 3: 1978; 4: 1981; 5: 1987, 6: 1997: 1: 1–125; 2: 1–73; 3: 1–102; 4: 1–113; 5: 1–148; 6: 1–114 (TLG).

Pseudo-Plutarchus. Placita philosophorum // J. Mau. Plutarchi moralia. Vol. 5. 2. 1. Leipzig: Teubner, 1971: 50–153 (TLG).

Pseudo-Justinus Martyr. Cohortatio ad gentiles // J. C. T. Otto. Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi. Vol. 3. 3rd edn. Jena: Mauke, 1879: 18–126 (TLG).

Septuaginta, Sapientia Salomonis // A. Rahlfs. Septuaginta. Vol. 2. 9th edn. Stuttgart: Württemberg Bible Society, 1935 (repr.: 1971): 345–376 (TLG).

Simplicius. In Aristotelis categorias commentarium // K. Kalbfleisch. Simplicii in Aristotelis categorias commentarium [Commentaria in Aristotelem Graeca 8. Berlin: Reimer, 1907]: 1–438 (TLG).

Scholia in Maximum Confessorem, Scholia 40 // C. Laga, C. Steel. Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium. 2 vols. [Corpus Christianorum. Series Graeca 7 22. Turnhout: Brepols, 1980; 1990]: 1: 43–539, 2: 15–325 (TLG).

S. Symeon Neotheologus Poeta et Theol. Orationes ethicae // J. Darrouzès. Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques [Sources chrétiennes 122, 129. Paris: Éditions du Cerf, 1966, 1967]: 1: 170–440; 2: 8–458.

S. Theodoretus, Cyrensis Episcopus. Graecarum affectionum curatio // P. Canivet. Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques. 2 vols. [Sources chrétiennes 57. Paris: Éditions du Cerf, 1958]: 1: 100–287; 2: 296–446 (TLG).

S. Theodoretus, Cyrensis Episcopus. Quaestiones in Octateuchum // N. Fernández-Marcos, A. Sáenz-Badillos. Theodoreti Cyrensis quaestiones in Octateuchum [Textos y Estudios

«Cardenal Cisneros» 17. Madrid: Poliglota Matritense, 1979]: 3–318 (TLG).

S. Theodorus Studites. Parva Catechesis // E. Auvray. *Theodori Studitis Parva Catechesis*. Paris, 1891: 1–471 (TLG).

Theophilus. Ad Autolyicum // R. M. Grant. *Theophilus of Antioch. Ad Autolyicum*. Oxford: Clarendon Press, 1970: 2–146 (TLG).

Xenophanes. Fragment // M. L. West. *Iambi et elegi Graeci*. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1972: 164–170 (TLG).

Zeno. Testimonia et fragmenta // J. von Arnim. *Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. 1. Leipzig: Teubner, 1905: 3–71 (TLG).

Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα / Ἐκδίδονται ἐπιμελεία Π. Κ. Χρήστου. 5 τ. Θεσσαλονίκη, 1988–1992. Τ. 3.

Аристотель. Аналитики первая и аналитика вторая. М., 1995.

Аристотель. Категории. / Пер. А. В. Кубицкого в переработке З. Н. Микеладзе // *Он же. Сочинения*. В 4 т. (Серия «Философское наследие»). М., 1975–1983. Т. 2.

Аристотель. Метафизика / Пер. А. В. Кубицкого в переработке М. И. Иткина // *Он же. Сочинения*. В 4 т. (Серия «Философское наследие»). М., 1975–1983. Т. 1.

Аристотель. О возникновении животных. / Пер. В. П. Карпова. (Серия «Классики естествознания»). М. — Л., 1940.

Аристотель. О душе / Пер. П. С. Попова в переработке М. И. Иткина // *Он же. Сочинения*. В 4 т. (Серия «Философское наследие»). М., 1975–1983. Т. 1.

Аристотель. Физика / Пер. В. П. Карпова // *Он же. Сочинения*. В 4 т. (Серия «Философское наследие»). М., 1975 – 1983. Т. 3.

Афанасий Великий, свт. Творения. В 4 т. М., 1994.

Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиеп. Александрийского. В 4 ч. Троице-Сергиева Лавра, 1902. Ч. 1. Изд. 2-е.

Афинагор. О воскресении мертвых / Пер. о. П. Преображенского // *Памятники древней христианской письменности. Сочинения древних христианских апологетов*. В 7 т. М., 1864. Т. V. С. 67–106.

Василий Великий, свт. Беседа первая о сотворении человека «по образу» // Он же. Творения. В 2 т. М., 2008. Т. 1. С. 430–446.

Василий Великий, свт. Беседа вторая о человеке // Там же. С. 446–460.

Василий Великий, свт. Беседа 3. На слова: Внемли себе (Втор. 15, 9) // Там же. С. 882–891.

Василий Великий, свт. Беседа 5. На память мученицы Иулиты // Там же. С. 901–912.

Василий Великий, свт. Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла // Там же. С. 943–955.

Василий Великий, свт. Беседа 10. На гневливых // Там же. С. 955–964.

Василий Великий, свт. Беседа 21. О том, что не должно прилепляться к житейскому, и о пожаре, бывшем вне церкви // Там же. С. 1043–1054.

Василий Великий, свт. Беседа на псалом 32 // Там же. С. 516–528.

Василий Великий, свт. Беседа на псалом 33 // Там же. С. 528–545.

Василий Великий, свт. Беседа на псалом 61 // Там же. С. 593–599.

Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев // Там же. С. 319–429.

Василий Великий, свт. О Святом Духе // Там же. С. 93–168.

Василий Великий, свт. Гомилия на Святое Рождество Христово / Пер. и комм. А. Р. Фокина. // Богословский сборник № 5. М., 2000. С. 104–117.

Василий Великий, свт. Нравственные правила. Правило 8 // Творения. В 2 т. М., 2008. Т. 2. С. 19–101.

Василий Великий, свт. Письмо 252 (260). К Оптиму, епископу // Там же. С. 862–868.

Василий Великий, свт. Письмо 253 (261). К жителям Созополя // Там же. С. 868–870.

Василий Великий, свт. Подвижнические уставы подвижающимся в общежитии и в отшельничестве // Там же. С. 320–376.

Василий Великий, свт. Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах // Там же. С. 223–319.

Василий Великий, свт. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // Там же. С. 149–222.

Василий Великий, свт. О Крещении. М., 2012.

Гомер. Илиада / Пер. Н. И. Гнедича // URL: <http://www.rvb.ru/homerus/iliada/01text/23.htm> (дата обращения 27. 05. 2013).

Григорий Богослов, свт. Жалобы на свои страдания // Он же. Творения. В 2 т. М., 2007. Т. 2. С. 272–274.

Григорий Богослов, свт. О воплощении (против Аполлинария) // Там же. С. 30–32.

Григорий Богослов, свт. О космосе / Пер. Т. Г. Сидаша // Литературно-философский альманах «Александрия» // URL: <http://alexandria.usmanov.ru/bogoslov.htm> (дата обращения 17. 03. 2014).

Григорий Богослов, свт. Письмо 171. К Палладия // Он же. Творения. Т. 2. С. 519.

Григорий Богослов, свт. Плач о страданиях души своей // Там же. С. 295–302.

Григорий Богослов, свт. Слово 2, к призвавшим вначале, но не встретившим св. Григория // Там же. Т. 1. С. 24–26.

Григорий Богослов, свт. Слово 4, первое обличительное на царя Иулиана // Там же. С. 61–106.

Григорий Богослов, свт. Слово 5, второе обличительное на царя Иулиана // Там же. С. 107–124.

Григорий Богослов, свт. Слово 7, надгробное брату Кесарию // Там же. С. 137–149.

Григорий Богослов, свт. Слово 14 // Там же. С. 175–196.

Григорий Богослов, свт. Слово 27, против евномиан и о богословии первое, или предварительное // Там же. С. 327–332.

Григорий Богослов, свт. Слово 28, о богословии второе // Там же. С. 333–350.

Григорий Богослов, свт. Слово 29, о богословии третье, о Боге Сыне первое // Там же. С. 351–363.

Григорий Богослов, свт. Слово 30, о богословии четвертое, о Боге-Сыне второе // Там же. С. 364–375.

Григорий Богослов, свт. Слово 31, о Святом Духе // Там же. С. 376–391.

Григорий Богослов, свт. Слово 37, на евангельские слова: Егда сконча Иисус словеса сия и пр. (Мф. 19, 1) // Там же. С. 432–441.

Григорий Богослов, свт. Слово 38, на Богоявление, или на Рождество Спасителя // Там же. С. 442–450.

Григорий Богослов, свт. Слово 39, на святые светлыя явлений Господних // Там же. С. 451–460.

Григорий Богослов, свт. Слово 40, на Святое Крещение // Там же. С. 460–486.

Григорий Богослов, свт. Слово 45, на Святую Пасху // Там же. С. 559–574.

Григорий Богослов, свт. Советы девственникам // Там же. Т. 2. С. 65–80.

Григорий Нисский, свт. Большое огласительное слово // Он же. Творения. В 8 ч. М., 1861–1872. Ч. 4. С. 1–110.

Григорий Нисский, свт. Надгробное слово Мелетию, епископу Антиохийскому // Там же. Ч. 8. С. 374–387.

Григорий Нисский, свт. О блаженствах. Слово 2 // Там же. Ч. 2. С. 375–386.

Григорий Нисский, свт. О девстве // Там же. Ч. 7. С. 284–394.

Григорий Нисский, свт. О душе и воскресении // Там же. Ч. 4. С. 201–326.

Григорий Нисский, свт. О жизни преподобной Макрины, сестры свт. Василия Великого // Там же. Ч. 8. С. 509–515.

Григорий Нисский, свт. О младенцах, преждевременно похищаемых смертью. К Иерию // Там же. Ч. 4. С. 327–360.

Григорий Нисский, свт. О молитве // Там же. Ч. 1. С. 381–469.

Григорий Нисский, свт. О надписании Псалмов // Там же. Ч. 2. С. 1–193.

Григорий Нисский, свт. О совершенстве (к Олимпию-монаху) // Там же. Ч. 7. С. 224–262.

Григорий Нисский, свт. О Шестодневе // Там же. Ч. 1. С. 1–75.

Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия // Там же. Ч. 5. С. 8–500; ч. 6.

Григорий Нисский, свт. Опровержение мнений Аполлинария // Там же. Ч. 7. С. 59–201.

Григорий Нисский, свт. Об устройении человека // Там же. Ч. 1. С. 76–222.

Григорий Нисский, свт. Письмо 3 Евстафии и Амвросии // Там же. Ч. 8. С. 455–465.

Григорий Нисский, свт. Слово к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную // Там же. Ч. 7. С. 485–536.

Григорий Нисский, свт. Слово на день Светов, в который крестился наш Господь // Там же. Ч. 8. С. 3–25.

Григорий Нисский, свт. Слово на Св. Пасху о воскресении // Там же. Ч. 8. С. 26–55.

Григорий Нисский, свт. Толкование на псалом шестой // Там же. Ч. 2. С. 194–202.

Григорий Нисский, свт. Точное истолкование Екклесиаста Соломона // Там же. Ч. 2. С. 203–358.

Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих / Пер. с греч. В. В. Библихина. СПб., 2004.

Дамаский Диадокх. О первых началах. Комментарий к Пармениду / Пер. с древнегреч. Л. Ю. Лукомского, ст. и комм. Р. В. Светлова и Л. Ю. Лукомского. СПб., 2000.

Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской Духовной Академии. В 7-ми т. Казань, 1892–1913. Т. 5–7.

Дионисий Ареопагит. О Божественных именах / Пер. игум. Геннадия (Эйкаловича). Буэнос Айрес, 1957.

Дионисий Ареопагит. О Божественных именах / Пер. Л. Н. Лутковского. Киев, 1984.

Святого отца нашего Дионисия Ареопагита книга о Церковной иерархии // Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного Богослужения. В 3 т. СПб., 1885. Т. 1.

Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии // Он же. Корпус сочинений с приложением толкований преп. Максима Исповедника / Пер. Г. М. Прохорова. СПб., 2006.

Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания / Пер. Г. М. Прохорова, под ред. В. М. Лурье. СПб., 2001.

Св. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Преп. Максим Исповедник. Толкования / Пер. Г. М. Прохорова. СПб., 2002.

Игнатий Антиохийский, сщмч. Послания / Пер. прот. Г. Павского // Христианское Чтение. СПб., 1829. Ч. 36.

Игнатий Антиохийский, сщмч. Послания // Писания мужей апостольских в русском переводе с введением и примечаниями прот. П. Преображенского. СПб., 1895.

Иоанн Златоуст, свт. Беседа 26 на 1-е послание к Коринфянам // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. В 12-ти т. СПб., 1898–1906, Т. 10 (кн. 1). С. 251–266.

Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры / Пер. А. А. Бронзова. СПб., 1894.

Иоанн Филопон. О вечности мира, против Прокла (фрагмент) / Пер. и прим. Г. И. Беневича // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2 т. / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. М.; СПб., 2009. Т. 2. С. 55–58.

Иустин (Попович), преп. Из писем // Он же. На Богочеловеческом пути. СПб., 1999. С. 159–206.

Кирилл Александрийский, свт. О поклонении и служении в Духе и истине (ч. 3) // Он же. Творения. В 3 т. М., 2000–2002. Т. 1. С. 123–732.

Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна // Он же. Творения. В 3 т. М., 2000–2002. Т. 2, с. 431–793; т. 3.

Кирилл Александрийский, свт. Толкование на книгу Бытия // Его же. Творения. В 3 т. М., 2000–2002. Т. 2. С. 7–240.

Климент Александрийский. Строматы / Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892.

Климент Александрийский. Увещевание к язычникам / Пер. А. Ю. Братухина, под ред. проф. А. И. Зайцева. СПб., 1998.

Максим Исповедник, преп. Вопросы к Фалассию / Пер. А. И. Сидорова // Он же. Творения. В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 18–174.

Максим Исповедник, преп. Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия / Пер. А. И. Сидорова // Там же. Т. 1. С. 215–256.

Максим Исповедник, преп. Главы о любви / Пер. А. И. Сидорова // Там же. С. 96–145.

Максим Исповедник, преп. Мистагогия / Пер. А. И. Сидорова // Там же. С. 154–184.

Максим Исповедник, преп. Вопросы к Фалассию 60 / Пер. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. М., 2000. № 1 (23). С. 40–50.

Максим Исповедник, преп. Вопросы к Фалассию 61 / Пер. А. И. Сидорова // URL:http://azbyka.ru/otechnik/?Maksim_Ispovednik/Voprosotvety_k_falassiyu=59 (дата обращения 01. 12. 2013).

Максим Исповедник, преп. Вопросы и затруднения / Вступ. ст., пер. и комм. П. К. Доброцветова. М., 2008.

Максим Исповедник, преп. Вопросы и недоумения / Пер. Д. А. Черноглазова. Научн. ред. Г. И. Беневиц, отв. ред. Д. А. Поспелов. Афон; М., 2010.

Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях у свв. Григория и Дионисия (Амбигвы) / Пер. архим. Нектария (Яшунского). М., 2006.

Максим Исповедник, преп. О различных трудностях Богослова Григория, глава 7 / Пер. А. М. Шуфрина // Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневиц, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007. С. 240–293.

Максим Исповедник, преп. Письма / Пер. Е. Начинкина. СПб., 2007.

Мефодий Патарский, свт. Извлечения из сочинения О Воскресении (продолжение) // Святой Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви III в. Полное собрание его творений. СПб., 1905 (репр.: Библиотека отцов и учителей Церкви. Творения св.

Григория Чудотворца и св. Мефодия епископа и мученика. М., 1996. С. 256–271).

Мефодий Патарский, свт. О Воскресении // Там же. С. 192–256.

Немесий Эмесский. О природе человека / Пер. Ф. С. Владимирского. М., 1996.

Платон. Тимей // Он же. Собрание сочинений. В 4 т. / Пер. С. С. Аверинцева. М., 1994. Т. 3.

Плотин. Первая эннеада / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2004.

Плотин. Вторая эннеада / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2004.

Плотин. Третья эннеада / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2004.

Плотин. Пятая эннеада / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2005.

Плотин. Шестая эннеада / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2005.

Плутарх. Об Изиде и Осирисе / Сост. С. И. Еремеев. Киев, 1996.

Плутарх. Сочинения / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2008.

Порфирий. Подступы к Умопостижаемому / Пер. и комм. С. В. Месяц // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. Новосибирск, 2008. Вып. 2. С. 277–306.

Феофилакт Болгарский, блаж. Толкование на Послания св. апостола Павла. М., Б. г. (1993).

Филон. Толкования Ветхого Завета / Пер. и комм. А. В. Вдовиченко и др. М., 2000.

Ямвлих. О Душе / Пер. Е. В. Афонасина // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. Новосибирск, 2012. Вып. 6 (2). С. 228–258.

Ямвлих. О египетских мистериях / Пер. И. Ю. Мельниковой. М., 2004.

Литература

Античная философия. Энциклопедический словарь / Сост. П. П. Гайденоко и др. М., 2008.

Антоний (Сурожский), митр. Человек перед Богом. М., 1995.

Арранц М. Евхаристия Востока и Запада. Рим, 1998.

Беневич Г. И. Краткая история «промысла». От Платона до Максима Исповедника (тезисы доклада) // Вестник РХГА. 2011. № 12:4. С. 227–230.

Беневич Г. И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб., 2013.

Беневич Г. И. О применении философии к триадологии и космологии в экзегезе преп. Максима Исповедника // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2011. № 1. Т. 2. Философия. С. 45–54.

Беневич Г. И. Преп. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и антиоригенизмом // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2 т. / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. М.; СПб., 2009. Т. 2. С. 100–109.

Блонский П. П. Философия Плотина. М., 1918.

Богдашевский Д. И. Второе соборное послание св. ап. Петра // ТКДА. Киев, 1908. Июль, кн. VII. С. 355–393.

Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви / Под ред. проф. А. И. Бриллиантова СПб., 1910. Т. II.

Болотов В. В. Учение Оригена о Святой Троице // Он же. Собрание церковно-исторических трудов. В 4 т. М., 1999. Т. 1.

Борисовский П. П. Догматические основы христианской морали по творениям св. Григория Богослова // Вера и Разум. Харьков, 1894. № 7. С. 443–457.

Бородай Т. Ю. Материя // Античная философия. Энциклопедический словарь / Сост. П. П. Гайдено. М., 2008. С. 475–481.

Бородай Т. Ю. О двух трактовках материи в античном платонизме // Античность как тип культуры / Отв. ред. А. Ф. Лосев. М., 1988. С. 112–132.

Бородай Т. Ю. Понятие материи в *Тимее* Платона и способы его выражения // Актуальные проблемы классической филологии. М., 1982. С. 53–64.

Бородай Т. Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М., 2008.

Бриллиантов А. И. Лекции по истории древней Церкви / Вступ. ст. и редакция текста А. Ю. Братухина. Изд. 2-е. СПб., 2013.

Бриллиантов А. И. Происхождение монофизитства // Христианское Чтение. СПб., 1906. № 4. С. 793–822.

Вагнер Г. К. Проблема личности в трудах А. Ф. Лосева // А. Ф. Лосев и культура XX в. Лосевские чтения / Сост. Ю. Ф. Панасенко. М., 1991. С. 24–28.

Вергезе П., свящ. Взаимоотношение между Богом, человеком и миром в творениях св. Григория Нисского // Журнал Московской Патриархии. М., 1971. № 7. С. 78–79.

Виноградов Н., прот. Догматическое учение св. Григория Богослова // Григорий Богослов, свт. Творения. В 2 т. М., 2007. Т. 1. С. 573–877.

Владимир (Благодарумов), иером. Св. Афанасий Александрийский, его жизнь, учено-литературная и полемико-догматическая деятельность. Кишинев, 1895.

Давыденков О., свящ. Афтартодокетизм // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 193–194.

Давыденков О., иер. Велия благочестия тайна «Бог явился во плоти». М., 2002.

Давыденков О., иер. Некоторые особенности сотериологического учения свт. Кирилла Александрийского // Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. М., 2004. С. 17–22.

Давыденков О., иер. Традиционная христология нехалкидонитов. М., 1998.

Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. В 2 т. М., 1958.

Диллон Дж. Средние платоники, 80 до н. э. — 220 н. э. СПб., 2002.

Дионисий (Шлёнов), иером., Фокин А. Р. «Ареопагитики» // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 195–214.

Дмитриевский В. Н. Александрийская школа. Казань, 1884.

Елевферий (Диденко), иером. О двух естествах Богочеловека: Из христологии св. Григория Богослова // Журнал Московской Патриархии. 1973. № 4. С. 72–74.

Епифанович С. Л. Лекции по патрологии. СПб., 2010.

Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003.

Желтов М., диакон. Учение свт. Кирилла Александрийского о Евхаристии; Полемика свт. Кирилла Александрийского и

Нестория // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 17. С. 584–590.

Желтов М., диакон, Ткаченко А. А., Михайлов П. Б., Петров В. В. Евхаристия. Часть I // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 17. С. 533–615.

Жильсон Э. Философия в Средние века. От истоков патристики до конца XIV в. / Пер. с франц. С. С. Неретиной. М., 2004.

Иваницкий В. В. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911.

Иларион (Алфеев), митр. Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 2013.

Карташев А. В. Вселенские соборы. М., 1994.

Катанский А. Л. Догматическое учение о семи церковных таинствах. М., 2003.

Католическая энциклопедия. В 5 т. М., 2002. Т. 1.

Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.

Киприан (Керн), архим. Золотой век святоотеческой письменности. М., 1995.

Киприан (Керн), архим. Патрология. Киев, 2003.

Кирилл (Зинковский), иером. Представления о материи и теле человека в сочинениях Афинагора // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. Новосибирск, НГУ, 2013. Т. VII, вып. 2. С. 272–289.

Кириллов А. А. Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях св. Афанасия Великого // Богословский Вестник. Сергиев Посад, 1902. № 12. С. 461–477.

Клеман О. Истоки: Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии / Пер. с франц. Г. В. Вдовиной под ред. А. И. Кырлежева. М., 1994.. М., 1994.

Кузнецов А. В. Эволюция понятия материи в философском и естественнонаучном знании. Диссертация ... кандидата философских наук. СПб., 2005.

Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом / Пер. с франц. О. Николаевой; Вступ. ст. А. Сидорова. М., 2004.

Лосев А. Ф. Античная философия и общественно-исторические формации // Он же. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 398–452.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития в 2-х книгах. М., 1992, 1994. Кн. 1–2.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. В 8 т. М., 1975. Т. IV.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. В 8 т. М., 1988. Т. VII. Кн. 2.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.: Искусство, 1980.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1994.

Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика. М., 1979.

Лосский В. Н. Боговидение / Пер. В. А. Рещиковой // Он же. Богословие и боговидение / Общ. ред. В. Пислякова. М., 2000. С. 112–272.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия. Догматическое богословие / Пер. . М., 1991.

Лосский В. Н. Св. Дионисий Ареопагит и св. Максим Исповедник / Пер. В. А. Рещиковой, Ю. Малкова // Он же. Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 222–237.

Лурье В. М. История византийской философии. СПб., 2006.

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

Макгакин И., прот. Богословие Евхаристии в творениях свт. Кирилла Александрийского // V Международная богословская конференция РПЦ «Православное учение о церковных таинствах» 13–16 ноября 2007. В 2 т. М., 2009. Т. 2. С. 75–95.

Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007.

Малеванский Г., свящ. Догматическая система Оригена // ТКДА. Киев, 1870. № 1. С. 76–148.

Малеванский Г., свящ. Догматическая система Оригена // ТКДА. Киев, 1870. № 4. С. 3–107; № 5. С. 245–323.

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

Мартынов А. В. Учение св. Григория Нисского о природе человека. М., 1886.

Марша Байде Мариам, диакон. Идеал христианской жизни по учению св. Антония Великого в связи с учением св. Афанасия об обожении. Курсовое сочинение. Л.: ЛДА, 1975.

Матусова Е. Д. Филон // Античная философия: Энциклопедический словарь / Сост. П. П. Гайденко. М., 2008. С. 769–776.

Мейендорф И., прот. Введение в святоотеческое богословие / Пер. Л. Волхонской. Нью-Йорк, 1985.

Мейендорф, И., прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Пер. В. Марутика. Минск, 2007.

Мейендорф И., прот. Иисус Христос в восточном православном предании / Пер. с англ. свящ. О. Давыденкова, при уч. Л. А. Успенской, примеч. А. И. Сидорова. М., 2000.

Мень А., прот. Антропология библейская // Он же. Библиологический словарь. В 3 т. М., 2002. Т. 1. С. 73–76.

Мень, А. свящ. История религии: в поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. М., 1992. Т. 6.

Мень А., прот. Человек в библейской аксиологии // Он же. Трудный путь к диалогу: Сборник / Предисл. митр. Сурожского Антония. М., 1992. С. 395–409.

Месяц С. В. Прокл // Античная философия: Энциклопедический словарь / Сост. П. П. Гайденко. М., 2008. С. 628–643.

Месяц С. В. Ямвлих // Там же. С. 837–848.

Миролюбов А. Проповеди св. Кирилла Александрийского. Киев, 1899.

Мироносицкий П. Афинагор, христианский апологет II в. Казань, 1894.

Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003.

Михаил (Мудьюгин), архиеп. Евхаристия по учению Православной Церкви // Богословские труды. 1980. № 21. С. 71–89.

Михайлов П. Б., Турилов А. А., Дионисий (Шленов), иером. и др. Василий Великий // Православная энциклопедия. Т. 7. М., 2004. С. 131–191.

Морескини К. История патристической философии / Пер. Л. Горбуновой, прот. М. Амсура, мон. Д. Ларионова. М., 2011.

Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885.

Насонов М. Ю. Взаимосвязь космологии и антропологии в учении св. Григория Богослова // Начала. СПб., 1996. № 3/4. С. 55–64.

Нелюбов Б. А., Э. П. Г. Афинагор // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 83–85.

Петров В. В. Евхаристия в «Ареопагитиках» и у преп. Максима Исповедника // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 17. С. 600–604.

Петров В. В. Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней античности и раннего средневековья. М., 2008.

Петров В. В. Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции // Космос и душа: учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века: (исследования и переводы). М., 2005. С. 577–632.

Петров В. В. Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены // IX Рождественские Образовательные Чтения. Богословие и философия: аспекты диалога. Сб. докладов конференции (25. 01. 2001, Институт философии РАН) / Под ред. В. К. Шохина. М., 2002. С. 22–58.

Петров В. В. Учение о тонком теле души в эсхатологии Оригена и Дидима Александрийского // Богословская конференция Русской Православной Церкви «Эсхатологическое учение Церкви». Москва, 14–17 ноября 2005 г. Материалы. М., 2007. С. 266–269.

- Попов И. В.* Патрология. Конспект лекций. Тверь, 2006.
- Попов И. В.* Православная богословская энциклопедия. В 12 т. Пг., 1903. Т. 4.
- Попов И. В., мчн.* Труды по патрологии. В 2 т. Сергиев Посад, 2004. Т. 1.
- Протопопова И.* Метафизика зазеркалья, или О двух материях у Плотина // *Arbor Mundi*. М., 2006, № 12. С. 9–45.
- Рассел Б.* История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней / Научн. ред. и пер. В. В. Целищева. М., 2000.
- Рист Дж. М.* Плотин: путь к реальности. Пер. с англ. Е. В. афонасина. СПб., 2005.
- Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979.
- Ружицкий К., прот.* Учение св. отцов и церковных писателей о материи (магистерская диссертация, 1914). Машинопись. МДА, 1958.
- Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. Изд. 3-е. М., 2011.
- Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии // *Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Патрология. СПб., 2004.
- Светлов Р. В.* Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996.
- Сидаш Т. Г.* Натурфилософия Плотина // Плотин. Эннеады. Вторая эннеада. СПб., 2004. С. 5–81.
- Сидаш Т. Г.* О полемике Плутарха со стоиками // *Плутарх. Сочинения* / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2008. С. 302–350.
- Сидоров А. И.* Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996.
- Сидоров А. И.* Преп. Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // *Максим Исповедник, преп. Творения*. В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 7–74.
- Сидоров А. И.* Экзегетические труды Оригена: Толкования на Ветхий Завет // *Альфа и Омега*. М., 2005. № 2 (43). С. 76–90.
- Сидоров А. И.* Экзегетические труды Оригена: Толкования на Новый Завет // *Альфа и Омега*. М., 2008. № 1 (51). С. 4–61.

Скурат К. Е. Воспоминания. Труды по патрологии. М.; Яхрома, 2006.

Скурат К. Е. Учение св. Афанасия Великого о Боговоплощении как основе спасения // Богословские труды. 1973. № 11. С. 120–128.

Смирнов П. Ф. Сущность зла по учению св. Василия Великого // Христианское Чтение. СПб., 1907. II. С. 238–249.

Столяров А. А. Стоицизм // Античная философия: Энциклопедический словарь / Сост. П. П. Гайдено. М., 2008. С. 701–712.

Тантлевский И. Ю. Введение в Пятикнижие. М., 2000.

Толстенко А. М. Учение Филона о Логосе // Материалы и исследования по истории платонизма: межвузовский сборник. СПб., 1997. Вып. 6. С. 138–171.

Тунберг Л. Символ и таинство в богословии св. Максима Исповедника / Пер. М. В. Чернышева, под ред. М. М. Кедрова // Страницы. М., 2000. № 5. Вып. 4. С. 507–527.

Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. М., 1996.

Флоренский П., свящ. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1915.

Флоровский Г., прот. Византийские отцы V–VIII в. Минск, 2006.

Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV в. Париж, 1931.

Флоровский Г., прот. Понятие творения у свт. Афанасия Великого // Он же. Догмат и история. М., 1998. С. 80–109.

Флоровский Г., прот. Противоречия оригенизма (рецензия на книгу: Faye E., de. Origene. Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée. Paris / Ed. E. Leroux. 1923–1928. 3 vols) // Путь. Париж, 1929. № 18. С. 107–115.

Фокин А. Р. Афанасий I Великий. Богословие // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 32–41.

Фокин А. Р. Богословие свт. Афанасия Великого // Патристика. Труды отцов Церкви и патрологические исследования. Нижний Новгород, 2007. С. 352–376.

Фокин А. Р., Литвинова Л. В., и др. Григорий Нисский // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 12. С. 480–526.

Фокин А. Р. Учение Оригена о Логосе и логосах (идеях): Тексты и комментарии // Богословский сборник ПСТБИ / Отв. ред. Е. Г. Балагушкин и А. Р. Фокин. М., 2001. № 8. С. 197–226.

Целлер Э. Очерк истории греческой философии. СПб., 1996.

Шичалин Ю. А. Заметки о переводах Ареопагитского корпуса в серии «Основания христианской культуры» // Пути российского образования и православие. Сб. статей. М., 1999. С. 64–77.

Шичалин Ю. А. Об умопостигаемой материи у Плотина // Космос и душа. Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время / Ред. В. В. Петров. М., 2010. Вып. 2. С. 83–103.

Шмалий В., свящ., Тайван Л. Л. Антропология // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 2. С. 700–709.

Шуфрин А. М. Схолии // Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. С. 294–386.

Anatolios Kh. Athanasius (The Early Church Fathers). University of Durham, 2004.

Anderson Ch. A. Philo of Alexandria's Views of the Physical World (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2). Reihe, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011.

Andrew Hamilton S. J. The relationship between God and created reality in the theology of St. Athanasius of Alexandria, Thesis (D. Phil.), University of Oxford, 1977.

Apostolopoulos Ch. Phaedo Christianus, (European university studies. Series XX, Philosophy). Frankfurt am Main; New York, Peter Lang GmbH, 1986.

Armantage J. The best of both worlds: Origen's view on religion and resurrection, Origeniana 1. Premier colloque international des études origéniennes (Montserrat, 18–21 septembre 1973) / Dirigé par H. Crouzel, G. Lomiento, J. Rius-Camps (Quaderni di «Vetera Christianorum», 12). Bari, 1975. P. 337–447.

Armstrong A. H. «Emanation» in Plotinus // Mind. New Series, 1937. Jan. Vol. 46, No. 181. P. 61–66.

Arnim J. von. Stoicorum veterum fragmenta. Leipzig: Teubner, 1903. Vol. 2.

Ashwin-Siejkowski P. Clement of Alexandria on trial: the evidence of «heresy» from Photius' Bibliotheca. Leiden: Brill; Boston, 2010.

Athenagoras, metropolitan of Phokis. Plato and Saint Paul on man: a psychological, philosophical and theological study. Thessalonica: Melissa Press, 2002.

Balás D. Plenitudo humanitatis: the unity of human nature in the theology of Gregory of Nyssa // *Disciplina Nostra. Essays in Memory of R. F. Evans / Ed. by D. F. Winslow.* The Philadelphia Patristic Foundation, Ltd., 1979.

Balás D. The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius // *Studia Patristica.* 1976. Vol. 14:5. P. 275–281.

Balthasar H.-U., von. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners. Zweite, völlig veränderte Auflage. Einsiedeln, 1961.

Balthasar H.-U., von. Origen Spirit and Fire: A The matic Anthology of His Writings. Edinburgh: T T Clark, 2001 (reprint).

Balthasar H.-U., von. The Fathers, the Scholastics, and Ourselves // *Communio: International Catholic Review* 24. 1997. P. 347–96.

Balthasar H.-U., von. The universe according to Maximus the Confessor. San Francisco, 1988.

Barnard L. W. Athenagoras: A Study in Second Century Christian Apologetic. Paris, 1972.

Barnard L. W. Athenagoras. De resurrectione: The Background and Theology of the 2nd Century Treatise on the Resurrection // *Studia Theologica cura Ordinum Theologorum Scandinavicum edita* [Lund: Gleerup]. 1976. Vol. XXX. P. 1–42.

Barnes J. Aristotle: a very short introduction. Oxford University Press, 2000.

Barnett A. E. Paul Becomes a Literary Influence. Chicago, 1941.

Behr J. Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement. Oxford University Press Inc.; New York, 2000.

Benevich G. God's Providence and Human Personhood in St Maximus the Confessor // *Studi sull' Oriente Cristiano*, 2009. V. 13.

№ 1. P. 137–155.

Benevich G. Maximus Confessor's Polemics Against anti-Origenism // *Revue d'histoire ecclésiastique* 104/1, 2009. P. 5–15.

Berchman R. M., Finamore J. F. History of Platonism: Plato Redivivus. University Press of the South, 2005.

Bianchi U. Some reflections on the onthological implications of man's terrestrial corporeity according to Origen // *Origeniana tertia: the Third International Colloquium for Origen Studies*, University of Manchester September 7th–11th, 1981. P. 153–158.

Bigg C. D. D. The Christian Platonists of Alexandria. Oxford, At the Clarendon Press, 1913.

Billings Th. The Platonism of Philo Judaeus. Chicago: The University of Chicago press, 1919.

Blosser B. J. Become Like the Angels: Origen's Doctrine of the Soul. The Catholic University of America Press, 2012.

Boeri M. D. The Stoics on Bodies and Incorporeals // *The Review of Metaphysics*. 2001. 54. P. 723–752.

Bornert R. Les Commentaries Byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle. Paris, 1966.

Bostock G. Origen's Philosophy of Creation // *Origeniana quinta: Historica, Text and Method. Biblica Philosophica, Theologica, Origenism and Later Developments. Papers of the Fifth International Origen Congress*, Boston College, 14–18 August 1989 / Ed. R. J. Daly. Leuven: Leuven University Press, 1992. P. 253–269, here: p. 258.

Brakke D. Athanasius and Asceticism. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.

Brown M. P. The Authentic Writings of Ignatius: A Study of Linguistic Criteria. Durham, 1963.

Brunner F. Création et émanation. Fragment de philosophie comparée // *Studia Philosophia* 33. 1973. P. 33–43.

Bucur B. G. Angelomorphic Pneumatology: Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses. *Vigiliae Christianae Supplements* 95. Leiden; Boston: Brill, 2009. P. 14–151.

Bultmann, R. Theology of the New Testament. Baylor University Press, 1951.

Bury R. G. Plato within an English translation. In 12 vols. London, 1961. Vol. 7.

Chadwick H. Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin Clement and Origen. Oxford: Oxford University Press, 1984.

Chadwick H. Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body // Harvard Theological Review. 1948. Vol. 41, Issue 02, April. P. 83–102.

Chadwick H. The Cambridge history of later Greek and early medieval Philosophy. Cambridge University Press, 1967.

Choufrine A. «Gnosis, Theophany, Theosis – Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background». New York; Bern; Bruxelles, Frankfurt / M.; Oxford; Wien, 2002. Series: Patristic Studies. V. 5.

Clark E. A. The Origenist controversy. The cultural construction of an early Christian debate. Princeton, New York: Princeton University Press, 1993.

Cooper A. G. Maximus the Confessor on the structural dynamics of Revelation // Vigiliae Christianae. 2001. 55 (2). P. 161–186.

Cooper A. G. The body in Maximus the Confessor. Oxford, 2005.

Corrigan K. Is there more than one Generation of Matter in the Enneads? // Phronesis 31 (1). 1986. P. 167–181.

Crouzel H. La doctrine origénienne du corps ressuscité // Bulletin de Liérature Écclésiastique 81. 1980. P. 175–200.

Crouzel H. La thème platonicien du 'véhicule de l'âme' chez Origène // Didaskalia 7. 1977. P. 225–237.

Crouzel H. Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité // Gregorianum 53. 1972. P. 679–716.

Crouzel H. Origen / Transl. [from the French] by A. S. Worrall. Edinburgh: T. T. Clark, 1989.

Cvetkovic V. From Adamantius to Centaur: St Methodius of Olympus' Critique of Origen // Origeniana Decima, Origen as writer, Papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education «Ignatianum», Kraków, Poland, 31

August – 4 September, 2009 / Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. Leuven; Paris; Walpole, 2011. P. 791–802.

Davison J. Structural Similarities and Dissimilarities in the Thought of Clement of Alexandria and the Valentinians // Second Century. Vol. 3–4. 1983. P. 201–218.

Dechow J. F. Origen and Corporeality: The case of Methodius' *On the Resurrection* // Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress. Boston College, 14–18 August 1989 / Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 105. Leuven: Peeters and Leuven University Press, 1992. P. 509–518.

Dickson W. P. St. Paul's use of the terms flesh and spirit. Glasgow: J. Maclehose, 1883.

Edwards M. J. Origen against Plato. Ashgate studies in philosophy theology in late antiquity. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Edwards M. J. Origen no gnostic; or, on the corporeality of man // Journal of Theological Studies. 1992. № 43 (1). P. 27–37.

Edwards M. J. Origen's Two Resurrections // Journal of Theological Studies. 1996. № 46. P. 502–518.

Ellverson A.-S. Dual Nature of Man: Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus, Uppsala: [Uppsala University]; 1981 (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia doctrinae Christianae Upsaliensia, 21).

Finamore Jh. F. Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul. Dissertation Series / Society of Biblical Literature. Scholar Press, California, 1985.

Florovsky G. Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy // Church History. Vol. 19. Ussue 02. June 1950. P. 77–96.

Frede M. A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought, Berkeley: University of California Press, 2011.

Frede D. Theodicy and Providential Care in Stoicism // Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath / Eds. D. Frede and A. Laks. Lein; Boston; Köln, 2000. P. 85–117.

Garrigues J. M. L'énergie et la grace chez Maxime le Confesseur // *Istina*. 1974. № 19. P. 272–296.

Gebremedhin E. Life-Giving Blessing: An inquiry into the Eucharistic doctrine of Cyril of Alexandria. Uppsala, 1977.

Gerson L. P. Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation? // *Review of Metaphysics* 46 (3). 1993. P. 559–574.

Goodenough E. R. An Introduction to Philo Judus. Yale University Press; Oxford University Press, 1940.

Gould B. The Philosophy of Chrysippus. London: Brill, 1970.

Goulder M. D. Ignatius «Docetists» // *Vigiliae Christianae*, 1999. Vol. 53. P. 26–30.

Grant R. M. Athenagoras or Pseudo-Athenagoras // *Harvard Theological Review*. 1954. № 47. P. 121–129.

Gundry R. H. Soma in Biblical Theology: With Emphasis on Pauline Anthropology, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Guthrie K. S. Numenius of Apamea, the father of neo-Platonism: works, biography, message, sources, and influence. London: G. Bell sons, 1917.

Hägg H. F. Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism. Oxford Early Christian Studies, Oxford: Oxford University Press, 2006.

Harnack A., von. History of Dogma. Dover Publications. In 7 vols. New York, 1961. Vol. 2.

Heidel W. A. Περὶ φύσεως. A Study of the Conception of Nature Among the Pre-Socratics // *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 1910. Vol. 45. № 4. P. 79–133.

Hennessey L. R. A Philosophical Issue in Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporeality // *Origeniana Quinta* / Ed. Daly R. J. Louvain; Paris: Peeters, 1992. P. 373–380.

Itter A. C. Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria, Supplements to *Vigiliae Christianae*. Leiden: Brill; Boston, 2009.

Jonas H. Delimitation of the Gnostic Phenomenon – Typological and Historical // *Origins of Gnosticism*. Leiden: Brill, 1967. P. 90–108.

Kahn C. H. Anaximander and the Origins of Greek Cosmology. New York: Columbia University Press, 1960.

Karavites P. Evil-Freedom and the Road to Perfection in Clement of Alexandria (Vigiliae Christianae Supplements). Leiden: Brill; Boston, 1999.

Keating D. A. Divinisation in Cyril: The Appropriation of Divine Life // Theology of St. Cyril of Alexandria. Critical appreciation. New York, 2000.

Koen L. The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John. Uppsala, 1991.

Kooten G. H., van. The Anthropological Trichotomy of Spirit, Soul and Body in Philo of Alexandria and Paul of Tarsus // Anthropology in the New Testament and Its Ancient Context: Papers from the EABS-Meeting in Piliscsaba / Budapest / Ed. M. Labahn, O. Lehtipuu; Contributions to Biblical Exegesis and Theology 54. Leuven; Paris; Walpole (Mass.): Peeters, 2010. P. 87–119.

Jacobson A. C. L. Origen on the Human Body // Origeniana Octava. Leuven University Press: Leuven, 2003. P. 649–656.

Kranz W. Kosmos. Bonn, 1958.

Kreitzer L. J. Jesus and God in Paul's Eschatology. Sheffield: JSOT Press, 1987.

Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris: Cerf, 1996.

Larchet J.-C. La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène. Paris: Cerf, 2010.

Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961.

Lampen V. De Eucharistie-leer van S. Maximus Confessor // Studia Catholica 2. 1926. P. 35–54.

Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996.

Lilla S. R. Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford University Press, 1971.

Lilla S. R. Clement of Alexandria in his relations with the Jewish-Alexandrine philosophy and contemporary Middle Platonism. Oxford University Press, 1962.

Loon H., van. The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden: Brill, 2009.

Louth A. Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denis the Areopagite // *Journal of Theological Studies*. 1986. Vol. 37. P. 432–438.

Louth A. Recent research on St. Maximus the Confessor: a survey // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1998. № 42. 67–84.

Louth A. St. Maximus' Doctrine of the logoi of Creation // *Studia Patristica*. Vol. XLVIII. Leuven, 2010. P. 77–84.

Madden N. Composite Hypostasis in Maximus Confessor // *Studia Patristica*. Vol. XXVII. Leuven, 1991. P. 175–197.

Mansfield J. Resurrection Added: the Interpretatio Christiana of a Stoic Doctrine // *Vigiliae Christianae*. 1983. № 37. P. 218–33.

Mansion A. Introduction À La Physique Aristotélicienne. Louvain: Éditions de l'Institut supérieur de philosophie. Paris: Vrin, 1946.

Maspero G. Trinity and Man: Gregory of Nyssa's «Ad Ablabium» // *Supplements to Vigiliae Christianae*. 86. Leiden: Brill, 2007.

Mateo-Seco L. Fr. Creation // *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*. Leiden, 2010.

Mateo-Seco L. F. Cristologia e Linguaggio in Gregorio de Nissa // *Moreschini C., Meijering E. P.* Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis? Leiden: Brill, 1968.

May G. Creatio Ex Nihilo: The Doctrine of «Creation out of Nothing» in Early Christian Thought. New York, 1994.

McGuckin Jh. A. St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy Its History, Theology, and Texts (Supplements 23 to *Vigiliae Christianae*). Leiden: Brill, 1994.

McKinion St. Words, imagery and the mystery of Christ: a reconstruction of Cyril of Alexandria's christology. Leiden; Boston; Koln: Brill, 2000.

Menestrina G. Lingua e teologia nel cristianesimo Greco. Atti del Convegno (Trento, 11–12 dicembre 1997). P. 227–249.

Moller E. W. Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes // *Specialuntersuchungen uber die gnostischen Systeme*. Halle, 1860. P. 145–153.

Mosshammer A. A. The created and the uncreated in Gregory of Nyssa: «Contra Eunomium I» // *L. F. Mateo-Seco, J. L. Bastero*

(Eds.). El «Contra Eunomium I» en la produccion literaria de Grigorio de Nysa. Pamolona, 1988.

Narbonne J.-M. Plotin et le problème de la génération de la matière à propos d'un article recent // *Dionysius* 11. 1987. P. 3–31.

Nellas P. Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the nature of the Human Person. New York, 1987.

Nordgaard S. Body, sin, and society in Origen of Alexandria // *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*. 2012. № 66. P. 20–40.

O'Brien D. Plotinus on the Making of Matter. Part I: The Identity of Darkness // *International Journal of the Platonic Tradition*. Vol. 5. Issue 2. 2011. P. 6–57.

O'Brien D. Plotinus on the Making of Matter. Part II: «A Corpse Adorned» (Enn. II 4 [12] 5.18) // *International Journal of the Platonic Tradition*. Vol. 5. Issue 2. 2011. P. 209–261.

O'Brien D. Plotinus on the Making of Matter. Part III: The Essential Background // *The International Journal of the Platonic Tradition*. Vol. 6. Issue 1. 2012. P. 27–80.

Phillips Jh. Plotinus on the Generation of Matter // *International Journal of the Platonic Tradition* 3 (2). 2009. P. 103–137.

O'Cleirigh P. The Dualism of Origen // *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress*. Boston College, 14–18 August 1989 / Ed. by R. J. Daly. Leuven: Peeters, 1992. P. 346–350.

O'Neill J. C. How Early is the Doctrine of Creatio ex Nihilo? // *Journal of Theological Studies*. 2002, 53 (2). P. 449–465.

Opsomer J. Proclus Vs Plotinus on Matter (De malorum subsistentia 30–7) // *Phronesis*. 2001. 46 (2). P. 154–188.

Osborne C. Cambridge Histories Online. Cambridge University Press, 2011.

Osborn E. F. Clement Of Alexandria. Cambridge University Press, 2005.

Osborn E. F. Clement of Alexandria: a review of research, 1958–1982 // *The second century*. 1983. Vol. 3. P. 219–244.

Osborn E. F. The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge University Press, 1957.

Outlet A. C. The «Platonism» of Clement of Alexandria // The Journal of Religion. July 1940. Vol. XX. № 3. P. 217–240.

Patrick J. Clement of Alexandria. Edinburgh; London, 1914.

Petty R. Fragments of Numenius of Apamea: translation and commentary. Westbury; Wiltshire: Prometheus Trust, 2012.

Pétrément S. Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens. Paris, 1947.

Pettersen A. Athanasius and the Human Body. Bristol: Bristol Classical Press, 1990.

Phan P. Grace and the Human Condition. Wilmington: Michael Glazier, 1988.

Pouderon B. D'Athènes à Alexandrie. Études sur Athénagore (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Série Études 4), Paris — Louvain — Québec, 1997.

Pouderon B. L'Authenticité Du Traité Sur La Résurrection Attribué à l'Apologiste Athénagore // Vigiliae Christianae. 1986. Vol. 40, Issue 3. P. 226–244.

Ramelli I. L. E. Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis // Vigiliae Christianae. 2007. Vol. 61, Issue 3. P. 313–356.

Ramelli I. L. E. Origen, Bardaean, and the Origin of Universal Salvation // Harvard Theological Review. 2009. № 102. P. 135–168.

Ramelli I. L. E. Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis // Harvard Theological Review. 2012. № 105 (3). P. 347–349.

Ramelli I. L. E. «Origen's doctrine of apokatastasis: a reassessment». Origen as writer: papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education Ignatianum. Krakow, Poland, 31 August – 4 September 2009. P. 665–669.

Ramon S., Gertz Ph. Death and Immortality in Late Neoplatonism: Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo. Leiden: Brill, 2011. P. 46–50.

Renczes Ph. G. Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur. Paris: Cerf, 2003.

Richard A. Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze. Institut d'études augustinienes, 2003.

Riou A. Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur. Paris, 1972.

Rivaud A. Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste. Paris: Éditions Félix Alcan, 1906.

Robertson D. G. Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea // *Vigiliae Christianae* 1998. Vol. 52. Issue 4. P. 393–417.

Roldanus Jh. Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie. Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa Christologie. Leiden, 1968.

Romanides Jh. S. St. Cyril's «One physics or hypostasis of God the Logos incarnate» and Chalcedon // *Greek Orthodox Theological Review*. 1964–1965. № 10. P. 82–107.

Roques R. L'univers dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Paris: Aubier, 1954.

Rousseau Ph. Basil of Caesarea. Los Angeles: University of California Press, 1998.

Runia D. T. Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos According to Moses. Leiden: Brill Academic Publishers, 2002.

Runia D. T. Plato's Timaeus as cultural icon / Ed. by J. Gretchen. Reydams-Schils. University of Notre Dame Press, 2003. P. 133–151.

Runia D. T. The Beginning of the End: Philo of Alexandria and Hellenistic Theology // *Philosophia Antiqua. Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology. Its Background and Aftermath* / Edd. D. Frede, A. Laks. Leiden etc., 2002. № 89. P. 281–316.

Runia D. T. Verba Philonica, ΑΓΑΛΜΑΤΟΦΟΡΕΙΝ, and the authenticity of the De Resurrectione attributed to Athenagoras // *Vigiliae Christianae*. 1992. Vol. 46, Issue 4. P. 313 – 327.

Sachs E. Die funt Platonlechen Korper. Berlin, 1917.

Schaff P. (ed.). Ante-Nicene Fathers. Fathers of the Second Century. In 10 vols. T. T. Clark in Edinburgh, 1867–1885. Vol. 2.

Schäfer Ch. Matter in Plotinus's Normative Ontology // *Phronesis*. 2004. P. 266–294.

Schibli H. S. Origen, Didymus and the vehicle of the soul // *Origeniana Quinta: Papers of the 5th International Origen Congress*, Boston College, 14–18 August 1989. *Daly R. J.* [publ.]. Leuven, 1992. P. 381–391.

Schulz D. Das Problem der materie in Platos «*Timaios*». Bonn, 1966.

Sherwood P. Exposition and Use of Scripture in St Maximus as Manifest in the *Quaestiones ad Thalassium* // *Orientalia Christiana Periodica* 24. 1958. P. 347–396.

Sherwood P. The earlier *Ambigua* of st. Maximus the Confessor. Romae, 1955.

Slusser M. Docetism: A Historical Definition // *The Second Century: Journal of Early Christian Studies*. 1981. Vol. 1. P. 163–172.

Sokolowski R. Matter, Elements and Substance in Aristotle // *Journal of the History of Philosophy*. 1970. Vol. 8. N 3. July. P. 263–288.

Spanneut M. Le stoicisme des Peres de Eglise. Paris, 1957.

Špidlík T. La sophiologie de S. Basile. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1961.

Stead D. J. The Meaning of Hypostasis in Some Texts of the «*Ambigua*» of St Maximus the Confessor // *The Patristic and Byzantine Review*. 1989. V. 8 (1). P. 25–33.

Stead G. Chr. Ontology and terminology in Gregory of Nyssa // *Dorrie H.* (ed.). *Gregors Theologie auf dem Hintergrunde der Neuplatonischen Metaphysik*. Leiden, 1976.

Stead G. Chr. Substance and illusion in the Christian Fathers. London: Variorum Reprints, 1985.

Steel C. G. The Moral Purpose of the Human Body A Reading of *Timaeus* 69–72 // *Phronesis*. 2001. № 46 (2). P. 105–128.

Steitz G. E. Die Abendmahlslehre des Maximus Confessor // *Jahrbuch für deutsche Theologie*. 1886. № 11. P. 229–238.

Stob R. Stoicism and Christianity // *Classical Journal*. 1934–1935. № 30. P. 217–224.

Stock G. W. J. Stoicism. Freeport; N.-Y.: Books for Libraries Press, 1908.

Telepneff G., rev. The Concept of the Person in the Christian Hellenism of the Greek Church Fathers: A study of Origen, St. Gregory the theologian, St. Maximos the Confessor. Berkeley, California, 1991.

Tetz M. Zur Theologie des Markell von Ankyra I. Eine Markellische Schrift «De incarnatione et contra Arianos» // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1964. № 75. P. 215–270.

The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa / L. F. Mateo-Seco, G. Maspero (eds.). Leiden, 2010.

The Cambridge history of philosophy in Late Antiquity / Responsibility: ed. by L. P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Theological Dictionary of the New Testament. In 10 vols / Ed. G. Friedrich. Grand Rapids. Michigan, 1971. Vol. 7.

Thorsteinsson R. M. Paul and Roman Stoicism: Romans 12 and Contemporary Stoic Ethics // Journal for the Study of the New Testament. 2006. № 29. 2. P. 139–161.

Thunberg L. Man and the Cosmos. New York, 1985.

Thunberg L. Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor. Chicago, 1995.

Tobin Th. H. The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation. The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 14. Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 1983.

Tollefsen T. The *Christocentric Cosmology of St. Maximus* the Confessor. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Torrance T. F. The Mind of Christ in Worship // *Idem.* Theology in Reconciliation. London, 1975.

Trigg J. W. Origen. London: Routledge, 1998.

Tzamalikos P. Origen: Cosmology and Ontology of Time. Leiden: Brill; Boston, 2006. Supplementsto Vigiliae Christianae (Book 77).

Völker W. Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. Wiesbaden, 1965.

Wagner W. Der Christ und die Welt nach Klemens von Alexandrien. Göttingen, 1903.

Wallace E. Aristotle's psychology, in Greek and English, with introduction and notes. Cambridge, The University press, 1882.

Weigandt P. Der Dokerismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts. 2 Bde. Diss. Heidelberg, 1961. V. I.

Weinandy Th. G. Cyril and the Mystery of the Incarnation // Idem. Theology of St. Cyril of Alexandria. Critical appreciation. New York, 2000.

Wenley R. M. Stoicism and Its Influence. New York: Cooper Square Press, 1963.

Witt R. E. The Hellenism of Clement Of Alexandria // The Classical Quarterly. Vol. 25. Issue 34. June 1931. P. 195–204.

Wolfson H. A. The philosophy of the Church fathers. Cambridge, 1956.

Wolters A. M. Theodicy and Creation of Man in Philo of Alexandria // Hellenization Revisited. Shaping a Christian Response within the Greco-Roman World / Ed. by E. Wendy. Helleman. Lanham, MD: University Press of America, 1994. P. 105–121.

Wytyes J. The Twofold Way. Platonic Influences in the Works of Clement of Alexandria // Vigiliae Christianae. 1960. № 14. P. 129–153.

Βούλγαρη Χ. Σπ. Ὑπόμνημα εἰς τὴν Δευτέραν Καθολικὴν Ἐπιστολὴν τοῦ Ἀποστόλου Πέτρου. Αθήναι, 1984.

Zachhuber Jh. Human nature in Gregory of Nyssa: philosophical background and theological significance. Leiden: Brill, 2000.

Электронные ресурсы

Аврамов В. В. Общее понимание категорий «символ» (τὸ σύμβολον) и «образ» (ἡ εἰκών) в Ареопагитском корпусе // URL: http://www.bogoslov.ru/data/2011/06/02/1233938424/Avramov_V._O_bschee_ponimanie_kategorii_sim.._korpuse_aprobatsionnaja_stat_ja.pdf (дата обращения 02. 06. 2011).

Беневич Г. И. О некоторых особенностях учения Оригена о промысле и молитве // EINAИ. 2012. № 2 // URL: www.einai.ru (дата обращения 18. 06. 2013).

Каптен Г. Ю. Антиоригенизм в системе Максима Исповедника. URL: <http://www.plato.spbu.ru/RESEARCH/articles/Kapten.htm> 01. 05. 2013).

Карфикова Л. О душе и воскресении. Глава из книги: *Григорий Нисский. Божия и человеческая бесконечность* / Пер. И. Бей // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/753318.html> (дата обращения 20. 03. 2014).

Киприан (Керн), архим. Патрология // URL: http://azbyka.ru/otechnik/Patrologija/patrologia_kern.pdf (дата обращения 28. 11. 2012).

Мейендорф И., протопресв. Введение в святоотеческое богословие / Пер. Л. Волхонской // URL: <http://www.mpda.ru/data/857/628/1234/Vvedenie%20v%20svyt%20ootecheskoe%20bogoslovie.pdf> (дата обращения 30. 12. 2012).

Новиков В. В. Сотериологические аспекты христологии свт. Кирилла Александрийского в «Толкованиях на Евангелие от Иоанна» // URL: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=patrologia.n_01_0001 (дата обращения 18. 04. 2014).

Светлов Р. В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. Автореферат... доктора философских наук. СПб., 1996 // URL: http://platoakademeia.ru/index.php/ru/dissertatsii/item/355-svetlov_diss (дата обращения 09. 08. 2014).

Серегин А. В. Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах». М., 2005 // URL: http://iph.ras.ru/elib/Seregin_Origen.html (дата обращения 30. 07. 2014).

Тунберг Л. Символ и таинство в богословии св. Максима Исповедника / Пер. М. В. Чернышева, под ред. М. М. Кедрова // URL: http://www.myriobiblos.gr/texts/russian/thunberg_maxim.html (дата обращения 01. 12. 2013).

Улитчев И. И. Христология свт. Кирилла Александрийского в интерпретации современных католических и протестантских авторов // URL: <http://www.hramvrs.aaanet.ru/obshestvo/issledovan/kirill.htm> (дата обращения 18. 04. 2014).

Флоровский Г., прот. Воскресение мертвых // URL: http://www.odinblago.ru/osnovnoe_bogoslovie/voskresenie_mertvikh/ (дата обращения 21. 03. 2014).

Флоровский Г., *прот.* Восточные отцы. Добавление // URL: http://azbyka.ru/tserkov/svyaty/s_o_bogoslovie/florovsky_vostochnye_otsy_05-all.shtml (дата обращения 27. 05. 13).

Хофманн М. В. Путешествие в ислам: Дневник немецкого дипломата. Киев, 2008 // URL: <http://islam.com.ua/media/books/64> (дата обращения 28. 05. 2012).

Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP) (ISSN 2161–0002) // URL: <http://www.iep.utm.edu/gnostic/> (дата обращения 31. 12. 2012).

Meyendorff Jh. Byzantine Theology. Historical trends and doctrinal themes // URL: http://www.holytrinitymission.org/books/english/byzantine_theology_j_meyendorf.htm (дата обращения 28. 05. 2012).

Krycho Ch. Contra Mundum: A Biographical Sketch of Athanasius of Alexandria. April 15, 2013 // URL: <http://chriskrycho.com/theology/contra-mundum-athanasius> (дата обращения 03. 09. 2013).

Robinson J. Armitage: The Philocalia of Origen: The Text Revised, with a Critical Introduction and Indices. Cambridge, University Press, 1893 // URL: <http://archive.org/details/philocaliaorige01robigoog> (дата обращения 17. 06. 2013).

Romanides J. S. The Ecclesiology of St. Ignatius of Antioch. Atlanta, 1956 // URL: http://www.romanity.org/htm/rom.11.en.the_ecclesiology_of_st._ignatius_of_antioch.01.htm (дата обращения 28. 11. 2012).

Strong's Greek Lexicon // URL: <http://studybible.info/strong> (дата обращения 28. 11. 2012).

Walker K. D. F. The theological and doxological understanding of resurrection: an examination of its centrality within the 4th century Christian orthodox understanding of Easter with particular reference to the festal letters of St. Athanasius of Alexandria. Durham theses, Durham University. Available at Durham E-Theses, 2001 // URL: http://etheses.dur.ac.uk/4201/1/4201_1720.pdf (дата обращения 03. 09. 2013).

Примечания

¹ - Ружицкий К., прот. Учение св. отцов и церковных писателей о материи (магистерская диссертация, 1914). Машинопись. МДА, 1958. С. 11.

² - Антоний Сурожский, митр. Человек перед Богом. М., 1995. С. 53.

³ - Бородай Т. Ю. Материя // Античная философия. Энциклопедический словарь / Сост. П. П. Гайдено. М., 2008. С. 475–481, здесь: с. 481.

⁴ - Ружицкий К., прот. Указ. соч. С. 260.

⁵ - Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. Изд. 3-е. М., 2011. С. 2.

⁶ - Далее, в случае, если источник не указан, — ссылка на издание из TLG.

⁷ - S. Gregorius Theologus. In Sanctum Pascha (orat. 45) 36. 641. 3.

⁸ - S. Joannes Damascenus. Expositio fidei 61. 4.

⁹ - S. Gregorius Theologus. De filio (Orat. 29) 19. 6–8.

¹⁰ - Максим Исповедник, прп. Вопросыответы к Фалассию / Пер. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова // Творения. М., 1993. В 2 т. Т. 2. С. 29–30.

¹¹ - Максим Исповедник, прп. Вопросы и недоумения 44 / Пер. Д. А. Черноглазова. Научн. ред. Г. И. Беневич, отв. ред. Д. А. Поспелов. Афон; М., 2010. С. 102–103.

¹² - S. Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium. Section epist. 326–327.

¹³ - Ibidem. Section epist. 356–357.

¹⁴ - Максим Исповедник, прп. Вопросы и недоумения, 44. С. 102–103.

¹⁵ - Kirill and Methody (Zinkovskiy), hieromonk's. Hierarchic Anthropology of Saint Maximus the Confessor. P. 55–56.
<http://orthodox-theology.com/media/PDF/IJOT4-2011/Hieromonks-Zinkovskiy-Hierarchic-Anthropology.pdf>

¹⁶ - Флоренский П., свящ. Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1915. С. 6.

¹⁷ - Heidel W. A. Περὶ φύσεως. A Study of the Conception of Nature Among the Pre-Socratics // Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences, 1910. Vol. 45. № 4. P. 94.

¹⁸ - Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979. С. 101.

¹⁹ - Лосев А. Ф. История античной эстетики. В 2 кн. М., 1994. Кн. 2. С. 245.

²⁰ - Рожанский И. Д. Указ. соч. С. 100–101, 103.

²¹ - Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М., 1994. С. 553: «Под “природой” Платон понимает вообще целое вещей, приблизительно то, что созерцали древние натурфилософы (Phaedr. 270c; Phaed. 96a; Soph. 265c; Phileb. 59a; Tim. 46d; Legg. X 892c), и даже совокупность божественных законов, резко противопоставляя такую “природу” – “искусству” (Legg. X 888e, 890a; Epin. 975b), “закону” или “установлению” (Menex. 245d; Prot. 337c; Gorg. 483e; Crat. 384d; Legg. III 690b, IV 714e, X 889e, 890a; Epin. 975b) и “случаю” или “судьбе” (Prot. 323d; Legg. X 888e). Весьма характерно, что Платон употребляет термин “природа” в смысле “сущность”, “существенный признак”, “существенная сторона”, “существенная основа”, “истинная основа” (Crat. 390de, 423a; Phaed. 103b; Phaedr. 245e, 270e; Parm. 132d, 158c; Soph. 256e; R. P. II 359b, V 476b, VI 501b, X 597b, 611b, 612a; Tim. 37a; Legg. X 892b)».

²² - Кузнецов А. В. Эволюция понятия материи в философском и естественнонаучном знании. Диссертация... кандидата философских наук. СПб., 2005. С. 14–15.

²³ - Тэетет, 155 cd.

²⁴ - Ружицкий К., прот. Указ. соч. С. 22.

²⁵ - «τὸ εἶδος» – ед. ч., «τὰ εἶδη» – мн. ч.

²⁶ - Так, напр., в Филебе, 15a Платон говорит о существовании «единого человека, единого быка, единого прекрасного блага». Далее в случаях, где нет указаний на переводчика — перевод наш (иером. К. З.).

- ²⁷ - Софист, 240b. 3; Законы, 894a. 6.
- ²⁸ - Кратил, 421a. 8; Федр, 247e. 2.
- ²⁹ - Федр, 245d: «Из начала необходимо возникает все возникающее, а само оно ни из чего не возникает», ср.: Законы X, 894 a – «первоначало».
- ³⁰ - παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν («первообраз есть то, что пребывает целую вечность», см.: Тимей, 38с. 1–2).
- ³¹ - Тимей, 28a, 37 cd и др.
- ³² - τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὄν (Тимей, 28a).
- ³³ - Тимей 49a, (пер. С. С. Аверинцева по изданию: Платон. Сочинения. В 4 т. М., 1990–1994. Т. 3. С. 451).
- ³⁴ - Бородай Т. Ю. Материя. С. 477.
- ³⁵ - Она же. Понятие материи в Тимее Платона и способы его выражения // Актуальные проблемы классической филологии. М., 1982. С. 62.
- ³⁶ - Тимей, 49a, 50b, 52d, 53a.
- ³⁷ - Там же, 50 a, 50d.
- ³⁸ - Бородай Т. Ю. Понятие материи в Тимее... С. 53.
- ³⁹ - Тимей, 51ab.
- ⁴⁰ - Ружицкий К., прот. Указ. соч. С. 25.
- ⁴¹ - Тимей, 28a – 30в.
- ⁴² - Бородай Т. Ю. Понятие материи в Тимее... С. 54.
- ⁴³ - Там же.
- ⁴⁴ - Тимей, 48a: «Путем победы разумного убеждения над необходимостью была вначале построена эта вселенная; и если мы намерены представить ее рождение так, как оно совершалось на деле, нам следует привнести также и вид беспорядочной причины (τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας)».
- ⁴⁵ - Там же.
- ⁴⁶ - Бородай Т. Ю. О двух трактовках материи в античном платонизме // Античность как тип культуры / Отв. ред. А. Ф. Лосев. М., 1988. С. 114.

⁴⁷ - Ружицкий К., прот. Указ. соч. С. 25. Такое определение материи как «подлежащего» даст Аристотель, ученик и критик Платона. См., напр.: Аристотель. Метафизика 1024b. 10; 1028b. 36 – 1029a. 3; Физика, 192a. 31. Аристотель употреблял термин по отношению как к материи, так и к единичному неделимому предмету – сущности. На латинский язык аристотелевское «подлежащее» было переведено трояко: «субъект», «субстрат» и «субстанция», причем все три слова могли первоначально обозначать одинаково как единичный предмет, так и материю.

⁴⁸ - Бородай Т. Ю. Понятие материи в Тимее... С. 56.

⁴⁹ - Там же. С. 58.

⁵⁰ - Тимей, 52a: «В-третьих, есть еще один род, а именно пространство: оно вечно» (τὸ τῆς χώρας αἰεῖ). Ср.: «Всякому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство» (ἐν τινὶ τόπῳ καὶ κατέχον χώραν) (Там же, 52b).

⁵¹ - Аристотель. Физика, 209b. 1–12; Он же. О возникновении и уничтожении, 329a.

⁵² - Бородай Т. Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М., 2008. С. 105.

⁵³ - Bury R. G. Plato within an English translation. In 12 vols. London, 1961. Vol. 7. P. 10.

⁵⁴ - Бородай Т. Ю. Понятие материи в Тимее... С. 61.

⁵⁵ - Она же. О двух трактовках материи в античном платонизме. С. 117.

⁵⁶ - Schulz D. Das Problem der materie in Platos «Timaios». Bonn, 1966. S. 8–10; Rivaud A. Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste. Paris: Éditions Félix Alcan, 1906. P. 300; Sachs E. Die funt Platonlechen Korper. Berlin, 1917. S. 216.

⁵⁷ - Бородай Т. Ю. О двух трактовках материи в античном платонизме. С. 117.

⁵⁸ - Там же. С. 121.

⁵⁹ - Там же. С. 132.

⁶⁰ - Л о с е в А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 525.

⁶¹ - См.: Протопопова И. Метафизика зазеркалья, или О двух материях у Плотина // Arbor Mundi. М., 2006. № 12. С. 9–10.

⁶² - Горгий, 493а. 3.

⁶³ - Кратил, 400с.

⁶⁴ - Бородай Т. Ю. О двух трактовках материи в античном платонизме. С. 117–118.

⁶⁵ - Политик, 273b.

⁶⁶ - Steel C. The Moral Purpose of the Human Body A Reading of Timaeus 69–72 // Phronesis. 2001. № 46 (2). P. 125.

⁶⁷ - Ibid. P. 126.

⁶⁸ - Тимей, 28а.

⁶⁹ - Софист, 237в. 7–8.

⁷⁰ - Тимей, 41с, 42d.

⁷¹ - Там же, 42b.

⁷² - Законы, 803с: «Человек же, как мы говорили раньше, это какая-то выдуманная игрушка бога».

⁷³ - Ружицкий К., прот. Указ. соч. С. 26.

⁷⁴ - Рожанский И. Д. Указ. соч. С. 104.

⁷⁵ - Там же. С. 106.

⁷⁶ - Лосев А. Ф. История античной эстетики. Кн. 2. С. 248.

⁷⁷ - Там же. С. 246.

⁷⁸ - В основном качества безначальности и нетления Аристотель относил к небу. В трактате О небе (De caelo) сочетание терминов «ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον» встречается 30 раз. Но есть указание и о применении им такой комбинации терминов к космосу в целом, см.: Aristoteles et Corpus Aristotelicum. Fragmenta varia 1. 1. 18. 3.

⁷⁹ - Kahn C. H. Anaximander and the Origins of Greek Cosmology. N. Y., 1960. P. 203.

⁸⁰ - Целлер Э. Очерк истории греческой философии. СПб., 1996. С. 154.

⁸¹ - Mansion A. Introduction À La Physique Aristotélicienne. Louvain: Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Paris: Vrin, 1946. P. 97–99, 161–166.

⁸² - Sokolowski R. Matter, Elements and Substance in Aristotle // Journal of the History of Philosophy. 1970. Vol. 8. N 3. July. P. 284–285.

⁸³ - Целлер Э. Указ. соч. С. 148.

⁸⁴ - Бородай Т. Ю. О двух трактовках материи в античном платонизме. С. 131.

⁸⁵ - Категории, 2a. 14; 2b. 7; 2b. 30; 3a. 9; 3b. 13.

⁸⁶ - Аристотель. Аналитика вторая. Глава 11. 77a. 5–6 // Его же. Аналитики первая и аналитика вторая. М., 1995. С. 202.

⁸⁷ - Ружицкий К., прот. Указ. соч. С. 27.

⁸⁸ - Целлер Э. Указ. соч. С. 149.

⁸⁹ - Там же.

⁹⁰ - Бородай Т. Ю. О двух трактовках материи в античном платонизме. С. 119. Т. Ю. Бородай отмечает, что Плутарх приписывает это учение самому Платону.

⁹¹ - См.: Метафизика, 1087b. 3–4: οὐθὲν ἄρα τῶν ἐναντίων κυρίως ἀρχὴ πάντων ἀλλ' ἑτέρα.

⁹² - Бородай Т. Ю. О двух трактовках материи в античном платонизме. С. 120.

⁹³ - Метафизика, 1024b. 10; Физика, 192a. 31.

⁹⁴ - Метафизика, 1087b, 4–5.

⁹⁵ - См.: Там же, 1087b. 31–32: λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος.

⁹⁶ - Там же, 1087b. 1–2.

⁹⁷ - Бородай Т. Ю. О двух трактовках материи в античном платонизме. С. 120.

⁹⁸ - Вильденбанд В. История древней философии / Пер. под ред. А. И. Введенского. Киев, 1995. С. 213.

⁹⁹ - См.: Метафизика, 1033a. 26: μὴ ἡ στέρησις τοῦτο ἀλλ' ἡ ὕλη», ср.: Физика, 192a. 3–4: ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἑτερόν φαμεν εἶναι».

¹⁰⁰ - Физика, 192a. 4–5.

¹⁰¹ - Там же, 192a. 5–6.

¹⁰² - См.: Метафизика, 1032a. 22–23: «Природа – это и то, из чего нечто возникает, и то, сообразно с чем оно возникает (καθόλου δὲ καὶ ἐξ οὗ φύσις καὶ καθ' ὃ φύσις)», см. также: О душе, 403b. 6–9.

¹⁰³ - О душе, 412a. 9–10.

¹⁰⁴ - О возникновении животных, 770b. 17.

¹⁰⁵ - Там же, 770b. 11–19.

¹⁰⁶ - Физика, 192a. 21–23.

¹⁰⁷ - Метафизика, 1050b. 25.

¹⁰⁸ - Там же, 1050b. 27–28.

¹⁰⁹ - Целлер Э. Указ. соч. С. 150.

¹¹⁰ - Физика, 192a. 28.

¹¹¹ - См.: Метафизика, 1074a. 30–31: «Целью всякого движения должно быть одно из движущихся по небу божественных тел».

¹¹² - Ружицкий К., прот. Указ. соч. С. 30–31.

¹¹³ - Целлер Э. Указ. соч. С. 155.

¹¹⁴ - Там же. С. 150. Э. Целлер указывает на работы исследователей, в которых резко подчеркиваются противоречия, в которых Аристотель запутывается в силу того, что он, с одной стороны, отрицает всякую субстанциальность за идеями Платона, а с другой стороны – сам приписывает субстанциальность эйдосам, или формам.

¹¹⁵ - См.: Метафизика, 1045a. 34: «Одна материя умопостигаема, другая – чувственно воспринимаема, и одно в определении всегда есть материя, другое – осуществленность».

¹¹⁶ - Шичалин Ю. А. Об умопостигаемой материи у Платона // Космос и душа. Учения о природе и мышлении в Античности, Средние века и Новое время / Ред. В. В. Петров. М., 2010. Вып. 2. С. 93.

¹¹⁷ - Метафизика, 1049a. 34–36.

¹¹⁸ - Там же, 1049a. 27–28: τοῦτῳ γὰρ διαφέρει τὸ καθ' οὗ καὶ τὸ ὑποκείμενον, τῷ εἶναι τόδε τι ἢ μὴ εἶναι.

¹¹⁹ - О душе, 412a. 18–19: «Тело не есть нечто принадлежащее субстрату (ὑποκεῖμενον), а скорее само есть субстрат и материя (τὸ σῶμα, μᾶλλον δ' ὡς ὑποκεῖμενον καὶ ὄλη)».

¹²⁰ - Wallace E. Aristotle's psychology, in Greek and English, with introduction and notes. Cambridge, 1882. P. XXXIX.

¹²¹ - Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней / Научн. ред. и пер. В. В. Целищева. М., 2000. С. 170.

¹²² - Wallace E. Op. cit. P. CVI.

¹²³ - Рассел Б. Указ. соч. С. 171.

¹²⁴ - Там же. С. 172.

¹²⁵ - Barnes J. Aristotle: a very short introduction. Oxford University Press, 2000. P. 106–109.

¹²⁶ - Беневич Г. И. Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб., 2013. С. 25. Автор подмечает, что о Промысле у Аристотеля можно говорить лишь в этом телеологическом смысле, а не в смысле отеческого попечения и заботы Бога о Своем творении.

¹²⁷ - Frede D. Theodicy and Providential Care in Stoicism // Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, Its Background and Aftermath / Eds. D. Frede and A. Laks. Lein, Boston, Köln, 2002. P. 86.

¹²⁸ - νοῦν κόσμου πύρινον θεὸν ἀπεφώνητο, см.: Zeno. Testimonia et fragmenta (4–3 В. С.). Fragment 157.

¹²⁹ - Рассел Б. Указ. соч. С. 243.

¹³⁰ - Ружицкий К., прот. Указ. соч. С. 35.

¹³¹ - Целлер Э. Указ. соч. С. 183.

¹³² - Столяров А. А. Стоицизм // Античная философия. Энциклопедический словарь. С. 706–707.

¹³³ - Рассел Б. Указ. соч. С. 241.

¹³⁴ - Целлер Э. Указ. соч. С. 178.

¹³⁵ - Chrysippus. Fragmenta logica et physica, 472. 13–14.

¹³⁶ - Целлер Э. Указ. соч. С. 184.

- 137 - Столяров А. А. Стоицизм. С. 708.
- 138 - Рассел Б. Указ. соч. С. 242.
- 139 - Там же. С. 246.
- 140 - Там же.
- 141 - Chrysippus. *Fragmenta logica et physica*. Fragment 413.
- 33.
- 142 - Столяров А. А. Указ. соч. С. 705.
- 143 - Иларион (Алфеев), митр. Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 2013. С. 333–334, прим. 4.
- 144 - Беневич Г. И. Краткая история «промысла»... С. 33.
- 145 - Там же. С. 28, 33.
- 146 - Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 725.
- 147 - Диллон Дж. Средние платоники / Пер. с англ. и комм. Е. В. Афонасина. СПб., 2002. С. 61.
- 148 - Там же. С. 92.
- 149 - Там же. С. 209–211, 260.
- 150 - Philoponus. *Against Proclus's «On the eternity of the world»* / Transl. M. Share. N.Y., 2005. P. 28–29.
- 151 - Филон. Толкования Ветхого Завета / Пер. с древнегреч. и комм. А. В. Вдовиченко и др. М., 2000. С. 52.
- 152 - Плутарх. Об Изиде и Осирисе / Сост. С. И. Еремеев. Киев, 1996. С. 49.
- 153 - Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика. М., 1979. С. 149.
- 154 - Бородай Т. Ю. О двух трактовках материи в античном платонизме. С. 132.
- 155 - Беневич Г. И. Указ. соч. С. 32.
- 156 - Frede D. *Theodicy and Providential Care in Stoicism*. P. 104.
- 157 - Runia D. T. *Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos According to Moses*. Leiden, 2002. P. 152.
- 158 - Ibid. P. 152–153.
- 159 - Диллон Дж. Указ. соч. С. 163–164.

¹⁶⁰ - Wolters A. M. Theodicy and Creation of Man in Philo of Alexandria // Hellenization Revisited. Shaping a Christian Response within the Greco-Roman World / Ed. by E. Wendy. Helleman. Lanham — Maryland, MD, 1994. P. 121.

¹⁶¹ - Philo Judaeus. De opificio mundi, 171. 3–5.

¹⁶² - Billings Th. The Platonism of Philo Judaeus. Chicago: The University of Chicago press, 1919. P. 23–24.

¹⁶³ - Runia D. T. The Beginning of the End: Philo of Alexandria and Hellenistic Theology // Philosophia Antiqua. Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology / Eds. D. Frede, A. Laks. Leiden, 2002. № 89. P. 290–291.

¹⁶⁴ - Goodenough E. R. An Introduction to Philo Judus. Yale University Press; Oxford University Press, 1940. P. 42.

¹⁶⁵ - Philo Judaeus. De opificio mundi, 145. 1–2.

¹⁶⁶ - Kooten G. H., van. The Anthropological Trichotomy of Spirit, Soul and Body in Philo of Alexandria and Paul of Tarsus // Anthropology in the New Testament and Its Ancient Context: Papers from the EABS-Meeting in Piliscsaba. Budapest / Eds. M. Labahn, O. Lehtipuu. Leuven, Paris; Walpole (Mass.), 2010. P. 91.

¹⁶⁷ - Tobin Th. H. The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation. Washington, 1983. P. 119.

¹⁶⁸ - Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 105.

¹⁶⁹ - De opificio mundi, 134. 7–8.

¹⁷⁰ - Матусова Е. Д. Филон // Античная философия. Энциклопедический словарь. С. 772.

¹⁷¹ - Иваницкий В. В. Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. Киев, 1911. С. 248.

¹⁷² - Philo Judaeus. De somniis, 1. 138. 1–2; 139. 3–4.

¹⁷³ - De opificio mundi, 151. 1–3.

¹⁷⁴ - Ibid. 135. 12–13: θνητὸν μὲν κατὰ τὸ σῶμα, κατὰ δὲ τὴν διάνοιαν ἀθάνατον.

¹⁷⁵ - Wolters A. M. Theodicy and Creation of Man in Philo of Alexandria. P. 120–121.

¹⁷⁶ - De opificio mundi, 140–141.

¹⁷⁷ - Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885. С. 168.

¹⁷⁸ - Толстенко А. М. Учение Филона о Логосе // Материалы и исследования по истории платонизма. СПб., 1997. Вып. 6. С. 154.

¹⁷⁹ - Муретов М. Д. Указ. соч. С. 95.

¹⁸⁰ - Там же. С. 156. Важно замечание автора о том, что «сходство филоновского учения о Логосе с христианством обманчиво и поверхностно. У Филона мы находим и отрицание божественного достоинства Сына Божия, Которого он называет простым ангелом или зоном, и логическую невозможность и абсурдность мысли о действительном воплощении Логоса» (С. 171).

¹⁸¹ - Там же. С. 173.

¹⁸² - Philo Judaeus. De specialibus legibus, 1. 329. 2–3. Здесь употреблено сочетание πεφурμένης ὕλης – от φύρω (загрязнять, осквернять).

¹⁸³ - Беневиц Г. И. Указ. соч. С. 42.

¹⁸⁴ - Матусова Е. Д. Филон. С. 774.

¹⁸⁵ - Goodenough E. R. An Introduction to Philo Judus. P. 142.

¹⁸⁶ - Муретов М. Д. Указ. соч. С. 71.

¹⁸⁷ - Плотин. Вторая эннеада / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2004. С. 303–305.

¹⁸⁸ - Бородай Т. Ю. О двух трактовках материи в античном платонизме. С. 122, 130–132.

¹⁸⁹ - Там же. С. 132.

¹⁹⁰ - Блонский П. П. Философия Плотина. М., 1918. С. 96.

¹⁹¹ - Плотин. Вторая эннеада. С. 194–203.

¹⁹² - Рист Дж. М. Плотин: путь к реальности. Пер. с англ. и комм. Е. В. Афонасина. СПб., 2005. С. 127.

¹⁹³ - Блонский П. П. Указ. соч. С. 103–104.

¹⁹⁴ - Plotinus. Enneades 1. 8. 5. 7–8; 1. 8. 8. 9–10.

¹⁹⁵ - Ibid. 1. 8. 5. Материя есть также то «последнее» (τὸ ἔσχατον) во вселенной, «ничего не содержащее от Блага» (Ibid.

1. 8. 6).

¹⁹⁶ - См.: Armstrong A. H. «Emanation» in Plotinus // *Mind. New Series*, 1937. Jan. Vol. 46. N 181. P. 61–66; Brunner F. *Création et émanation. Fragment de philosophie comparée* // *Studia Philosophia* 33. 1973. P. 33–43; Narbonne J.-M. Plotin et le problème de la génération de la matière à propos d'un article recent // *Dionysius* 11. 1987. P. 3–31; Schäfer Ch. Matter in Plotinus's Normative Ontology // *Phronesis*. 2004. P. 266–294; Phillips Jh. Plotinus on the Generation of Matter // *International Journal of the Platonic Tradition*. N 3 (2). 2009. P. 103–137; O'Brien D. Plotinus on the Making of Matter. Part I: The Identity of Darkness // *International Journal of the Platonic Tradition*. Vol. 5. Issue 2. 2011. P. 6–57; Idem. Plotinus on the Making of Matter. Part II: «A Corpse Adorned» (Enn. II 4 [12] 5. 18) // *International Journal of the Platonic Tradition*. Vol. 5. Issue 2. 2011. P. 209–261; Idem. Plotinus on the Making of Matter. Part III: The Essential Background // *The International Journal of the Platonic Tradition*. Vol. 6. Issue 1. 2012. P. 27–80.

¹⁹⁷ - Gerson L. P. Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation? // *The Review of Metaphysics*. Vol. 46, N 3 (Mar.). 1993. P. 560.

¹⁹⁸ - *Enneades* 2. 4. 6. 5–7.

¹⁹⁹ - Светлов Р. В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. Автореферат... доктора философских наук. СПб., 1996. URL: [Http://platoakademeia.ru/index.php/ru/dissertatsii/item/355-svetlov_diss](http://platoakademeia.ru/index.php/ru/dissertatsii/item/355-svetlov_diss) (дата обращения 09. 08. 2014). См. об этом также: Светлов Р. В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1996. С. 162–166.

²⁰⁰ - Там же.

²⁰¹ - Gerson L. P. Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation? P. 574; см. также: Brunner F. *Création et émanation. Fragment de philosophie comparée* // *Studia Philosophia* 33. 1973. P. 33–43.

²⁰² - Phillips Jh. Plotinus on the Generation of Matter. P. 136.

²⁰³ - *Ibid.* 1. 8. 4. 1 – 4. 5.

²⁰⁴ - Бородай Т. Ю. О двух трактовках материи... С. 131.

- ²⁰⁵ - Enneades 1. 8. 7.
- ²⁰⁶ - Ibid. 1. 8. 8. 29: Ἀλλ' οὐ καθαρὸν τὸ δυνάμενον κρατεῖν, εἰ μὴ φύοι.
- ²⁰⁷ - Плотин. Первая эннеада / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2004. С. 274–277, 285, 288–290.
- ²⁰⁸ - См.: Плотин. Третья эннеада / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2004. С. 300–325.
- ²⁰⁹ - Рассел Б. Указ. соч. С. 277.
- ²¹⁰ - Плотин. Вторая эннеада. С. 197–199.
- ²¹¹ - Шичалин Ю. А. Об умопостигаемой материи у Плотина. С. 102. Ю. А. Шичалин считает, что сама постановка вопроса об «умопостигаемой материи» была «неорганична» для Плотина как платоника и «осталась таковой для всего последующего платонизма».
- ²¹² - Сидаш Т. Г. Натурфилософия Плотина // Плотин. Вторая эннеада. С. 5–81, здесь: с. 50.
- ²¹³ - Ближайший ученик Плотина, автор его жизнеописания и издатель сочинений.
- ²¹⁴ - The Cambridge history of philosophy in Late Antiquity / Responsibility: ed. by L. P. Gerson. Cambridge, 2010. P. 343.
- ²¹⁵ - Порфирий. Подступы к Умопостигаемому / Пер. и комм. С. В. Месяц // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. Новосибирск, 2008. Вып. 2. С. 283.
- ²¹⁶ - Там же. С. 278.
- ²¹⁷ - Porphyrius. Sententiae ad intelligibilia ducentes 35. 13; 35. 31.
- ²¹⁸ - Порфирий. Подступы к Умопостигаемому. С. 290.
- ²¹⁹ - Здесь точнее было бы перевести как «упавшая» (или «павшая»), так как глагол πίπτω имеет первое значение – «падать», см.: Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 1406.
- ²²⁰ - Порфирий. Подступы к Умопостигаемому. С. 288.
- ²²¹ - Месяц С. В. Ямвлих // Античная философия. Энциклопедический словарь. С. 844.

²²² - Халдейские оракулы – восстанавливаемый по цитатам более поздних авторов текст последней четверти II в. по Р. Х., сакрализировавший платонизм в его среднеплатонической традиции и включивший в себя магическую практику и традиционные персидские представления. Предпосылкой создания данных сочинений стала потребность в сакральном тексте, которая была обусловлена повышающимся значением христианства и текстов Библии.

²²³ - Finamore Jh. F. *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. Dissertation Series. California, 1985. P. 165.

²²⁴ - Месяц С. В. Ямвлих. С. 845.

²²⁵ - Finamore Jh. F. *Op. cit.* P. 26.

²²⁶ - Ямвлих. О египетских мистериях / Пер. И. Ю. Мельниковой. М., 2004. С. 50–52.

²²⁷ - Iamblichus. *De mysteriis* 2. 5. 29–32; 38–39; 39–41.

²²⁸ - Ibid. 1. 10. 17: τῆς ἐν αὐτῇ εἰς φύσιν ἀποκαταστάσεως.

²²⁹ - Ibid. 1. 8. 21–23.

²³⁰ - Афонасин Е. В. Ямвлих о душе // ΣΧΟΛΗ. 2012. Вып. 6 (2). С. 245.

²³¹ - Там же. С. 247, 257.

²³² - Iamblichus. *De mysteriis* 3. 20. 14–16.

²³³ - Ibid. 1. 8. 46.

²³⁴ - Ibid. 1. 17. 16–25.

²³⁵ - Месяц С. В. Прокл // Античная философия. Энциклопедический словарь. С. 640.

²³⁶ - Proclus Diadochus. *De malorum subsistentia* 37. 2.

²³⁷ - Opsomer J. Proclus Vs Plotinus on Matter (*De malorum subsistentia* 30–7) // *Phronesis*. 2001. 46 (2). P. 165; Месяц С. В. Прокл. С. 640.

²³⁸ - Proclus Diadochus. *Theologia Platonica* 1. 102. 10–12.

²³⁹ - Proclus Diadochus. *In Platonis Timaeum commentaria* 1. 162. 8–9.

²⁴⁰ - Opsomer J. *Op. cit.* P. 165.

²⁴¹ - *In Platonis Timaeum commentaria* 1. 368. 5–7.

- ²⁴² - Ibid. 1. 93. 28–30.
- ²⁴³ - Ibid. 1. 143. 6–7.
- ²⁴⁴ - Ibid. 1. 190. 26.
- ²⁴⁵ - De malorum subsistentia 28; Institutio theologica 209.
- ²⁴⁶ - In Platonis Timaeum commentaria 1. 186. 1–2.
- ²⁴⁷ - Бородай Т. Ю. Рождение философского понятия... С. 199.
- ²⁴⁸ - De malorum subsistentia 30. 14; 30. 22.
- ²⁴⁹ - Plotinus. Ennead 6. 3. 9. 33–34; Damascius. De principiis 1. 69. 25–26; Olympiodorus. In Platonis Alcibiadem commentarii 133. 4.
- ²⁵⁰ - Plotinus. Ennead 3. 5. 9. 50; Simplicius. In Aristotelis categorias commentarium 8. 249. 25–29.
- ²⁵¹ - Proclus Diadochus. In Platonis Cratylum commentaria 90. 1–2.
- ²⁵² - Ramon S., Gertz Ph. Death and Immortality in Late Neoplatonism: Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo. Leiden: Brill, 2011. P. 46–50.
- ²⁵³ - Лосев А. Ф. История античной эстетики. В 8 т. М., 1988. Т. VII. Кн. 2. С. 366.
- ²⁵⁴ - Ramon S., Gertz Ph. Op. cit. P. 92.
- ²⁵⁵ - Damascius. De principiis 1. 211. 9. Нас не совсем удовлетворяет перевод этого места у Л. Ю. Лукомского: «человек – это просто эйдос человека», см.: Дамаский Диадох. О первых началах. Комментарий к Пармениду / Пер. с древнегреч. Л. Ю. Лукомского. Вступ. ст. и комм. Р. В. Светлова и Л. Ю. Лукомского. СПб., 2000. С. 236.
- ²⁵⁶ - Дамаский Диадох. О первых началах. Комментарий к Пармениду. С. 236
- ²⁵⁷ - Там же. С. 259–260; Damascius. De principiis 1. 230. 25–231. 1.
- ²⁵⁸ - Damascius. In Parmenidem 282. 27–283. 1: οὐκ ἀνύπαρκτος ἡ ὕλη καὶ τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς φανερόν. Ср.: Дамаский Диадох. О первых началах. С. 700.
- ²⁵⁹ - Ramon S., Gertz Ph. Op. cit. P. 181.

²⁶⁰ - Theological Dictionary of the New Testament. In 10 vols / Ed. G. Friedrich. Michigan, 1971. Vol. 7. P. 99–101.

²⁶¹ - 2 Пир, 211е.

²⁶² - Законы, 959с.

²⁶³ - Там же, 959b.

²⁶⁴ - Лосев А. Ф. Античная философия и общественно-исторические формации // Он же. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 435–436.

²⁶⁵ - Он же. История античной эстетики. Ранний эллинизм. С. 764.

²⁶⁶ - Вагнер Г. К. Проблема личности в трудах А. Ф. Лосева // А. Ф. Лосев и культура XX в. Лосевские чтения / Сост. Ю. Ф. Панасенко. М., 1991. С. 26.

²⁶⁷ - Тантлевский И. Ю. Введение в Пятикнижие. М., 2000. С. 84.

²⁶⁸ - Лосский В. Н. Очерк мистического богословия. Догматическое богословие. М., 1991. С. 200.

²⁶⁹ - Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев. Беседа 1. 8 // Он же. Творения. В 2 т. М., 2008. Т. 1. С. 330.

²⁷⁰ - Там же. Беседа 2. 3 (С. 338).

²⁷¹ - Там же. С. 338–339.

²⁷² - Там же. С. 339.

²⁷³ - 1 Кор. 11:14: οὐδὲ ἡ φύσις αὐτὴ διδάσκει ὑμᾶς. В славянском тексте – «естество».

²⁷⁴ - «Под именем природы я разумею Бога, потому что Он есть Создатель природы», см.: Иоанн Златоуст, свт. Беседа 26 на 1-е послание к Коринфянам Иоанн Златоуст, свт. Беседа 26 на 1-е послание к Коринфянам // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. В 12-ти т. СПб., 1898–1906, Т. 10 (кн. 1). С. 251–266, здесь: с. 257.

²⁷⁵ - Рим. 11:24: παρὰ φύσιν.

²⁷⁶ - Гал. 2:15: ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί.

²⁷⁷ - «По природе, т. е. не прозелиты, а родившись от отцов-иудеев и воспитавшись в законе, мы оставили привычный образ

жизни и прибегли к вере во Христа», см.: Феофилакт Болгарский, блаж. Толкование на Послание Галатам 2, 15 // Он же. Толкование на Послания св. апостола Павла. М., Б. г. (1993). С. 294.

²⁷⁸ - Богдашевский Д. И. Второе соборное послание св. ап. Петра // Труды Киевской Духовной академии (далее — ТКДА). Киев, 1908. Июль. Кн. VII. С. 380.

²⁷⁹ - Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 202.

²⁸⁰ - См. у Платона: Критий, 120d; Государство, 366c; Федр, 230a, 246d, 253a, 500c; Протагор, 322a.

²⁸¹ - Βούλγαρη Χ. Σπ. Ὑπόμνημα εἰς τὴν Δευτέραν Καθολικὴν Ἐπιστολὴν τοῦ Ἀποστόλου Πέτρου. Αθήναι, 1984. Ρ. 116–117. В качестве характерного примера можно привести текст из Платона, где он повествует о правителях Атлантиды, что «в продолжение многих поколений, покуда не истощилась унаследованная от Бога природа», они благоденствовали, но «утратили благопристойность», когда «унаследованная от Бога доля ослабела» (Критий, 120d).

²⁸² - Russell N. Partakers of the divine nature in the byzantine tradition. Camberly, UK, 1998.

²⁸³ - Термин «κόσμος» используется более 60 раз в Септуагинте и 186 раз – в Новом Завете.

²⁸⁴ - Напр.: Исх. 33:5–6.

²⁸⁵ - Притч. 28:17.

²⁸⁶ - Быт. 2:1: πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν.

²⁸⁷ - Втор. 4:19.

²⁸⁸ - 2 Макк. 3:12.

²⁸⁹ - «Бог, сотворивший мир и всё, что в нем, Он, будучи Господом неба и земли, не в рукотворенных храмах живет». Ср., напр.: Деян. 17:24.

²⁹⁰ - Прем. 2:23–24: θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον.

²⁹¹ - Ин. 12:31; 14:30; 16:11.

²⁹² - 2 Кор. 4, 4: ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου. Правда, у св. апостола Павла находим употребление термина «τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου» по отношению не только к злым ангелам, но

и по отношению к властям иудейским, распявшим Христа, см.: 1 Кор. 2: 6, 8.

²⁹³ - 1 Кор. 2:12.

²⁹⁴ - 1 Ин. 4:4: ὁ ἐν τῷ κόσμῳ.

²⁹⁵ - Ин. 16:33: ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον. Именно как победу над «князем мира» сего толкуют эти слова Христа свт. Иоанн Златоуст (Беседа 79 на Евангелие от Иоанна), свт. Василий Великий (Письмо 45, здесь он прямо раскрывает слова Христа дополнением: «держайте, Аз победих мир» (Ин. 16:33) и князя мира (καὶ τὸν τοῦτου ἄρχοντα) (см.: S. Basilius Caesariensis. Epistulae. Epistle 45. 2. 23). Неверно понимал эти слова Спасителя Ориген, толкуя их в плане освобождения от бытия в земной сфере вселенной (τοῦ περιγεῖου τόπου) и жизни во плоти (ἐν σαρκὶ ζωῆς), см.: Contra Celsum 6. 59. 5–27. Этот сильный платонический «крен» в системе Оригена будет рассмотрен нами подробнее в соответствующей последующей главе.

²⁹⁶ - Ин. 7:7; 14:27; 1 Кор. 1:21; 6:2; 11:32; 2 Кор. 7:10; Иак. 1:27; 1 Петр. 5:9; 2 Петр. 1:4; 2:20; 1 Ин. 3:1. 13; 4:5; 5:19.

²⁹⁷ - Гал. 6:14; 1 Ин. 2:16; 3:17.

²⁹⁸ - Еф. 2:15; «καὶ νῆ κτίσις», 2 Кор. 5:17; 2 Петр. 3:13; Откр. 21:1; Евр. 8:10–13.

²⁹⁹ - Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 7. P. 114.

³⁰⁰ - Быт. 1:26–28; 2:7.

³⁰¹ - «Есть ли какая плоть, которая слышала бы глас Бога живаго, говорящего из среды огня, как мы, и осталась жива?» (Втор. 5, 26); «с ним мышца плотская, а с нами Господь Бог наш» (2 Пар. 32:8); «плоть его на нем болит, и душа его в нем страдает» (Иов. 14:22); «Всякая плоть, как одежда, ветшает; ибо от века – определение: смертью умрешь» (Сир. 14:18).

³⁰² - «Излию от Духа Моего на всякую плоть (ἐπὶ πᾶσαν σάρκα)» (Иоил. 2:28); «дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотное (καρδίαν σαρκίνην)» (Иез. 36:26).

³⁰³ - τὸ πνεῦμα ἐστὶν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν .

³⁰⁴ - Для нас особенно важно подчеркнуть, что св. отцы объясняли это высказывание Апостола не в смысле отвержения

плоти, а в смысле борьбы с грехом и состоянием подчиненности высших духовных сил в человеке законам плоти.

³⁰⁵ - Dickson W. P. St. Paul's use of the terms flesh and spirit. Glasgow, 1883. P. 342.

³⁰⁶ - «Узрит всякая плоть (πᾶσα σὰρξ) спасение Божие».

³⁰⁷ - Здесь указание на Таинство св. Евхаристии.

³⁰⁸ - «Осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει).

³⁰⁹ - S. Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Lucam (in catenis) 72. 809. 20–34.

³¹⁰ - Athenagoras, metr. of Phokis. Plato and Saint Paul on man: a psychological, philosophical and theological study. Thessalonica, 2002. P. 118.

³¹¹ - Характерно, что это мнение особенно ревностно отстаивал такой экзистенциалист и скептик, как Р. Бультман. В своем труде (Theology of the New Testament. Baylor University Press, 1951. P. 201) он утверждает, что плоть, в понимании Апостола, погибает, а в воскресении остается только духовное тело. Р. Бультман ввел весьма распространившуюся среди современных библеистов практику перевода термина «σῶμα» как «личность».

³¹² - Р. Гандри посвятил свое прекрасное исследование доказательству вполне физического понимания термина «σῶμα» у апостола Павла. См.: Gundry R. H. «Soma» in Biblical Theology: With Emphasis on Pauline Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. Схожую позицию находим в исследовании: Kreitzer L. J. Jesus and God in Paul's Eschatology. Sheffield, 1987.

³¹³ - Athenagoras, metr. of Phokis. Op. cit. P. 156.

³¹⁴ - «Новозаветная антропология неразрывна с ветхозаветной», см.: Иустин (Попович), преп. Из писем // Он же. На Богочеловеческом пути. СПб., 1999. С. 186.

³¹⁵ - Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 76.

³¹⁶ - Шмалий В., свящ., Тайван Л. Л. Антропология // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 2. С. 700–709.

³¹⁷ - См., напр.: Мень А., прот. Антропология библейская // Он же. Библиологический словарь. В 3 т. М., 2002. Т. 1. С. 73–76.

³¹⁸ - Он же. Человек в библейской аксиологии // Он же. Трудный путь к диалогу: Сборник / Предисл. митр. Сурожского Антония. М., 1992. С. 395–409, здесь: с. 398.

³¹⁹ - Clemens Alexandrinus. Stromata 1. 11. 50. 6. 3.

³²⁰ - S. Cyrillus Alexandrinus. Glaphyra in Pentateuchum 69. 225. 9–10.

³²¹ - Clemens Alexandrinus. Stromata 6. 15. 117. 1. 1–3.

³²² - «Стихиями же мира Апостол называет времена и месяцы и их измерения, совершаемые посредством часов и дней», см.: S. Cyrillus Alexandrinus. De adoratione et cultu in spiritu et veritate 68. 460. 53–55. Также: «Установлено было соблюдение субботы для тех, которые еще младенцы, для поработенных под стихиями мира (Гал. 4, 3), для плотских и не могущих ничего понять, что выше тела и буквы» (S. Joannes Damascenus. Expositio fidei 96. 43–47).

³²³ - Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 330.

³²⁴ - S. Athanasius Alexandrinus. Expositiones in Psalmos 27. 432. 7.

³²⁵ - S. Symeon Neotheologus Poeta et Theol. Orationes ethicae 1. 4. 4.

³²⁶ - Ibid. 1. 4. 6–8: ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ πάντα, ἥγουν πᾶσα ἡ κτίσις, ἀνακαινισθήσεται καὶ ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς.

³²⁷ - Ibid. 1. 4. 19–27.

³²⁸ - S. Barnabas Apostolus. Epistola Calholica // PG 2. 753.

³²⁹ - κατὰ φύσιν, см.: S. Ignatius Martyr. Epistola 3 ad Trallianos. 1 // PG 5. 676 A.

³³⁰ - Μία γὰρ φύσις, καὶ ἐν τὸ γένος τῆς ἀνθρωπότητος, см.: Epistola 5 ad Philadelphenses 4 // PG 5. 825 A.

³³¹ - οὐκ ἀπὸ τῆς φύσεως, см.: Epistola 2 ad Magnesios 5 // PG 5. 764 A.

³³² - Расширенная редакция, 3, см.: Epistola 7 ad Polycarpum // PG 5. 865.

³³³ - ἀληθινὸς καὶ πρῶτος ἐπίσκοπος, καὶ μόνος φύσει ἀρχιερεύς, см.: Epistola 2 ad Magnesios 4 // PG 5. 761 B. Ср.: τὸν πρωτότοκον, καὶ μόνον τῇ φύσει τοῦ Πατρὸς ἀρχιερέα (Epistola 6 ad Smyrnaeos 9 // PG 5. 853 B).

³³⁴ - Epistola 3 ad Trallianos 9 (расширенная редакция) // PG 5. 789 A.

³³⁵ - Οὐδὲν φαινόμενον αἰώνιον (ничто видимое не вечно), см.: Epistola ad Romanos // PG 5. 689 A.

³³⁶ - Ружицкий К., прот. Учение св. отцов... С. 49–50.

³³⁷ - Флоровский Г., прот. Отцы первых веков. Кировоград, 1993. С. 14.

³³⁸ - Там же. С. 13.

³³⁹ - Epistola 1 ad Ephesios 7 // PG 5. 652 AB.

³⁴⁰ - Флоровский Г., прот. Указ. соч. С. 15.

³⁴¹ - Киприан (Керн), архим. Патрология. I, Глава VI. Св. Игнатий Богоносец // URL: http://azbyka.ru/otechnik/Patrologija/patrologia_kern.pdf (дата обращения 08. 01. 2014).

³⁴² - Theological Dictionary of the New Testament. Vol. 7. P. 144–147.

³⁴³ - Ibid. P. 145.

³⁴⁴ - Ibid. P. 146.

³⁴⁵ - Ibid. P. 147.

³⁴⁶ - Ibid.

³⁴⁷ - Аорист и будущее время от ἐξαπατάω – кругом обманывать, жестоко надувать. Такое чтение находим в TLG, Epistola 4 ad Romanos 6. 2. 4, а также в издании знаменитой серии Sources chrétiennes. См.: Ignace d'Antioche. Lettres. Paris, 1958. Vol. 10. P. 134: здесь в сноске на PG 5. 813 D дан латинский вариант такого чтения.

³⁴⁸ - Послание к Римлянам. 6. См.: Игнатий Антиохийский, сщмч. Послания // Писания мужей апостольских в русском переводе с введением и примечаниями прот. П. Преображенского. СПб., 1895. С. 293. См. также: «Хотящего быть Божиим не присвояйте миру» (Игнатий Антиохийский, сщмч. Послания / Пер. прот. Г. Павского // Христианское Чтение. СПб., 1829. Ч. 36. С. 246).

³⁴⁹ - τὸν τοῦ Θεοῦ θέλοντα εἶναι, κόσμῳ μὴ χαρίσηθε, см.: Epistola 4 ad Romanos 6 // PG 5. 692 BC.

³⁵⁰ - ὅτε οὐδὲ τὸ σῶμά μου ὁ κόσμος ὀψεται, см.: Ibid. 4 // PG 5. 689 B.

³⁵¹ - Ин. 15, 18: «Если мир (ὁ κόσμος) вас ненавидит, знайте, что Меня прежде вас возненавидел». Ср.: «Вас мир не может ненавидеть, а Меня ненавидит, потому что Я свидетельствую о нем, что дела его злы» (Ин. 7, 7); «Не любите мира (μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον), ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей» (1 Ин. 2, 15); «Кто побеждает мир, как не тот, кто верует, что Иисус есть Сын Божий?» (1 Ин. 5, 5).

³⁵² - Ин. 1, 10.

³⁵³ - Здесь мы находим точную цитату из стихов 9–10 первой главы Евангелия от Иоанна: «Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω», см.: Epistola ad Romanos (recensio longior) 6. 3. 3 // TLG.

³⁵⁴ - οἱ ἄπιστοι τοῦ κόσμου τούτου, οἱ δὲ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ χαρακτῆρα Θεοῦ Πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, см.: Epistola 2 ad Magnesios 5 // PG 5. 665 C – 668 A.

³⁵⁵ - κακαὶ κολάσεις τοῦ διαβόλου ἐπ' ἐμὲ ἐρχέσθωσαν, μόνον ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω, см.: Epistola 4 ad Romanos 5 // PG 5. 692 AB.

³⁵⁶ - О сорняках диавола (τοῦ διαβόλου βοτάνη) см. в Epistola 1 ad Ephesios 10, 5 // PG 5. 653 B; о препонах его (τὰς ἐνέδρας τοῦ διαβόλου) – в Epistola 3 ad Trallianos 8 // PG 5. 681 A; о служении ему тех, кто отступает от епископа, – в Epistola 6 ad Smyrnaeos 9; о зловонном учении князя века сего – в Epistola 1

ad Ephesios 17; о насилии князя века сего – в Epistola 2 ad Magnesios 1.

³⁵⁷ - Ин. 12. 31; 16. 11.

³⁵⁸ - 2 Кор. 4, 4: ὁ Θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου. Правда, у св. апостола Павла мы находим употребление термина «τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου» по отношению не только к злым ангелам, но и по отношению к властям иудейским, распявшим Христа, см.: 1 Кор. 2, 6. 8.

³⁵⁹ - Epistola 6 ad Smyrnaeos 5 // PG 5. 712 A.

³⁶⁰ - Согласно современным исследованиям, св. Игнатий противостоял, скорее всего, не строгим докетам, а эвионитам, разделявшим Христа и Иисуса на два лица – телесного Иисуса и божественного Христа. Эвиониты также учили о временном снисхождении небесного Духа – Христа – на человека Иисуса. Христос, по их учению, пребывал в Иисусе только с крещения и до момента Голгофских страданий. См.: Goulder M. D. Ignatius «Docetists» // Vigiliae Christianae, 1999. Vol. 53. P. 26–30.

³⁶¹ - Сидоров А. И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 95.

³⁶² - Epistola 3 ad Trallianos 9; Epistola 2 ad Magnesios 11; Epistola 6 ad Smyrnaeos. 1, 2.

³⁶³ - Epistola 1 ad Ephesios 13 // PG 5. 656 A B.

³⁶⁴ - См.: Ibid. 19 (PG 5. 660 B): Ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία, καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο κακίας·... παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο, Θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερούμενου εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς.

³⁶⁵ - Romanides John S. The Ecclesiology of St. Ignatius of Antioch. Atlanta, 1956 // URL: http://www.romanity.org/htm/rom.11.en.the_ecclesiology_of_st._ignatius_of_antioch.01.htm (дата обращения 28. 11. 2012).

³⁶⁶ - См.: Конкорданс Стронга – Strong's Greek Lexicon Number 1939 // URL: <http://studybible.info/strongs/G1939> (дата обращения 28. 11. 2012).

³⁶⁷ - Μὴ λαλεῖτε Ἰησοῦν Χριστὸν, κόσμον δὲ ἐπιθυμεῖτε, см.: Epistola 4 ad Romanos 7 // PG 5. 693 A.

³⁶⁸ - Ibid.

³⁶⁹ - Epistola 5 ad Philadelphenses 2 // PG 5. 697 B (о удовольствиях); Epistola 3 ad Trallianos 6 // PG 5. 680 B (о еретиках).

³⁷⁰ - Примеры сочетания этих терминов в самом Новом Завете: Мк. 8. 31; Лк. 24. 46; Деян. 17. 3; 26, 23; Фил. 3, 10.

³⁷¹ - Ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου διαρπάσαι με βούλεται, καὶ τὴν εἰς Θεόν μου γνώμην διαφθεῖραι, см.: Epistola 4 ad Romanos 7 // PG 5. 693 A.

³⁷² - Особенно о единении христиан в одном желании и умонастроении: 1 Кор. 1, 10; как желание-стремление: Деян. 20, 3. См. также Конкорданс Стронга – Strong's Greek Lexicon. Number 1106 // URL: <http://studybible.info/strongs/G1106> (дата обращения 28. 11. 2012).

³⁷³ - Epistola 1 ad Ephesios 17 // PG 5. 657 C.

³⁷⁴ - αἱ βασιλεῖαι τοῦ αἰῶνος τούτου, см.: Epistola 4 ad Romanos 6 // PG 5. 692 B.

³⁷⁵ - См., напр., 1 Ин. 2, 16, где употреблены сразу три из рассмотренных нами термина: «ἡ ἐπιθυμία», «ὁ κόσμος» и «ἡ σὰρξ».

³⁷⁶ - Romanides John S. Op. cit. // URL: http://www.romanity.org/htm/rom.11.en.the_ecclesiology_of_st._ignatius_of_antioch.01.htm (дата обращения 28. 11. 2012).

³⁷⁷ - См. Epistola 4 ad Romanos 4.

³⁷⁸ - Liddell H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 438.

³⁷⁹ - ἀποδιυλισμένοις ἀπὸ παντὸς ἄλλοτρίου χρώματος, см.: Epistola ad Romanos // PG 5. 685 B. Также в духовном смысле используется тот же термин в Epistola 5 ad Philadelphenses 3, где говорится об удалении от злых плевел и очищении в единстве (PG 5. 700 A).

³⁸⁰ - Epistola 4 ad Romanos 7 // PG 5. 693 B.

³⁸¹ - ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός, см.: Epistola 2 ad Magnesios 20 // PG 5. 661 A.

³⁸² - См. Epistola 1 ad Ephesios 7.

³⁸³ - Epistola 5 ad Philadelphenses 9 // PG 5. 705 A.

- 384 - Epistola 2 ad Magnesios 6 // PG 5. 668 B.
- 385 - Epistola 1 ad Ephesios 18 // PG 5. 660 A.
- 386 - 2 Петр. 3, 13; Откр. 21, 1.
- 387 - οἰκονομίας εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστὸν, см.
Epistola 2 ad Magnesios 20 // PG 5. 661 A.
- 388 - ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον .
- 389 - Еф. 4, 24.
- 390 - κατὰ Θεὸν ζητε, см.: Epistola 1 ad Ephesios 7 // PG 5. 652 A.
- 391 - Прямое или косвенное знание сщмч. Игнатием Посланий апостола Павла подробно показано в исследовании: Barnett A. E. Paul Becomes a Literary Influence. Chicago, 1941 (особенно р. 170), где приводятся выводы о том, что св. Игнатий знал Послания ап. Павла: несомненно – 1 Коринфянам, Ефессянам, Римлянам; очень вероятно – Галатам, Колоссянам, Филиппийцам, и возможно – 2 Коринфянам, 1 и 2 Фессалоникийцам, а также Филимону).
- 392 - Epistola ad Romanos // PG 5. 685 B.
- 393 - Liddell H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 22.
- 394 - Ἄ δὲ καὶ κατὰ σάρκα πράσσετε, ταῦτα πνευματικά ἐστίν· ἐν Ἰησοῦ γὰρ Χριστῷ πάντα πράσσετε, см.: Epistola 1 ad Ephesios 8 // PG 5. 652 A B.
- 395 - τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν Θεοῦ τηρεῖτε, см.: Epistola 5 ad Philadelphenses 7 // PG 5. 704 A.
- 396 - θεοφόροι καὶ ναοφόροι, Χριστοφόροι, см.: Epistola 1 ad Ephesios 9 // PG 5. 652 B.
- 397 - Текст, согласно TLG (Epistulae VII genuinae (recensio media). Epistle 3. P. 1, 3–5): εἰρηνευοῦσῃ ἐν σαρκὶ καὶ πνεύματι τῷ πάθει Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῆς ἐλπίδος ἡμῶν, ἐν τῇ εἰς αὐτὸν ἀναστάσει. Ср.: Epistola 3 ad Trallianos // PG 5. 777 AB.
- 398 - Οὐδὲν φαινόμενον αἰώνιον, см.: Epistola ad Romanos // PG. 5 689 A. Ср.: 2 Кор. 4, 18.
- 399 - Οὐδὲν φαινόμενον καλόν, см.: Epistulae VII genuinae (recensio media). Ср.: Epistle 4. 3. 3. 1 // TLG; Ignace d'Antioche

Aux Romains III, 1 // Ignace d'Antioche Lettres martyre de Polycarpe. Paris, Cerf, 1958. P. 128.

⁴⁰⁰ - Epistola 4 ad Romanos 4 // PG 5. 689 B: «Лучше приласкайте этих зверей, чтобы они сделались гробом моим и ничего не оставили от моего тела (τοῦ σώματός μου), дабы по смерти не быть мне кому-либо в тягость».

⁴⁰¹ - Дидахэ, Послание Климента Римского к Коринфянам, Пастырь.

⁴⁰² - В Соборном послании ап. Варнавы – 1 раз о природе животного (S. Barnabas Apostolus. Epistola Catholica // PG 2. 753 AB), в Послании к Диогнету (глава 9) – 1 раз о немощи человеческого естества.

⁴⁰³ - В то же время подробнейшие исследования лексики и грамматики св. Игнатия говорят о том, что он оставался весьма независимым, в смысле творческого осмысления новозаветного предания, мыслителем. Прямые заимствования у него очень редки, и все они очень умело и органично вплетены в ткань его собственных богословских построений. См.: Brown M. P. The Authentic Writings of Ignatius: A Study of Linguistic Criteria. Durham, 1963. P. 95.

⁴⁰⁴ - 2 Петр. 3:13; Откр. 21:1.

⁴⁰⁵ - Достаточно редкая формулировка весьма общей для церковных писателей мысли о новом творении во Христе. У св. отцов она встречается всего несколько раз, см.: S. Gregorius Nazianzenus. Comparatio vitarum (= Carmen morale 8) 174; Basilius Seleuciensis. Sermones XLI. (A. D. 5) 97. 3; Photius. Homiliae (A. D. 9) 16. 156. 23.

⁴⁰⁶ - Barnabae epistula 6. 13 a.

⁴⁰⁷ - Ibid. 5: «Ему надлежало явиться во плоти».

⁴⁰⁸ - 4 Ibid. 5. 15. 21.

⁴⁰⁹ - Ibid. 9a. 2.

⁴¹⁰ - Ibid. 6. 9a, здесь ссылка на Быт. 2, 7.

⁴¹¹ - Ibid. 6. 9a – 6. 9b. Выражения «земля добрая», «текущая медом и млеком», встречается многократно в Ветхом Завете как обетование Бога народу Израильскому: Исх. 3:8;

13:5; 33:1; Лев. 20:24; Числ. 13:27; Втор. 6:3; 11:9; 26:9; 31:20 и др.

⁴¹² - Barnabae epistula 5. 1. 2.

⁴¹³ - Евр. 12:22–24: «Вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живаго... и к Крови кропления (αἵματι ῥαντισμοῦ)».

⁴¹⁴ - πίστις, см.: Barnabae epistula 6. 17b.

⁴¹⁵ - πληγή, см.: Ibid. 7. 2.

⁴¹⁶ - Ibid. 6. 3a. 2.

⁴¹⁷ - κατακυριεύοντες τῆς γῆς, см.: Ibid. 6. 17b.

⁴¹⁸ - Ibid. 6.

⁴¹⁹ - Мироносицкий П. Афинагор, христианский апологет II в. Казань, 1894. С. 52–53. С доверием, несмотря на недостаток исторических свидетельств, относился к авторству Афинагора и проф. Н. И. Сагарда (см.: Сагарда Н. И. Лекции по патрологии // Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Патрология. СПб., 2004. С. 409, 415, 418–419).

⁴²⁰ - Киприан (Керн), архим. Патрология. Киев, 2003. С. 222: «Единственное свидетельство писателя V в. Филиппа Сидского (в Памфилии) дает нам несколько слов об Афинагоре, но... "История Церкви", написанная Филиппом, потеряна; из нее сохранилось несколько отрывков в катенах, приписываемых Никифору Каллисту. По этим отрывкам и приходится судить об интересующем нас писателе».

⁴²¹ - Мироносицкий П. Указ. соч. С. 14–35.

⁴²² - Там же. С. 31–32, 34–35.

⁴²³ - Grant R. M. Athenagoras or Pseudo-Athenagoras // Harvard Theological Review. 1954. № 47. P. 121–129.

⁴²⁴ - Так, напр., аргументы Оригена о текучести материи, а также неясности соотношения понятий тела и составляющей его материи, подробно разобранные в статье Г. Чадвика (Chadwick H. Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body // Harvard Theological Review. 1948. Vol. 41, Issue 02, April. P. 86–87), не нашли в полемике трактата О воскресении ни тени опровержения. Нет здесь ни малейшего намека на теорию предсуществования душ, ни мало-мальской попытки отстоять

законность использования аргумента всемогущества Божия, которая отвергалась Оригеном.

⁴²⁵ - Barnard L. W. *Athenagoras. De resurrectione: The Background and Theology of the 2nd Century Treatise on the Resurrection* // *Studia Theologica cura Ordinum Theologorum Scandinavicum edita* [Lund: Gleerup]. 1976. Vol. XXX. P. 9–10. Здесь, кроме множества других аргументов, в частности, приводится замечание о том, что упоминание о крове для верблюдов в О воскресении 12 характерно для Египта, где их использовали для почтовой службы, в то время как в Греции и Малой Азии эти животные были неизвестны.

⁴²⁶ - Pouderon B. *D'Athènes à Alexandrie. Études sur Athénagore* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Série Études 4). Quebec; Louvain; Paris, 1997. P. 372–373.

⁴²⁷ - Pouderon B. *L'Authenticité Du Traité Sur La Résurrection Attribué à l'Apologiste Athénagore* // *Vigiliae Christianae*. 1986. Vol. 40. Issue 3. P. 232–234. Такое же мнение находим и в современной Католической энциклопедии, см.: Католическая энциклопедия. В 5 т. М., 2002. Т. 1. С. 410–411.

⁴²⁸ - Runia D. T. *Verba Philonica, ΑΓΑΛΜΑΤΟΦΟΡΕΙΝ, and the authenticity of the De Resurrectione attributed to Athenagoras* // *Vigiliae Christianae*. 1992. Vol. 46. Issue 4. P. 324.

⁴²⁹ - Ibid. P. 323–324.

⁴³⁰ - Barnard L. W. *Op. cit.* P. 11. Меньше всего, по мнению этого автора, сочинение относилось к гностикам, о которых нет ни прямого, ни косвенного упоминания в тексте памятника.

⁴³¹ - Если тело Христа, по учению Церкви, не подверглось разрушению перед воскресением, то в О воскресении Афинагор неоднократно говорит о возможности для Бога воскресить любое разрушившееся тело. Кроме того, зачастую языческая аудитория настолько враждебно относилась к христианам и их учению, что это заставляло апологетов просто скрывать свою приверженность христианскому исповеданию, и только после согласия с верностью аргументов объявлять, что это учение Христа. Л. Барнард приводит свидетельство об этом Оригена из Гомилий на книгу Иеремии 20. 5.

⁴³² - Barnard L. W. Op. cit. P. 6.

⁴³³ - Ibid. P. 11–16.

⁴³⁴ - Ibid. P. 16.

⁴³⁵ - Мейендорф И., протопр. Введение в святоотеческое богословие / Пер. Л. Волхонской // URL: <http://www.mpda.ru/data/857/628/1234/Vvedenie%20v%20svyotootcheskoe%20bogoslovie.pdf> (дата обращения 30. 12. 2012). В некоторых изданиях (см.: Мейендорф И., протопр. Введение в святоотеческое богословие. Ч. 1 / Пер. с англ. Л. Волхонской. Нью Йорк, 1985. С. 49) эта фраза выпущена, однако можно отметить, что в целом богословию Афинагора уделено мало внимания. Хотя и другими патрологами признавалась скудость богословского содержания трактатов апологета (Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. С. 420), важно заметить, что в учении о Боге Афинагор «пошел значительно дальше своих предшественников. Он решительно настаивает на вечном пребывании Слова в Отце» (Жильсон Э. Философия в Средние века. От истоков патристики до конца XIV в. / Пер. с франц. С. С. Неретиной. М., 2004. С. 25). Также и В. В. Болотов замечает, что Афинагор – один из первых богословов древности, который ясно учит, что Бог имеет Слово Свое «по существу Своему», а не вследствие отношения к тварному миру (см.: Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице // Он же. Собрание церковно-исторических трудов. В 4 т. М., 1999. Т. 1. С. 61).

⁴³⁶ - Скурат К. Е Воспоминания. Труды по патрологии. М., 2006. С. 156.

⁴³⁷ - Нелюбов Б. А., Э. П. Г. Афинагор // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 85.

⁴³⁸ - Athenagoras Atheniensis. Legatio sive Supplicatio pro Christianis // PG 6. 897 B.

⁴³⁹ - Ibid. 900 A — 904 A.

⁴⁴⁰ - Киприан (Керн), архим. Патрология. С. 226.

⁴⁴¹ - От «διαίρέω» – разделять, см.: Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 894. Ср.: Legatio pro Christianis // PG 6. 897 B: «ἡμῖν δὲ διαίρουσιν ἀπὸ τῆς ὕλης τὸν Θεὸν, καὶ δεικνύουσιν

ἕτερον μὲν τι εἶναι τὴν ὕλην ἄλλο δὲ τὸν Θεὸν καὶ τὸ διὰ μέσου πολὺ».

⁴⁴² - PG 6. 897 B.

⁴⁴³ - Melissus Testimonia (5 B. C.) Fragment 6. 10–11.

⁴⁴⁴ - Chrysippus Fragmenta logica et physica (3 B. C.).

Fragment 408. 6–7.

⁴⁴⁵ - Legatio pro Christianis 15 // PG 6. 920 AB: «Понятие о Боге, истинном и вечном, противопоставляется веществу, разрушаемому и тленному»; «Безначальное вместе и вечно, а то, что получило бытие, подвержено и тлению» (Ibid. 19 // PG 6. 929 A). Имеющий «начало бытия подвержен тлению и ничего божественного не имеет» (Ibid. 21 // PG 6. 936 B); «вещество тленное, текучее и изменяемое» противопоставляется «нерожденному и вечному, и всегда одинаковому в себе Богу» (Ibid. 22 // PG 6. 937 A); «тела, по своей материи (κατὰ τὴν ὕλην) подвержены изменению и тлению» (Ibid. // PG 6. 937 B).

⁴⁴⁶ - Ibid. 19 // PG 6. 929 A.

⁴⁴⁷ - Ibid. 10 // PG 6. 908 B: «ἀγένητον καὶ αἰδῖον καὶ ἀόρατον καὶ ἀπαθὴ καὶ ἀκατάληπτον καὶ ἀχώρητον, νῶ μόνῳ καὶ λόγῳ καταλαμβανόμενον, φωτὶ καὶ κάλλει καὶ πνεύματι καὶ δυνάμει ἀνεκδιηγήτῳ περιεχόμενον».

⁴⁴⁸ - Xenophanes. Fragment 37. 1; Parmenides Testimonia. Fragment 23. 2; Fragment 36. 2; Aristoteles et Corpus Aristotelicum. De caelo 289a. 9; 277b. 28–29.

⁴⁴⁹ - Legatio pro Christianis 6 // PG 6. 904 A.

⁴⁵⁰ - Ibid.

⁴⁵¹ - Ibid. 7.

⁴⁵² - Ibid.

⁴⁵³ - Ibid. 10 // PG 6. 909 A.

⁴⁵⁴ - Aetius Doxographe. De placitis reliquiae 308. 5–7: «Πλάτων τὴν ὕλην σωματοειδῇ ἄμορφον ἀνείδεον ἀσχημάτιστον ἅποιον ὅσον ἐπὶ τῇ ἰδίᾳ φύσει».

⁴⁵⁵ - PG 6. 909 A. B TLG – «γῆς ὀχείας» (Ibid. 10. 3. 5).

⁴⁵⁶ - См. «ὀχεία, ὀχεῖος» в словаре Liddell Scott. P. 1280.

457 - «καὶ αὕτη ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ ἰδέα ὑπάρχει», см.: Epitome doctrinae Platonicae sive Διδασκαλικός 10. 3. 3–4.

458 - Legatio pro Christianis 15 // PG 6. 920 A.

459 - Например, о том, что мы разделяем «сущее и не-сущее, постигаемое умом и воспринимаемое чувством» (τὸ ὄν καὶ τὸ οὐκ ὄν, τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητὸν), см.: Ibid.

460 - Ibid. // PG 6. 920 B.

461 - Plato. Timaeus 32c // Platonis Opera / J. Burnet (ed.). Oxford, 1902. Vol. IV.

462 - Ibid. 40b.

463 - Ibid. 41b.

464 - Ibid. 33c: «αὐτὸ γὰρ ἑαυτῷ τροφὴν τὴν ἑαυτοῦ φθίσιν παρέχον» ([тело космоса] было искусно устроено так, чтобы получать пищу от своего собственного тления).

465 - Ibid. 33d; «αὐτάρκης» – самодовлеющий, достаточно сильный или богатый, не нуждающийся в посторонней помощи, независимый, см.: Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 278.

466 - Платон. Тимей 33 / Пер. С. С. Аверинцева. С. 436.

467 - «τὰ πτωχὰ καὶ ἀσθενῆ στοιχεῖα» // PG 6. 921 A.

468 - Согласно тексту Патрологии Миня: «ἀλλ' αὐτὰ τῇ τῆς ὕλης φύσει». См.: PG 6. 921 B.

469 - Тот же текст по TLG: «ἀλλὰ λυτὰ τῇ τῆς ὕλης φύσει», см.: Ibid. 15. 4. 4.

470 - Ibid. 19.

471 - Ibid.

472 - De resurrectione mortuorum 10.

473 - Ср.: «элементы суть материя сущности» (τὰ δὲ στοιχεῖα ὕλη τῆς οὐσίας), см.: Аристотель. Метафизика 14. 1088b. 27.

474 - «ὁ δὲ Θεὸς ἀγέννητος καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀδιαίρετος. Οὐκ ἄρα συνεστὼς ἐκ μερῶν», см.: Legatio pro Christianis 8 // PG 6. 905 A.

475 - «ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν ἐνδέχεται συνεστάναι», см.: Аристотель. О частях животных 646b. 31.

476 - «τὸ ὅλον ἄρα ἐκ μερῶν συνέστη ὁ... γὰρ Θεὸς ὅλον ἐστὶ καὶ οὐ μέρη... ἀλλ' αὐτὸς τῆς πάντων συστάσεως ἐστὶ ποιητής»,

см.: S. Athanasius Alexandrinus. *Contra gentes* 28. 17–21.

⁴⁷⁷ - Единственный аналог мы находим в сочинении патриарха Константинопольского Геннадия I, где он применяет эти же термины к земной жизни человека, см.: Gennadius Patriarcha I Constantinopolitanus. *Fragmenta in epistulam ad Romanos (in catenis)* 403. 10, 11; 380. 17.

⁴⁷⁸ - PG 6. 937 A.

⁴⁷⁹ - Напр.: «Οἱ ἀπὸ Θάλεω καὶ Πυθαγόρου καὶ οἱ Στωϊκοὶ τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ μεταβλητὴν καὶ ῥευστὴν ὅλην δι' ὅλης τὴν ὅλην», см.: Chrysippus *Fragmenta logica et physica*. Fragment 324. 1–3.

⁴⁸⁰ - Aspasius. *In ethica Nichomachea commentaria* 13. 8–9.

⁴⁸¹ - Аристотель. *О небе* 288b. 1.

⁴⁸² - Didymus Caecus. *Fragmenta in Psalmos (e commentario altero)*. Fragment 497. 21.

⁴⁸³ - S. Gregorius Nyssenus. *De professione Christiana ad Harmonium*. 1. 134. 19.

⁴⁸⁴ - Мысль о безначальности и вечности только Бога так часто встречается у Афинагора, что странно слышать мнение некоторых ученых XIX в. о том, что, якобы, Афинагор учил об образовании мира Богом из готовой материи, а не «из ничего». См.: Moller E. W. *Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes // Specialuntersuchungen über die gnostischen Systeme*. Halle, 1860. S. 145–153.

⁴⁸⁵ - *Legatio pro Christianis* 19 // PG 6. 929 B.

⁴⁸⁶ - Ibid. 22 (940 BC): «ἐπὶ τὰ εἶδη τῆς ὕλης συντετήκασιν καὶ καταπίπτοντες τὰς τῶν στοιχείων τροπὰς θεοποιοῦσιν».

⁴⁸⁷ - Ibid. 953 A.

⁴⁸⁸ - Ibid. 949 A.

⁴⁸⁹ - *Legatio pro Christianis* 25.

⁴⁹⁰ - У гностика Василида архонт, правящий материальным миром, отождествляется с «Богом иудеев»; в манихействе речь шла об архонтах — правителях тьмы и света; В целом гностицизм традиционно отождествлял демиурга с частью космоса и считал именно его устройтелем последнего. См.:

Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP) (ISSN 2161–0002) // URL: <http://www.iep.utm.edu/gnostic/> (дата обращения 31. 12. 2012).

⁴⁹¹ - Legatio pro Christianis 24 // PG 6. 948 B.

⁴⁹² - Ibid. 24.

⁴⁹³ - Свидетельство об упоминании свт. Мефодием текста Афинагора сохранилось у свт. Епифания (S. Epiphanius Constantiae in Cypro Episcopus. Adversus Haereses // PG 41. 1101 D — 1104 B), а затем у свт. Фотия (S. Photius. Bibliotheca. Codex 234, 293b, 6–8 // TLG).

⁴⁹⁴ - Сидоров А. И. Курс патрологии. С. 220.

⁴⁹⁵ - Там же. С. 222.

⁴⁹⁶ - Там же. С. 223.

⁴⁹⁷ - Legatio pro Christianis 27.

⁴⁹⁸ - Ibid. 24 // PG 6. 948 A.

⁴⁹⁹ - См.: Ibid. 26–27.

⁵⁰⁰ - См.: Ibid. 27.

⁵⁰¹ - Ibid. 31 // PG 6. 964 A.

⁵⁰² - См.: Киприан (Керн), архим. Патрология; Сидоров А. И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности.

⁵⁰³ - Сидоров А. И. Указ. соч. С. 226.

⁵⁰⁴ - Там же. С. 227.

⁵⁰⁵ - Там же.

⁵⁰⁶ - «διαλύω» – развязывать, разлагать; med. – разлагаться, распадаться (ἐκ τινος εἰς τι), см.: Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 402.

⁵⁰⁷ - Точные параллели между работами Галена и О Воскресении приведены в вышеупомянутом исследовании Л. Барнарда (Barnard L. W. Op. cit. P. 14–15). Кроме того, здесь же указано, что Афинагор, в известной степени подражая Галену, постарался сочетать медицину и философию.

⁵⁰⁸ - ἀλλὰ τῆς φθορᾶς παυομένης καὶ ἀφανιζομένης ἐν τῇ τῆς ἀναστάσεως χάριτι, λοιπὸν κατὰ τὸ τοῦ σώματος θνητὸν διαλυόμεθα μόνον τῷ χρόνῳ ὃν ἐκάστῳ ὁ Θεὸς ὥρισεν, см.: S. Athanasius Alexandrinus. De incarnatione verbi 21. 1. 4–7.

⁵⁰⁹ - S. Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica 35. 52–53.

⁵¹⁰ - S. Joannes Chrysostomus. In epistulam ad Romanos (Homiliae 1–32) 60. 540. 5–6; In Genesim (Homiliae 1–67) 53. 340. 22–23; Athenagoras Atheniensis. De resurrectione mortuorum 50. 430. 6–8.

⁵¹¹ - Runia D. T. Verba Philonica, ΑΓΑΛΜΑΤΟΦΟΡΕΙΝ, and the authenticity of the De Resurrectione attributed to Athenagoras // Vigiliae Christianae. 1992. Vol. 46. Issue 4. P. 313–327; Barnard L. W. Athenagoras: A Study in Second Century Christian Apologetic. Paris, 1972. P. 13–17.

⁵¹² - Athenagoras Atheniensis. De resurrectione mortuorum 3 // PG 6. 980 C.

⁵¹³ - Philo Judaeus. De virtutibus 67. 8.

⁵¹⁴ - S. Irenaeus. Adversus haereses (Lib. 5). Fr. 5. 1, 2; S. Gregorius Nyssenus. Ad Theophilum adversus Apollinaristas. 1. 125. 7; Origenes. Commentarii in evangelium Joannis (Lib. 1–2, 4–6, 10, 13). Book 13. 61. 429. 12–13; S. Athanasius Alexandrinus. De incarnatione verbi 7. 5. 2; 20. 1. 3; S. Basilius Caesariensis. Adversus Eunomium (libri 5). 29. 712. 19, 20; S. Epiphanius Constantiae in Cypro Episcopus. Panarion (= Adversus haereses) 3. 99. 11; 2. 484. 6; S. Epiphanius. Ancoratus 61. 6. 3; Eusebius. Fragmenta in Lucam 24. 597. 54, 55.

⁵¹⁵ - Согласно наблюдению А. И. Сидорова, у Афинагора «тело, в отличие от бессмертной души, обретет не бессмертие, а нетление; причем Афинагором особо подчеркивается различие этих двух понятий (ἀθανασία и ἀφθαρσία)», см.: Сидоров А. И. Курс патрологии. С. 229.

⁵¹⁶ - De resurrectione mortuorum 16 // PG 6. 1005 B.

⁵¹⁷ - Ibid.

⁵¹⁸ - Ibid. // PG 6. 1005 C.

⁵¹⁹ - «ἡ δια-μονή» – устойчивость, постоянство, продолжительность, см.: Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 404. См.: De resurrectione mortuorum 16 // PG 6. 1005 C.

⁵²⁰ - Ibid. 16.

⁵²¹ - Подобно же рассуждал П. Мироносицкий, см.: Указ. соч. С. 255–256.

- 522 - De resurrectione mortuorum 3 // PG 6. 980 C.
- 523 - Ibid. 12, 16.
- 524 - PG 6. 997 B.
- 525 - Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 1702.
- 526 - PG 6. 1005 B.
- 527 - De resurrectione mortuorum 2, 4, 15, 25.
- 528 - Ibid. PG 6. 1004 C.
- 529 - Ibid. 2. 977 B.
- 530 - Ibid. 1004 C.
- 531 - Ibid. 1016 A.
- 532 - Ibid. 7. 985 C.
- 533 - Ibid. 25. 1021 C.
- 534 - «Из упомянутых (чуждых) веществ ни одно не будет их частью», см.: Ibid. 7.
- 535 - Не нужны будут «ни кровь, ни влага, ни желчь, ни воздух. Ибо, в чем прежде нуждались тела, когда они питались, в том не будут нуждаться и тогда, потому что вместе со скудостью и тлением питавшихся тел уничтожится нужда и в питающих веществах» (см.: De resurrectione mortuorum 7).
- 536 - См.: De resurrectione mortuorum 15.
- 537 - PG 6. 1004 C: τὴν ἰδιάζουσιν ἑνῶσιν.
- 538 - PG 6. 1021 A: «ἐξηρῆσθαι τῆς τῶν ἄλλων κοινότητος», .
- 539 - PG 6. 988 C.
- 540 - См.: De resurrectione mortuorum 24.
- 541 - Ibid. 15. 1004 A.
- 542 - Сидоров А. И. Курс патрологии. С. 224.
- 543 - Legatio pro Christianis 17–18, 23, 26 // PG 6. 921 C, 925 A, 941 A, 952 B.
- 544 - ἑαυτοῖς ἀγαλματοφοροῦσι τὸν ποιητὴν, νοῦν τε συνεπιφερομένοις, καὶ λογικῆς κρίσεως, см.: PG 6. 997 B. В этой же строчке рядом использованы понятия «ум» и «логическое суждение».
- 545 - Runia D. T. Verba Philonica... P. 313–327.
- 546 - Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 5.

- 547 - Philo Judaeus. De opificio mundi 137. 6.
- 548 - Runia D. T. Verba Philonica... P. 318.
- 549 - Сидоров А. И. Курс патрологии. С. 225.
- 550 - Афинагор. О воскресении мертвых / Пер. прот. П. Преображенского // Памятники древней христианской письменности. Сочинения древних христианских апологетов. В 7 т. М., 1864. Т. V. С. 100.
- 551 - Там же.
- 552 - Legatio pro Christianis 27, PG 6. 948 B: καὶ ἥττους σαρκὸς εὐρεθέντες.
- 553 - PG 6. 952 D: ἀπὸ τῆς ὕλης.
- 554 - Philo Judaeus. De posteritate Caini 128, 5–129, 1 // TLG: κἂν μηδεμιᾶς ὕλης εὐπορή.
- 555 - Idem. De opificio mundi 79. 7 // TLG: αἱ ἄλογοι ἡδοναὶ ψυχῆς. Здесь говорится об обжорстве и распутстве.
- 556 - Legatio pro Christianis 27 // PG 6. 952 D — 953 A: αἱ οὖν ἄλογοι αὗται καὶ ἰνδαλματώδεις τῆς ψυχῆς κινήσεις εἰδωλομανεῖς ἀποτίκτουσι φαντασίας.
- 557 - Ibid. 36, 972 A.
- 558 - De opificio mundi 16, 5–6.
- 559 - Legatio pro Christianis 27 // PG 6. 952 D. См.: Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 662.
- 560 - Claudius Ptolemaeus. Apotelesmatica (= Tetrabiblos) 3. 2. 5–6: αὐτὸ τὴν οἰκείαν μόνην ὕλην φυσικῶς προσεπισυγκρίνον ἑαυτῷ. Здесь говорится, что при росте тела после рождения, семя (как творящее начало) прибавляет (или примешивает) к растущему организму только подобную себе материю.
- 561 - Учение о грехопадении предполагается Афинагором, см.: Сидоров А. И. Курс патрологии. С. 224–226.
- 562 - См. Legatio pro Christianis 27.
- 563 - Ibid. 31. 964 A: ὥς οὐράνιον πνεῦμα. Это выражение Афинагора созвучно выражению Апостола Павла, который, используя немыслимую для греков-язычников формулу «духовное тело», подразумевал под ним одухотворение, но не

«нематериальность» в философском смысле, ср.: Сидоров А. И. Курс патрологии. С. 226.

⁵⁶⁴ - Дмитриевский В. Н. Александрийская школа. Казань, 1884. С. 61.

⁵⁶⁵ - Там же. С. 63.

⁵⁶⁶ - Там же. С. 61.

⁵⁶⁷ - Там же. С. 55.

⁵⁶⁸ - Там же. С. 62.

⁵⁶⁹ - Там же. С. 57.

⁵⁷⁰ - Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. С. 546.

⁵⁷¹ - Там же. С. 539.

⁵⁷² - Там же. С. 549.

⁵⁷³ - Clemens Alexandrinus. Stromata 7. 7.

⁵⁷⁴ - Idem. Scholia in Protrepticum 4 // PG 8. 164 AB: «Бытие следует за одним хотением Его».

⁵⁷⁵ - Сагарда Н. И. Указ. соч. С. 550. Здесь указывается на замечания Климента о неосязаемости Тела Христова, свободу тела Его от нужд голода и жажды, а души — от печали или радости, см.: Stromata 6. 9; Paedagogus 1. 2.

⁵⁷⁶ - Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. М., 1996. С. 177.

⁵⁷⁷ - Там же. С. 175.

⁵⁷⁸ - Там же. С. 178, прим. 36.

⁵⁷⁹ - Ружицкий К., прот. Учение св. отцов и церковных писателей о материи (магистерская диссертация, 1914). Машинопись. МДА, 1958.

⁵⁸⁰ - Там же. С. 128.

⁵⁸¹ - Там же. С. 132.

⁵⁸² - Ружицкий К., прот. Указ. соч. С. 132.

⁵⁸³ - Там же. С. 131.

⁵⁸⁴ - Там же. С. 132.

⁵⁸⁵ - Patrick J. Clement of Alexandria. Edinburgh; London, 1914. P. 81.

⁵⁸⁶ - Ibid. P. 90.

- 587 - Ibid. P. 76.
- 588 - Ibid. P. 77.
- 589 - Stromata 4. 25. 162. 5 // PG 8. 1372 B: Ὁ Θεὸς δὲ ἄναρχος, ἀρχὴ τῶν ὄλων παντελὴς, ἀρχῆς ποιητικός.
- 590 - Patrick J. Op. cit. P. 79.
- 591 - Ibid. P. 81.
- 592 - Stromata 6. 16. 142. 4 // PG 9. 369 C: «Как же творение могло происходить во времени, если и само время возникло сущим?»
- 593 - Ibid. 141. 7.
- 594 - Ibid.
- 595 - Ibid. 142. 1. 3: τῆς παλαιᾶς ἀταξίας.
- 596 - Ibid. 142. 2.
- 597 - Ibid.
- 598 - Ibid. 142. 3. 2–3: πάντων ὁμοῦ ἐκ μιᾶς οὐσίας μιᾷ δυνάμει γενομένων.
- 599 - Ibid. 142. 4.
- 600 - Witt R. E. The Hellenism of Clement of Alexandria // The Classical Quarterly. Vol. 25. Issue 34. June 1931. P. 204.
- 601 - Ibid. P. 197.
- 602 - Ibid. P. 196.
- 603 - Outlet A. C. The «Platonism» of Clement of Alexandria // The Journal of Religion. July 1940. Vol. XX. № 3. P. 229.
- 604 - Ibid. P. 230.
- 605 - Ibid. P. 230–231.
- 606 - Osborn E. F. Clement of Alexandria: a review of research, 1958–1982 // The second century. 1983. V. 3. P. 219–244.
- 607 - Chadwick H. The Cambridge history of later Greek and early medieval Philosophy. Cambridge University Press, 1967. P. 169.
- 608 - Idem. Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin Clement and Origen. Oxford, 1984. P. 46–47.
Такой же язык был характерен для Филона.

⁶⁰⁹ - Греческий текст: οὐδὲν δὲ ἔστιν, ὃ μὴ τὴν αἰτίαν τοῦ εἶναι ὁ θεὸς παρέχεται, см.: Clemens Alexandrinus. Paedagogus 1. 8. 62. 3. 6–7.

⁶¹⁰ - Chadwick H. Early Christian Thought... P. 47; По-видимому, это выражение «прежде сотворения мира Богом» (πρὸ καταβολῆς κόσμου) – евангельского происхождения (Ин. 17, 24).

⁶¹¹ - Lilla S. R. Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxford University Press, 1971. P. 190.

⁶¹² - Idem. Clement of Alexandria in his relations with the Jewish-Alexandrine philosophy and contemporary Middle Platonism. Oxford University Press, 1962. P. 19–23.

⁶¹³ - Idem. Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism. P. 191.

⁶¹⁴ - Stromata 5. 89. 5–6.

⁶¹⁵ - Lilla S. R. Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism. P. 193.

⁶¹⁶ - См.: Stromata 5. 89. 6. Здесь можно видеть указание скорее на платоническую традицию, чем на самого Платона, который прямо не употребляет термин «материя», но, только пытаясь сформировать понятие материи, «как бы применяет к новому понятию разные названия», см.: Бородай Т. Ю. Понятие материи в «Тимее» Платона... С. 61.

⁶¹⁷ - Так, очевидно, считал и сам Климент, так как не исключил Платона из списка тех, кто был «не в силах... ограничиться единым первоначалом».

⁶¹⁸ - Stromata 5. 89. 5.

⁶¹⁹ - Lilla S. R. Clement of Alexandria. A study in Christian Platonism and Gnosticism. P. 195.

⁶²⁰ - Ibid. P. 194–196. Здесь упоминаются Плутарх, Альбин, Апулей, Нумений, Модерат и Плотин.

⁶²¹ - Ibid. P. 196.

⁶²² - Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 89.

⁶²³ - Davison J. Structural Similarities and Dissimilarities in the Thought of Clement of Alexandria and the Valentinians // Second Century. 1983. Vol. 3. 4. P. 201–218.

⁶²⁴ - Clemens Alexandrinus. Scholia in Protrepticum 11 // PG 8. 228 C.

⁶²⁵ - Davison J. Op. cit. P. 207.

⁶²⁶ - Интересно отметить, что если учению гностиков был характерен глубоко пессимистический настрой (см.: Jonas H. Delimitation of the Gnostic Phenomenon – Typological and Historical // Origins of Gnosticism. Leiden: Brill, 1967. P. 100), то система Климента даже таким скептиком, как А. Гарнак, была оценена как отличающаяся от гностицизма уверенным оптимизмом, см.: Harnack A., von. History of Dogma. Dover Publications. In 7 vols. N.Y., 1961. Vol. 2. P. 327.

⁶²⁷ - Davison J. Op. cit. P. 215.

⁶²⁸ - Ibid. P. 216

⁶²⁹ - Ibid. P. 213.

⁶³⁰ - Ibid. P. 216.

⁶³¹ - Ibid. P. 215.

⁶³² - Скурат К. Е. Воспоминания. Труды по патрологии. С. 258. Такой же оценки придерживался и профессор МДА И. В. Попов. См.: Попов И. В. Патрология. Тверь, 2006. С. 175.

⁶³³ - Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2011.

⁶³⁴ - Там же. С. 397.

⁶³⁵ - Там же.

⁶³⁶ - Там же. С. 390.

⁶³⁷ - Там же. С. 389.

⁶³⁸ - Там же. С. 380.

⁶³⁹ - Chadwick H. Early Christian Thought... P. 142.

⁶⁴⁰ - См., напр., описание представлений о материи у Плутарха и неопифагорейцев в книге: Диллон Дж. Средние платоники, 80 г. до н. э. — 220 н. э. СПб., 2002. Х. Ф. Хагг (H. F. Hägg) в своем исследовании (Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism. Oxford Early Christian

Studies, Oxford, 2006. P. 94) указывает на дуализм между Богом и материей у Нумения. Учение Плутарха также характеризуется метафизическим дуализмом (Монада – Диада), а материя хотя и не признается носителем зла, но при творении космоса соединяется с неразумной злой душой. Алкиной хотя и не связывает напрямую материю со злом, но признает три начала бытия: «материю; образец, или идеи; и отца, и причину, или творца всего, или Бога». См. также: Античная философия: Энциклопедический словарь. С. 98, 591.

⁶⁴¹ - Ashwin-Siejkowski P. Clement of Alexandria on trial: the evidence of «heresy» from Photius' Bibliotheca. Brill. Leiden; Boston, 2010. P. 34–37.

⁶⁴² - Ibid. P. 35.

⁶⁴³ - 2 Макк. 7, 28: πάντα ἰδόντα γινῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός.

⁶⁴⁴ - Ashwin-Siejkowski P. Op. cit. P. 35.

⁶⁴⁵ - Ibid. P. 35, 37.

⁶⁴⁶ - Runia D. T. Plato's Timaeus as cultural icon / Ed. by Gretchen J. Reydam-Schils. University of Notre Dame Press, 2003. P. 139.

⁶⁴⁷ - Его нельзя понимать в смысле противостояния добра и зла во вселенной.

⁶⁴⁸ - Автор проводит различие высказанных этими писателями концепций в сравнении с Татианом, свт. Феофилом Антиохийским и свт. Иринеем Лионским, прямо высказывавшихся о творении «ex nihilo».

⁶⁴⁹ - Runia D. T. Plato's Timaeus... P. 140. Ни среди стоиков, ни среди средних платоников не находится учения о едином принципе или «начале».

⁶⁵⁰ - Ibid.

⁶⁵¹ - Osborne C. Cambridge Histories Online. Cambridge University Press, 2011. P. 270–282.

⁶⁵² - Ibid. P. 278

⁶⁵³ - Stromata 5. 14. 92. 1; 6. 16. 145. 4.

⁶⁵⁴ - Itter A. C. Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria. Brill. Leiden; Boston, 2009. P. 144.

⁶⁵⁵ - Stromata 6. 17. 149. 2, 4: «Философия, преломляя свет божественных писаний, ухватывает некую малую часть» истины; философы, «скорее, выражают свои собственные соображения и проводят жизнь в поисках убедительного, а не достоверного».

⁶⁵⁶ - Ibid. 1. 7. 37. 1–6.

⁶⁵⁷ - Климент Александрийский. Увещевание к язычникам / Пер. А. Ю. Братухина под ред. проф. А. И. Зайцева. СПб., 1998. С. 129.

⁶⁵⁸ - Stromata 6. 16. 147. 2. 4–5: λέγων ἥτοι ἀπρονόητον εἶναι τὸ πᾶν ἢ τὸν κόσμον ἀγένητον.

⁶⁵⁹ - В оригинале использовано слово «ἐξωλέστατος» (сравнительная степень от «ἐξώλης»), что значит «приведенный до степени руин, полностью разрушенный, в нравственной сфере – проклятый, омерзительный», см.: Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 600.

⁶⁶⁰ - См. предыдущее прим.

⁶⁶¹ - Itter A. C. Op. cit. P. 145.

⁶⁶² - Сама теория идей, по Клименту, была заимствована Платоном у Моисея. См.: Stromata 5. 14. 93. 4 – 94. 3; Itter A. C. Op. cit. P. 147–148.

⁶⁶³ - Itter A. C. Op. cit. P. 155.

⁶⁶⁴ - Хотя Климент Александрийский даже считается родоначальником языка апофатики в христианском богословии (см., напр.: Wytzes J. The Twofold Way. Platonic Influences in the Works of Clement of Alexandria // Vigiliae Christianae, 14. 1960. P. 144), но нигде катехет не называет Бога прямо «не-сущим», или «сущим превыше бытия». Бог «выше всякого слова» (Stromata 5. 10. 65), «выше времени и пространства» (Ibid. 2. 2. 5–6), «именования и помышления» (Ibid. 5. 2. 71. 5), «более чем единое, нечто высшее, даже чем само единство» (Paedagogus 1. 8), «выше умопостигаемого» (δὲ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ) (Stromata 5. 6. 38. 6. 2). Исследователи, однако, подчеркивают лишь вероятность подобной мысли у Климента (см.: Hägg H. F. Clement of Alexandria... P. 177–178).

- ⁶⁶⁵ - Itter A. C. Op. cit. P. 146.
- ⁶⁶⁶ - Ibid. P. 150.
- ⁶⁶⁷ - Ibid. P. 155.
- ⁶⁶⁸ - Ibid. P. 150.
- ⁶⁶⁹ - Osborn E. F. The Philosophy of Clement of Alexandria. Cambridge University Press, 1957. P. 33.
- ⁶⁷⁰ - Ibid. P. 47, 162.
- ⁶⁷¹ - Ibid. P. 163. Именно в этом смысле, а не в смысле выхода из тела, гностик должен стать «бесплотным» (ἄσαρκος).
- ⁶⁷² - May G. Creatio Ex Nihilo: The Doctrine of «Creation out of Nothing» in Early Christian Thought. N.Y., 1994. P. 178. Клименту, к сожалению, здесь посвящено меньше всего страниц.
- ⁶⁷³ - Хронологически его высказываниям предшествует только одна цитата из сомнительной в отношении авторства, а значит и датировки проповеди. См.: Clemens Alexandrinus. Homiliae [Sp.]. Homily 19. 5. 2. 3.
- ⁶⁷⁴ - Так, напр., поиск по базе TLG по терминам «αἰών», «αἰὼν» дает примеры использования этой пары по отношению к Богу Отцу и Богу Сыну у свт. Григория Богослова: In Theophania (Orat. 38). 36. 328. 46; De pace 3 (Orat. 23). 35. 1160. 30; In sanctum pascha (Orat. 45). 36. 660. 36; Carmina dogmatica. 403. 7; у свт. Василия Великого: In Mamantem martyrem 31. 597. 26; у свт. Кирилла Иерусалимского: Catecheses ad illuminandos 1–18. Catechesis 11. 20. 11–12.
- ⁶⁷⁵ - Stromata 7. 1. 2; 2. 5–3. 1.
- ⁶⁷⁶ - Ibid. 7. 1. 2. 3. 2. Поиск по частям слов «ἐπεκεῖν-», «αἰτ-» показал, что, весьма возможно, именно Климент впервые использовал такое выражение в богословско-философском дискурсе (из сочинений современных Клименту средних платоников мало что дошло до нашего времени и потому не включено в базу TLG). Эта формула оказалась менее использованной, она встречается однажды у свт. Евсевия Кесарийского (Eusebius. De laudibus Constantin 12. 1. 2) и дважды у Плотина (Plotinus. Enneades. 1. 4. 4. 19; 3. 1. 2. 3).
- ⁶⁷⁷ - Ibid. 7. 4. 22. 3; 6. 9. 78. 5; 1. 19. 94. 4 («τὸ ποιητικὸν αἴτιον», Бог – творческая первопричина); 5. 12. 81. 4.

⁶⁷⁸ - Ibid. 4. 25. 162. 5.

⁶⁷⁹ - Ibid. 6. 156. 4.

⁶⁸⁰ - Ibid. 5. 103. 1.

⁶⁸¹ - Ibid. 7. 69. 4.

⁶⁸² - Paedagogus 1. 3.

⁶⁸³ - Ibid. 6. 27. 2: Ὡς γὰρ τὸ θέλημα αὐτοῦ ἔργον ἐστὶ καὶ τοῦτο κόσμος ὀνομάζεται.

⁶⁸⁴ - May G. Op. cit. P. 169. Здесь автор не совсем точно принимает выражение свт. Иринея за высказывание о тождестве вещественной основы всех вещей и воли Божией и ссылается на текст Против ересей 2. 7. 5. Верная ссылка, на самом деле, другая: 2. 10. 4 // TLG: «приписать существо (субстанцию) сотворенного силе и воле Того, Кто есть Бог всего, – это достойно веры и удобоприемлемо». Правильнее говорить здесь не об отождествлении (иначе мы припишем свт. Иринею смешение твари и нетварной воли Божией), а об атрибуции (см.: PG 7a. 736 B) формообразующих начал во всех вещах, т. е. их субстанции, с волей Божией.

⁶⁸⁵ - Stromata 5. 12. 82. 3–4.

⁶⁸⁶ - Ibid. 2. 2. 6. 1: ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ τῆς τῶν γεγονότων ιδιότητος.

⁶⁸⁷ - Попов И. В. Патрология. С. 174–175.

⁶⁸⁸ - Ин. 1, 3: Stromata 6. 17. 153. 4.

⁶⁸⁹ - Stromata 2. 16. 75. 2. 1: φύσει ἀπηλλοτριωμένων παντελῶς. Редкий термин, использованный здесь («ἀπηλλοτριωμένων»), это перфектное причастие от глагола ἀπαλλοτριόω, который, согласно словарю Liddell Scott, указывает на разделение, отчуждение предметов. См.: Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 176.

⁶⁹⁰ - Stromata 2. 16. 74. 1. 4: πάντα ἑτέρα τυγχάνει τοῦ θεοῦ.

⁶⁹¹ - Ibid. 6. 16. 142. 4: πῶς δ' ἂν ἐν χρόνῳ γένοιτο κτίσις, συγγενομένου τοῖς οὐσι καὶ τοῦ χρόνου.

⁶⁹² - См., напр., у свт. Василия Великого в Homiliae in Hexaemeron 1. 5; 2. 2. По мысли свт. Григория, творческий акт Бога при создании мира мгновенно (ἐν ἀκαρεῖ) произвел все

первичные элементы материального космоса и «сущность каждого из существ» (ἡ ἐκάστου τῶν ὄντων οὐσία, см.: In *Hexaemeron explicatio apologetica* // PG 44. 72 B).

⁶⁹³ - *Paedagogus* 1. 2.

⁶⁹⁴ - Clemens Alexandrinus. *Protrepticus* 1. 6. 4. 6–9: πρὸ δὲ τῆς τοῦ κόσμου καταβολῆς ἡμεῖς, οἱ τῷ δεῖν ἔσεσθαι ἐν αὐτῷ πρότερον γεγεννημένοι τῷ θεῷ, τοῦ θεοῦ λόγου τὰ λογικὰ πλάσματα ἡμεῖς, δι' ὃν ἀρχαίζομεν.

⁶⁹⁵ - Попов И. В. *Патрология*. С. 166.

⁶⁹⁶ - Clemens Alexandrinus. *Eclogae propheticae* 17. 1. 1.

⁶⁹⁷ - *Eclogae propheticae* 17. 2. 1.

⁶⁹⁸ - *Paedagogus* 2. 1. 10. 3. 1.

⁶⁹⁹ - *Stromata* 7. 5. 28. 7. 1–2 и 7. 5. 29. 1. 3.

⁷⁰⁰ - *Ibid.* 2. 16. 74. 1. 1: ὁ θεὸς δὲ οὐδεμίαν ἔχει πρὸς ἡμᾶς φυσικὴν σχέσιν.

⁷⁰¹ - *Ibid.* 1. 1–4.

⁷⁰² - *Protrepticus* 2. 23. 1. 6–2. 1: οὐκ ὄντας ὡς ὄντας νομίζοντες καὶ θεοὺς τούτους ὀνομάζοντες τοὺς οὐκ ὄντως ὄντας, μόνου δὲ τοῦ ὀνόματος τετυχηκότας.

⁷⁰³ - Согласно TLG, только у авторов II в. – Галена (5 раз), Лукиана (2 раза), Климента Александрийского (1 раз). На примерах Галена и Лукиана мы не останавливаемся подробно ввиду не философского употребления данной формулы. Выражение «οὐδ' ὅλως ἦν» также встречается прежде Климента только у Галена.

⁷⁰⁴ - Plutarchus. *De E apud Delphos* 392 B – 393 C.

⁷⁰⁵ - *Ibid.* 392 E: τὸ αἰδίον καὶ ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον, ὃ χρόνος μεταβολὴν οὐδὲ εἷς ἐπάγει.

⁷⁰⁶ - *Ibid.* 393 A.

⁷⁰⁷ - Диллон Дж. *Средние платоники*. С. 25.

⁷⁰⁸ - Сидаш Т. Г. О полемике Плутарха со стоиками // Плутарх. Сочинения / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2008. С. 339.

⁷⁰⁹ - Диллон Дж. Указ. соч. С. 25. Дж. Диллон подчеркивает влияние на Плутарха персидского дуализма (Там же. С. 20, 24, 42).

⁷¹⁰ - Plutarchus. De Iside et Osiride, 373 С. Дж. Диллон замечает, что это первое творение было только «видением и фантазией» того мира, который возник впоследствии (Указ. соч. С. 21).

⁷¹¹ - Диллон Дж. Указ. соч. С. 23.

⁷¹² - Плутарх. Сочинения. С. 30.

⁷¹³ - Stromata 5. 12. 82. 3–4; 6. 16. 142. 4: τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προϋπάρχει», ср.: Eclogae propheticae 17.

⁷¹⁴ - Stromata 8. 9. 28. 7.

⁷¹⁵ - S. Maximus Theol. Fragmentum ex libro de materia 92. 9–11.

⁷¹⁶ - Ibid. 14–16. Здесь упоминается создание городов и храмов. При этом свт. Максим настаивает, что города и храмы творятся не только из готового вещества, но преимущественно искусством, которое «происходит не из веществ». Если же это верно для людей, то тем более Бог может сотворить «не только качества веществ, но и сами вещества».

⁷¹⁷ - May G. Op. cit. P. 160.

⁷¹⁸ - S. Athanasius Alexandrinus. Oratio I contra Arianos 17. 4. 5–6. Здесь свт. Афанасий обличает ариан, замечая, что их ересь означает, что «не существовавшее никогда (τό ποτε μὴ ὄν) делается предметом боговедения и прославляется вместе с вечно Сущим». Также в отрывке из 1-го Слова против ариан 18. 2 он говорит, что еретики не уstraшаются «не-сущее (τὰ μὴ ὄντα) смешивать с сущим».

⁷¹⁹ - Oratio II contra Arianos 22. 1. 3–4: «Если же Бог не-сущее призывает в бытие Словом Своим, то Слово не в числе не-сущих и призываемых (в бытие)».

⁷²⁰ - S. Maximus Confessor. Capita de charitate 3. 28: ἐξ ἀϊδίου λέγοντες συνυπάρχειν τῷ Θεῷ τὴν τῶν ὄντων οὐσίαν.

⁷²¹ - Ibid. 3. 28. 10.

⁷²² - Напр., «ἐκ μὴ ὄντων» при описании творения космоса употребляют свт. Кирилл Александрийский (Commentarii in Joannem 1. 80. 10; 1. 66. 14) и преп. Иоанн Дамаскин (Expositio fidei 12. 10; 41. 4). Блаж. Феодорит Киррский в сочинении Quaestiones in Octateuchum говорит о Боге, творящем сначала

все «из не-сущих», а затем из сущих благоустрояющем вселенную: ἐκ μὴ ὄντων ποιεῖ, καὶ ἐξ ὄντων δημιουργεῖ (Quaestiones in Octateuchum 16–17).

⁷²³ - May G. Op. cit. P. 180.

⁷²⁴ - O'Neill J. C. How Early is the Doctrine of Creatio ex Nihilo? // Journal of Theological Studies. 2002, 53 (2). P. 462. Здесь же можно найти подробный список литературы по теме и полемику со сторонниками противоположного взгляда.

⁷²⁵ - Stromata 4. 6. 39. 3. 3: ἄνευ δὲ τῶν μεταξύ, ἃ δὴ ὕλης ἐπέχει τάξιν, οὐθ' αἱ ἀγαθαὶ οὐθ' αἱ κακαὶ συνίστανται πράξεις.

⁷²⁶ - Ibid. 4. 6. 39. 3. 1–2.

⁷²⁷ - Ibid. 4. 6. 39. 2: τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς κάθαρσίς (ἐστὶ).

⁷²⁸ - Ibid. 7. 13. 82. 52: πᾶσαν τὴν περισπῶσαν αὐτὸν ὕλην ὑπερφηφάνησας τέμνει διὰ τῆς ἐπιστήμης τὸν οὐρανόν.

⁷²⁹ - Ibid. 7. 5. 28. 4. 2.

⁷³⁰ - Ibid. 5. 8. 51. 3.

⁷³¹ - Ibid. 4. 22. 139. 5; 4. 22. 140. 1: πρὸς τὰ ὑλικά προσπαθεία.

⁷³² - Ibid. 4. 25. 159. 1.

⁷³³ - Choufrine A. Gnosis, Theophany, Theosis // Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background. New York; Bern; Bruxelles; Frankfurt / M.; Oxford; Wien, 2002. Vol. 5. P. 50–51, 53. Здесь ссылка на Педагог 1. 32. 1. А. И. Шуфрин замечает, что «именно идея освобождения духа от материи, подразумеваемая термином διυλισμός, по всей видимости, привлекла Климента», а также отмечает зависимость понятия «естественного созерцания» (φυσικῆς θεωρίας) в Мистагогии преп. Максима Исповедника (см.: Mystagogia 24. 112) от Климента, к которому он относился с большим уважением.

⁷³⁴ - Stromata 6. 3. 31. 1. 1–2: ἀπὸ τῆς ἀταξίας τῆς ὑλικῆς. Другой причиной здесь признается действие злых духов.

⁷³⁵ - Ibid. 7. 6. 34. 1: τῆς ὑλικῆς διαμονῆς.

⁷³⁶ - Напр.: Ibid. 2. 2. 5. 4: «Далекий в Своем Существо (ибо как сотворенное может быть сродни нетварному?), Он близок через Свою силу, которая все объемлет».

- ⁷³⁷ - Ibid. 5. 4. 19. 3. 1.
- ⁷³⁸ - Ibid. 2. 1. 3. 2. 8: τὸ πῦρ τῆς ὕλης ἐξεχόμενοι.
- ⁷³⁹ - Paedagogus 3. 11. 79. 2. 5.
- ⁷⁴⁰ - Ibid. 1. 2. 5. 1. 9: καταλειφθέντα ὕλης, τῆς κακίας.
- ⁷⁴¹ - Quis dives salvetur 15. 3. 3.
- ⁷⁴² - νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἶδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι, см.: Stromata 2. 4. 15. 2–3 и Plato. Sophista 246b. 7–8.
- ⁷⁴³ - Wagner W. Der Christ und die Welt nach Klemens von Alexandrien. Göttingen, 1903. S. 5.
- ⁷⁴⁴ - Paedagogus 1. 13.
- ⁷⁴⁵ - Stromata 7. 8. 2–3: τῷ μόνῳ τῶν ἄλλων ζώων ἀνθρώπῳ ἔννοιαν κατὰ τὴν δημιουργίαν ἐνεστάχθαι θεοῦ.
- ⁷⁴⁶ - Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 108–109. Здесь же автор подчеркивает, что Климент неоднократно говорил об образе и подобии Божию в первоизданном человеке, который он видел в разуме, см.: Stromata 5. 14 // PG 9. 140.
- ⁷⁴⁷ - Stromata 3. 9. 64. 1: γένεσιν δὲ καὶ φθορὰν τὴν ἐν κτίσει προηγουμένως γίνεσθαι ἀνάγκη μέχρι παντελοῦς διακρίσεως καὶ ἀποκαταστάσεως ἐκλογῆς, δι' ἣν καὶ αἱ τῷ κόσμῳ συμπεφυρμέναι οὐσίαι τῇ οἰκειότητι προσνέμονται.
- ⁷⁴⁸ - Рим. 5, 12. 14.
- ⁷⁴⁹ - Stromata 3. 9. 64. 2. См.: Климент Александрийский. Строматы / Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892. С. 353.
- ⁷⁵⁰ - Адам «не был рожден смертным», см.: Ibid. 2. 19. 98. 3.
- ⁷⁵¹ - Ibid. 2. 19. 98. 4–99. 1: ἐφ' οἷς θνητὸν ἀθανάτου βίον, ἀλλ' οὐκ εἰς τέλος, ἀνθυπηλλάξατο.
- ⁷⁵² - Karavites P. Evil-Freedom and the Road to Perfection in Clement of Alexandria (Vigiliae Christianae Supplements). Brill, Leiden; Boston, 1999. P. 35, 176.
- ⁷⁵³ - Stromata 4. 21. 132. 1. 10.
- ⁷⁵⁴ - Поиск производных от термина при поиске с помощью TLG по формам «αμαρτι», «αμαρτη» дал следующие результаты: у Климента – 308 раз, у Антиоха (2–1 В. С.) – 0; у Модерата (А.

D. 1) – 0; у Альбина (A. D. 2) – 1; у Нумения (A. D. 2) – 0; у Максима Тирского (A. D. 2) – 2; у Плутарха – 120; у Плотина – 13.

⁷⁵⁵ - Здесь стоит упомянуть оценку Т. Г. Сидашом критики Плутархом стоических воззрений, в которых он видит некоторый аналог христианских представлений о грехопадении (оценивая, правда, последние весьма в карикатурном изводе). Если стоики мыслили грех как нарушение закона природного, то иудеи и христиане – как нарушение закона, данного лично Богом. Позиция стоиков была несколько ближе к библейской, в силу их склонности к монизму и антропоцентричному объяснению зла. Плутарх ревностно вооружается против подобных понятий в своих трактатах против стоиков. См.: Плутарх. Критика стоической «концепции грехопадения» // Плутарх. Сочинения. С. 326–331.

⁷⁵⁶ - Karavites P. Op. cit. P. 21, 23.

⁷⁵⁷ - Ibid. P. 25–26.

⁷⁵⁸ - Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000. С. 70: «Самой личности, по А. Ф. Лосеву, в... античности так и не появляется». Здесь Ю. А. Шичалин ссылается на текст: «Другими словами, вся античная философия... оказалась не чем иным, как рефлексией над общинно-родовой формацией, насквозь материальной, насквозь родовой и насквозь чувственно-материально-космологичной». Мы же от себя добавим еще цитату: «Безличная и бездушная (в смысле безразличия к судьбам человечества. – К. З.) космичность наложила свою печать и на самое грандиозное философское обобщение, к которому пришли греки». См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 т. Т. 1. С. 413.

⁷⁵⁹ - Karavites P. Op. cit. P. 42.

⁷⁶⁰ - Stromata 3. 104, 5: ἡ γὰρ ἀμαρτία φθορὰ οὕσα οὐ δύναται κοινωνίαν ἔχειν μετὰ τῆς ἀφθαρσίας, ἥτις ἐστὶ δικαιοσύνη.

⁷⁶¹ - Ibid. 3. 9. 64. 1. 4–5: θάνατος ψυχῆς ἡ ἀμαρτία λέγεται». См.: Строматы / Пер. Н. Корсунского. С. 325.

⁷⁶² - Строматы 4. 7. 44. 2 / Пер. Н. Корсунского. С. 419: «Жизнь сия для злых, действительно, была бы веселым пиром. Позволяя себе в течение жизни всякого рода злодеяния, они умирали бы, преступлениями обремененные, но за них не отвечая. Но душа бессмертна».

⁷⁶³ - Karavites P. Op. cit. P. 35.

⁷⁶⁴ - Stromata 4. 26. 170. 2–3.

⁷⁶⁵ - Ibid. 7. 11. 66. 2–3: οὐδὲ γὰρ τὰ πάθη, οὐδὲ τὰ ἁμαρτήματα κακίαί, καίτοι ἀπὸ κακίας φερόμενα.

⁷⁶⁶ - Ibid. 7. 11. 65. 5.

⁷⁶⁷ - Ibid. 7. 11. 65. 3–4: τὰ φοβερὰ ἀπὸ τῶν δοκούντων, οἷον θανάτου καὶ νόσου καὶ πενίας.

⁷⁶⁸ - Сочетание терминов «болезнь» (νόσος), «нужда» (πενίας) и «кажущиеся» (τῶν δοκούντων) встречается у Платона в Государстве (613a) и в вышеприведенном тексте из Стромат.

⁷⁶⁹ - Stromata 6. 12. 98. 2. 1.

⁷⁷⁰ - Важный для разбора этих понятий текст из Стромат 2. 15 разнится в TLG (2. 15. 64. 3. 1) и Патрологии Миня (PG 8. 1001 B – 1004 A). Главное отличие в чтениях этого отрывка – в использовании «ἀκούσιος» и «ἐκούσιος» в середине фразы: «Ἀτύχημα μὲν οὖν παράλογός ἐστιν ἁμαρτία, ἡ δὲ ἁμαρτία ἀκούσιος ἀδικία, ἀδικία δὲ ἐκούσιος κακία». По Миню же: «ἡ δὲ ἁμαρτία ἐκούσιος ἀδικία». На наш взгляд, в TLG выбрано неверное чтение, вводящее смещение понятий.

⁷⁷¹ - Paedagogus 1. 8.

⁷⁷² - Ibid. 1. 2.

⁷⁷³ - Ibid. 1. 9.

⁷⁷⁴ - Stromata 4. 24. 154, 2–3.

⁷⁷⁵ - Ibid. 7. 11. 61. 5.

⁷⁷⁶ - Ibid. 2. 2. 4. 4–2; 2. 5. 1: ἀλγεῖν μὲν ποιῶν εἰς σύνεσιν ἀποκαθιστὰς δὲ εἰς εἰρήνην καὶ ἀφθαρσίαν.

⁷⁷⁷ - Ibid. 7. 3. 16. 2–3: κακῶν δὲ αἰτίαν καὶ ὕλης ἂν τις ἀσθένειαν ὑπολάβοι καὶ τὰς ἀβουλήτους τῆς ἀγνοίας ὁρμὰς τὰς τε ἀλόγους δι' ἁμαθίαν ἀνάγκας.

⁷⁷⁸ - Paedagogus 1. 8. 70. 18.

⁷⁷⁹ - За исключением, пожалуй, В. Я. Саврея, который признавал мнение свт. Фотия обоснованным, базируя это суждение на представлении о заимствовании Климентом учения о материи у средних платоников (см.: Саврей В. Я. Александрийская школа... С. 397). Наш анализ, как представляется, вполне убедительно показал неверность такого утверждения.

⁷⁸⁰ - Photius Bibliotheca. Codex 109.

⁷⁸¹ - Кроме того факта, что и сам свт. Фотий сомневался в аутентичности дошедших до него книг, никто из древнейших церковных писателей не делал ни малейшего намека на заблуждения Климента, подобные тем грубейшим, которые перечислены свт. Фотием. Более того, блаж. Иероним отзывался с похвалой как о Строматах, так и об Ипотипозах (О знаменитых мужах, гл. 38). См.: Филарет (Гумилевский), архиеп. Указ. соч. С. 175–176. Современные исследователи тоже указывают на большую вероятность факта восприятия свт. Фотием изложения гностических концепций за идеи самого Климента, см.: Ramelli I. L. E. Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis // Harvard Theological Review. 2012. № 105: 3. P. 347–349.

⁷⁸² - Stromata 6. 9. 71; Paedagogus 1. 2. Cp.: Stromata 1. 6. 43. 3. 2: «κύριος Ἰησοῦς, τοῦτέστιν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σαρκούμενον»; Ibid. 3. 17. 103. 3: «ἡ κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας ἐν σαρκὶ μέν»; Ibid. 6. 16. 140. 3. 7: «Θεὸς ἐν σαρκίῳ».

⁷⁸³ - Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. С. 433.

⁷⁸⁴ - Stromata 5. 6. 34. 1. 2: αἰσθήσεων πεντάδι σαρκοφόρος γενόμενος. Характерно, что здесь Климент употребил термин «плотоносный», который является центральным для самых ранних свидетельств о полемике с докетами св. апостола Иоанна Богослова и сщмч. Игнатия Антиохийского. Аналогичный текст находим в Строматах 7. 2. 8. 6: αἰσθητὴν δὲ ἀναλαβὼν σάρκα.

⁷⁸⁵ - Ashwin-Siejkowski P. Op. cit. P. 103–104.

⁷⁸⁶ - Stromata 3. 102. 1–3. 102. 3.

⁷⁸⁷ - Ashwin-Siejkowski P. Op. cit. P. 97–98.

- ⁷⁸⁸ - Ibid. P. 98–99
- ⁷⁸⁹ - Paedagogus 3. 1. 2. 1.
- ⁷⁹⁰ - Clemens Alexandrinus. Fragmenta // PG 9. 735 A.
- ⁷⁹¹ - Ashwin-Siejkowski P. Op. cit. P. 103.
- ⁷⁹² - Fragmenta // PG 9. 735 A: «Non solum carnem ejus, sed etiam virtutes ejusdem Filii significant».
- ⁷⁹³ - Stromata 3. 12. 87. 2: κατὰ τὴν ἀνάστασιν τῆς σαρκικῆς ἐπιθυμίας προσδοκίαν. Пер. Н. Корсунского (Указ. соч. С. 370).
- ⁷⁹⁴ - Stromata 7. 2. 6. 5: «Τὸт, кто принял на себя тело, способное страдать» (τὴν παθητὴν ἀναλαβὼν σάρκα); ср.: Ibid. 7. 2. 7. 5. 2. См. также: Ibid. 6. 15. 127. 2: ὁ πέπονθεν ἡ σὰρξ, ἣν ἀνείληφεν ὁ κύριος; Protrepticus 10. 106. 4–5: πίστευσον, ἄνθρωπε, τῷ παθόντι καὶ προσκυνουμένῳ.
- ⁷⁹⁵ - Комментарии Климента на 2 Кор. 5, 16 (согласно текстам из Schaff P. (ed.). Ante-Nicene Fathers. Fathers of the Second Century. In 10 vols. T. T. Clark in Edinburgh, 1867–1885. Vol. 2. P. 1236).
- ⁷⁹⁶ - Stromata 3. 7. 59. 3: ἦσθιεν καὶ ἔπινεν ἰδίως οὐκ ἀποδιδούς τὰ βρώματα. τοσαύτη ἦν αὐτῷ ἐγκρατείας δύναμις, ὥστε καὶ μὴ φθαρῆναι τὴν τροφήν ἐν αὐτῷ, ἐπεὶ τὸ φθείρεσθαι αὐτὸς οὐκ εἶχεν.
- ⁷⁹⁷ - Ibid. 4. 26. 164. 5.
- ⁷⁹⁸ - Ibid. 17. 104. 4: οὐκ ἂν δὲ εἰ ἐχθρὰ ἡ σὰρξ ἦν τῆς ψυχῆς.
- ⁷⁹⁹ - Protrepticus 1. 5. 3: τὸν σμικρὸν κόσμον, τὸν ἄνθρωπον, ψυχὴν τε καὶ σῶμα αὐτοῦ, ἀγίῳ πνεύματι ἁρμοσάμενος.
- ⁸⁰⁰ - Stromata 4. 26. 164. 3–4: οὔτε ἀγαθὸν ἡ ψυχὴ φύσει οὔτε αὖ κακὸν φύσει τὸ σῶμα.
- ⁸⁰¹ - Напр., о телесной и душевной чистоте, которой причастен гностик, говорится на примере нетленных души и тела Ревеки, см.: Ibid. 4. 25. 161. 1: τὸ ἀδιάφθορον τοῦ τε σώματος τῆς τε ψυχῆς.
- ⁸⁰² - Ibid. 6. 7. 60. 1–2: ἀποχὴν τῶν γεωδῶν πυρώσεων. ἀγνίζεται δὲ καὶ τὸ σῶμα, ἐν ᾧ οἰκεῖ, ἐξιδιοποιούμενον εἰς εἰλικρίνειαν ἀγίου νεώ». См. также: Ibid. 7. 13. 82. 2. 3–3. 3.
- ⁸⁰³ - Ibid. 4. 25. 160. 2; 5. 10. 61. 3; ср.: Ibid. 3. 12. 88. 3.

⁸⁰⁴ - Ibid. 3. 10. 69. 1.

⁸⁰⁵ - Ibid. 7. 16. 101. 5: ἐν σαρκὶ περὶ πολλῶν θεός.

⁸⁰⁶ - Ibid. 7. 13. 82. 3. 1.

⁸⁰⁷ - Напр., Ч. Бигг в своей книге (Bigg C. D. D. The Christian Platonists of Alexandria. Oxford, Clarendon Press, 1913. P. 141–142) высказывается в пользу символического понимания Климентом Евхаристии. Но Э. Осборн (Osborn E. Op. cit. P. 208) признает реальность евхаристической плоти Христа у Климента.

⁸⁰⁸ - Катанский А. Л. Догматическое учение о семи церковных таинствах. М., 2003. С. 186–187.

⁸⁰⁹ - Fragmenta // PG 9. 729 A.

⁸¹⁰ - Stromata 3. 6. 48. 2.

⁸¹¹ - Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. С. 549.

⁸¹² - Давыденков О., свящ. Афтартодокетизм // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 193–194.

⁸¹³ - Slusser M. Docetism: A Historical Definition // The Second Century: Journal of Early Christian Studies. 1981. Vol. 1. P. 163–172.

⁸¹⁴ - П. Вейгандт в своей диссертации (Weigandt P. Der Dokerismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts. 2 Bde., Diss. Heidelberg, 1961. Bd. I. S. 72, 81) высказывается в защиту некоторых из древних еретиков, обвиненных церковными полемистами в докетизме.

⁸¹⁵ - Slusser M. Op. cit. P. 172.

⁸¹⁶ - Stromata 7. 2. 8. 1. Мы считаем крайне необоснованными попытки некоторых ученых отождествить учение о Логосе Климента с концепциями Ума у неоплатоников, когда, например, Р. Е. Витт в уже упомянутой выше статье The Hellenism Of Clement Of Alexandria утверждает, что Логос у Климента «более близок к космологическому принципу, чем к исторической персоне» (Р. 201). Согласно Клименту, именно Логос входит в историю человечества, проявляя превосходящее все пределы человеколюбие Бога, и обращается «не как учитель к ученикам, не как хозяин дома к домашним, не как Бог к людям, но как нежный отец (πατήρ δὲ ὡς ἡπίος) убеждает сыновей» (Paedagogus 9. 82. 2–3).

⁸¹⁷ - Protrepticus 1. 8. 4: ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος γενόμενος, ἵνα δὴ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μάθῃς, πῇ ποτε ἄρα ἄνθρωπος γένηται θεός.

⁸¹⁸ - Stromata 7. 14. 87. 4.

⁸¹⁹ - ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεύμᾳ ἐστι (1 Κορ. 6, 17).

⁸²⁰ - Stromata 7. 14. 88. 3: υἱὸς οὗτος ἅπας, ἄνθρωπος ἅγιος.

⁸²¹ - Excerpta ex Theodoto 1. 15. 2: Οὗ δὲ «πρόσωπον» [καὶ] ἰδέα καὶ σχῆμα καὶ σῶμα.

⁸²² - Bucur B. G. Angelomorphic Pneumatology: Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses. Vigiliae Christianae Supplements 95. Leiden, Brill; Boston, 2009. P. 48–49.

⁸²³ - Такую связь учения Климента и поздних оригенистов признает возможной, например, Б. Букур, см.: Bucur B. G. Op. cit. P. 41.

⁸²⁴ - Eclogae propheticae 25, 1–4.

⁸²⁵ - Paedagogus 2. 4. 41. 4. 7.

⁸²⁶ - В этих словах нельзя видеть указание на отвержение Климентом воскресения тех, кто не принадлежит Церкви, но убеждение о том, что для таковых воскресение будет не обновлением жизни в Божественной славе, а осуждением и страданием.

⁸²⁷ - См.: Гал. 5, 19: «Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство».

⁸²⁸ - Paedagogus 2. 10. 100. 2. 3. 3–4. 1: αὐτῇ καθαρᾷ τῇ σαρκὶ ἐπενδυσάμενοι τὴν ἀφθαρσίαν τὸ πρὸς μέτρον τῶν ἀγγέλων διώκομεν.

⁸²⁹ - Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 111–112.

⁸³⁰ - Patrick J. Clement of Alexandria. P. 73.

⁸³¹ - Protrepticus 10. 110. 3: τὰ πάντα ἤδη πέλαγος γέγονεν ἀγαθῶν.

⁸³² - Behr J. Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement. Oxford University Press Inc., N.Y., 2000. P. 206–207.

⁸³³ - S. Maximus Confessor. Ambiguum Liber // PG 91. 1085 A.

834 - Так высказывается об авторитете Климента преп. Максим Исповедник: «τῷ ὄντι φιλοσόφῳ τῶν φιλοσόφων Κλήμεντι» (Disputatio cum Pyrrho // PG 91. 317 C).

835 - S. Anastasius Sinaita. Quaestiones et Responsiones centum // PG 89. 741 D: ἱερὸς καὶ ἀποστολικὸς διδάσκαλος.

836 - Епифанович С. Л. Лекции по патрологии. СПб., 2010. С. 551.

837 - Малеванский Г., свящ. Догматическая система Оригена // ТКДА. Киев, 1870. № 1. С. 76–148, здесь: с. 76.

838 - Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. С. 577.

839 - Там же.

840 - Там же. С. 591.

841 - Там же. С. 594.

842 - Там же. С. 596.

843 - Филарет (Гумилевский) архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. С. 178.

844 - Там же. С. 204.

845 - Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. С. 201–202.

846 - Origenes. Commentarii in evangelium Joannis 1. 17. 97. 3–4.

847 - Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. В 4 т. СПб., 1910. Т. 2. С. 344, 347.

848 - Особенно важны в этом отношении результаты исследований, представленные в монографии: Tzamalikos P. Origen: Cosmology and Ontology of Time. Leiden, Brill; Boston, 2006, которые мы приведем несколько ниже.

849 - Дмитриевский В. Н. Александрийская школа. С. 117.

850 - Там же. С. 128.

851 - Там же. С. 117.

852 - Там же. С. 122. Здесь же усматриваются корни учения Оригена о единственной не отпавшей от Бога душе, которая соединилась с Богом Словом и стала душой Иисуса Христа, принявшей на Себя роль посредника между Богом и материей в Воплощении.

⁸⁵³ - Origenes. Περὶ Ἀρχῶν // PG 11. 211 D: «При посредстве этой-то субстанции души между Богом и плотью (ибо Божественной природе невозможно было соединиться с телом без посредника (mediatore)), Бог, как мы сказали, рождается человеком, потому что для этой средней субстанции (substantia media) не было противоестественно (contranaturam) принять тело, и, с другой стороны, этой душе, как субстанции разумной, не было противоестественно воспринять Бога»,

⁸⁵⁴ - Малеванский Г., свящ. Указ. соч. // ТКДА. Киев, 1870. № 4. С. 62.

⁸⁵⁵ - Указ. соч. // ТКДА. Киев, 1870. № 5. С. 245–323, здесь: с. 312.

⁸⁵⁶ - Там же. С. 314.

⁸⁵⁷ - Там же.

⁸⁵⁸ - Там же. С. 313.

⁸⁵⁹ - Указ. соч. // ТКДА. № 4. С. 72.

⁸⁶⁰ - Там же. С. 77–79.

⁸⁶¹ - Там же. С. 82.

⁸⁶² - Там же. С. 82–83. Ссылки даются на следующие тексты из Оригена: *Commentarii in evangelium Joannis* 1. 34; *In principiis* 8. 8; *Homiliae in Lucam* 29; *Homiliae in Jeremiam* 15. 6.

⁸⁶³ - Там же. С. 84.

⁸⁶⁴ - Епифанович С. Л. Лекции по патрологии. С. 547.

⁸⁶⁵ - Там же. С. 548.

⁸⁶⁶ - Там же.

⁸⁶⁷ - Там же. С. 545.

⁸⁶⁸ - Там же. С. 533.

⁸⁶⁹ - Там же. С. 189.

⁸⁷⁰ - Там же. С. 190.

⁸⁷¹ - Там же. С. 194.

⁸⁷² - Edwards M. J. *Origen against Plato. Ashgate studies in philosophy theology in late antiquity.* Oxford, 2002. P. 89.

⁸⁷³ - Сборники отражают материалы десяти научных конференций за период 1973–2011 гг., посвященных почти

исключительно наследию Оригена.

⁸⁷⁴ - Armantage J. The best of both worlds: Origen's view on religion and resurrection // *Origeniana 1. Premier colloque international des etudes origéniennes* (Montserrat, 18–21 septembre 1973) / Dirigé par H. Crouzel, G. Lomiento, J. Rius-Camps. Bari, 1975. P. 331.

⁸⁷⁵ - Hennessey L. R. A Philosophical Issue in Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporeality // *Origeniana Quinta* / Ed. R. J. Daly. Louvain; Paris, 1992. P. 373–380.

⁸⁷⁶ - Ibid. P. 373.

⁸⁷⁷ - Ibid. P. 375–376. В качестве яркого примера приводятся тексты об апостоле Павле, пребывающем «вне тела и плоти» (οὐκ ἦν ἐν σαρκὶ οὐδὲ ἐν σώματι), см.: *Commentarii in evangelium Joannis* 13. 53. 359. 3–4, а также *De principiis* IV. 4. 9.

⁸⁷⁸ - Hennessey L. R. Op. cit. P. 376–378.

⁸⁷⁹ - Ibid. P. 379.

⁸⁸⁰ - Crouzel H. Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité // *Gregorianum* 53. 1972. P. 679–716; Idem. La thème platonicien du 'véhicule de l'âme' chez Origène // *Didaskalia* 7. 1977. P. 225–237; Idem. La doctrine origénienne du corps ressuscité // *Bulletin de Litterature Ecclesiastique* 81. 1980. P. 175–200.

⁸⁸¹ - Crouzel H. Origen. Edinburgh, 1989. P. 90.

⁸⁸² - Nordgaard S. Body, sin, and society in Origen of Alexandria // *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology*. 2012. № 66. P. 27. В качестве основных причин выделяются: 1) сама борьба с трудностями и искушениями тела должна обеспечить такое преуспевание человеческих душ, когда они наконец смогут преодолеть свое падшее состояние 2) такое решение принимается также с целью значительного по времени пребывания душ в материальном мире, ибо в противном случае их исцеление может оказаться хрупким и эфемерным.

⁸⁸³ - Ibid. P. 23.

⁸⁸⁴ - Jacobson A.C. L. Origen on the Human Body // *Origeniana Octava*. Leuvan University Press: Leuvan, 2003. P. 655.

⁸⁸⁵ - Pétrement S. Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens. Paris, 1947. P. 11. Здесь также отмечается, что, например, еще «во II в. все платоники были совершенными дуалистами».

⁸⁸⁶ - Blosser B. J. Become Like the Angels: Origen's Doctrine of the Soul Washington, D. C., 2012. P. 273.

⁸⁸⁷ - Ibid. P. 38.

⁸⁸⁸ - O'Cleirigh P. The Dualism of Origen // Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress. Boston College, 14–18 August 1989 / Ed. by R. J. Daly. Leuven, 1992. P. 348.

⁸⁸⁹ - Ibid. P. 347.

⁸⁹⁰ - Bostock G. Origen's Philosophy of Creation // Origeniana quinta: Historica, Text and Method. Biblica Philosophica, Theologica, Origenism and Later Developments. Papers of the Fifth International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989 / Ed. by R. J. Daly. Leuven, 1992. P. 258.

⁸⁹¹ - Мейендорф И., протопр. Введение в святоотеческое богословие. С. 101.

⁸⁹² - Там же. С. 105.

⁸⁹³ - Там же. С. 101.

⁸⁹⁴ - Флоровский Г., прот. Противоречия оригенизма (рецензия на книгу: Faye E., de. Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée. Paris / Ed. E. Leroux. 1923–1928. 3 vols) // Путь. Париж, 1929. № 18. С. 110.

⁸⁹⁵ - Там же.

⁸⁹⁶ - Там же.

⁸⁹⁷ - Chadwick H. Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin Clement and Origen. Oxford, 1984.

⁸⁹⁸ - Edwards M. J. Origen Against Plato. Ashgate Studies in Philosophy Theology in Late Antiquity. Oxford, 2002.

⁸⁹⁹ - Флоровский Г., прот. Восточные Отцы IV в. Париж, 1931. С. 11.

⁹⁰⁰ - Там же. С. 12.

⁹⁰¹ - Chadwick H. Early Christian Thought. P. 83. Если Филон принимал концепцию Тимея о низших божественных силах,

которые ответственны за материальный мир и причастны его несовершенству и злу, то Оригену такие воззрения были чужды, см.: Ibid. P. 86.

⁹⁰² - Флоровский Г., прот. Противоречия оригенизма. С. 111.

⁹⁰³ - Морескини К. История патристической философии / Пер. с итальян. Л. Горбуновой и др. М., 2011.

⁹⁰⁴ - Там же. С. 189.

⁹⁰⁵ - Там же. С. 191.

⁹⁰⁶ - Там же. С. 192.

⁹⁰⁷ - Как человек, верный Церкви, Ориген, возможно, оставлял проблему обще-церковному суждению.

⁹⁰⁸ - Chadwick H. Early Christian Thought. P. 86–87.

⁹⁰⁹ - Ramelli I. L. E. Origen, Bardaïan, and the Origin of Universal Salvation // Harvard Theological Review. 2009. №102. P. 167.

⁹¹⁰ - Idem. «Origen's doctrine of apokatastasis: a reassessment». Origen as writer: papers of the 10th International Origen Congress. University School of Philosophy and Education Ignatianum. Krakow, Poland, 31 August – 4 September 2009. P. 665–669.

⁹¹¹ - Idem. Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis // Vigiliae Christianae. 61, 3. 2007. P. 356.

⁹¹² - Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 116.

⁹¹³ - Chadwick H. Early Christian Thought. P. 85.

⁹¹⁴ - Ibid. P. 83, 86.

⁹¹⁵ - Bostock G. Origen's Philosophy of Creation. P. 254–255.

⁹¹⁶ - Здесь Дж. Босток переводит термином «субстанция» греческий термин «ὕλη» без комментария о различии в употреблении термина самим Оригеном. Мы уделим этому специальное внимание ниже.

⁹¹⁷ - Ibid. P. 254–255.

⁹¹⁸ - Ibid. P. 253.

⁹¹⁹ - Ibid. P. 256.

⁹²⁰ - Tzamalikos P. *Origen: Cosmology and Ontology of Time*. Leiden: Brill; Boston, 2006. P. 361.

⁹²¹ - Ibid. P. 366. Здесь П. Цамаликос высказывает принципиально противоположную точку зрения по сравнению с прот. Г. Флоровским, обозначавшим, как мы видели ранее, оригенизм как «ересь о времени». В других местах о. Флоровский подчеркивает «нечувствие времени как особой категории бытия», а также «решающего места проблемы времени в системе христианской мысли» самим Оригеном, см.: Флоровский Г., прот. Противоречия оригенизма. С. 113–114.

⁹²² - Tzamalikos P. *Op. cit.* P. 368.

⁹²³ - Ibid. P. 376.

⁹²⁴ - Ibid. P. 48, 142. При этом автор замечает почти дословное заимствование этой фразы у Оригена свт. Афанасием Александрийским, см.: S. Athanasius Alexandrinus. *Oratio II contra Arianos* 2. 22. 1. 3–6: τὰ οὐκ ὄντα καλεῖ διὰ τοῦ ἰδίου λόγου εἰς τὸ εἶναι.

⁹²⁵ - Tzamalikos P. *Op. cit.* P. 56.

⁹²⁶ - Ibid. P. 60.

⁹²⁷ - Ibid. P. 118.

⁹²⁸ - Ibid. P. 173.

⁹²⁹ - Ibid. P. 33.

⁹³⁰ - Ibid. P. 53. Здесь также говорится о том, что Ориген считается первым, кто употребил фразу: «Не было, когда не было (Сына)», которая стала одной из главных богословских формул защитников церковной веры от арианства. Дается ссылка на оригинальный текст: Origenes. *Fragmenta de principiis* 33. 11: οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν.

⁹³¹ - Ibid. P. 30.

⁹³² - Ibid. P. 30–38.

⁹³³ - Ibid. P. 149.

⁹³⁴ - Ibid. P. 121. Здесь обращается особое внимание на отличие от Плотина, учившего, что, «если есть нечто вторичное после Единого, оно должно возникнуть при неподвижности

Первоединого, а не в силу склонения Первоединого, или акта воли, или вообще какого-либо гипостазирующего движения», см.: Плотин. Пятая эннеада 1. 6 / Пер. Т. Г. Сидаша. С. 17.

⁹³⁵ - Tzamalikos P. Op. cit. P. 90.

⁹³⁶ - Ibid. P. 93.

⁹³⁷ - Здесь дается ссылка на полемику Оригена с Гераклионом: «σφόδρα ἐστὶν ἀσεβὲς ὁμοουσίους τῇ ἀγεννῇ τῷ φύσει... τοὺς προσκυνοῦντας ἐν πνεύματι τῷ Θεῷ» (Commentarii in evangelium Joannis 13. 25. 149).

⁹³⁸ - Tzamalikos P. Op. cit. P. 93.

⁹³⁹ - Ibid. P. 116.

⁹⁴⁰ - А значит, и тонкая материальность, ибо в О началах 2. 4. 3 мы находим утверждение, что «всякое тело состоит из материи» (omne corpus ex materia est), см.: Origenes. Περὶ Ἀρχῶν // PG 11. 201 CD.

⁹⁴¹ - Contra Celsum 4. 25. 22–24: «Ибо разум, имея свое начало в разуме Божиим, не позволяет рассматривать разумных животных совершенно чуждыми Божества» (ὁ γὰρ λόγος τὴν ἀρχὴν ἔχων ἀπὸ τοῦ παρὰ Θεῷ λόγου οὐκ ἔῃ τὸ λογικὸν ζῶον πάντῃ ἀλλότριον νομισθῆναι Θεοῦ).

⁹⁴² - Ibid. 4. 25. 17–18: τὸ λογικὸν... ἀφορμὰς ἔχον πρὸς ἀρετὴν.

⁹⁴³ - Tzamalikos P. Op. cit. P. 91.

⁹⁴⁴ - Лосский В. Н. Боговидение / Пер. с франц. В. А. Решиковой // Он же. Богословие и боговидение / Общ. ред. В. Пислякова. М., 2000. С. 170.

⁹⁴⁵ - Tzamalikos P. Op. cit. P. 89.

⁹⁴⁶ - Edwards M. J. Op. cit. P. 160.

⁹⁴⁷ - Лосский В. Н. Боговидение. С. 170.

⁹⁴⁸ - Петров В. В. Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции // Космос и душа: учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века: (исследования и переводы). М., 2005. С. 577–632; Он же. Учение о тонком теле души в эсхатологии Оригена и Дидима Александрийского // Богословская конференция РПЦ

«Эсхатологическое учение Церкви». Москва, 14–17 ноября 2005 г. Материалы. М., 2007. С. 266–269.

⁹⁴⁹ - Там же. С. 613.

⁹⁵⁰ - Там же. С. 614.

⁹⁵¹ - Там же. С. 624.

⁹⁵² - Епифанович С. Л. Лекции по патрологии. С. 550.

⁹⁵³ - Похвальное слово в честь Оригена (ἱερὸν τοῦτον ἄνδρα), см.: Gregorius Thaumaturgus. In Origenem oratio panegyrica 5. 68.

⁹⁵⁴ - S. Athanasius Alexandrinus. Epistulae quattuor ad Serapionem. Epistle 4. 2. 1. 1; De decretis Nicaenae synodi 27. 1. 3.

⁹⁵⁵ - S. Gregorius Nyssenus. In Canticum canticorum (Homiliae 15). 6. 13. 3.

⁹⁵⁶ - Idem. De vita Gregorii Thaumaturgi 46. 905. 43–47.

⁹⁵⁷ - S. Gregorius Theologus. Epistulae. Epistle 115. 3. 3.

⁹⁵⁸ - Свт. Мефодий посвятил специальное сочинение О воскресении опровержению учения Оригена о характере воскресших тел, но при этом отзывался о нем с уважением (Филарет (Гумилевский) архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. С. 149). Свт. Епифаний предпринимает «великую атаку» на тринитарное учение Оригена и его взгляды на воскресение, называя дидаскала «ослепленным эллинской культурой» (см.: Chadwick H. Early Christian Thought. P. 100). Блаж. Иероним со временем меняет свою позицию в отношении Оригена с похвальной на обличительную, в том числе по догмату о воскресении тел (см.: Попов И. В. Патрология. С. 319).

⁹⁵⁹ - S. Epiphanius. Ancoratus 62. 1. 1 и 62. 2. 1–2: τὸ σαρκῶδες τοῦ σώματος ἢ αὐτὸ τὸ σῶμα.

⁹⁶⁰ - S. Cyrillus Alexandrinus. Epistola LXXXI. Ad monachos in Phua constitutos // PG 77. 373 A: τῆς Ὠριγένους φρενοβλαβείας.

⁹⁶¹ - S. Joannes Damascenus. Sacra parallela 96. 501. 12; 488. 46 // TLG.

⁹⁶² - Idem. Expositio fidei 26. 23; 79. 3 // TLG. В обоих случаях речь идет об оригеновском представлении о предсуществовании душ.

⁹⁶³ - Деяние 18-е VI Вселенского Собора // Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1908. Т. 6. С. 219; Деяния VII Вселенского Собора // Там же. Казань, 1909. Т. 7. С. 284.

⁹⁶⁴ - Dechow J. F. Origen and Corporeality: The case of Methodius' On the Resurrection // Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress. P. 517.

⁹⁶⁵ - Crouzel H. Origen / Translated [from the French] by A. S. Worrall. Edinburgh, 1989. P. 256.

⁹⁶⁶ - Chadwick H. Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body // Harvard Theological Review. 1948. Vol. 41. Issue 02. April. P. 102.

⁹⁶⁷ - Edwards M. Origen no gnostic; or, on the corporeality of man // Journal of Theological Studies. 1992. № 43 (1). P. 37.

⁹⁶⁸ - Ibid. P. 36.

⁹⁶⁹ - Ibid. P. 35.

⁹⁷⁰ - Edwards M. Origen's Two Resurrections // Journal of Theological Studies. 1996. № 46. P. 518.

⁹⁷¹ - Ibid. P. 517–518.

⁹⁷² - Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном предании. М., 2000. С. 61.

⁹⁷³ - Didymus. Fragmenta in Psalmos (e commentario altero) 155. 12–15.

⁹⁷⁴ - Карташев А. В. Вселенские соборы. М., 1994. С. 335.

⁹⁷⁵ - Эти св. отцы не всегда определяют представления Оригена о составе тел в воскресении через термин «эфирное», однако именно против этого учения направлена их полемика. При этом ни один из этих авторов не упоминает о сферическом характере воскресших тел в учении Оригена.

⁹⁷⁶ - Мы имели в распоряжении тексты Патрологии Ж.-П. Минья и TLG.

⁹⁷⁷ - Justinian Emperor Augustus. Edictum contra Origenem 98. 10; 98. 22.

⁹⁷⁸ - Деяния Вселенских Соборов. Казань, 1913. Т. 5. С. 289; Edictum contra Origenem 116. 25–26.

⁹⁷⁹ - Для обоих богословов временной период их трудов приходится на втор. Пол. IV — нач. V вв.

⁹⁸⁰ - Clark E. A. The Origenist controversy. The cultural construction of an early Christian debate. Princeton, N.Y.: Princeton University Press, 1993. P. 121.

⁹⁸¹ - Cvetkovic V. From Adamantius to Centaur: St Methodius of Olympus' Critique of Origen // Origeniana Decima, Origen as writer. Papers of the 10th International Origen Congress. P. 801.

⁹⁸² - Crouzel H. Origen. P. 255.

⁹⁸³ - Здесь же можно видеть, что свт. Мефодий был чужд грубо материальных представлений о состоянии воскресших тел. Говоря о состоянии обновленного человека в обновленном мире, он замечает, что это таинственное изменение недоступно нашему уму, а потому «безрассудно говорить, какую жизнь в то время будут проводить тела, когда не будет ни воздуха, ни земли и ничего другого», см.: Мефодий Патарский, свт. О Воскресении. Гл. 28 // Библиотека отцов и учителей Церкви. Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. М., 1996. С. 227.

⁹⁸⁴ - «Вид не воскресает без плоти» (οὐκ ἄρα τοῦ εἶδους χωρὶς τῆς σαρκός ἐστὶν ἡ ἀνάστασις), см. фрагменты из сочинения свт. Мефодия, сохранившиеся у свт. Фотия (Photius. Bibliotheca 234. 299b. 22–23).

⁹⁸⁵ - В главах 19, 31, 44 употребляется выражение «воскресение плоти», а в главах 25, 26, 31, 33 – «воскресение тела».

⁹⁸⁶ - О Воскресении, 22.

⁹⁸⁷ - См. главы 14 и 30, а также главу 15, где находим ссылки на Быт. 1, 27; 2, 7.

⁹⁸⁸ - Photius. Bibliotheca 234. 299a. 3–4: «τὰ ἀπὸ τῶν στοιχείων ἀναδιδόμενα πρὸς ἀποκατάστασιν ἐκάστου μόρια ἐδήλωσε». Ср.: Мефодий Патарский, свт. Извлечения из сочинения О Воскресении (продолжение). П. 9 // Библиотека отцов и учителей Церкви. Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. М., 1996. С. 263.

⁹⁸⁹ - Там же.

⁹⁹⁰ - Photius Bibliotheca 234. 299a. 13: γεῶδες.

⁹⁹¹ - Из краткого вопросительного замечания свт. Мефодия о том, каков будет вид воскресших тел, – «неужели кругообразный, или многоугольный, или кубический, или пирамидальный?» – следует еще одно подтверждение того факта, что Ориген не учил о сферической форме таковых (оригинальный текст свт. Мефодия: Ἄρα κυκλωτέρης ἢ πολυγώνιον ἢ κυβικὸν ἢ πυραμοειδές, см.: Photius Bibliotheca 234. 299a. 23–24).

⁹⁹² - Commentarii in evangelium Joannis 10. 35. 229. 1–13; Commentarium in evangelium Matthaei 15. 22. 88–99; 17. 33. 75–125; Fragmenta ex commentariis in epistulam ad Ephesios 12. 24. 20–24.

⁹⁹³ - Сидоров А. И. Экзегетические труды Оригена: Толкования на Ветхий Завет // Альфа и Омега. М., 2005. № 2 (43). С. 81.

⁹⁹⁴ - При этом между этими состояниями в данном контексте не сделано никакого различия, см.: Origenes. Commentarium in evangelium Matthaei 17. 30. 64–72.

⁹⁹⁵ - Origenes. Exegetica in Psalmos // PG 12. 1096 A: σχεδὸν τὴν γῆϊνὴν ποιότητα ἡμᾶς διδάσκων ἀποτίθεσθαι μέλλειν ἡμᾶς, τοῦ εἶδους σωζομένου κατὰ τὴν ἀνάστασιν. Важно отметить, что отцы Церкви неизменно толковали этот стих из Послания Коринфянам не в прямом смысле, понимая под плотью грех и страсти. Так, свт. Ириней Лионский учил, что «Апостол говорил не против самого существа плоти и крови», и только еретики считают, что эти слова сказаны «собственно о плоти, о не о делах плотских», см.: S. Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses 5. 13, 14. Свт. Иоанн Златоуст вторит: «плотью здесь он (Апостол) называет злые дела», см.: S. Joannes Chrysostomus. In epistulami ad Corinthios (Homiliae 1–44). Vol. 61. 363. 58–59. Преп. Варсануфий Великий «плотью и кровью именует нечистые и скверные желания», см.: S. Barsanuphius anachoreta Paliestinus. Quaestiones et responsiones ad coenobitas 607. 148–151; преп. Максим Исповедник: «согласно Апостолу... плоть

есть похоть, кровь же – гнев», см.: S. Maximus Confessor. Quaestiones et dubia 72.

⁹⁹⁶ - Origenes. Exegetica in Psalmos // PG 12. 1096 B: σὰρξ δὲ οὐκέτι.

⁹⁹⁷ - Commentarium in evangelium Matthaei (lib. 12–17). 17. 29. 113–115: οὐκ ἐκεῖνο μὲν ἀπολαμβάνουσης τὸ σῶμα ἐνδυομένης δὲ αἰθερίοντι καὶ κρεῖττον.

⁹⁹⁸ - Ibid. 17. 30. 19–22: τὸν ἄνδρα ἄνδρα πάλιν ἔσεσθαι ἀναστάντα ἄρρενα μόρια ἔχοντα, καὶ τὴν γυναῖκα γυναῖκα ἀναστήσεσθαι σῶμα γυναικεῖον περικειμένην; Ibid. 17. 33. 118–119: οὐδὲ δι' ἀσχημόνων μερῶν τοῦ σώματος.

⁹⁹⁹ - Ibid. 30. 55–59.

¹⁰⁰⁰ - Commentarii in evangelium Joannis 1. 26. 173. 1–4.

¹⁰⁰¹ - Ibid. 6. 52. 270. 6–8.

¹⁰⁰² - Origenes. Contra Celsum 3. 35. 25–28.

¹⁰⁰³ - Fragmenta in Lucam (in catenis) 140. 14–16. Следует отметить, что современный английский перевод очень неточно передает смысл данного текста, фактически подразумевая сохранение земных тел, только прославленных (at the resurrection the bodies of the saints will be far more glorious than the ones they had in this life, but will not be different from them; см.: Homilies on Luke: Fragments on Luke by Origen / Transl. by J. T. Lienhard. Washington, D.C, 1996. P. 181), в то время, как оригинальный текст говорит именно об эйдосе: ἐν τῇ ἀναστάσει πολλῶ ἐνδοξότερον τὸ περὶ τοὺς ἁγίους εἶδος ἔσται, παρ' ὃ εἶχον ἐν τῷ βίῳ τούτῳ, οὐχ ἕτερον δέ.

¹⁰⁰⁴ - Dialogus cum Heraclide 20. 12–14.

¹⁰⁰⁵ - Fragmenta in Lucam (in catenis) 212. 6–7.

¹⁰⁰⁶ - Commentarii in evangelium Joannis 13. 23. 139. 5: ὕλης νοούμενος. Это понятие восходит к Аристотелю (Метафизика 1036a. 9–12), но наиболее активно использовалось средними платониками и неоплатониками (Плутарх, Александр Афродисийский, Плотин, Порфирий и др.).

¹⁰⁰⁷ - Plotinus. Enneades 2. 4. 3. 10–1: ἀνάπαλιν ἢ ἐνταῦθα.

¹⁰⁰⁸ - Dialogus cum Heraclide 19. 9–10.

¹⁰⁰⁹ - Ibid. 21. 20–21; 22. 14.

¹⁰¹⁰ - 48 раз в текстах TLG употребляется сочетание «ὁ ἔσω ἄνθρωπος».

¹⁰¹¹ - Origenes. Exegetica in Psalmos // PG 12. 1096 B: εἰ ὅστᾳ ὀνομάζεται, πάντως τὰ ὅστᾳ ταῦτα νοητέον.

¹⁰¹² - Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis) 106.

¹⁰¹³ - Епифанович С. Л. Лекции по патрологии. С. 545.

¹⁰¹⁴ - Origenes. Homiliae in Jeremiam 15. 6. 16.

¹⁰¹⁵ - Напр.: Commentarii in evangelium Joannis 32. 16. 192. Здесь говорится против тех, кто, признавая Божество (Θεότης) Христа, пренебрегают Его человечеством (ἀνθρωπότης); в Гомилиях на Евангелие от Луки Ориген настаивает, что Христос принял земное тело (τὸ σῶμα τὸ ἀνθρώπινον καὶ γήϊνον), см.: Homiliae in Lucam 14. 87. 14–15.

¹⁰¹⁶ - Напр.: «Ориген утверждает, что Сын принял полную человеческую природу: тело, душу и дух», см.: Trigg J. W. Origen. Routledge, London, 1998. P. 41.

¹⁰¹⁷ - Contra Celsum 3. 41. 11.

¹⁰¹⁸ - Ibid. 2. 62. 8–10: ἐν μεθορίῳ τινὶ τῆς παχύτητος τῆς πρὸ τοῦ πάθους σώματος καὶ τοῦ γυμνῆν τοιοῦτου σώματος φαίνεσθαι ψυχὴν.

¹⁰¹⁹ - Здесь Ориген дает прямую цитату из Илиады Гомера, где описано явление души Патрокла, полностью похожей на его земное тело: «величием с ним и очами прекрасными сходный; та ж и одежда, и голос тот самый», см.: Гомер. Илиада / Пер. Н. И. Гнедича // URL: <http://www.rvb.ru/homerus/iliada/01text/23.htm> (дата обращения 27. 05. 2013). Оригинальный текст, точно процитированный самим Оригеном, см.: Homerus. Ilias 23. 66–67.

¹⁰²⁰ - Contra Celsum 2. 61. 15–16.

¹⁰²¹ - По мнению Евсевия Кесарийского, Божественная природа неизобразима, но «мы научены, что и плоть Его растворена славой Божества, и смертное поглощено жизнью», см.: Карташев А. В. Вселенские соборы. С. 457; Флоровский Г., прот. Восточные Отцы. Добавление // URL:

http://azbyka.ru/tserkov/svyatye/s_o_bogoslovie/florovsky_vostochnye_otsty_05-all.shtml (дата обращения 27. 05. 2013).

¹⁰²² - Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном предании. С. 20.

¹⁰²³ - Origenes. Contra Celsum 4. 56. 18–20; Commentarii in evangelium Joannis 13. 21. 126.

¹⁰²⁴ - Ориген многократно говорит о нетленности как одной из главных черт природы Бога, а в сочинении Против Цельса прямо противопоставляет Бога и тленную материю, см.: Contra Celsum 3. 40. 8: ὅτι θεὸς οὐδαμῶς ἐστὶν ὕλη φθαρτὴ.

¹⁰²⁵ - Кирилл (Зинковский), иером. Представления о материи и теле человека в сочинениях Афинагора // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. Новосибирск, 2013. Т. VII. Вып. 2. С. 276–277.

¹⁰²⁶ - Commentarii in evangelium Joannis 13. 40. 266. 2–4: τέσσαρές εἰσιν σφαῖραι τῶν τεσσάρων στοιχείων αἱ ὑποκείμεναι τῇ αἰθερίῳ φύσει.

¹⁰²⁷ - Ibid. 13. 40. 266. 5–7.

¹⁰²⁸ - Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis) 20. 47–48.

¹⁰²⁹ - Contra Celsum 8. 49. 12: ὑπερουράνιον τε καὶ ἄφθαρτον.

¹⁰³⁰ - Ibid. 8. 49. 26–27.

¹⁰³¹ - Dialogus cum Heraclide 16. 5.

¹⁰³² - Fragmenta in Psalmos 118 p. 5. 4.

¹⁰³³ - Commentarii in evangelium Joannis 13. 61. 429. 8–9: ὡς ὑποκειμένου τινὸς κοινοῦ τῆς τῶν σωμάτων καὶ ἄσωμάτων φύσεως.

¹⁰³⁴ - Ibid. 13. 61. 429. 9–11.

¹⁰³⁵ - Contra Celsum 8. 49. 11: Θείας καὶ ἄσωμάτου φύσεως ἔκγονον.

¹⁰³⁶ - Ориген многократно употребляет комбинацию терминов (ἄσώματος καὶ ἀόρατος) по отношению к Богу и несколько раз — по отношению к душе. См.: Fragmenta in Lucam (incatenis). Fragment 186. 25–27.

¹⁰³⁷ - Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 114.

¹⁰³⁸ - Schibli H. S. Origen, Didymus and the vehicle of the soul // *Origeniana Quinta: Papers of the 5th International Origen Congress*. P. 385–386.

¹⁰³⁹ - Петров В. В. Учение о тонком теле души в эсхатологии Оригена и Дидима Александрийского. С. 266–269.

¹⁰⁴⁰ - Г. Шибли указывает на Порфирия и Ямвлиха (Schibli H. S. *Op. cit.* P. 386), а М. Эдвардс на ὁμήματα из платоновского Федра и астральные тела неоплатонизма (Edwards M. *Origen's Two Resurrections*. P. 517–518).

¹⁰⁴¹ - Schibli H. S. *Op. cit.* P. 387.

¹⁰⁴² - Петров В. В. Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции. С. 582–585, 607–608.

¹⁰⁴³ - Он же. Учение Оригена о теле воскресения и его влияние на богословие Григория Нисского и Иоанна Эриугены // *IX Рождественские Образовательные Чтения. Богословие и философия: аспекты диалога. Сб. докладов конференции* (25. 01. 2001, Институт философии РАН) / Под ред. В. К. Шохина. М., 2002. С. 39–40.

¹⁰⁴⁴ - Он же. Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции. С. 623–624.

¹⁰⁴⁵ - Origenes. In *Genesim* 107. 5; Петров В. В. Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции. С. 608–611.

¹⁰⁴⁶ - Bianchi U. Some reflections on the ontological implications of man's terrestrial corporeity according to Origen // *Origeniana tertia: the Third International Colloquium for Origen Studies*. University of Manchester September 7th–11th, 1981. P. 158.

¹⁰⁴⁷ - *Contra Celsum* 4. 66. 8–11.

¹⁰⁴⁸ - Chadwick H. *Early Christian Thought*. P. 87.

¹⁰⁴⁹ - *Ibid.* P. 86.

¹⁰⁵⁰ - Противопоставляя рожденных от Бога и от диавола, Ориген называет последних рожденными от материи-блудницы:

ἀλλ' ἐκ πόρνῃς, τῆς ὕλης, см.: Commentarii in evangelium Joannis 20. 16. 134. 1, 3, 5.

¹⁰⁵¹ - Ibid. 13. 23. 139. 5: ὕλης νοούμενος.

¹⁰⁵² - Напр., учитель Оригена Климент Александрийский не использовал такое понятие, скорее наоборот, отождествлял материю только со стихиями тварного космоса. См.: Stromata 5. 5. 28. 4. 4–5. 2; Protrepticus 4. 51. 6. 5–9.

¹⁰⁵³ - Origenes. Commentarii in evangelium Joannis 2. 10. 77. 1–2.

¹⁰⁵⁴ - Bostock G. Origen's Philosophy of Creation. P. 254.

¹⁰⁵⁵ - Ibid. P. 254.

¹⁰⁵⁶ - Origen. Commentary on the Gospel According to John. Books 13–32 (The Fathers of the Church, a New Translation) / R. E. Heine (transl.). The Catholic University of America Press. Washington, D.C., 1993. P. 50. Здесь глагол «γίγνομαι», употребленный в отношении Святого Духа, переведен как «быть сотворенным», вместо «приходить в бытие».

¹⁰⁵⁷ - Scholia in Matthaeum 17. 309. 45–47: Εἰς ὁ ζῶν Πατήρ, ὁ Υἱὸς, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Εἷς ἐστὶν ὁ συναλοιοῦν τῶν τριῶν, ἀλλ' οὐσία μιᾷ.

¹⁰⁵⁸ - Contra Celsum 7. 38. 1.

¹⁰⁵⁹ - В качестве яркого примера приведем фразу о рождении Сына из сущности Отца, см.: Scholia in Matthaeum. 17. 309. 52–53: ἀπετέχθη ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός.

¹⁰⁶⁰ - Фокин А. Р. Учение Оригена о Логосе и логосах (идеях): Тексты и комментарии // Богословский сборник Православного Свято-Тихоновского Богословского Института / Отв. ред. Е. Г. Балагушкин и А. Р. Фокин. М., 2001. № 8. С. 202. А. Р. Фокин замечает, что в понятии «Ум» уже присутствует недопустимая для неоплатонического Единого двойственность: «мыслящее и мыслимое». Оценивая взгляды Оригена в целом, можно говорить об его интуиции «личностного характера Бога», отсутствующей в системе неоплатоников, «у которых личными чертами обладают только низшие (тварные) боги и демоны».

¹⁰⁶¹ - Commentarii in evangelium Joannis 13. 23. 139. 5.

¹⁰⁶² - Origenes. De Pascha 118. 15–16.

¹⁰⁶³ - Expositio in Proverbia (fragmenta e catenis) 17. 237. 3–4: τὰς πυρφόρους χάριτας τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

¹⁰⁶⁴ - Здесь в оригинальном тексте использованы причастия от глаголов «ἀφανίζω» – избавляться, удалять, и «ἐξαναλίσκω» – расходовать, истощать, совершенно разрушать, см.: Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 286.

¹⁰⁶⁵ - Ibid. P. 902: «καταναλίσκω».

¹⁰⁶⁶ - Не случайно, что, согласно свт. Василию Великому, Ориген был «человек, не во всем имеющий совершенно здравые понятия о Духе», см.: S. Basilius Caesariensis. De Spiritu Sancto. 29. 73. 1.

¹⁰⁶⁷ - Origenes. De Principiis 2. 1. 1; 2. 3. 1; 2. 9. 6; 2. 10. 7.

¹⁰⁶⁸ - Commentaria in Epistolam 2 Pauli ad Romanos. Liber nonus // PG 14. 1206 B: formam malitiae.

¹⁰⁶⁹ - In Jeremiam (Homiliae 1–11). Homily 1. 15. 19: τῆς ὕλης τῆς φαύλης; Contra Celsum 5. 15. 16: φαύλην χυτὴν ὕλην.

¹⁰⁷⁰ - Exhortatio ad martyrium 6. 10.

¹⁰⁷¹ - Commentarii in evangelium Joannis 10. 25. 149. 4; Contra Celsum. 1. 24. 40.

¹⁰⁷² - Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta 24. 1. 36, 53.

¹⁰⁷³ - Robinson J. Armitage: The Philocalia of Origen: The Text Revised, with a Critical Introduction and Indices. Cambridge, University Press, 1893. P. XL–XLIX // URL: <http://archive.org/details/philocaliaorige01robigoog> (дата обращения 17. 06. 2013).

¹⁰⁷⁴ - Напр., выражение «ἀποίου ὕλης» из 19 главы Филокалии отражает схожую мысль.

¹⁰⁷⁵ - Серегин А. В. Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах». М., 2005. См.: URL: http://iph.ras.ru/elib/Seregin_Origen.html (дата обращения 30. 07. 2014).

¹⁰⁷⁶ - Там же. С. 33.

¹⁰⁷⁷ - Там же. С. 84–87.

¹⁰⁷⁸ - Stromata 3. 14. 95.

- ¹⁰⁷⁹ - Chadwick H. Early Christian Thought. P. 92.
- ¹⁰⁸⁰ - Ibid.
- ¹⁰⁸¹ - Ориген неоднократно использовал формулу «ἐξ οὐκ ὄντων»: см.: *Commentarii in evangelium Joannis* 1. 17. 103. 3; *Expositio in Proverbia (fragmenta e catenis)* 17. 196. 22; 17. 204. 33. В равнозначном смысле, по всей видимости, он принимал использование и выражения «ἐκτὴν ὄντων», которое сохранилось в Филокалии, см.: *Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta* 24. 2. 17.
- ¹⁰⁸² - *De Principiis* 2. 6. 3. Этим посредником выступает у Оригена просуществовавшая душа Иисуса, причем «душа есть нечто среднее между немощною плотью и добрым духом» (Ibid. 2. 8. 4).
- ¹⁰⁸³ - Сидоров А. И. Экзегетические труды Оригена: Толкования на Новый Завет. С. 55.
- ¹⁰⁸⁴ - Florovsky G. Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy // *Church History*. Vol. 19. Ussue 02. June 1950. P. 87.
- ¹⁰⁸⁵ - Флоровский Г., прот. Противоречия оригенизма. С. 112.
- ¹⁰⁸⁶ - Ориген стал первым и, пожалуй, единственным писателем древней Церкви, употребившим по отношению к св. евхаристическим Дарам выражение: «τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος» (образное и символическое тело), см.: *Commentarium in evangelium Matthaei* 11. 14. 111–112.
- ¹⁰⁸⁷ - Ibid. 11. 14. 105–106.
- ¹⁰⁸⁸ - Малеванский Г., свящ. Догматическая система Оригена // *ТКДА*. № 5. С. 320.
- ¹⁰⁸⁹ - В основном это относится к стоикам, а также к некоторым неоплатоникам. Так, напр., Плотин называет человека «красивым творением», «имеющим участь, лучшую других живых существ, обитающих на земле», см.: Plotinus. *Enneades* 3. 2. 9. Однако человек, согласно Плотину, ограничен своей материальной природой и «занимает среднее положение в мировом порядке» (οὐκ ἄριστον, ἀλλὰ μέσῃν τάξιν ἔχον): *Enneades* 3. 2. 9. 21 (рус. пер. Т. Г. Сидаша, см.: Плотин. Третья эннеада. СПб., 2004. С. 142).
- ¹⁰⁹⁰ - Trigg J. W. Origen. P. 54.

¹⁰⁹¹ - Contra Celsum 4. 74. 13–17. В издании: Arnim J., von. Stoicorum veterum fragmenta. Leipzig, 1903. Vol. 2 – этот фрагмент отнесен самому Хрисиппу, см.: Chrysippus. Fragmenta logica et physica. Fragment 1157.

¹⁰⁹² - Contra Celsum 8. 49. 27–29.

¹⁰⁹³ - Fragmenta in Lucam (in catenis) 140. 6. Божественная сущность неприступна (ἀπρόσιτος) для всей тварной природы.

¹⁰⁹⁴ - Contra Celsum 5. 37. 41.

¹⁰⁹⁵ - Commentarii in evangelium Joannis 1. 26. 174. 4.

¹⁰⁹⁶ - Contra Celsum 4. 99. 12–13, 22.

¹⁰⁹⁷ - Commentarii in evangelium Joannis 1. 26. 175.

¹⁰⁹⁸ - Contra Celsum 4. 99. 14. и 4. 78. 22.

¹⁰⁹⁹ - Ibid. 4. 90. 23–24.

¹¹⁰⁰ - Commentarii in evangelium Joannis 32. 28. 353. 4.

¹¹⁰¹ - Contra Celsum 4. 81. 36.

¹¹⁰² - Ibid. 4. 87. 9.

¹¹⁰³ - De principiis 3. 1. 3.

¹¹⁰⁴ - Origenes. Expositio in Proverbia (fragmenta e catenis) 17. 176. 34: Ἰδίᾳ τῆς λογικῆς φύσεώς ἐστὶν ἡ ἀρετὴ.

¹¹⁰⁵ - Frede M. A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought. Berkeley, 2011. P. 105.

¹¹⁰⁶ - Ibid. P. 120.

¹¹⁰⁷ - Blosser B. J. Become Like the Angels: Origen's Doctrine of the Soul. The Catholic University of America Press, 2012. P. 59.

¹¹⁰⁸ - Frede M. Op. cit. P. 111.

¹¹⁰⁹ - Balthasar H. U., von. Origen Spirit and Fire: A Thematic Anthology of His Writings. Edinburgh, 2001 (repr.). P. 193.

¹¹¹⁰ - Беневич Г. И. О некоторых особенностях учения Оригена о Промысле и молитве // EINAИ. 2012. № 2 // URL: www.einai.ru (дата обращения 18. 06. 2013).

¹¹¹¹ - Если выражения «λογικὴ ψυχὴ» и «λογικὴ φύσις» употреблены каждое более чем по 100 раз, то в сохранившихся оригинальных текстах выражение «λογικὴ ζῶον» использовано менее 20 раз.

¹¹¹² - Напр.: Contra Celsum 4. 25, 4. 78, 3. 69.

¹¹¹³ - Commentarii in evangelium Joannis 10. 45. 317. 2.

¹¹¹⁴ - «ἄγγελος» и «ἄνθρωπος» не только могут применяться к одним и тем же субъектам, но ангельские силы даже по своему «подлежащему» (т. е. по субстанции) не отличаются от человека, см.: Ibid. 2. 23. 146. 7: τὸ ὑποκείμενον οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἢ ἄνθρωπος.

¹¹¹⁵ - Ibid. 2. 23. 148. 2–3: παντὸς λογικοῦ τῷ «κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν» εἶναι θεοῦ ἀνθρώπου τυγχάνοντος.

¹¹¹⁶ - Ibid. 1. 31. 216. 1, 5.

¹¹¹⁷ - Ibid. 13. 50. 327. 4.

¹¹¹⁸ - Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzen of acta 19. 4. 19–20.

¹¹¹⁹ - Свт. Петр Александрийский посвятил этой теме специальное сочинение, сохранившееся во фрагменте PG 18. 520 C – 521 A; отвергали это учение и многие другие отцы Церкви, что служит одновременно свидетельством вредности, устойчивости и популярности лжеучения, см.: S. Gregorius Nyssenus. In Canticum canticorum (Homiliae 15) 6. 241. 4–6; S. Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Joannem 1. 10. 4–5; 1. 108. 2 t. Преп. Анастасий Синаит и преп. Иоанн Дамаскин отмечают происхождение этого лжеучения в христианской среде от Оригена, см.: S. Anastasius Sinaita. Questiones et responsiones. Question 21. 5. 49–50 (κατὰ τοὺς Ὠριγένους μύθους); S. Joannes Damascenus. Oratio in Sabbatum sanctum 6. 5–6 (τῆς Ὠριγενιαστικῆς φληναφίας).

¹¹²⁰ - Напр., свт. Афанасий Александрийский учил, что «“Слово плоть бысть”... для того, чтобы воскресить плоть» (γέγονε σὰρξ ὁ λόγος, ἀλλ' ἵνα ἡ σὰρξ ἀναστῇ), см.: S. Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Epictetum 9. 17–18.

¹¹²¹ - Ibid. 7. 2–3.

¹¹²² - S. Athanasius Alexandrinus. Oratio III contra Arianos 48. 4. 2–3: ἡ σὰρξ ἀναστᾶσα καὶ... θεοποιηθεῖσα.

¹¹²³ - Larchet J. C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris: Cerf, 1996. P. 141–151, 606–608.

¹¹²⁴ - Каптен Г. Ю. Антиоригенизм в системе Максима Исповедника // URL: <http://www.plato.spbu.ru/RESEARCH/articles/Kapten.htm> (дата обращения 01.05.2013).

¹¹²⁵ - Ambiguorum Liber // PG 91. 1133 C: κατ' οὐσίαν ἐκάστου κατ' εἶδος ἀπαράλλακτον ταυτότητα. См.: Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия / Пер. архим Нектария (Яшунского). М., 2006. С. 115.

¹¹²⁶ - Ibid. 1101 B, 1100 C.

¹¹²⁷ - Ibid. 1189 A: μηδενὸς τὸ παράπαν τοῦ οἰκείου τῆς φύσεως λόγου παραφθειρομένου καὶ πρὸς ἄλλο συγχεομένου τε καὶ συγχέοντος. См.: Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях... С. 167.

¹¹²⁸ - Сидоров А. И. Экзегетические труды Оригена: Толкования на Новый Завет. С. 56.

¹¹²⁹ - Там же. С. 51.

¹¹³⁰ - Лосский В. Н. Боговидение. С. 172.

¹¹³¹ - Там же. С. 173.

¹¹³² - Там же.

¹¹³³ - Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. С. 759.

¹¹³⁴ - Мейендорф И., протопр. Введение в святоотеческое богословие. С. 128–129.

¹¹³⁵ - Флоровский Г., прот. Понятие творения у свт. Афанасия Великого // Он же. Догмат и история. М., 1998. С. 80–109, здесь: с. 102.

¹¹³⁶ - Киприан (Керн), архим. «Золотой век» святоотеческой письменности. М., 1995. С. 34.

¹¹³⁷ - Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV в. С. 30.

¹¹³⁸ - Владимир (Благодарумов), иером. Св. Афанасий Александрийский, его жизнь, учено-литературная и полемико-догматическая деятельность. Кишинев, 1895. С. 368.

¹¹³⁹ - Киприан (Керн), архим. «Золотой век»... С. 37.

¹¹⁴⁰ - Скурат К. Е. Учение св. Афанасия Великого о Боговоплощении как основе спасения // Богословские труды. М., 1973. № 11. С. 121.

- ¹¹⁴¹ - Там же. С. 125.
- ¹¹⁴² - S. Athanasius Alexandrinus. Oratio II contra Arianos 75. 1. 3. Формула эта, безусловно, отражает сущность богословия свт. Афанасия.
- ¹¹⁴³ - Roldanus Jh. Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie. Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa Christologie. Leiden, 1968.
- ¹¹⁴⁴ - Здесь имеется в виду, что человек есть образ Логоса, Который есть образ Бога Отца.
- ¹¹⁴⁵ - Anatolios Kh. Athanasius (The Early Church Fathers). University of Durham, 2004. P. 57–58.
- ¹¹⁴⁶ - Ibid. P. 65.
- ¹¹⁴⁷ - Ibid. P. 208–209.
- ¹¹⁴⁸ - Pettersen A. Athanasius and the Human Body. Bristol, 1990. P. 28.
- ¹¹⁴⁹ - Ibid. P. 30, 47.
- ¹¹⁵⁰ - Ibid. P. 68. Здесь интересно наблюдение автора о том, что для Святителя это понятие неотделимо от бытия исторической Церкви на земле.
- ¹¹⁵¹ - Ibid. P. 90, 97. Здесь отмечены вкратце схожесть и разногласия Святителя с неоплатоническим понятием зла как лишения, подчеркнута заостренность богослова на понятиях греха, свободной воли, противостояния христианина в духовной борьбе с падшими духами (P. 97–99).
- ¹¹⁵² - S. Athanasius Alexandrinus. Contra gentes 41; Oratio I contra Arianos 36.
- ¹¹⁵³ - Фокин А. Р. Афанасий I Великий. Богословие // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 32–41, здесь: с. 36.
- ¹¹⁵⁴ - Ружицкий К., прот. Указ. соч. 167–171.
- ¹¹⁵⁵ - Oratio II contra Arianos 49. 4. 2–5.
- ¹¹⁵⁶ - De decretis Nicaenae synodi 23. 3. 3–4; 23. 4. 3.
- ¹¹⁵⁷ - Флоровский Г., прот. Понятие творения у свт. Афанасия Великого. С. 93.

¹¹⁵⁸ - Oratio II contra Arianos 39. 1. 5: ἰδίου καὶ μόνου ἀληθινοῦ λόγου τοῖς ἁγίοις λελάληκεν ὁ θεός.

¹¹⁵⁹ - Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 55, 381.

¹¹⁶⁰ - Афанасий Великий, свт. Против ариан 2. 39 // Он же. Творения. В 4 т. М., 1994. Т. 2. С. 312; Oratio II contra Arianos 39. 1. 2.

¹¹⁶¹ - Ружицкий К., прот. Указ. соч. С. 173.

¹¹⁶² - Walker K. D. F. The theological and doxological understanding of resurrection: an examination of its centrality within the 4th century Christian orthodox understanding of Easter with particular reference to the festal letters of St. Athanasius of Alexandria. Durham theses, Durham University. Available at Durham E-Theses, 2001 // URL: http://etheses.dur.ac.uk/4201/1/4201_1720.pdf (дата обращения 03.09.2013).

¹¹⁶³ - Andrew Hamilton S. J. The relationship between God and created reality in the theology of St. Athanasius of Alexandria, Thesis (D. Phil.). P. 42–44.

¹¹⁶⁴ - Oratio I contra Arianos 17. 4. 5–6. Здесь свт. Афанасий обличает ариан, замечая, что их ересь означает, что «не существовавшее никогда (τό ποτε μὴ ὄν) делается предметом боговедения и прославляется вместе с вечно Сущим». Также в отрывке из Слова 1-го против ариан 18. 2 Святитель говорит, что еретики не устрашаются «не-сущее (τὰ μὴ ὄντα) смешивать с сущим».

¹¹⁶⁵ - Oratio II contra Arianos 22. 1. 3–4: «Если же Бог не-сущее призывает в бытие Словом Своим, то Слово не в числе не-сущих и призываемых (в бытие)».

¹¹⁶⁶ - De decretis Nicaenae synodi 25. 2. 4: οὐδὲ ἐκ μὴ ὄντων ἐπεισίσχθη.

¹¹⁶⁷ - Epistulae quattuor ad Serapionem. Epistula 2. 3. 1. 7.

¹¹⁶⁸ - Флоровский Г., прот. Понятие творения у свт. Афанасия Великого. С. 92.

¹¹⁶⁹ - Там же. С. 94.

¹¹⁷⁰ - Там же. С. 93.

¹¹⁷¹ - Здесь прот. Г. Флоровский ссылается на текст из Слова о воплощении Бога Слова 5. 1. 7 (χάρτι δὲ τῆς τοῦ Λόγου μετουσίᾳς), где говорится о благодати, но то, что понятия Божественных благодати и энергии практически отождествлялись у свт. Афанасия, становится очевидным из текста 1-го Послания к Серапиону Тмуисскому (ἐνέργεια καὶ αὐτοειδὴς χάρις, см.: Epistula 1. 30. 5. 6).

¹¹⁷² - Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. С. 756–757.

¹¹⁷³ - Попов И. В. Труды по патрологии. В 2 т. Сергиев Посад, 2004. Т. 1. С. 91.

¹¹⁷⁴ - Там же. С. 84.

¹¹⁷⁵ - Там же.

¹¹⁷⁶ - Следует, однако, отметить, что термин «μετουσία» гораздо чаще использовался свт. Афанасием в негативном контексте, а именно для опровержения арианского учения о Сыне как причастнике Божественной природы, а не Боге по существу Своему. Наиболее яркий пример положительного использования термина находим в высказывании о том, что мы «чрез приобщение Духа делаемся причастниками Божественного естества» (εἰ δὲ τῇ τοῦ πνεύματος μετουσίᾳ γινόμεθα κοινωνοὶ θείας φύσεως), см.: Epistulae quattuor ad Serapionem. Epistula 1. 24. 4. 1–2.

¹¹⁷⁷ - Попов И. В. Указ. соч. Т. 1. С. 86.

¹¹⁷⁸ - Кириллов А. А. Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях св. Афанасия Великого // Богословский Вестник. Сергиев Посад, 1902. № 12. С. 461–477.

¹¹⁷⁹ - Там же. С. 475. Здесь А. А. Кириллов и его оппоненты ссылаются на текст из О воплощении и против ариан 16 (De incarnatione et contra Arianos 16), который в настоящее время не признается подлинным (М. Тетц относит авторство Маркеллу Анкирскому, см.: Tetz M. Theologie des Marcell von Ankyra I. Eine Markellische Schrift «De incarnate one et contra Arianos» // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1964. № 75. S. 215–270). Тем не менее, схожие мысли мы находим в произведениях Святителя, которые не вызывают сомнений в их аутентичности. Например, плоть Христа называется «небесной и духовной пищей»

(οὐράνιον καὶ πνευματικὴν τροφήν), см.: Epistulae quattuor ad Serapionem 4. 12. 5. 4.

¹¹⁸⁰ - Кириллов А. А. Указ. соч. С. 473.

¹¹⁸¹ - Epistula ad Maximum 26. 1088. 32–33: αὐτοῦ τοῦ Λόγου σῶμα λαμβάνοντες, θεοποιούμεθα. В этом же Послании упоминается жертва Христа, воспоминаемая и таинственно осуществляемая в каждой Литургии: «Само Слово принесло за нас собственное Свое тело» (αὐτὸς ὁ Λόγος τὸ ἴδιον σῶμα προσήνευκεν ὑπὲρ ἡμῶν), см.: Ibid. 26. 1088. 47–48.

¹¹⁸² - Фокин А. Р. Богословие святителя Афанасия Великого // Патристика. Труды отцов Церкви и патрологические исследования. Нижний Новгород, 2007. С. 375.

¹¹⁸³ - Марша Байде Мариам, диакон. Идеал христианской жизни по учению св. Антония Великого в связи с учением св. Афанасия об обожении. Курсовое сочинение. Л.: Ленинградская Духовная академия, 1975; Brakke D. Athanasius and Asceticism. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.

¹¹⁸⁴ - Афанасий Великий, свт. Послание на ариан, Слово 1-е, п. 47 // Он же. Творения. Т. 2. С. 238. См.: Oratio I contra Arianos 47. 6. 4: ἀλλ' ἡ προσληφθεῖσα παρ' αὐτοῦ σὰρξ ἐστίν, ἡ ἐν αὐτῷ καὶ παρ' αὐτοῦ χριούμενη.

¹¹⁸⁵ - Ibid. 60. 3. 4–5: ἐκστήσας ἀπ' αὐτῆς τὸ παράπτωμα, ἐν ᾧ διαπαντὸς ἠχμαλωτίζετο.

¹¹⁸⁶ - Ibid. 60. 4. 2.

¹¹⁸⁷ - Против ариан 1. 60 // Творения. Т. 2. С. 255.

¹¹⁸⁸ - Epistula ad Epictetum 9. 17–18.

¹¹⁸⁹ - Ibid. 7. 2–3.

¹¹⁹⁰ - Oratio III contra Arianos 48. 4. 2–3.

¹¹⁹¹ - Вознесение Христа на небеса видится именно в человеческой плоти (εἰς τὸν οὐρανὸν ἣν ἐφόρει σάρκα), см.: Ibid. 48. 3. 3.

¹¹⁹² - Творения. Т. 2. С. 419.

¹¹⁹³ - Oratio II contra Arianos 70. 1. 6. См.: Творения. Т. 2. С. 353.

¹¹⁹⁴ - Clemens Alexandrinus. Stromata 5. 6. 39. 2–3: κατὰ σάρκα... οἰκονομίαν; S. Athanasius Alexandrinus. De decretis Nicaenae synodi. 25. 3. 2; In illud: Omnia mihi tradita sunt 25. 209. 38; Idem. Oratio II contra Arianos 75. 1. 3; Idem. Expositiones in Psalmos 27. 245. 14; 27. 373. 1; 27. 377. 10; Idem. Tomus ad Antiochenos 7. 1. 1.

¹¹⁹⁵ - Expositiones in Psalmos 27. 128. 5–6: κατὰ σάρκα τοῦ Κυρίου οἰκονομίαν καὶ ἀνάστασιν.

¹¹⁹⁶ - Oratio III contra Arianos 34. 5. 4.

¹¹⁹⁷ - Oratio II contra Arianos 71. 3. 7.

¹¹⁹⁸ - Здесь мы поправили перевод, заменив выражение «начатком новой твари» на – «началом новой твари» (Творения. Т. 2. С. 354). «Начатком» Святитель называет саму плоть Христа (см. ниже).

¹¹⁹⁹ - Против ариан 2. 66 // Творения. Т. 2. С. 348.

¹²⁰⁰ - Expositiones in Psalmos 27. 584. 9–10: ἄπασαν δὲ τὴν ἀνθρώπου φύσιν εἰς ἀφθαρσίαν ἀνακαινίζουσα.

¹²⁰¹ - Против ариан 2. 70 // Творения. Т. 2. С. 353–354: «Для того совершилось таковое соединение, чтобы по естеству, Сущему от Божества, сочетать с Собою по естеству человека, и чтобы чрез это твердыми соделаться спасению и обожению человека».

¹²⁰² - De incarnatione verbi // PG 25. 97 A.

¹²⁰³ - Ibid. 125 B.

¹²⁰⁴ - Всего в своих сочинениях свт. Афанасий употребляет производные от «животворящий» и «животворить» около 85 раз в т. 25–27 Патрологии Миня и 75 раз – в т. 28, куда, правда, вошли и сомнительные по авторству сочинения. В качестве примеров можно привести также тексты, где свт. Афанасий говорил о том, что «Божие Слово восприяло на Себя тело и употребило человеческое орудие, чтобы и тело оживотворить (ζωοποιήσῃ)», см.: De incarnatione verbi // PG 25. 176 C; Epistola I Ad Serapionem // PG 26. 584 C: «твари в Духе оживотворяются Словом» (παρὰ τοῦ Λόγου ζωοποιεῖται), со ссылкой на Рим. 8, 11.

¹²⁰⁵ - De incarnatione verbi 44. 7. 1–7.

¹²⁰⁶ - Творения. Т. 1. С. 249.

1207 - Oratio II contra Arianos 66. 2. 5.

1208 - Ibid. 33. 5. 9–10; см.: Творения. Т. 2. С. 412.

1209 - Ibid. 33. 5. 9; «λογωθείσης» – аористное страдательное причастие от глагола «λογόω». Согласно словарю Liddell Scott, глагол и его производные в философском употреблении появляются у Плотина и Прокла (Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 1059). Плотин, в частности, говорит о подлежащей материи (ὑποκειμένη... ὕλη), которая подвергается творчески оформляющему акту Логоса (λογωθεῖσα). Однако здесь нужно видеть только очень грубое и отдаленное сходство концепций, ибо у Плотина логос, испускаемый мировой Душой, является посредником низшего класса. «Трансцендентная Душа вселенной не воздействует на материю прямо», см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. С. 297. Кроме того, как отмечает А. Х. Армстронг, в Еннеаде 1. 6. 3 Плотин практически отождествляет логос со светом, обозначая его как «принцип формы материального мира». Т. е. здесь логос-дух является как наиболее тонкая форма материи, см.: Armstrong A. H. «Emanation» in Plotinus // Mind. New Series. Jan., 1937. Vol. 46. No. 181. P. 64.

1210 - Творения. Т. 2. С. 347.

1211 - Там же. С. 342 (πρώτη τῶν ἄλλων ἐσώθη καὶ ἡλευθερώθη ἡ ἐκείνου σὰρξ ὡς αὐτοῦ τοῦ λόγου σῶμα γενομένη).

1212 - Oratio III contra Arianos 53. 3. 4–5. См. также: 46. 2. 2 (σαρκικῶς διὰ τὸ σῶμα); 48. 2. 5 (σαρκικῶς διὰ τὴν σάρκα).

1213 - Andrew Hamilton S. J. Op. cit. P. 58.

1214 - Ibid. P. 59. Святитель не раз говорит о выходе ума «за пределы чувственного и всего человеческого» в созерцании Бога, но это не означает его приверженности платоническому отвержению телесности.

1215 - Oratio II contra Arianos 65. 1. 6–7; см.: Творения. Т. 2. С. 347.

1216 - Krycho Ch. Contra Mundum: A Biographical Sketch of Athanasius of Alexandria. April 15, 2013.
<http://chriskrycho.com/theology/contra-mundum-athanasius> (дата обращения 03.09.2013).

- 1217 - De incarnatione verbi 2. 3. 2.
- 1218 - Epistula ad Amun 63. 11–12.
- 1219 - Expositiones in Psalmos 27. 368. 45–46; Contra gentes 20. 13.
- 1220 - Ibid. 27. 68. 18.
- 1221 - Fragmenta varia 26. 1245. 8; см.: Творения. Т. 2. С. 494.
- 1222 - Oratio III contra Arianos 53. 3. 7–8. На наш взгляд, русский перевод здесь, безусловно, требует корректировки, так как выражение «для действенности Божества» не вписывается в контекст богословской мысли, высказываемой в данном отрывке, см.: Творения. Т. 2. С. 435.
- 1223 - Expositiones in Psalmos 27. 204. 52.
- 1224 - Vita Antonii 55. 7.
- 1225 - Oratio II contra Arianos 69. 3. 2–3.
- 1226 - Homilia in illud: Nunc anima mea turbata est (fragmenta) 26. 1244. 8–9: σχεδόν τοι μηδὲ φανῆναι τῷ σαρκικῷ θελήματι συγχωροῦντος τοῦ θεϊκοῦ.
- 1227 - Oratio II contra Arianos 69. 3. 1–2; см.: Творения. Т. 2. С. 352.
- 1228 - Здесь речь идет о написании через служение Апостолов нового закона Христова «не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца (καρδίαις σαρκίνοις)» первых христиан.
- 1229 - Expositiones in Psalmos. 27. 192. 50–27. 193. 4.
- 1230 - Contra gentes 2. 1: Ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐκ ἦν κακία.
- 1231 - Ibid. 2. 9: τῶν ὄντων αὐτὸν θεωρητὴν καὶ ἐπιστήμονα». Здесь мы опять уточнили перевод, который в русском издании звучит так: «...соделал его созерцателем и знателем сущего», см.: Творения. Т. 1. С. 127.
- 1232 - Такой перевод опять можно признать не очень точным. Термин «зло» в оригинальном тексте отсутствует. На самом деле, эту фразу (ἄνθρωποι δὲ ταύτην ὕστερον ἐπινοεῖν ἤρξαντο, καὶ καθ' ἑαυτῶν ἀνατυποῦσθαι, см.: Contra gentes 2. 2–3) точнее можно перевести как «люди начали примышлять (зло) и в самих себе воображать».

- 1233 - *Contra gentes* 3. 2 – 3. 9; см.: Творения. Т. 1. С. 128.
- 1234 - S. Athanasius Alexandrinus. *Fragmenta varia*. 1233. 43 – 1236. 1: Ἐπὶ δὲ τοῦ ἀνθρώπου οὔτε ἡ ψυχὴ μόνῃ ἄνθρωπος οὔτε ἡ σὰρξ.
- 1235 - Antisthenes. *Fragmenta varia*. Fragment 44b. I. 12; 44b. 20; Chrysippus. *Fragmenta logica et physica* (3 B. C.). Fragment 224. 3; Philo. *De Abrahamo* (1 B. C. – A. D. 1). 32. I 2 (все сочинения приводятся по TLG).
- 1236 - *Fragmenta varia* 1236. 8–10.
- 1237 - Origenes. *Commentarii in evangelium Joannis* 10. 45. 317. 2.
- 1238 - *Contra gentes* 4. 18: ὄντα δὲ ἐστὶ τὰ καλὰ, οὐκ ὄντα δὲ τὰ φαῦλα.
- 1239 - Ibid. 8. 6–7: ἀλλὰ μόνῃ τὰ πρόσκαιρα καὶ τὰ σωματικὰ εἶναι τὰ καλὰ.
- 1240 - Ibid. 4. 18: ἰδοῦσα καλὸν ἑαυτῇ εἶναι τὴν ἡδονήν.
- 1241 - Ibid. 7. 24: ἑαυτῇ τὰ κακὰ ἐπενόησεν»; см.: Творения. Т. 1. С. 133.
- 1242 - Ibid. 7. 15–16: οὔτε οὐσία τίς ἐστὶν αὐτοῦ.
- 1243 - Ibid. 2. I7; 41. 13: ἀγαθὸς καὶ ὑπέρκαλος.
- 1244 - Ibid. 7. 16–17.
- 1245 - *Vita Antonii* 20. 25–26.
- 1246 - Ibid. 20. 28.
- 1247 - *Expositiones in Psalmos* 27. 117. 3: κακοῦ λογισμοῦ.
- 1248 - *Oratio III contra Arianos* 67. 5. 2; 26. 3. 1; *De decretis Nicaenae synodi* 24. 4. 1; 15. 2. 1; *De sententia Dionysii*. 14. 2. 1.
- 1249 - Liddell H., Scott R. *A Greek-English Lexicon*. P. 862. Согласно TLG, этот термин используется свт. Афанасием 33 раза.
- 1250 - *Oratio III contra Arianos* 17. 4. 2–3: ἡ ἀλόγιστον τόλμαν καὶ διαβολικὴν ἀπόνοιαν. Ср.: *Oratio III contra Arianos* 17. 4. 2–3; см.: Творения. Т. 2. С. 392.
- 1251 - S. Athanasius Alexandrinus. *Apologia de fuga sua* 27. 7.
- 1252 - *Oratio III contra Arianos* 20. 6. 2; Творения. Т. 2. С. 396.

¹²⁵³ - Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 124. Как известно, медио-пассивный залог означает, что субъект производит действия в своих интересах, для себя. Интересен, таким образом, акцент свт. Афанасия на том, что Адам и его потомки в своем отступлении от Бога думали, что действуют в своих интересах.

¹²⁵⁴ - De incarnatione verbi 15. 2. 5; Contra gentes 8. 10; 11. 13; в последнем случае Святитель прямо цитирует текст из Прем. 14, 17.

¹²⁵⁵ - Творения. Т. 1. С. 208.

¹²⁵⁶ - De incarnatione verbi 14. 1. 6.

¹²⁵⁷ - Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 72. Согласно сохранившемуся у Юстиниана отрывку из О началах, Ориген использовал аорист глагола для описания перехода души в неразумное, бессловесное состояние («ἀλογωθῆναι», см.: Flavius Justinianus Imperator. Edictum contra Origenem (A. D. 5–6) 112. 21). Термин встречается также у Прокла, см.: Proclus Diadochus. In Platonis Parmenidem 794. 18 (ἡλογωμένη); In Platonis rem publicam commentarii 2. 284. 8 (ἀλογωθησομένης).

¹²⁵⁸ - De incarnatione verbi 13. 1. 1–3.

¹²⁵⁹ - Ibid. 14. 2. 2–4: κατ' αὐτὸν πεποιημένον ἄνθρωπον.

¹²⁶⁰ - Ibid. 14. 2. 3; 5. 3. 4: καθ' ἑαυτῶν ἀνατυποῦσθαι.

¹²⁶¹ - Contra gentes 41. 12: ῥευστή τις καὶ ἀσθενὴς καὶ θνητὴ καθ' ἑαυτήν.

¹²⁶² - De incarnatione verbi 14. 2. 2–4: κατ' αὐτὸν πεποιημένον ἄνθρωπον; Contra gentes 47. 35: τοῖς κατ' αὐτὸν πολιτευομένοις.

¹²⁶³ - De incarnatione verbi 14. 2. 9–10.

¹²⁶⁴ - Oratio III contra Arianos 33. 4. 1–4; см.: Творения. Т. 2. С. 411–412.

¹²⁶⁵ - Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 183.

¹²⁶⁶ - De incarnatione verbi 5. 2. 5–9; см.: Творения. Т. 1. С. 197.

¹²⁶⁷ - Ibid. 8. 2. 3–4: τὴν ἀπειλὴν τῆς παραβάσεως διακρατοῦσαν τὴν καθ' ἡμῶν φθοράν (см.: Творения. Т. 1. С. 200).

¹²⁶⁸ - Expositiones in Psalmos 27. 64. 2: τὴν ἀπειλὴν τοῦ Θεοῦ.

¹²⁶⁹ - De incarnatione verbi 21. 1. 2–3. См.: Творения. Т. 1. С. 217: «Поелику умер за нас общий всех Спаситель, то несомненно, что мы, верные о Христе, не умираем уже теперь смертью, как древле по угрозе закона, потому что таковое осуждение отменено».

¹²⁷⁰ - Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 908.

¹²⁷¹ - Oratio II contra Arianos 14. 1. 2–3: τῇ δουλείᾳ τῆς φθορᾶς καὶ «τῇ κατάρᾳ τοῦ νόμου.

¹²⁷² - De incarnatione verbi 25. 2. 3.

¹²⁷³ - Expositiones in Psalmos 27. 313. 58; 27. 380. 4.

¹²⁷⁴ - In illud: Omnia mihi tradita sunt 25. 209. 45–50.

¹²⁷⁵ - Ibid. 25. 212. 13–14; 25. 212. 46.

¹²⁷⁶ - De sententia Dionysii 11. 4. 4.

¹²⁷⁷ - Oratio II contra Arianos 68. 4. 4.

¹²⁷⁸ - Творения. Т. 2. С. 350–351.

¹²⁷⁹ - S. Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Afros episcopos 26. 1037. 30–31: ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι; Oratio II contra Arianos 21. 4. 6: οὐδὲ ὁ ἥλιος κτίσμα ὦν ποιήσει ποτὲ τὸ μὴ ὄν εἰς τὸ εἶναι; Ibid. 22. 1. 3–4; 21. 2. 2: τὰ οὐκ ὄντα καλεῖ διὰ τοῦ ἰδίου λόγου εἰς τὸ εἶναι; Oratio I contra Arianos 21. 3. 1–2; 27. 3. 8: ποία γὰρ ἐμφέρεια τῶν ἐξ οὐκ ὄντων πρὸς τὸν κτίσαντα τὰ οὐκ ὄντα εἰς τὸ εἶναι.

¹²⁸⁰ - То «беспорядочное (πλανωμένης) начало» (Тимей 48a), которое мешает чувственным телам быть такими же упорядоченными и совершенными, как идеи, по образцу которых они возникли, представляет у Платона и платоников несомненную противоположность идее и называется «необходимость» и «восприемница» (на современном языке: «принцип телесности»). Это понятие отражает закон материального мира, противоположный разуму и благу идеального мира.

¹²⁸¹ - Флоровский Г., прот. Понятие творения у свт. Афанасия Великого. С. 104. В учении Оригена о бытии Сына Божия «смешиваются онтологический и космологический аспекты. По справедливому выводу В. В. Болотова, “логическая связь между рождением Сына и бытием мира в работах

Оригена еще не порвана”» (Там же. С. 83–84). Ориген, по-видимому, считал рождение Сына связанным с действием воли Отца.

¹²⁸² - Oratio III contra Arianos 63. 4. 3–4: ἀλλὰ φύσει τῆς οὐσίας ἴδιον γέννημα.

¹²⁸³ - Oratio II contra Arianos 57. 6. 5: ἄναρχος ὑπάρχει ἐν τῷ πατρὶ γέννημα; De decretis Nicaenae synodi 3. 3. 1: γέννημα ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ἐστὶν ὁ λόγος; Ibid. 24. 2. 7: ἡ ὁμοούσιον γέννημα.

¹²⁸⁴ - Oratio III contra Arianos 63. 4. 2–3.

¹²⁸⁵ - In illud: Omnia mihi tradita sunt 25. 217. 19–21: Καὶ ἐν θέλημα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ βούλημα, ἐπεὶ καὶ ἡ φύσις μία καὶ ἀδιαίρετος.

¹²⁸⁶ - Св. Троица «подобна Самой Себе, нераздельна по естеству, и едино Ея действо», см.: Epistulae quattuor ad Serapionem 1. 28. 2–5.

¹²⁸⁷ - Флоровский Г., прот. Понятие творения у свт. Афанасия Великого. С. 105.

¹²⁸⁸ - Oratio II contra Arianos 2. 5. 4; см.: Творения. Т. 2. С. 263.

¹²⁸⁹ - Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003. С. 89–90.

¹²⁹⁰ - Plutarchus. De fato [Sp.] 572f. 5–6.

¹²⁹¹ - Беневич Г. И. Краткая история «промысла»... С. 83.

¹²⁹² - Plotinus. Enneades 3. 3. 5. 15–16.

¹²⁹³ - Беневич Г. И. Краткая история «промысла»... С. 98.

¹²⁹⁴ - Там же. С. 36.

¹²⁹⁵ - Plutarchus. De fato [Sp.] 568e. 3.

¹²⁹⁶ - Беневич Г. И. Краткая история «промысла»... С. 37.

¹²⁹⁷ - Plutarchus. De fato [Sp.] 568e. 4–7.

¹²⁹⁸ - В мифе говорится о снятии оков (λύσιν... τῶν τε δεσμῶν, см.: Государство, 515c), под которыми понимаются оковы тела (ср.: δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος, см.: Plato. Phaedo. Stephanus p. 67 d. 1; δεσμοῖς τε ἐμψύχοις σώματα, см.: Plato. Timaeus. Stephanus p. 38 e. 5).

1299 - De incarnatione verbi 17. 1. 8: εἰς πάντα ἐν πᾶσι τὴν ἑαυτοῦ πρόνοιαν.

1300 - Expositiones in Psalmos 27. 437. 12.

1301 - Contra gentes. 2. 7; 41. I 13. Хотя термин «τὸ ὑπέρκαλον» и употребляется Плотинем по отношению к Единому, но контекст его использования подразумевает скорее красоту, замкнутую на самой себе, чем доброту, направленную на материальный мир. См.: Ennead 1. 8. 2. 8; Ennead 5. 8. 8. 21; Ennead 6. 7. 33. 20.

1302 - De incarnatione verbi 3. 3. 2: πηγὴ τῆς ἀγαθότητος; ср.: De sententia Dionysii 23. 2. 2: πηγὴ τῶν ἀγαθῶν.

1303 - Expositiones in Psalmos 27. 268. 35.

1304 - De incarnatione verbi 12. 6. 1–2; 12. 6. 1; 6. 10. 3; 6. 5. 2; 3. 3. 2.

1305 - Слово Божие, «пребывая со Отцом Своим, наполняет... и всю вселенную во всех частях ее. Но приходит, снисходя Своим к нам человеколюбием и явлением среди нас» (φιλανθρωπία καὶ ἐπιφανεία), см.: Ibid. 8. 1. 5–7.

1306 - Ibid. 8. 4.

1307 - Oratio II contra Arianos 73. 1. 3–4; см.: Творения. Т. 2. С. 357.

1308 - Фокин А. Р. Афанасий I Великий. Богословие. С. 36. Так же выражался прот. Г. Флоровский: «Проявления творческой воли содержат как бы элемент случайности, хотя воля Бога и отражает свойства Его естества», см.: Флоровский Г., прот. Понятие творения у свт. Афанасия Великого. С. 96. Термины «случайный», «элемент случайности» следует признать неудачными; лучше было бы использовать философский термин «контингентный», т. е. «вероятностный».

1309 - Флоровский Г., прот. Понятие творения у свт. Афанасия Великого. С. 96.

1310 - Oratio II contra Arianos 68. 4. 4: καὶ μὴ συνηρμοσμένην ἔχων αὐτὴν τῷ σώματι; см.: Творения. Т. 2. С. 351. Мы бы перевели точнее: «без согласованности (гармонизации) ее с телом». Причастие συνηρμοσμένην, употребленное здесь Святителем, происходит от глагола συναρμόζω и имеет

одинаковые лингвистические корни с существительным ἁρμονία («гармония»).

1311 - Oratio I contra Arianos 51. 3. 5–6; Творения. Т. 2. С. 243.

1312 - Oratio III contra Arianos 53; Творения. Т. 2. С. 435.

1313 - Oratio III contra Arianos 54. 1. 1.

1314 - Так, Святитель тут же говорит о душевных страданиях Спасителя как о свойстве «плоти, подверженной страху», см.: Ibid. 55. 1; Творения. Т. 2. С. 437.

1315 - Творения. Т. 2. С. 197.

1316 - Мейендорф И., протопр. Введение в святоотеческое богословие. С. 121.

1317 - Творения. Т. 1. С. 195; см.: De incarnatione verbi 3. 4. 2–3.

1318 - Oratio II contra Arianos 14; Творения. Т. 2. С. 279.

1319 - Contra gentes 44; см.: Творения. Т. 1. С. 185–186. О действии Промысла не какого-то низшего класса, а Самого Слова на тела людей, см.: Ibid. 44. 23 (ὥς γὰρ τῇ αὐτοῦ προνοίᾳ καὶ σώματα μὲν αὖξει).

1320 - De incarnatione verbi 17 и 41; см.: Творения. Т. 1. С. 212–213, 243–244. Здесь Святитель специально обращает внимание на опровержение языческих предрассудков, убеждая слушателей, что не будет неприлично «Слову пребывать в мире и открывать Себя во вселенной», а также «явиться и в человеческом теле, которое бы Им озарялось, и приводимо было в действие».

1321 - Ibid. 20. 4. 5; см.: Творения. Т. 1. С. 217.

1322 - Ibid. 22; см.: Творения. Т. 1. С. 219.

1323 - Oratio III contra Arianos 57; см.: Творения. Т. 2. С. 439–440.

1324 - Expositiones in Psalmos 27. 436. 35: ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινή.

1325 - In illud: Omnia mihi tradita sunt 25. 209. 45–46.

1326 - De incarnatione verbi 41. 7. 4–5: Μέρος γὰρ τοῦ παντός καὶ τὸ ἀνθρώπων ἐστὶ γένος. См.: Творения. Т. 1. С. 244.

¹³²⁷ - Ibid. 7. 5. 4. 7–5. 2. Ср. также: Epistulae quattuor ad Serapionem 1. 26. 3. 1–3: ἡ δὲ τῶν γενητῶν καὶ κτιστῶν φύσις ἐστὶ τρεπτή, ἅτε δὴ ἔξωθεν οὕσα τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας καὶ ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστᾶσα («Естество же существ, приведенных в бытие и сотворенных, превратно, как существующее вне Божией сущности и составившееся “из ничего”»).

¹³²⁸ - De incarnatione verbi 17. 2. 1–3; см.: Творения. Т. 1. С. 212. Э. Гамильтон отмечает, что Бог Слово в системе свт. Афанасия является «началом жизни и освящения как для Своего тела, так и для всего космоса», см.: Hamilton A., S. J. Op. cit. P. 143.

¹³²⁹ - De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria 51. 1. 4: τὰ πάντα θεοποιεῖται καὶ ζωοποιεῖται («Он, Который есть боготворящая и просвящающая Отчая Сила, и Которым все обоживается и оживотворяется»).

¹³³⁰ - De incarnatione verbi 9. 2. 2; 42. 6. 10; см.: Творения. Т. 1. С. 202, 245.

¹³³¹ - Expositiones in Psalmos 27. 364. 7; 27. 153. 47; 27. 241. 49.

¹³³² - Oratio II contra Arianos 47. 2. 11. Бог Отец «совершил» Ему (Логосу) тварное тело, «чтобы мы могли в Нем обновиться и обожиться» (ἐν αὐτῷ ἀνακαινισθῆναι καὶ θεοποιηθῆναι).

¹³³³ - Expositiones in Psalmos 27. 441. 12; 27. 584. 10.

¹³³⁴ - Oratio II contra Arianos 70. 1. 6. Логос принимает человеческое тело, чтобы, «как Зиждитель, обновив это тело, обожить в Себе (ὡς δημιουργὸς ἀνακαίνισας ἐν ἑαυτῷ θεοποιήσῃ), и, таким образом, всех нас, по подобию Своего тела, ввести в Небесное царство».

¹³³⁵ - De incarnatione verbi 20. 1. 3: τὸ φθαρτὸν εἰς ἀφθαρσίαν μεταβαλεῖν. Причину пришествия Его во плоти, «сколько было возможно», свт. Афанасий объяснял через формулу – «преложить тленное в нетление», см.: Творения. Т. 1. С. 215–216.

¹³³⁶ - Expositiones in Psalmos 27. 529. 32: μεταποιήσεις με ἐκ φθορᾶς εἰς ἀφθαρσίαν. Интересно, что несколько раз в других текстах глагол употреблен Святителем в отрицательном

контексте («извращать»: Contra gentes 4. 11; Oratio I contra Arianos 33. 1. 2, и др.).

¹³³⁷ - Oratio III contra Arianos. 39. 4. 12; Epistulae quattuor ad Serapionem. Epistula 1. 9. 7. 4: ἐν ᾧ τὰ πάντα ὁ πατὴρ διὰ τοῦ λόγου τελειοῖ καὶ ἀνακαινίζει.

¹³³⁸ - De incarnatione verbi 43. 6. 6: πάντα τῆς αὐτοῦ δυνάμεως μεταλαμβάνει.

¹³³⁹ - Ibid. De incarnatione verbi 17. 1. 7: ἐν πᾶσι δέ ἐστι ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσι.

¹³⁴⁰ - Творения. Т. 1. С. 212.

¹³⁴¹ - Epistulae quattuor ad Serapionem. Epistula 1. 31. 1. 1; Epistula 1. 28. 2. 5.

¹³⁴² - De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria 49. 4. 7: ζωοποιεῖν τὸν υἱὸν καὶ ἐγείρειν τοὺς νεκροὺς («Сын животворит и воскрешает мертвых, как и Отец»).

¹³⁴³ - Oratio III contra Arianos. 34. 6. 24; см.: Творения. Т. 2. С. 413.

¹³⁴⁴ - De incarnatione verbi 6. 3. 8–9; см.: Творения. Т. 1. С. 201. Также см.: De incarnatione verbi 8. 4. 10; 31. 4. 4; Oratio III contra Arianos 33. 3. 2; Epistula ad Epictetum 6. 9.

¹³⁴⁵ - Epistulae quattuor ad Serapionem 4. 12. 4. 2.

¹³⁴⁶ - Ibid. 4. 12. 5. 4.

¹³⁴⁷ - Ibid. 4. 12. 5. 5–9: ὁ μὲν δεικνύμενον καὶ διδόμενον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου σωτηρίας ἐστὶν ἡ σὰρξ ἣν ἐγὼ φορῶ; см.: Творения. Т. 3. С. 87.

¹³⁴⁸ - Expositiones in Psalmos 27. 241. 25.

¹³⁴⁹ - Martyrium Polycarpi. Epistula ecclesiae Smyrnensis de martyrio sancti Polycarpi (р. A. D. 2) 14. 2. 3: «Благословляю Тебя, что Ты удостоил меня в день сей и час стать причастным числу мучеников Твоих и чаше Христа Твоего для воскресения в жизнь вечную (εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰώνιου) души и тела в нетлении Святого Духа». Эта молитва сохранилась также у Евсевия Кесарийского, см.: Eusebius. Historia ecclesiastica (A. D. 4) 4. 15. 34. 1.

¹³⁵⁰ - S. Athanasius Alexandrinus. De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria 22. 7. 2; Epiphanius. Panarion (= Adversus haereses) (A. D. 4) 3. 258. 13; Marcellus. Fragmenta. (A. D. 4) Fragment 129. 48; S. Cyrillus Hierosolymitanus. Catecheses ad illuminandos 1–18. (A. D. 4) Catechesis 18 t. 4.

¹³⁵¹ - S. Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Maximum 26. 1088. 31–32: Οὐκ ἀνθρώπου τέ τινος μετέχοντες σώματος, ἀλλὰ αὐτοῦ τοῦ Λόγου σῶμα λαμβάνοντες, θεοποιούμεθα.

¹³⁵² - Oratio II contra Arianos 61. 3. 6–7: ἡ ἐκείνου σὰρξ ὡς αὐτοῦ τοῦ λόγου σῶμα γενομένη.

¹³⁵³ - Послание к Максиму Философу 2 // Творения. Т. 3. С. 312.

¹³⁵⁴ - Oratio III contra Arianos 57. 6. 4–6: см.: Творения. Т. 2. С. 441.

¹³⁵⁵ - Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 382.

¹³⁵⁶ - «ядением и питием» (διὰ βρώσεως ἢ πόσεως).

¹³⁵⁷ - Достигается это именно в Евхаристии, где единственно возможно «нашему телу» «достигнуть бессмертия... в общении с бессмертным став причастным нетлению».

¹³⁵⁸ - Oratio III contra Arianos 57. 6. 4–6; S. Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica 37. 28–33.

¹³⁵⁹ - Творения. Т. 2. С. 359: «Чтобы мы, как сотелесники в Нем, составляемые и связуемые по подобию плоти, достигнув в мужа совершенна, пребыли бессмертными и нетленными»; см.: Oratio II contra Arianos 74. 6. 5–6.

¹³⁶⁰ - Творения. Т. 2. С. 359: «Слово обложил земным телом».

¹³⁶¹ - Особенно характерны следующие примеры: 1) «сотелесниками» во Христе называются Апостолы, питавшиеся единой плотью (на Тайной Вечери): см.: S. Cyrillus Alexandrinus. De sancta trinitate dialogi I–VII. Aubert p. 407. 40–41: σύσσωμοι γεγόναμεν ἐν Χριστῷ, τὴν μίαν σάρκα τρεφόμενοι; 2) сила святой плоти (Христа) делает сотелесными всех ее вкушающих: см.: Idem. Commentarii in Ioannem 2. 737. 1–2: τῆς ἀγίας σαρκὸς ἡ δύναμις συσσώμους ἀποτελεῖ τοὺς ἐν οἷς ἂν γένοιτο; 3)

Воплощенный Логос показывает нас «сотелесниками» Ему, принимающими физическую гармонию через родство по плоти. См.: Idem. *Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate* 75. 292. 1: σύσσωμος τούτοις ἀναδειχθεὶς, δέξωμαι συναρμολογουμένους φυσικῶς καὶ συνδεσμουμένους πρὸς ἐμὲ διὰ τὴν κατὰ σάρκα συγγένειαν.

¹³⁶² - *Epistulae quattuor ad Serapionem. Epistula 4. 2. 1. 1; De decretis Nicaenae synodi* 27. 1. 3: ὁ πολυμαθὴς καὶ φιλόπνοος.

¹³⁶³ - Anatolios Kh. *Op. cit.* P. 208–209.

¹³⁶⁴ - Meijering E. P. *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis?* Leiden: Brill, 1968. P. 130–131.

¹³⁶⁵ - *Ibid.* P. 130.

¹³⁶⁶ - Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. С. 101–115.

¹³⁶⁷ - Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. С. 778.

¹³⁶⁸ - Там же. С. 778, 780.

¹³⁶⁹ - Попов И. В. Патрология. С. 255.

¹³⁷⁰ - Василий Великий, свт. Беседа 5. На память мученицы Иулиты // Он же. Творения. В 2 т. М., 2008. Т. 1. С. 906: «Для поспешающего к горней жизни, всякого наказания и всякой темницы тяжелее пребывание с телом». См.: Попов И. В. Патрология. С. 263.

¹³⁷¹ - Попов И. В. Патрология. С. 264.

¹³⁷² - Ружицкий К., прот. Учение св. отцов... С. 186.

¹³⁷³ - Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев. Беседа 1 // Творения. Т. 1. С. 330–331.

¹³⁷⁴ - Ружицкий К., прот. Указ. соч. С. 191.

¹³⁷⁵ - S. Basilus Caesariensis. *Homiliae in hexaemeron* 8. 7. 12–13: Πάντα προστάγματι Θεοῦ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραχθέντα («Все Божиим повелением приведено из небытия в бытие»).

¹³⁷⁶ - Ружицкий К., прот. Указ. соч. С. 188.

¹³⁷⁷ - Там же. С. 197–202.

¹³⁷⁸ - Там же. С. 205–206.

¹³⁷⁹ - *Homiliae in hexaemeron* 1. 11. 42; см.: Беседы на Шестоднев. Беседа 1. С. 334: «Если мы предпримем теперь говорить о таких предположениях, то сами впадем в такое же пустословие, как и их изобретатели».

¹³⁸⁰ - *Ibid.* 1. 3. 14; см.: Беседы на Шестоднев. Беседа 1. С. 323: «Видя, что тела, описывающие круги, возвращаются в прежнее свое положение, равномерностью и непрерывностью их движения не удерживай себя в той ложной мысли, будто бы мир безначален (ἄναρχον) и нескончаем (ἀτελεύτητον)».

¹³⁸¹ - *Homilia dicta tempore famis et siccitatis* 31. 328. 37.

¹³⁸² - *Epistulae*. *Epistula* 8. 12. 16–18.

¹³⁸³ - Ружицкий К., прот. Указ. соч. С. 205.

¹³⁸⁴ - Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 147.

¹³⁸⁵ - Там же. С. 145.

¹³⁸⁶ - S. Basilius Caesariensis. *Constitutiones asceticae* [Sp.] 31. 1384. 20: διατεμούσης τὴν φύσιν.

¹³⁸⁷ - *Epistula* 360. 1. 5–6: ἔνσαρκον οἰκονομίαν.

¹³⁸⁸ - *Constitutiones asceticae* [Sp.] 31. 1385. 11: τὴν πονηρὰν κατατομήν.

¹³⁸⁹ - Подвижнические уставы подвижающимся в общежитии и в отшельничестве. Глава 18 // Творения. В 2 т. Т. 2. С. 353.

¹³⁹⁰ - *Homilia In illud. Attende tibi ipsi* 3 // PG 31. 204 B: «Наша жизнь двояка; одна свойственна плоти, скоропреходящая, а другая сродна душе, не допускает предела»; *Sermo de renuntiatione saeculi* // PG 31. 644 D: «Душа есть подобие неба, так как в ней обитает Господь; плоть же составлена из земли (σὰρξ δὲ ἐκ γῆς ὑπάρχει), и в ней обитают смертные люди и бессловесные животные».

¹³⁹¹ - Киприан (Керн), архим. «Золотой век» святоотеческой письменности. С. 88. Здесь же кратко отмечено, что «стоическое учение о семенных логосах просветилось в устах кесарийского святителя в таком миропонимании», но не проведено более или менее подробного сравнительного анализа.

1392 - Макарий (Оксиюк), митр. Эсхатология свт. Григория Нисского. М., 1999. С. 230.

1393 - Epistulae. Epistula 261. 3. 23: ἡ ἀμαρτία ἐξαναλώθη ὑπὸ τῆς δικαιοσύνης τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὥστε ἡμᾶς ἐν τῇ ἀναστάσει ἀπολαβεῖν τὴν σάρκα μήτε ὑπόδικον θανάτῳ μήτε ὑπεύθυνον ἀμαρτία.

1394 - Мейендорф И., протопр. Введение в святоотеческое богословие. С. 152.

1395 - Там же. С. 153.

1396 - Там же. С. 154.

1397 - Морескини К. История патристической философии. С. 604–605.

1398 - Robertson D. G. Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea // Vigiliae Christianae 1998. Vol. 52. Issue 4. P. 409–410, 417.

1399 - Морескини К. Указ. соч. С. 616–617.

1400 - Лосский В. Н. Очерк мистического богословия // Он же. Очерк мистического богословия. Догматическое богословие. М., 1991. С. 28.

1401 - Там же.

1402 - Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV в. С. 70.

1403 - Там же. С. 65.

1404 - Там же. С. 67.

1405 - Там же.

1406 - Там же.

1407 - Там же. Приводится текст св. Василия: «Ум, тесно сопряженный с приспособленной к нему и приличной плотью», см.: Василий Великий, свт. Беседа 21. О том, что не должно прилепляться к житейскому, и о пожаре, бывшем вне церкви // Творения. Т. 1. С. 1047.

1408 - Восточные отцы IV в. С. 68. Приводится текст: «Для поспешающего к горней жизни, всякого наказания и всякой темницы тяжелее пребывание с телом», см.: Василий Великий, свт. Беседа 5 // Творения. Т. 1. С. 906.

1409 - Восточные отцы IV в. С. 68.

¹⁴¹⁰ - Там же. С. 74.

¹⁴¹¹ - Origenes. *Commentarii in evangelium Joannis* 2. 11. 81. 5; S. Athanasius Alexandrinus. *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria*. Chapt. 26, 7. 2–3.

¹⁴¹² - S. Basilius Caesariensis. *Homiliae super Psalmos* 29. 400. 25; 29. 405. 15.

¹⁴¹³ - Только однажды Ориген говорит об «икономии воплощения» (ἐνσάρκου οἰκονομία, см.: *Expositio in Proverbia* (fragmenta e catenis) 17. 192. 46). Этот факт, несомненно, отражает характерные крайности спиритуалистического мировоззрения катехета. В одном из сохранившихся фрагментов Ориген высказывается почти аналогичной формулой о домостроительстве Боговоплощения: «ὥς κατὰ φύσιν θεὸς ὑπάρχων καὶ σὰρξ κατ' οἰκονομίαν γενόμενος». В других местах он говорит об «икономии принятия тела» (ἐνσωμάτωσιν οἰκονομία, см.: *Contra Celsum* 6. 78. 16–17), «икономии телесного явления» (*Commentarii in evangelium Joannis* 6. 53. 273. 4–5). Однако, в первых двух случаях, на наш взгляд, можно заметить характерный акцент высказывания – Бог Слово становится плотью по домостроительству, но само домостроительство спасения имеет богословский акцент не на плоти, а на душе. В других случаях речь идет о принятии тела, которое, как мы видели, сменяется Христом (согласно учению Оригена) после воскресения на эфирное. И наоборот, если у св. отцов часто встречается выражение «икономия Духа» (τοῦ ἁγίου πνεύματος οἰκονομία), под которой понимается особое действие Святого Духа в спасении человечества, то только у Оригена мы находим формулу: «Ἰησοῦν πνευματικῇ οἰκονομίᾳ», см.: *Commentarii in evangelium Joannis* (Lib. 19–20, 28, 32) 20. 12. 94. 3.

¹⁴¹⁴ - См. прим. 7 на с. 231 в разделе 4. 1.

¹⁴¹⁵ - *Epistulae*. *Epistula* 203. 1. 17; *Epistula* 360. 1. 5; *Homiliae super Psalmos* 29. 389. 43; *Sermones de moribus a Symeone Metaphrasta collecti* 32. 1152. 26; *Constitutiones asceticae* 31. 1385. 9.

¹⁴¹⁶ - Homiliae super Psalmos 29. 408. 5; S. Athanasius Alexandrinus. Expositiones in Psalmos 27. 128. 6: περὶ τὴν ἀνάστασιν οἰκονομίας.

¹⁴¹⁷ - «В воскресении восприимем мы плоть ни смерти не подлежащую, ни греху не подверженную» (ἐν τῇ ἀναστάσει ἀπολαβεῖν τὴν σάρκα μήτε ὑπόδικον θανάτῳ μήτε ὑπεύθυνον ἁμαρτίᾳ), см.: Epistula 261. 3. 22–23.

¹⁴¹⁸ - Беседа на Псалом 61 // Творения. Т. 1. С. 595.

¹⁴¹⁹ - Homiliae super Psalmos 29. 473. 37–38.

¹⁴²⁰ - Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 120.

¹⁴²¹ - Paedagogus 1. 8. 65. 1. 4: ἀληθινὸν ἀνασκευάζων τὸν ἄνθρωπον.

¹⁴²² - Homilia in illud: Attende tibi ipsi. 27. 11–12: ὅτι θνητὸν μὲν σου τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ ἡ ψυχὴ, см.: Беседа 3. На слова: Внемли себе (Втор. 15, 9) // Творения. Т. 1. С. 884–885.

¹⁴²³ - Homilia de invidia. 31. 384. 45: φθαρτῶν καὶ γηϊνῶν; Homiliae in hexaemeron. Homily 2. 5. 37: αἰσθητοῦ τούτου καὶ φθαρτοῦ κόσμου.

¹⁴²⁴ - Homiliae super Psalmos. 337. 45–46: ἔκ τε τοῦ γηίνου πλάσματος καὶ ἐκ τῆς ἐνοικούσης ψυχῆς τῷ σώματι.

¹⁴²⁵ - Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 1116.

¹⁴²⁶ - Epistulae. Epistula 189. 5. 6–8.

¹⁴²⁷ - Несколько раз в таком же контексте использованы производные этого глагола свт. Григорием Нисским и свт. Кириллом Александрийским, и однажды – преп. Максимом Исповедником.

¹⁴²⁸ - Homiliae super Psalmos 29. 405. 3: ἐχρίσθη τῷ ἀληθινῷ χρίσματι ἡ σὰρξ τοῦ Κυρίου.

¹⁴²⁹ - De Spiritu Sancto 5. 12. 20; Homiliae super Psalmos 29. 468. 15; 29. 424. 18; Epistula 261. 2. 7.

¹⁴³⁰ - In sanctam Christi generationem 31. 1465. 16–17: Ἐξ ἀγιωσύνης οὖν ἡ σὰρξ συμπαγεῖσα, ἀξία ἦν τῇ θεότητι τοῦ Μονογενοῦς ἐνωθῆναι.

¹⁴³¹ - Origenes. Fragmenta in Psalmos 1–150 [Dub.]. Psalm 44. verse 9, 10. 44–45.

- 1432 - Homiliae super Psalmos 29. 408. 14: διὰ τὴν τῆς σαρκὸς περὶ τὸ ξύλον οἰκονομίαν.
- 1433 - S. Irenaeus. Adversus haereses (liber 5) 16. 4–10.
- 1434 - S. Maximus Confessor. Quaestiones et dubia 55. 7.
- 1435 - Origenes. Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis). Fragment 89. 7; S. Athanasius Alexandrinus. Expositiones in Psalmos. 27. 308. 9.
- 1436 - S. Basilius Caesariensis. Homiliae super Psalmos 29. 340. 19–20: διὰ τῆς τοῦ σταυροῦ οἰκονομίας ἀνενεοῦτο τὴν ἀνθρωπότητα.
- 1437 - Иов. 33, 24: ἀνανεώσει δὲ αὐτοῦ τὸ σῶμα.
- 1438 - Εφ. 4, 23: ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς ὑμῶν.
- 1439 - In sanctam Christi generationem 31. 1461. 17: φάρμακον τὰ ἀλεξητήρια.
- 1440 - Василий Великий, свт. Гомилия на Святое Рождество Христово / Пер. и комм. А. Р. Фокина. // Богословский сборник № 5. М., 2000. С. 106.
- 1441 - In sanctam Christi generationem 31. 1464. 7: τὸ ἐργαστήριον τῆς οἰκονομίας.
- 1442 - Как мы видели ранее, понятия проклятия земли и тленного состояния материи человеческого тела у свт. Афанасия Великого тесно взаимосвязаны.
- 1443 - εἰς οὐρανοὺς ἀναχθῆναι, εἰς οὐρανοὺς ἀναχθῶμεν.
- 1444 - In sanctam Christi generationem 31. 1464. 5–6.
- 1445 - Origenes. Fragmenta in Lucam (in catenis) 249. 2; Scholia in Canticum canticorum. 17. 280. 10.
- 1446 - S. Athanasius Alexandrinus. Expositiones in Psalmos 27. 472. 14.
- 1447 - Желание невесты сойти в ореховый сад (Песнь Песней 6, 11) здесь интерпретируется как извержение души из рая в многотрудную земную жизнь (τούτέστιν ἐκπесоῦσα τὰ παραδείσου πρὸς τὴν ἐπίμοχθον ταύτην ζωὴν, см.: Scholia in Canticum canticorum. 17. 280. 8–10).
- 1448 - Гомилия на Святое Рождество Христово. С. 107.
- 1449 - τῆς ἐν τῷ παραδείσῳ διαγωγῆς ἐκπесόντες.

¹⁴⁵⁰ - Homiliae super Psalmos 29. 252. 32–34: σκήνωμα τοῦ Θεοῦ ἡ παρ' αὐτοῦ δεδομένη σὰρξ τῇ τοῦ ἀνθρώπου ψυχῇ εἰς ἐνοίκησιν ὀνομάζεται.

¹⁴⁵¹ - Ibid. 29. 252. 40–42: Ἐὰν δὲ ἡ Θεοῦ ἀξία ἡ σὰρξ, γίνεται τῷ ὄντι Θεοῦ σκήνωμα κατὰ τὴν ἐνοίκησιν αὐτοῦ τὴν εἰς τοὺς ἀγίους.

¹⁴⁵² - Ibid. 29. 385. 34–35.

¹⁴⁵³ - Ibid. 29. 236. 4–6.

¹⁴⁵⁴ - Homilia in illud: Attende tibi ipsi. 27. 11–13; 35. 26–28; Homilia de gratiarum action 31. 221. 6–8.

¹⁴⁵⁵ - Беседа на Псалом 32 // Творения. Т. 1. С. 518; Homiliae super Psalmos 29. 328. 4–5.

¹⁴⁵⁶ - Homiliae super Psalmos 29. 325. 45.

¹⁴⁵⁷ - Ibid. 29. 365. 23: ἁγιασμὸν ἐν τῷ σώματι.

¹⁴⁵⁸ - De jejunio (homilia 1) 31. 173. 7–9: Τοιαῦτα ἦν τὰ τῶν τριῶν παίδων ἐκείνων σώματα ἐπὶ τῆς Βαβυλωνίας ἐκ τῆς νηστείας ἔχοντα τὸ ἀμίαντον.

¹⁴⁵⁹ - Adversus eos qui per calumniam dicunt dici a nobis tres Deos 31. 1493. 37–42: Οὗτος ὁ Λόγος, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἄνθρωπος ἐγένετο διὰ τὸν ἐκπεσόντα ἄνθρωπον Ἀδὰμ. Διὰ τὸν Ἀδὰμ ὁ ἄσώματος ἐν σώματι. Διὰ τὸ σῶμα ἔλαβε νέφος τὸ σῶμα ὁ Λόγος, ἵνα μὴ καταφλέξη τὰ ὀρώμενα. Συγκατέβη σαρκί, ἵνα καὶ ἡ σὰρξ ἐκείνῳ συνεπαρθῇ.

¹⁴⁶⁰ - Epistula 261. 3. 19–20: ὁ θάνατος ὁ ἐν τῇ σαρκὶ διὰ τοῦ Ἀδὰμ εἰς ἡμᾶς παραπεμφθεὶς κατεπόθη ὑπὸ τῆς θεότητος.

¹⁴⁶¹ - Epistulae 8. 7. 48–49.

¹⁴⁶² - De Spiritu Sancto 19. 49. 14–15: см.: О Святом Духе. Гл. 19 // Творения. Т. 1. С. 139.

¹⁴⁶³ - Напр., в текстах – Clemens Alexandrinus. Stromata. 5. 1. 3. 3. 4 – 4. 1; Origenes. Contra Celsum 4. 5. 30; Origenes. Homiliae in Lucam. Homily 10. 60. 22–23; S. Athanasius Alexandrinus. Epistulae quattuor ad Serapionem. Epistula 1. 9. 4. 4–5 – рассматриваемые нами термины употреблены безразлично, но в Origenes. Commentarii in evangelium Joannis (Lib. 1–2, 4–6, 10,

13) 1. 4. 26. 3 – «Χριστοῦ ἐπιδημία» означает «воплощение Слова», а «παρουσία αὐτοῦ» – «Его второе пришествие».

¹⁴⁶⁴ - Анализ совместного употребления терминов у свт. Василия показывает наличие характерных оттенков смысловой нагрузки терминов: «ἐπιδημία» – «присутствие», а «παρουσία» – «пришествие» (см.: *Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos* 31. 609. 39–40; *Sermones de moribus a Symeone Metaphrasta collecti* 32. 1121. 26–27; *Epistulae*. 92. 3. 16–17). Кроме того, новозаветное использование термина по отношению ко Господу Иисусу Христу относится исключительно ко второму пришествию Спасителя (Мф. 24: 3. 27. 37. 39; 1 Фесс. 2:19, 3:13, 4:15, 5:23; 2 Фесс. 2:1; 2 Петр. 1:16, 3:4; Иак. 5:7, 5. 81; 1 Ин. 2:28).

¹⁴⁶⁵ - Согласно TLG, начиная со св. Иустина Мученика, выражение использовалось Климентом Александрийским, Оригеном, свт. Афанасием Александрийским, св. Ипполитом Римским, свт. Мефодием Патарским и, наконец, родным братом свт. Василия – свт. Григорием Нисским.

¹⁴⁶⁶ - Словарь Liddell Scott дает среди значений «ἐπιδημία» первым – пребывание на определенном месте, вторым – прибытие (см.: Liddell H., Scott R. *A Greek-English Lexicon*. P. 630). Для «παρουσία» – точно такое же смысловое содержание (P. 1343). Однако, общий контекст рассматриваемого места главы 19 сочинения О Святом Духе – это представление Святителем «неисчислимых по множеству» действий Духа Божия.

¹⁴⁶⁷ - *De jejuniō (homilia 1)* 31. 177. 50: τὴν φύσιν τοῦ σώματος τοῦ ἀναστάντος πύστούμενος.

¹⁴⁶⁸ - Гомилия на Святое Рождество Христово. С. 105–106.

¹⁴⁶⁹ - S. Athanasius Alexandrinus. *Oratio II contra Arianos* 63. 7. 2–3; 69. 4. 2; *Oratio III contra Arianos* 53. 1. 3.

¹⁴⁷⁰ - Idem. *Fragmenta varia* 26. 1224. 44.

¹⁴⁷¹ - Idem. *Sermo in nativitatem Christi* [Sp.]. 28. 964. 1; 28. 964. 33; *Oratio quarta contra Arianos* [Sp.] 33. 19; *De Sancta Trinitate (dialogi 1, 3, 5)* [Sp.] 28. 1273. 16.

¹⁴⁷² - *Epistulae*. *Epistula* 8. 12. 16–18.

¹⁴⁷³ - Rousseau Ph. Basil of Caesarea. Los Angeles: University of California Press, 1998. P. 335.

¹⁴⁷⁴ - De Spiritu Sancto 15. 35. 7–8: τὴν ἀρχαίαν ἐκείνην υἰοθεσίαν ἀπολαβεῖν.

¹⁴⁷⁵ - Origenes. Commentarii in evangelium Joannis (Lib. 19, 20, 28, 32). Book 32. 10. 121. 5; Book 20. 34. 309. 1; Book 20. 34. 304. 9; Book 20. 33. 29. 3. 5; Book 19. 5. 28. 8; Scholia in Lucam (fragmenta e cod. Venet. 28) 17. 353. 23; Expositio in Proverbia (fragmenta e catenis). 17. 212. 10; Commentarium in evangelium Matthaei (lib. 10–11). Book 11. 14. 27.

¹⁴⁷⁶ - Св. Василию принадлежат обе Беседы о человеке. См. комментарий к русскому научному изданию перевода: Василий Великий, свт. Беседа первая о сотворении человека «по образу» // Творения. Т. 1. С. 430.

¹⁴⁷⁷ - S. Gregorius Nyssenus. De creatione hominis sermo alter [Sp.] 51. 10: ἐπανέρχεται δὲ ὁ ἄνθρωπος ἐπὶ τὴν πάλαι αὐτοῦ κατάστασιν.

¹⁴⁷⁸ - Quod Deus non est auctor malorum 31. 341. 47 – 344. 1: τὰ σωματικὰ οὐκ ἔσχεν ἐν ἑαυτοῖς τὸ κακὸν συγκτιζόμενον; см.: Беседа 9. О том, что Бог не виновник зла // Творения. Т. 1. С. 949.

¹⁴⁷⁹ - Быт. 1, 31: πάντα καλὰ, καὶ καλὰ λίαν.

¹⁴⁸⁰ - Quod Deus non est auctor malorum 31. 341. 43–44: Οὐ τοίνυν τὸ κακὸν τοῖς καλοῖς συνεκτίσθη.

¹⁴⁸¹ - Ἡ μακαρία φύσις, ἡ ἄφθονος ἀγαθότης.

¹⁴⁸² - Homiliae in hexaemeron 1. 2. 44–46: ἡ ἀρχὴ τῶν ὄντων.

¹⁴⁸³ - παρ' ἑαυτοῦ τὴν ἀρχὴν ἔχον.

¹⁴⁸⁴ - Homiliae in hexaemeron 2. 4. 7–9; см.: Беседы на Шестоднев. Беседа 2. С. 340.

¹⁴⁸⁵ - Ibid. 2. 4. 12; Святитель упоминает здесь последователей Маркиона, Валентина и манихеев (Ibid. 2. 4. 19–20).

¹⁴⁸⁶ - Ibid. 2. 2. 9; см.: Беседы на Шестоднев. Беседа 2. С. 337.

¹⁴⁸⁷ - Ibid. 2. 2. 11–12; см.: Там же.

- 1488 - Theodoretus. Graecarum affectionum curatio 4. 13. 5–7.
- 1489 - Aëtius. De placitis reliquiae (Stobaei excerpta) 307. 6; Epitome doctrinae Platonicae sive Διδασκαλικός 8. 2. 6: ἄμορφον ἀνείδεον ἀσχημάτιστον ἄποιον. В TLG авторство этого сочинения приписывается Альбину (Albinus), однако в современной науке данное авторство оспаривается.
- 1490 - Pseudo-Plutarchus. Placita philosophorum 882C. 8–9.
- 1491 - Proclus Diadochus. Theologia Platonica (Lib. 1–6) 3. 66. 22: τοῖς ἐσχάτοις εἶδεσι τὴν τῆς ὕλης ἀμορφίαν.
- 1492 - Plotinus. Ennead 6. 7. 27. 11–12. В пер. Т. Г. Сидаша: «Материя в высшей степени нуждается во всем, вслед за ней – последний эйдос, ибо он [возникает] после нее и [изначально] обращен к высшему», см.: Плотин. Шестая эннеада / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2005. С. 131.
- 1493 - Беседы на Шестоднев. Беседа 2. С. 338.
- 1494 - Quod Deus non est auctor malorum 31. 333. 3–5.
- 1495 - Ibid. 31. 341. 20–21, 24.
- 1496 - Homiliae in hexaemeron 2. 4. 62: διάθεσις ἐν ψυχῇ ἐναντίως ἔχουσα πρὸς ἀρετὴν.
- 1497 - Quod Deus non est auctor malorum 31. 345. 54 – 31. 348. 2.
- 1498 - Ibid. 31. 348. 10–12.
- 1499 - Смирнов П. Ф. Сущность зла по учению св. Василия Великого // Христианское Чтение. СПб., 1907. II. С. 238–239.
- 1500 - Philo Judaeus. De sacrificiis Abelis et Caini 32. 1; 32. 21–22.
- 1501 - Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 22.
- 1502 - Philo Judaeus. Legum allegoriarum libri I–III. 1. 31–33: οὐκ ἀργὸν καὶ ἀδιατύπτων.
- 1503 - Ум человека называется Филоном земнородным и плотолюбивым (υἱογενῆ καὶ φιλοσώματον).
- 1504 - Anderson Ch. A. Philo of Alexandria's Views of the Physical World. P. 47.
- 1505 - Мень, А. свящ. История религии: в поисках Пути, Истины и Жизни. В 7 т. М., 1992. Т. 6. С. 459.

- ¹⁵⁰⁶ - Anderson Ch. A. Op. cit. P. 62.
- ¹⁵⁰⁷ - Homiliae super Psalmos. 337. 45–46; Homiliae in hexaemeron. Homily 6. 1. 38.
- ¹⁵⁰⁸ - Homiliae in hexaemeron 9. 2. 31–33.
- ¹⁵⁰⁹ - Homily 8. 2. 9–12; Homily 8. 2. 7: ἡ δὲ σὰρξ φθαρεῖσα εἰς γῆν ἀναλύεται.
- ¹⁵¹⁰ - Adversus Eunomium 29. 548. 14.
- ¹⁵¹¹ - 1 Κορ. 15, 47: ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ; ср.: Homiliae super Psalmos 29. 452. 11–13.
- ¹⁵¹² - Origenes. Homiliae in Job (fragmenta in catenis, typus I II) (e codd. Vat.). P. 363. 3–8; Eusebius. Commentaria in Psalmos 23. 1377. 16–18.
- ¹⁵¹³ - De creatione hominis sermo alter (recensio C) [Sp.]. 15. 3–4; 43a. 19 – 44 a. 1.
- ¹⁵¹⁴ - Homiliae super Psalmos. 337. 49 – 340. 10: δευτέρας διὰ τῆς χάριτος τοῦ Χριστοῦ ἀναγεννήσεως. Толкование на стих Псалма 32 «Тої рече, и быша: Тої повеле, и создашася» (Αὐτὸς εἶπε, καὶ ἐγενήθησαν, Αὐτὸς ἐνετείλατο, καὶ ἐκτίσθησαν).
- ¹⁵¹⁵ - Тело увеличивается, уменьшается, стареет, изменяется (τὸ σῶμα αὖξεται, μειοῦται, γηρᾷ, ἀλλοιοῦται), см.: S. Gregorius Nyssenus. De creatione hominis sermo primus [Sp.] 10. 9–12 (эта Беседа, как и Беседа вторая о человеке, принадлежит свт. Василию).
- ¹⁵¹⁶ - Aristoteles et Corpus Aristotelicum. Protrepticus. Fragn. 23. 4; Ethica Eudemia 1249b. 9–10; De partibus animalium 645a. 29: τοῦ δ' ἀνθρώπου συνεστῶτος φύσει ἐκ ψυχῆς τε καὶ σώματος.
- ¹⁵¹⁷ - Epistulae. Epistula 8. 2. 27–28: ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστῶς.
- ¹⁵¹⁸ - De creatione hominis sermo primus [Sp.]. 13. 10–11: ἄνθρωπος δὲ κυρίως κατ' αὐτὴν τὴν ψυχὴν.
- ¹⁵¹⁹ - Aristoteles et Corpus Aristotelicum. Metaphysica 1098a. 6–8: εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ' αὐτὸ φάμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει.
- ¹⁵²⁰ - Ibid. 1098a. 6.

¹⁵²¹ - См.: De creatione hominis sermo primus [Sp.] 13. 9: τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς. Впервые в таком виде данная формула появляется у Филона (De sobrietate. Sect. 18. 2), воспринята также Оригеном (Selecta in Genesim (fragmenta e catenis) 12. 125. 4) и свт. Афанасием (Contra gentes 31. 35); неоднократно используется позднее Иоанном Филопоном в его Комментариях на Аристотеля (In Aristotelis libros de anima commentaria 15. 174. 31; 15. 191. 27) и преп. Максимом Исповедником (Quaestiones et dubia 41. 14; 57. 4).

¹⁵²² - De creatione hominis sermo primus [Sp.] 12. 8–9.

¹⁵²³ - Aristoteles et Corpus Aristotelicum. Metaphysica 1035b. 25–269: ἐν ᾧ πρῶτῳ ὁ λόγος καὶ ἡ οὐσία.

¹⁵²⁴ - De creatione hominis sermo primus [Sp.] 15. 3–4: Δεύτερα τὰ τῆς σαρκός, πρῶτα τὰ τῆς ψυχῆς, τὰ προηγούμενα.

¹⁵²⁵ - Aristoteles et Corpus Aristotelicum. De partibus animalium 640b, 28–29: Ἡ γὰρ κατὰ τὴν μορφήν φύσις κυριώτερα τῆς ὑλικῆς φύσεως.

¹⁵²⁶ - Aristoteles et Corpus Aristotelicum. Physica 199a. 30–32.

¹⁵²⁷ - S. Basilius Caesariensis. Homiliae super Psalmos 29. 320. 43: ὁ χοϊκὸς ἄνθρωπος καὶ σάρκινος; Ibid. 29. 236. 14–15: χοϊκῶν καὶ κατὰ σάρκα ζώντων.

¹⁵²⁸ - S. Basilius Caesariensis. Homiliae super Psalmos 29. 248. 13–14.

¹⁵²⁹ - Встречаются только несколько раз случаи аллегорического употребления термина «ὕλη», когда, например, «возрастающее зло» уподоблено Святителем «пламени, распространяющемуся по горючему веществу» (Epistulae. Epistula 243. 3. 19); грехи – это «пища для вечного огня» (ὕλην τῷ αἰωνίῳ πυρὶ) (Homilia in divites 6. 8).

¹⁵³⁰ - Homilia in illud: Attende tibi ipsi 35. 6–7.

¹⁵³¹ - De creatione hominis sermo primus [Sp.] 43. 9.

¹⁵³² - Ibid. 45. 13–14; 43. 9–10.

¹⁵³³ - Ср.: Гал. 2, 20; Кол. 3, 3.

¹⁵³⁴ - Homiliae super Psalmos 29. 233. 49–50; 29. 236. 1–10: εἰς τὸ σῶμα τὴν ζωὴν τοῦ ὀλισθήσαντος.

- 1535 - Quod Deus non est auctor malorum 31. 344. 48–50; см.: Беседа 9. С. 950–951.
- 1536 - Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 1536.
- 1537 - Беседа 9. С. 950.
- 1538 - Quod Deus non est auctor malorum 31. 344. 34–35: τῇ σαρκὶ διὰ τὰς αἰσχροὺς τῶν ἡδονῶν ἀπολαύσεις ἀναμιχθῇ.
- 1539 - Ibid. 31. 348. 17.
- 1540 - Беседа 9. С. 952.
- 1541 - Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae) 31. 964. 20: Ἡδονὴ γάρ ἐστι τὸ μέγα τοῦ κακοῦ δέλεαρ.
- 1542 - Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах. Вопрос 17 // Творения. Т. 2. С. 182.
- 1543 - Homiliae super Psalmos 29. 224. 28; Quod Deus non est auctor malorum 31. 332. 46–333. 1: τῆς ἡδονῆς δελεασμάτων; Sermones de moribus a Symeone Metaphrasta collecti 32. 1117. 14: ἡδονῇ βραχεῖα δελεασθεῖς.
- 1544 - δελεασθέντες – причастие от δελεάζω: «ловить на наживку». См.: Quod rebus mundanis adhaerendum non sit 3. 541. 42; ср.: Беседа 21. О том, что не должно прилепляться к житейскому, и о пожаре, бывшем вне церкви. С. 1044.
- 1545 - Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae) 31. 916. 21; см.: Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах. Вопрос 2. С. 160.
- 1546 - De legendis gentilium libris 9. 91; Homiliae super Psalmos 29. 236. 5; Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae) 31. 1204. 12: διὰ τοῦ σώματος ἡδονὰς; De legendis gentilium libris 9. 38: αἰσθήσεων ἡδονὰς; Homilia adversus eos qui irascuntur 31. 365. 47; Homilia exhortatoria ad sanctum baptismum 31. 433. 22: εἰς ἀπόλαυσιν σαρκὸς; Epistula 188. 3. 14: σαρκὸς ἡδονήν.
- 1547 - De Spiritu Sancto 22. 53. 12–13: τῇ ὑλικῇ καὶ σαρκικῇ προσδεδεμένους ζωῇ.
- 1548 - Homiliae super Psalmos 29. 457. 19.
- 1549 - Epistulae. Epistula 199. 19. 7.

- 1550 - *Homilia exhortatoria ad sanctum baptismum* 31. 432. 22–23: ἡδονὴ σαρκὸς, ἢ ἀγιασμὸς ψυχῆς.
- 1551 - *Homiliae in hexaemeron. Homily* 3. 10. 4; см.: Беседы на Шестоднев. Беседа 3. С. 362.
- 1552 - Liddell H., Scott R. *A Greek-English Lexicon*. P. 1058. В таком же смысле употребляется термин Платином: «τὸν ποιοῦντα λόγον», см.: Plotinus. *Enneades* 3. 2. 14. 7.
- 1553 - *Homiliae in hexaemeron* 4. 6. 11–12: τὸ καλὸν ἐκεῖ τῷ λόγῳ τῆς δημιουργίας κρίνεται.
- 1554 - *Ibid.* 4. 6. 3–4: Οὐ γὰρ ὀφθαλμοῖς βλέπει τὰ κάλλη τῆς κτίσεως ὁ ποιητὴς ἀλλὰ τῇ ἀρρήτῳ σοφίᾳ θεωρεῖ τὰ γινόμενα.
- 1555 - *Homiliae in Psalmos* 28a // PG 29. 285 A.
- 1556 - *Homiliae super Psalmos* 29. 453. 16–17: διὰ τὸ ἀλλοτριῶσαι ἑαυτὸν τοῦ Θεοῦ λόγου, γενόμενον ἄλογον.
- 1557 - *Homilia in principium proverbiorum* 31. 401. 56: ἀλογίας παθῶν; Symeone Metaphrasta collecti 32. 1253. 4: ἀλόγοις φαντασίαις.
- 1558 - *Homilia adversus eos qui irascuntur* 31. 365. 46–47; см.: Беседа 10. На гневливых // Творения. Т. 1. С. 961–962.
- 1559 - *Sermones de moribus a Symeone Metaphrasta collecti* 32. 1141. 44–45: ταῖς ἡδοναῖς τῆς σαρκὸς δουλεύειν ἐθέλωσι μᾶλλον ἢ τῷ Κυρίῳ.
- 1560 - *Quod Deus non est auctor malorum* 31. 344. 37–38.
- 1561 - ἐπινενόηνται – от ἐπινοέω, «задумывать, изобретать».
- 1562 - *Ibid.* 31. 337. 42–43.
- 1563 - *Ibid.* 31. 341. 21–22: τὸ δοκοῦν μὲν κακὸν διὰ τὸ τῆς αἰσθήσεως ἀλγεινὸν, ἀγαθοῦ δὲ δύναμιν ἔχον.
- 1564 - S. Joannes Damascenus. *Contra Manichaeos* 81. 9–11: τὸ δοκοῦν κακόν, τὸ κατ' αἴσθησιν λυπηρόν.
- 1565 - *Quod Deus non est auctor malorum* 31. 345. 11–18; см.: Беседа 9. С. 951.
- 1566 - Там же. С. 947–948.
- 1567 - *Quod Deus non est auctor malorum* 31. 337. 41.
- 1568 - *Ibid.* 31. 337. 24–26; Беседа 9. С. 945–947.

¹⁵⁶⁹ - Sermones de moribus a Symeone Metaphrasta collecti.
32. 1225. 29: Ἦδονή, μήτηρ τῆς ἀμαρτίας.

¹⁵⁷⁰ - Homilia exhortatoria ad sanctum baptismum 31. 444. 16–18.

¹⁵⁷¹ - Homiliae super Psalmos 29. 224. 27: διὰ πάσης αἰσθήσεως ῥέουσιν τὴν ἀπόλαυσιν.

¹⁵⁷² - De baptismo libri duo. 31. 1516. 33: ἀπὸ τῆς τοῦ διαβόλου πικρᾶς τυραννίδος.

¹⁵⁷³ - В частности, это можно видеть в описании Святителем противостояния Каина и земли, которую он должен возделывать, см.: Письмо 252 (260). К Оптиму, епископу // Творения. Т. 2. С. 864: «Наложена на него какая-то сокровенная необходимость, понуждающая его к возделыванию земли, так что невозможно ему успокоиться, хотя бы и захотел, но всегда будет жаловаться на враждебную ему землю, которую сам для себя сделал проклятою, осквернив ее братнею кровию».

¹⁵⁷⁴ - Quod Deus non est auctor malorum 31. 341. 25: ταῖς θεαῖαις οἰκονομίαις.

¹⁵⁷⁵ - Василий Великий, свт. О Крещении. М., 2012. С. 30, 146.

¹⁵⁷⁶ - Там же. С. 214; см.: Adversus Eunomium (libri 5) 29. 576. 25.

¹⁵⁷⁷ - De Spiritu Sancto 6. 14. 4; Adversus Eunomium (libri 5) 29. 593. 4–5: ποιητής τῶν αἰώνων. Выражение, восходящее к Оригену по богословскому смыслу, но в сохранившихся текстах дидактика именно такой формулы не встречается. Но в кругу, близком к свт. Афанасию, она уже существовала, см.: S. Athanasius Alexandrinus. De incarnatione contra Apollinarium libri II [Sp.] 26. 1101. 13.

¹⁵⁷⁸ - Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 1713.

¹⁵⁷⁹ - Adversus Eunomium (libri 5) 29. 617. 26: Υἱὸς τῆς δημιουργίας τῷ Πατρὶ συνεφήψατο.

¹⁵⁸⁰ - ὁμοῦ τῇ βουλήσει συνυφισταμένης τῆς κτίσεως.

¹⁵⁸¹ - Ibid. 29. 617. 39–620. 10.

- 1582 - Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 1697.
Этот глагол встречается ранее у Плотина (Enneades 6. 6. 2, 6. 8. 14), а позднее у Прокла (Institutio theologica 70. 16 и др.), но у этих неоплатоников контекст его использования совсем иной.
- 1583 - Homiliae in hexaemeron. Homily 2. 2. 49–53; см.: Беседы на Шестоднев. Беседа 2. С. 338.
- 1584 - In illud: In principio erat verbum 31. 473. 20: Ἐξ οὐκ ὄντων τὴν ὑπόστασιν ἔλαβε.
- 1585 - Epistula 52. 2. 1.
- 1586 - Adversus Eunomium (libri 5) 29. 592. 39.
- 1587 - Epistula 38. 4. 16; Homiliae in hexaemeron. Homily 8. 7. 13; Adversus Eunomium (libri 5) 29. 613. 5, 6: ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι; Adversus Eunomium (libri 5) 29. 701. 32–33; 29. 760. 23; 29. 692. 48; 695. 1, 2: ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι παραγαγεῖν τὴν κτίσιν.
- 1588 - Epistula 8. 2. 48–49.
- 1589 - Михайлов П. Б., Турилов А. А., Дионисий (Шленов), иером. и др. Василий Великий // Православная Энциклопедия. Т. 7. М., 2004. С. 131–191, здесь: с. 150.
- 1590 - Špidlík T. La sophiologie de S. Basile. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1961. P. 8–9.
- 1591 - Homiliae in hexaemeron 3. 8. 44–45.
- 1592 - Ibid. 1. 6. 33.
- 1593 - Ibid. 4. 2. 41–43.
- 1594 - De creatione hominis sermo primus [Sp.] 30. 7: εἰκῇ κείμενοι.
- 1595 - Ibid. 29. 1–6; Беседа первая о сотворении человека по образу // Творения. Т. 1. С. 442.
- 1596 - Творец с самого начала стремится «со всей заботливостью сделать Свое любимое творение совершенным (τέλειον), законченным (ἀπηρτισμένον)», см.: De creatione hominis sermo primus [Sp.] 6. 12.
- 1597 - Ibid. 33. 2–3: ἀτελής.
- 1598 - De Spiritu Sancto 8. 19. 3–4; см.: О Святом Духе. С. 110.
- 1599 - Беседа 9. С. 953.

1600 - De creatione hominis sermo alter [Sp.]. 45. 5–6, 11, 13–14: ὄργανον ἧς ἐπιτήδειον τῆς δόξης τοῦ θεοῦ; см.: Беседа вторая о человеке // Творения. Т. 1. С. 448.

1601 - De Spiritu Sancto 16. 39; О Святом Духе. С. 130.

1602 - Ibid. 1. 2. 11–12: κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπου φύσει.

1603 - Ibid. 21. 52. 65.

1604 - Ibid. 15. 35.

1605 - Ibid. 16. 39. 10; 9. 22. 32–34: ὅλον ἐκάστω παρὸν καὶ ὅλον ἀπανταχοῦ ὄν.

1606 - Ibid. 9. 22; см.: О Святом Духе. С. 114.

1607 - Ibid. 29. 74; см.: Там же. С. 162.

1608 - Беседа 9. С. 953.

1609 - Quod Deus non est auctor malorum 348. 25–26: ἐπὶ τὴν ἀξίαν τῶν ἀγγέλων διὰ προκοπῆς ἀνυψούμενον.

1610 - Prologus 8 (de fide) 31. 684. 8–12.

1611 - В негативном аспекте «θεοποιέω» используется даже несколько чаще, напр., когда Святитель говорит о грехах обоготворения людей, чрева и наслаждений: см.: Epistula 188. 35; Homiliae super Psalmos 29. 288. 34–37; Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae) 31. 1124. 47; Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae) 31. 972. 39.

1612 - De Spiritu Sancto 9. 23. 24–25.

1613 - De fide 31. 469. 18; 31–32.

1614 - Epistula 159. 2. 22: ἡ κτίσις ἀγιάζεται, τὸ Πνεῦμά ἐστι τὸ ἀγιάζον.

1615 - Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae) 31. 916. 8–10: οὐκ ἤρκεσθι μόνον νεκροὺς ὄντας ζωοποιῆσαι, ἀλλὰ καὶ θεότητος ἀξίωμα ἐχαρίσατο.

1616 - Михаил (Мудьюгин), архиеп. Евхаристия по учению Православной Церкви // Богословские труды. № 21. М., 1980. С. 76.

1617 - Homiliae super Psalmos 29. 364. 45: γεύσεως... νοητῆς.

1618 - Беседа на Псалом 33 // Творения. Т. 1. С. 535.

1619 - Epistula 93. 1. 2.

- ¹⁶²⁰ - *Regulae morales* 31. 712. 45–46: ὁ ἀγὼν τῆς πίστεως.
- ¹⁶²¹ - Нравственные правила. Правило 8 // Творения. Т. 2. С. 26: «Всякий глагол Божий истинен и всемогущ, хотя бы в противном уверяла природа».
- ¹⁶²² - Лк. 22, 19 «Сие есть тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание». См.: Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах. Вопрос 172 // Творения. Т. 2. С. 272–273.
- ¹⁶²³ - Ἀδιάκριτος πληροφορία τῆς ἀληθείας τῶν θεοπνεύστων ῥημάτων.
- ¹⁶²⁴ - *Regulae morales* 31. 868. 33–35.
- ¹⁶²⁵ - *Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae)* 31. 1196. 13.
- ¹⁶²⁶ - О Крещении. С. 90.
- ¹⁶²⁷ - *Epistula* 8. 4. 21–22: διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως καὶ τῆς αἰσθητῆς ζωῆς.
- ¹⁶²⁸ - *Ibid.* 8. 4. 16: τὸν παρόντα προσημαίνων χρόνον.
- ¹⁶²⁹ - *Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae)* 31. 1196. 18–19: τρόπος τῆς ἐνανθρωπήσεως.
- ¹⁶³⁰ - *Ibid.* 31. 1301. 41; см.: Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах. Вопрос 309. С. 318.
- ¹⁶³¹ - Желтов М., диакон, Ткаченко А. А., Михайлов П. Б., Петров В. В. Евхаристия. Часть I // Православная Энциклопедия. М., 2008. Т. 17. С. 533–615, здесь: с. 574.
- ¹⁶³² - *Epistula* 262. 1. 19: τοῦ Ἀδὰμ φύραμα.
- ¹⁶³³ - Письмо 253 (261). К жителям Сизополя // Творения. Т. 2. С. 869 (Сизополь — современный Созополь. В XIX в. этот город был известен в России в транскрипции «Сизополь»).
- ¹⁶³⁴ - S. Athanasius Alexandrinus. *Expositiones in Psalmos* 27. 565. 10.
- ¹⁶³⁵ - ἐν πληροφορία τῆς ἀληθείας τῶν ῥημάτων αὐτοῦ.
- ¹⁶³⁶ - «Цель христианства – подражание Христу в меру вочеловечения», см.: *Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae)* 31. 1028. 29–31.

¹⁶³⁷ - «Будем ходить в обновлении жизни, не тление умерщвления (νεκρότητος φθοράν) воспринимая». Далее Святитель приводит цитату из Флп. 3, 20–21 о преобразовании тел христиан по подобию славного тела Христова (см.: О Крещении. С. 53).

¹⁶³⁸ - М. Арранц подчеркивает принадлежность древних александрийской и византийской греческих редакций анафоры свт. Василия Великого именно этому отцу Церкви. См.: Арранц М. Евхаристия Востока и Запада. Рим, 1998. С. 54–57.

¹⁶³⁹ - Liturgia (recensio brevior vetusta) 31. 1640. 10–12: Καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον γίνεσθαι εἰς τὸ ἅγιον σῶμα αὐτοῦ τοῦ Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

¹⁶⁴⁰ - Plotinus. Enneades 4. 4. 31. 3–5: καὶ τῶν φύσει τὰς μὲν φατέον ἐκ τοῦ παντὸς γίνεσθαι εἰς τὰ μέρη καὶ ἐκ τῶν μερῶν εἰς τὸ πᾶν ἢ μερῶν εἰς μέρη.

¹⁶⁴¹ - Ibid. 4. 4. 31. 8: ποιήσεις.

¹⁶⁴² - S. Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Maximum 26. 1088. 31–32: αὐτοῦ τοῦ Λόγου σῶμα.

¹⁶⁴³ - Idem. Disputatio contra Arium [Sp.] 28473. 44: σώματος αὐτοῦ τοῦ Κυρίου.

¹⁶⁴⁴ - Epistula 217. 81. 10: γενέσθαι εἰς τὴν κοινωνίαν.

¹⁶⁴⁵ - «В Писании находим поименованными три рода творений: одно – первое – приведение из небытия в бытие (ἀπὸ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγὴν); второе же – изменение из худшего в лучшее; и третье – воскресение из мертвых. Во всех сих творениях найдешь Святого Духа содействующим Отцу и Сыну», см.: Epistula 8. 11. 3–9.

¹⁶⁴⁶ - Homiliae in hexaemeron 2. 6. 1–6; 2. 6. 26–27. Сам по себе глагол γίνεσθαι употребляется свт. Василием как для описания возникновения в бытии (Homiliae in hexaemeron 2. 2. 49–51; Adversus Eunomium 29. 669. 5–9), так и для описания изменения свойств без изменения природы (De Spiritu Sancto 9. 23. 24–25; Epistula 2. 2. 22–25).

¹⁶⁴⁷ - Флп. 3, 21: σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ.

¹⁶⁴⁸ - Интересно отметить, что это выражение, согласно поиску по базе TLG, восходит к Аристотелю, говорившему о

«причастии» в основном именно в телесно-натуральном смысле (πᾶν σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς, см.: Aristoteles et Corpus Aristotelicum. De anima 412a. 15; 416b. 9; De generatione animalium 732a. 12; De sensu et sensibilibus 436a. 12). По отношению к таинству Евхаристии глагол μετέχω употреблен св. апостолом Павлом (1 Кор. 10, 17). Формула «причастие жизни», по-видимому, впервые употреблена к Евхаристии свт. Иринеем Лионским (см.: S. Irenaeus. Adversus haereses (liber 4). Fragm. 7. 1–3). Ориген и свт. Афанасий пользовались ей, но не в контексте учения о Евхаристии (Origenes. Commentarii in evangelium Joannis 2. 6. 53. 1–10; 2. 23. 153. 1–11; S. Athanasius Alexandrinus. Epistulae quattuor ad Serapionem. Epistula 1. 23. 3. 1–5). Упоминает о «причастии небесной жизни» в контексте Евхаристии и Евсевий Кесарийский, понимая ее, однако, символически (τῆς οὐρανίου μεθέξει ζωῆς, см.: Eusebius. De ecclesiastica theologia 3. 12. 5).

¹⁶⁴⁹ - Epistula 93. 1. 2.

¹⁶⁵⁰ - Ружицкий К., прот. Указ. соч. С. 205.

¹⁶⁵¹ - Мейендорф И., протопресв. Восточные отцы IV в. С. 68.

¹⁶⁵² - Филарет (Гумилевский), архиеп. Историческое учение об отцах Церкви. С. 132.

¹⁶⁵³ - Точнее, «лучших и худших».

¹⁶⁵⁴ - S. Gregorius Theologus. Adversus Eunomianos (orat. 27) 10. 16–17; см.: Григорий Богослов, свт. Слово 27-е, против евномиан и о богословии первое, или предварительное // Он же. Творения. В 2 т. М., 2007. Т. 1. С. 332.

¹⁶⁵⁵ - Филарет (Гумилевский), архиеп. Указ. соч. С. 141.

¹⁶⁵⁶ - Там же. С. 134.

¹⁶⁵⁷ - Там же. С. 139–140.

¹⁶⁵⁸ - Виноградов Н., прот. Догматическое учение св. Григория Богослова // Григорий Богослов, свт. Творения. Т. 1. С. 573–877.

¹⁶⁵⁹ - Григорий Богослов, свт. Слово 5, второе обличительное на царя Иулиана // Там же. С. 108.

- ¹⁶⁶⁰ - Слово 39, на Святые Светы явлений Господних // Там же. С. 456.
- ¹⁶⁶¹ - Виноградов Н., прот. Указ. соч. С. 860.
- ¹⁶⁶² - Слово 7, надгробное брату Кесарию // Там же. С. 147–148; см.: *Funebris in laudem Caesaris fratris oratio* (orat. 7) 21. 3. 2; 21. 4. 3–5.
- ¹⁶⁶³ - *Poemata Dogmatica*. IV. De mundo // PG 37. 415–423; VIII. De anima // PG 37. 446–450.
- ¹⁶⁶⁴ - Виноградов Н., прот. Указ. соч. С. 851.
- ¹⁶⁶⁵ - Там же. С. 852.
- ¹⁶⁶⁶ - Там же. С. 851.
- ¹⁶⁶⁷ - Борисовский П. П. Догматические основы христианской морали по творениям св. Григория Богослова // Вера и Разум. Харьков, 1894. № 7. С. 443–457.
- ¹⁶⁶⁸ - Григорий Богослов, свт. Слово 31, о Святом Духе // Творения. Т. 1. С. 382.
- ¹⁶⁶⁹ - Борисовский П. П. Указ. соч. С. 451.
- ¹⁶⁷⁰ - *Apologetica* (orat. 2). 35. 481. 40; 42–43: ἀπτόμενον Θεοῦ καὶ οὐ περιδρασσόμενον, ἐγγύζον καὶ μακρυνόμενον; см.: Слово 2 // Творения. Т. 1. С. 50.
- ¹⁶⁷¹ - Борисовский П. П. Указ. соч. С. 452.
- ¹⁶⁷² - Слово 38, на Богоявление, или на Рождество Спасителя // Творения. Т. 1. С. 447–448.
- ¹⁶⁷³ - Бриллиантов А. И. Лекции по истории древней Церкви. Изд. 2-е. СПб., 2013. С. 314.
- ¹⁶⁷⁴ - *Epistulae theologicae* 101. 19; 21–22.
- ¹⁶⁷⁵ - Елевферий (Диденко), иером. О двух естествах Богочеловека: Из христологии св. Григория Богослова // Журнал Московской Патриархии. М., 1973. № 4. С. 72–74.
- ¹⁶⁷⁶ - Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 148–149.
- ¹⁶⁷⁷ - Там же. С. 150.
- ¹⁶⁷⁸ - Григорий Богослов, свт. Советы девственникам // Творения. Т. 2. С. 76.
- ¹⁶⁷⁹ - *Carmina moralia* 618. 4.

- 1680 - Киприан (Керн), архим. Указ. соч. С. 152.
- 1681 - Там же. С. 150.
- 1682 - Григорий Богослов, свт. Плач о страданиях души своей // Творения. Т. 2. С. 68.
- 1683 - Киприан (Керн), архим. Указ. соч. С. 150
- 1684 - Ellverson A. -S. Dual Nature of Man: Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus. Uppsala: [Uppsala University]; 1981 (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia doctrinae Christianae Upsaliensia, 21). P. 62.
- 1685 - Мейендорф И., протопр. Введение в святоотеческое богословие. С. 173.
- 1686 - Там же. С. 174
- 1687 - Флоровский Г. В. Восточные отцы IV в. С. 102.
- 1688 - Насонов М. Ю. Взаимосвязь космологии и антропологии в учении св. Григория Богослова // Начало. СПб., 1996. № 3/4. С. 59.
- 1689 - Иларион (Алфеев), митр. Жизнь и учение св. Григория Богослова. С. 439.
- 1690 - S. Gregorius Theologus. Epistulae theologicae 101. 15. 2–3: ἰν' ὁλῶ ἀνθρώπῳ τῷ αὐτῷ καὶ Θεῷ ὅλος ἄνθρωπος ἀναπλασθῆ πεσῶν ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν.
- 1691 - Иларион (Алфеев), митр. Указ. соч. С. 439.
- 1692 - Richard A. Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze. Institut d'études augustiniennes, 2003. P. 259–296.
- 1693 - In Sanctum Baptisma (orat. 40) 36. 424. 32–35; см.: Слово 40, на святое Крещение // Творения. Т. 1. С. 485.
- 1694 - Carmina moralia 963. 11–12.
- 1695 - Epistulae theologicae 101. 29. 1–3.
- 1696 - Макарий (Оксиюк), митр. Указ. соч. С. 247–248, 251.
- 1697 - Клеман О. Истоки: Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии. М., 1994. С. 44–45.
- 1698 - Слово 45, на святую Пасху // Творения. Т. 1. С. 574.
- 1699 - Клеман О. Указ. соч. С. 324.
- 1700 - Иларион (Алфеев), митр. Указ. соч. С. 442.

1701 - Михаил (Мудьюгин), архиеп. Евхаристия по учению Православной Церкви. С. 85.

1702 - Желтов М., диакон, Ткаченко А. А., Михайлов П. Б., Петров В. В. Евхаристия. Ч. 1 // Православная энциклопедия. Т. 17. С. 533–615.

1703 - *Epistulae theologicae* 101. 46. 4.

1704 - *Ibid.* 51. 1–6.

1705 - *Ibid.* 46. 6: ὁ πηλὸς, см.: Liddell H., Scott R. *A Greek-English Lexicon*. P. 1401.

1706 - Григорий Богослов, свт. Слово 30, о богословии четвертое, о Боге Сыне второе // Творения. Т. 1. С. 375.

1707 - Как и во многих других местах, на которые мы еще обратим внимание позднее.

1708 - Слово 30 // Там же. С. 375.

1709 - *De Filio* (orat. 30) 21. 5–15.

1710 - *Epistula theologica* 101. 15. 3: ὁλος ἄνθρωπος ἀναπλασθῆ.

1711 - *Funebris in laudem Caesarii fratris oratio* (orat. 7) 23. 4. 2–4: ἵνα ἀναστήσῃ τὴν σάρκα καὶ ἀνασώσῃται τὴν εἰκόνα καὶ ἀναπλάσῃ τὸν ἄνθρωπον.

1712 - Слово 7, надгробное брату Кесарию // Там же. С. 149.

1713 - *In Sanctum Baptisma* (orat. 40), 36. 424. 32–35; см.: Слово 40 // Там же. С. 485.

1714 - *Epistula theologica* 101. 29. 3: ὑπερνικώσης τὸ σαρκίον τῆς θεότητος.

1715 - *Ibid.* 25. 2–4.

1716 - *Ibid.* 28. 1–2: Ποῦ δὲ καὶ τὸ ψηλαφηθῆναι αὐτὸν μετὰ τὴν ἀνάστασιν («Он был осязаем по воскресении»).

1717 - *In Sanctum Pascha* (orat. 45) 36. 633. 48–51.

1718 - О воплощении (против Аполлинария) // Творения. Т. 2. С. 31: «По твоему мнению, я человекопоклонник, потому что чту всецелое, таинственно соединившееся со мною Слово, единого Богочеловека Спасителя».

1719 - *Carmina dogmatica* 467. 6, 8: Αὐτὸν Θεόν τε καὶ βροτὸν σωτήριον.

- 1720 - Слово 7, надгробное брату Кесарию // Там же. С. 147–148.
- 1721 - Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 111.
- 1722 - Funebris in laudem Caesarii fratris oratio (orat. 7) 23. 4. 7.
- 1723 - Orat. 7. 21. 3. 1–5: συγκληρονομεῖ τῆς ἐκεῖθεν δόξης.
- 1724 - Carmina moralia. 963. 12: Ὅσον φανῆναι σῶμα τοῖς θεοκτόνοις. В Слове 45 На святую Пасху свт. Григорий говорит о сохранении «знаков страданий» на теле Христа (τὰ τοῦ Πάθους σύμβολα), см.: Orat. 45. 36. 657. 24.
- 1725 - De theologia (orat. 28). 24. 24; De Spiritu Sancto (orat. 31). 24. 5; De moderatione in disputando (orat. 32). 36. 184. 51; Carmina dogmatica 509. 6: τό ζῶον (ζῶον) λογικόν.
- 1726 - De moderatione in disputando (orat. 32). 36. 184. 53.
- 1727 - Эта формула восходит к Посланию ап. Варнавы, использовалось свт. Иринеем и Климентом Александрийским.
- 1728 - Напр., в высказывании: «τί δὲ ὁ Ἀδάμ; οὐ μόνος πλάσμα θεοῦ» (De Filio (orat. 29) 11. 5), переведенном в русском издании фразой: «Что скажешь об Адаме? Не один ли он Божие создание?» – теряется главный акцент, сделанный Святителем на отличии Адама от всей другой твари, см.: Слово 29, о богословии третье, о Боге Сыне первое // Творения. Т. 1. С. 357.
- 1729 - Carmina dogmatica 485. 10: Χεῖρὶ Θεοῦ πρῶτιστος Ἀδὰμ γένετ’.
- 1730 - Fragment 22. 36 bis: πλασθεὶς ἐν ἀρχῇ ὁ ἄνθρωπος διὰ τῶν χειρῶν τοῦ Θεοῦ, ср.: S. Irenaeus Lugdunensis. Adversus haereses (liber 5).
- 1731 - In novam Dominicam (orat. 44) 36. 612. 10–11.
- 1732 - Carmina dogmatica 452. 5–6.
- 1733 - In novam Dominicam (orat. 44). 36. 612. 10–14.
- 1734 - Funebris in laudem Caesarii fratris oratio (orat. 7) 22. 4. 3.
- 1735 - Слово 7, надгробное брату Кесарию // Там же. С. 149.
- 1736 - Funebris in laudem Caesarii fratris oratio (orat. 7) 22. 4. 5.
- 1737 - «Нелепая (ἄτοπος) мысль, будто бы душа имела другую жизнь, а потом уже соединена с этим телом», отвергается Святителем как «несообразная с учением Церкви»

(οὐκ ἐκκλησιαστικὸν), см.: Orat. 37. 15; Слово 37, на евангельские слова: Егда сконча Иисус словеса сия и пр. (Мф. 19, 1) // Творения. Т. 1. С. 438.

¹⁷³⁸ - *Apologetica* (orat. 2) 35. 481. 40, 41; *In Theophania* (orat. 38). 36. 321. 46; *Carmina moralia* 688. 10.

¹⁷³⁹ - Orat. 7. 21. 3: τὸ συγγενὲς σαρκίον.

¹⁷⁴⁰ - Orat. 7. 21. 4. 2; *Carmina moralia* 543. 5; Orat. 28. 16. 19–20.

¹⁷⁴¹ - *De pace* 1 (orat. 6). 35. 725. 26: οἱ τῆς Τριάδος συμφυεῖς. См. также: *Ad patrem* (orat. 12). 35. 844. 30; *De moderatione in disputando* (orat. 32). 36. 180. 19, и др.

¹⁷⁴² - *Aristoteles et Corpus Aristotelicum. De partibus animalium*. 659b. 17: πάντα τῷ συμφύτῳ πνεύματι τοῦ σώματος ὥσπερ κινεῖται.

¹⁷⁴³ - *Contra Julianum imperatorem* 1 (orat. 4). 35. 604. 28–29.

¹⁷⁴⁴ - Слово 4, первое обличительное на царя Иулиана // Творения. Т. 1. С. 85.

¹⁷⁴⁵ - *Contra Julianum imperatorem* 1 (orat. 4). 35. 604. 27–28.

¹⁷⁴⁶ - Orat. 7. 21. 3. 5: συγκληρονομεῖ τῆς ἐκεῖθεν δόξης.

¹⁷⁴⁷ - *Epistulae theologicae* 101. 54. 3–5.

¹⁷⁴⁸ - *Carmina dogmatica* 453. 1: Σῶμα μὲν ἐκ σαρκῶν.

¹⁷⁴⁹ - *Carmina de se ipso*. 1358. 2.

¹⁷⁵⁰ - *Epistulae theologicae* 101. 26–27; 102. 7. 1–5.

¹⁷⁵¹ - *Carmina dogmatica* 417. 9; *De Filio* (orat. 29). 11. 1–4.

¹⁷⁵² - *De Filio* (orat. 29) 11. 3: τὴν ὕλην καὶ τὴν ἰδέαν συνεισάγοντες ὡς ἀγέννητα.

¹⁷⁵³ - *Ibid.* 9. 4–5.

¹⁷⁵⁴ - *Carmina dogmatica* 416. 1–2; см.: Григорий Богослов, свт. О космосе / Пер. Т. Г. Сидаша // Литературно-философский альманах Александрия // URL: <http://alexandria.ushmanov.ru/bogoslov.htm> (дата обращения 17. 03. 2014).

¹⁷⁵⁵ - Общепринятая формула неоплатоников и перипатетиков. Из последних особенно активно использовал ее Александр Афродисийский, см.: *Alexander Aphrodisiensis. De*

mixtione 226. 16; In Aristotelis metaphysica commentaria 556. 6; 566. 32; 578. 16; 606. 5; 674. 33; 715. 31. De anima 3. 28 – 4. 3, и др.

¹⁷⁵⁶ - Хотя сама проблематика соотношения материи и эйдоса-формы была одной из важнейших у античных философов, но именно эта формула не встречается в сохранившихся наиболее известных философских текстах античности. Зато была в употреблении аналогичная по смыслу формула «εἶδος ἁπλόν», см.: Alexander Aphrodisiensis. In Aristotelis metaphysica commentaria 171. 9; 179. 5; De anima 88. 2; 89. 19; Porphyrius. Εἰς τὰ ἁρμονικὰ Πτολεμαίου ὑπόμνημα 14. 19; 14. 11; позднее она встречается также у Сириана Александрийского, Прокла, Симпликия и Иоанна Филопона.

¹⁷⁵⁷ - Carmina dogmatica 416. 8: φύσις εἰς ἓν ἄγουσα.

¹⁷⁵⁸ - «Вещество порока» – κακίας ὕλην, см.: Contra Julianum imperatorem 1 (orat. 4) 35. 537. 38.

¹⁷⁵⁹ - In seipsum, cum rure rediisset, post ea quae a Maximo perpetrata fuerant (orat. 26) 35. 1241. 4: ὕλην ἀρετῆς.

¹⁷⁶⁰ - Carmina moralia 946. 7.

¹⁷⁶¹ - Origenes. In Jeremiam (homiliae 12–20). Homily 18. 1; Hippolytus. Refutatio omnium haeresium (= Philosophumena) 4. 48. 7. 4: δευτέρα δὲ κτίσις ἐστὶν ἡ κατὰ Χριστόν; S. Athanasius Alexandrinus. Oratio II contra Arianos 2. 4. 6; S. Gregorius Theologus. Contra Eunomium 3. 2. 53. 4.

¹⁷⁶² - Carmina moralia 946. 7–8.

¹⁷⁶³ - См.: Ellverson A. -S. Dual Nature of Man: Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus. Uppsala: [Uppsala University]; 1981 (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia doctrinae Christianae Upsaliensia, 21).

¹⁷⁶⁴ - Слово 38 // Там же. С. 446: «Сродны же Божеству природы умные и одним умом постигаемые, совершенно же чужды твари, подлежащие чувствам».

¹⁷⁶⁵ - Слово 38. С. 446; см.: In Theophania (orat. 38) 36. 321. 42–45.

¹⁷⁶⁶ - De theologia (orat. 28) 11. 15: ἡ ἄκρα ἀγαθότης.

- 1767 - Ibid.; см.: Слово 28, о богословии второе // Там же. С. 339.
- 1768 - Carmina dogmatica 422. 11.
- 1769 - Слово 28. С. 334; см.: De theologia (orat. 28) 3. 20–24.
- 1770 - Там же. С. 339: «Μοжет быть, нужно это и для того, чтобы не претерпеть нам одной участи с падшим Денницеϋ».
- 1771 - Carmina dogmatica 422. 11 – 423. 2.
- 1772 - In Pentecosten (orat. 41). 36. 445. 26–29.
- 1773 - Слово 38. С. 445.
- 1774 - Orat. 2. 35. 425. 21; Carmina moralia. 644. 2; Carmina dogmatica 512. 8; Carmina de se ipso 1379. 2; Orat. 14. 35. 904. 4.
- 1775 - Carmina moralia 946. 6: Σκότους δυσειδοϋς εϋρέτης καὶ προστάτης.
- 1776 - Carmina dogmatica 418. 3–9.
- 1777 - Carmina de se ipso 1378. 4–5: Σὰρξ ὀλοή, Βελίαο κακόφρονος οἶδμα κελαινὸν, / Σὰρξ ὀλοή, παθέων ρίζα πολυσχιδέων.
- 1778 - Ibid. 12–13.
- 1779 - Ibid. 1379. 1: Ἦν Χριστὸς παλάμῃσιν ἐαῖς μορφώσατο μούνην.
- 1780 - Ibid. 4.
- 1781 - Ibid. 1567. 8–9: Οὐδὲν ἄκοσμον, / Πλὴν στυγερῆς κακίης.
- 1782 - Carmina quae spectant ad alios 1568. 1: ἐμῆς μυστήριον ὕλης.
- 1783 - De theologia (orat. 28) 3. 3–4: εἴσω γενόμενος ἀπὸ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὑλικῶν; In dictum evangelii: Cum consummasset Jesus hos sermones (orat. 37) 36. 296. 6–8: μὴ κατενεχθῆς εἰς ὕλην μὴ τῇ ὕλῃ γαμηθῆς; In laudem Athanasii (orat. 21) 35. 1084. 32: μὴ κατενεχθῆς εἰς ὕλην μὴ τῇ ὕλῃ γαμηθῆς; διασχόντι τὴν ὕλην καὶ τὸ σαρκικόν.
- 1784 - Epistulae. Epistula 6. 3. 3–4; In laudem Athanasii (orat. 21) 35. 1093. 2–3.
- 1785 - Carmina quae spectant ad alios 1466. 11: Σφρηγίδας ἀθανάτου, κάλλεα σαρκοφόρα.

- 1786 - In Sancta Lumina (orat. 39). 36. 344. 49–50: τὸ ἀκάθαρτον καὶ ὑλικὸν πνεῦμα.
- 1787 - In Sanctum Baptisma (orat. 40) 36. 409. 3–4.
- 1788 - Legatio pro Christianis 27 // PG 6. 953 A.
- 1789 - Carmina moralia 964. 8: ὑλικοῦ πάθους.
- 1790 - Carmina de se ipso 1430. 8: παθέων καὶ δαιμονίων ἀπὸ δεσμῶν.
- 1791 - Carmina quae spectant ad alios 1566. 11: σαρκοχαρεῖς, κνίσσησι γεγηθότες.
- 1792 - In Theophania (orat. 38) 36. 324. 34; In Sanctum Pascha (orat. 45) 36. 632. 46–47
- 1793 - Orat. 45. 36. 632. 36–37.
- 1794 - Carmina moralia 534. 9: «Пока не узнал змия и не вкушал плода и смерти, питал же душу простыми (δὲ νοήμασιν ἔτρεφεν ἀπλοῖς), небесными помыслами».
- 1795 - De Filio (orat. 30) 2. 18: ὁ δὲ ἀπλοῦν καὶ ἀναίτιον, τῇ θεότητι λογισώμεθα.
- 1796 - Epistulae theologicae 101. 51. 1–6.
- 1797 - Contra Julianum imperatorem 1 (orat. 4) 35. 604. 27–28.
- 1798 - Carmina de se ipso 1378. 9.
- 1799 - Carmina moralia 535. 4–6; Carmina de se ipso 1361. 4–5.
- 1800 - Ad patrem (orat. 12) 35. 848. 19.
- 1801 - Carmina de se ipso 1404. 6; In patrem tacentem (orat. 16) 956. 2–3.
- 1802 - In laudem Cypriani (orat. 24) 35. 1173. 8; Funebris in laudem Caesaris fratris oratio (orat. 7) 19. 3. 5; Ad Gregorium Nyssenum (orat. 11) 35. 837. 31, и др.
- 1803 - Carmina de se ipso 1336. 1–2.
- 1804 - Речь в этом отрывке идет о различии аскетического подвига «между опытными и преуспевшими в созерцании (ἐν θεωρίᾳ) и между теми, которые просто (ἀπλῶς) исполняют должное», см.: Apologetica (orat. 2) 35. 437. 21–22.
- 1805 - In Theophania (orat. 38) 36. 324. 46–47: τὴν παχυτέραν σάρκα, καὶ θνητὴν, καὶ ἀντίτυπον; Carmina dogmatica 455. 9: Δερματίνους δὲ χιτῶνας ἐφέσσατο σάρκα βαρεῖαν.

1806 - Carmina moralia 531. 11: Δερματίνοισι χιτῶσιν ἐὴν ἔβρισ' ἐπὶ γαῖαν.

1807 - Слово 28 // Там же. С. 339.

1808 - De theologia (orat. 28) 12. 15–19.

1809 - Carmina dogmatica 454. 5–7.

1810 - Ad Julianum tributorum exaequatoreм (orat. 19) 35. 1056. 21; In Sanctum Baptisma (orat. 40) 36. 397. 2–3; De moderatione in disputando (orat. 32) 36. 184. 20; Funebris in laudem Caesarii fratris oratio (orat. 7) 21. 6. 4; In laudem Athanasii (orat. 21) 35. 1109. 48–49; In Sanctum Baptisma (orat. 40) 36. 361. 28–29.

1811 - De Filio (orat. 30) 15. 4.

1812 - De Filio (orat. 29) 20. 27; важно, что этот глагол, по мысли Святителя, может подразумевать как изменение самого вещества (ὑλὴ μεταβολήν), так и изменение только его внешних признаков, см.: Epistulae. Epistula 21. 1. 2–4.

1813 - Epistulae. Epistula 217. 4. 1–2; In laudem Cypriani (orat. 24) 35. 1184. 11.

1814 - Напр.: De pace 1 (orat. 6) 35. 748. 3–4; De pauperum amore (orat. 14) 35. 881. 20–21; 35. 888. 17; In novam Dominicam (orat. 44) 36. 616. 33–34, и др.

1815 - In Sanctum Pascha (orat. 45) 36. 624. 21; Funebris in laudem Caesarii fratris oratio (orat. 7) 21. 6. 5.

1816 - In Sancta Lumina (orat. 39) 36. 336. 24–25: τὸν πρῶτον Ἀδὰμ ἀναλάβωμεν.

1817 - Ibid. 36. 348. 50: Καινοτομοῦνται φύσεις, καὶ Θεὸς ἄνθρωπος γίνεται.

1818 - In Sanctum Baptisma (orat. 40) 36. 397. 4.

1819 - «ἀνακτίζω» употребляется как при описании действия таинства Крещения (τὸ ἀνακτίζον διὰ βαπτίσματος, см.: De Spiritu Sancto (orat. 31) 29. 23), так и для обозначения общего действия благодати на природу человека (In Sanctum Baptisma (orat. 40) 36. 368. 21).

1820 - Такой контекст использовался свт. Григорием Нисским в Oratio catechetica 8. 20; 8. 64; 35. 107–108 и св. Ипполитом Римским в Commentarium in Danieleм 4. 11. 5. 8.

- 1821 - In Sanctum Baptisma (orat. 40) 36. 368. 32–34.
- 1822 - Funebris oratio in patrem (orat. 18) 35. 1001. 2–3.
- 1823 - De Spiritu Sancto (orat. 31) 28. 10–13.
- 1824 - Funebris in laudem Caesarii fratris oratio (orat. 7) 23. 4. 3–4.
- 1825 - Использование термина «διάπλασις» для описания первого творения было весьма распространенным, начиная с Филона и Климента Александрийских, затем у Оригена, свт. Василия Великого и свт. Григория Нисского.
- 1826 - In Pentecosten (orat. 41) 36. 448. 25–26.
- 1827 - Ibid. 36. 444. 32: οὐσιωδῶς.
- 1828 - Ibid. 36. 448. 13–14: Τοῦτο τὸ Πνεῦμα συνδημιουργεῖ μὲν Υἱῶ καὶ τὴν κτίσιν καὶ τὴν ἀνάστασιν.
- 1829 - Funebris in laudem Caesarii fratris oratio (orat. 7) 21. 6. 3–5.
- 1830 - Epistulae theologicae. Epistula 101. 46. 5–6.
- 1831 - De Filio (orat. 30) 21. 5; De pauperum amore (orat. 14) 35. 876. 31.
- 1832 - In Sanctum Pascha (orat. 45) 36. 644. 33–37; см.: Слово 45 // Там же. С. 567.
- 1833 - См., напр., отрывок из De Filio (orat. 29) 18. 16–25; ср.: Слово 29 // Там же. С. 361.
- 1834 - Contra Julianum imperatorem 1 (orat. 4) 35. 576. 33–35.
- 1835 - S. Irenaus Lugdunensis. Fragmenta deperditorum operum 35. 9–11; 36. 1–24.
- 1836 - Желтов М., диакон, Ткаченко А. А., Михайлов П. Б., Петров В. В. Евхаристия. Часть I. С. 549.
- 1837 - Письмо 171. К Палладию // Творения. Т. 2. С. 519: «Разреши великие мои грехи, прикасаясь к жертвам Воскресения» (τῆς ἀναστασίμου θυσίας), см.: Epistula 171. 1. 5–6.
- 1838 - Carmina de se ipso 1314. 5.
- 1839 - Carmina dogmatica 435. 5 – 436. 1: Ὅσων περ ἡμεῖς, τοῖς Θεοῦ παθήμασιν.
- 1840 - De vita sua 1600–1604.

- 1841 - Carmina moralia 962. 11, 12 – 963. 1: τῆς Θεοῦ σαρκώσεως, παθημάτων τε τῶν Θεοῦ κοινωνία.
- 1842 - In Sanctum Pascha (orat. 45) 36. 664. 3–4; см.: Слово 45 // Там же. С. 574.
- 1843 - In Sanctum Pascha (orat. 45) 36. 649. 35–38.
- 1844 - Ibid. 36. 640. 41–42.
- 1845 - Athenagoras. De resurrectione 18. 5. 20; Theophilus. Ad Autolycum 1. 7. 23; Clemens Alexandrinus. Paedagogus 2. 10 bis. 109. 4. 1; S. Basilius Caesariensis. Epistulae. Epistula 292. 1. 9; S. Gregorius Nyssenus. In Canticum canticorum (homiliae 15) 6. 427. 15.
- 1846 - In Sanctum Baptisma (orat. 40) 36. 404. 22; 36. 361. 46; Contra Julianum imperatorem 1 (orat. 4) 35. 593. 27.
- 1847 - In Sanctum Baptisma (orat. 40) 36. 361. 45–46; см. Слово 40 // Там же. С. 462: «Мы именуем его даром, благодатью, крещением, помазанием, просвещением, одеждой нетления».
- 1848 - Слово 4 // Там же. С. 80: «Ты – против крови, очистившей мир (τὸν κόσμον), со своей кровью!»; см.: Contra Julianum imperatorem 1 (orat. 4) 589. 9–10. Ср.: Carmina dogmatica 407. 9: Αἶμ' ἀνέθηκε Θεῷ, κόσμον δ' ἐκάθηρεν ἅπαντα.
- 1849 - Жалобы на свои страдания // Творения. Т. 2. С. 274: «Пришел Бог как человек, окропляющий кровью наши души и тела»; см.: Carmina de se ipso 1278. 6–7: Θεὸς βροτὸς αἵματι ραίνων ψυχὰς ἡμετέρας καὶ σώματα.
- 1850 - Orat. 7. 21. 3. 1–5: συκληρονομεῖ τῆς ἐκεῖθεν δόξης.
- 1851 - In Sancta Lumina (orat. 39) 36. 344. 50: τὸ ἀκάθαρτον καὶ ὑλικὸν πνεῦμα.
- 1852 - Oratio 41. 36. 444. 32: οὐσιωδῶς.
- 1853 - In Pentecosten 36. 448. 13–14.
- 1854 - Попов И. В. Православная богословская энциклопедия. Под ред. проф. Н. Н. Глубоковского. В 12 т. Петроград, 1903. Т. 4. С. 638, 641; Он же. Патрология. С. 306–307.
- 1855 - Он же. Патрология. С. 302–303.

- 1856 - Мартынов А. В. Учение св. Григория Нисского о природе человека. М., 1886.
- 1857 - Там же. С. 65–66, 135, 186, 195.
- 1858 - Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV в. С. 163.
- 1859 - Он же. Воскресение мертвых // URL: http://www.odinblago.ru/osnovnoe_bogoslovie/voskresenie_mertvikh/ (дата обращения 21. 03. 2014).
- 1860 - Там же.
- 1861 - Восточные отцы IV в. С. 165.
- 1862 - Мейендорф И., протопр. Введение в святоотеческое богословие. С. 190.
- 1863 - Макарий (Оксиюк), митр. Указ. соч. С. 435–468.
- 1864 - Там же. С. 462, 464, 468.
- 1865 - Там же. С. 456
- 1866 - Карфикова Л. О душе и воскресении. Глава из книги: Григорий Нисский. Божия и человеческая бесконечность / Пер. И. Бей // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/753318.html> (дата обращения 20. 03. 2014).
- 1867 - Apostolopoulos Ch. Phaedo Christianus (European university studies. Series XX, Philosophy). Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH; New York, 1986. P. 129, 326, 337.
- 1868 - Карфикова Л. О душе и воскресении // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/753318.html> (дата обращения 20. 02. 2014).
- 1869 - Вергезе П., свящ. Взаимоотношение между Богом, человеком и миром в творениях св. Григория Нисского // Журнал Московской Патриархии. М., 1971. № 7. С. 79.
- 1870 - Maspero G. Trinity and Man: Gregory of Nyssa's «Ad Ablabium» // Supplements to Vigiliae Christianae. 86. Leiden: Brill, 2007. P. 4–27; Balás D. The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius // Studia Patristica. 1976. Vol. 14:5. P. 275–281.
- 1871 - Maspero G. Op. cit. P. 17.
- 1872 - Balás D. Plenitudo humanitatis: the unity of human nature in the theology of Gregory of Nyssa // Disciplina Nostra. Essays in

Memory of Robert F. Evans / Ed. by D. F. Winslow. The Philadelphia Patristic Foundation, 1979. S. 115–131.

¹⁸⁷³ - Mateo-Seco L. F. Cristologia e Linguaggio in Gregorio de Nissa // Moreschini C., Menestrina G. Lingua e teologia nel cristianesimo Greco. Atti del Convegno (Trento, 11–12 dicembre 1997). P. 227–249.

¹⁸⁷⁴ - Епифанович С. Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003. С. 23.

¹⁸⁷⁵ - Zachhuber Jh. Human nature in Gregory of Nyssa: philosophical background and theological significance / By Jh. Zachhuber. Leiden, 2000. P. 9; Stead G. Chr. Substance and illusion in the Christian Fathers. London, 1985; Idem. Ontology and terminology in Gregory of Nyssa // Dorrie H. (ed.) Gregors Theologie auf dem Hintergrunde der Neuplatonischen Metaphysik. Leiden, 1976. P. 107.

¹⁸⁷⁶ - По мнению И. Захубера, метод св. Григория был гораздо более творческим, чем, скажем, у Климента Александрийского и Евсевия Кесарийского, которые, скорее, просто отбирали из философского багажа древнегреческого происхождения все лучшее и не противоречащее христианскому учению, или же использовали аргументы одной из школ против другой и наоборот, см.: Zachhuber Jh. Op. cit. P. 9.

¹⁸⁷⁷ - The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa / L. F. Mateo-Seco, G. Maspero (eds). Leiden, 2010. P. 183.

¹⁸⁷⁸ - S. Gregorius Nyssenus. De Infantibus Qui Praemature Abripiuntur // PG 46. 172 C: καὶ παντὸς ὅρου ἐπέκεινα θεωρουμένην. Такая же мысль высказывается свт. Григорием в сочинении О вере к Симпликию (μίαν γὰρ ὁμολογήσει τὴν ἄκτιστον φύσιν, τὴν ἐν Πατρὶ καὶ Υἱῶ καὶ Πνεύματι ἁγίῳ θεωρουμένην: PG 45. 144 C) и во многих других местах его трактатов. Согласно данным TLG, термин «ἄκτιστος» (несозданный) и его производные встречаются у свт. Григория 100 раз.

¹⁸⁷⁹ - Mateo-Seco L. Fr. Creation // The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa. P. 185; Mosshammer A. A. The created and the uncreated in Gregory of Nyssa: «Contra Eunomium I» // L. F.

Mateo-Seco, J. L. Bastero (Eds.). El «Contra Eunomium I» en la produccion literaria de Grigorio de Nysa. Pamolona, 1988. P. 353–376 .

¹⁸⁸⁰ - S. Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica magna 27, 40–42: Τοῦ γὰρ ὑψίστου καὶ ἀπρόσιτου κατὰ τὸ ὕψος τῆς φύσεως ἡ κτίσις πᾶσα κατὰ τὸ ἴσον ἐπὶ τὸ κάτω ἀφέστηκε καὶ ὁμοτίμως αὐτῷ τὸ πᾶν ὑποβέβηκε (PG 45. 72 BC).

¹⁸⁸¹ - Ibid. 27, 42: τὸ γὰρ καθ' ὅλου ἀπρόσιτον.

¹⁸⁸² - Для сравнения, этот термин, который, согласно словарю Лампа (см.: Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. P. 221), впервые употреблен по отношению к природе Творца свт. Афанасием Александрийским, использован по отношению к сущности Бога или Его энергий и славы свт. Афанасием 8 раз, свт. Василием Великим – 16 раз, свт. Григорием Богословом – 21 раз. Однако, согласно данным TLG, впервые к Сущности Бога рассматриваемый термин применил Ориген (см.: Fragmenta in Lucam (in catenis) 140. 6: ὅτι δὲ ἡ τῇ οὐσίᾳ τῇ θείᾳ πρέπουσα δόξα πάσῃ γενητῇ φύσει ἀθέατός ἐστι καὶ ἀπρόσιτος). Еще ранее Климент Александрийский имплицитно выражал ту же мысль, говоря о Боге, невыразимом «в Своей недостижимой святости», Который «отделен даже от архангелов» (см.: Stromata 6. 7. 57: πολλοῦ γε δεῖ τὸν θεὸν ἐμβοᾶν, ἀπρόσιτῳ ἀγιότητι καὶ ἀρχαγγέλων αὐτῶν κεχωρισμένον).

¹⁸⁸³ - Здесь можно видеть неявную полемику с учением о небе Аристотеля, который учил, что оно «абсолютно и неподвижно, если брать его в пределе», см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. В 8 т. М., 1975. Т. IV. С. 280.

¹⁸⁸⁴ - PG 45. 72 C.

¹⁸⁸⁵ - The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa. P. 183.

¹⁸⁸⁶ - Григорий Нисский, свт. Слово на св. Пасху о воскресении // Он же. Творения. В 8 ч. М., 1861–1872. Ч. 8. С. 79.

¹⁸⁸⁷ - Согласно данным TLG, словосочетание «ἐκ τοῦ μὴ ὄντος» употреблено Святителем 64 раза.

¹⁸⁸⁸ - Contra Eunomium 4. 2 // TLG.

¹⁸⁸⁹ - Ibid. 3. 3. 53. 1–2.

- 1890 - De hominis opificio 16 // PG 44. 184 C.
- 1891 - Ibid. 184 D.
- 1892 - Refutatio confessionis Eunomii 29. 4 // TLG.
- 1893 - Contra Eunomium 3. 3. 52. 3: ὁ ἄτρεπτος; De oratione dominica orationes V. 234. 4: τὴν ἄτρεπτόν τε καὶ ἀναλλοίωτον; Oratio catechetica magna 39. 25: ὁ ἀναλλοίωτος.
- 1894 - PG 45. 60 AB.
- 1895 - Contra Eunomium 3. 6. 78. 2–3.
- 1896 - Ibid. 3. 6. 76. 8: ἐπαμφοτερίζει πρὸς ἐκάτερον ἢ ῥοπή.
- 1897 - De hominis opificio 24 // PG 44. 213 C.
- 1898 - PG 44. 212 A: τίς μηχανὴ ἐκ τοῦ αὐτοῦ τὴν ὕλην ἀποτεχθῆναι; ἐκ τοῦ ἀδιαστάτου τὴν διαστηματικὴν φύσιν.
- 1899 - Contra Eunomium 1. 1. 400. 4: τὸ μὴ ὄν ὑποστήσασθαι; De hominis opificio 212. 30 // PG 44. 212 B: ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑποστῆναι; τὸ μὴ ὄν ὑποστήσας; Oratio catechetica magna 15. 22 // TLG: τὸ μὴ ὄν ὑποστήσας.
- 1900 - PG 44. 69 C: ἔννοιαί ἐστι καὶ ψιλὰ νοήματα.
Оригинальное размышление Святителя, имеющее только терминологическое, но не содержательное заимствование из Ермогена (см.: Hermogenes. Περὶ ἰδεῶν λόγου 1. 11. 456: τὸ ἐννόημα καὶ ψιλόν).
- 1901 - PG 44. 69 C: τὸ κοῦφον, τὸ βαρὺ, τὸ ναστόν, τὸ ἀραιόν, τὸ μαλακόν, τὸ ἀντίτυπον, τὸ ὑγρόν, τὸ ξηρόν, τὸ ψυχρόν, τὸ θερμόν, τὸ χρῶμα, τὸ σχῆμα, τὴν περιγραφὴν, τὸ διάστημα.
- 1902 - Ibid.: ἀλλὰ συνδραμόντα πρὸς ἄλληλα, ὕλη γίνεται.
- 1903 - Здесь есть терминологическое заимствование из рассуждений Александра Афродисийского о соотношении качеств и сущности, но этот автор развивает мысль в другом направлении, не говоря здесь о материи как о не-сущем. См.: Alexander Aphrodisiensis. In Aristotelis metaphysica commentaria 733. 15–39.
- 1904 - PG 44. 212 D.
- 1905 - Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. Гл. 24 // Творения. Ч. 1. С. 173.

1906 - ἡ ἔννοια – мышление, мысль, понятие, представление, общее представление.

1907 - PG 44. 213 A: ἕκαστον δὲ τούτων εἰ ὑφαιρεθείη τοῦ ὑποκειμένου, πᾶς ὁ τοῦ σώματος συνδιαλύεται λόγος.

1908 - Ружицкий К., прот. Учение св. отцов... С. 220–221.

1909 - Там же. С. 221.

1910 - Там же. С. 503.

1911 - PG 44. 77 C: ἀθρόον τῆς τῶν ὄντων συστάσεως.

1912 - Ibid. 77 D: τῆς ὑλικῆς τοῦ παντὸς κόσμου καταβολῆς.

1913 - Ружицкий К., прот. Указ. соч. С. 223

1914 - PG 44. 77 D: σπερματικῆς τινος δυνάμεως.

1915 - Ружицкий К., прот. Указ. соч. С. 225

1916 - Apologia in hexaemeron 72. 6–8; 20–28; 80. 8–10.

1917 - Ibid. 80. 1–2; 11–12.

1918 - In diem luminum 9. 228. 9–10: τέσσαρα στοιχεῖα γνωρίζομεν, ἀφ' ὧν ὁ κόσμος ἔχει τὴν σύστασιν; Ibid. 9. 228. 12: «Они известны всем, хотя бы мы и молчали о названиях их. А если для более простых нужно сказать и названия их, то они суть: огонь, воздух, земля и вода (πῦρ καὶ ἀήρ, γῆ καὶ ὕδωρ)».

1919 - De vita Mosis 2. 178. 5–6: τῶν τεσσάρων στοιχείων ἔχειν τὴν σύστασιν.

1920 - PG 46. 404 B: οὐχ ὁμοειδῶν στοιχείων.

1921 - Григорий Нисский, свт. О девстве // Творения. Ч. 7. С. 380.

1922 - PG 45. 12 A: ἐκ τῶν τεχνικῶς καὶ σοφῶς κατὰ τὸν κόσμον οἰκονομουμένων προσαχθήσεται.

1923 - PG 45. 81 A: πρὸς μίαν σύμπνοιάν τε καὶ ἀρμονίαν δι' ἑαυτοῦ συνάγων.

1924 - In Hexaemeron explicatio apologetica. PG 44. 73 A.

1925 - Ibid. 73 BC.

1926 - Ibid. 128 C.

1927 - Ibid. 729 B: ὅροις τῆς φύσεως.

1928 - In Ecclesiasten. Homiliae 8.

1929 - О Шестодневѣ // Творения. Ч. 1. С. 49–50.

- 1930 - PG 44. 89 A: Ὁρᾷς τὴν ἀναγκαίαν τάξιν τῆς φύσεως.
- 1931 - Ibid. 128 C: ἐν ἀλλήλοις διακρατούμενα.
- 1932 - PG 46. 25 B: τοῦ παντός ἀμονίαν», *Dialogus de anima et resurrectione*.
- 1933 - Ibid.: τὰ ἄμικτά τε καὶ ἀκοινώνητα κατὰ τὴν ιδιότητα τῶν ποιότητων.
- 1934 - Согласно данным TLG, Климент Александрийский употребляет производные этого термина 35 раз, Ориген – 44 раза, свт. Афанасий Великий – 34 раза, свт. Василий Великий – 39 раз, свт. Григорий Богослов – 47 раз, Дидим Слепец – 61 раз.
- 1935 - *De infantibus praemature abreptis* // PG 46. 165 BC: ἐκ τῆς ἐγκυκλίου κινήσεως τὴν ἐκ τῶν ἐναντίων εὐαρμοσίαν ἐπισκοπεῖ.
- 1936 - *In psalms inscriptions* // PG 44. 441 A: ἡ τῆς κτίσεως πάσης πρὸς ἑαυτὴν συνωδία, διὰ τῶν ἐναντίων συγκεκραμένη.
- 1937 - *De hominis orificio*. PG 44. 440 D: ἐν τῷ παντὶ μουσουργεῖ μελωδίαν.
- 1938 - Ibid. 440 D — 141 A: τεχνικῆς τε καὶ πανσόφου κινήσεως.
- 1939 - *De hominis orificio* 129. 36 // PG 44. 129 C: συμπνέοι πρὸς ἑαυτὴν ἡ κτίσις ἐν τοῖς τῶν ἀντικειμένων ιδιώμασιν εὐρισκομένη.
- 1940 - PG 44. 108 A: ἀλλὰ πάντα ἐν ἀλλήλοις ἐστὶ, καὶ δι' ἀλλήλων διακρατεῖται.
- 1941 - Ibid. 77 AB: τὴν παχυτέραν τῶν ὄντων ὑπόστασιν.
- 1942 - Ibid. 81 A: πᾶν ὅσον τοῦ αἰσθητοῦ γένους ἐστὶ, στερρόν λέγεται, κἂν τῇ φυσικῇ λεπτότητι διαφεύγει τὴν κατανόησιν.
- 1943 - Ibid. 116 A: πολλὴ τις ἦν ἐν τῷ λεπτῷ τε καὶ εὐκινήτῳ παρὰ το μᾶλλον καὶ ἥττον ἡ διαφορὰ.
- 1944 - Ibid. 116 B: ἄκρως λεπτόν τε καὶ κοῦφον.
- 1945 - Ibid.: καθαρῶς ἄϋλον.
- 1946 - Ibid. 117 B: τὸ ὑλικώτερόν τε καὶ παχύτερον ἐκ τῶν ὑπερκειμένων.
- 1947 - *De infantibus praemature abreptis* 78. 10–12: νοερὰ φύσις λεπτὴ τις καὶ καθαρὰ καὶ ἀβαρὴς καὶ εὐκίνητος τό τε οὐράνιον σῶμα λεπτόν τε καὶ κοῦφον καὶ ἀεικίνητον («естество духовное есть

некое тонкое, чистое, не тяжелое и удобоподвижное, и тело небесное тонко, легко, приснодвижно»).

1948 - PG 44. 249 A: τὸ παχυμερέστερον τοῦ εἰλικρινοῦς διακρίνασα.

1949 - Ibid. 249 D: ἐπὶ καθαρώτατον ἐκλεπτυνομένη.

1950 - Так, в этой же главе Об устройении человека Святитель говорит о том, что мозг питается от «самого чистого в теплом и самого тонкого во влажном» естестве, см.: Ibid.: θερμοῦ τὸ καθαρώτατον, καὶ τοῦ ὑγροῦ τὸ λεπτότατον.

1951 - «Невесомый, необременительный, нетягостный», см.: Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 1.

1952 - Ennead 6. 9. 9. 58: καθαρὸν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον.

1953 - Septuaginta, Sapientia Salomonis 7. 23: νοερῶν καθαρῶν λεπτοτάτων.

1954 - Начиная с Климента Александрийского (Eclogae propheticae 25. 4. 3) и Оригена (Fragmenta in evangelium Joannis (in catenis) 87. 5), такое сочетание прилагательных использовали Евсевий Кесарийский (Praeparatio evangelica 7. 12. 7. 1), свт. Григорий Богослов (Oratio 31 – De Spiritu Sancto 29. 35), свт. Иоанн Златоуст (In Matthaeum (Homiliae 1–90) 58. 643. 56). Однако все эти примеры относятся либо исключительно к ангельскому миру, либо к стихии воздуха.

1955 - PG 44. 97 B: λεπτά τε καὶ ἀφανῆ μόρια τὸ ἔλαιον.

1956 - Ibid. 92 C: ἐφ' ἑαυτοῦ ἕκαστον καλὸν ἐστὶ λίαν.

1957 - Ibid.: 'Εφ' ἑαυτοῦ γὰρ κατὰ τὸν ἴδιον λόγον ἐν τῷ καλῷ συμπεπλήρωται («каждая сама по себе, по особенному для нее закону (логосу), исполнена добра»).

1958 - Ibid.: τελείαν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν τὴν φύσιν».

1959 - PG 45. 21 A: ἀγαθοῦ δὲ ὄντος.

1960 - Oratio catechetica 5. 18–19 // TLG: τοῦ κόσμου τὴν τῶν ἀγαθῶν προεκτικὴν τε καὶ ποιητικὴν δύναμιν αἰτίαν εἶναι.

1961 - Слово к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную // Творения. Ч. 7. С. 487.

1962 - Apologia in hexaemeron, 92. 41–43.

- 1963 - De mortuis non esse dolendum 9. 30. 4–12.
- 1964 - PG 46. 500 B: Μέμικται γὰρ τῷ ἐφ' ἐκάστου τούτων χρησίμῳ, καὶ ἡ πρὸς τὸ ἐναντίον ἐνέργεια»,.
- 1965 - Ibid.: μήτε πᾶσι, μήτε πάντοτε, μήτε ἐφ' ἑαυτοῦ δίχα τῆς ἑξωθεν περιστάσεώς ἐστι καλὸν, οὐκ ἂν κυρίως ἐν τῇ τοῦ καλοῦ κρίνοιτο φύσει»; см.: Слово к скорбящим... // Там же. С. 487.
- 1966 - Plotinus. Ennead 6. 3. 11. 25–26: ἀλλ' ἐφ' ἑαυτοῦ μὲν καλόν, πρὸς ἄλλο δὲ ἢ κάλλιον ἢ τούναντίον.
- 1967 - Ibid. 1. 6. 2. 16–18: Αἰσχρὸν δὲ καὶ τὸ μὴ κρατηθὲν ὑπὸ μορφῆς καὶ λόγου οὐκ ἀνασχομένης τῆς ὕλης τὸ πάντῃ κατὰ τὸ εἶδος μορφοῦσθαι.. Те же мысли находим в Ennead 1. 8. 9. 11, 13 (τῆς ὕλης αἴσχος) и в других местах.
- 1968 - В корпусе сочинений, включенных в TLG, свт. Григорий применяет этот термин 33 раза, в то время как Плотин – 65 раз.
- 1969 - Только однажды свт. Григорий все-таки использует близкое выражение, см.: De hominis orificio 12 // PG 44. 161 D — 164 A: τὴν ὕλην αἴσχους, от «αἴσχος» – стыд, позор, позорные дела, уродливость, безобразие (Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. В 2 т. М., 1958. Т. 1. С. 56). Здесь есть сходство со словосочетаниями Плотина «αἴσχος δὲ ὕλην» (Ennead 1. 8. 5. 23) и «τῆς ὕλης αἴσχος» (Ennead 1. 9. 13).
- 1970 - Oratio catechetica magna 28. 6: μόνον αἰσχρὸν τῇ ἑαυτοῦ φύσει τὸ κακὸν ἐστι.
- 1971 - Ennead 1. 8. 4. 1; 1. 8. 14. 49; 1. 8. 8. 9–19; 6. 7. 28. 12.
- 1972 - Ibid. 2. 4. 16. 24: πάντῃ κακόν.
- 1973 - Ibid. 1. 8. 5. 8–9: ὅπερ ἐστὶν ἡ ὕλη, τοῦτο τὸ ὄντως κακὸν μηδεμίαν ἔχον ἀγαθοῦ μοῖραν.
- 1974 - PG 44. 76 B: τῆς ἡμετέρας φύσεως πτωχεία.
- 1975 - О Шестодневѣ. С. 17.
- 1976 - PG 44. 69 B: περὶ τῆς ὕλης.
- 1977 - Ibid.: τὸ μήτε ἀδύνατον τὴν σοφίαν τοῦ Θεοῦ ὑποτίθεσθαι, μήτε τὴν δύναμιν ἄσοφον.
- 1978 - Ibid. 69 C: οὔτε ἀγνοεῖ ὅπως ἂν ὕλη πρὸς τὴν κατασκευὴν εὐρεθείη τῶν ὄντων, οὐτ' ἀδυνατεῖ τὸ νοηθὲν προαγαγεῖν εἰς ἐνέργειαν.

- 1979 - Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия. Кн. 12. Ч. 2 // Творения. Ч. 6. С. 304.
- 1980 - Там же. С. 304.
- 1981 - PG 44. 161 D: ἄμορφον γάρ τι καθ' ἑαυτὴν ἢ ὕλη καὶ ἀκατάσκευον.
- 1982 - Быт. 1, 2: ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος.
- 1983 - συνδιεφθάρη τὸ κάλλος τῆς φύσεως (оригинальное выражение свт. Григория).
- 1984 - PG 44. 156 C: τὸ ἡγεμονικὸν.
- 1985 - Об устройении человека. Гл. 12. С. 118.
- 1986 - PG 44. 161 D — 164 A: τοῦ κατὰ τὴν ὕλην αἰσχους.
- 1987 - PG 45. 33 B: τῇ φύσει τὸ κακὸν καταμίξαντες.
- 1988 - Ibid. 36 B: διαλύσας τὴν παραδεξαμένην τὸ κακὸν ὕλην.
- 1989 - PG 44. 164 B: τῇ πτωχευούσῃ τῆς ἰδίας μορφῆς ὕλη.
- 1990 - Ibid.: περικρατοῦντός τε καὶ συνέχοντος.
- 1991 - Ibid. 164 A: τις εἰκὼν εἰκόνο.
- 1992 - PG 45. 33 C: δερματίνους ἐπιβάλλει χιτῶνας.
- 1993 - Ibid. 36 B: ἀμιγὲς τοῦ ἐναντίου.
- 1994 - Слово на день Светов, в который крестился наш Господь // Творения. Ч. 8. С. 8; см.: PG 46. 584 B: καὶ ταῦτα πάντα ὕλαι τυγχάνοντα ἄψυχοι καὶ ἀναίσθητοι τοῖς μεγάλοις θαύμασιν ἐμεσίτευσαν, τὴν τοῦ Θεοῦ δεξάμενα δύναμιν.
- 1995 - Об устройении человека. Гл. 3. С. 87.
- 1996 - Zachhuber Jh. Op. cit. P. 145.
- 1997 - «Сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их».
- 1998 - Zachhuber Jh. Op. cit. P. 146.
- 1999 - PG 46. 172 C: τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν.
- 2000 - Oratio catechetica magna 32. 30–31; 27. 28: εἷς ζῶον; τό ἐπίγειον ζῶον.
- 2001 - О младенцах, преждевременно похищаемых смертью. К Иерии // Творения. Ч. 4. С. 338.
- 2002 - De hominis opificio 145. 32; 148. 28 7; Ad Graecos ex communibus notionibus 3. 1. 31. 6 7; Antirrheticus adversus

Apollinarium 3. 1. 164. 9 7; In sanctum pascha (vulgo In Christi resurrectionem Oratio III) 9. 257. 27 7; De perfectione Christiana ad Olympium monachum 8, 1. 178. 7, и др.

2003 - De hominis opificio 204. 42; Oratio catechetica magna 6. 46.

2004 - Refutatio confessionis Eunomii 143. 5.

2005 - In diem luminum (vulgo In baptismum Christi oratio) 9. 225. 3.

2006 - Refutatio confessionis Eunomii 112. 9–11 7. Уникальный для древнегреческой письменности глагол «μετεργάζομαι» использован свт. Григорием еще однажды при описании преобразования душевно-телесного состава человека через смерть и воскресение, см.: De mortuis non esse dolendum 9. 60. 10.

2007 - О младенцах... С. 339–340.

2008 - Там же. С. 340.

2009 - Там же.

2010 - Oratio catechetica magna 6. 36–39: ὡς ἂν συνεπαρθεῖν τῷ θεῷ τὸ γήϊνον, καὶ μία τις κατὰ τὸ ὁμότιμον διὰ πάσης τῆς κτίσεως ἡ χάρις διήκοι, τῆς κάτω φύσεως πρὸς τὴν ὑπερκόσμιον συγκιρναμένης (PG 45. 28 A).

2011 - Фокин А. Р., Литвинова Л. В. и др. Григорий Нисский // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 12. С. 480–526, здесь: с. 507.

2012 - De hominis opificio 204. 36–205. 41.

2013 - Ibid. 256. 1–2.

2014 - In diem luminum (vulgo In baptismum Christi oratio) 9. 225. 3: σύνθετος ὁ ἄνθρωπος καὶ οὐχ ἄπλοῦς.

2015 - Всего свт. Григорий применяет термины «μικρὸς κόσμος», «μικρὸς διάκοσμος» к человеку 7 раз, см.: In psalmodum inscriptiones 5. 30. 25; 5. 32. 18; 5. 32. 26; De creatione hominis sermo alter [Sp.] 65. 13; De creatione hominis sermo alter (recensio C) [Sp.] 65a. 15; Dialogus de anima et resurrectione 46. 28. 24; De hominis opificio 177. 51.

2016 - О надписании псалмов. Гл. 3 // Творения. Ч. 2. С. 13.

- 2017 - De hominis orificio 16.
- 2018 - De hominis orificio 181. 30: ἀλόγου καὶ κτηνώδους.
- 2019 - PG 44. 180 A: τὸ ἀνθρώπινον μέγεθος.
- 2020 - Ibid.: ἐν τῷ κατ'εἰκόνα γενέσθαι τῆς τοῦ κτίσαντος φύσεως.
- 2021 - Ibid. 181 C: τὸ λογικόν τε καὶ διανοητικόν.
- 2022 - De perfectione Christiana ad Olympium monachum 8. 1. 178. 7.
- 2023 - Antirrheticus adversus Apollinarium 3, 1. 163. 28.
- 2024 - Oratio catechetica magna 33. 24; 15. 59; 40. 13–14.
- 2025 - Об устройении человека. Гл. 16. С. 141.
- 2026 - Там же. Гл. 11. С. 108–110.
- 2027 - Там же. Гл. 12. С. 118.
- 2028 - Опровержение мнений Аполлинария 34 // Творения. Ч. 7. С. 131.
- 2029 - Antirrheticus adversus Apollinarium 3, 1. 198. 2: ἡ δὲ σὰρξ ὄργανόν ἐστι τῆς προαιρέσεως.
- 2030 - Ibid. 3. 1. 198. 4: ἡ δὲ προαίρεσις οὐδὲν ἕτερον εἰ μὴ νοῦς τίς ἐστι καὶ πρὸς τι διάθεσις.
- 2031 - De hominis orificio 12.
- 2032 - 1 Фесс. 5, 23: ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τηρηθείη.
- 2033 - PG 44. 145 C: τὸ λεπτὸν καὶ φωτοειδές.
- 2034 - Ibid.: ὡς ἐν τρισὶ τούτοις τὸν ἄνθρωπον τὴν σύστασιν ἔχειν; см.: Об устройении человека. С. 99.
- 2035 - Там же. 8. С. 90.
- 2036 - PG 45. 24 B: ἀτόποις.
- 2037 - Большое огласительное слово 5 // Творения. Ч. 4. С. 17.
- 2038 - Там же. 6. С. 24.
- 2039 - Oratio catechetica magna 5 // PG 45. 24 A: ὡς ἀγαθῆς τε καὶ ἐν ἀγαθοῖς οὕσης καταρχὰς ἡμῖν τῆς φύσεως.

- 2040 - Oratio catechetica magna 8. 141: Θεοῦ ἔργον ὁ ἄνθρωπος καλόν; см.: Большое огласительное слово 8. С. 34.
- 2041 - Большое огласительное слово 6. С. 21.
- 2042 - Oratio catechetica magna 6. 23–28: ὡς ἂν πάντα τοῦ καλοῦ κατὰ τὸ ἴσον μετέχοι.
- 2043 - In Canticum Canticorum 6. 347. 20: λίαν καλῶν ἦν καὶ ὁ ἄνθρωπος.
- 2044 - Об устройении человека. Гл. 16. С. 143.
- 2045 - Там же. Гл. 17. С. 148.
- 2046 - The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa. P. 329.
- 2047 - Ibid. P. 326.
- 2048 - Точное истолкование Екклесиаста Соломона // Творения. Ч. 2. С. 326.
- 2049 - Там же. См.: PG 44. 725 B: Κακὸν γὰρ ἔξω προαιρέσεως ἐφ' ἑαυτοῦ κείμενον οὐκ ἔστιν.
- 2050 - The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa. P. 327.
- 2051 - Oratio catechetica magna 6. 57–58 // PG 45. 28 C: Τῆς γὰρ ἀρετῆς καὶ τῆς κακίας οὐχ ὡς δύο τινῶν καθ' ὑπόστασιν φαινομένων.
- 2052 - De virginitate 12 // PG 46. 369 C: κτίστης καὶ δημιουργὸς τοῦ κακοῦ κατέστη ὁ ἄνθρωπος.
- 2053 - О девстве 12. С. 343, см.: PG 46. 372 A: Κακὸν γὰρ ἔξω προαιρέσεως κείμενον, καὶ κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν θεωρούμενον, ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων ἐστὶν οὐδέν.
- 2054 - PG 45. 1216 B: διὰ τὸ τρεπτὸν τῆς φύσεως εἰς ἁμαρτίαν πεσοῦσαν.
- 2055 - О жизни преподобной Макрины, сестры свт. Василия Великого // Творения. Ч. 8. С. 354.
- 2056 - О совершенстве (к Олимпию монаху) // Там же. Ч. 7. С. 235.
- 2057 - Epistula 3 // PG 46. 1016 C: σωματικοῦ μνημείου.
- 2058 - О молитве. Слова 2 и 4 // Творения. Ч. 1. С. 410, 437.
- 2059 - Там же. Сл. 2. С. 410.

- 2060 - Πисьмо 3 Евстафии и Амвросии // Творения. Ч. 8. С. 456.
- 2061 - PG 44. 1156 C: τοῦ καλοῦ κρίσεως.
- 2062 - Ibid.: πρὸς τὸ ἐναντίον γέγονε τῆς προαιρέσεως ἡμῶν ἡ ῥοπή.
- 2063 - О молитве. Слово 3 // Там же. С. 423.
- 2064 - PG 45. 721 C: τὴν σύνθετον φύσιν.
- 2065 - Contra Eunomium 6. 3; см.: Опровержение Евномия. Кн. 5 // Творения. Ч. 6. С. 48.
- 2066 - PG 45. 721 D: ὁ προαιρέσεώς ἐστι νόσος.
- 2067 - Contra Eunomium 6. 3; см.: Опровержение Евномия. Кн. 5. С. 49.
- 2068 - PG 45. 721 C.
- 2069 - De Oratione Dominica // PG 44. 1185 CD.
- 2070 - In Ecclesiasten 8 // PG 44. 736 A: πολλὴ δέ ἐστι τῇ αἰσθητικῇ δυνάμει πρὸς τὴν ἄλογον ζωὴν ἡ οἰκείωσις» («у чувственности великая близость с неразумной жизнью»).
- 2071 - Ibid. 733 C: τὴν ἄλογον αἴσθησιν τοῦ καλοῦ κριτήριον παρὰ τὴν πρώτην ποιοῦμενοι.
- 2072 - Об устройении человека. Гл. 12. С. 118–119.
- 2073 - PG 44. 164 B: τῆς φύσεως πρὸς τὸ ἔμπαλιν γένηται ἡ ἐπιστροφή.
- 2074 - Об устройении человека. Гл. 12. С. 119.
- 2075 - PG 44. 176 B: εἰ δὲ ἀποπέσοι τῆς ζωτικῆς ἐνεργείας, εἰς φθορὰν ἀναλύσει τὴν κίνησιν.
- 2076 - PG 44. 197 B: συγκεχυμένον καὶ σύμμικτον καρπὸν ἐξανθοῦντος ταῖς ἐναντίαις συγκεκραμένον ποιότησιν.
- 2077 - Ibid. 200 B: ἡ πρὸς τὸ κακὸν ὡς πρὸς τὸ ἀγαθὸν γινομένη ἐπιθυμία, καλοῦ καὶ κακοῦ γνῶσις ὑπὸ τῆς Γραφῆς ὠνομάσθη.
- 2078 - Ibid. 1060 A: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἐπιθυμία, καὶ ἡ τοῦ κακοῦ ἀλλοτρίωσις.
- 2079 - Ibid. 844 D: μὴ τῆς ἐπιθυμίας πρὸς τοῦτο τὴν ψυχὴν ἀναγούσης.

2080 - De vita Mosis // PG 44. 416 A: τῇ σαρκὶ κατὰ τοῦ πνεύματος ἐπιθυμία.

2081 - De hominis orificio 20 // PG 44. 197 C: ταῖς δι' αἰσθήσεως ἡδοναῖς.

2082 - Так, человек в иной жизни не вводится уже чувственными удовольствиями в заблуждение при суждении о благе, см.: De mortuis non esse dolendum 9. 36. 9: μηκέτι ταῖς τῶν αἰσθητηρίων ἡδοναῖς πρὸς τὴν τοῦ καλοῦ κρίσιν ἐμπλανωμένα.

2083 - PG 44. 104 C: εἰ τῆς ὕλης τοῦ ἀτμοῦ πρὸς τὴν ἐναντίαν ἀλλοιωθείσης ποιότητα.

2084 - De hominis orificio 30 // PG 44. 241 C: τῇ ἰσοκρατείᾳ τῆς τῶν ἐναντίων ποιότητος.

2085 - Aristoteles. Metaphisica 12. 1069 b. 3: ἐκ τοῦ ἐναντίου.

2086 - Таким образом, материя должна изменяться, будучи способна к той и другой противоположности, см.: Ibid. 12. 1069 b. 14: ἀνάγκη δὴ μεταβάλλειν τὴν ὕλην δυναμένην ἄμφω.

2087 - Alexander Aphrodisiensis. De mixtione 231. 3: τὸ ἐναντίωσιν ἔχειν ἰσοκρατῇ πρὸς ἄλληλα.

2088 - De hominis orificio 20 // PG 44. 200 C: τὸ ὄντως ἀγαθὸν ἀπλοῦν καὶ μονοειδές ἐστι τῇ φύσει, πάσης διπλόης καὶ τῆς πρὸς τὸ ἐναντίον συζυγίας ἀλλότριον.

2089 - Contra Eunomium 1. 1. 276. 5.

2090 - PG 44. 200 C: διὰ τῆς πείρας.

2091 - Ibid. 205 B: ζωωδεστέρας γενέσεως.

2092 - Ibid. 192 A: ταύτην γένεσιν τῇ φύσει παραδεξάμενος, διὰ τὴν πρὸς τὸ ὑλῶδες ῥοπήν.

2093 - Ibid. 200 C: κατὰ τὴν αἴσθησιν ἡδονὴν ἐγγοητεύσας τῇ γεύσει.

2094 - Слово к скорбящим... С. 516.

2095 - PG 46. 148 D — 149 A: Ἔστι δὲ ἃ προσέλαβεν ἀπὸ τοῦ ἀλόγου δέρματος, ἡ μίξις, ἡ σύλληψις, ὁ τόκος, ὁ ῥύπος, ἡ θηλὴ, ἡ τροφή, ἡ ἐκποίησις, ἡ κατ' ὀλίγον ἐπὶ τὸ τέλειον αὔξησις, ἡ ἀκμὴ, τὸ γῆρας, ἡ νόσος, ὁ θάνατος. Εἰ οὖν ἐκεῖνο περὶ ἡμᾶς οὐκ ἔσται, πῶς ἡμῖν τὰ ἐξ ἐκείνου ὑπολειφθήσεται.

2096 - Большое огласительное слово 8. С. 29.

- 2097 - PG 44. 800 D: Τοιοῦτος γὰρ τῷ εἶδει ὁ χιτῶν ὁ
 δερμάτινος.
- 2098 - Ibid. 1184 B: ἀντὶ τῶν θείων περιβολῶν.
- 2099 - PG 46. 376 B: τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς.
- 2100 - О молитве. Слово 5. С. 459.
- 2101 - De mortuis non esse dolendum 9. 53. 22: πρὸς τὸ
 κτηνῶδες καὶ ἄλογον.
- 2102 - Oratio funebris in Meletium Episcopum 9. 454. 13; см.:
 Надгробное слово Мелетию, епископу Антиохийскому //
 Творения. Ч. 8. С. 385.
- 2103 - О надписании псалмов 7. С. 28.
- 2104 - De hominis orificio 13 // PG 44. 165 A. Всего, согласно
 TLG, такое сочетание встречается в трудах свт. Григория 13 раз.
- 2105 - De mortuis non esse dolendum 9. 55. 11–14: τὴν γὰρ
 ὑλικὴν ταύτην ἡδονὴν πρὸ τῆς ψυχικῆς εὐφροσύνης τοῦ ἀνθρώπου
 προελομένου συντρέχειν μὲν πως ἔδοξεν αὐτῷ τῇ ὁρμῇ διὰ τοῦ
 δερματίνου χιτῶνος.
- 2106 - Слово к скорбящим... С. 518.
- 2107 - Дворецкий И. Х. Греческо-русский словарь. Т. 2. С.
 1785, 1781.
- 2108 - De mortuis non esse dolendum 9. 55. 21–23: ὁδὸν δίδωσι
 τῇ ἀνθρωπίνῃ προαιρέσει τῆς καθ' ἑκάτερον ῥοπῆς εἰς ἀρετὴν τε καὶ
 κακίαν γινόμενος.
- 2109 - Слово к скорбящим... С. 518: «Если только
 очищающий огонь не очистит примешавшейся душе скверны».
- 2110 - Там же. С. 519.
- 2111 - De mortuis non esse dolendum 9. 56. 7–8: Ταῦτά ἐστιν ἃ
 τὴν τοῦ σώματος χρεῖαν ἀναγκαίαν ἡμῖν ἐποίησεν.
- 2112 - Слово к скорбящим... С. 518–519.
- 2113 - De virginitate 12. 4 // PG 46. 376 A.
- 2114 - О девстве 13. 3 // Там же. С. 350: «Дело плотского
 сочетания есть появление смертных тел».
- 2115 - De virginitate 12. 4 // PG 46. 373 C: Γυμνὸς μὲν τῆς τῶν
 νεκρῶν δερμάτων ἐπιβολῆς, ἐν παρρησίᾳ δὲ τὸ τοῦ Θεοῦ

πρόσωπον βλέπων, οὕτω δὲ διὰ γεύσεως καὶ ὀράσεως τὸ καλὸν κρίνων; см.: О девстве. С. 346.

²¹¹⁶ - PG 44. 1212 A: ἡ κακίας ἵχνος ἐφ' ἑαυτῆς οὐκ ἐδέξατο.

²¹¹⁷ - Ibid.: ἡ τριβόλων καὶ ἀκανθῶν ἄγονος; см.: О блаженствах. Слово 2 // Творения. Ч. 2. С. 378.

²¹¹⁸ - Ср.: De hominis opificio 12.

²¹¹⁹ - PG 45. 33 B: ὅπως ἂν τῆς νῦν ἐναπειλημμένης αὐτῷ ῥυπαρίας ἀποκριθείσης εἰς τὸ ἐξ ἀρχῆς σχῆμα διὰ τῆς ἀναστάσεως ἀναπλασθείη; добавка в TLG – εἴ γε τὸ κατ' εἰκόνα ἐν τῇ παρούσῃ ζωῇ διεσώσατο, см.: Oratio catechetica 8. 21.

²¹²⁰ - Oratio catechetica 32. 26–27 // PG 45. 80 B: ἐκ τοῦ ἡμετέρου φυράματος ἡ θεοδόχος σὰρξ ἦν.

²¹²¹ - Ibid. 32. 30–31: οὕτω καθάπερ ἐνός τινος ὄντος ζώου πάσης τῆς φύσεως.

²¹²² - Большое огласительное слово 32. С. 81.

²¹²³ - Ружицкий К., прот. Указ. соч. С. 255.

²¹²⁴ - Там же. С. 256–257.

²¹²⁵ - Макарий (Оксиюк), митр. Указ. соч. С. 450–452.

²¹²⁶ - Там же. С. 453–455.

²¹²⁷ - Там же. С. 456–468.

²¹²⁸ - PG 44. 1289 D: ἔξω τῆς κατὰ τὴν διπλὴν συνθέσεως γένηται.

²¹²⁹ - Ibid.; см.: О Блаженствах. Слово 7. С. 466–467.

²¹³⁰ - PG 46. 504 C: καὶ πάντων τῶν κατὰ τὸ ἐναντίον νοουμένων ἀπηλλαγμένη; См.: Слово к скорбящим... С. 493.

²¹³¹ - О душе и воскресении // Творения. Ч. 4. С. 300.

²¹³² - Толкование на псалом шестой // Там же. Ч. 2. С. 196.

²¹³³ - PG 45. 93 AB: τῆς ζωῆς ἡμῶν κατήρξατο.

²¹³⁴ - Antirrheticus adversus Apollinarium 3, 1. 153. 11: τῆς φθορᾶς; см.: Опровержение мнений Аполлинария. С. 88.

²¹³⁵ - In diem luminum // PG 46. 581 B: τὰ συγγενῇ καὶ ὅμοια φάρμακα.

²¹³⁶ - Contra Eunomium 3. 3. 68. 14: τῆς φύσεως ἡμῶν ἀπαρχὴν.

2137 - Οпровержение Евномия. Кн. 5 // Творения. Ч. 6. С. 33.

2138 - Antirrheticus adversus Apollinarium 3, 1. 201. 16–17: τῆς δὲ σαρκὸς τῇ ἰδίᾳ φύσει σαρκὸς οὕσης, μεταποιηθείσης δὲ πρὸς τὸ τῆς ἀθανασίας πέλαγος.

2139 - Antirrheticus adversus Apollinarium 43: οὐ βάρος, οὐκ εἶδος, οὐ χρῶμα, οὐκ ἀντιτυπία, οὐ μαλακότης, οὐχ ἡ κατὰ τὸ ποσὸν περιγραφή, οὐκ ἄλλο τι τῶν τότε καθορωμένων οὐδὲν παραμένει, τῆς πρὸς τὸ θεῖον ἀνακράσεως εἰς τὰ θεϊκὰ ἰδιώματα τὸ ταπεινὸν τῆς σαρκώδους φύσεως ἀναλαβούσης; см.:

Οпровержение мнений Аполлинария 43. С. 157.

2140 - Точное истолкование Екклесиаста Соломона. С. 341.

2141 - Οпровержение Евномия. Кн. 4. П. 3 // Творения. Ч. 5. С. 456.

2142 - Antirrheticus adversus Apollinarium 55.

2143 - Точное истолкование Екклесиаста Соломона 8. С. 341–342.

2144 - PG 44. 72 B: ἡ ἐκάστου τῶν ὄντων οὐσία.

2145 - Ibid. 80 A. В чувственном есть, без сомнения, и естественный эйдос (вид) (ἐν δὲ τῷ αἰσθητικῷ καὶ τὸ φυσικὸν εἶδος πάντως ἐστίν, см.: PG 44. 148 B). Последнее же усматривается только в материальном (Ἐκεῖνο δὲ περὶ τὸ ὑλικὸν θεωρεῖται μόνον, см.: Ibid.). Образ и тело взаимосвязаны, но образ невозможен без тела (τὸ δὲ σχῆμα οὐκ ἄνευ σώματος, см.: PG 44. 80 A). Умная же тварь не имеет эйдоса (см.: PG 44. 81 C); твердь, которая названа небом, есть, по суждению Святителя, предел чувственной твари, и за сим пределом следует некая умопредставляемая тварь, в которой нет ни образа (эйдос, οὐκ εἶδος), ни величины, ни ограничения местом, ни меры протяжений, ни цвета, ни очертания, ни количества, ни чего-либо иного, усматриваемого под небом.

2146 - PG 44. 108 A: ἄτρεπτόν τε καὶ ἀναλλοίωτον.

2147 - PG 45. 28 CD: ἡ ἄκτιστος φύσις, τῆς κινήσεως τῆς κατὰ τροπὴν καὶ μεταβολὴν καὶ ἀλλοίωσιν ἐστὶν ἀνεπίδεκτος· πᾶν δὲ τὸ διὰ κτίσεως ὑποστάν, συγγενῶς πρὸς τὴν ἀλλοίωσιν ἔχει· διότι καὶ αὐτὴ τῆς κτίσεως ἡ ὑπόστασις, ἀπὸ ἀλλοιώσεως ἤρξατο, τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι θεία δύναμει μετατεθέντος.

²¹⁴⁸ - PG 44. 108 B: Οὐ γὰρ ἂν τι τούτων φυλαχθείη ἐφ' ἑαυτοῦ, εἰ μὴ ἡ πρὸς τὸ ἑτερογενὲς ἐπιμιξία διακρατοίῃ τὴν φύσιν.

²¹⁴⁹ - Ibid. 108 A.

²¹⁵⁰ - Сама концепция изменчивости и текучести космоса постоянно обсуждалась древними философами, однако употребление конкретного термина «ἡ τρεπτὴ φύσις» имеет, в основном, христианский характер. Так, Климент Александрийский говорит об изменчивости природы стихий (τρεπτὴν... τὴν τῶν στοιχείων φύσιν, см.: Stromata 1. 11. 52. 3. 3); Ориген утверждает, что не стоит удивляться тому, что природа материи характеризуется постоянной изменчивостью (φύσει τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν, см.: Contra Celsum 6. 77. 7); свт. Афанасий Великий, защищая нетварность естества Сына Божия, опровергает мнение ариан об изменчивости Его природы (ὅτι τρεπτῆς ἐστὶ φύσεως, см.: Epistula ad Afros episcopos 5. 4. 4); Немесий Эмесский тоже говорит об изменчивости природы человека (τοῦ φύσει τρεπτοῦς ἡμᾶς, см.: De natura hominis 41. 119. 4).

²¹⁵¹ - Enneades. Ennead 2. 3. 17. 4: δύναμις τρεπτικὴ τῆς ὕλης.

²¹⁵² - PG 44. 108 B.

²¹⁵³ - Ibid. 109 C.

²¹⁵⁴ - Ibid. 100 A.

²¹⁵⁵ - Apologia in hexaemeron 113. 3 // PG 44. 113 A: Ὡν γινομένων, οὐκέτ' ἂν ἡμῖν ἡ εἰς ἄλληλα τῶν στοιχείων ἀλλοίωσις σκάζειν δοκοίη, ἀλλὰ δι' ἀκολούθου δεσμεῖται ὁ λόγος, τὴν ἐκάστου πρὸς τὸ ἕτερον τροπὴν, γένεσιν ἐκείνου τοῦ εἰς ὃ μετεβλήθη βλέπων, καὶ τὴν ἀπ' ἐκείνου πρὸς τὸ ἐξ ἀρχῆς πάλιν ἀποκατάστασιν.

²¹⁵⁶ - PG 44. 108 D: ποιότητα.

²¹⁵⁷ - Ibid. 109 B.

²¹⁵⁸ - Ibid. 112 A: τῆς δὲ ὑγρότητος τῆς ἐκ τοῦ ψυχροῦ συνισταμένης, καὶ ὅλην τὴν τοῦ ὕδατος φύσιν ἐν ἑαυτῇ τελειοῦσης.

²¹⁵⁹ - Ibid. 100 B: Τὸ γὰρ ξηρὸν καὶ βαρὺ ἴδιον ἂν εἴη τῆς περὶ τὴν γῆν θεωρουμένης ποιότητος.

²¹⁶⁰ - Ibid.: τὴν ὁμοειδῆ φύσιν καταλαμβάνει.

- 2161 - Ibid. 105 C: ἐκεῖνο γίνεται, ὃ τὸ ὑποκείμενον κατὰ φύσιν ἐστίν.
- 2162 - Ibid. 105 D: πρὸς ἐκείνην ἡλλοιώθη τὴν φύσιν.
- 2163 - Ibid.: πρὸς τὸ ἐπικρατοῦν μετετέθη.
- 2164 - Ibid. 96 B: τῇ ἰδίᾳ φύσει ἀποκαθίσταται.
- 2165 - Ibid.
- 2166 - См.: Ружицкий К., прот. Указ. соч. С. 250.
- 2167 - PG 44. 97 D.
- 2168 - Ibid.: οὐκ εἰς τὸ παντελὲς ἀφανίζεται.
- 2169 - Ibid. 104 B: μήτε αὐξήσεως, μήτε κολοβώσεως.
- 2170 - О Шестодневе. С. 50.
- 2171 - The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa. P. 616.
- 2172 - Dialogus de anima et resurrectione // PG 46. 44 B: λόγος τῆς φύσεως; Contra Eunomium 3. 4. 59. 7: ὁ τῆς φύσεως λόγος, и др.
- 2173 - The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa. P. 615–620.
- 2174 - PG 44. 108 B: μεταβλητικὴν τε καὶ ἀλλοιωτικὴν δύναμιν.
- 2175 - PG 45. 96 D.
- 2176 - Ibid. 97 A: ἀλλ' εὐθὺς πρὸς τὸ σῶμα τοῦ Λόγου μεταποιούμενος.
- 2177 - Ibid. 93 C: πρὸς τὴν ἑαυτοῦ φύσιν καὶ τὸ πᾶν μετεποίησεν.
- 2178 - Ibid. 96 D: τὸ δὲ σῶμα τῇ ἐνοικήσει τοῦ Θεοῦ Λόγου πρὸς τὴν θεϊκὴν ἀξίαν μετεποιήθη.
- 2179 - Ibid. 96 B, 97 B: διὰ τῆς ἀλλοιωτικῆς δυνάμεως.
- 2180 - Ibid. 97 B: μεταποίησιν.
- 2181 - Ibid.: τῆς εὐλογίας δυνάμει πρὸς ἐκεῖνο μεταστοιχειώσας τῶν φαινομένων τὴν φύσιν.
- 2182 - Ibid.
- 2183 - Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. P. 861.
- 2184 - Liddell H.G., Scott R. A Greek-English Lexicon. P 1117: μεταστοιχειόω.
- 2185 - Philo Judaeus. De migratione Abrahami 83. 5; Quaestiones in Genesim (fragmenta) 4. 51 b. 11.

- 2186 - S. Methodius Episcopus et Martyr. Symposium sive Convivium decem virginum. Oration 2. 7. 35.
- 2187 - De hominis opificio 17.
- 2188 - Oratio catechetica magna // PG 45. 36 B: πρὸς τὸ ἐξ ἀρχῆς κάλλος ἀναστοιχειώσει τὸ σκεῦος.
- 2189 - Liddell H. G., Scott R. A. Greek-English Lexicon. P. 121; Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. P. 124.
- 2190 - De mortuis non esse dolendum // PG 46. 536 B; см.: Слово к скорбящим...С. 530–531.
- 2191 - In Cantica Cantorum // PG 44. 772 C.
- 2192 - PG 46. 532 C.
- 2193 - Contra Eunomium 3. 3. 69. 7–8: τὴν τοῦ ἀνθρώπου πρὸς τὸν Χριστὸν μεταστοιχείωσιν ποιήσιν ὀνομάζων.
- 2194 - Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. P. 1283.
- 2195 - De mortuis non esse dolendum 9. 63. 1; 9. 60. 10.
- 2196 - Согласно данным словаря Liddell Scott и базы TLG, из языческих философов глагол использовал только перипатетик Аспазий (но исключительно, что в нравственном аспекте), см.: Aspasius. In ethica Nichomachea commentaria 9. 20; 29. 30.
- 2197 - Это редкое слово является производным от «ἐργάζομαι». Согласно поиску в TLG, оно встречается только у свт. Григория.
- 2198 - De mortuis non esse dolendum 9. 60. 12; см.: Слово к скорбящим... С. 523–524.
- 2199 - Фокин А. Р. Григорий Нисский. С. 485.
- 2200 - Contra Eunomium V // PG 45. 708 A.
- 2201 - Antirrheticus adversus Apollinarium 3, 1. 201. 16–17: ἥς δὲ σαρκὸς τῇ ἰδίᾳ φύσει σαρκὸς οὐσης, μεταποιηθείσης δὲ πρὸς τὸ τῆς ἀθανασίας πέλαγος.
- 2202 - Contra Eunomium 3. 3. 36. 9–10.
- 2203 - Oratio catechetica 8. 20: εἰς τὸ ἐξ ἀρχῆς σχῆμα διὰ τῆς ἀναστάσεως ἀναπλασθείη; Ibid. 8. 64–65: διὰ τῆς ἀναστάσεως ἀναπλάσας πρὸς τὸ ἐξ ἀρχῆς κάλλος ἀναστοιχειώσει τὸ σκεῦος.
- 2204 - De hominis opificio 30 // PG 44. 241 C: τῇ ἰσοκρατείᾳ τῆς τῶν ἐναντίων ποιότητος.

- 2205 - Oratio catechetica magna 28. 6 // TLG: μόνον αἰσχρὸν τῇ ἑαυτοῦ φύσει τὸ κακὸν ἐστὶ.
- 2206 - PG 44. 164 A: τις εἰκὼν εἰκόνοϛ.
- 2207 - Об устройении человека. Гл. 12. С. 119.
- 2208 - PG 44. 164 B: τῆς φύσεωϛ πρὸς τὸ ἔμπαλιν γένηται ἡ ἐπιστροφὴ.
- 2209 - Об устройении человека. Гл. 12. С. 119.
- 2210 - Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. P. 861: «change of the elementary nature».
- 2211 - PG 45. 93 AB: τῆς ζωῆς ἡμῶν κατήρξατο.
- 2212 - Ibid. 93 C: τὴν ζωοποιὸν δύναμιν τοῦ Πνεύματος.
- 2213 - Ibid. 96 B: πᾶσαν ζωοποιεῖ τὴν τῶν ἀνθρώπων φύσιν.
- 2214 - PG 46. 108 A: τὸ λεπτότερόν τε καὶ ἀερῶδες.
- 2215 - Oratio Funebri de Placilla // PG 46. 877 A.
- 2216 - Улитчев И. И. Христология свт. Кирилла Александрийского в интерпретации современных католических и протестантских авторов // URL: <http://www.hramvrs.aaanet.ru/obshestvo/issledovan/kirill.htm> (дата обращения 18. 04. 2014).
- 2217 - Новиков В. В. Сотериологические аспекты христологии свт. Кирилла Александрийского в «Толкованиях на Евангелие от Иоанна» // URL: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=patrologia.n_01_0001 (дата обращения 18. 04. 2014).
- 2218 - Keating D. A. Divinisation in Cyril: The Appropriation of Divine Life // Theology of St. Cyril of Alexandria. Critical appreciation. N.Y., 2000. P. 149; Phan P. Grace and the Human Condition. Wilmington: Michael Glazier, 1988. P. 151.
- 2219 - Флоровский Г., прот. Византийские отцы V–VIII вв. С. 76.
- 2220 - Там же. С. 79.
- 2221 - Миролубов А. Проповеди св. Кирилла Александрийского. Киев, 1899; Бриллиантов А. И. Происхождение монофизитства // Христианское Чтение. СПб., 1906. № 4. С. 793–822.

²²²² - Давыденков О., иер. Традиционная христология нехалкидонитов. М., 1998; Он же. Велия благочестия тайна. «Бог явися во плоти». М., 2002; Он же. Некоторые особенности сотериологического учения свт. Кирилла Александрийского // Ежегодная богословская конференция ПСТГУ: Материалы. М., 2004. С. 17–22.

²²²³ - Koen L. The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John. Uppsala, 1991. P. 149; Weinandy Th. G. Cyril and the Mystery of the Incarnation // Idem. Theology of St. Cyril of Alexandria. Critical appreciation. N.Y., 2000. P. 24; McKinion St. Words, imagery and the mystery of Christ: a reconstruction of Cyril of Alexandria's christology. Leiden; Boston; Koln, 2000.

²²²⁴ - McKinion St. Op. cit. P. 314.

²²²⁵ - Новиков И. И. Указ. соч. // URL: http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=patrologia.n_01_0001#098 (дата обращения 18. 04. 2014).

²²²⁶ - Loon H., van. The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden: Brill, 2009.

²²²⁷ - Ibid. P. 513–515, 250.

²²²⁸ - McGuckin Jh. A. St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy Its History, Theology, and Texts (Supplements 23 to Vigiliae Christianae). Leiden: Brill, 1994. P. 224–225.

²²²⁹ - Romanides Jh. S. St. Cyril's «One physics or hypostasis of God the Logos incarnate» and Chalcedon // Greek Orthodox Theological Review. 1964–1965. № 10. P. 82–107.

²²³⁰ - Torrance T. F. The Mind of Christ in Worship // Idem. Theology in Reconciliation. London, 1975. P. 162.

²²³¹ - В славянском переводе – «Содеятель».

²²³² - Commentarium in Evangelium Joannis // PG 73. 317 A: ὅτι δὴ πάντως εἷς ὑπάρχων δημιουργός.

²²³³ - PG 73. 205 A, 305 D; PG 69. 17 A: ὁ ἀριστοτέχνης.

²²³⁴ - PG 73. 756 D: ὁ πάντων δημιουργός.

²²³⁵ - Этот пункт учения Святителю приходилось отстаивать в заочном споре с Юлианом Отступником, утверждавшим, что

Демиург-Отец создал лишь основные творения, остальные же – прочие боги, получившие от Него созидательную силу, см.: *Pro christiana Religione adversus Julianum Imperatorem* // PG 76. 600 C – 601 B.

²²³⁶ - Словосочетание, часто употребляемое Святителем в отношении Бога: τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ Θεός, см.: *Glaphyra in Exodum* // PG 69. 409 A, 520 A; *Glaphyra in Genesim* // PG 69. 48 A; 249 B, 280 A; *Glaphyra in Deuteronomium* // PG 69. 673 B; *Explanatio in Psalmos 103* // PG 69. 1265 A.

²²³⁷ - *Commentarium in Isaiam Profetam* // PG 70. 660 B; *Expositio... in Ioannis Evangelium V* // PG 74. 497 D: ὁ τῶν ὅλων τεχνίτης καὶ δημιουργός.

²²³⁸ - *Expositio... in Ioannis Evangelium V* // PG 73. 77 C (ο Сыне): ποιητὴν ὄντα καὶ δημιουργόν.

²²³⁹ - *Commentarium in Isaiam Profetam* // PG 70. 816 A: τοῦ παντός ποιητῆς καὶ τεχνίτης; PG 73. 77 C: τεχνίτης καὶ δημιουργός.

²²⁴⁰ - *Commentarium in Isaiam Profetam* // PG 70. 817 B, 820 B: τῶν ὅλων... γενεσιουργὸν καὶ τεχνίτην. Библейский термин «γενεσιουργός» (Прем. 13, 5, славянский перевод дает точную кальку: Рододелатель), согласно словарю Lampe, употреблялся традиционно в Александрийской традиции (начиная с Климента Александрийского) Оригеном, свт Афанасием и Дидимом Слепцом. См.: Lampe G. W. H. *A Patristic Greek Lexicon*. P. 310.

²²⁴¹ - *Expositio... in Ioannis Evangelium V* // PG 73. 77 A: Ὅτι κατὰ φύσιν δημιουργὸς ὁ Υἱὸς μετὰ Πατρός.

²²⁴² - *Thesaurus de sancta et consubstantiale Trinitate* // PG 75. 48 B.

²²⁴³ - *De S. Trinitate Dialogus II* // PG 75. 756 C; *Ibid. IV*. 900 A.

²²⁴⁴ - *Thesaurus de sancta et consubstantiale Trinitate* // PG 75. 409 B.

²²⁴⁵ - *Pro christiana Religione adversus Julianum Imperatorem VIII* // PG 76. 940 C: Λόγον, τὸν τῶν ὅλων γενεσιουργὸν καὶ τεχνίτην, ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων, αἰσθητῶν τε καὶ ἐπιστητῶν.

²²⁴⁶ - *Expositio... in Ioannis Evangelium I* // PG 73. 37 B: τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς

(«Божественные Писания говорят, что чрез Сына сотворено все, видимое и невидимое, что на небесах и что на земле»).

2247 - Ibid. 88 A: ἦν ἐν αὐτῷ ἡ ζωὴ, τοῦτ' ἔστιν ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ Λόγος, ἡ πάντων ἀρχὴ καὶ σύστασις ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων, ἐπουρανίων, καὶ ἐπιγείων, καὶ καταχθονίων.

2248 - Thesaurus // PG 75. 345 A: Ποίημα καὶ ποιητὴς οὐκ ἄν ποτε τῆς αὐτῆς εἶεν φύσεως. Ἔτερον γάρ τι τὸ ποιοῦν, καὶ ἕτερον τὸ ποιοῦμένον ἔστιν (Ὅτι οὐχ ὁμοφυῆς τοῖς ἀγγέλοις ὁ Υἱός).

2249 - Expositio... in Ioannis Evangelium I // PG 73. 88 A B; см.: Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна. Гл. 6 // Он же. Творения. В 3 т. М., 2000–2002. Т. 2. С. 431–793, здесь: с. 483.

2250 - Ibid. 145 D.

2251 - Ibid.

2252 - Commentarii in Joannem 2. 259. 14: ἡ θεία φύσις φῶς ἀπρόσιτον οἰκεῖ.

2253 - De adoratione et cultu in spiritu et veritate 68. 701. 1–3; Glaphyra in Pentateuchum 69. 441. 42–44.

2254 - Expositio... in Ioannis Evangelium I // PG 73. 148 A.

2255 - Pro christiana Religione adversus Julianum Imperatorem I // PG 76. 532 C.

2256 - Ibid. 532 AB.

2257 - Ibid. 532 CD – 533 AB.

2258 - См., напр.: PG 70. 941 D: εἰς ὑπαρξιν ἐνεγκὼν τοὺς οὐκ ὄντας ποτὲ («в существование приведя не существовавшее когда-либо»); PG 75. 73 B: δίχα χειρῶν καὶ ὕλης ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα λόγῳ παράγει («без рук и вещества, из не-сущего в сущее все привел Словом»); Ibid. 1157 C; PG 76. 537 A: βουληθεὶς παραχρῆμα τὰ μὴ ὄντα ἔδειξεν ὄντα («восхотев, тотчас не-сущее явил сущим»); PG 76. 584 B: ἀρρήτῳ τινὶ καὶ ἀφράστῳ δυνάμει, τὸ οὐκ ὄν οὐδὲ ὑπάρχον ὅλως, εἰς ἀρχὰς τοῦ εἶναι παραγαγεῖν («некоею несказанною и неизреченною силою не-сущее, совершенно не существующее в начале, приводит в бытие»).

2259 - Expositio... in Ioannis Evangelium I // PG 73. 129 B.

²²⁶⁰ - De Sancta Trinitate dialogi I–VII. Aubert 644. 4–5: τὸ δημιουργεῖν ἐξ οὐκ ὄντων δύνασθαι καὶ καλεῖν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα; см. также: Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate 75. 249. 14–19.

²²⁶¹ - Быт. 1. 1; Ibid.

²²⁶² - Pro christiana Religione adversus Julianum Imperatorem II // PG 76. 604 B.

²²⁶³ - De Adoratione in Spiritu et Veritate // PG 68. 361 D.

²²⁶⁴ - Pro christiana Religione adversus Julianum Imperatorem I // PG 76. 528 B.

²²⁶⁵ - Ibid. 528 C.

²²⁶⁶ - Этот фрагмент Порфирия сохранился только у свт. Кирилла: см.: Porphyrius. Fragmenta. Volume-Jacoby#-F 2 b, 260, F fragment 14 b // TLG.

²²⁶⁷ - Pseudo-Justinus Martyr. Cohortatio ad gentiles Morel 7 B. 3–7.

²²⁶⁸ - Pro christiana Religione adversus Julianum Imperatorem II // PG 76. 573 BD.

²²⁶⁹ - Ibid. 572 D.

²²⁷⁰ - Ibid. 577 A.

²²⁷¹ - Epistulae paschales sive Homiliae paschales (epist. 1–30) 77. 460. 50–51; Commentarius in Isaiam prophetam 70. 473. 19–20; Commentarii in Joannem 2. 432. 15–17.

²²⁷² - Pro christiana Religione adversus Julianum Imperatorem II // PG 76. 584 AB: ἀρρήτῳ τινὶ καὶ ἀφράστῳ δυνάμει, τὸ οὐκ ὄν οὐδὲ ὑπάρχον ὅλως, εἰς ἀρχὰς τοῦ εἶναι παραγαγεῖν.

²²⁷³ - Thesaurus // PG 75. 73 B: δίχα χειρῶν καὶ ὕλης ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα λόγῳ παράγει.

²²⁷⁴ - Pro christiana Religione adversus Julianum Imperatorem II // PG 76. 585 A.

²²⁷⁵ - Ibid.

²²⁷⁶ - Ibid.: οὐκ ἂν ἐτέρως ἔχει τὸ ἀκατάσειστον εἰς γε τὸ εἶναι τοῦθ' ὅπερ ἐστίν.

²²⁷⁷ - PG 76. 585 A. Что здесь разумеется под вечно-бытием, помогает уяснить фрагмент из Толкования на Евангелие от

Иоанна: «Поелику же перенесенному из небытия в бытие необходимо и разрушаться, и все имеющее начало стремится к концу – одной только Божественной и Превышающей все Природе... свойственно и не начинаться от какого-либо начала, и существовать нескончаемо, то Творец некоторым образом обходит слабость (ἀσθένειαν) в искусственно устрояемых Им существах и искусственно как бы устрояет им вечность (μηχανᾶται πῶς ἐκ τέχνης αὐτοῖς τὸ αἰδίον). Ведь постоянные преемства каждого из существ подобных и природные переходы друг в друга бытий однородных и одновидных, всегда стремящиеся к дальнейшему (непрерывному) течению, соделывают творение всегда явным и сохраняют Создавшему Богу всегда существующим», см.: Толкование на Евангелие от Иоанна // Творения. Т. 2. С. 483–484; Expositio... in Ioannis Evangelium I // PG 73. 88 BC.

2278 - Commentarii in Joannem 1. 74. 17–20.

2279 - Expositio in Psalmos 69. 873. 33–34: συνέχει πρὸς τὸ εὖ εἶναι καὶ ὑφεστάναι τὰ γεγονότα.

2280 - Epistulae paschales sive Homiliae paschales 17. 3. 65.

2281 - Commentarii in Lucam (in catenis) 72. 628. 4; 72. 625. 49–50; Commentarii in Matthaeum (in catenis). Fragment 168. 6, и др.

2282 - Epistulae paschales sive Homiliae paschales (epist. 1–6). Homily 1. 1. 59–60; Commentarii in Matthaeum (in catenis). Fragment 314. 7–8.

2283 - Commentarii in Lucam (in catenis) 72. 628. 4–10.

2284 - Glaphyra in Genesim I // PG 69. 17 D; см.: Толкование на книгу Бытия // Творения. Т. 2. С. 7–240, здесь: с. 10.

2285 - PG 76. 528 BC, 544 D, 561 C.

2286 - Expositio... in Ioannis Evangelium I // PG 73. 145 C: ὡς μέρη τοῦ κόσμου, καὶ καθάπερ ἐνὸς μέλη σώματος.

2287 - Единственный пример такого употребления термина от лица самого автора содержится в сочинении Lectanea (Собрание чтений из Ветхого Завета), но оно считается неаутентичным), см.: Collectio Dictorum veteris Testamenti // PG 77. 1281 B.

- 2288 - Напр.: *Commentarius in XII prophetas minores* 2. 266. 18 //PG 71. 1048 B.
- 2289 - PG 70. 89 BC, 417 B, 660 D, 676 C, 844 D, 992 A, 993 D; PG 71. 325 A, 477 B, 496 BC, 1048 AB.
- 2290 - PG 70. 849 A, 933 B; PG 71. 668 A, 245 B, 980 A.
- 2291 - PG 70. 216 B; PG 72. 521 A.
- 2292 - PG 70. 89 D.
- 2293 - Ис. 10, 17; см.: *Commentarium in Isaiam Profetam* // PG 70. 289 B.
- 2294 - *Homiliae Paschales XXX* // PG 77. 972 D.
- 2295 - *De Adoratione in Spiritu et Veritate* // PG 68. 361 D — 364 A.
- 2296 - PG 68. 361 D; PG 72. 429 B, 1381 A; PG 75. 1381 A.
- 2297 - *De Adoratione in Spiritu et Veritate* // PG 68. 364 A.
- 2298 - Ibid. 397 D.
- 2299 - Ibid. 657 A: PG 75. 1381 A.
- 2300 - *De Incarnatione Unigeniti* // PG 75. 1381 A.
- 2301 - *Expositio... in Ioannis Evangelium II* // PG 73. 204 D.
- 2302 - Ibid. 205 A.
- 2303 - *Glaphyra in Genesim I* // PG 69. 20 AB.
- 2304 - Ibid. 20 B.
- 2305 - *De Adoratione in Spiritu et Veritate I* // PG 68. 146 D —148 A.
- 2306 - *Solutiones (e tractatu de dogmatum solutione)* 555. 2–10; 23.
- 2307 - Ibid. 551. 1–8.
- 2308 - *De Sancta Trinitate dialogi I–VII*. 638. 30–3:
 Δεδημιούργηται μὲν γὰρ ἐν ἀρχῇ τὸ ζῶον πλαστουργοῦντος αὐτὸ τοῦ Θεοῦ, καὶ τετιμηκότος οἶονεὶ καὶ αὐτοχειρία.
- 2309 - PG 72. 384 BC.
- 2310 - *Fragmenta in sancti Pauli epistulam i ad Corinthios* 315. 17–18; ср.: *Commentarius in Isaiam prophetam* 70. 696. 55–56:
 Ποία δὲ σαρκὸς ἡ δύναμις, τῆς οὕτως ἀσθενοῦς καὶ ὑποκειμένης τῇ φθορᾷ.

2311 - Commentarius in XII prophetas minores 1. 142. 28–29: ἐν ἀφθαρσίᾳ διατελεῖν.

2312 - S. Cyrillus Alexandrinus. A Commentary Upon the Gospel according to s. Luke, by S. Cyril, Patriarch of Alexandria. Translated into English from an ancient Syriac Version By r. Payne Smith, Part II. Oxford: M. DCCC. LIX. P. 666.

2313 - Glaphyra in Pentateuchum. 69. 24. 51–55: Ἐπενοεῖτο τοῖνυν χρησίμως ὁ τῆς σαρκὸς θάνατος.

2314 - Expositio... in Ioannis Evangelium // PG 73. 160 AB.

2315 - Glaphyra in Genesim // PG 69. 20 B; см. также: Expositio... in Ioannis Evangelium // PG 73. 160 B.

2316 - Быт. 2, 7. См.: PG 69. 20 C; PG 73. 160 B.

2317 - Commentarii in Matthaeum Fragmenta // PG 72. 384 BC.

2318 - Expositio... in Ioannis Evangelium // PG 73. 160 AB.

2319 - Ibid. 160 BC.

2320 - S. Cyrillus Alexandrinus. Explicatio duodecim capitum // PG 76. 408 CD.

2321 - Commentarii in Joannem 2. 64. 12; 1. 138. 19; 1. 219. 15; Expositio sive commentarius in Ioannis Evangelium // PG 73. 160 A: Σύνθετόν τι ζῶον.

2322 - Expositio in Psalmos 69. 876. 35.

2323 - Толкование на Евангелие от Иоанна // Творения. Т. 2. С. 564. Англоязычный перевод точнее передает текст оригинала через термин «His formation». См.: Cyril of Alexandria. Commentary on John. LFC 43, 48 (1874/1885). Book 2. P. 130–284 / Translated by P. E. Pusey // URL: http://www.tertullian.org/fathers/cyril_on_john_02_book2.htm (дата обращения 28. 03. 2014).

2324 - Commentarii in Joannem 1. 182. 29–31.

2325 - Expositio... in Ioannis Evangelium // PG 73. 160 A.

2326 - Ibid. // PG 74. 272 D.

2327 - PG 69. 24 D.

2328 - Рим. 5, 12; см.: Expositio... in Ioannis Evangelium I // PG 73. 145 A.

2329 - Expositio... in Ioannis Evangelium I // PG 73. 160 D.

²³³⁰ - Ibid. I. 10 // PG 73. 124 C – 176 C: «О том, что человеческая душа ни предсуществует телу, ни воплощается (в теле) вследствие ранних грехов, как думают некоторые».

²³³¹ - См., напр.: Ibid. // PG 74. 89 A. Свт. Кирилл говорит здесь о томлении Спасителя во время Гефсиманской молитвы как о доказательстве обладания Им человеческой разумной душой.

²³³² - Expositio in Psalmos 69. 957. 41–44.

²³³³ - De adoratione et cultu in spiritu et veritate 68. 992. 49–50.

²³³⁴ - См., напр.: Glaphyra in Genesim I // PG 69. 25 C: «... приводя человека в бытие, Бог имел в виду и то, что он подпадет тлению, но знал и способы врачевания». См. также: De Adoratione in Spiritu et Veritate... II. 68. 241. 46–47 // TLG: «... преобразование человеческой природы в древнее состояние (εἰς τὸν ἀρχαῖον ἀναπλασμόν) и как бы превращение ее в то, чем мы были в Адаме (μεταμόρφωσιν τὴν εἰς ὅπερ ἤμεν ἐν Ἀδᾶμ), только что приведенные в бытие и еще не лишенные вышней славы и освящения».

²³³⁵ - Expositio... in Ioannis Evangelium XI // PG 74. 549 A.

²³³⁶ - См.: Мейендорф И., протопр. Византийское богословие. Минск, 2007. С. 199–202.

²³³⁷ - Glaphyra in Genesim I // PG 69. 24 D. Святитель неоднократно говорит о том, что человеческая природа наследовала в наказание за грехопадение именно смерть и тление. Тлением обусловлена ее удобопреклонность ко греху, но сам грех, как «юридическая ответственность», не наследуется (см. также, напр.: Fragmenta in sancti Pauli episrulam ad Romanos 182. 7–8 // TLG).

²³³⁸ - Expositio... in Ioannis Evangelium IV // PG 73. 604 B.

²³³⁹ - Ibid. 604 D.

²³⁴⁰ - Желтов М., диакон. Учение свт. Кирилла Александрийского о Евхаристии; Полемика свт. Кирилла Александрийского и Нестория // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 17. С. 584–590; Флоровский Г., прот. Византийские отцы V–VIII в. С. 74–90.

²³⁴¹ - Желтов М., диакон, Ткаченко А. А., Михайлов П. Б., Петров В. В. Евхаристия. Часть I // Православная энциклопедия. Т. 17. С. 533–615.

²³⁴² - Он называет Евхаристию «животворящей пищей» и телом Спасителя, см.: Eusebius. *Commentaria in Psalmos* 21. 30.

²³⁴³ - S. Eutychius Cp. Patriarcha. *Sermo de Paschate et de sacrosanct Eucharistia* // PG 86b. 2393 D.

²³⁴⁴ - В 13-й главе IV книги преп. Иоанн говорит о «животворящих и божественных» свойствах тела Христова.

²³⁴⁵ - Петров В. В. Евхаристия в «Ареопагитиках» и у преп. Максима Исповедника // Православная энциклопедия. Т. 17. С. 600–604.

²³⁴⁶ - Наряду с сочетаниями «таинственное благословение», «духовное благословение», «животворящее благословение», «благословение Христово», «таинственное и животворящее дароношение», которые также очень характерны для свт. Кирилла (а первое из этого ряда встречается десятки раз в корпусе его сочинений), см. об этом: Желтов М., диакон, Ткаченко А. А., Михайлов П. Б., Петров В. В. Евхаристия. С. 584.

²³⁴⁷ - Там же. С. 585; Gebremedhin E. *Life-Giving Blessing: An inquiry into the Eucharistic doctrine of Cyril of Alexandria*. Uppsala, 1977. P. 61–66.

²³⁴⁸ - S. Athanasius Alexandrinus. *De incarnatione verbi* // PG 25. 97 A.

²³⁴⁹ - Ibid. 125 B.

²³⁵⁰ - Всего в своих сочинениях свт. Кирилл употребляет производные от «животворящий» и «животворить» чуть менее 700 раз.

²³⁵¹ - См.: *De Incarnatione Unigeniti* 708. 25. Используемое в литургических текстах, сохранившихся под именем свт. Григория Богослова (богослужебное использование которой исторически известно лишь в Коптской церкви), а также в т. н. «Александрийской литургии» свт. Василия Великого, выражение «ἡ σὰρξ ζωοποιός» (ср.: S. Basilus Caesariensis. *Liturgia sancti Gregorii* [Sp.] 36. 729. 50–51 // PG 31. 1652 A), скорее всего,

восходит к текстам свт. Кирилла, имеющего до сих пор величайший авторитет в Александрии и ее окрестностях.

2352 - De Incarnatione Unigeniti // PG 75. 1244 C.

2353 - Adversus Nestorii Blasfemias lib. IV // PG 76. 193 B.

2354 - Commentarii in Lucam (in catenis) 72. 609. 43; 72. 609. 49; Commentarii in Joannem 2. 158. 13; 1. 553. 25; 1. 514. 2 t; 1. 483. 9, и др.

2355 - S. Cyrillus Alexandrinus. Catena in Lucam (typus B) 56. 22–30 (56. 29).

2356 - Флоровский Г., прот. Византийские отцы V–VIII вв. С. 82.

2357 - Expositio sive Commentarius in Ioannis Evangelium 11. 33–34 // PG 74. 53 AB.

2358 - Ibid. 14. 20 // PG 74. 276 B.

2359 - Commentarii in Joannem 1. 537. 21; 1. 553. 25–26: εἰς ζωὴν ἀνεστοιχείωσα τὴν ἑμαυτοῦ; πρὸς τὴν ἰδίαν ἀνεστοιχείωσε δύναμιν.

2360 - PG 74. 276 C: οὕτω τε ψυχικὸν ὑπάρχον τὸ σῶμα κατεσκεύασε πνευματικόν.

2361 - Fragmenta in sancti Pauli epistulam ad Romanos 184. 17.

2362 - Glaphyra in Pentateuchum 69. 205. 23 (Browse).

2363 - Epistulae paschales sive Homiliae paschales (epist. 1–30) 77. 665. 3.

2364 - Евр. 2, 14.

2365 - Glaphyra in Genesim I // PG 69. 29 B.

2366 - Толкование на Евангелие от Иоанна // Творения. Т. 2. С. 17: «Мы соделались сотелесниками (σύσσωμοι) Его чрез таинственное благословение. Соединены мы с Ним и иным способом, поскольку соделались общниками (κοινωνοί) Божественного естества Его чрез Духа: ибо Он обитает в душах святых». См.: Glaphyra in Genesim I // PG 69. 29 BC.

2367 - Expositio... in Ioannis Evangelium IX // PG 74. 280 C.

2368 - Glaphyra in Numeros // PG 69. 620 D.

2369 - De Adoratione in Spiritu et Veritate XVII // PG 68. 1077 BC; см.: Кирилл Александрийский, свт. О поклонении и

служении в Духе и истине (ч. 3) // Он же. Творения. Т. 1. С. 123–732, здесь: с. 701–702: «Что агнец берется по домам отечеств, или по сродствам, это указывает, думаю, на тождество по духовному родству в вере и единомыслии: ибо мы будем праздновать не с теми, которые возымели пустые мысли, и будем иметь общение в святой и животворящей жертве не с теми, которые привыкли мыслить что-либо другое, кроме правого и истинного, но с единомысленными нам и братьями по единству духа и тождеству веры».

2370 - Это еще раз подтверждает то, что тление не есть свойство естества, а только его болезнь.

2371 - *Adversus Nestorium V* // PG 76. 209 AB.

2372 - *Commentarii in Joannem* 1. 713. 3; *Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate* 75. 424. 32; богословский смысл формулы передавался, конечно, св. отцами и ранее, и иногда очень близко к формуле свт. Кирилла, но все-таки не совсем. Так, см.: S. Basilius Caesariensis. *De baptismo libri duo* 31. 1553. 3–4.

2373 - *Expositio... in Ioannis Evangelium* // PG 73. 224 D.

2374 - *Ibid.* 225 A: ἵνα τῆς τεκνογονίας τὴν ἀρχαίαν ἐξελάσῃ κατήφειαν.

2375 - *Adversus Nestorii Blasfemias I.* 2 // PG 76. 28 C.

2376 - *De incarnatione verbi* 1. 1 // PG 76. 21 C.

2377 - PG 76. 21 A.

2378 - Лк. 20, 34.

2379 - См.: *A Commentary Upon the Gospel according to s. Luke*, by S. Cyril, Patriarch of Alexandria. Translated into English from an ancient Syriac Version By r. Payne Smith, Part II. Oxford: M. DCCC. LIX. P. 638.

2380 - Напр.: *Epistola XVII Cyrilli ad Nestorium de communicatione* // PG 77. 120 A.

2381 - PG 73. 964 D: φωτισμοῦ πρόξενον; PG 74. 520 A: σωτηρίας πρόξενος; PG 74. 528 BC: ἀγιασμοῦ καὶ ζωῆς πρόξενος.

2382 - «Ходатай», «представитель», «агент», согласно словарю Лампа (*Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon*. P. 1159). Согласно словарю Liddel Scott, «вызывающий,

производящий что-либо» (Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 1491–1492). В позитивном смысле – «податель». По употреблению как у свт. Кирилла, так и у свт. Иоанна Златоустого – «виновник», «ходатай», «податель». Например, свт Кирилл в Комментариях на Евангелие от Иоанна говорит, что Христос стал для человечества «виновником» (πρόξενος) «вечной жизни» (PG 73. 192 C), «вечного спасения» (252 C), «подателем высочайших благ» (605 D). Свт. Иоанн Златоуст в Гомилии 32 на Послание к Римлянам (беседа 10), говоря о даре «бессмертной и вечной жизни», упоминает, что «Виновником же всего этого был для нас Христос», см.: PG 60. 479 (Ibid. 475: употребление ко Спасителю выражения «πρόξενος δικαιοσύνης»).

²³⁸³ - Commentarii in Joannem (additamenta). Fragment 6. 6–8; Commentarii in Joannem 2. 726. 19–21.

²³⁸⁴ - Commentarii in Joannem 2. 158. 4–6; 2. 726. 23–24; Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate 75. 540. 44; Commentarii in Lucam (in catenis) 72. 609. 45.

²³⁸⁵ - Adversus Nestorii Blasfemias IV // PG 76. 197 D: ἀντίτυπον.

²³⁸⁶ - Ibid. 192 D — 193 A: τὴν ἰδίαν τοῦ Λόγου σάρκα ζωοποιὸν γεγεννημένην.

²³⁸⁷ - Желтов М., диакон, Ткаченко А. А., Михайлов П. Б., Петров В. В. Евхаристия. С. 568.

²³⁸⁸ - Макгакин И., прот. Богословие Евхаристии в творениях свт. Кирилла Александрийского // V Международная богословская конференция РПЦ «Православное учение о церковных таинствах» 13–16 ноября 2007. В 2 т. М., 2009. Т. 2. С. 95.

²³⁸⁹ - Adversus Nestorii Blasfemias // PG 76. 193 B.

²³⁹⁰ - Commentarii in Matthaëum (in catenis) 289. 9–11: ἵνα μὴ νομίσης τύπον εἶναι τὰ φαινόμενα, ἀλλὰ διὰ τινος ἀρρήτου ἐνεργείας τοῦ πάντα ἰσχύοντος θεοῦ μεταποιεῖσθαι εἰς σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ.

²³⁹¹ - Commentarii in Matthaëum (in catenis) 289. 12–17: ἵνα μὴ ἀποναρκήσωμεν σάρκα τε καὶ αἷμα προκείμενα βλέποντες ἐν ἀγίαις

τραπέζαις ἐκκλησιῶν. Практически дословно повторяется этот текст в *Commentarii in Lucam (in catenis)* 72. 912. 6–11.

2392 - Толкование на Евангелие от Иоанна // Творения. Т. 3. С. 877; *Commentarii in Joannem* 3. 145. 4.

2393 - Рим. 6, 4; 7: 6.

2394 - *Expositio... in Ioannis Evangelium* // PG 73. 580 A.

2395 - *Ibid.* 577 D.

2396 - *Ibid.* 517 A = 1. 472. 19 // TLG (в тексте Патрологии Миня отсутствует слово «ἀεί» – «всегдашнего»).

2397 - *Commentarii in Matthaeum Fragmenta* 290. 6.

2398 - *Glaphyra in Pentateuchum* 69. 29. 28–30: Σύσσωμοι μὲν γὰρ γεγόναμεν αὐτῷ δι' εὐλογίας τῆς μυστικῆς.

2399 - *Expositio... in Ioannis Evangelium X* // PG 74. 341 D.

2400 - Толкование на Евангелие от Иоанна. Кн. 10. Гл. 2 // Творения. Т. 3. С. 603–605. Попытки продемонстрировать, что свт. Кирилл исповедовал не физическое, но лишь «динамическое», или же «духовное», присутствие тела Христова в св. Дарах, предпринимались протестантскими авторами XIX в. Г. Штайцем, А. фон Гарнаком, Ф. Лоофсом, а также в начале XX в. католическим исследователем Э. Мишо, но все они были убедительно опровергнуты в работах П. П. Пономарева (1903), Ж. П. Маэ (1907) и А. Штрукмана (1910).

2401 - *Expositio... in Ioannis Evangelium* // PG 73. 520 D — 521 A, 517 AB.

2402 - *Ibid.* 521 A: Σῶμα γὰρ οὐχ ἑτέρου τινὸς, ἀλλ' αὐτῆς νοεῖται τῆς κατὰ φύσιν ζωῆς.

2403 - *Epistulae paschales sive Homiliae paschales* (epist. 1–30) 77. 785. 48–51; *Adversus Nestorii Blasphemias* // PG 76. 192 B. См.: PG 76. 212 D – «μεταστοιχειώση». Этот термин преп. Максим будет применять для описания изменения природы причастников.

2404 - *De adoratione et cultu in spiritu et veritate* 68. 793. 37.

2405 - Собственно говоря, природа сама по себе не меняется, а исцеляется. Тление, как уже отмечалось выше, согласно свт. Кириллу и святоотеческой традиции в целом, не

вошло в природу, т. е. не стало ее свойством, а лишь — болезнью, осуждением (она «не сможет никого оживотворить, сама изнутри недугуя тлением»: «οἴκοθεν αὐτὴ νοσοῦσα τὴν φθοράν», см.: *Adversus Nestorii Blasphemias* // PG 76. 192 B).

²⁴⁰⁶ - Святитель использовал причастие «μεταστοιχειώσας» для описания библейского чуда претворения воды в кровь (Исх. 7, 20); см.: *Glaphyra in Pentateuchum* 69. 492. 50–51.

²⁴⁰⁷ - *Expositio...* in *Ioannis Evangelium* III // PG 73. 521 A.

²⁴⁰⁸ - *Commentarius in Isaiam prophetam* 70. 1448. 48: καινουρήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.

²⁴⁰⁹ - Напр.: *Commentarius in XII Prophetas minores* 1. 674. 10–12: μεταστοιχειοῦντος τὰ ἀνθρώπινα καὶ ἀνακαινίζοντος εἰς τὸ εὖ εἶναι πάλιν αὐτά.

²⁴¹⁰ - *Sermo prosphonicus ad Alexandrinos de fide* (homilia diversa 21) (fragmenta) 541. 1–10.

²⁴¹¹ - В общей сложности в произведениях, с достаточной достоверностью атрибутируемых Святителю, это слово употребляется 31 раз, тогда как у свт. Григория Нисского, который является вторым по частоте употребления, почти в два раза меньше – 16 раз, 2 раза – у свт. Иоанна Златоуста и 1 раз – у свт. Афанасия Великого. Более у св. отцов это слово не употребляется никем. Кроме того, по 4–5 раз употребляют его такие христианские писатели, как Ориген и Дидим Слепец, а до них – Филон.

²⁴¹² - Употребление «μεταστοιχειώω» в значении «изменять на элементарном уровне, в самых основах» восходит, напомним, к тому же Филону (см.: *De migratione Abrahami* 83. 5), который впервые использовал этот глагол для описания превращения посоха в змею (Исх. 7, 10). Языческие философы до него и позже употребляли только наречие «μεταστοιχεί» или «μεταστοιχί», повторяя фразу из Гомера: στὰν δὲ μεταστοιχί («став в один ряд»).

²⁴¹³ - Liddell H., Scott R. *A Greek-English Lexicon*. P. 121. В качестве примеров укажем на тексты: *Porphyrius. In Platonis Timaeum commentaria* (fragmenta) 2. 80. 6; *Proclus Diadochus. In Platonis Timaeum commentaria* 3. 236. 19.

2414 - Восстановить: в нетление – «εἰς ἀφθαρσίαν» (Ad reginas de recta fide oratio altera // PG 76. 1357 A); «πρὸς ἀφθαρσίαν» (PG 76. 816); «περιπεσόντα τῇ φθορᾷ εἰς τὸ ἐν ἀρχαῖς»: «подпавшего тлению в древнюю [доброту]» (PG 76. 881 D). Восстановить в начальное состояние (человеческое естество), подпавшее тлению — «ἀνηρημένης τῆς φθορᾶς ἀναστοιχειῶσαι πρὸς τὸ ἀπ' ἀρχῆς» (PG 76. 209 B); «πρὸς (εἰς) καινότητα ζωῆς» (в обновление жизни) (PG 68. 793 C, 1076 D).

2415 - PG 73. 160 AB.

2416 - Ibid. 604 D.

2417 - Ibid. 604 B.

2418 - Ibid.

2419 - Commentarii in Joannem 3. 127. 31; De adoratione et cultu in spiritu et veritate 68. 1096. 6–7.

2420 - Commentarii in Joannem 1. 219. 22–25; Commentarius in Isaiam prophetam 70. 1216. 23.

2421 - Здесь говорится о том, что Эммануил «мыслится как первый хлеб и новое смешение» (ὥς ἄρτος καὶ νέον φύραμα) и является причиной обновления души, тела и ума христианина, см.: De adoratione et cultu in spiritu et veritate 1097. 42–43; 1100. 14–16.

2422 - Commentarius in Isaiam prophetam 70. 1200. 1–2: μεταστοιχειούμεθα γὰρ ἐν Χριστῷ εἰς καινότητα ζωῆς ἁγίας καὶ εὐαγγελικῆς; Epistulae paschales sive Homiliae paschales (epist. 1–30) 77. 876. 51: ἐν Χριστῷ μεταστοιχειούμενος, и др.

2423 - PG 73. 581 A: «Ведь невероятно, даже более – несомненно, чтобы жизнь не животворила тех, в ком она будет».

2424 - 2 Кор. 5, 17; ср.: Гал. 6, 15.

2425 - См.: Кирилл Александрийский, свт. О поклонении и служении в Духе и истине (ч. 2). С. 528.

2426 - Рим. 6, 4; Еф. 4, 22. См.: De Adoratione in Spiritu et Veritate XII // PG 68. 793 C.

2427 - Напр.: PG 68. 793 C, 944 CD.

2428 - Курсив наш. — иером. К. 3.

2429 - Homiliae Paschales X // PG 77. 625 D.

2430 - Commentarii in Joannem 3. 112. 23; Fragmenta in sancti Pauli epistulam ad Hebraeos 413. 22; De Sancta Trinitate dialogi I–VII. Aubert page 600. 21, и др.

2431 - Напр.: Expositio... in Ioannis Evangelium IV // PG 73. 584 A; Explanatio in Lucae Evangelium // PG 72. 912 A.

2432 - Explanatio in Lucae Evangelium // PG 72. 912 B.

2433 - Expositio... in Ioannis Evangelium I // PG 73. 604 B.

2434 - Commentarii in Joannem 1. 694. 4–8.

2435 - καὶ ἡ τοῦ Πνεύματος ῥιζωθεῖσα χάρις ὅλη λοιπὸν ἀραρότως τῇ φύσει φυλάττοιο.

2436 - De Sancta Trinitate dialogi I–VII. 530. 39–41: πρὸς τὸ ὑπὲρ κτίσιν ἀξίωμα τὴν κτίσιν μετατιθεῖς.

2437 - Epistulae paschales sive Homiliae paschales 10. 2. 126: ὑπερκοσμίους καταφαιδρύνει τιμαῖς. Глагол «катафαιδρύνω», часто используемый свт. Кириллом, уникален для древнегреческой письменности.

2438 - Commentarii in Joannem 3. 150. 15–16: τοῖς ἀπὸ γῆς σώμασι καὶ τῇ τῶν σαρκῶν φύσει.

2439 - Oratio in ascensionem domini (olim sub nomine Athanasii) 128. 135–136: Τίς τὸ γεῶδες εἰς οὐρανοὺς ἀνάγει.

2440 - Fragmenta in sancti Pauli epistulam i ad Corinthios 315. 15–24.

2441 - Fragmenta in sancti Pauli epistulam ad Romanos 218. 1–10: τουτέστιν ἀποβεβληκὸς εἰσάπαν φρόνημα τὸ σαρκικὸν καὶ γεῶδες, καὶ τῆς ἀμαρτίας τὸ κέντρον.

2442 - Commentarii in Joannem 3. 142. 3 – 143. 17.

2443 - De Sancta Trinitate dialogi I–VII. 638. 30–31.

2444 - Liturgia sancti Gregorii [Sp.] 36. 729. 50–51 // PG 31. 1652. 14.

2445 - PG 73. 964 D: φωτισμοῦ πρόξενον; PG 74. 520 A: σωτηρίας πρόξενος; PG 74. 528 BC: ἀγιασμοῦ καὶ ζωῆς πρόξενος.

2446 - διὰ τὴν τῆς ἐνανθρωπήσεως οἰκονομία.

2447 - Commentarii in Matthaeum (in catenis) 289. 9–17.

2448 - Флоровский Г., прот. Византийские отцы V–VII вв. С. 139–140.

²⁴⁴⁹ - Meyendorff Jh., rev. Byzantine Theology. Historical trends and doctrinal themes // URL: http://www.holytrinitymission.org/books/english/byzantine_theology_j_meyendorf.htm (дата обращения 28. 05. 2012). Русский пер.: Мейендорф И., протопр. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2007. С. 43.

²⁴⁵⁰ - Roques R. L'univers dionysien: Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. Paris, 1954. P. 267, 269.

²⁴⁵¹ - Dionysius Areopagita. De divinis nominibus 4. 2 // PG 3. 729 A.

²⁴⁵² - Дионисий (Шленов), иером., Фокин А. Р. Ареопагитики // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 195–214, здесь: с. 204.

²⁴⁵³ - De divinis nominibus 4. 28 // PG 3. 729 A.

²⁴⁵⁴ - Св. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Преп. Максим Исповедник. Толкования / Пер. Г. М. Прохорова. СПб., 2002. С. 383–385. В библиографии отражены использованные переводы Corpus Areopagiticum и Схолий. Вопрос о точности и компетентности переводов требует отдельного исследования и не входит в задачи данной работы. См. об этом: Шичалин Ю. А. Заметки о переводах Ареопагитик в серии «Основания христианской культуры» // Пути российского образования и православие. Сб. статей. М., 1999. С. 64–77; Scazzoso P. Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita // Pubblicazioni della università cattolica del Sacro Cuore (PUCSC). Scienze filologiche e letteratura. Mil., 1967. N 14; Grondijs L. H. Sur la terminologie dionysienne // Bull. de l'association G. Budé (BAGB). Paris, 1959. N 18. P. 438–447.

²⁴⁵⁵ - De divinis nominibus 4. 28.

²⁴⁵⁶ - Главным автором Схолий принято было считать преп. Максима Исповедника, но, по мнению современной науки, это, скорее всего, Иоанн Скифопольский.

²⁴⁵⁷ - Maximus Confessor. Scholia in librum de divinis nominibus 4. 18 // PG 4. 272 C; см.: Св. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Преп. Максим Исповедник. Толкования. С. 343, прим. 93.

- 2458 - Scholia in librum de divinis nominibus // PG 4. 272 B.
- 2459 - De divinis nominibus 4. 28 // PG 3. 729 D; см.: Св. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Преп. Максим Исповедник. Толкования. С. 386–387.
- 2460 - Scholia in librum de divinis nominibus 4 // PG 4. 272 B.
- 2461 - De divinis nominibus 4. 1 // PG 3. 693 C.
- 2462 - Scholia in librum de divinis nominibus 4 // PG 4. 273 C.
- 2463 - Ibid. 273 D.
- 2464 - Ibid. 273 C.
- 2465 - Ibid.; см.: Св. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Преп. Максим Исповедник. Толкования. С. 349.
- 2466 - De divinis nominibus 4. 23.
- 2467 - PG 4. 288 C: «Не для всего и не всегда тление зло, например, в том, что касается зверей, змей и вредных растений».
- 2468 - De divinis nominibus // PG 3. 724 D.
- 2469 - Ibid. 11. 1 // PG 3. 948 D – 949 A; Св. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Преп. Максим Исповедник. Толкования. С. 527.
- 2470 - Scholia in librum de divinis nominibus // PG 4. 389 D; Там же. С. 525.
- 2471 - Ibid. // PG 4. 392 B; Там же. С. 527.
- 2472 - De divinis nominibus // PG 3. 949 A.
- 2473 - Однако можно смело сказать, что разбираемые строчки О Божественных именах относятся также и к небесным умам. В самом начале главы упоминается о соединении тех, кто имеет разумное желание к Богу (πάντα αὐτῆς ἐφίεται), см.: De divinis nominibus 11. 1 // PG 3. 948 D. Чуть далее говорится об объединении божественных умопостигаемых умов «со своими мыслями и мыслимым» и восхождению их «к неведомому соединению с тем, что находится выше ума», см.: De divinis nominibus 11. 2 // PG 3. 949 C. Это признает и комментатор, когда в 3-й Схолии на О Божественных именах 11. 1 поясняет, что «старейшими силами он называет не просто чин серафимов,

но чин, имеющий старшинство в деле соединения или связи», см.: Scholia in librum de divinis nominibus // PG 4. 392 A.

2474 - Scholia in librum de divinis nominibus // PG 4. 392 A.

2475 - Ibid.

2476 - Ibid. 392 C; Св. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Преп. Максим Исповедник. Толкования. С. 527.

2477 - Ibid. 392 CD; Там же. С. 527.

2478 - Здесь преп. Максим приводит наглядные примеры, когда «сами противоположности пребывают в мире друг с другом, как, например, вода и земля, так как окруженная водой земля не разрушается, и небо, сущее из воды, и эфир, не разрушающий неба» (Ibid. // PG 4. 393 C; Там же. С. 529).

2479 - De divinis nominibus 4. 20 // PG 3. 720 B; Там же. С. 357.

2480 - Scholia in librum de divinis nominibus 5. 10 // PG 4. 333 C.

2481 - Первая схолия на сочинение О Божественных именах 7. 3 // Св. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Преп. Максим Исповедник. Толкования. С. 460. В отличие от других переводов, в некоторых случаях «καλλογή» в издании Г. М. Прохорова переводится как «очарование». Ср.: Дионисий Ареопагит. О Божественных именах / Пер. игум. Геннадия (Эйкаловича). Буэнос Айрес, 1957; Дионисий Ареопагит. О Божественных именах / Пер. Л. Н. Лутковского. Киев, 1984.

2482 - De divinis nominibus 10. 3. Также: PG 4. 389 BC: «Посредствующими между сущим и возникающим он назвал ангелов и души, как некоторым образом причастных и вечности, по причине нетленности и бессмертия, и времени, как существующих в становлении во времени. Поэтому и называет он их и временными, и вечными». О том же см.: De divinis nominibus 11. 2.

2483 - В полемике с языческими представлениями о совечности материального мира и Бога дается определение времени, в котором существует мир материи. См.: De divinis nominibus 10. 3. Также: PG 3. 937 D: «Временем же называют то,

что связано с рождением, тлением, изменением и пребыванием то в том, то в другом состоянии».

2484 - Scholia in librum de divinis nominibus 5 // PG 4. 388 D.

2485 - De divinis nominibus 11. 2 // PG 3. 952 A; Scholia in librum de divinis nominibus // PG 4. 396 C.

2486 - Scholia in librum de divinis nominibus // PG 4. 396 C.

2487 - De coelesti hierarchia 13. 3 // PG 3. 300 C; Scholia in librum de divinis nominibus 10. 3, 11. 2 // PG 4. 389 A, 396 B; Св. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Преп. Максим Исповедник. Толкования. С. 163.

2488 - De divinis nominibus 11. 5 // PG 3. 952 D – 953 A.

2489 - PG 3. 896 C.

2490 - Ibid. 8. 8; Св. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Преп. Максим Исповедник. Толкования. С. 487.

2491 - Scholia in librum de divinis nominibus // PG 4. 365 A; Там же. С. 485, прим. 22.

2492 - De coelesti hierarchia 15. 3 // PG 3. 329 D.

2493 - Ibid.; Там же. С. 187.

2494 - Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания / Пер. Г. М. Прохорова под ред. В. М. Лурье. СПб., 2001. С. 81; De ecclesiastica hierarchia 3. 11 // PG 3. 440 C.

2495 - PG 3. 440 C.

2496 - De ecclesiastica hierarchia // PG 3. 440 D – 441 A; О церковной иерархии. Послания. С. 81.

2497 - Ibid. 7. 9 // PG 3. 565 B; Там же. С. 177.

2498 - Ibid.

2499 - О церковной иерархии. Послания. С. 177.

2500 - De ecclesiastica hierarchia 3. 11 // PG 3. 441 A.

2501 - Scholia in librum de ecclesiastica hierarchia // PG 4. 148 D.

2502 - О церковной иерархии. Послания. С. 83.

2503 - De divinis nominibus 8. 8; Св. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Преп. Максим Исповедник. Толкования. С. 585.

- 2504 - Scholia in librum de divinis nominibus 8. 8 // PG 4. 364 D–365 A; Там же. С. 485, прим. 20.
- 2505 - De divinis nominibus 4. 18; Там же. С. 345.
- 2506 - De coelesti hierarchia 2. 4 // PG 3. 157 D; Там же. С. 61.
- 2507 - De divinis nominibus 4. 28; Там же. С. 387: «Не от материи в душах зло, но от бесчинного греховного движения».
- 2508 - Ibid. 1. 4 // PG 3. 592 C; Там же. С. 225.
- 2509 - Scholia in librum de divinis nominibus // PG 4. 197 CD; Там же. С. 225, прим. 40.
- 2510 - De divinis nominibus 2. 9 // PG 3. 648 A; Scholia in librum de divinis nominibus // PG 4. 225 D; Sholia in Epistolam IV Dionysii Areopagitae // PG 4. 532 D.
- 2511 - Sholia in Epistolam IV Dionysii Areopagitae // PG 4. 533 A: ὅτι γήϊνον τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, καὶ οὐχὶ οὐράνιον. См.: Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания. С. 197.
- 2512 - De mystica theologia 3 // PG 3. 1033 A. См.: Св. Дионисий Ареопагит. О мистическом богословии // Он же. Корпус сочинений с приложением толкований преп. Максима Исповедника / Пер. Г. М. Прохорова. СПб., 2006. С. 404.
- 2513 - De ecclesiastica hierarchia 4. 3. 10 // PG 3. 484 A; О церковной иерархии. Послания. С. 109.
- 2514 - Ibid. 7. 3. 9 // PG 3. 565 B; Там же. С. 177.
- 2515 - Dionysius Areopagita. Epistola VIII Demophilo monacho 1. 1 // PG 3.1085 D; Там же. С. 221.
- 2516 - De divinis nominibus 8. 5 // PG 3. 904 A.
- 2517 - Ibid. 11. 2 // PG 3. 952 A.
- 2518 - De coelesti hierarchia 2. 4 // PG 3. 144 B; Св. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Преп. Максим Исповедник. Толкования. С. 63.
- 2519 - Scholia in librum de coelesti hierarchia // PG 4. 45 B.
- 2520 - Ibid. PG 4. 45 B: «Претерпевающая материя» (ἡ ὕλη πάσχουσα) признается обладающей «последним отзвуком» (ἀπλήχημα ἔσχατον) благодати Бога; чем ближе творение опускается к более грубому и материальному (τὸ παχύτερον καὶ ὑλικώτερον), тем меньше – по мере лишения и оскудения блага

– причаствует Добру, словно в малом и предельно слабом отголоске (ὥς ἐξ ἁμυδροῦ καὶ ἐσχάτου ἀπληχήματος), ср.: Scholia in librum de divinis nominibus // PG 4. 280 A.

2521 - Св. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Преп. Максим Исповедник. Толкования. С. 355, прим. 108.

2522 - Scholia in librum de divinis nominibus 4. 20 // PG 4. 277 D.

2523 - Ibid. // PG 4. 45 A.

2524 - Св. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Преп. Максим Исповедник. Толкования. С. 63, прим. 40.

2525 - Святого отца нашего Дионисия Ареопагита книга о Церковной иерархии // Писания святых отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. В 3 т. СПб., 1885. Т. 1. С. 37; De ecclesiastica hierarchia // PG 3. 397 B.

2526 - De ecclesiastica hierarchia // PG 3. 396 C.

2527 - См.: Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. P. 526, 1386–1387.

2528 - De ecclesiastica hierarchia 7. 3. 10 // PG 3. 565 C.

2529 - Ibid. 2. 3. 8. 404 C; О церковной иерархии. Послания. С. 51.

2530 - De ecclesiastica hierarchia 2. 3. 8 // PG 3. 404 C

2531 - Ibid. 4. 3. 4 // PG 3. 480 A; Там же. С. 103.

2532 - Ibid.

2533 - Ibid. 4. 3. 4 // PG. 3. 477 D.

2534 - Ibid.

2535 - Ibid. 4. 3. 10 // PG 3. 484 A; Там же. С. 109: «Видя Его подобающим человеку образом освящаемого Отцом, Им Самим и Духом».

2536 - De ecclesiastica hierarchia 4. 3. 12 // PG 3. 485 A; О церковной иерархии. Послания. С. 113.

2537 - Ibid. 4. 3. 12 // PG 3. 484 C: жертвенник «совершеннодействуется» (τελετουργεῖ) всесвятыми возлияниями святейшего мира (τοῦ ἱερωτάτου μύρου).

2538 - Ibid. 4. 3. 10.

2539 - De ecclesiastica hierarchia 4. 3. 10 // PG 3. 484 B; О церковной иерархии. Послания. С. 109.

2540 - Ibid. 3. 3. 12 // PG 3. 444 B; Там же. С. 87.

2541 - Ibid. // PG 3. 444 A; Там же.

2542 - Ibid. 3. 3. 1 // PG 3. 428 B; Там же. С. 59.

2543 - De ecclesiastica hierarchia // PG 3. 425 D: καὶ ὑπ' ὅψιν ἄγει τὰ ὑμνημένα διὰ τῶν ἱερῶς προκειμένων συμβόλων; см.: О церковной иерархии. Послания. С. 57.

2544 - Обратим внимание читателей на выводы статьи В. В. Аврамова. Здесь на основе подробного текстологического анализа делается уточнение к понятийному объему категории «символ» в Ареопагитиках и показано, что символ понимается здесь либо как предмет, включенный в вышеуказанную ситуацию взаимодействия в качестве означающего, либо как «взаимодействие, или, более конкретно, как ситуация взаимодействия означаемого и созерцателя (реципиента) посредством означающего». В объем категории «символ», в данном случае, включается все «многообразие тварных предметов – означающих, включенных в ситуацию, в которой они становятся выявителями иной реальности, а также Божественные энергии как нетварные выявители трансцендентной Божественной сущности». См.: Аврамов В. В. Общее понимание категорий «символ» (τὸ σύμβολον) и «образ» (ἡ εἰκών) в Ареопагитском корпусе // URL: http://www.bogoslov.ru/data/2011/06/02/1233938424/Avramov_V._Obschee_ponimanie_kategorii_sim.._korpuse_aprobatsionnaja_stat_ja.pdf (дата обращения 02. 06. 2011).

2545 - De ecclesiastica hierarchia // PG 3. 425 D.

2546 - Louth A. Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denis the Areopagite // Journal of Theological Studies. 1986. Vol. 37. P. 434

2547 - Epistola IX Tito episcopo // PG 3. 1108 A: τὰ θεωρυὰ μυστήρια.

2548 - De ecclesiastica hierarchia 3. 3. 4; 3. 3. 5.

2549 - Ibid. 3. 3. 5.

²⁵⁵⁰ - Св. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Преп. Максим Исповедник. Толкования. С. 839. См.: Sholia in Epistolam IX Dionysii Areopagitae // PG 4. 564 D: Θεουργὰ δέ φησιν ἡ τὰ Θεὸν ἀποτελοῦντα τὸν μετέχοντα αὐτῶν, ἡ τὰ παρὰ Θεοῦ εἰργασμένα.

²⁵⁵¹ - De ecclesiastica hierarchia 3. 2 // PG 3. 425 D; 3. 3. 10. 440 B; 3. 3. 12. 444 A.

²⁵⁵² - Ibid. 3. 3. 13; Святого отца нашего Дионисия Ареопагита книга о Церковной иерархии. С. 90.

²⁵⁵³ - De ecclesiastica hierarchia 7. 1. 1 // PG 3. 553 A; О церковной иерархии. Послания. С. 155.

²⁵⁵⁴ - Ibid. 553 B; Там же. С. 155–157.

²⁵⁵⁵ - Ibid. 3. 3. 12 // PG 3. 444 B: ὡς μέλη σώματι.

²⁵⁵⁶ - Ibid. 444 B; Там же. С. 87.

²⁵⁵⁷ - Scholia in librum de divinis nominibus // PG 4. 176 A; О церковной иерархии. Послания. С. 157.

²⁵⁵⁸ - De ecclesiastica hierarchia 7. 1. 2 // PG 3. 553 D; Там же. С. 159.

²⁵⁵⁹ - Ibid. 7. 2. 556 D.

²⁵⁶⁰ - Ibid. 557 A.

²⁵⁶¹ - О церковной иерархии. Послания. С. 177.

²⁵⁶² - De ecclesiastica hierarchia 7. 3. 9 // PG 3. 565 B; Там же. С. 177.

²⁵⁶³ - Ibid. 3. 1: «Заметь, что невозможно стать совершенным без причащения». Ср.: Scholia in librum de ecclesiastica hierarchia // PG 4. 136 A: Ὅτι ἀδύνατον τελεθῆναι δίχα τῆς μεταλήψεως.

²⁵⁶⁴ - Louth A. Op. cit. P. 432–438.

²⁵⁶⁵ - Ibid. P. 438.

²⁵⁶⁶ - Scholia in librum de divinis nominibus 4. 7 // PG 4. 256 B. Ibid.

²⁵⁶⁷ - Ibid.

²⁵⁶⁸ - De ecclesiastica hierarchia 2. 3. 2 // PG 3. 397 C; О церковной иерархии. Послания. С. 39.

²⁵⁶⁹ - Лосский В. Н. Св. Дионисий Ареопагит и св. Максим Исповедник / Пер. с франц. В. А. Рещиковой, Ю. Малкова //

Богословие и Боговидение. С. 226–227.

²⁵⁷⁰ - Scholia in librum de divinis nominibus // PG 4. 197 D; Св. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Преп. Максим Исповедник. Толкования. С. 225.

²⁵⁷¹ - Лосский В. Н. Цит. соч. С. 237.

²⁵⁷² - См., напр., книгу М. В. Хоффманна, где утверждается, что именно благодаря св. Дионисию в христианстве прижились манихейские умозрения о том, что «материя в целом и то, что касается чувственного восприятия человека, в частности, имеют низшее и даже злое начало», см.: Хоффманн М. В. Путешествие в ислам: Дневник немецкого дипломата. Киев, 2008. С. 125.

²⁵⁷³ - Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 147.

²⁵⁷⁴ - См.: Беневич Г. И. Преп. Максим Исповедник. Полемика с оригенизмом и антиоригенизмом // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2 т. / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков. М.; СПб., 2009. Т. 2. С. 100–109.

²⁵⁷⁵ - См., напр.: Thunberg L. Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor. Chicago, 1995.

²⁵⁷⁶ - Флоровский Г., прот. Византийские отцы V–VIII вв. С. 253.

²⁵⁷⁷ - В частности, кроме упомянутой выше работы Л. Тунберга, следует отметить монографию Ж.-К. Ларше Обожение человека согласно Максиму Исповеднику (Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996) и диссертацию Ф. Рансе Действие Божие и свобода человека. Исследования богословской антропологии св. Максима Исповедника (Renczes Ph. G. Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur. Paris, 2003). Наконец, в диссертации В. В. Петрова (Петров В. В. Учение Максима Исповедника в контексте философско-богословской традиции поздней античности и раннего средневековья. М., 2008), гл. 3 (С. 74–106) посвящена антропологии и психологии преп. Максима.

- 2578 - Петров В. В. Учение Максима Исповедника... С. 4–16; Louth A. Recent research on St. Maximus the Confessor: a survey // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1998. № 42. 67–84.
- 2579 - Larchet J.-C. Op. cit. P. 83–208, 527–640.
- 2580 - Cooper A. G. The Body in St Maximus the Confessor. Oxford University Press, 2005. P. 13.
- 2581 - Ibid. P. 7.
- 2582 - Balthasar H.-U., von. The Fathers, the Scholastics, and Ourselves // Communio: International Catholic Review 24. 1997. P. 376.
- 2583 - Sherwood P. Exposition and Use of Scripture in St Maximus as Manifest in the Quaestiones ad Thalassium // Orientalia Christiana Periodica 24. 1958. P. 207.
- 2584 - Cooper A. G. Op. cit. P. 5.
- 2585 - Ibid. P. 101–102.
- 2586 - Ibid. P. 127, 166–167.
- 2587 - Ibid. P. 79–83.
- 2588 - Ibid. P. 118.
- 2589 - Ibid. P. 153: «Ритуал выхода оглашенных и закрытия дверей на Литургии прообразует будущее прехожждение материального мира».
- 2590 - Ibid. P. 187–189.
- 2591 - PG 91. 1077 C, 1080 A: ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑπεστήσατο κτίσιν. Ср.: Quaestiones et dubia 185 (S. Maximus Confessor. Quaestiones et dubia // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 10 / Ed. J. H. Declerck. Brepols; Turnhout: Leuven University Press, 1982. Обращаясь к сочинению Вопросы и недоумения, мы работали с электронной базой TLG, где размещено это издание Х. Деклерка); ср.: PG 91. 1069 B, 1272 B: τὸ ἐκ μὴ ὄντων.
- 2592 - PG 91. 1080 A; рус. пер.: Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях у свв. Григория и Дионисия (Амбигвы) / Пер. архим. Нектария (Яшунского). М., 2006. С. 66.
- 2593 - PG 91. 1069 A: Ἑλληνικῶν δογμάτων. Здесь речь идет о последователях учения об Энаде (первичном единстве) умов.
- 2594 - PG 91. 1089 C.

²⁵⁹⁵ - *Contemplatio in Moysen et Eliam* // PG 91. 1164 D – 1165 A; О различных недоумениях... С. 143–144.

²⁵⁹⁶ - PG 91. 1165 A.

²⁵⁹⁷ - О различных недоумениях... С. 144.

²⁵⁹⁸ - В этом отношении преп. Максим продолжает традицию христианской полемики против языческого учения о вечности мира. В частности, следует упомянуть, что в VI в. на эту тему написал два трактата Иоанн Филопон: О вечности мира, против Прокла (*De aeternitate mundi contra Proclum*) и О вечности мира, против Аристотеля (см.: *Against Aristotle, on the eternity of the world* / Transl. by Chr. Wildberg. London, 1987). Но и до Филопона об этом писали христианские философы, представлявшие Газскую (Палестинскую) школу, тесно связанную со школой Александрийской, к которой принадлежал и Филопон. Это Эней Газский (ок. 518 г., см. его диалог Теофраст) и Захария Схоластик (ок. 465 г. – после 536 г., см. его диалог Аммоний). Филопон отчасти следовал по их стопам в христианской полемике против языческого неоплатонизма и даже использовал некоторые из их аргументов. В свою очередь, у преп. Максима тоже можно найти некоторые аргументы представителей данной школы (см.: Tollefsen T. *The Christocentric Cosmology of St. Maximus the Confessor*. Oxford, 2008. P. 52–53, 114. Исповедник близок к Филопону в Амбигве 10. 32 (PG 91. 1169 BD) и Амбигве 10. 36 (PG 91. 1176 D – 1177 B), где он практически повторяет утверждение Филопона, что все движущееся должно иметь начало движения; см. также: Амбигва 39 // PG 91. 1181 A – 1184 A). Хотя в целом полемика преп. Максима с языческим учением, в частности в Амбигвах, имеет другую направленность. Уже в Главах о любви Преподобный отвергает языческое учение о вечности мира в контексте своего учения о любви к Богу как первой заповеди, т. е. противопоставляя Бога всему остальному творению – тварному и чувственному. А в Амбигвах полемика против вечности мира появляется в контексте доказательства ценности естественного созерцания как одного из существеннейших моментов духовной жизни. Отстаивая эту ценность, преп. Максим доказывает, что из рассмотрения

творения можно познать его конечность и то, что оно имело происхождение, и тем вознестись умом до представления о бытии Того, Кто поистине безначален и беспределен. Такое созерцание, точнее, исповедание безначальности Бога и несоизмеримости с Ним творения, вменяется Исповедником в обязанность каждого подвижника.

²⁵⁹⁹ - О различных недоумениях... С. 154.

²⁶⁰⁰ - О том, что в недвижимом покое пребывает только единый Бог, преп. Максим говорит постоянно в своих сочинениях (нап., см.: PG 91. 1073 B, 1177 A, 1180 A, 1221 A).

²⁶⁰¹ - О различных недоумениях... С. 155–156.

²⁶⁰² - PG 91. 1180 A.

²⁶⁰³ - Ibid.; О различных недоумениях... С. 157.

²⁶⁰⁴ - См.: Ambiguorum liber 1 // PG 91. 103 B; Ibid. 7. 81 B; Ibid. 17. 1224 B.

²⁶⁰⁵ - См.: Capita de charitate 3. 28.

²⁶⁰⁶ - Quaestiones ad Thalassium 48 // PG 90. 440 D.

²⁶⁰⁷ - Capita de charitate 3. 28.

²⁶⁰⁸ - Ср.: Ibid. 3. 29.

²⁶⁰⁹ - См.: Ambiguorum liber 10 // PG 91. 1177 B.

²⁶¹⁰ - Thunberg L. Op. cit. P. 89, n. 5; P. 90, n. 1.

²⁶¹¹ - PG 91. 1180 A.

²⁶¹² - В переводе у архим. Нектария здесь стоит «Нерожденного», но это неправильно; в текстах академических переводов при рассуждении о Боге «τὸ ἀγένητον» переводили как «несозданный». См., напр.: PG 25. 472 A и рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиеп. Александрийского. В 4 ч. М., 1902. Ч. 1. Изд. 2-е. С. 440. Наш перевод также согласен с определением преп. Иоанна Дамаскина: «Должно знать, что τὸ ἀγένητον, которое пишется чрез одну букву ν, обозначает несотворенное, т. е. не происшедшее; а τὸ ἀγέννητον, которое пишется чрез две буквы νν, означает нерожденное», см.: Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. С. 91; S. Joannes Damascenus. Expositio fidei 8. 123–125.

2613 - О различных недоумениях... С. 157; PG 91. 1180 A.

2614 - Там же. С. 166; Ibid. 1188 B.

2615 - Ambiguorum liber // PG 91. 1077 A.

2616 - Ibid. 1153 B.

2617 - Ibid. 1080 A.

2618 - Ibid. 1288 B. Согласно мысли Преподобного, Бог совершенно не познается в том, что относится к Его сущности (он уточняет: «т. е. из самой сущности»), а только из «того, что окрест сущности (ἐκ τῶν περὶ τὴν οὐσίαν), единственно понятно, что Он есть (ὅτι ἔστι), и когда кто хорошо и благочестиво рассматривает это, то Бог подает Себя Самого (ἐαυτὸν ὑπενδίδωσι) созерцающим» (Ibid.). Однако, из того, что окрест Бога, нельзя познать – «что Он есть» (τὸ τί ἔστιν). Этот мотив есть и у отцов-каппадокийцев. Здесь также имеется в виду то апофатическое богословие, которое выражено св. Дионисием Ареопагитом в О Божественных именах. Например: «Он есть все и преобладает всеми началами и завершениями всего сущего и их в себе содержит, оставаясь запредельным всему миру как сверхсущностно Предсуществующее... Будучи формой и видом всего, (Сам же оставаясь) бесформенным и безвидным, Он непостижимым и запредельным образом предвосхищает в Самом Себе начала, средства и цели всего сущего, проливая пречистый свет единственной и сверх-объединяющей причинности на всякое бытие», см.: De Divinis nominibus 5. 8. Рус. пер.: Дионисий Ареопагит, свт. О Божественных именах / Пер. игум. Геннадия (Эйкаловича). С. 73. Ж.-К. Ларше (Op. cit. P. 504, n. 71) указывает следующие места у св. отцов, где различаются Бог как таковой (κατ' αὐτόν) и то, что окрест Него (περὶ αὐτόν): S. Gregorius Nazianzenus. Oratio XXX. 17: 262 // Discours XXVII–XXXI / Ed. P. Gallay, M. Jourjon // SC 250. Paris, 1978; Idem. Oratio XXXVIII. 7: 116 // Discours XXXVIII–XLI / Ed. C. Moreschini, P. Gallay // SC 358. Paris, 1990; S. Athanasius Alexandrinus. Sermo in occursum Domini 2–3 // PG 28. 920 B; S. Gregorius Nyssenus. De Beatitudinibus. Oratio VI // PG 44. 1269 A (невидимый по природе Бог делается видимым посредством действий, созерцаемый в том, что окрест Него).

См. также: S. Gregorius Nyssenus. In Ecclesiasten 414–415. Позднее это различие появляется у преп. Иоанна Дамаскина (De Faid Orthodoxa 1. 4), и у св. Григория Паламы (Антирритик против Акиндина 2. 17. 85. См.: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα / Ἐκδίδονται ἐπιμελεία Π. Κ. Χρήστου. 5 τ. Θεσσαλονίκη, 1988–1992. Т. 3 (146. 4–5)).

²⁶¹⁹ - Balthasar H.-U., von. The universe according to Maximus the Confessor. San Francisco, 1988. P. 89.

²⁶²⁰ - Ambiguorum liber // PG 91. 1256 B.

²⁶²¹ - Capita de charitate 4. 9 // PG 90. 1049 B: «Просто, единовидно, бескачественно, мирно, невозмутимо, покойно – одно Естество [Естество Бога] беспредельное, всемогущее и вседержительное. Тварь же всякая сложена из существа и привходящего (ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότος) и всегда имеет нужду в Божием промысле как несвободная от превратности (ὥς τροπῆς οὐκ ἐλευθέρα)».

²⁶²² - Максим Исповедник, преп. Мистагогия / Пер. А. И. Сидорова // Он же. Творения. В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 156.

²⁶²³ - Capitum Theologiae et Oeconomiae. Centuria 1. 5 // PG 90. 1085 A.

²⁶²⁴ - PG 91. 1172 A: Χάσμα γὰρ ὅς ἀληθῶς φοβερόν τε καὶ μέγα μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἐστίν.

²⁶²⁵ - Слово «χάσμα» употреблялось еще античными авторами в смысле Тартара (Гесиод, Еврипид, см.: Liddell H. G., Scott R. Greek-English lexicon. P. 1981). Обозначает у св. отцов, в подавляющем большинстве случаев, адскую бездну или один из ее атрибутов (огнь и бездна), или же бездну между богатым и Лазарем (см.: Лк. 16, 19–31, где также употребляется это слово), вообще – обозначает бездну между праведным и нечестивым, их участью. Также встречается в смысле бездны между добром и злом, добродетелью и пороком. У переводчиков Септуагинты употребляется в смысле бесконечной непостижимости судеб Божиих: «Судьбы Господни – бездна многа» (Пс. 35, 7) (по результатам TLG).

²⁶²⁶ - Ambiguorum liber // PG 91. 1413 A; О различных недоумениях... С. 379.

- 2627 - Ibid. 7. 1172 AB.
- 2628 - Ibid. 7. 1080 A, 1085 B; 42, 1328 C; Quaestiones ad Thalassium 22.
- 2629 - Ambiguorum liber // PG 91. 1257 B; О различных недоумениях... С. 232.
- 2630 - Quaestiones ad Thalassium 105.
- 2631 - Ibid. 120.
- 2632 - Ibid. 136.
- 2633 - Ibid. 28; Capita de charitate 4. 3.
- 2634 - Origenes. Commentarii in evangelium Joannis I, 34 // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jh. Leipzig; Berlin, 1897–1953 (Bd. 1–53). Bd. 4. P. 43, 21; De principiis I, 2, 2 // Ibid. Bd. 5. P. 30.
- 2635 - Подробнее о влиянии стоицизма, Филона и об Оригене см.: Spanneut M. Le stoicisme des Peres de Eglise. Paris, 1957; Mansfield J. Resurrection Added: the Interpretatio Christiana of a Stoic Doctrine // Vigiliae Christianae. 1983. № 37. P. 218–33; Stob R. Stoicism and Christianity // Classical Journal. 1934–1935. № 30. P. 217–224; Thorsteinsson R. M. Paul and Roman Stoicism: Romans 12 and Contemporary Stoic Ethics // Journal for the Study of the New Testament. 2006. № 29. 2. P. 139–161; Wenley R. M. Stoicism and Its Influence. N.Y., 1963.
- 2636 - Larchet J.-C. La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène. Paris, 2010.
- 2637 - См., напр.: Wolfson H. A. The philosophy of the Church fathers. Cambridge, 1956. P. 280–285.
- 2638 - Balthasar H.-U., von. The universe according to Maximus the Confessor. P. 125.
- 2639 - Thunberg L. Op. cit. P. 73–74.
- 2640 - В отличие от неоплатонических идей, которые есть деградация Единого.
- 2641 - Ambiguorum liber 7 // PG 91. 1076 AC.
- 2642 - Беневиц Г. И. Краткая история «промысла»... С. 161–170.
- 2643 - Ambiguorum liber 7 // PG 91. 1080 A.

²⁶⁴⁴ - См.: *Mystagogia* 23; *Quaestiones ad Thalassium* 13 // PG 90. 293 D. См., также: Максим Исповедник, преп. Вопросы к Фалассию 13 // Творения. В 2 т. Т. 2. С. 47: «Логосы существующих предуготованы прежде веков в Боге, одному Ему известным образом; будучи невидимы... они ясно познаются и понимаются через вещи сотворенные» (пер. А. И. Сидорова с изм.); ср.: Вопросы к Фалассию 60 / Пер. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. М., 2000. № 1 (23). С. 44: «Ведь еще до веков было продумано [Богом] соединение предела и беспределности, меры и безмерности, края и бескрайности, Творца и твари, покоя и движения».

²⁶⁴⁵ - *Quaestiones et dubia* 173. 8.

²⁶⁴⁶ - Thunberg L. Op. cit. P. 74.

²⁶⁴⁷ - Balthasar H. U., von. *The universe...* P. 126.

²⁶⁴⁸ - *Ambiguorum liber* 7 // PG 91. 1084 B.

²⁶⁴⁹ - PG 91. 1116 B.

²⁶⁵⁰ - Ibid.

²⁶⁵¹ - Benevich G. *God's Providence and Human Personhood in St Maximus the Confessor* // *Studi sull' Oriente Cristiano*, 2009. Vol. 13. № 1. P. 137–155. Он же замечает, что на преп. Максима мог оказать влияние в учении о логосах Промысла и Иоанн Филопон. Филопон развивает учение о божественных логосах (промыслах Божиих о мире), которые предсуществуют самим творениям (см.: *De aeternitate mundi contra Proclum* 2. 5: 41. 8–22 / Ed. H. Rabe. Leipzig, 1899; ср.: Ibid. 4. 9: 78. 8–24). Трудно сказать, имело ли место прямое влияние Филопона на преп. Максима в этом пункте (сам преп. Максим ссылается, как на свой источник, на Ареопагитики и, вероятно, через это сочинение воспринятого им Климента Александрийского, см.: *О Божественных именах* 5. 8–9); тем не менее, тот сильный акцент, который Филопон делает именно на предсуществовании логосов творения самому творению (этот момент не столь сильно акцентируется в Ареопагитиках), вполне мог быть воспринят и учтен преп. Максимом (который мог не сослаться на Филопона просто потому, что у того была репутация еретика).

²⁶⁵² - Из творений Немесия заимствовано также определение Промысла для индивидуумов (см.: Nemesius. De natura hominis XLIII–XLIV). Ср. у преп. Максима: «Промысл это, согласно богоносным отцам, попечение (ἐπιμέλεια), происходящее от Бога к существующим (вещам)» (Ambiguorum liber 10 // PG 91. 1189 B).

²⁶⁵³ - Quaestiones ad Thalassium 65 // PG 90. 760.

²⁶⁵⁴ - Ambiguorum liber // PG 91. 1189 C – 1192 A.

²⁶⁵⁵ - См.: Беневич Г. И. Краткая история «промысла». От Платона до Максима Исповедника (тезисы доклада) // Вестник РХГА. 2011. № 12:4. С. 227–230.

²⁶⁵⁶ - Напр.: Ambiguorum liber // PG 91. 1217 A: «Все сущие по логосу, по которому они осуществились и суть, – совершенно постоянны и неподвижны». См также: Ibid. 42. 1341 D, 1329 A, 1345 B; 31. 1280 A, 1416 B.

²⁶⁵⁷ - Sherwood P. The earlier Ambigua of st. Maximus the Confessor. Romae, 1955. P. 165. Здесь же можно найти подробное исследование о соотношении понятий «λόγος φύσεως» и «τρόπος ὑπάρξεως» у отцов Церкви до VI в. (P. 153–164) и у самого преп. Максима (P. 164–166).

²⁶⁵⁸ - PG 91. 1073 B.

²⁶⁵⁹ - Ibid. 1228 C. Пер. архим. Нектария (Яшунского) с изм., см.: О различных недоумениях... С. 205.

²⁶⁶⁰ - Quaestiones ad Thalassium 13 // PG 90. 296 A.

²⁶⁶¹ - Riou A. Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur. Paris, 1972. P. 60.

²⁶⁶² - См.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 76: «Первопричины, которые суть идеи-воления Божии, содержимые в Его простых энергиях». Но прот. Э. Лаут отрицает непосредственную связь понятия «логосов» с понятием «Божественной энергии» в богословии преп. Максима: «Логосы... есть Божия воля и предопределение для всякой твари. Они... не являются онтологическими реалиями» (Louth A. St. Maximus' Doctrine of the logoi of Creation // Studia Patristica. Leuven, 2010. Vol. 48. P. 82).

²⁶⁶³ - Ambiguorum liber // PG 91. 1257 AB. Пер. архим. Нектария (Яшунского), см.: О различных недоумениях... С. 232.

²⁶⁶⁴ - S. Dionysius Areopagita. De Divinis nominibus 5. 8. См.: Дионисий Ареопагит, свт. О Божественных именах / Пер. игум. Геннадия (Эйкаловича). С. 73: «Парадигмами же мы называем те объединенно предсуществующие в Боге и осуществляющие логосы, которые в богословии называются предопределениями и божественными и благими пожеланиями, определяющими и творящими сущности, и благодаря которым Сверхсущностный все предопределяет и производит» (ср. перевод Л. Н. Лутковского: «Прообразами мы называем объединенные в Боге и существующие в Нем прежде своего воплощения в бытии творческие идеи, которые в Писании называются “предопределениями”, а также благие веления Божии, которые определяют и творят все сущее, и, сообразуясь с которыми, Сверхсущий предопределил и призвал к бытию все сущее» // Дионисий Ареопагит, свт. О Божественных именах / Пер. Л. Н. Лутковского. С. 77). В. М. Лурье высказывается прямо в пользу отождествления логов и энергии: «Логосы не есть что-либо отличное от Бога, а в Боге нет ничего, кроме сущности и ее движения – энергии (по определению свт. Григория Нисского). Логосы – это силы, но в Боге нет различия между силами и энергиями, поскольку в Нем не может быть ничего нереализованного», см.: Лурье В. М. История византийской философии. СПб., 2006. С. 369–370, см. также с. 91–92.

²⁶⁶⁵ - Флоровский Г., прот. Византийские отцы V–VIII вв. С. 260.

²⁶⁶⁶ - Там же. С. 260–261.

²⁶⁶⁷ - См.: Larchet J.-C. La théologie des énergies divines. P. 392–395.

²⁶⁶⁸ - Ibid. P. 395.

²⁶⁶⁹ - Лурье В. М. История византийской философии. С. 368.

²⁶⁷⁰ - PG 91. 1081 A.

²⁶⁷¹ - Thunberg L. Man and the Cosmos. N.Y., 1985. P. 143. См. также на эту тему: Ibid. P. 137–143; Garrigues J. M. L'énergie

et la grace chez Maxime le Confesseur // Istina. 1974. № 19. P. 272–296.

²⁶⁷² - Ambiguorum liber // PG 91. 1080 BC. О различных недоумениях... С. 66: «Каждое из умных и словесных [сущест]в, т. е. ангелов и человеков, посредством самого того, по которому оно было создано, логоса, сущего в Боге и к Богу, есть и называется частицей Божества».

²⁶⁷³ - Ibid. 1385 A; Там же. С. 351. С другой стороны, у преп. Максима встречается понимание ангелов как логосов, напр., в Вопросоответах к Фалласию 17: «Ведь поистине путь добродетелей наполнен многими святыми ангелами, т. е. логосами и способами, производящими всякий вид добродетели, а также ангелами, невидимо содействующими нам к добру и возбуждающими в нас подобные внутренние голоса», см.: PG 90. 305 A; рус. пер. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова, цит. по изд.: Вопросоответы к Фалассию 17. С. 55. Под «внутренним голосом» имеется в виду голос совести, который там же называется «ангелом». См. также толкование ангелов как логосов в Амбигвах 60. Ангелы – вестники воли Божией, а логосы – суть сами эти воления.

²⁶⁷⁴ - Quaestiones ad Thalassium 13.

²⁶⁷⁵ - Ambiguorum liber // PG 91. 1401 C; О различных недоумениях... С. 369.

²⁶⁷⁶ - Ibid. 1404 C: τῶν ὄντων θειοτέρας μεταποίησεως; Там же. С. 371.

²⁶⁷⁷ - PG 91. 116 C.

²⁶⁷⁸ - Ambiguorum liber // PG 91. 1120 A; О различных недоумениях... С. 101.

²⁶⁷⁹ - Ibid. 1217 C.

²⁶⁸⁰ - Беневич Г. И. О применении философии к триадологии и космологии в экзегезе преп. Максима Исповедника // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2011. № 1. Т. 2. Философия. С. 45–54.

²⁶⁸¹ - См.: Nemesius, ep. Emesenus. De natura hominis 18; Рус. пер.: Немесий Эмесский. О природе человека / Пер. Ф. С. Владимирского. М., 1996. С. 120.

²⁶⁸² - Joannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum 64: 22–26 / Ed. H. Rabe. Leipzig, 1899. См. также: Иоанн Филопон. О вечности мира, против Прокла (фрагмент) / Пер. и прим. Г. И. Беневича // Антология восточно-христианской богословской мысли. Т. 2. С. 55–58, здесь: с. 56.

²⁶⁸³ - О различных недоумениях... С. 381–382.

²⁶⁸⁴ - Там же. С. 59; *Ambiguorum liber* // PG 91. 1072 В.

²⁶⁸⁵ - Письмо 7 // Максим Исповедник, преп. Письма / Пер. Е. Начинкина. СПб., 2007. С. 115.

²⁶⁸⁶ - По замечанию А. М. Шуфрина, под «сложным», вероятно, имеется в виду спиралевидное; Аристотель говорит о движении прямолинейном, круговом и «смешанном из этих [двух]» (Аристотель. О небе 268b. 17–18). Согласно Ареопажиту (*De Divinis nominibus* 4. 8–9), в движении тех же трех (но уже не пространственно понимаемых) типов пребывает умопостигаемое (а именно – ангелы и души). Для преп. Максима в полемике с оригенистами важно было показать, что все пребывает в движении (хотя типы этого движения разные), и ангелы, и души, и чувственное творение. Только Бог неподвижен. Таким образом, все движется к цели, участвуя в том или ином виде движения. Но характер этого движения задается логосами Божиими. См.: Шуфрин А. М. Схолии // Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков, А. М. Шуфрин. СПб., 2007. С. 313.

²⁶⁸⁷ - *Ambiguorum liber* // PG 91.1072 В. Рус. пер.: Максим Исповедник, преп. О различных трудностях Богослова Григория, глава 7 / Пер. А. М. Шуфрина // Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. С. 245.

²⁶⁸⁸ - Ср.: Nemesius, ep. Emesenus. *De natura hominis* 16 // PG 40. 673 ВС; рус. пер.: Немесий Эмесский. О природе человека. С. 112: «Претерпевание (или страсть) есть движение, производимое одним в другом. Энергия же есть движение деятельное (самостоятельное), согласно с природой. А деятельным называется то, что движется само от себя».

2689 - *Capitum Theologiae et Oeconomiae. Centuria 1. 3*; Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия // Творения. Т. 1. С. 215–216, пер. А. И. Сидорова с изм А. М. Шуфрина; см.: Шуфрин А. М. Схолии. С. 313.

2690 - *De Divinis nominibus 4. 9* – о трех движениях души. См.: Sherwood P. *The earlier Ambigua...* P. 98.

2691 - Sherwood P. *The earlier Ambigua...* P. 98. В частности, важным является использование преп. Максимом аристотелевского понятия «завершенного действия» – *τελεία κίνησις*, см.: *Metaphysica 9. 6* (1048b. 20–35 // TLG).

2692 - Thunberg L. *Microcosm and Mediator*. P. 83.

2693 - См.: *Opuscula Theologica et Polemica 1* // PG 91. 17–23.

2694 - PG 91. 1221 A.

2695 - О различных недоумениях... С. 198.

2696 - *Ambiguorum liber 7* // PG 91. 1069 B. См. также: Шуфрин А. М. Схолии (Схолия 5). С. 301–305.

2697 - PG 91. 1021.

2698 - PG 91. 1073 CD. Рус. пер. А. М. Шуфрина, см.: О различных трудностях Богослова Григория, гл. 7... С. 251.

2699 - PG 91. 1092 BC. Рус. пер. А. М. Шуфрина, см.: О различных трудностях Богослова Григория. Гл. 7... С. 277.

2700 - Larchet J.-C. *La divinization...* P. 141–151, 606–608.

2701 - Каптен Г. Ю. Антиоригенизм в системе Максима Исповедника // URL: <http://www.plato.spbu.ru/RESEARCH/articles/Kapten.htm> (дата обращения 25. 04. 2014).

2702 - *Ambiguorum Liber* // PG 91. 1133 C: κατ' οὐσίαν ἐκάστου κατ' εἶδος ἀπαράλλακτον ταυτότητα; О различных недоумениях... С. 115.

2703 - Ibid. 1101 B, 1100 C.

2704 - PG 91. 1377 D —1380 A.

2705 - *Capitum Theologiae et Oeconomiae. Centuria 1. 68*; Главы о богословии и домостроительстве... С. 226.

2706 - PG 91. 1384 B: τῶν ἐκεῖσε γινομένων τε καὶ ἐπιτελουμένων τὸν ὑπερφυᾶ διδαχθῆναι λόγον.

- 2707 - См.: Ambiguorum liber 42.
- 2708 - Ibid. 10–17.
- 2709 - Quaestiones ad Thalassium. 35. 34; 64. 831. Expositio orationis dominicae 45; Ambigua ad Thomam. Section prol. 11.
- 2710 - Mystagogia 24. 272 (PG 91. 1384 B).
- 2711 - Capitulum Theologiae et Oeconomiae. Centuria 2. 10 (PG 90. 1129 A).
- 2712 - PG 91. 1081 BC; О различных недоумениях... С. 68.
- 2713 - Ambiguorum liber // PG 91. 1257 AB; Там же. С. 232.
- 2714 - Ibid. 1313 A.
- 2715 - См.: De Divinis nominibus 13. 2. Пер. архим. Нектария (Яшунского), см.: О различных недоумениях... С. 284–285.
- 2716 - Этот термин есть уже у Аристотеля, и преп. Максим им широко пользуется.
- 2717 - PG 91. 1312 CD. Рус. пер. архим. Нектария (Яшунского) с изм., см.: О различных недоумениях... С. 284.
- 2718 - Ambiguorum liber // PG 91. 1313 B; Там же. С. 285.
- 2719 - Ibid. 1313 A, 1312 CD; Там же (рус. пер. архим. Нектария (Яшунского) с изм.).
- 2720 - Ibid. 1313 B; Там же. С. 285.
- 2721 - См.: Quaestiones et dubia 87. Рус. пер.: Максим Исповедник, преп. Вопросы и недоумения / Пер. Д. А. Черноглазова. С. 131.
- 2722 - Balthasar H.-U., von. The universe according to Maximus the Confessor. P. 172.
- 2723 - PG 91. 1400 C; О различных недоумениях... С. 367.
- 2724 - Ibid.; Там же (пер. архим. Нектария (Яшунского) с изм.).
- 2725 - PG 91. 1184 B, 1185 A; Мистагогия. С. 162, 163.
- 2726 - Mystagogia 2 // PG 91. 669 BC; Там же. С. 160.
- 2727 - Ibid. 7. 685 B; Там же. С. 168.
- 2728 - Ibid. 7. 685 A; Там же.
- 2729 - Ibid. 685 B; Там же.
- 2730 - Ibid.; Там же.

- 2731 - *Mystagogia* 23; Мистагогия. С. 175.
- 2732 - *Capita de charitate* 4. 17; Главы о любви // Творения. Т. 1. С. 136.
- 2733 - *Mystagogia* 23; Мистагогия. С. 175.
- 2734 - PG 91. 697 D; см.: Вопросы-ответы к Фалассию (Пролог: О различных затруднительных местах Св. Писания). С. 26.
- 2735 - См. одно из значений древнегреческого слова «ἡ ἐπιφάνεια»: «внешний вид, слава, признание» (Liddell G., Scott R. *A Greek-English Lexicon*. P. 670).
- 2736 - *Quaestiones ad Thalassium* 35 // PG 90. 377 B — 380 B.
- 2737 - *Ambiguorum liber* 33 // PG 91. 1285 C — 1288 A.
- 2738 - Thunberg L. *Microcosm and Mediator*. P. 79.
- 2739 - *Capitum theologiae et Oeconomiae* 1. 70.
- 2740 - Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия 1. 70 // Творения. Т. 1. С. 227.
- 2741 - *Quaestiones et dubia* 124; Вопросы и недоумения. С. 155.
- 2742 - *Ibid.* 191; Там же. С. 195.
- 2743 - *Mystagogia* 2; Мистагогия. С. 159.
- 2744 - *Quaestiones et dubia* 191; Вопросы и недоумения. С. 195.
- 2745 - Вопросы-ответы к Фалассию 60. С. 42.
- 2746 - *Capitum Theologiae et Oeconomiae. Centuria* 1. 66; Главы о богословии и домостроительстве... С. 226.
- 2747 - *Capita de charitate* 2. 15; 4. 14; Главы о любви. С. 98, 135.
- 2748 - Это уже упомянутое выше учение о том, что логосы материальных вещей находятся в Слове Божием, см.: *Capitum Theologiae et Oeconomiae. Centuria* 2. 10; Главы о богословии и домостроительстве... С. 235–236.
- 2749 - *Mystagogia* 3; Мистагогия. С. 160.
- 2750 - *Quaestiones et dubia* 193. 5; Вопросы и недоумения. С. 196.
- 2751 - *Ibid.* 164; Там же. С. 176–177.

²⁷⁵² - Ibid.; Там же. С. 176.

²⁷⁵³ - Ibid.139; Там же. С. 162.

²⁷⁵⁴ - Ibid. 30; Там же. С. 92.

²⁷⁵⁵ - Capitum Theologiae et Oeconomiae. Centuria 1. 17 // PG 90. 1089 В; Главы о богословии и домостроительстве... С. 217; ср.: «Либо [он есть тот, кто], наподобие Иакова (Быт. 27, 11–16; 27, 43 – 28, 5), очищает [свой] ум от косматости материальных вещей (τῆς τῶν ὑλικῶν δασύτητός) и от смешения с ними)». См. также: Quaestiones ad Thalassium 47. 35 // TLG; Вопросыответы к Фалассию 47. С. 119. Св. Григорий Палама так говорит о «косматости души»: «Душа космата наподобие гробов, которые, снаружи украшенные, внутри скрывают великое зловоние мертвого гниения», см.: Триады 2. 2. 3 // Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолвствующих / Пер. В. В. Бибихина. СПб., 2004. С. 178.

²⁷⁵⁶ - Не случайно А. И. Сидоров назвал аскетическое богословие «центральной осью» мирозерцания преп. Максима. См.: Сидоров А. И. Преп. Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // Творения. Т. 1. С. 7–74, здесь: С. 68.

²⁷⁵⁷ - «(729 А) Но не верно и распространенное выражение, что “зло присуще материи, как таковой”, так как и она участвует в порядке, красоте и благовидности. Если же материя находится вне этих [сущностей], если она в себе самой бескачественна и безвидна, то как она может творить что-либо, не обладая сама по себе способностью что-либо терпеть? Кроме того, каким образом была бы материя злой? Если она никаким образом не существует, то она – ни хороша, ни худа. Если же она заключает в себе нечто сущее, всё же существующее происходит из Блага, то и она должна происходить из Блага. Поэтому: либо Благо творит зло, т. е. зло, будучи из Блага, – хорошо; либо, если зло творит благо, то оно, исходя из зла, – худо. И снова [перед нами] два начала, которые сами сливаются в одну общую вершину. И если о материи говорят, что она необходима для полноты всего космоса, то каким образом она может быть зла? Иное ведь дело зло, а иное – необходимость. (729 В) Каким же образом Благо из

зла изводит что-либо к бытию? Или каким образом Благо нуждается во зле, тогда как зло бежит от природы Блага? Каким же образом материя, если она худа, может производить и питать природу? Ибо зло, как зло, ничего не производит, ни питает, ни вообще творит, ни спасает. Если же кто-нибудь возразит, что материя не творит зла в душах, но только влечет их ко злу, то как может быть это утверждение истинно, если многие из них взирают к Благоу? И каким образом это могло бы стать, если бы материя безусловно влекла бы их ко злу? Из этого следует, что зло, находящееся в душах, не проистекает из материи, но из беспорядочного и ложного движения. И если говорят, что существа всячески следуют материи, и что непостоянная материя необходима для тех, кто не в состоянии утверждаться сами по себе, то каким образом зло становится необходимым, или необходимое – злом?» (см.: *De Divinis nominibus*. 4. 28; *О Божественных именах* / Пер. игум. Геннадия (Эйкаловича). С. 62–63). Преп. Максим, конечно, знал это знаменитое место из *Ареопагитик*, одним из схолиастов которых он, согласно православному Преданию, был (см. схолии к этому пассажи *Ареопагитик*, которые, если и не были написаны преп. Максимом (вероятно, их автор – Иоанн Скифополький), то были известны ему и вполне совпадают с его собственным взглядом на материю, который мы находим в его сочинениях).

²⁷⁵⁸ - См.: *Quaestiones et dubia* 127; Вопросы и недоумения. С. 156.

²⁷⁵⁹ - *Capita de charitate* 3. 4; Главы о любви. С. 121.

²⁷⁶⁰ - От глагола *πλεονάζω* – «быть чрезмерным, иметь в избытке». См.: Liddell H. G., Scott R. *Greek-English lexicon*. P. 1415.

²⁷⁶¹ - PG 90. 980 A: *πλεονεξίαν δὲ, τὴν γεννητικὴν τε καὶ αὐξητικὴν τοῦ πάθους ὠνόμασεν ὕλην*.

²⁷⁶² - *Quaestiones et dubia* 85; Вопросы и недоумения. С. 131.

²⁷⁶³ - *Quaestiones et dubia* 64; Вопросы и недоумения. С. 115.

²⁷⁶⁴ - *Ambiguorum liber* // PG 91. 1101 D — 1104 A.

- 2765 - Ibid. 1104 C: τῆς κακῆς τῶν παθῶν ἀχθηδόνος ἴαμα.
- 2766 - Quaestiones et dubia 44; Вопросы и недоумения. С. 102.
- 2767 - Вопросоответы к Фалассию. С. 25.
- 2768 - Quaestiones ad Thalassium 43; Вопросоответы к Фалассию. С. 113.
- 2769 - Quaestiones et dubia 44; Вопросы и недоумения. С. 103.
- 2770 - Capitum Theologiae et Oeconomiae. Centuria 1. 12; Главы о богословии и домостроительстве... С. 217.
- 2771 - Ibid. 1. 33; Там же. С. 220.
- 2772 - Quaestiones et dubia 147; Вопросы и недоумения. С. 167.
- 2773 - Ibid. 96; Там же. С. 136.
- 2774 - Ibid. 63; Там же. С. 115.
- 2775 - Ibid. 68; Там же. С. 118.
- 2776 - Capita de charitate 3. 94 // PG 90. 1045 B.
- 2777 - Ibid. 3. 22; Главы о любви. С. 123 (пер. А. И. Сидорова с изм.).
- 2778 - Quaestiones et dubia 9; Вопросы и недоумения. С. 76.
- 2779 - S. Gregorius Theologus. De pauperum amore (orat. 14) 35. 897. 29–30: ἕως ἄν καὶ παρ' ἑαυτῆς ἡ ὕλη φέρῃ τὸ ἄτακτον, ὥσπερ ἐν ῥεύματι.
- 2780 - PG 91. 1104 A; О различных недоумениях... С. 85–86.
- 2781 - В переводе П. Шервуда и Г. И. Беневича – «нестабильность и хаотичность» (см.: Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. С. 515), в переводе архим. Нектария (Яшунского) – «непостоянство и несоразмерность» (О различных недоумениях... С. 86).
- 2782 - PG 91. 1104 A.
- 2783 - О различных недоумениях... С. 86; Перевод П. Шервуда находим в издании: Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. С. 515–516. Пер. Е. Понсуа см.: Saint Maxime Le Confesseur. Ambigua. Introduction

par J.-C. Larchet, avant-propos, traduction et notes par E. Ponsoye. Paris, 1994. P. 151–152.

²⁷⁸⁴ - Massimo il Confessore. Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita // Introduzione C. Moeschini. Milano, 2003. P. 248–249.

²⁷⁸⁵ - Можно было бы попытаться увидеть здесь намек на евангельские слова Христа о ненависти к своей душе (Ин. 12, 25), но контекст обоих отрывков не дает оснований для такой параллели.

²⁷⁸⁶ - Григорий Богослов, свт. Слово 14 // Творения. Т. 1. С. 191.

²⁷⁸⁷ - PG 91. 1101 D.

²⁷⁸⁸ - Ibid. 1104 C.

²⁷⁸⁹ - PG 91. 1105 B.

²⁷⁹⁰ - Позднее у преп. Феодора Студита термин имеет тот же характерный контекст: «Ἡ ἀποδιάθεσις τοῦ κόσμου καὶ σχέσις πρὸς Θεόν», см.: S. Theodorus Studites. Parva Catechesis. Catechesis 79. 31.

²⁷⁹¹ - S. Gregorius Nyssenus. De infantibus praemature abreptis 69. 13: πρὸς τὴν ὑλικὴν περιουσίαν ἀποδιάθεσις.

²⁷⁹² - PG 91. 1160 A: πρὸς τὴν σάρκα καὶ τὴν ὕλην ἀποδιάθεσις.

²⁷⁹³ - Quaestiones ad Thalassium 26. 41: τελείαν ἀποδιάθεσιν.

²⁷⁹⁴ - Ibid. 58. 85, 87: πρὸς τὴν αἴσθησιν ἀποδιάθεσιν.

²⁷⁹⁵ - PG 91. 1104 B.

²⁷⁹⁶ - S. Gregorius Nyssenus. De vita Mosis 2. 22. 5–7.

²⁷⁹⁷ - PG 91. 1104 AB.

²⁷⁹⁸ - PG 90. 1229 B: καθάπερ ὕδωρ, οἴνου ποιότητι πρὸς τόνον μετακεράσας; S. Gregorius Nyssenus. De vita Mosis 1. 33. 9–10; Macarius. Apocriticus seu Monogenής 3 Blondel p. 104. 1; Andreas. Commentarii in Apocalypsin (A. D. 6–7) Logos 16. 48 t. 2; Scholia in Maximum Confessorem, Scholia 40. 9.

²⁷⁹⁹ - PG 91. 440 A; Письмо 7 // Максим Исповедник, преп. Письма / Пер. Е. Начинкина. С. 116.

²⁸⁰⁰ - PG 91. 1104 A.

- 2801 - PG 91. 1321 C.
- 2802 - Epistola XII // PG 91. 488 C — 489 B (употребляется несколько раз на протяжении этого раздела); см.: Письмо 12 // Максим Исповедник, преп. Письма. С. 145–146.
- 2803 - Epistola XII; Ambiguorum liber // PG 91. 1324 A; О различных недоумениях... С. 294.
- 2804 - Ambiguorum liber // PG 91. 1324 A; Там же.
- 2805 - Ibid. 516 D — 517 B.
- 2806 - Ibid. 1100 CD; Там же. С. 83.
- 2807 - Ibid. 1100 C; Там же.
- 2808 - Ibid. 1101 B; Там же. С. 84.
- 2809 - В греческом оригинале употребляется термин *σχέσις* – «состояние, устройство, сложение».
- 2810 - Ibid. 1101 C; Там же. С. 85.
- 2811 - Ibid. 1100 CD; Там же. С. 83.
- 2812 - Capita de charitate 1. 7; Главы о любви. С. 97.
- 2813 - Ibid. 1. 17; 2. 31; Там же. С. 98.
- 2814 - Benevich G. Maximus Confessor's Polemics Against anti-Origenism // *Revue d'histoire ecclésiastique* 104 / 1, 2009. P. 13.
- 2815 - Письмо 7 // Максим Исповедник, преп. Письма / Пер. Е. Начинкина. С. 116.
- 2816 - Там же.
- 2817 - Epistola I // PG 91. 376 D. В переводе Е. Начинкина – «от материи» (*ὑλη*), см.: Письмо 1. Слово увещательное // Письма. С. 81.
- 2818 - PG 91. 373 D — 376 A; Письмо 1. С. 80.
- 2819 - Ibid. 376 A; Там же. С. 81.
- 2820 - Quaestiones et dubia 17 // PG 90. 853 D; Вопросы и недоумения... С. 82.
- 2821 - Ibid. 89; Там же. С. 132.
- 2822 - Ibid. 17. 853 A; Там же. С. 82.
- 2823 - Ibid. 853 D; Там же. С. 82.
- 2824 - Ibid. 127. 828 C; Там же. С. 156.
- 2825 - Ibid. 118. 16–29; Там же. С. 149–150.

- 2826 - Quaestiones et dubia 18; Вопросы и недоумения. С. 84.
- 2827 - Ambiguorum Liber // PG 91. 1305 B.
- 2828 - Человек находится посередине между [всеми] вообще противоположностями (τοῖς καθόλου... μεσιτεύων ἄκροις – PG 91. 1305 B) – пятью различиями (διαίρέσεσι), о которых говорится в этой главе Амбигв (PG 91. 1304 D, 1305 B): между тварным и нетварным, между умопостигаемым и чувственным, на различия неба и земли, рая и мира, мужского и женского. Ср.: Вопросоответы к Фалассию 48 (PG 90. 436 AB), а в Вопросоответах к Фалассию 60 употребляется другое деление: Христос осуществил «соединение предела и беспредельности, меры и безмерности, края и бескрайности, Творца и твари, покоя и движения» (Вопросоответы к Фалассию 60. С. 44).
- 2829 - Ambiguorum Liber // PG 91. 1305 A.
- 2830 - Ibid. 1193 D.
- 2831 - Ibid. Исследователь В. В. Петров останавливается на смысле словосочетания: «τῶν ὅλων συνεκτικώτατον ἐργαστήριον» (PG 91. 1305 A), которое встречается в Амбигве 41 в контексте известного учения о преодолении пяти пар оппозиций в человеке как посреднике (см.: Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод. С. 48–50), и приходит к следующему его пониманию: «Мастерская, в которой в наибольшей мере осуществляется связывание всего мира» (Там же. С. 50).
- 2832 - Mystagogia 7 // PG 91. 684 D; Мистагогия. С. 167.
- 2833 - Ibid. 684 A B; Там же. С. 168.
- 2834 - Ibid. PG 91. 684 BC; Там же.
- 2835 - Epistolae XII // PG 91. 488 C — 489 B.
- 2836 - Ambiguorum liber // PG 91. 1153 AB; О различных недоумениях... С. 133.
- 2837 - Nellas P. Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the nature of the Human Person. N.Y., 1987. P. 54.
- 2838 - PG 91. 1305 B — 1312 B; О различных недоумениях... С. 280.
- 2839 - Флоровский, Г., прот. Византийские отцы V–VIII вв. С. 253.

2840 - «ὧν, τῶν μὲν νοητῶν οἱ λόγοι, εἶεν τὸ αἶμα τοῦ Λόγου· τῶν δὲ αἰσθητῶν οἱ λόγοι, ἡ φαινομένη Λόγου ἔστω σάρξ; Вопросы к Фалассию. С. 94.

2841 - Quaestiones ad Thalassium 13; Вопросы к Фалассию. С. 47. Здесь мы находим указание на познание всей Святой Троицы, но особенно подчеркивается обычно познание Логоса как «Творца естественного закона», ср.: Ibid. 19; Там же. С. 57.

2842 - Вопросы к Фалассию. Пролог. С. 21.

2843 - Ambiguum liber // PG 91. 1285 D: τῶν ὄντων ἑαυτὸν δι' ἡμᾶς ἀπορρήτως ἐγκρύψας λόγοις ἀναλόγως δι' ἐκάστου τῶν ὁρωμένων ὡς διὰ τινων γραμμάτων ὑποσημαίνεται; О различных недоумениях... С. 260. См.: Liddell H. G., Scott R. Greek-English Lexicon. P. 1894: «ὑποσημαίνεται» – present indicative mid-pass от «ὑπο-σημαίνω»: 1) попутно указывать, давать понять; 2) обозначать, «throw out hints of» – подавать намек.

2844 - PG 91. 1128 C; Там же. С. 109.

2845 - Ambiguum liber 20; Там же. С. 58.

2846 - Ibid.

2847 - Ibid. 22; Там же. С. 63.

2848 - Ibid.

2849 - Ibid. 54; Там же. С. 159.

2850 - Ibid. 55; Там же. С. 165.

2851 - Quaestiones ad Thalassium 61; Вопросы к Фалассию 61 / Пер. А. И. Сидорова // URL:http://azbyka.ru/otechnik/?Maksim_Ispovednik/Voprosootvety_k_falassiyu=59 (дата обращения 01. 12. 2013).

2852 - Ibid. 60.

2853 - Ibid. 38, 61; Там же // URL:http://azbyka.ru/otechnik/?Maksim_Ispovednik/Voprosootvety_k_falassiyu=59 (дата обращения 01. 12. 2013).

2854 - Ibid. 22; Там же. С. 63–64.

2855 - Caputum Theologiae et Oeconomiae. Centuria 1. 66; Главы о богословии и домостроительстве... С. 226.

²⁸⁵⁶ - Флоровский Г. прот. Византийские отцы V–VIII вв. С. 266.

²⁸⁵⁷ - См. об этом: Cooper A. G. The body in Maximus the Confessor. Oxford, 2005.

²⁸⁵⁸ - Ambiguorum liber // PG 91. 1052 B; О различных недоумениях... С. 30.

²⁸⁵⁹ - Quaestiones et dubia 118. 6–7; Вопросы и недоумения. С. 149.

²⁸⁶⁰ - Ibid. 68. 10–11; Там же. С. 117.

²⁸⁶¹ - Ibid. 25. 16; Там же. С. 88.

²⁸⁶² - Ibid. 54; Там же. С. 110.

²⁸⁶³ - Quaestiones et dubia 62. 5–6; Вопросы и недоумения. С. 113.

²⁸⁶⁴ - Ambiguorum liber // PG 91. 1044 B; О различных недоумениях... С. 23: «Новым Адамом по естеству ради [Адама] ветхого становясь». См. также: Quaestiones ad Thalassium 21; Вопросоответы к Фалассию. С. 60: «Богоначальное Слово, во всем подобное нам, кроме греха, непреложно облекшееся в наше естество и ставшее совершенным Человеком, имело [в Себе] первого Адама».

²⁸⁶⁵ - Quaestiones ad Thalassium 5; Там же. С. 35.

²⁸⁶⁶ - Ibid.; Там же.

²⁸⁶⁷ - Ambiguorum liber // PG 91. 1132 A; О различных недоумениях... С. 112.

²⁸⁶⁸ - Ibid. 1052 D; Там же. С. 31.

²⁸⁶⁹ - Ibid. 1317 A; Там же. С. 288.

²⁸⁷⁰ - Ambiguorum liber // PG 91. 1352 D — 1353 B; см.: Benevich G. Maximus Confessor's Polemics. P. 10.

²⁸⁷¹ - PG 91. 1353 B.

²⁸⁷² - In Theophania (orat. 38). 36. 324. 46–47; In Sanctum Pascha (orat. 45) 36. 633. 10–12.

²⁸⁷³ - PG 91. 1353 B.

²⁸⁷⁴ - Quaestiones et dubia 96; Вопросы и недоумения. С. 136.

2875 - Ambiguorum liber // PG 91. 1104 A; О различных недоумениях... С. 86.

2876 - Тогда как самой преградой (φραγμός) является грех. Отсюда видно, что не сама собственно плоть отделяет нас от Бога, а то, что «мы располагали собою без разумения, или духовного знания, то все это наподобие стены отделяло нас от Бога и ввергало в грех» (Quaestiones et dubia 63. 8–12; Вопросы и недоумения. С. 114).

2877 - Quaestiones ad Thalassium 21; Вопросоответы к Фалассию. С. 62.

2878 - Quaestiones et dubia 54; Вопросы и недоумения. С. 110.

2879 - Ambiguorum liber // PG 91. 1044 C D; О различных недоумениях... С. 24.

2880 - Ibid. 1320 A; Там же. С. 290.

2881 - Ibid. 1044 D; Там же. С. 24.

2882 - Ibid. 1049 A.

2883 - S. Dionysius Areopagita. Epistola IV. 1. 19.

2884 - Ambiguorum liber // PG 91. 1056 B: τὴν δὲ θεϊκὴν ἐνέργειαν καθ' ἑνωσιν ἄρρητον τῇ συμφύει τῆς σαρκικῆς ἐσχηκῶς»; см.: О различных недоумениях... С. 34.

2885 - Ibid. 1341 C; Там же. С. 310.

2886 - Ibid. 1340 B; Там же. С. 308.

2887 - Ibid. 1320 D; Там же. С. 292.

2888 - О различных недоумениях... С. 291–292.

2889 - Quaestiones ad Thalassium 113; Вопросы и недоумения. С. 146.

2890 - Ambiguorum liber // PG 91. 1049 B; О различных недоумениях... С. 28.

2891 - Ibid. 1349 A; Там же. С. 316.

2892 - Ibid. 1049 B; Там же. С. 28.

2893 - Ibid. 1348 B C; Там же. С. 315.

2894 - Quaestiones ad Thalassium 61.

2895 - Ambiguorum liber // PG 91. 1156 C — 1157 A.

- 2896 - О различных недоумениях... С. 135.
- 2897 - Ambiguorum liber // PG 91. 1156 С.
- 2898 - О различных недоумениях... С. 136.
- 2899 - Там же.
- 2900 - См. об этом, напр., главу Вопрос об Адамовом наследии в книге: Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом. С. 108–161.
- 2901 - «Рожденные от него по плоти, вследствие этого несправедливого начала, [возникшего] из наслаждения, справедливым образом приводятся вместе с ним к общему концу, т. е. к смерти через утруждение», см.: Вопросы к Фалассию 61 // URL: http://azbyka.ru/otechnik/?Maksim_Ispovednik/Voprosotvety_k_falassiyu=59 (дата обращения 01. 12. 2013).
- 2902 - Quaestiones et dubia 64. 4–9; Вопросы и недоумения. С. 115.
- 2903 - Письмо 10 // Письма. С 122.
- 2904 - Capitulum Theologiae et Oeconomiae. Centuria 1. 67; Главы о богословии и домостроительстве... С. 226.
- 2905 - Quaestiones et dubia 113; Вопросы и недоумения. С. 146.
- 2906 - Ambiguorum liber // PG 91. 1317 A —1317 B; О различных недоумениях... С. 289.
- 2907 - Ibid. 1317 С.
- 2908 - Ibid. 1161 D; О различных недоумениях... С. 142.
- 2909 - Ibid. 1164 С; Там же. С. 143.
- 2910 - Ibid. 1161 D.
- 2911 - Ibid. 1164 D — 1165 A; Там же. С. 143–144.
- 2912 - Ibid. 1285 С; Там же. С. 260.
- 2913 - Quaestiones et dubia 22. 3–5.
- 2914 - Вопросы и недоумения. С. 86–87: «Дабы человеческий род никогда более не был потоплен водами зла».
- 2915 - Quaestiones et dubia 22. 11–18; Там же. С. 87.

- 2916 - Ibid. 54. 68; Там же. С. 110.
- 2917 - Ibid.
- 2918 - Ibid. 54.
- 2919 - Ibid. 53; Там же. С. 109.
- 2920 - Ibid. 190. 40–43; Там же. С. 193.
- 2921 - PG 91. 1309 С.
- 2922 - Capitum theologiae et Oeconomiae // PG 90. 1164 С;
Главы о богословии и домостроительстве... С. 251:
«Уподобляясь плоти Господа, отвергаем тление греха. Ибо как Христос по [человеческому] естеству, плотью и душой, благодаря которым Он постигается мыслью как человек, был безгрешен, так и мы, уверовавшие в Него и облачившиеся в Него через [Святой] Дух, можем быть безгрешными в Нем по [собственному] произволению».
- 2923 - Quaestiones et dubia 120; Вопросы и недоумения. С. 151.
- 2924 - Ibid. 154; Там же. С. 170.
- 2925 - Ibid.; Там же.
- 2926 - Ambiguorum liber // PG 91. 1308 D; О различных недоумениях... С. 281.
- 2927 - Ibid. 1097 A; Там же. С. 81.
- 2928 - Ср.: Ис. 40, 12.
- 2929 - Quaestiones et dubia 53. 8–13 (сам термин – Ibid. 53. 13); Вопросы и недоумения. С. 109.
- 2930 - Ambiguorum liber // PG 91. 1160 B; О различных недоумениях... С. 138.
- 2931 - Quaestiones ad Thalassium 26; Вопросоответы к Фалассию. С. 73–74.
- 2932 - Völker W. Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. Wiesbaden, 1965. S. 472.
- 2933 - St. Maximus the Confessor. The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity / Transl. by P. Sherwood. Westminster, 1955. P. 234, n. 336.
- 2934 - См.: Тунберг Л. Символ и таинство в богословии св. Максима Исповедника / Пер. М. В. Чернышева, под ред. М. М.

Кедрова // Страницы. М., 2000. № 5. Вып. 4. С. 507–527 // URL: http://www.myriobiblos.gr/texts/russian/thunberg_maxim.html (дата обращения 01. 12. 2013).

²⁹³⁵ - Steitz G. E. Die Abendmahlslehre des Maximus Confessor // Jahrbuch für deutsche Theologie. 1886. № 11. S. 229–238.

²⁹³⁶ - См. об этом: Тунберг Л. Символ и таинство в богословии св. Максима Исповедника. Раздел 2: Символист или реалист по мнению ученых.

²⁹³⁷ - St. Maximus the Confessor. The Ascetic Life. The Four Centuries on Charity. P. 79. Lampen V. De Eucharistie-leer van S. Maximus Confessor // Studia Catholica 2. 1926. P. 35–54.

²⁹³⁸ - Bornert R. Les Commentaries Byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle. Paris, 1966. P. 117.

²⁹³⁹ - См.: Тунберг Л. Символ и таинство в богословии св. Максима Исповедника. С. 526–527.

²⁹⁴⁰ - Тунберг Л. Символ и таинство в богословии св. Максима Исповедника. С. 526–527.

²⁹⁴¹ - S. Gregorius Theologus. Oratio XXIX // PG 36. 100 A. П. Шервуд указывает на множество примеров использования этой формулы: Ambiguorum liber 10 // PG 91. 1113 BC; Ibid. 33. 1288 A; Ibid. 60. 1385 B; Quaestiones ad Thalassium 61 // PG 90. 632 A; Ibid. 64, 725 C; Epistola II // PG 91, 464 A; Epistola XXV // PG 91, 613 D (см.: Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. С. 427). Из исследователей эту тему у преп. Максима обсуждают: Balthasar H.-U., von. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner. Zweite, völlig veränderte Auflage. Einsiedeln, 1961. S. 277–278; Thunberg L. Microcosm and Mediator. P. 31–32; Cooper A. G. Maximus the Confessor on the structural dynamics of Revelation // Vigiliae Christianae. 2001. 55 (2). P. 161–163; Лурье В. М. История византийской философии. С. 75–77 (у свт. Григория Богослова), 361–363 (у преп. Максима); и наиболее подробно: Larchet J.-C. La divinisation de l'homme... P. 376–382. Ж.-К. Ларше, помимо мест, указанных П. Шервудом, отмечает Вопросы к Фалласию 64 // PG 90. 725 C, где говорится, что Бог нас возлюбил больше Себя Самого «настолько, что обоживает нас по благодати, насколько

Он вочеловечился по Домостроительству». Ж.-К. Ларше также отмечает прямую или косвенную разработку этой темы в Вопросоответах к Фалласию 61 // PG 90. 637 D; Амбигве 3 // PG 91. 1040 A; Амбигве 7 // 1084 CD (это место обсуждается в Схолии 102 а А. М. Шуфрина, см.: Шуфрин А. М. Схолии. С. 363–364); Главах о богословии и домостроительстве 4 // PG 91. 57 АВ; Толковании на молитву Господню // PG 90. 877 A; Вопросоответах к Фалассию 22 // PG 90. 317 В — 320 С.

²⁹⁴² - См.: Larchet J. -C. La divinisation de l'homme.... P. 426–435.

²⁹⁴³ - Capitum Theologiae et Oeconomiae. Centuria 2. 56; Главы о богословии и домостроительстве... С. 244–245 (курсив наш. – иером. К. З.).

²⁹⁴⁴ - Capitum Theologiae et Oeconomiae. Centuria 2. 56; Главы о богословии и домостроительстве... С. 244–245.

²⁹⁴⁵ - Ambiguorum liber // PG 91. 1365 В; О различных недоумениях... С. 332.

²⁹⁴⁶ - Ibid. 1364 В, 1365 С.

²⁹⁴⁷ - Ibid. 1365 А; Там же. С. 331.

²⁹⁴⁸ - Ibid.; Там же.

²⁹⁴⁹ - Mystagogia 5 // PG 91. 681 А; Мистагогия. С. 165.

²⁹⁵⁰ - Мк. 10:8.

²⁹⁵¹ - Мк. 10:7–8: «Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью».

²⁹⁵² - Еф. 5:31–32.

²⁹⁵³ - Mystagogia 5 // PG 91. 681 D: θείου θυσιαστηρίου μυστήριον.

²⁹⁵⁴ - Ibid. 697 А.

²⁹⁵⁵ - Ibid.: μεταποιῶσα πρὸς ἑαυτήν.

²⁹⁵⁶ - Ibid. 14. 704 D — 705 А.

²⁹⁵⁷ - Ibid. 704 D.

²⁹⁵⁸ - S. Dionysius Areopagita. De Divinis nominibus 2. 4; Ambiguorum liber 10 // PG 91. 1168 А; О различных недоумениях... С. 146.

²⁹⁵⁹ - Ambiguorum liber 7. 1076 CD; О различных недоумениях... С. 64.

²⁹⁶⁰ - PG 91. 709 C.

²⁹⁶¹ - Quaestiones ad Thalassium 38 // PG 90. 389 B: Πρὸς... γένεσιν καρπῶν δικαιοσύνης. Здесь также говорится о духовном браке души с Евангелием, «как мужем, пребывающим на все веки», см.: Вопросы-ответы к Фалассию. С. 100.

²⁹⁶² - S. Gregorius Nazianzenus. Orat. 41. 36. 444. 32.

²⁹⁶³ - S. Athanasius Alexandrinus. Expositiones in Psalmos 27. 565. 10; S. Basilius Caesariensis. De baptismo libri duo. 31. 1552. 33; Epistula 8. 4. 21–22.

²⁹⁶⁴ - Флп. 2, 7; Рим. 8, 3. См.: S. Gregorius Nazianzenus. Epistulae theologicae; S. Gregorius Nyssenus. Antirrheticus adversus Apollinarium; Refutatio confessionis Eunomii.

²⁹⁶⁵ - S. Gregorius Nyssenus. De creatione hominis sermo primus [Sp.] 29. 4–5; S. Basilius Caesariensis. Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae) 31. 945. 41; Homiliae in hexaemeron 9. 6. 91.

²⁹⁶⁶ - S. Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica // PG 45. 36 B, 97 B; In Cantica canticorum // PG 44. 772 C; De mortuis // PG 46. 532 C; S. Cyrillus Alexandrinus. De adoratione et cultu in spiritu et veritate 68. 793. 37; Epistulae paschales sive Homiliae paschales 77. 500. 27 и др.

²⁹⁶⁷ - PG 91. 1305 B – 1312 B.

²⁹⁶⁸ - S. Cyrillus Alexandrinus. Fragmenta in sancti Pauli epistulam ad Romanos 218. 1–10.

²⁹⁶⁹ - S. Maximus Confessor. Mystagogia 24. 272 // PG 91. 1384 B.

²⁹⁷⁰ - S. Athanasius Alexandrinus. Oratio III contra Arianos 41. 2. 6–7.

²⁹⁷¹ - S. Basilius Caesariensis. De Spiritu Sancto 5.12. 20.

²⁹⁷² - S. Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Joannem 3. 118. 15; Commentarii in Lucam (in catenis) 72. 549. 49.

²⁹⁷³ - S. Cyrillus Alexandrinus. De incarnatione unigeniti 708. 25; S. Maximus Confessor. Quaestiones et dubia 54. 6.