

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ



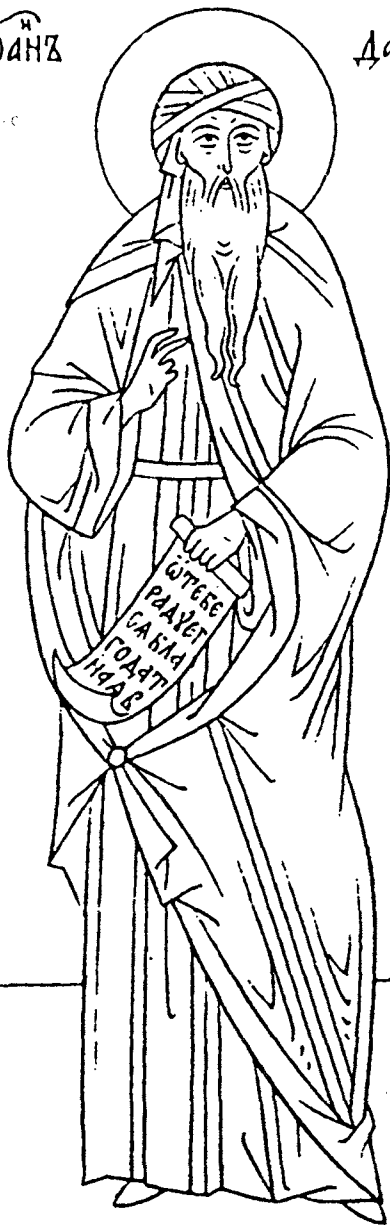
ТВОРЕНИЯ
ПРЕПОДОБНОГО
ИОАННА
ДАМАСКИНА

ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯТО-ТИХОНОВСКИЙ
БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Ѡд прѣп іѡанъ
с

дамаскинъ



**ТВОРЕНИЯ
ПРЕПОДОБНОГО
ИОАННА
ДАМАСКИНА**

**ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ
И ПОЛЕМИЧЕСКИЕ ТРАКТАТЫ.
СЛОВА НА БОГОРОДИЧНЫЕ ПРАЗДНИКИ**

Перевод и комментарии
святц. МАКСИМА КОЗЛОВА, Д. Е. АФИНОГЕНОВА

**«МАРТИС»
1997**

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ:

Протоиерей
Валентин АСМУС

Доцент Московской духовной академии
священник
Максим КОЗЛОВ

Директор издательства «Мартис»
В. П. ЛЕГА

Доцент Московской духовной академии
А. И. СИДОРОВ
(председатель)

По благословению
Патриарха Московского и всея Руси
Алексия II

Призываю Божие благословение на ваши труды
и надеюсь, что выпуск серии
«Святоотеческое наследие»
послужит благому делу развития церковной науки,
воспитания глубоко образованных
пастырей и богословов.
Думаю, что знакомство со святоотеческим наследием
будет полезно и широкому кругу людей,
заботящихся о духовном возрождении
нашего Отечества.

ББК 86.37

И 75

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект 96-03-16194

Редактор
ВДОВИЧЕНКО А.В.

Художник
ТРОЯНКЕР А.Т.

ББК 86.37

ISBN 5-7248-0044-6

© Издательство «МАРТИС», 1997

КРАТКИЕ СВЕДЕНИЯ О СВ. ИОАННЕ ДАМАСКИНЕ И ЕГО ТВОРЕНИЯХ

Св. Иоанн Дамаскин родился в конце VII века в Дамаске, тогда главном городе Сирии, столице халифата Омейядов¹. Он происходил из знатной семьи, известной христианским благочестием. Его отец, Сергей Мансур, был распорядителем казны у дамасского халифа и употреблял свое влияние при дворе ко благу Церкви Христовой. Воспитание и образование Иоанна и его сводного брата Космы (впоследствии еп. Маюмского) Сергей поручил ученому благочестивому иноку Косме из Калабрии, которого он выкупил из плена. Успехи воспитанников скоро оправдали доверие, оказанное иноку благочестивым мужем. «Благодаря превосходству их дарований и ревности, они в короткое время овладели всем труднейшим знанием, как грамматикой, так и диалектикой и искусством доказательств. В нравственной же философии они преуспели настолько, что не только украсили свой ум учением, но и смирили душевные страсти. И подобно тому, как орел смотрит на солнце, так и они пристальным взором взирали на основы естества»².

¹ Основными источниками жизнеописания преподобного и богоносного отца нашего Иоанна Дамаскина являются: 1) арабское житие, написанное около 1085 г. иеромонахом Михаилом из монастыря Св. Симеона Дивногольца близ Антиохии [по всей вероятности, с помощью патриарха Антиохийского Иоанна] (*Biographie de Saint Jean Damascène. Texte original arabe. Publié par P. C. Bacha. Harrisa (Liban), 1912.* Русский перевод, осуществленный А. Васильевым, см. в Полном Собрании Творений Св. Иоанна Дамаскина, т. I, Спб., 1913, с. 1–22); 2) перевод этого жития на греческий язык, осуществленный патриархом Иерусалимским Иоанном VIII (1106–1156) (Издано в PG 94. 429–489. Русский перевод см. в Полном Собрании Творений Св. Иоанна Дамаскина, т. I, Спб., 1913, с. 23–43.) со значительной переработкой изначального текста; 3) созданное на основе этого перевода несколько более пространное житие Святого, составленное Патриархом Иерусалимским Иоанном IX Меркурием (1156–1166) (Издано А. Пападопуло-Керамевсом в *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. ἐν Πετρούλει, т. IV, 330–350.*

² Греческое житие 11; русск. пер. по цит. изд., с. 29.

После смерти отца Иоанн сделался наследником его состояния и вскоре стал одним из ближайших советников халифа. Среди государственных занятий Иоанн находил время для написания ряда догматических и догматико-полемиических творений. Он вступил в борьбу за православие с монофизитами и написал против них пространное обличение от лица Дамасского архиепископа Петра. Вероятно, там же, в Дамаске, было написано Св. Иоанном и краткое сочинение «О правом образе мышления», в котором он излагает основы православного христианского вероучения.

Между тем в 726 г. явился новый враг Церкви — иконоборчество, вдохновляемое и поддерживаемое византийским императором Львом III Исавром (716–741 гг.). Новая ересь быстро распространилась по всей Византии и за ее пределами, и скоро ревнители чистоты православного учения выступили в защиту истины. Среди них первым был св. Иоанн Дамаскин, который видел в иконоборчестве лжеучение, противное самой сущности христианства. Сразу после появления указа Льва Исавра, в котором тот запрещал почитание святых икон (726 г.), Дамаскин написал свое первое вдохновенное слово «Против отвергающих святые иконы» и послал его в Константинополь: «Нам, всегда чувствующим свое недостойнство, прилично было бы молчать и исповедовать Богу грехи свои. Но так как... я вижу, что Церковь... волнуется и смущается под безудержным натиском лукавых духов..., я решил говорить, высоту царей не полагая выше истины... Даже более побуждало меня говорить то, что слово царя способно к обольщению подданных. Итак, прежде всего положивши соблюдение церковного законоположения, через которое происходит спасение, как некоторое начало или основание рассуждения, я открыл поле для слова и выпустил его...»¹

Второе и третье Слова были написаны Дамаскиным после 730 г., когда император указом не только запретил писать и поклоняться иконам, но и велел истреблять их как в храмах, так и в частных домах. Послания Иоанна с жадностью читали в Константинополе и в других местах: «немошные были поддержаны ими в православии, а сильные укреплялись в силе»².

Жизнеописание преподобного свидетельствуют, что император Лев не оставил без отмщения своего обличителя. Не имея возможности действовать против св. Иоанна открыто, он прибег к хитрости и оклеветал его перед халифом в политической измене. Халиф немедленно приказал отстранить Иоанна от должности и

¹ PG 94, 1252–53.

² *Архиеп. Филарет (Гумилевский)*. Историческое учение об Отцах Церкви. Т. III. Спб., 1882, с. 195.

кисть правой руки. Преподобный стал молиться Пресвятой Богородице и просить исцеления, которое Она и подала ему¹.

После этого Св. Иоанн раздал свое имущество бедным и вместе со сводным братом Космой удалился в отличавшуюся особенной строгостью монашеской жизни Лавру Св. Саввы Освященного близ Иерусалима.

В монастыре Дамаскин прошел весь узкий путь монашеской аскезы: послушание, отсечение воли, смирение. Тогдашний игумен Лавры Никодим передал его старцу, простому и строгому иноку, который наложил на Иоанна заповедь ничего не делать по своей воле, непрестанно пребывать в молитве, изгонять из души всякий образ мирской жизни и запретил даже писать что-либо. Между тем, один монах, лишившись близкого родственника, сильно просил Иоанна написать ему что-либо в облегчение скорби. После долгих колебаний Иоанн согласился и написал те умиленные песнопения, начинающиеся словами «Кая житейская сладость пребывает печали непричастна», — которые впоследствии Церковь усвоила как свои и которые и теперь поются при погребении. Однако заповедь старца была нарушена, и он изгнал Иоанна из кельи. После долгих уговоров всей братии старец согласился принять Иоанна обратно с тем условием, чтобы тот собственноручно вычистил все нечистые места обители. Иоанн поспешил исполнить волю старца, но тот, тронутый таким смирением, остановил его и, облобызав, сказал: «О, какого великого подвижника блаженного послушания родил я во Христе»². А через некоторое время, получив особое извещение Богоматери, старец благословил Иоанна на написание как церковно-поэтических, так и богословских сочинений.

Иерусалимский Патриарх Иоанн V (706–735), в юрисдикции которого была Лавра Св. Саввы, вызвал Дамаскина в Иерусалим и рукоположил его во пресвитера с тем, чтобы он был проповедником при храме Воскресения³. В этой должности св. Иоанн пребывал некоторое время и именно тогда произнес все известные нам Слова и Беседы. Вероятно, после последовавшей вскоре смерти Патриарха Дамаскин возвратился в обитель Св. Саввы,

¹ В сербском Хелендарском монастыре на Афоне до сего дня сохранилась чудотворная икона Божией Матери Троеручицы, которую туда перенес из Лавры Св. Саввы Освященного Св. Савва, архиепископ Сербский († 1235 г.). Это та самая икона, перед которой молился Св. Иоанн Дамаскин, прося об исцелении. См.: Φωκυλίδης Ι. 'Ἐρὰ Λάβρα ἁγίου Σάββα τοῦ Ἠγιασμένου. Αλεξάνδρεια, 1927, σ. 351–352.

² Греческое житие, гл. 31.

³ См. PG 96, 576.

где продолжал подвизаться в аскетическом делании и богословских трудах.

Почил св. Иоанн «в мире и глубокой старости» 4 декабря, когда и совершается память его. Год его кончины точно не известен¹, но очевидно, что он скончался ранее 787 г., так как на VII Вселенском Соборе св. Иоанну вместе с патриархом Константинопольским Германом и Георгием, епископом Кипрским, была провозглашена вечная память:

«Герману православному вечная память.

Иоанну и Георгию вечная память.

Проповедникам истины вечная память.

Троица прославила троих, коих рассуждениям да сподобимся последовать, милосердием и благодатию Первого и Великого Архиерея Христа Бога нашего, предстательством Пренепорочной Владычицы нашей Святой Богородицы и всех Святых»².

Патриарх Иерусалимский Иоанн, завершая житие Дамаскина, пишет: «Он отошел ко Христу, которого возлюбил. И теперь он видит Его не на иконе и поклоняется Ему не в изображении, но Самого Его созерцает лицом к лицу, взирая с непокрытым лицом на славу блаженной Троицы»³.

Св. мощи его были перенесены из Лавры Св. Саввы Освященного в Константинополь при императоре Андронике II Палеологе (1282–1328 гг.)⁴.

В своих многочисленных творениях, которые навсегда останутся источником истинного благочестия, ортодоксального богословия и церковного просвещения, св. Иоанн Дамаскин выступает и как догматист, излагающий систему христианского вероучения, и как моралист, раскрывающий величие и силу добродетелей и вред пороков, и как полемист, ревностно и безбоязненно боровшийся и силой слова побеждавший несториан, монофизитов, иконоборцев и мусульман, и как экзегет, составивший комментарии на все послания апостола Павла, и как вдохновенный поэт-гимнограф, которому принадлежат такие непревзойденные образцы богослужебной поэзии, как Пасхальная служба, каноны на Рождество, Богоявление, Вознесение и др., и, наконец, как крупный оратор-проповедник.

¹ Дата смерти определяется весьма различно: от 750 г., до 777/8 г. Обзор мнений по этому вопросу см. в статье *Παν. Χρήστου. Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός // Ὁρθόδοξη καὶ Ἡθική Ἐκκλησιαστική*, т. 6-ος, Αθήναι, 1965, σ. 1218 и сл.

² См. подробнее в книге: *Карташев А. В. Вселенские соборы*. Париж, 1963, с. 747.

³ Греческое житие, гл. 38.

⁴ См.: *Архиеп. Сергей (Спаский)*. Полный месяцеслов Востока, т. II. Владимир, 1901, с. 494.

Главное и наиболее известное догматическое творение св. Иоанна Дамаскина, посвященное им его сводному брату Косме Маюмскому, называется «Источник знания». Этот обширный догматический свод делится на три неравные части — «Философские главы», «О ересьях», «Точное изложение православной веры». Трехчленное построение отвечает педагогическому замыслу Дамаскина¹: сначала предоставить читателю инструментарий мышления, затем предупредить, какие пути мысли отвергнуты соборным разумом Церкви, и, наконец, предложить систематическое изложение православной догматики. Соответственно две первые части могут рассматриваться в качестве вводных: «Философские главы» (или по-другому «Диалектика»), опирающиеся на «Категории» Аристотеля и «Введение» к ним Порфирия, составляют философскую часть. Здесь дается понятие о философии, которая со свойственной святоотеческой мысли глубиной синтетически осмысляет и на категориально-онтологическом, и на мистико-аскетическом, и на жизненно-практическом уровнях: «Философия есть познание сущего в качестве сущего, то есть познание природы сущего. И еще философия есть познание Божественного и человеческого, видимого и невидимого. Далее, философия есть попечение о смерти, как произвольной, так и естественной. Ибо... смерть двояка: во-первых, естественная, то есть отделение души от тела, во-вторых, произвольная, когда мы презираем жизнь настоящую и устремляемся к будущей. Далее, философия есть уподобление Богу. Уподобляемся же мы Богу через мудрость, то есть истинное познание блага, и через справедливость, которая есть нелицеприятное воздаяние каждому должного, и через кротость превыше справедливости, когда мы делаем добро обожающим нас. Философия есть также искусство искусств и наука наук, ибо философия есть начало всяческого искусства, и через нее бывают изобретаемы всяческое искусство и всяческая наука... Далее, философия есть любовь к мудрости; но истинная Премудрость — Бог, и потому любовь к Богу есть истинная философия»².

В последующих главах «Диалектики» преп. Иоанн Дамаскин дает истолкование целого ряда логических понятий и философских терминов, из которых многие имели и имеют существенное значение при изложении тринитарного и христологического учения Православной Церкви.

Вторую часть трилогии, книгу «О ересьях вкратце», можно

¹ См. об этом: Аверинцев С. С. Философия VIII–XII вв. // Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. М., 1989, с. 41.

² Die Schriften des Johannes von Damaskos. Besorgt von P. B. Kotter. Bd. I. B., 1969, S. 28–29, 55.

считать историко-богословским введением. Она представляет собой краткий перечень ересей и заблуждений (всего 103), составленный преимущественно на основе творений Епифания Кипрского и бл. Феодорита Киррского. Вполне самостоятельно написан преп. Иоанном лишь последний раздел книги, где речь идет о магометанстве и иконоборчестве. Заключается этот ересеологический очерк богословским исповеданием веры.

«Точное изложение православной веры» являет нам систему христианского вероучения, изложенную словами отцов и учителей Церкви и оросами Вселенских Соборов. В изложении Дамаскина цитаты следуют за цитатами, выписки за выписками (особенно часто используются творения св. Григория Богослова, других каппадокийцев, св. Кирилла Александрийского, ареопагитский корпус), но следует помнить, что преп. Иоанн и не притязает на самостоятельность; напротив, он стремится выразить общее, подлинно кафолическое мнение и веру. «Я не скажу ничего своего, но по мере сил соберу воедино и представлю в сжатом изложении то, что было разработано избранными учителями»¹, — свидетельствует он в начале «Источника знания». «При этом он свободно и творчески разбирается в богословском предании, различает основное и побочное, не вдается в спорные рассуждения, но и не закрывает проблематики»².

«Точное изложение православной веры», ныне традиционно издаваемое в четырех книгах (следы такого деления заметны уже в XIII в. — в сочинениях Фомы Аквината), самим св. отцом было делено лишь на главы. В первой книге говорится о Боге в Его премирном бытии, как Едином по существу и троичном в Лицах, о Его свойствах и непостижимости. Вторая трактует о творении мира (видимого и невидимого), о рае, о человеке и его первоначальной жизни, его свойствах, состояниях и страстях, о промыслении Божиим. В третьей книге речь идет о Божественном Домостроительстве, о воплощении Бога Слова, о двух естествах в Иисусе Христе и единстве Его Ипостаси, о Пресвятой Деве Марии, о Молитве Господней, о сошествии Спасителя во ад. Наконец, в четвертой книге содержится учение о прославлении Богочеловека, о кресте, таинствах, почитании святых мощей и икон, о каноне Ветхого и Нового Завета, о происхождении зла, об антихристе и воскресении.

Можно сказать, что «Точное изложение православной веры» является первым христианских Катихизисом, т.е. учебной книгой Церкви, и именно как учебник оно не требовало и не допускало

¹ Op. cit., S. 53, прооет.60–63.

² Прот. Георгий Флоровский. Восточные отцы V-VII веков. Изд. 2-е. Париж, 1990, с. 229.

оригинальности в обычном смысле. По справедливому замечанию С. С. Аверинцева, от такого рода сочинения требовалось принципиально иное: «излагать материал, почерпнутый откуда угодно, в систематическом порядке, который максимально отвечал бы реальным запросам и реальным возможностям учеников»¹. И задача эта была осуществлена преп. Иоанном Дамаскиным исключительно успешно. Соединив с глубиной и строгостью богословия простоту и доступность для всех, «Точное изложение православной веры» до сего дня служит и учебной книгой Церкви, и правилом веры, и свидетельством нашего исповедания перед инославными².

Огромные достоинства творения (проникновение св. отца в глубинную суть каждого догмата, стремление обосновать последних на данных Св. Писания и церковного предания, в меру возможное приближение догматической истины к человеческому разуму и в особенности строгая верность системы Иоанна Дамаскина духу древней Вселенской Церкви) обусловили его уникальное по своей широте влияние и на Востоке, и на Западе. Уже в X веке в числе первых святоотеческих творений «Точное изложение православной веры» было переведено на славянский язык Иоанном, экзархом Болгарским. Может быть, еще при жизни Дамаскина его сочинение переводили на арабский. В XI веке по поручению папы Вильгельма III «Точное изложение» было переведено на латынь, и этим, правда, не слишком удачным переводом, пользовались и Петр Ломбардский, и позднее Фома Аквинат.

Из других догматических сочинений преп. Иоанна нужно назвать прежде всего три знаменитых слова «Против отвергающих святые иконы», которые искони считались лучшим из того, что когда-либо было написано в защиту иконопочитания. Именно Дамаскиным были выражены основные начала учения об иконах, его христологическое основание и смысл: «Иконы возможны только по силе Воплощения, и иконописание неразрывно связано с тем обновлением и обожением человеческого естества, которое совершилось во Христе; отсюда и такая тесная связь иконопочитания и почитания святых, особенно в их священных и нетленных останках»³.

Дамаскиным называются и определяются основные функции иконных изображений, как они были осмыслены и оформились в церковной традиции к VIII столетию. Вместе со словесным текстом иконы выполняют дидактически-информативную («Иконы заменяют неграмотным книги», De imag. I. 17) и коммеморатив-

¹ Аверинцев С. С. Ук. соч., с. 40.

² Среди прочего и в таком важном вопросе, как учение об исхождении Духа Святого, творение преп. Иоанна Дамаскина авторитетно свидетельствует против латинского лжеучения о filioque.

³ Прот. Георгий Флоровский. Ук. соч., с. 254.

ную (напоминательную) функции (I. 17). Они имеют и декоративное значение — украшают храм. Однако главные функции иконы — собственно сакральные.

Во-первых, икона (как и всякий религиозный символ) не замыкает внимание созерцающего ее на самой себе, но возводит его ум «через телесное созерцание к созерцанию духовному» (III. 12). Во-вторых, священные изображения не только возводят ум к духовным сущностям, но и сами причастны к возвышенному, небесному, ибо Спаситель (Возвышенный — $\delta \psi \eta \lambda \acute{o} \varsigma$), снизойдя Своим воплощением к «смирненному мудрованию» людей, сохранил Свою «возвышенность» (I. 1264 С). Печать возвышенного несут и иконы с изображениями Христа. В-третьих, иконы имеют «божественную благодать», которая дается им «ради имени на них изображенных» (I. 1264 В). Благодать эта «всегда соприсутствует» «со святыми именами не по существу, но по благодати и действию» (I. 19), т.е. дается иконе Св. Духом и может проявить себя энергично.

С помощью харизматической ($\chi \acute{\alpha} \rho \iota \varsigma$ — благодать) энергии иконы верующие приобщаются к изображенным святым и священным событиям и через то получают освящение. «Изображение подвигов и страданий святых, — пишет преп. Иоанн, — ставлю перед глазами, чтобы освящаться через них и побуждаться к ревностному подражанию» (I. 21).

Наконец, икона является объектом поклонения. «Поклонение есть знак благоговения, то есть умаления и смирения» (III. 27). При этом поклоняются, конечно, не веществу, материи иконы, а образу, запечатленному в ней (II. 19), и адресовано это поклонение самому первообразу. «Итак, мы поклоняемся иконам, совершая поклонение не материи, но через них тем, которые на них изображены, ибо честь, воздаваемая образу, переходит к первообразу, как говорит божественный Василий» (III. 41)¹.

Все вышеизложенные пункты можно найти у предшественников Дамаскина (так, в первом слове приведено 20 цитат из Святых Отцов, во втором — 27, в третьем — 90), однако именно он свел все то, что было рассеяно до него по многочисленным трактатам, проповедям и посланиям Святых Отцов, в единую и целостную теорию образа.

Из других догматико-полемических творений Дамаскина особый интерес представляет книга «Против яковитов», к которой примыкает ряд догматико-полемических очерков против монофизитов, монофелитов и манихеев. В ряде небольших трактатов («О правом образе мышления», «Элементарное введение в догматы» и

¹ См. об этом подробнее: Бычков В. В. Смысл искусства в византийской культуре. М., 1991, с. 46 и далее.

др.) речь идет о вопросах, которые затем более подробно были рассмотрены в «Источнике знания». Наконец, в этом разделе следует упомянуть «Беседу сарацина с христианином», в которой доказывается несравненное превосходство христианства, защищается воплощение Бога Слова и опровергается фатализм, а также маленький фрагмент «О драконах и приведениях», посвященный осуждению суеверий с позиции последовательной религиозной трезвости, требующей объяснить естественные явления естественными причинами.

Особое место среди творений Дамаскина занимает обширный сборник «Священные сопоставления» — своего рода богословский словарь, в котором приводятся изречения Священного Писания по вопросам веры и благочестия и соответствующие им изречения Отцов и учителей Церкви. Этот труд св. Иоанна Дамаскина важен в том отношении, что он содержит в себе много фрагментов из таких сочинений, которые либо вовсе не сохранились, либо дошли до нас только в отрывках.

Аскетика представлена в наследии преп. Иоанна тремя небольшими трактатами: «О святых постах», «О восьми духах злобы», «О добродетелях и пороках». Последний из них был включен в греческое «Добротолубие», а из него и в славянское в переводе преп. Паисия Величковского.

Как экзегет св. Иоанн Дамаскин составил комментарии на Послания св. Апостола Павла, руководствуясь, а иногда и буквально воспроизводя толкования св. Иоанна Златоуста, бл. Феодорита Киррского и св. Кирилла Александрийского.

Гомилетическое наследие, усвояемое Преподобному, относительно невелико (не более 15 слов), а число несомненно принадлежащих ему проповедей и того меньше, причем часть из них дошла до нас только на арабском языке или в латинском переводе¹.

Наиболее интересны в богословском отношении Слова на Богородичные праздники (три на Успение и одно на Рождество Пресвятой Богородицы), представляющие собой весьма выразительное и полное раскрытие православного учения об участии Пресвятой Богородицы в деле нашего спасения, что было сформулировано самим преп. Иоанном в «Точном изложении православной веры».

Будучи творениями большой догматической значимости, Слова на Рождество Богородицы и ее Успение одновременно являются ярким образцом зрелой византийской гомилетики, представляя

¹ См.: Beck H.-G. Die theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1959, S. 483–484.

собой как бы энкомий (ἐγκώμιον), хвалебную песнь Пресвятой Богородице, облеченную в форму проповеди. Они имеют настолько ярко выраженный литургический характер, что целый ряд фрагментов (употребляются обращения «Приидите», «Радуйся», фразы строятся ритмически) и содержательно, и формально приближаются к тем или иным видам богослужебной гимнографии: стихирам, икосам, тропарям канона. Отдельные выражения и целые части фраз являются общими для проповедей и праздничных канонов, которые, кстати, были составлены самим преп. Иоанном и св. Космой Маюмским. Читая Слова на Успение и на Рождество Богородицы, легко представить, сколь органичной частью богослужения они являлись при непосредственном произнесении, сколь естественно прославляющие Пресвятую Богородицу праздничные песнопения и чтения сменялись обращенными к Матери Божией ликующими словами проповедника, какое обилие «яств» было предложено верующим на «духовной трапезе» (выражение св. Иоанна Дамаскина, Слово на Успение, III. 1).

Особую заслуженную славу приобрели труды Дамаскина как песнопевца. Уже в Хронографии Феофана (ок. 760–818) он назван «Златоструем» — «по обилию в нем благодати Св. Духа, текущей в словах его и в жизни» (PG 108, 841). Точно определить объем песенного творчества преп. Иоанна нелегко. Традицией он называется составителем Октоиха, однако это мнение верно лишь отчасти. Формирование Октоиха, и в целом гласовой системы, было трудом ряда поколений. Можно думать, что именно Дамаскин привел уже в целом сложившийся порядок службы к определенному единству и сам составил некоторые конструирующие составляющие воскресных служб — догматики и каноны христологического содержания.

Плодом поэтического гения св. Иоанна Дамаскина являются такие песнопения Светлой недели, как Пасхальная утренняя и все пасхальные часы, ряд праздничных канонов (на Рождество, Богоявление, Преображение, Вознесение, Благовещение, Успение и другие — вместе с канонами святым до 64), умиленные надгробные песнопения, включая и тропарь «Со святыми упокой, Христе, душу раба Твоего...», и ряд дивных молитв и песнопений ко Пресвятой Богородице, которые Церковь Православная усвоила как свои («О Тебе радуется...», «Милосердия двери отверзи нам...», «Многая множество моих, Богородице, прегрешений...», «Все упование мое на Тя возлагаю» и др.).

Завершая настоящий краткий обзор творений преп. Иоанна Дамаскина, отнюдь не претендующий на всесторонний анализ богословия одного из величайших систематизаторов византийской

эпохи¹, мы бы хотели остановить внимание благочестивого читателя только на некоторых чертах его наследия, имеющих особую актуальность в современную эпоху.

Прежде всего, для Дамаскина характерна та особая — даже на фоне всей патристической традиции — сила, с которой он подчеркивал значение Священного Предания Вселенской Церкви. Преп. Иоанн, как богослов, и есть по преимуществу ревнитель святоотеческого предания.

Все, что написано им о Св. Троице, Христе, Божией Матери, он черпает из «божественного Предания», которое нам открыто и передано Богом через все Домостроительство Христово (Точн. изл. 1, 1). Безусловной для православного богослова нормой искания истины Дамаскин утверждает проверку собственного мнения преданием церковным. «Станем, братия, на скале веры и на церковном предании, не изменяя пределов, которые положили Святые Отцы наши, не давая места желающим вводить новое..., примем церковное предание в простоте сердца, а не со многими рассуждениями», — призывает он и своих современников, и нас в III Слове «Против отвергающих св. иконы» (PG 96, 1356–1357).

Собственная же верность Дамаскина Преданию Церкви состоит прежде всего в том, что так же, как Писание и Отцы, Дамаскин смотрит на все и все толкует христологически. Бог Слово, Единый от Святой Троицы, рожденный от Девы нашего ради спасения, есть центральная тема всего Писания и Предания, и, следовательно, всего богословия Св. Иоанна Дамаскина, так что не только в «Точном изложении православной веры» из четырех книг более двух с половиной посвящены Христу, но даже и в словах на Богородичные праздники, специальных, казалось бы, по теме, доминирует христология. Православное богословие св. Иоанна Дамаскина есть по преимуществу христология, которая охватывает, конечно, и сотериологию, и антропологию, и учение о личности преблагословенной Девы Марии.

Нужно ли говорить о том, что и следов какой-либо автономной «софиологии» нет в творениях св. Отца, учение которого находится в непосредственной связи с «древним и истинным» Божиим Советом о «воплощении Слова и нашем обожении» (Слово на Успение, 1).

И еще на одну характерную черту наследия преп. Иоанна нельзя не обратить внимание, на сей раз в плане методологии его мышления. Это последовательная трезвость его богословствования, не исключающая, конечно, истовости веры, соединенная с

¹ Опыт такого анализа см.: Прот. Георгий Флоровский. Ук. соч., с. 231–254.

ней, но зато разительно контрастирующая с безбрежным мистицизмом, поисками таинственного, свойственными ложной религиозности. Благоговей перед тайнами Божиими, он отличал от них и отвергал мглистые мраки и полумраки мечтательно-мистических духовных парений и умышленно неясных и туманных представлений. Трезвость эта потребна и в наше время, когда на место, освобожденное атеистической идеологией, хлынул поток разного рода эзотерических сект и мистических движений, астрологов от науки и колдунов от медицины. Пусть нашим им ответом будут слова преп. Иоанна Дамаскина: «Весь этот вздор измышляют некие еретики, враждующие против Святой Церкви, с тем чтобы отвести простецов от правого разумения» (PG 96. 1604).

Творения Св. Иоанна Дамаскина были переведены на русский язык или очень давно, или вообще лишь фрагментарно¹, в то время как они несомненно заслуживают внимания как специалистов-патрологов, так и всех благочестивых читателей, представляя, с одной стороны, важную составляющую часть богословского наследия святоотеческой византийской эпохи, а с другой — являясь подлинно душеполезным и назидательным чтением. Дать это чтение в руки православного христианина сегодня и призвано настоящее издание.

Перевод христологических и полемических трактатов выполнен Д. Е. Афиногеновым, перевод Слов на Богородичные праздники и трактата «О драконах и привидениях» — свящ. Максимом Козловым.

Священник Максим Козлов

¹ Об этом см. подробнее в соответствующих вводных замечаниях к переводу.

Часть I

**ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ
И ПОЛЕМИЧЕСКИЕ
ТРАКТАТЫ**

ПРЕДИСЛОВИЕ

Антиеретические трактаты св. Иоанна Дамаскина, перевод которых теперь впервые становится доступным русскому читателю, представляют довольно резкое отличие от гомилетических произведений того же писателя, объединенных с ними в один том серии «Святоотеческое наследие». Здесь нет ни возвышенной поэзии, ни изысканного красноречия, потому что в данном жанре они были бы неуместны, однако по глубине разработки богословских вопросов эти произведения относятся к лучшим образцам святоотеческой литературы. Более того, полемические трактаты св. Иоанна являются, как будет видно из дальнейшего, необходимым дополнением к его же величайшему труду — «Источнику знания». Дело в том, что стройная система богословских воззрений, изложенная в «Источнике» с присущей св. Иоанну точностью и ясностью, здесь подвергается как бы проверке на прочность в столкновении с противниками, и хотя последние далеко не всегда мыслят столь же четко и последовательно и часто не способны спорить на том же уровне постижения предмета, тем не менее само движение спора вынуждает подробно освещать такие стороны православной догматики, которые, быть может, было бы излишне излагать единоверцам.

Нужно признать, что помещенные здесь сочинения достаточно трудны для понимания. Но приложенные усилия вознаградят читателя сторицей. Ибо редко в каком еще творении столь полно и с таким множеством оттенков изложено святоотеческое учение о воплощении Слова. Именно поэтому настоящее введение будет сосредоточено на христологии св. Иоанна, которая поистине вобрала в себя почти все, что было достигнуто православным богословием от Иустина Мученика до преп. Максима Исповедника. К трактатам «Против манихеев» и «Беседе христианина с сарацином», не имеющим прямого отношения к вопросу о Домостроительстве, написаны отдельные пояснения (помещенные в комментариях), необходимые для правильного понимания целей и задач св. Иоанна в этих произведениях.

Дискуссии о том, как именно «Слово плоть бысть», велись в Церкви уже с первых десятилетий ее существования. Однако к действительно глубоким потрясениям и трудноисцелимым расколам они привели позже — начиная с конца IV века от Рождества Христова. Переломный момент от так называемых «тринитар-

ных» споров к «христологическим» можно определять по-разному: ради удобства изложения мы будем считать таковым аполлинаристскую ересь.

Во второй половине IV века епископ Лаодикийский Аполлинарий в полемике с арианами, отрицавшими Божество Христа, выдвинул положение о том, что Божественный Логос занимает во Христе то место, которое у обычных людей отведено разумной душе («логос» по-гречески означает также «разум»). Против этого выступил в конце жизни уже св. Афанасий Александрийский, а затем и каппадокийские отцы, один из которых — св. Григорий Богослов создал знаменитую формулу: «что не воспринято, не исцелено». Но поскольку Аполлинариева ересь продолжала занимать довольно сильные позиции в Сирии, новое поколение богословов Антиохийской школы предприняло попытку определить соотношение Божественного и человеческого начала во Христе, исходя из посылки «Совершенный Бог и совершенный Человек».

Несмотря на самые благие намерения, эти богословы, среди которых первое место занимает, безусловно, Феодор Мопсуестийский, не смогли в достаточной мере выразить единство Спасителя. Соединение совершенного Божества и совершенного человечества они описывали крайне неудачным термином «синафия», означающим поверхностную связь двух самостоятельных объектов. Отсутствие реального объединяющего фактора, с одной стороны, и последовательный отказ приписывать Богу Слово то, что в Евангелии говорится о Христе в человеческом смысле (рождение от Девы, страдания, распятие), — с другой, привели это течение к тому, что впоследствии стало называться несторианской ересью. Несториане признавали во Христе две природы, представляющие собой также и две ипостаси, поскольку природа, тем более совершенная, не может существовать вне ипостаси. При этом в общем и целом различия между терминами «природа» и «ипостась» несториане не видели. Таким образом, получалось, что Сын Божий и Слово не есть то же самое, что и человек Христос: Он лишь присоединяет того к Себе, чтобы спасти род человеческий.

Несторианские воззрения, особенно в их крайней форме, вошли в противоречие уже не с чем иным, как с Никейским Символом Веры, который говорит, что мы веруем «в Сына Божия Единородного, ... распятого за ны при Понтийстем Пилате». Наиболее решительного противника несториане встретили в лице св. Кирилла Александрийского, самого выдающегося представителя александрийской богословской школы. Св. Кирилл показал, что реальное единство личности Христа не может быть соблюдено без признания так называемого «communicatio idiomatum» (по-русски можно перевести как «взаимообмен свойств»), которое состоит в

том, что к Божеству Слова применяются высказывания, относящиеся собственно к Его человечеству, и наоборот, как например «Бог Слово был распят» или «Христос Бог наш».

Вместе с тем, св. Кирилл, говоря о Христе, не только не проводил четкого различия между «ипостасью» и «природой», но практически употреблял их как синонимы (в этом он сходилась с несторианами). К сожалению, св. Кирилл также был очень привержен формуле «единая воплощенная природа Бога Слова», поскольку думал, что она принадлежит св. Афанасию, тогда как на самом деле это выражение было аполлинаристского происхождения (оно впервые встречается в сочинении, сфабрикованном аполлинаристами и приписанном св. Афанасию). И хотя сам св. Кирилл вкладывал в эту формулу вполне православное содержание (как можно видеть хотя бы из тех фрагментов, которые приводит св. Иоанн), люди, претендовавшие на то, что они защищают его наследие, воспользовались ею для обоснования собственного еретического учения.

Хотя монофиситство было осуждено как ересь уже в 451 г. на IV Халкидонском Вселенском Соборе, среди православных долгое время не появлялось богослова, способного дать достойный отпор таким безусловно незаурядным личностям, как Тимофей Элур или Север Антиохийский. Положение стало меняться к лучшему лишь в середине VI века, когда в полемику с несторианами и монофиситами на стороне Халкидона вступили сразу три крупных мыслителя: Леонтий Византийский, Леонтий Иерусалимский и император Юстиниан I.

Первый из этих богословов, несмотря на свои оригенистские заблуждения¹, оказал большую услугу православию, введя в христологию понятие «воипостасности», которое позволило с гораздо большей ясностью отграничить природу (то, что существует в ипостаси) от ипостаси (того, в чем существует природа). Вместе с тем, говоря абстрактно, Леонтий Византийский допускал, что воипостасная человеческая природа Христа вполне могла существовать до Воплощения². Он также отказывался отождествлять ипостась Бога Слова с единой ипостасью Христа после Воплощения.

Именно такое отождествление и составляет главную заслугу Леонтия Иерусалимского. Он прямо и недвусмысленно заявил,

¹ См.: *Evans D. B. Leontius of Byzantium. An Origenist Christology.* Washington, 1970 (Dumbarton Oaks Studies 13).

² О «чрезмерной симметрии» у Леонтия Византийского см.: *Флоровский Г. И. Византийские отцы VI-VIII вв.* Париж, 1933, с. 125. Ср. также *Grumel V. L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et saint Maxime le Confesseur* // *Echo d'Orient*, 25, 1926, p. 393-406.

что человеческая природа Христа «ипостасируется» в предвечной ипостаси Сына Божия и показал, как можно использовать так называемые «феопасхитские» (от θεός — «Бог» и πάσχω — «стражду, претерпеваю») формулы вроде «Бог Слово пострадал плотью» без того, чтобы приписывать страдание Божественной природе. Тем не менее в определении ипостаси Леонтий Иерусалимский не пошел дальше того, что можно было почерпнуть из платоновско-аристотелевского философского арсенала, хотя в реальности он, конечно, исходил из специфически христианского содержания этого термина.

Наконец, император Юстиниан не только помог закрепить и оформить достижения православной мысли созывом V Вселенского Собора, но и ввел весьма важное уточнение, состоящее в том, что две природы различаются в единой личности Христа не в непосредственном действии, но «в умозрении» или «примышлении». Кроме того, творением Юстиниана считается замечательный тропарь, ставший неотъемлемой частью каждой православной литургии: «Единородный Сын и Слово Божий», в котором учение о едином Христе Сыне Божиим выражено с необыкновенной силой¹.

Здесь нет нужды останавливаться на воззрениях непосредственного предшественника св. Иоанна, одного из величайших богословов православной церкви преп. Максима Исповедника, поскольку читатель может обратиться к предыдущим томам серии «Святоотеческое наследие», где он найдет не только перевод, но и обширный комментарий и подробное введение². Скажем только, что у преп. Максима св. Иоанн почерпнул учение о двух «волях» как волевых способностях, органично присущих природам, составляющим Христову ипостась, без которых ни Божество, ни человечество не может считаться совершенным. Преп. Максим, вместе со свв. Анастасием Синаитом и Софронием Иерусалимским, также обосновал положение о том, что «действие» не может быть атрибутом ипостаси, потому что действие всех трех Лиц Святой Троицы едино, так что во Христе непременно присутствует и Божественная, и человеческая «энергия».

Поскольку сам св. Иоанн был непревзойденным систематиком, было бы бессмысленно во вступительной статье давать полное изложение его взглядов — чтобы получить о них представле-

¹ О Леонтии Иерусалимском и Юстиниане см. соответствующие разделы в книге: *Meyendorff J. Christ in Eastern Christian Church*. Washington, 1969.

² *Преп. Максим Исповедник*. Творения. Перевод, комментарий и вступительная статья А.И.Сидорова. Москва: Мартис. Кн. 1, 1993. Кн. 2, 1994.

ние, гораздо проще обратиться прямо к «Источнику знания». Поэтому здесь мы остановимся лишь на одной фундаментальной проблеме, в которой особенно четко отражается тот огромный скачок не только в богословском, но и в философском постижении мира, который принесло христианство в сравнении с греко-римской философией.

Главное положение православного учения о Христе, которое св. Иоанну надлежало защитить в споре с монофиситами, состоит в том, что Сын Божий, воплотившись, есть по-прежнему одна ипостась, но теперь существующая в двух природах, Божественной и человеческой, соединенных в Нем неслитно и нераздельно. Из этого следует, что во Христе нет человеческой ипостаси, но в то же время есть совершенное человечество, во всем подобное нам, кроме греха. Между тем, св. Иоанн, как и все православные богословы, исходит из того, что ни одна природа не может существовать абстрактно, вне ее конкретных носителей. Это учение на Западе получило название номинализма, в отличие от реализма, утверждающего, что отвлеченные понятия обладают собственным реальным существованием. Нужно сказать, что ученые нового времени внесли немало путаницы в этот вопрос, повторяя ни на чем не основанные утверждения, будто православное богословие больше следовало Платону и потому склонялось к реализму, тогда как латинское предпочитало Аристотеля и номинализм¹. Творения св. Иоанна Дамаскина не оставляют никаких сомнений в ложности этой теории.

Итак, конкретный носитель природы обозначается у св. Иоанна, в полном соответствии со святоотеческим преданием, термином «ипостась». Этот термин, однако, имел вполне определенное философское значение. Посмотрим, как оно отражено в «Диалектике», вводной философской части «Источника знания»: «Имя ипостаси означает две вещи: иногда просто существование, в каковом значении сущность и ипостась тождественны, так что некоторые из святых отцов говорили о «природах, то есть ипостасях»; а иногда особое и самостоятельное существование, в каковом значении оно показывает неделимое существо, различающееся числом, то есть Петр, Павел, такой-то конь» (гл. 26 (43)).

А вот одно из определений из трактата «Против яковитов»: «Ведь ипостась или неделимое существо природы есть природа, но не только природа, а вместе с [частными] свойствами» (гл. 52).

¹ Ср., напр., *Iwanka E. von. Aristotelismus und Platonismus im theologischen Denken. Westliche und Östliche Theologie // Scholastik*, 14, 1939, S. 373-396.

И из трактата «О двух волях»: «Ипостась есть некая сущность вместе с привходящими [свойствами], действительно и на деле получившая в удел самостоятельное существование отдельно и обособленно от прочих ипостасей, нечто сообщающееся с неделимыми существами того же вида по определению природы, но имеющее различие с подобными себе по виду и природе в некоторых привходящих и отличительных особенностях» (гл. 4).

Ни одно из этих определений не подходит безоговорочно для православного вероучения, потому что человечество Христа имеет не только общие признаки природы, но и индивидуальные, «привходящие» особенности (благодаря которым, например, Спасителя можно изображать на иконе). Христос как человек безусловно отличен от прочих ипостасей человечества и представляет Собой индивидуум («неделимое существо»), который может исчисляться наряду с другими. Почему же тогда нельзя говорить о Его человеческой ипостаси? ¹

Именно так и рассуждали несториане и монофиситы (как ни странно, ход мысли у этих противоположных ересей был очень сходный). Признавая две природы, невозможно не признать и двух ипостасей, что и делали несториане, разрывая Христа на двух сынов, Сына Божия и сына Девы. Монофиситы же, отказываясь говорить о двух ипостасях, соответственно отвергали и две природы. Однако когда дело доходило до определения этой самой одной природы, они начинали предлагать самые разные решения. К сожалению, св. Иоанн не говорит об этих различиях между самими монофиситами, так что придется остановиться на них подробнее.

Наиболее крайнее течение в монофиситстве, евтихианство (по имени константинопольского архимандрита Евтихия), утверждало совершенно определенно, что Христос имеет одну Божественную природу, в то время как плоть, пусть даже одушевленная разумной душой, в сравнении с Божественным естеством не заслуживает обозначения «природы». Христос поэтому, согласно Евтихию, единосущен Отцу, но не единосущен нам и Своей Матери. Это воззрение довольно часто в популярных обзорах по истории догматики выдается за монофиситство как таковое, однако на самом деле ни египетские, ни сирийские монофиситы его не принимали и анафематствовали Евтихия ничуть не хуже православных. Вни-

¹ Пример того, какое суждение можно вынести о богословии самого св. Иоанна, если игнорировать все, кроме этих определений, см. в: *Langen J. Johannes von Damascus. Gotha, 1879, S. 148.* Вместе с тем, возражения на эту точку зрения у *Rozmond K. La Christologie de Saint Jean Damascène. Ettal, 1959, p. 22-23* явно недостаточны.

мательный читатель заметит, что св. Иоанн с этим учением и не полемизирует — верный признак того, что оно не было особенно распространено.

Напротив, св. Иоанн постоянно держит в поле зрения два логических пункта, между которыми колебалось то монофиситство, которое реально преобладало в его время. Это, во-первых, троебожие, или тритеизм, наиболее отчетливо выраженный у выдающегося александрийского философа и монофиситского богослова Иоанна Филопона, а во-вторых, так называемое «существование» особенно заметное у другого крупнейшего вождя акефалов — Севера Антиохийского.

Иоанн Филопон исходил из аристотелевского различения «первой» и «второй» сущности. «Первая сущность» (πρώτη οὐσία), по Аристотелю, есть индивидуальная природа отдельного существа или предмета, в отличие от общей, видовой сущности («второй сущности» по его терминологии). Учителя Филопона александрийские неоплатоники заменили «первую» на «частную» (μερίκη), а «вторую» — на «общую» (καθ' ὅλου), что позволило ему говорить о единой «частной сущности» во Христе и отождествлять ее с природой. Филопон практически не употребляет слова «ипостась», так что на первый взгляд его расхождение с Халкидонским учением выглядят чисто терминологическими: стоит подставить вместо «частная сущность» «ипостась», и единственным отклонением останется неверное употребление термина «природа»¹. На самом деле все не так просто. Применение понятия «частная сущность» к Св. Троице приводит к разрушению Ее единства, потому что оказывается невозможным соблюсти ту уникальность и неповторимость соотношения Божественных ипостасей, которая так замечательно сформулирована св. Иоанном в «Послании о Трисвятой песни» (гл. 7). Разумеется, дело здесь не в том, какие слова употреблять, а в том, что определенный ход мысли, проведенный с достаточной последовательностью, дает закономерный результат, в данном случае троебожие. Сами монофиситы осудили такие взгляды на соборе в Александрии в 616 г., однако Филопон, один из лучших логиков своего времени, в сущности, всего лишь обнаружил скрытый потенциал монофиситской доктрины.

Север Антиохийский, в отличие от многих своих собратьев по ереси, признавал во Христе две сущности «чистым примышлением». Однако основным объединяющим началом он считал так называемое «единое Богомужнее действие»². Поэтому когда Север

¹ См. прим. 11 и 5 к трактату «Против яковитов».

² О богословской терминологии, применявшейся в монофисит-

говорит об «одной сложной природе», это не просто терминологическая путаница, поскольку одно действие отвечает одной сущности, а не просто одной ипостаси.

Итак, перед св. Иоанном стояла задача дополнить приведенные выше определения таким образом, чтобы объяснить, как ипостась Слова может быть также ипостасью для человеческой природы, обладающей как сущностными, так и привходящими признаками. И опорой тут ему могло служить лишь церковное предание, а не философия, потому что решение этой задачи требовало выхода за пределы платоновско-аристотелевской диалектики абстрактного и конкретного. Тем не менее, полученный результат вполне поддается философской интерпретации и поэтому может рассматриваться как очень важное достижение человеческой мысли вообще, а не только богословия.

Прежде всего, св. Иоанн вслед за каппадокийскими отцами широко использует формулу «один и другой — одно и другое», в которой первая часть относится к ипостасям или лицам, а вторая — к природам или сущностям¹. Применение определения «одно и другое» к человечеству Христа, которое, напомним, наделено не только абстрактными сущностными признаками, но и конкретными акциденциями (συμβεβηκότα), показывает, что простой суммы общих и частных свойств, даже существующей обособленно от всех других ипостасей того же вида, недостаточно для конституирования личности. Личность не есть сумма, это нечто неразложимое и крайне трудно поддающееся определению — и в то же время это то единственное, что может скрепить в неслитном и нераздельном единстве даже противоположности — бессмертное и смертное, нетварное и сотворенное, безначальное и возникшее, Божественное и человеческое. Вот слова св. Иоанна: «...Ставший тем, чем не был, совершенным Человеком, восприняв природу, не ипостась, природу не внеипостасную, но в Нем обретшую ипостась и Его имеющую ипостась — ибо она стала не чьей-то там плотью, но Бога Слова. Ибо о всякой плоти и всякой душе говорится, что она чья-то, и она принадлежит кому-то и его имеет ипостась — ведь плоть и душа Петровы имеют ипостась Петра, и не имеет одну ипостась душа Петрова, а другую — плоть его» («О двух волях», гл. 9).

Плоть и душа Петровы, конечно, обладают полным набором

ских спорах см.: Richter G. Die Dialektik des Johannes von Damaskos. Ettal, 1964 и ценную статью Hammerschmidt E. Einige philosophisch-theologische grundbegriffe bei Leontios von Byzanz, Johannes von Damaskus und Theodor Abu Qurra // Ostkirchliche Studien, 4, 1955, S. 147-154.

¹ См. трактат «О двух волях», гл. 42 и 44, прим. 23-24.

индивидуальных свойств — но они суть ипостась только потому, что принадлежат Петру как единой и неразложимой личности, которая, со своей стороны, может существовать, лишь будучи восуществленной в душе и теле.

Таким образом, Божество и человечество Христа нераздельны, потому что принадлежат одному Сыну Божию, и неслитны, потому что единая ипостась, то есть личность, связует их настолько прочно, что они могут сохранять все свои сущностные и привходящие (если речь идет о человечестве — Божество акциденций не имеет) признаки, в том числе волевою способность и природное действие, без какого-либо ущерба для единства Спасителя¹.

Было бы, разумеется, неправильно утверждать, что св. Иоанн Дамаскин был первым, кто выдвинул и обосновал христианское учение о личности. В науке уже давно признано, что именно христианство как таковое, то есть в конечном счете Евангельская проповедь, есть источник этого учения, неведомого античному миру. Однако в творениях св. Иоанна представление о неповторимости и самоценности личности, не только Божественной, но и человеческой, выражено с исключительной ясностью и полнотой, будь то через призму христологической проблематики, как в антимонофиситских и антинесторианских сочинениях, или через диалектику свободной воли, как в трактатах против манихеев и мусульман.

Остается сказать несколько слов о принципах настоящего перевода. Основная цель его состоит в том, чтобы сделать мысль св. Иоанна Дамаскина понятной любому русскому читателю, который может и не иметь специальной богословской подготовки, но готов приложить некоторое интеллектуальное усилие (в некоторых случаях немалое). Поэтому с точки зрения языка переводчик сделал все, что было в его силах, чтобы облегчить эту задачу, не вступая в компромисс с господствующим ныне жаргоном «смесительного упрощения». Насколько это удалось, судить все тому же читателю.

Перевод всех трактатов сделан по изданию: *Die Schriften des Johannes von Damaskos, IV. Besorgt von B. Kotter, Berlin; New York, 1981*. Цитаты из Св. Писания даются, как правило, в синодальном переводе, однако в случаях расхождения его еврейского масоретского оригинала с Септуагинтой (греческой версией, которой пользовалось подавляющее большинство свв. отцов), соответствующие места адаптированы с принятого в Русской Православной Церкви церковнославянского текста, оригиналом которого

¹ См. «Слово о вере против несториан», прим. 1.

была Септуагинта. Литургические тексты приводятся по-церковнославянски. Автор приносит благодарность о. Валентину Асмусу за весьма ценные замечания и советы касательно «Πослания о Трисвятой песни».

Χρυσῶν ρεῦμα λόγων μετενεγκῶν Ῥωσσίδ' ἐς αὐδήν,
Σῆς μάλ' ἔολλα τυχεῖν, θέσκελε, προστασίης.

Д. Е. Афиногенов

ИЖЕ ВО СВЯТЫХ ОТЦА НАШЕГО ИОАННА ДАМАСКИНА, МОНАХА И ПРЕСВИТЕРА, ПРОТИВ МАНИХЕЕВ

(1) Православный: Раз мы сошлись друг с другом для собеседования и размышления, я спрошу тебя: какова наша цель?

Манихей: Поупражняться в рассуждениях о вере, чтобы найти истину.

П.: А ведь что такое истина?

М.: Распознавание и признание сущего.

П.: Ложь противоположна истине?

М.: Во всех отношениях.

П.: А почему так?

М.: Потому что истина есть знание сущих, а ложь — не сущего.

П.: Ты ответил неверно, что истина есть знание сущих, а ложь — знание не сущих, — ибо не сущее не познается.

М.: Что тогда такое ложь?

П.: Незнание сущих.

М.: Правильно.

П.: Итак, если истина есть знание сущих, а ложь — незнание сущего, то скажи мне: знание есть обладание?

М.: Да.

П.: Если знание есть обладание, то незнание, конечно, — лишенность.

М.: И незнание — обладание.

П.: Что есть незнание?

М.: Неимение знания.

П.: А частица «не» указывает на лишенность или на наличие и обладание?

М.: «Не» показывает лишенность.

П.: Мы называем не сущим лишенное бытия?

М.: Конечно.

П.: Итак, если незнание есть неимение знания, а «не» указывает на лишенность, то незнание, следовательно, есть лишенность, а не обладание.

М.: Правильно.

П.: Поэтому если истина есть знание, понятно, что она есть обладание, — а если ложь есть незнание, то она, по истинному рассуждению, — лишенность. Итак, выходит, что истина есть обладание, а ложь — лишенность, и истина есть сущее, а ложь — не сущее.

М.: Безусловно.

П.: А зло истина или ложь?

М.: Ложь.

П.: Итак, зло не есть сущее, но лишенность сущего и не сущее, и противоположно добру как лишенность обладанию. Но вернемся к нашему предмету.

М.: Вернемся.

(2) П.: Ты говоришь, что есть одно начало сущих, или два?

М.: Два: одно доброе и одно злое — и доброе называют деревом добрым, содержащим и творящим всякое благо, не могущим дать плода злого, а злое — тьмою, тлением, деревом злым, вместилищем всякого зла и скверны, не могущим дать плода доброго.

П.: Эти два начала сообщаются между собой или нет?

М.: Они совершенно не сообщаются и противоположны друг другу.

П.: Они существуют друг в друге, друг с другом или по отдельности?

М.: Они изначально были разделены, каждое в своих пределах.

П.: Как же теперь они перемешались?

М.: Благой был в своем месте, во всякой благодати и блаженстве, а вещество, то есть зло, было безжизненно, бездвижно, уродливо, отвратительный мрак, долгие веки бесчувственный. Затем вещество восстало само на себя, и плоды его воевали друг с другом, и когда одни бежали, а другие преследовали, они дошли до границ света, и, увидев свет, возжелали его красоты и перестали

воевать друг с другом, и, сговорившись, напали на свет. И послал Благой от себя силу, и в схватке начальники мрака пожрали частицу света. Ибо Благой попустил, чтобы была отнята от него сила, убоившись, как бы они не завладели местом его. Сделал же он это, чтобы посредством частицы, которую он отдал, одолеть зло. И так произошло смешение добра и зла: ибо из частицы добра возникли души, а из сущности зла — тела.

П.: Рассмотрим пока это.

М.: Рассмотрим.

(3) П.: В скольких смыслах употребляется слово «начало»?

М.: Скажи ты.

П.: Безначально то, что не имеет начала, а слово «начало» многозначно — ведь оно обозначает многое. Ибо говорят о «начале» по времени, как мы называем восход солнца началом дня или говорим о начале года. Употребляется начало и в смысле места, как мы говорим «начало пути», или что Фисон берет начало в раю. Говорят и о «начале» по достоинству и власти, как мы называем царя началом подданных. «Началом» называется и то, что по природе предшествует, как у чисел. Ибо если есть два, то обязательно будет и одно, а если есть одно, не обязательно будет и два — ведь два есть одно и одно, а одно — одно, а не два. Поэтому одно есть начало двух. Говорится «начало» и по порядку, как сперва достоинство чтеца, потом иподиакона, затем диакона, потом пресвитера, а потом епископа. Говорится «начало» и в смысле причины, и притом трояко: или о природной причине, как начало сына отец, или о творческой, как начало создания Создатель, или о подражательной, как изображаемое — начало образа¹. Итак, поскольку начало имеет столько значений, вот что поистине называется безначальным — то, что называется безначальным во всех смыслах. Так каким же образом ты утверждаешь два безначальных начала?

М.: Во всех смыслах — потому что только таким образом они будут безначальны.

П.: Но твое исходное утверждение ложно, а начав со лжи, получишь и конец негодный.

М.: Почему это?

П.: Сказав «два», ты начал с числа, но два не есть начало —

ибо у двух есть иное начало, единица. Посему, рассуждая о начале, назови одно начало, чтобы начало было совершенно: ведь по природе начало двоицы единица. Итак, если два начала, то где то начало, что предшествует по природе, то есть единица?

(4) М.: Так ты-то говоришь о трех ипостасях, и как же ты утверждаешь, что надо начинать с единицы?

П.: Хотя я и говорю о трех ипостасях, но утверждаю единое начало: ибо Отец начало Сына и Духа, не по времени, но по причине. Ибо Слово и Дух от Отца, хотя и не после Отца. Потому что как от огня свет, и огонь по времени не предшествует свету (ведь невозможно, чтобы огонь не излучал свет), но огонь есть начало и причина исходящего от него света -- так и Отец есть начало и причина Слова и Духа, ведь Слово и Дух от Отца, но не предшествует Им во времени: ибо невозможно, чтобы Отец был от Сына или Слово от Духа. Итак, я исповедую единое начало Отца, как естественную причину Слова и Духа. А ты не говоришь, что злой от доброго или добрый от злого.

(5) А в том, что и по времени невозможно вашим началам быть безначальными, мы удостоверимся вот каким образом. Не начавшее быть неизменно. Ибо если оно изменилось, оно не всецело безначально. Ибо превращающееся из бестелесного в тело, или из безвидного в вид, или из неподвижного в движение, или из спокойствия и тишины в возмущение, начинает быть тем, чем прежде не было. И то, что превращается из безначального в начинающееся, не безначально — ибо получающее начало и начавшееся не безначально.

М.: Что же тогда? Твой Бог разве не превратился, родив Сына и изведя Духа?

П.: Никоим образом, ведь я не говорю: «Не будучи прежде Отцом, Он потом стал Отцом», но Он всегда был имеющим из Себя Свое Слово и Дух Свой, исходящий от Него чрез Его Слово.

(6) М.: Значит, Он не превратился и когда он потом создал тварь и стал Творцом?

П.: Никоим образом.

М.: Как же так?

П.: Потому что Он произвел тварь не из своей сущности, но из небытия в бытие волею.

М.: Значит, когда Он захотел создать тварь, Он не превратился, пожелав того, чего прежде не желал?

П.: Никоим образом — ведь Он не захотел потом, прежде не желая, но всегда желал, чтобы в определенное Им время возникла тварь.

(7) А что и в пространственном смысле невозможно быть двум безначальным, явствует вот из чего: два или суть друг в друге; — но невозможно, чтобы свет и тьма были друг в друге, ведь присутствие света рассеивает тьму, — или каждое находится в своем месте. Таким образом, каждое ограничивается в собственном месте, и конец места одного становится началом места другого. Но невозможно свету не смешиваться с тьмой, если нет какой-то преграды, которая препятствовала бы им раствориться друг в друге. Итак, нужно, чтобы был свет и место его, тьма и место ее, и преграда, отгораживающая и определяющая место каждого, — и будет не два начала, а пять.

(8) М.: Так что же, твой Бог, и Сын Его и Дух Его, разве не подпадают под это же рассуждение?

П.: Никоим образом. Ведь я не говорю, что Божественное существует в пространстве — ибо Оно безмерно и необъятно, — и не говорю, что три ипостаси отделены друг от друга, но как мысль, рождаясь из ума, не выходит из него, и не отделяется, но из него рождается и в нем пребывает, так и Сын и Дух суть от Отца и в Нем. Ибо Они — одна сущность и неразлучные ипостаси, потому что силы ума неразлучны с ним самим. Ибо Слово и Дух сверхъестественно суть и нераздельные силы Отца, и совершенные ипостаси, потому что подобает, чтобы силы сверхъестественного Бога сверхъестественно были ипостасями. Потому хотя и три ипостаси, но один Бог, а не три. Ибо ум, и мысль, и дух его суть один ум, а не три ума, так же как стебель розы, и цветок, и благоухание — каждое из них называется розой и есть роза, но их не исчисляют вместе как три розы, но одна роза и корень, и стебель, и цветок.

(9) А что и по достоинству и власти не будет двух начал, убедимся так. Если есть только два начала, Бог и вещество, то или одно властвовало бы и правило другим, или никто бы не правил никем, или было бы еще что-то, что повинуетя господству двух начал, совечное им, и было бы не только два, но больше — два

правлящих и еще другие подчиненные, — или, если подчиненные не совечны началам, то было некогда время, когда те не были началами.

М.: Тогда не то же ли случится и с твоим Богом? Ведь или подчиненная Ему тварь совечна Ему, или было время, когда Он не правил.

П.: Нет, не так: ибо тварь не совечна Ему, но Он всегда был и будет Господь, властвующий над бытием, приводящий сущности из небытия в бытие Словом Своим и Духом уст Своих. И Слово Его не производительное, но сущностное и воипостасное², и уста Его не орган телесный, ни Дух Его дуновение рассеивающееся, но все пресущественно у Пресущественного, пусть мы и мыслим то, что выше нас, через доступное нам.

(10) Но и в смысле естественной и сущностной причины не будет ваших двух начал — ибо Отец есть Родитель единосущного Сына, Вечный Вечного, Бестелесный Бестелесного. Итак, если ваши два начала суть начало всего сущего в качестве естественной причины, то все у вас будет единосущно и совечно вашим началам. А если совечно, то и неизменно, и противоположно, и несообщительно, и начальственно, а не подначально, и все будет господствовать, а не рабствовать.

Если же ваши два начала суть начала сущего по творческой причинности, то души не от сущности Бога, и тела не от сущности вещества, но приведены в бытие из небытия, и не воевало вещество со светом, и не похитило от него часть, и не сотворило из нее души. Да и как несообщающиеся противоположности сошлись в творении единого мира? Или как Злой создал тело, а Добрый душу, и они образовали единое существо, человека?

Если же в смысле подражания, как изображаемый первообраз есть причина образа, то ваши начала суть иные миры, по подобию которых возник мир. Ибо не один вид у сущих, и не один или два облика, но без числа. И как это неисчислимые виды суть образы двух ваших начал? Таким образом, невозможно и неосновательно ваше мнение о двух началах. Ведь спросите у неискушенной во зле толпы детей: начало — двоица или единица? И скажут, что единица — начало всякого числа. О, младенцествующие и неразумные паче младенцев!

(11) Ответьте нам и на этот вопрос: многоначалие ли прекрасно, устойчиво и упорядоченно, или единоначалие? Всем ясно, что многоначалие есть безначалие, чреватое возмущениями, что оно причина войны, и брани, и зол, и распада, а единоначалие прочно и законно и есть причина мира, порядка, спокойствия, справедливости и возрастания к лучшему. Итак, если, по-вашему, есть два безначальных начала, то начало сущих — многоначалие, и начало всего — зло, и таким образом, есть одно начало, зло. И как же вы говорите, что два начала, которые вы сами придумали, не имеют ничего общего? Ведь если и то, и другое существует, и одна сущность есть безначальное и вечное начало, и другая тоже, то они не совершенно лишены общего. Ибо у них есть общность по бытию и по сущности, и по тому, что [каждое] есть безначальное и вечное начало, — и доказано, что рассуждение ваше ложно во всех отношениях.

(12) И опять-таки: если есть два безначальных начала, каждое радуется и услаждается своим, и считает свой состав благом — ведь для каждого то, что составляет его сущность, есть благо. Посему и ваш Благой, и ваш Злой, каждый радуется себе и услаждается своим, и свое полагает благом. Так кто же рассудил, что один благ, а другой зол? И он-то скорее и есть бог, больший, чем эти оба, — потому что меньшее судится большим и подначальное начальствующим.

(13) Скажи и вот что: сообщаются ли друг с другом ваши два начала, или они совершенно несообщительны?

М.: Они были совершенно несообщительны, ибо одно было в полноте благ, а другое в полноте зла — но после этого произошло смешение.

П.: Пока подождем говорить о смешении. Прежде объясни нам: сущему противоположно по бытию сущее или не сущее?

М.: Сущее зло противоположно сущему добру.

П.: Я не спрашивал, противоположны ли они по добру и злу, но по бытию. Ведь сущие вещи не всецело противоположны — ибо по самому бытию они имеют общность друг с другом, а сущему противоположно небытие. Так что если зло всецело противоположно добру, то зло не существует. Так что зло есть лишенность бытия и называется злом — и если добро есть сущность, то зло бессущественно, иначе они не вполне противоположны.

(14) М.: Тогда [скажи]: разве не усматривается зло в существующих?

П.: Совершенное зло не усматривается в сущих — ибо истинно сущий Бог и причина бытия не есть зло, ни что-либо из возникшего, как оно возникло, есть зло, но причина всего — блага, и все, что возникает от нее, благо. А все существующее было приведено ею из не сущего в бытие, и все прекрасно и *хорошо весьма* (Быт. 1:31).

Зло же есть не что иное, как утрата и добровольная лишенность того, что Богом даровано разумному естеству, как бедность есть утрата богатства: ибо богатство есть стяжение существующих — золота, серебра, самоцветов, различных одежд, слуг и служанок, скота, пашен и тому подобного, из которых каждое есть сущность. Поэтому стяжавший это и называется состоятельным³ — словно как бы «многосущностный»⁴, чье имение состоит из многих сущностей⁵. Частичная бедность есть частичная утрата этих вещей, а совершенная — совершенная лишенность, так же как целокупность тела есть благо, а утрата одного члена есть частичное зло, не существующее, но лишенность существующего. Усматривается же оно или мыслится в сущем не как сущее, но как утрачиваемое, как, например, глаз и зрение существуют и есть, а слепота не есть сущность, но потеря имевшегося глаза. Рассматривается же оно в сущем и цельном теле не как сущее, но как лишенность имевшегося глаза. И таким образом постепенное увеличение отсутствия членов называется возрастанием зла — ибо зло не существует, но отсутствие утраченного в увечном теле называется и рассматривается не как сущее, но как не сущее, не как обладание, но как лишенность. Так и зло, то есть грех, есть добровольная лишенность дарованных разумной природе от Бога благ — ибо у бессловесных и бездушных нельзя говорить о добровольности, но только у разумных.

Итак, зло есть злоупотребление естественными возможностями. Ибо если мы будем пользоваться дарованными от Бога нашей душе силами для того, на что мы их получили, то есть по закону Давшего, то это хорошо. Если же воспользуемся ими не для того, на что получили, но против закона Дарителя, это зло: и ни сами силы, ни употребление их не суть зло, но дурной способ использо-

вания вопреки закону давшего их Бога. Ибо если благ Бог, благ и естественный закон Его, сущий от Сущего. Ослушание же его есть лишенность имевшегося у нас закона, как вожделение, и гнев, и поступок, и действие и прежде них помысел не злы, но хороши, если мы воспользуемся ими для того, на что получили, по закону Давшего — зло же не они [сами], но употребление их не по закону Давшего. Ибо если мы будем пользоваться пищей, питием, сном и тому подобным для поддержания жизни, каждое из них хорошо. И если употребим любовь и вожделение для Бога, единого по природе вожделенного, и для ближнего согласно закону Божию, это хорошо. И если соитием воспользуемся со своими женами для деторождения по закону, данному Богом естеству, хорошо, — а если употребим вожделение на чужое против закона Божия, это зло. Ибо сказал Бог: «Не желай дома ближнего твоего, ни жены его, ничего, что есть у него» (Исх. 20:17). Блуд плох не из-за соединения, но из-за соединения с чужой женщиной. Тщеславие дурно не из-за любви к славе, но из-за любви к славе не от Бога. Ненависть и гнев хороши, когда они направлены против препятствующих спасению души и соединению ее с Богом через послушание, и против уводящих от Бога, то есть против диавола и прислужников его. Ибо сказано: *Не возненавидел ли я ненавидящих Тебя, Господи, и о врагах Твоих не истаял ли? Полною ненавистью ненавижу их; враги они мне* (Пс. 138:21–22). И святые мученики гневались на тиранов, гневаясь справедливо. И если я разгневаюсь на собственный помысел, отделяющий меня от Бога, хорошо. Если кто лишает меня спасения, хорошо разгневаться и возненавидеть, а если огорчает в мирском и доставляет пользу тем, что лишает чего-то вещественного, я скорее буду его любить, чем ненавидеть. Убийство есть зло — ибо только Богу принадлежит отделять душу от тела, ибо Он и соединил, но если я убью по велению Божию, хорошо — ибо все, что от Благого, благо. Итак, дурно вожделеть захватить то, что не наше, но Божие. Осуждение есть зло — ибо только Богу принадлежит суд, и дурно присваивать Божеское достоинство тем, кому не дано от Бога судить. Тщеславие и гордость суть зло — ибо одному только Богу подобает превознесение и слава.

Так что зло есть не что иное, как противоестественное и про-

тивозаконное употребление естественных возможностей, что не есть сущность, но наше поведение.

(15) Ибо следует знать, что и благо, и зло понимается двояко — потому что собственно благом называется дарованное от благого по природе Бога. Как всякий свет освещается от солнца или огня, так и всякое благо имеет существование от безграничной и непостижимой пучины благодати, и все, что от Бога, благо поистине и в собственном смысле. Но благом не собственно, а в переносном смысле и по нашему обыкновению называется то, что представляется приятным нашему чувству и желанию, что до поры услаждает, потом же приносит горькие плоды, происходящее против закона Создателя и кажущееся благом, которое не есть благо, но собственно зло.

И зло подобным же образом — ибо собственно злом называется происходящее против закона Создателя. Не собственно же, но по нашему обыкновению именуется злом тягостное и болезненное для наших чувств, то, что теперь приносит мучения, а потом — плод спасения и вечной радости.

(16) Но скажи: начало всякой вещи одно или два, скажем, начало и причина души одна или две?

М.: Одна. Ведь если две, то как из двух противоположностей произойдет одно и то же? Ведь у всецело противоположных нет общности действия — ибо как невещественная душа возникнет из невещественного и вещества? Или как противоположности произвели то же самое, не сговорившись? Ведь по природе противоположности не имеют никакого общения.

П.: Хорошо сказано. А у каждого из сущих одно начало?

М.: Именно так.

П.: Есть ли бытие начало двух твоих начал, или два начала суть начала бытия?

М.: К чему этот вопрос?

П.: Если бытие есть начало твоих двух начал, то получается одно начало, а не два. Ибо если бытие есть начало бытия, значит, [они] в едином начале — ведь я говорю не о бытии чем-то, то есть добром или злом, а о самом бытии как таковом. Итак, если бытие есть начало твоих двух начал, то одно начало, а не два. Если же твои начала суть начала бытия, то будет два противоположных на-

чала у одной и той же вещи. Ибо как просто сущность, будучи одна, способна принимать различные качества, и в соответствии с этим говорят о многих сущностях, так и просто бытие одно, хотя, созерцаемое в различных вещах, дает свое имя многим сущим как производное. Итак, я определяю, что у противоположностей совершенно нет общности действия, что бытие не из двух начал, тем более противоположных, но из одного. Ибо бытие не есть причина сущего — ведь бытие не существовало прежде сущего. Потому что в чем бы оно созерцалось? Но бытие, созерцаемое в безначальном Сущем, возникло в Нем и от Него, как от причины. Итак, одно начало бытия, и противоположного ему нет.

(17) И опять-таки: начало движения каждого из сущих одно или два — сущностное, временное, пространственное и действительное (сущностное — для возникновения каждого, временное — с какого времени началось, пространственное — от какого места началось то, что начинается от места, действительное же — из какого действия действует то, что приводится в действие: скажем, первое возникновение человека, и с какого времени появился, и с какого места он начал двигаться, например, идти, и начало действия хождения)?

М.: Одно начало.

П.: Верно — ведь невозможно, чтобы были два начала одного существования.

М.: Это так.

П.: Это можно усмотреть в каждом из сущих, или нет?

М.: В каждом из всех сущих.

П.: То, что усматривается в каждом из всех, будет усматриваться и во всех сообща — например, то, что имеет каждый человек, имеет и все человечество, как жизнь и способность рассуждать. И то, что имеет каждая сущность, имеет и общая сущность, как самосуществование и бытие не в ином. Таким же образом и если каждое из сущих возникло от одного начала, то все сущее возникло от одного начала, а не от двух, и будут не два начала, но одно.

(18) М.: Почему Бог безначален?

П.: Потому что не сущее не имеет бытия от самого себя. Посему то, что не имеет бытия от себя, как станет быть от себя? Зна-

чит, нужно, чтобы не сущее получило бытие от чего-то сущего, — а первый податель бытия, имеющий бытие от себя, всегда безначален.

(19) М.: Почему одно начало, а не два?

П.: Потому что двоица исходит из единицы как порождение единицы, и единица — начало двоицы, и единица, конечно, прежде двоицы, и потому что начало всякой вещи одно, и, если одно начало у каждого из сущих, то и у всех будет одно начало — ибо суждение, применимое к каждому из сущих, будет применимо и ко всем.

(20) И опять-таки: если два начала, то это многоначалие, если многоначалие — возмущение, если же возмущение есть начало сущих, то начало сущих есть зло — ибо возмущение зло. Итак, подобает, чтобы Бог был и обладал большим, чем все, что говорится и мыслится. Итак, что больше — боголепно творить сущности из не сущих или по-человечески с помощью строительного, а вернее, плотницкого ремесла обходиться с веществом?

М.: Конечно, творить из не сущих.

П.: Следовательно, Богу подобает творить сущности из не сущих, и не было вещества, но его создал Бог.

(21) М.: Бог во всех отношениях безначален, или в каких-то да, а в каких-то нет?

П.: Если Он безначален не во всех отношениях, то Он и безначален, и небезначален. Если же Он во всех отношениях безначален, Он безначален воистину и по природе. А безначальное — беспредельно, ибо и конец есть один из видов начала. Итак, все, что имеет начало, по своей природе имеет и конец, и все имеющее конец, имеет и начало. И ангелы, стало быть, имея начало, по собственной природе имеют и конец, хотя по благодати Божией и снова начинают быть, и обновляются. Ибо как неподвижное тело, начавшее двигаться, начинает с места (я говорю о круговом движении), достигнув же того места, откуда начало, делает оборот и замыкает круг, но снова начинает движение, и получает новое начало движения, и так остается движущимся, пока того хочет повелевающий ему двигаться, — так и ангелы, в своем жизненном движении достигая естественного конца своего существования, [опять] начинают жизненное движение, пока вновь по приказанию

Сотворившего их не прекратят движение. Ибо бытие, жизненное и умопостигаемое движение они всегда получают от Бога, имея это не от себя. И как приведенное в движение колесо движется и оставливается, — а если имеет вечное движение, то движется вечно, имея движение не от себя, — так и ангелы, не от себя имея бытие, движутся постольку, поскольку их движет Сотворивший; однако если Он не подвигнет, они прекращают движение. Так что у кого есть начало, обязательно есть и конец, и у кого конец, у того обязательно и начало. И по природе безначальное безначально во всех отношениях, по причине, и времени, и месту, и власти.

(22) Итак, два [начала] будут или друг в друге, или ограничены местом и не безначальны. Тогда как же друг в друге свет и тьма? Ведь свет уничтожает тьму. Если нет границ света и границ тьмы, то ни свет безграничен, раз он не повсюду, ни тьма. И они не всецело безначальны, имея пространственное начало. Ибо невозможно, чтобы свет и тьма совершенно не смешивались, если нет какой-то преграды и средостения. Ведь если мы в ночи зажжем светильник, пространство вокруг светильника будет светлее, а на небольшом расстоянии — потемнее, пока свет совсем не пропадет и не будет полная тьма без примеси света. Ибо или изначально тьма была примешана к свету, и они не совершенно противоположны и несообщительны, или нечто иное изначально было разделяющим их средостением, и уже не два начала, но три. То, что по природе таково, не меняется, а изменяющееся не природно. Итак, если свет и тьма по природе несообщительны, как они после этого пришли в общение? Как из блага и зла получилось одно существо, человек? Ведь если они пришли к соглашению, то общались друг с другом — ибо соглашение есть общее решение. И ни благой остался чисто и совершенно благим, ни злой, но оба изменились. А изменяющееся не безначально, и не есть Бог — ибо Бог, провидя то, что в нашей воле, определяет все то, что не в нашей⁶.

И опять-таки: бытие противоположно бытию или бытие противоположно небытию?

М.: Бытие небытию.

П.: Тогда получится, что одно из твоих совершенно противоположных начал есть, а другое — не есть.

(23) И вновь: бытие противоположно бытию?

М.: Быть добрым и быть злым противоположно.

П.: Значит, они сосуществуют и соосуществляются одной и той же вещью. Как же они противоположны?

М.: Не сущее неизменно — ибо надлежит быть, и тогда уже именоваться. Так как же небытие противоположно бытию? Ведь противоположностям надлежит прежде быть, и тогда быть противоположностями, и тогда именоваться ими — ибо то, что не есть что-либо, не именуется.

П.: Сказав «не сущее», ты поименовал или нет?

М.: Я поименовал в отрицательном, а не утвердительном значении.

П.: Утверждение означает обладание, а отрицание — лишенность?

М.: Да.

П.: Обладание противоположно лишенности?

М.: Да.

П.: Значит, небытие противоположно бытию как лишенность — обладанию?

М.: Да.

П.: «Зло» говорится в смысле лишенности или обладания?

М.: Обладания.

П.: А «Добро» в смысле лишенности или обладания?

М.: Обладания.

П.: Итак, зло не совсем противоположно добру — ведь обладание не противоположно обладанию.

М.: А разве болезнь не противоположна здоровью?

П.: Да, но как лишенность обладанию и недостаток — целостности.

М.: Ну и что?

П.: Так и зло скорее будет лишенностью и противоположно добру так же, как лишенность обладанию, ведь зло есть не что иное, как лишенность добра, и совершенное зло — совершенная лишенность добра. Поэтому зло, как лишенность естественного обладания, мы называем скорее не сущим, нежели сущим.

(24) Что же, по-твоему, есть вещество — жизнь, или тление и смерть, движение и движущееся или неподвижность и движимое, свет или тьма?

М.: Тление и смерть, неподвижность и неподвижное, тьма, а не свет.

П.: Тогда как оно произвело плоды, если оно тление? Как стало жить? Ведь тление не живет, не имеет жизни и не дает жизнь — ибо если кто чего-то не имеет, как может давать? И как, будучи неподвижно, пришло в движение и достигло границ света? Кто дал ему жизнь и движение? Если Благой, то он не благ и не мудр — не благ, потому что оживил и привел в движение зло, не мудр и не сведущ, потому что доставил себе войны и заботы, и подвиг против себя покоящееся и бездействующее зло — ведь он стал виновником возмущений и бедствий. А если не бог, то кто-то другой, и уж не двое, а трое, — ведь то, чего не имеешь, нельзя приобрести от самого себя.

М.: Но вещество имело жизнь и движение в возможности.

П.: Если в возможности оно имело жизнь и движение, то оно было в возможности благим.

М.: Жизнь и движение зла не благо, но зло.

П.: То, что переходит из возможности в действие, изменчиво и имеет начало, и не безначально. И если оно имело жизнь и движение в возможности, то действие приобрело впоследствии — если злы его жизнь и движение, то оно было злым в возможности, а не в действии, и зло будет не безначально. Если же его жизнь и движение благо, то из зла оно перешло в добро.

М.: Так что же? Разве распад одного не есть возникновение другого?

П.: Не распад становится возникновением, но сие последнее производится Богом, повелением Божиим созданное из не сущего в сущее, будучи изменчивым, ибо началось с превращения. Ведь перейти из не сущего в бытие есть превращение — а то, чье бытие началось с превращения, превращаемо и изменчиво. Итак, вещество, будучи изменчиво, повелением Божиим оживляется, погибает и снова оживляется — так что не тление производит возникновение, но Божие повеление оживляет и создает возникающее.

(25) Но скажи и вот что: пределы света исполнены света или нет?

М.: Каждому ясно, что исполнены света.

П.: Свет и тьма восприимчивы друг к другу, или невосприимчивы?

М.: Восприимчивы.

П.: Значит, они суть то, что они суть, не по природе — ведь присущее по природе не изменяется, и по природе жизнь невосприимчива к смерти. Тогда как же тьма общалась со светом и не рассеялась? Далее, место света было исполнено света и блага, или нет?

М.: Было.

П.: Тогда как же вместились тьма? Ведь сосуд емкостью в медимн не вместит два, то есть в сосуд, вмещающий один модий, два модия не поместятся.

(26) Потом, что сделали или что претерпели плоды зла, войдя в пределы света?

М.: Они увидели свет и восхитились, и прилепились к нему, и возлюбили его.

П.: О, темные и бессмысленные! Тьма слепа или просвещена?

М.: Слепа.

П.: А как слепое может видеть или как всеконечно злое восхитится и возлюбит добро?

(27) Однако же эти два начала разрушительны друг для друга?

М.: Да.

П.: Тогда не только зло есть тление, но и Благой.

М.: Зло есть тление, а Благой жизнь.

П.: Итак, зло разрушает Благого и не имеет существования, а Благой оживляет зло, и зло получит существование, а Благой погибнет. Итак, как ты сказал, вещество есть зло, тление и смерть. Значит, зло, если для других оно зло, а для себя добро, то оно составляет само себя, и не всецело зло, не всецело тление — ведь находясь в согласии с самим собой, в этом оно не будет злом. Если же оно всецело зло и всецело тление, то оно будет разрушительно для самого себя и лишено существования. Но изложи нам и суть упомянутого тобою сорастворения.

(28) М.: Были, как я сказал, Бог и вещество, каждый в своих пределах, Благой — Бог, жизнь, свет, движение, знание, мышление и всякое благо, а вещество — зло, тление, тьма, смерть в полном покое и бездействии. Затем после многих веков восстало вещество само на себя и плоды его друг на друга, и тогда одни бежали, другие же преследовали, и были, как я говорил, Бог и ве-

щество, то есть два начала, и душа есть частица света, а тело — создание тьмы и вещества. А смешение произошло так. Каждое из них было по частям, и Благой был одночастен, а Злой — трехчастен. Затем двинулся злой в беспорядочном натиске из пределов своих и пришел в пределы Благого, и Благой, узнав, произвел из себя силу, называемую Матерь Жизни, и Матерь Жизни произвела Первочеловека (Первочеловеком же я называю пять стихий, которые суть воздух, ветер, свет, вода и огонь). Итак, облачившись в это, он вышел и сражался с тьмою. А начальники тьмы пожрали часть доспехов его, что и есть душа — схватили они и Первочеловека, и он, мучимый ими во тьме, воззвал к Благому, и тот произвел другую силу, именуемую Дух Живой. И сей сошел и подал десницу Первочеловеку, и вывел его. Но внизу он оставил ту часть, которую пожрали начальники, то есть душу, ведь души возникли из части Благого, а тела — из сущности зла.

(29) П.: Если, согласно божественному апостолу, нет общения *у света с тьмою* (2 Кор. 6:14), как произошло слияние души и тела? Да и сам опыт, который посильнее суетных словес, учит. Тьма вошла в пределы света и не рассеялась? И опять-таки: как вместились тьма в пределы света? И еще: если мудр был Благой, почему не провидел он нападение Злого и не укрепил предварительно себя самого и свое место? Ведь если он не был мудр и провидящ, то он глуп, — а как же ты называешь глупого Благим?

И опять-таки: если вся тьма вошла в пределы света, место ее осталось пустым, — а если часть ее, то как часть победила того, кто был послан Благим сражаться с нею? Ведь посылающий слабейшего сражаться с более сильным не мудр. Или же Благой слаб, а Злой сильнее.

И вновь: если Благой добровольно отдал частицу свою, то есть душу, то не Благ выдавший благое злему. Как же он сам выдал душу Лукавому? [Как он будет] судить рабствующих злу? Ведь они скажут ему: ты сам отдал нас, нет суда. А если против его воли похитили частицу его начальники зла, то он слабее и невежественнее их, во-первых, потому что потерял часть себя, а во-вторых, потому что не сумел отобрать похищенное у него, — ведь если он с самого начала не сумел, то и после того не сумеет.

И как, захватив начальников зла, он распял их и из плоти их

сделал небеса, из костей — горы, а похищенную свою частицу не захватил? И таким образом тоже уничтожается суд. Ведь тогда грешники невиновны — ибо если он сам не смог вернуть частицу свою, как подвластная душа сможет не грешить и быть невинной? И если в конце концов Благой свяжет зло, то получит обратно душу в совершенство, и человек не будет наказан.

И еще: если зло для души от тела, то душа невиновна.

И опять-таки: лежащее мертвое тело не согрешает. Итак, зло не от тела, но от души.

(30) Скажите нам, о манихеи, ваше безначальное зло, которое вы называете веществом, бестелесно, или тело, или нечто сложное?

И если бестелесно, то как оно может быть веществом? Ведь вещество не бестелесно. Но вы, может быть, скажете: оно бестелесно, но сотворило тело. Тогда ответьте: из сущности своей сотворило, или из не сущего? И если вы скажете «из своей сущности», это неправда. Ведь из бестелесной сущности тело произойти не может — ибо то, что есть по природе, не изменяется, и сущность не превратится из бестелесного в тело — так же как и из тела в бестелесное, ни из разумного в неразумное, ни из неразумного в разумное. Ибо сущностное качество недвижимо, а превращающееся и изменяющееся превращается по привходящим признакам, возникая и пропадая без уничтожения подлежащего.

Если же вы скажете «из не сущего», то ответьте нам, почему, будучи зол и бестелесен, он не сотворил и смесь из злых, и отчего не сотворил и души, злые по природе, как и тело, по-вашему, злое по природе, почему он слил с собственным злом частицу блага? Ведь это не Благой сделал — значит, он не совершенно зол, но имеет и часть благую. Вот что получится, если вы говорите, что он бестелесен.

Если же зло — тело, то как оно пришло в движение? Ведь всякое тело само по себе лишено воли и мертво. Так как же оно стало двигаться? Кто дал ему движение? Благой? Тогда он не благ, или не мудр и не провидец, раз подвиг зло.

Если же скажете, что зло сложно, знайте, что все сложное легко распадается, и необходимо, чтобы сперва были простые [составляющие], из которых образовалось сложное, как необходимо,

чтобы сперва была смола сама по себе и воск сам по себе, и тогда уже происходит сложение в смоловоск. Так что будет два начала зла, а не одно.

(31) Итак, скажите, манихеи: ваши два начала совершенно несообщительны, или в чем-то имеют общность, а в чем-то различаются? И если совершенно несообщительны, то одно есть, а другого нет. Если же они сообщаются по бытию, как сущность и привходящий признак, то одно имеет существование в другом — ибо привходящий признак сам по себе не существует, как не может быть цвета вне тела. Но тело есть сущность, а цвет — привходящий признак, и он появляется и исчезает без уничтожения сущности — когда меняется цвет, тело остается тем же. Итак, назовите какую угодно сущность и какой угодно привходящий признак — если же то и другое сущности, то знайте, что сущность не отличается от сущности, и сущность не противоположна сущности иначе, как через привходящий признак. Если есть Благой и есть Злой, и каждый из них есть сущность вечная, неизменная, действенная, созидательная — то оба они суть одно по сущности, а различаются качеством.

И еще: мы видим, что стихии и времена, небо и земля, и море всегда одни и те же, и ночь, и день, движение солнца, и луны, и звезд, и ливни, и произведения земли разумно и стройно упорядочены и распределены. Итак, если есть два начала, противоположные друг другу, то как все происходит благополучно, если они не согласились между собою дружеским образом?

Если вещество уничтожило само себя, как оно двигалось? Если же оно двигалось к собственному уничтожению, как пришло к пределам света?

Если вещество тяготеет книзу, и естественное его место ниже и более темное, то как оно вышло из собственной природы, чтобы придти к пределам света?

Тьма слепа: как же тогда она узрела свет?

Если вещество беспорядочно и неразумно, как оно имеет начальников? И как может воевать с имеющим порядок и смысл? Да еще взять верх, так, чтобы захватить нечто у мудрого и не быть захваченным? Если же благой бог не сумел удержать вещество от продвижения в свои пределы иначе как попустив, чтобы час-

тица его была похищена, то Злой сильнее, а Благой — кознодей. И как будет Благим или богом тот, кто пользуется хитростью, а не силой?

То, что всегда таково, каково оно есть, — истина, а истина есть благо. Безначальное же неизменно. Итак, если вещество безначально, то и неизменно, пребывая всегда таким, какое есть: если же всегда таково, каково оно есть, то оно есть истина, — а если оно истина, то и благо.

Если же вещество превращается, то или из благого в злое, и прежде будучи благим, затем стало злым, или же из злого в благое, и прежде будучи злым, затем стало благим — ведь превращение ведет к противоположности.

Вечная сущность неизменна — ибо она не пришла в бытие из не сущего, а у того, чье существование не из развития, сущность неизменна. Итак, Бог, будучи благ и вечен, не терпит превращения, но всегда благ, и то, что Он творит, благо — ибо невозможно, чтобы из блага возникало зло, — однако же изменчиво, потому что Он приводит это в бытие из небытия. Таким образом, разумные существа допускают превращение из-за приведения в бытие из не сущего, но имеют свободу воли, потому что разумны. По своей воле они остаются такими же, какими возникли, то есть благими, рабами, знающими Сотворившего и послушными Ему, что присуще тварной природе, — ибо благо оставаться в пределах собственной природы. Итак, по своей воле превратился человек, возжелав великого, но не по-хорошему — ибо великая вещь быть Богом, но нехорошо тому, кто не Бог, быть неблагодарным Сотворившему и переступать собственную природу, и хотеть быть тем, чем невозможно ему стать, — ибо невозможно небезначальному быть Богом или начавшемуся быть безначальным. Так что искания исполненного ведут к утрате имеющегося.

(32) М.: В чем зло диавола?

П.: В восстании против Творца. Поэтому Бог дал ему бытие, чтобы не показалось, будто Он боится восстания раба, и чтобы научить нас поступать благотворительно даже со злыми. Ведь Он не только сотворил его, но и сделал начальником мира, и если тот захочет стать благим, Он примет его и облагодетельствует. Поэтому Он, хотя и мог уничтожить его, не уничтожил, но сносит его без-

рассудство, благотельно и независтливо предоставляя ему бытие, которое принадлежит Ему. А чтобы тот стал добрым, это зависит не только от Бога, но и от него самого — ведь происходящее насильственно не есть добро, ни добродетель.

(33) Если же скажешь: зачем Он позволил ему воевать против людей, я отвечу, что для пользы — ибо многие через то увенчиваются. Если же скажешь, что многие и погибают, отвечу, что как сам диавол сумел стать злым без стороннего влияния по своему собственному решению (что для него и есть худшее обвинение), так мог бы и человек сам от себя и без подстрекателя стать злым, и был бы ему худший грех — ибо большего прощения и снисхождения достоин согрешающий по наущению другого, нежели от самого себя. Ибо согрешивший от самого себя неизвинителен, так же как и сам от себя следующий добродетели заслуживает большей похвалы. Поэтому диавол, согрешив сам от себя, остался нераскаян, а человек, согрешивший не от себя, но под натиском диавола, пришел к раскаянию, и удостоился обновления и оставления грехов. Так что бытие есть благо и дар Божий.

(34) М.: Почему Бог, провидя, что диавол будет зол, сотворил его?

П.: Он сотворил его по избытку благодати. Ибо сказал: «Раз сей будет зол и потеряет все даруемые ему блага, то и Я совершенно лишу его блага и сделаю его несуществующим? Никоим образом. Но даже если он сам будет зол, Я не лишу его причастия Моего, но дам ему одно благо, причастие Мое через бытие, чтобы даже против воли он был причастен Моему благу через бытие». Ибо никто не удерживает и не связует сущее в бытии, кроме Бога — ибо бытие есть благо и дар Божий.

(35) М.: Бытие у сущих от благого Бога: итак, если для всех сущих бытие благо, как данное благим Богом, то и для диавола бытие благо.

П.: Все сущие получили бытие от Бога. Все, что дал каждому Бог, и есть благо — ибо что дает благой, благо. А зло есть не что иное, как утрата благ, то есть дарованного Богом. Так что в тех, кто имеет от Бога хотя бы бытие, отчасти присутствует благо, как бы последним отзвуком. Итак, бытие добро, а благое бытие лучше. Ибо здоровье есть совершенное существование, бытие в болезни

есть частичное зло и тление — ибо это не совершенное несуществование, но частичное существование и частичное несуществование. Небытие — совершенное зло, ибо совершенно не сущее есть совершенное тление и несуществование. Посему бытие и благое бытие — добро и от Бога, а из благого стать злым, зависит от воли того, кто становится. Итак, Бог по преизбытку благодати дал блага и злему, бытие и благое бытие.

(36) Вы вменяете нам, о манихеи, почему Бог, предвидя, что диавол будет зол, сотворил его, и мы подробно доказали, что по естественному смыслу справедливости Он поступил хорошо, сотворив его, — ибо по естественному смыслу лучше хоть как-то быть и по причине бытия приобщаться к благу. Ибо само бытие от Бога, единого присносущего, благого и Дарителя благ — а то, что от благого, конечно, благо. Если же вы говорите, что лучше было бы ему не появляться, чем появиться и терпеть бесконечную кару, мы скажем, что кара эта есть не что иное, как огонь вожделения ко злу и греху и огонь неудовлетворенного вожделения. Ибо не Бога вожделеют неизменно пребывающие во зле, но зла, а там уже не будет действия зла и греха. Ведь [в вечности] мы ни едим, ни пьем, ни одеваемся, ни женимся, ни богатеем, и зависть не имеет силы, и никакой вид греха. Поэтому, вожделея и не имея предмета вожделения, они сжигаются вожделением, словно огнем. А вожделеющие блага, то есть единого Бога, сущего и присносущего, и достигающие Его радуются сообразно своему вожделению, по которому они достигают вожделенного. Итак, истинное благо есть благо по природе — хоть как-то приобщиться к благу по самому бытию. А кажущееся благим — по природе не благо, но зло. Не дело праведного и благого предпочитать наслаждение тварью наслаждению Созидателем и собственную волю — воле Творца, и кажущееся нам благо, которое окажется скорее злом, предпочитать тому, что есть благо по природе. Но [лучше было], чтобы он возник и имел хотя бы малейшую часть истинного блага, чем из-за зла, то есть несправедливого устремления и скорби, лишился даже и той самой малой части блага. Ибо Бог судит не нашим неразумным судом, но согласно истинно благому и праведному, не следует нашим страстям и не предаст справедливость из-за мнимого сострадания, которое по истине есть при-страстие⁷.

(37) И опять-таки: Бог именует еще не сущих как сущих, и будущее созерцает и судит как уже совершившееся. Итак, как судья справедливо наказывает уже согрешившего — и если не накажет, будет несправедлив, — и не сам он является причиной греха или кары наказуемого, но выбор согрешившего, так и Бог, видя будущее как уже совершившееся, судил, чтобы он возник, и, если сделается зол, был наказан Им. Поэтому Он и сотворил его, и сотворил благим — тот же сам по собственному выбору стал злым и сам для себя сделался виновником кары, а вернее, сам себя карает, помогаясь того, чего нет. А что не предвидение Божие было причиной того, что диавол стал злым, ясно — ведь и врач, который предвидит будущую болезнь, не есть причина болезни, но причина болезни — расстройство, а предвидение врача — признак учености, и причина предвидения — то, что так должно случиться. А что это так и есть, говорит апостол: *называющий несуществующее как существующее* (Рим. 4:17). И нужно знать, что как только душа выйдет из тела, то потом она уже пребывает неизменной, влечется ли она к добру или к злу.

(38) Во всех же этих вещах мы признаем благом то, чего хочет Бог — ибо как свет определяется от солнца, так и благо — от Бога. Итак, все, чего хочет Благой, есть благо, и благо есть то, чего Он хочет. Бог судия, а не мы судьи Богу. Так зачем мы судим о Нем? Бог страшится, пугается и робеет? Боящийся Бог не был бы Бог.

(39) Если солнце и луна возникли как суда, чтобы переправлять частицу, которую похитило вещество у Бога, то до того не было ни солнца, ни луны, и человек был во мраке.

(40) Если, по вашему, скорбь — зло, то наслаждение и удовольствие, конечно, благо, а если так, то благо и блуд, и чревоугодие, и все, что услаждает и радует совершающего, а то, что удручает, воздержание, пост, бдение и подобное — зло.

(41) Если вы вменяете Богу всеобщую погибель в потопе, и сожжение Содомитов, и потопление Фараона, когда Он наказывал их ради пользы, то тем более вмените Ему вечное наказание.

(42) Производить из собственной сущности не есть создание, а из не сущих — создание. Итак, если зло создает, то оно переводит из не сущих, и тело уже не из вещества — если же из веществ-

ва, то есть из сущности зла, то, если зло безначально, оно обязательно будет и бессмертным, и неизменным — ибо начавшееся не престаёт и не превращается, — а если зло неизменно, то и тело от сущности его будет нетленным и неизменным. Тогда чье же было тление и зло? Ведь тление, конечно, разрушает что-то, иначе это не тление. И если благо претерпевает, то претерпевает и Благой, и как он будет совершенно благ? Разрушаемый же тлением, Благой перейдет в несуществование. Если же оно разрушало само себя, то разрушилось, и погибло, и его нет. Если же разрушало частью благо, а частью себя, — то в чьей природе часть тленна, тленна и вся природа — ведь невозможно, чтобы одна и та же природа была и тленной, и нетленной. Ибо если мы называем тленным человеческое тело, часть человека, а душу нетленной, то ведь они не одной природы. Ибо душа, хотя и жительствоует в теле, однако не есть тело, но бестелесна — так что душа одной природы, а тело — другой, и не у одной и той же природы одна часть тленна, а другая нетленна, но одна природа человека тленна, а другая — нетленна. И ни душа из безначальной сущности — ведь она превращаема, — ни тело, потому что и оно превращаемо и тленно. А одноприродным человек называется не потому, что душа и тело одной природы, но потому что все люди одинаково имеют душу и тело, и каждый имеет две природы.

(43) Превращение есть переход из одной противоположности в другую, из не сущего в бытие, или из сущих в небытие, или из добродетели в порок, то есть из естественного обладания в лишенность его. Добродетель есть исполнение закона Божия, закон же Божий есть Его воля — ибо никто не заповедует того, чего не хочет, — воля же Божия благо, неизменна и всегда одинакова. Так что благо есть сущее, так же как и добродетель (ибо добродетель благо), а зло — не сущее, но добровольное ослушание и упразднение сущего, то есть закона Божия, привходящим образом осуществляющееся в деянии и прекращающееся вместе с прекращением действия.

(44) Следует знать и то, что Бог не наказывает никого в будущем, но каждый делает себя восприимчивым к причастию Бога. Причастие же Бога есть наслаждение, а непричастность — наказание, здесь же Бог посылает искушения не наказывая, но

воспитуя и врачуя зло, чтобы мы узнали Его и обратились и достигли благодати Его. *Господь Бог открыл мне ухо* (Ис. 50:5).

(45) М.: Если Он благ, то почему в будущем веке наказывает Злого, а не уничтожает его?

П.: Бог благ, но и справедлив: итак, как благой Он сотворил блага, которые сотворил. Посему как было справедливо, чтобы будущие Его благие создания, которые бы не только сохранили данное им благо, но и приумножили его, возникли и удостоились совершенного блага и вечного наслаждения, так же справедливо было то, чтобы те будущие Его благие создания, которые бы не сохранили данное им благо, но добровольно отклонились ко злу через утрату благ, — чтобы и они возникли и лишились вечного наслаждения.

(46) Серафимы далее отстоят от Бога, чем Злой от серафимов. Поэтому если бы не возник диавол, тот, кто перед ним, оказался бы хуже всех и в сравнении с теми, которые прежде него, был бы злом, и мы бы говорили: зачем Бог, зная, что он будет таким, сотворил его? Точно так же и о том, кто перед этим, пока не дойдем до самых серафимов. И ведь часто мы видим какое-то прискорбнейшее дело и думаем, что нет более прискорбного, а потом видим другое, еще худшее. Ибо если мы сочтем что-то крайним злом из тех, что мы видели, мы думаем, что хуже его не бывает.

(47) Итак, Бог сотворил все *хорошо весьма* (Быт. 1:31), каждое по его природе, как захотел, — ибо Он не подвластен закону, но то, что Он хочет, есть благо, а не то, что мы судим. Ибо мы не судьи Богу, но как от солнца, то есть огня, светит всякий свет, так и из воли Божией определяется всякое благо. Ибо если ты говоришь, что здесь Бог поступил хорошо, а здесь нехорошо, почему сотворил это, и почему не сотворил того, — ты судья Богу, и больше Его, и мудрее. Посему как Бог Он имеет власть сотворить то, что хочет, и имеет власть какие захочет причины того, что Он делает, открыть нам, а какие захочет — утаить. Каждое же из возникших разумных благих существ или по своей воле осталось во благе, как и было создано, или по своей воле превратилось и отошло от блага, и потеряло его. Ибо благо есть наилучший порядок, сохраняющий для каждого свойственное его природе, — и то же самое есть добродетель, — а нарушение порядка, то есть бес-

порядок, есть зло. Все сущее, поскольку оно есть, благо и от Благого, а насколько лишено блага — не благо и не сущее. Ведь безжизненное поскольку не получило от Благого жизни, безжизненно, как лишённое жизни, и подобно этому бесчувственные и бессловесные, поскольку получили ее, блага. (48) Бог знает зло в качестве блага, как блуд Он знает в качестве влечения, и дружбы, и соединения. И даже причины зла суть у Него благотворящие силы: часто от блуда рождались сосуды избранные.

(49) Если зло зло, то наказание, изгоняющее его, добро. Ибо зло — блуд, а не уцеломудривание, ведь не наказание зло, но сделать себя достойным наказания.

(50) Если зло вечно и созидает, и может, и есть, и действует, откуда у него это? Или от блага, или у блага все это от зла, или у обоих от иной причины, потому что и зло побочно осуществляется в добре, и потому что Он обращает ко благу и злое, и лишение Себя. Ибо дружба, будучи благом, дает и блуду казаться благом, потому что во благе и не сущее некоторым образом ревнует быть. Ибо говорят, что Бог не есть, по превосходящему отрицанию⁸.

(51) А что сама природа предполагает одно начало, поясняет счет, начинающийся не с двух, но с одного. Итак, если начало счета единица, то и начало сущих одно.

(52) Если зло совсем несообщительно с благом, а благо есть сущее, то зло — не сущее: ибо два сущих сообщаются по бытию. Если благо — сущность, то зло несущностно, ибо у двух сущностей общее то, что они сущности.

(53) Если зло изначально недвижимо, то движение благо, а неподвижность — зло. Так откуда же зло получило движение? Жизнь есть благо и движение, и всегда была и есть во благе, и Благой был и есть жив. Смерть, как вы говорите, — зло, и тление, и омертвление, и, более того, несуществование. Но зло было смертью, по вашим словам. Посему как Благой жив и жизнь, зло есть смерть, и омертвление, и омертвленное. Так откуда же оно ожило и пришло в движение? Если от себя, то жизнь от зла, что немыслимо — ибо тление не животворит. Если же от блага, то не благо то благо, которое было для зла причиной жизни и движения. И почему, предвидя зло, которое от него произойдет, он оживотворил его?

(54) Зло, поскольку есть зло, несообщительно, и противоположно, и враждебно добру, а вождение добра добро. Так как же до крайней степени злое возжелало блага?

(55) Зло неподвижно и скорее тление, а не возникновение. Так как же безжизненное и бесчувственное зло породило свои произведения? И как оно ощущает благо и произведения блага?

(56) То, что произошло из сущности безначального и нетварного, безначально и нетварно. Так как же вы говорите, что все произошло от сущности ваших начал? Ведь если все от сущности их, то все это безначальные начала и ничего [больше]. Если же они творения, то они не от сущности их.

(57) Зло есть тление и смерть. Тогда зло, если для других оно зло, а для себя добро, составляет само себя, и не всецело есть зло — ибо составляет само себя и постольку не есть зло. Если же всецело зло, то и для себя зло, и самоуничтожается и не существует. Если же и в тлении одних происходит возникновение других, то не тление причина возникновения, но благо из-за избытка благости даже из тления одного содействует возникновение другого. Ибо вещество, подчиненное Благу, сотворенное им, благо — ведь Он в начале привел все из не сущего в бытие.

(58) Невозможно, чтобы одно и то же в одном и том же отношении было благом и злом, и одна и та же сила — распадом и возникновением одного и того же в одном и том же отношении, ни самосила, ни самораспад. Итак, само зло не есть ни сущее, ни благо, оно не созидательно и не может творить сущее или благое — а благо, в чем окажется в совершенстве, делает это совершенным благом, а в чем частично — частичным, а то, в чем его совсем нет, и не существует и называется всецелым злом.

(59) Блуд, поскольку это влечение, дружба и соединение, есть благо, а поскольку он есть влечение к непопозволенному и запрещенному — зло, ибо не заповеданное, но запретное есть не сущее, как не долженствующее быть. Поэтому и влечение к не сущему и не долженствующему быть — зло.

(60) Зло двояко. Истинное зло — это как бы отпадение естественных свойств. Ибо *Бог сотворил человека правым, а люди пустились во многие помыслы* (Еккл. 7:29). Другим же злом называется чувственное, как стеснения в искушениях, — ибо наиме-

пование зла общее. Ведь оно означает две вещи: иногда означает неимение добродетели, а иногда — радости, то есть желаемого. Ведь блуд есть не что иное, как неимение целомудрия и дурное употребление — потому что вместо того, чтобы возлюбить собственный сосуд, то есть свою жену, и слиться с нею, он любит и сливается с чужою. Неверие вместо того, чтобы уверовать и возлюбить по природе Бога, верует не существующему богу. Итак, зло в том, чтобы пользоваться не сущим, как сущим, не уделять каждому свое — свое же для каждого есть определенное ему Богом. Свое для Бога — слава и честь, подобающая Ему как Творцу, а для творений свое — это мера, которую каждому определил Податель бытия. Но в нашей власти или воспользоваться тем, что дал нам Бог, на то, для чего Он это дал, и в нашей власти воспользоваться не на то, для чего Он дал, — как, например, Он дал нам вождение, чтобы мы вождели Его, единого блага. Если мы употребим вождение на это, сие добродетель и добро, а если возлюбим нечто иное кроме Него, то это не употребление, а злоупотребление. Ведь именно для того Он и сотворил нас, чтобы мы, вожделя Его, были причастны Ему.

(61) Было, по-вашему, вещество безначальное, невозникшее, в своих пределах, вечно беспорядочно движущееся, само с собой сражающееся и себя само истребляющее. Был же, говорят, и Бог — в своих пределах, безначальный, невозникший, вечный, бестелесный, несъ свет — но вещество-де, беспорядочно и бессмысленно двигаясь, пришло к пределам света. И изумившись Божию свету, прекратило брань само с собою, и пошло войной на свет, так что даже похитило в себя частицу его — ведь они уверяют, что и начальников имело вещество, как в потаенном царстве, о которых они говорят, что это и есть миродержцы тьмы и духи злобы (Еф. 6:12). Благой же Бог, по их словам, попустил, чтобы похищенная веществом частица его была пленена, дабы ограничить вещество и поставить предел дальнейшему его продвижению в собственные границы.

Если вещество безначально, не возникло, бестелесно, бескачественно, невидимо, и таков же благой бог, а все произошло от их сущности, почему происходящее от них видимо? Ведь исходящее из бестелесной и невидимой сущности тоже, конечно, будет бестелесно и невидимо. И больше того, если есть два начала безна-

чальных, невозникших и вечных, а мы от них, но не приведенные ими в бытие из не сущего, а от сущности их, то и мы безначальны и вечны — ведь порождение каждой сущности единосущно породившей сущности: [порождение] вечного вечно, нерожденного нерожденно, безначального безначально.

И опять-таки: если состав наш от сущности добра и зла, то мы не создания, а чада, и нет в мире творения.

И вновь: если невозможно сущности блага превратиться во зло или вообще помыслить или сделать зло, и невозможно, чтобы Злой превратился и помыслил или сделал нечто благое — а душа наша [от] Благого, — то невозможно нашей душе помыслить что-либо дурное, а нашему телу — сделать что-либо хорошее. Но мы видим многие души, мыслящие дурное, как души манихеев, и многие тела, творящие добро, как тела святых.

И еще: если и злой [человек] сложен из тела и бестелесного, и так же добрый, душа же наша [от] сущности блага, а тело — от сущности зла, то и душа наша будет сложной из телесного и бестелесного, и тело.

И еще: если вещество безначально, если оно бестелесно, как оно вышло из бестелесной сущности? Ведь безначальное, конечно, неизменно — простое по естеству не соединяется. Так как же произошло слияние?

И снова: если вещество сложно из бестелесного и тела, тело же противоположно бестелесному, то кто соединил противоположности? Ведь не общались бы между собою противоположности, дружелюбно связуясь в одно сплетение и одну ипостась, если бы сила Создателя не свела их воедино. Значит, вещество, будучи сложно, получило бытие Божественным Словом.

И опять-таки: вещество есть тление или тленно? Ибо тление разрушает и не разрушается, а тленное разрушается тлением — и тленное, то есть истлевающее, есть вещество.

(62) Что есть разрушающее, или тление, или тленное? Ведь тление есть распад составных. Разрушает же наводящий тление, а истлевают распадающееся сложное. И разрушающее и истлевающее суть сущности, а тление — привходящий признак, усматриваемый в распаде составных, который и до того не существует, и после не пребывает.

(63) Так что же есть вещество — разрушитель, тление или тленное? Если вы ответите, что разрушитель, скажите, что разрушает оно, если не Благое? Ведь вы говорите, что ничего нет кроме вещества и Благое. Итак, если были двое, то вещество разрушает, а благой созидает, или вещество образуется, а Благой истлеивает и гибнет. Если же оно разрушает само себя, знайте, что ничто не разрушает само себя, а если бы оно и разрушало, то истребило бы себя и ушло в несуществование. Да и как тленное безначально? Если же оно тленное, чем оно разрушается, как не Благим, и будет Благой разрушителем. Если же оно тление, то чем оно производится и от чего происходит? Ведь тление есть распад, как мы сказали. Итак, кто же разрушающий и что разрушается? А что не может вещество быть тлением и тленной сущностью, можно понять вот откуда — ведь тленная сущность предшествует и предналичествует как составная ипостась. Тление же приходит после сложения, расторгая слагаемые. Как же и [могла] быть сущность вещества, если ей сопутствовало и соосуществлялось тление?

Но, может быть, вы скажете, что тление было некогда не в действии, но в возможности, и так же тленное. Но знайте — действительно, есть разрушающее и созидающее, но тление и созидание еще не действуют, потому что истлеваемое и созидаемое не может быть совечно разрушителю и созидателю, — однако вы говорите, что ничто не было приведено из не сущего в бытие, но что зло само для себя разрушительно и истребительно, так что, имея не действие, а возможность разрушать и истлевать, оно было несовершенным. А то, что развивается из несовершенного в совершенное, не безначально — ибо если неизменное безначально, то превращаемое не безначально.

И опять же: что первое в веществе — сущность его или тление? И если тление, то вещество не могло существовать до того, как стало разрушаться. Если же сущность его предсуществовала тлению, то оно скорее сущность и существование, а не тление, и некогда было нетлением, не имея противоположного ему тления, и тление не безначально. Если же сущность его всегда была самоистребляющей, то как оно произвело плоды? Если истребляло отчасти, то оно не всецело разрушительно, и не всецело тленно, и не совершенное зло. Если же, будучи разрушительно, оно прекратило

разрушать само себя, то или разрушение есть зло и оно превратилось из зла в добро, или разрушение добро, и тогда из добра оно стало злом. Если вещество — зло, и разрушало само себя, то оно благо, потому что разрушитель зла — благо.

И опять-таки: скажите, вещество было свет или тьма? И если свет, то от сущности блага — и вот одно начало, а не два. Если же тьма, то как тьма видит? Ведь если видит, то имеет свет. Если же не имеет света, то она слепа, и как узрела свет? Да и как тьма будет на свету и не рассеется? И что общего у света со тьмою? (2 Кор. 6:14).

И вновь: вещество было живо или нет? И если не было живо, то как пришло в движение? Ведь все, не имеющее жизни, неподвижно. Если же было живо, то имело жизнь или из себя, или извне. И если из себя, то оно было жизнь, а не смерть. Если же получило жизнь извне, то есть от Благого, то как тогда благ ожививший зло? Если же от другого, то будут не двое, а трое.

И еще: вещество было от себя безначально или произошло от другого. И если произошло от другого, оно не безначально. Если же оно было безначально, то всегда имело бытие и никогда не имело небытия. Как же вы называете его тлением и смертью? Ведь тление производит небытие, а вещество никогда не имело небытия — ведь оно было всегда, как вы говорите. Итак, как оно может дать то, чего не имеет?

И опять-таки: возникновение и тление противоположны. Ибо возникновение есть приведение из не сущего в бытие, а тление — распад из сущего в небытие. Итак, если вещество, по-вашему, тление, то как оно производит плоды и рождает?

И снова: совершенное тление разрушает и само себя — ибо если само себя образует, это не совершенное тление. Если же оно разрушает само себя, его не будет.

(64) Благо (ἀγαθόν) называется так оттого, что все сильно стремится (ἄνθρωποι) к нему, и по природе оно привлекательно и желанно, чего все естественным образом желает. Зло же есть противоестественное устремление, то есть когда мы устремляемся к чему-то помимо естественного предмета стремлений. «Итак, благо есть начало и конец и добра, и зла, — ибо все ради блага, и благое, и противоположное, — ведь и это мы делаем в жажде блага.

Ибо никто не делает то, что делает, имея в виду зло. Поэтому зло и не имеет ипостаси, но побочное существование, происходя ради блага, а не ради самого себя»⁹. Ибо все, что происходит, происходит или ради блага, или ради мнимого блага.

(65) Пророк вводится Богом в заблуждение или когда Бог попускает ему заблуждаться по достоинству вожеления его, или когда он прорицает, а Бог делает иначе, чем было предсказано, и тогда говорится, что он введен в заблуждение Богом, то есть оказался обманщиком.

(66) Так скажите нам, манихеи: вещество, которое вы называете злом, и тьмою, и тлением, и смертью, безначальным и вечным, было оно сущность или приводящее? И если сущность, то было или телом, как земля, вода, воздух, огонь — или бестелесным, как Бог, ангел, душа — или сложным из тела и бестелесного. И если тело, то оно было неподвижно — ибо всякое тело бездушно и неподвижно. И как, не двигаясь, пришло в пределы света? Или как получило движение? Либо благ и не благ тот, кто дал движение злу, либо другой дал ему движение помимо Благого, и будет три начала, а не два. Если же вы говорите, что вещество было бестелесно, то откуда тело? Ведь бестелесная и безначальная сущность не может превратиться в тело. Откуда же тогда неисчислимое множество тел? Если же вы скажете, что вещество сложно из тела и бестелесного, знайте, что невозможно возникнуть сложному иначе, как из простых, как невозможно возникнуть двум иначе, чем из одного и одного, и невозможно возникнуть человеку, если не из души и тела, и невозможно возникнуть телу, если не из простых стихий, земли, воды, воздуха и огня. Итак, нужно, чтобы сперва были простые, и тогда уже возникало из простых сложное. И тогда будет не два начала, но три. Таким образом, невозможно веществу быть безначальным. И если оно сложно из тела и бестелесного, почему оно не сотворило человека из тела и из бестелесной своей сущности?

(67) *Слушайте, небеса, и внимай, земля* (Ис. 1:2). *Внимай, небо, я буду говорить; и слушай, земля, слова уст моих* (Втор. 32:1) Ибо я буду говорить слова не моего сердца, но помраченных и оскверненных манихеев. Слушайте, народы, племена, языки, слушайте. Да станут сегодня единым позорищем небо и земля. По-

слушайте, что говорят проклятые манихеи, помраченные о свете, уста диавольские.

Они говорят, что вещество воевало с Богом и отторгло частицу Его. Они говорят, что Бог ограничен, воюющий и обороняющийся, и скорбящий, и рассекаемый. Бог обороняется? Бог рассекается? Увы, увy мне, и мы не убьем их? Не истребим огнем? С ними будем беседовать? Их примем в общение? Общающийся с ними подобен им и будет на их стороне и в нынешнем, и в будущем веке. Братья (это и называют общением), умрем, но не примем в общение манихеев. Умрем, чтобы жить, — кто принимает их в общение, тот манихей, подобный им. Лучше впасть в иудейство и умереть иудеем, чем общаться с манихеями. И вы, из манихеев, послушайте ради Бога, о мужи, послушайте, что говорит богомерзкий Мани. Мир, говорит он, не Божий, но диаволов. Отлучить нас хотят от Бога нашего.

И огорчился, говорит он, Бог, что отсечена была от Него часть, и страдал. Если отсечена была от Него часть, то Он тленный — ведь все рассекаемое тленно. Похитило и захватило, говорит он, зло частицу от Бога, и из-за этого посылает Бог, захватывает и похищает похищенную у Него часть. Ты вводишь грабителей Бога, богомерзкий? Но и орудия, говорит он, сотворил Бог, двенадцать сосудов, солнце и луну, чтобы отобрать свое¹⁰. А что потом, чтобы чем-нибудь закончить — чтобы Благой послал огонь и сжег мир и истребил все, и вернул вещество вниз, в место его, и [с ним] души, не принявшие Мани? Послушайте, что говорит противник Божий, какую силу дает веществу — низвергает оно силу Всевышнего. Сперва, говорит, Он был ограблен и обокраден. Какое бессилие! Ты говоришь, что мой Бог бессилен? Но попустил добровольно. Почему же Он огорчился, если не потерпел насилия? Никто не огорчается, отдавая свое добровольно. Если же Он [сделал это], чтобы не было покорено место Его, не в силах иначе совладать с веществом, и огорчился, то как же Он не бессилен? Затем, Он огорчается, и мучается тою частью, что от Него, и придумывает хитрости, и устраивает орудия, чтобы получить свое, и даже не все свое получает обратно — ибо души, не следовавшие за Мани, наказываются вовеки — и в конце концов вещество, восстав и утеснив Благого, само же не утесненное, но в худшем слу-

чае возвратившееся к себе, опять оказывается в своем месте, притом вместе с душами, не поверившими Мани. Но, может быть, оно и снова восстанет.

(68) Скажите нам, о манихеи: вещество, вначале покоящееся, было добрым или злым? Если злым, то затем, восстав, стало добрым. Если же вначале доброе, то затем злое.

Затем, восстав само на себя и в беспорядочном движении придя в пределы света, если оно увидело невещественный свет, как же оно слепо? Да и как вещество узрит невещественный свет? А если помыслило, как неразумно и бессловесно? А если, по-вашему, возлюбило, то как бездушно? Да и почему же оно зло? Ведь любящее благо не зло. И почему неразумно и немудро, [если] вышло из пределов своих не как бессловесное животное, но как лучший полководец, в полном порядке, и, захватив изрядную добычу света, вернулось к себе? И почему вы называете его скверным, раз оно приняло и вместило благо? Ведь способное воспринимать благо не противоположно ему и не враждебно.

И опять-таки: если вещество похитило часть Бога, то вещество деятельное и творящее, природа же благого страдательна и туча. Если же оно вожелало блага, и Благой дал часть свою злу, то оба превратились — ведь и зло возжелало блага и стало благом, и благо, допустив смешение со злом, стало злом.

И вновь: повредилось ли благо от похищения и смешения или само повредило, принесло или получило пользу? Если получило пользу, то принесшее пользу действительно и благо, а получившее — страдательно и слабее его. Если же повредилось, то тогда поврежденное страдательно, а повредившее сильнее его. Если же повредило, то оно зло. Если же принесло пользу, то Благой завистлив, огорчен и злопамятен, раз предал огню вещество, а по переизбытку злопамятства вместе с ним и часть от себя. Если же благо не потерпело и не нанесло вреда, не принесло и не получило пользу, то, во-первых, оно бездейственно — ведь благо, где бы оно ни было, помогает, имея благое действие, — а во-вторых, несправедливо, потому что, не потерпев вреда и не принеся пользы, наказывает ни в чем не провинившееся вещество. Если же, по-вашему, Бог гневается и огорчается из-за того, что вещество возлюбило Его и причастилось Ему, пусть никто не возлюбит Его.

А если, как вы говорите, Бог, узнав о приближении вещества, добровольно попустил, чтобы у Него была похищена часть Его, чтобы, ограничив его движение, отомстить, словно невод растопив в геенне, — то, во-первых, почему не сразу растопил и предал его геенне? Если же не мог иначе, как таким способом, зачем укоряет нас, что мы не противостояли лукавому, когда сам предал наши души из-за бессилия?

Далее, говоря о геенне, вы скажете, что она или единосущна Злому, или иная сущность, и тогда уже не два, но три [начала]. Если же единосущна благу, то как наказывает? Ведь геенна не благо. Если же единосущна злу, то не наказывает зло — ибо ничто не наказывает само себя. А если нечто другое помимо двух, то три начала, а не два, или же она была приведена в бытие из не сущего. А если так, то почему мы не пошли прямым путем и не сказали, что все было приведено из не сущего в бытие?

Безначальное неизменно: ибо превращение есть возникновение того, чего прежде не было. А чье бытие от превращения, то по природе изменчиво, а чье бытие не с превращения началось, но безначально, то по природе неизменно. Тогда как же мы возникли из двух безначальных сущностей? Ведь если они и сами не таковы, то они, как и мы, тоже люди. Если же таковы, то как они превратились? Значит, мы не из безначальных сущностей, но из не сущего.

Если вещество и зло есть безначальное и вечное начало, имеющее из самого себя бытие и все, что имеет, то есть тиранию, и силу, и зло, то оно будет иметь это неизменным. Так как же тот, кто настолько испугался его, что попустил, чтобы часть его самого была пленена им, в конце может одолеть его?

(69) М.: Почему Бог, предвидя, что диавол в будущем превратится из блага во зло и утратит благо, и пребудет в несуществовании блага, что и есть зло, [все же] сотворил его?

П.: Если он предвидел его, то предвидел, что он обязательно будет, — ведь предвидение того, что не непременно будет, не есть предвидение, но незнание и заблуждение.

М.: Бог хотел сотворить его?

П.: Да, хотел.

М.: Почему же Он, будучи благим, захотел сотворить его, который будет зол?

П.: Бог сотворил его добрым, он же добровольно превратился и утратил благо.

М.: Почему он утратил благо?

П.: Потому что обладал свободой воли.

М.: А зачем Он сотворил его свободным и изменчивым?

П.: Изменчива всякая тварь по природе, ибо чье возникновение началось с превращения, то обязательно должно быть изменчивым. Разве приведение из не сущего в бытие не есть превращение? Итак, только Божество по природе неизменно как нетварное и присносущее. Творения же, те, что разумны, добровольно изменчивы, превращаясь по своей воле, а все остальное [превращается] телесно.

Свободным же — потому что [он действует] не по необходимости: ибо все разумное самовластно. Ибо на что он употребит разум, не будучи самовластен? Или как будет добродетельным или благим, не будучи самовластен? Ведь то, что происходит насильно или по естественной необходимости, не добродетель — поэтому бессловесные и не имеют добродетели. А из-за чьего-то легкомыслия упразднить добродетель добрых — не дело справедливого.

М.: Значит, Он должен был сотворить только тех, кто будет добродетелен, чтобы только добро и только добродетель творилась.

П.: Совершенное благо есть только Бог, и в сравнении с Ним все несовершенно, и есть благо и называется им постольку, поскольку причастно Ему, и в сравнении друг с другом. Ибо что больше причастно благу, есть и называется большим благом, а что меньше, меньшим — а что совсем не причастно, вообще не благо. А то, что вообще не благо, всецело зло. И само бытие благо, ибо бытие от благого Бога, так что диавол, существуя, по самому своему бытию благ.

(70) М.: Почему говорит Господь: *лучше было бы для того человека не родиться* (Мф. 26:24)?

П.: Поскольку Благову подобает давать блага, а для получающего позор и укоризна не сберечь благ, которые он получил, не из-за Давшего, но по своей вине и из-за своего легкомыслия. И Бог, будучи благ, не может не доставлять блага, то есть не хочет, — а не желающий получать сам себе виноват, почитая луч-

шим для себя не получить, нежели получить. Итак, несправедливо и нехорошо, чтобы из-за его нежелания принять Благому было бы препятствие в благодеяниях и даровании благ. Ибо так зло побеждало бы добро, если Бог по благости из не сущего приводит в бытие, а зло, добровольно превращающееся из добра, препятствовало бы благому творению Благого. Поэтому не сказал Господь: «лучше было бы, если бы не родился тот человек», но *лучше было бы для того человека*. Хорошо, и естественно, и справедливо, чтобы Благой благотворил и давал блага, тот же, кто принял и не сберег, сделал для себя и принятие в укоризну — ибо сам, не желая блага, не услаждается и не желает даже того блага, которое имеет. Ибо бытие не в нашей власти, но только от Бога, а быть добрым — и от Бога, и от нас. Итак, Бог, как Ему и свойственно, дает бытие и благое бытие, а мы либо делаем то, что в нашей власти, — сберечь дарованные блага, — либо нет. А что зависит от одного Бога, Он Сам дает нам как благой, хотим мы того или нет, чтобы в нас хоть в какой-то мере было добро.

(71) Бог и диаволу всегда предоставляет блага, но тот не хочет принять. И в будущем веке Бог всем дает блага — ибо Он есть источник благ, на всех изливающий благость, каждый же причащается ко благу, насколько сам приуготовил себя воспринимающим. Посему здесь, имея влечение к иным вещам и достигая их, мы хоть как-то наслаждаемся, а там, когда *Бог будет все и во всем* (1 Кор. 15:28), и не будет ни еды, ни питья, ни какого-либо плотского наслаждения, ни несправедливости, те, кто уже не имеет обычных удовольствий, но и к тем, что от Бога, уже не восприимчивы, мучаются неизбежно, не потому, что Бог сотворил наказание, но потому, что мы сами устроили себе наказание, так как и смерть Бог не сотворил, но мы сами навлекли ее на себя. Ибо по природе все, что сложно, распадается, но поскольку Адам соединился с Богом через умозрение, он имел в себе жизнь, сверхъестественно животворившую смертную его природу. Когда же он отступил от единения с жизнью, то есть с Богом, он перешел из сверхъестественной нетленности в естественный распад сложного, который и есть смерть.

(72) Но поскольку некоторые говорят, что следовало Богу, провидя тех, кто согрешит и не покается, и будет осужден, не при-

водить их из не сущего в бытие — ведь не пристало благому сотворить и наказать, — ответим им сперва словами апостола: *А ты кто, человек, что споришь с Богом? Ибо кто противостанет воле Его?* (Рим. 9:20;19). Ибо то, что Он хочет, и есть благо, и *властен горшечник сделать один сосуд для почетного [употребления], а другой для низкого* (Рим. 9:21). Ибо Он Сам и творит и праведников, и грешников, — но не Сам делает их праведниками и грешниками, или почетными или низкими: ибо сам апостол говорит в послании к Тимофею, после перечисления пороков добавляя: *Итак, кто будет чист от сего, тот будет сосудом в чести* (2 Тим. 2:21). Ибо, будучи самовластны, мы имеем власть очистить себя от постыднейших страстей — и осквернить себя. Однако же Бог сотворил всех добрыми. Итак, Он Сам доставляет всем и бытие, и благоденствие, как солнце, простирая лучи благодати Своей на все дела Свои. И не в нашей власти получить бытие, но быть добрыми — в нашей. Посему если мы захотим и возжаждем, будем причастны к благодати Его и вовеки будем в свете. Если же будем беспечны и ослепим себя, и не возжаждем Его, то пребудем не причастны Ему. Итак, не следовало, чтобы Он из-за нашего легкомыслия отказался давать дары благодати Своей, из которых первый есть бытие, и нельзя было, чтобы наши пороки победили и сделали бездейственной Его благодать. Ибо если бы так было, то ничего бы не возникло из сущих — ибо ничто из сущих не живет достойно благодати Его. Ведь в сравнении с Ним, по справедливости, все недостойно бытия.

(73) Однако Бог не только благ, но и праведен, и видит все, что еще не возникло, как сущее. Ибо Он называет *несуществующее как существующее* (Рим. 4:17). Если Он не должен был по благодати творить караемых, то скорее по преизбытку благодати Он должен был бы и сотворить их, и не наказывать, но простить им грехи — ибо Он Господин того и другого, сотворить и простить. Если же справедливо, чтобы грешники были наказаны, то справедливо, чтобы они и возникли. Ибо Бог видит «несуществующее как существующее» и судит не по исходу дела, а из предвидения будущего. Потому что Он знает не по исходу происходящего, но провидит будущее и по провидению Своему предопределяет. Но как Он провидит то, чего не будет? Ибо если бы Он провидел грешни-

ка и не сотворил бы его, то это было бы не провидение, а заблуждение — ведь как познают сущее, так и провидят то, что обязательно будет.

(74) Посему, не будем судить Бога — ибо мы не знаем замысла Его. *Кто уразумел дух Господа, и был советником у Него?* (Ис. 40:13). Ведь Он не открыл нам весь Свой замысел, но насколько нам полезно было знать, а то, что не полезно, скрыл. Итак, не будем спрашивать отчета у Бога — ибо Он Сам Судия и Сам источник благих, и нет блага кроме того, что Он желает, как нет света кроме источаемого солнцем.

(75) Итак, Сам Бог, будучи по природе благ и сострадателен, не хочет греха, не хочет смерти грешника (Иез. 33:11) *и не радуется гибели живущих* (Прем. 1:13), не одержим страстью гнева и не наказывает, но всем изливает блага. Жаждающий получает, и добрый достигает благ — и в этой жизни есть некое устройство и управление и неизреченное провидение, зовущее грешников к обращению и покаянию, а после смерти уже нет ни превращения, ни покаяния — не потому, что Бог не принимает покаяния, ведь Он не может отречься Сам от Себя и не отказывается от сострадания, — но душа уже не превращается. Поэтому даже если кто исполнит всю праведность и, обратившись, согрешит и уйдет из жизни с влечением к греху, то умрет в грехе своем. Подобно тому и грешник, если покается и умрет в покаянии своем, не помянут ему грехи его. Ибо как бесы после отпадения не каются, и ангелы теперь не согрешают, но те и другие получили неизменность, так и люди после смерти имеют неизменность — и праведники, влекущиеся к Богу и обладающие Им, вечно радуются в Нем, а грешники, влекущиеся к греху, не имея предмета греха, наказываются без всякого утешения, как бы сжигаемые огнем и червем. И что же такое наказание, как не лишение вожделенного? Поэтому соответственно со своим вожделением жаждущие Бога радуются, а жаждущие греха наказываются — ибо как достигающие вожделенного радуются по мере своего вожделения, так и недостигающие по мере своего вожделения мучаются.

(76) Вы же скажите нам: что есть Вседержитель? — Конечно, «все одержажий», ведь апостол говорит: *а устроивший все есть Бог* (Евр. 3:4). Но как Бог будет Вседержителем, не власт-

вужа над веществом и злом? Или как будет Творцом, не сотворив Сам вещество? Или как Он Бог, будучи несовершен и имея недостаточную силу? Ибо почему Он не уничтожил и не покорил вещество, но позволил ему взбунтоваться хотя бы даже на мгновение? Если Он не пожелал, то не благ — ибо не дело благого и праведного спокойно смотреть на согрешающих. Если же не смог, то немощный Бог — не Бог (вы ведь не можете сказать, как мы говорили о возникновении и бытии диавола, что уже само то, что он есть, благо. Ибо мы, давая ему бытие от благого, по справедливости сказали бы: благо, что он есть, — ведь даруемое от благого есть благо. Вы же, давая существование веществу не от блага и, более того, называя его злым и по природе злым, и совершенно непричастным благу, не сможете сказать, что его бытие есть благо). Итак, Бог, по-вашему, или не благ, или немощен, раз не уничтожил его изначально.

И опять-таки: если все от сущности добра и от сущности зла, то ни Благой не будет Творцом, ни злой — но [оба они] отцы сущего.

И вновь: если зло противоположно благу как сущее сущему, и начало началу, и сущность сущности, и, как вы выражаетесь, как бог богу, а творить добро или зло в нашей воле, то в нашей воле принести победу Благому или Злому, и мы — причина того, что один берет верх.

(77) Ибо мы говорим, что единый Бог благ, праведен, Творец всего, над всем властвует, всемогущ, может все, что хочет, и что все создано Им, видимое и невидимое, не от сущности Его, но из не сущего [приведено] в бытие — *ибо Господь творит все, что хочет* (Пс. 134:6), — и благом мы называем то, чего Он хочет, ибо творения не судят Сотворившего. Но и сути промысла Его мы не знаем: *ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему* (Рим. 11:34). Если бы известно было желание Его и воля Его, то Он не был бы Бог дивный. Ибо как сущность Его непостижима, так и воление, и промысел Его. Ведь если никто не знает, *что в человеке, кроме духа каждого, который в нем* (1 Кор. 2:11), но даже и каждый человек не знает всего в себе — ведь ему неизвестно будущее, и он не знает, чего желает, или чего захочет или пожелает завтра, — так как же будет знать волю Божию и желание Его тот, кто часто забывает и собственные помыслы?

(78) Божий промысел состоит в том, что Он все предвидит. И нам, которые не знают ни будущего, ни прошедшего, ни всего настоящего, управление Его кажется непостоянным, но в действительности оно постоянно, и благо, и справедливо. Ибо провидя то, что в нашей воле, будущее как сущее, Он судит справедливо, как Сам хочет и желает, — ведь Бог смотрит не так, как видит человек. *Ибо человек смотрит на лице, а Господь смотрит на сердце* (1 Цар. 16:7). А мы видим, что и то, что по общему суждению справедливо, часто несправедливо из-за того, что оно ведет ко злу и из-за того, что не всем по нраву одно и то же — ведь не одно и то же всем нравится, но каждому иное. Судит же Бог не по перемене мнения или узнаванию, но по предведению. Ибо Бог, предвидев все прежде возникновения его, предопределил для каждого справедливо, промыслительно и полезно то, что не в нашей воле, в соответствии с тем, что в нашей воле. Ибо одно — знание, а другое предведение и другое узнавание, иное определение и иное — предопределение. Ведь знание — это знать сущее или возникающее, предведение — знать имеющее быть прежде возникновения его, а узнавание — это приходящее после ложного истинное знание. И определение есть суд и решение по уже произошедшему, а предопределение — суд и решение о том, что будет.

(79) Итак, Бог, предвидя то, что мы совершим добровольно, то есть то, что зависит от нас, — я имею в виду добродетель и зло, — предопределяет то, что от нас не зависит. И предведающая сила Божия не в нас имеет причину, а предведение того, что нам предстоит сотворить, в нас: ведь если бы нам не предстояло сотворить, то и Он не предвидел бы того, что не будет. И предведение Божие истинно и ненаруσιμο, но оно само не есть причина того, что грядущее обязательно сбудется, — Он предвидит, что нам предстоит совершить то или это. Предвидит же Он многое, что Ему не по душе, и чему не Сам Он причиной. Как и врач неповинен в болезни, когда предвидит, что кто-нибудь заболит, но заболевание вызвано другой причиной, производящей болезнь, а предвидение врача — это дело его искусства, — так и то, что мы совершим, имеет причину не в Боге, но в нашей свободной воле. Свободная же воля не зло, если мы воспользуемся ею для того, на что она нам дана. А то, что Бог предвидит, — это относится к Его

предведающей силе. Но и наши кары причиной имеют не Бога. Ибо не судья — причина кары злодея, даже если судит сам по своей воле, но сам преступник причина собственной кары, а судья — причина справедливости, справедливость же есть благо. Ведь даже если он судит по своей воле, то не по предшествующей, а по последующей. Предшествующая воля — это то, что кто-нибудь хочет сам по себе, а последующая — от причины происходящего, ибо предварительно от Себя *Бог хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины* (1 Тим. 2:4). Когда же мы согрешаем, Он хочет, чтобы мы воспитывались для нашей пользы. И предшествующая воля Божия относится к Его благодати, а последующая — к Его справедливости.

(80) А что Бог предопределил все по предведению Своему, мы уясним так. Божество неизменно и судит не по узнаванию, но из предведения. Итак, если Он судит и определяет каждодневно, то Он каждодневно узнает о происходящем, и раскаивается, и прибавляет годы жизни, как некоторые говорят, не ведая, что говорят. Ведь если Он прибавляет, то у Него переменчива и воля, и знание, а это недостойно Бога. Если же в Писании говорится, что Он прибавил Езекии, то Он прибавил не потому, что не знал или не предопределил, — Он Сам и предвидел, и предопределил то, что было с Езекией, — но промыслительно представил дело так, устроая спасение наше, чтобы показать, сколько может покаяние. А что Он раскаивается, говорится по уподоблению нам. Ибо Писание беседует о Боге с младенчеством слушающих более человеческим образом. Ведь как сказано: *что спишь, Господи?* (Пс. 43:24), — но не спит Бог, а сном названо долготерпение Его, и великодушие, и промедление Его помощи — ведь у нас спящие не помогают; так и раскаяние: ведь мы, когда даем кому-то богатство, а тот дурно его употребляет, раскаиваемся. Так и когда Бог сотворил Адама и помазал на царство Саула, но они согрешили, говорится, что Он раскаялся — не потому что Бог раскаялся (ведь Он предвидел будущее), но потому что те совершили достойное раскаяния. Итак, будем усердствовать в том, чтобы творить добро и стать добрыми, да будем в числе благих, предвидимых и предопределенных в жизнь вечную.

(81) Следует же знать, что благо (а добродетель — это то же самое) есть наилучший порядок, сохраняющий каждому свое по

природе, зло же есть нарушение порядка или же беспорядок. А благо именуется двояко: или действительное благо, как упомянутый порядок, или кажущееся — чувственное удовольствие, против вышесказанного порядка, что не есть благо, но скорее зло. И «зло» тоже говорится двояко: или действительное зло, то есть то, что происходит против естественного порядка и против закона Создателя по собственной воле (ведь послушание Создателю — естественный порядок, а беспорядок — ослушание), или кажущееся благо, то, что неприятно чувству, и болезненно для нас, как воспитание, которое скорее есть благо и полезно нам, поскольку возвращает к естественному порядку. И добровольное зло называется действительным злом, разновидностями греха, а невольное — причиняющим боль.

(82) Итак, Бог не причина ни того, ни другого, как мы показали. Ведь даже если и невольное так называемое зло (потому что это нам оно кажется злом) Бог по справедливости наводит на нас из-за нашей мерзости и безрассудства, и из-за того, что мы грешим, то есть не достигаем нужной цели по жадности к наслаждению, — наводит, воспитуя для нашей пользы, — однако это зло, именуемое невольным, зависит от добровольного, ибо невольное зло следует за добровольным. Ведь несчастья по большей части бывают наказаниями и воспитанием к исправлению, а наказание будущего века — это совершенное уничтожение зла и греха, или, наоборот, для вожделеющих вопреки естественному закону телесных наслаждений и ради них греха, пресечение и отсутствие пользования этими наслаждениями будет вечным наказанием. Ведь наказание есть недостижение вожделенного. Ибо наслаждение доходит до греха, когда оно вопреки закону природы. Оно же двояко, душевное или телесное: душевное — стремление к славе, а телесное — еда, питье, отдых тела, сон, соитие с женщиной. Все это естественно и хорошо, когда происходит согласно естественному порядку и закону Создателя, и дурно — когда вопреки закону Создателя и естественному порядку и употреблению.

(83) Естественный же порядок в том, чтобы стремиться к славе от Бога, а стремиться к славе друг от друга противоестественно — ибо только Богу, по природе прославленному, подобает слава от всех созданий Его, а нам — смиряться пред Богом как

Творцом и друг перед другом ради закона Создателя. Ибо это свидетельство любви к Богу и ближнему, что и есть закон Божий: *Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и... ближнего твоего как самого себя* (Мк. 12:30-31) и *всякий, возвышающий сам себя, унижен будет, а унижающий себя возвысится* (Лк. 18:14). Так что любовь к славе друг от друга ведет к неверию. Ибо сказано: *Как вы можете веровать, когда друг от друга принимаете славу, а славы, которая от единого Бога, не ищите?* (Ин. 5:44).

(84) Опять-таки: телесное наслаждение, еда, питье и прочее, принимаемое согласно естественному употреблению и закону Создателя, есть добро, — а когда это происходит против закона Божия по нашей воле и злоупотреблению, зло: например, еда и питье, поскольку они служат для жизни и поддержания тела, добро, подобно и сон, и общение с женщиной — добро знать собственный сосуд, а пользоваться едой и питьем и женщинами без разбора для неразумных наслаждений, подобно бессловесным животным, — зло.

(85) Итак, из-за тщеславия, и неумеренной еды и питья, и блуда [появляется] сребролюбие, опора их, зависть и ссоры, и лукавство, и ложь, и клевета, и хищение, и убийства, и ненависть к ближнему. *И по причине умножения беззакония, во многих охладеет любовь* (Мф. 24:12). «Многими» же он назвал прибегающих к беззаконию. Итак, противоестественное происходит из естественного по наущению диавола.

(86) Против всего этого есть два величайших способа нам в помощь: пересиливать себя, ибо усилие признак любви к Богу, — и молитва, ибо молитва признак смирения. Ведь мы призываем силу Божию, признавая свое бессилие.

Следует же знать, что и неосуждение избавляет от греха: ибо не осуждать — знак смирения. Ничто так не привлекает Божию помощь, как смирение. Ибо сказано: *Узри смирение мое и труд мой, и прости все грехи мои* (Пс. 24:18) и: *Узри смирение мое и избавь меня* (Пс. 118:153) — избавь от воющего со мной врага, и греха, и недомыслия моего. Полезны для добродетели и совместная жизнь с добродетельными, — ведь человек существо подражательное, и воздержание от чувственного общения с раздражающими, ведь с глаз долой — из сердца вон. Ибо через них в душе воз-

никает память о чувственных вещах. Нам же надлежит отделить ум от памяти о чувственном, чтобы на легких крыльях воспарил он к умному солнцу и озарился недоступной и невообразимой его красотой. Ибо оплотняется ум памятью о чувственном и к нему совлекается и отходит от постижения умной красоты и услаждения ею: *ибо никто не может служить двум господам* (Мф. 6:24). Всякого искусства добивается человек навыком, упорством и усилием.

(87) Итак, усилием, происходящим от любви, и молитвою, которая от смирения и бегства чувственных, и уклонением от сожителства с беспечными, и неосуждением, и смирением, и общением с добродетельными, и послушанием да совершим спасение наше, не скрывая помыслов и страстей, которые в нас. Ибо все потайное дурно, а явленное есть свет. Ибо змей не рождает на солнце, но в норах, и семя не возрастает, лежа поверх земли, но скрытое под землею. Так и злые помыслы необнародуемые плодоносят к тлению, а добрые — к жизни вечной. Коей да сбудется нам всем достичь благодатию Господа нашего Иисуса Христа, с Ним же слава Отцу вместе с пресвятым, и благим, и животворящим, и единосущным Духом ныне и присно и во веки веков. Аминь.

БЕСЕДА САРАЦИНА С ХРИСТИАНИНОМ

(1) На вопрос сарацина: «Кого ты считаешь виновником добра и зла?», — христианин отвечает: «Мы говорим, что только Бог и никто другой есть виновник всяческих благ, но не зла». На это сарацин говорит: «Кого ты называешь виновником зла?»

Х.: Разумеется, того, кто по своей воле диавол, и нас, людей.

С.: Из-за чего?

Х.: Из-за свободной воли.

С.: Так что, ты свободен, и что хочешь, можешь делать и делаешь?

Х.: Я сотворен Богом свободным лишь для двух вещей.

С.: Для каких?

Х.: Для злодеяния и для благодеяния, что есть добро и зло. Поэтому, делая зло, я несу наказание от закона Божия, а творя благо, не страшусь закона, но и почтен и помилован Богом. Подобно и диавола Бог сотворил свободным еще прежде людей, и он согрешил, и Бог изверг его из его чина. Но ты, быть может, возразишь мне: «То, что ты называешь добром и злом, — что это? Вот, солнце, и луна, и звезды хороши — сотвори что-нибудь из этого». Но не из-за этого ли я еще прежде говорю тебе: я творю добро и зло сообразно человеку: добро, как, например, прославление Бога, молитва, милостыня и подобное им, а зло — блуд, воровство и подобное; если же, как ты говоришь, добро и зло от Бога, то Бог у тебя окажется несправедливым, что не так. Ведь раз Бог повелел, как ты говоришь, блуднику блудить, вору красть, мужеубийце убивать; то они достойны чести — ибо сотворили волю Божию. Окажутся и законодатели твои лжецами, и книги подложными, потому что предписывают сечь блудника и вора, сотворивших волю Божию, и казнить мужеубийцу, которого следовало бы чтить, потому что он сотворил волю Божию.

Сарацин же говорит: «Кто вылепляет младенцев в женских утробах?» — Ибо сарацины ставят перед нами эту задачу как труднейшую, желая доказать, что Бог виновник зла. Ведь если я в

ответ говорю, что Бог вылепляет младенцев в утробах женщин, то сарацин скажет: «Вот, Бог пособник блуднику и прелюбодею». На это христианин отвечает: «Мы никоим образом не находим, чтобы Писание говорило, что Бог вылепляет или создает что-либо после первой недели миротворения. Если же ты в этом сомневаешься, покажи сам какое бы то ни было создание или произведение, сотворенное Богом после первой седмицы. Но ты никоим образом не сможешь показать его, ибо все видимые создания возникли в первую седмицу. Ведь Бог в первую неделю сотворил человека и повелел ему рождать и рождаться, сказав: *плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю* (Быт. 1:28). И поскольку человек был одушевлен, имея одушевленное семя, в собственной его жене взошел посев. Так что человек рождает человека, как говорит божественное Писание: Адам родил Сифа, и Сиф родил Еноса, и Енос родил Каина, и Каин родил Малелеила, а Малелеил родил Иаред, и Иаред родил Еноха (Быт. 5:3–18). И не сказано: Бог создал Сифа, или Еноса, или кого другого, и отсюда мы знаем, что один-единственный Адам создан Богом, а потомки его рождаются и рожают до сего времени. И так благодатью Божией стоит мир, потому что и всякая трава и растение с тех пор повелением Божиим рождает и рождается — ибо сказал Бог: *Да произрастит земля зелень травы* (Быт. 1:11), и повелением Его произросло всякое древо, и всякий род травы и растений, имея в себе семенную силу. Семя же всякого растения и травы одушевлено, и снова попадая на землю, само собой или высеваемое другим, оно всходит, не создаваемое кем-либо, но повинаясь первому повелению Божию. Вот и я, как прежде сказал, будучи свободен лишь в уже упомянутых вещах, куда бы ни сеял, пользуясь своей властью, в своей ли жене, или в чужой, семя всходит и становится послушным первому повелению Божию, а не так, что Он каждый день создает и делает, потому что в первую седмицу сотворил Бог небо и землю, и весь мир в шесть дней, и в седьмой день почил от всех дел Своих (Быт. 2:1 сл.), как и Писание мне свидетельствует».

Сарацин же: а как же Бог говорит Иеремии: *прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и из утробы освятил тебя* (Иер. 1:5)?

Христианин: Бог образовал одушевленную и семенную силу всякого мужа от Адама и далее. Ибо Адам, имея во чреве Сифа, родил его, как я уже говорил, а Сиф Еноса, и всякий человек, прежде имея сына во чреве своем, [рождает его], и сын родил и рождает до сего времени. А «из утробы освятил тебя» понимай как [утробу], истинно рождающую чад Божиих, по свидетельству святого Евангелия: *а тем, которые приняли Его верующим во имя Его дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились* (Ин. 1:12—13) через крещение.

(2) Противник же: а до Христа было крещение? Ведь Иеремия рождается прежде Христа.

Х.: Было, по свидетельству святого апостола, говорящего, что одни крестились в облако, другие в море (1 Кор. 10:1). И Господь говорит в Евангелиях: *если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Небесное* (Ин. 3:5). Так что Авраам, и Исаак, и Иаков, и остальные святые прежде Христа, входя в Царствие Небесное, прежде крестились, потому что согласно свидетельству Христа, если бы не крестились, не спаслись бы. Свидетельствует же и Дух Святой, говоря: *Отчуждены грешники от утробы* (Пс. 57:4), то есть от крещения. Поэтому исповедуем, что все спасшиеся и спасаемые крещением спасены и спасаются по благодати Божией.

(3) С.: Того, кто творит волю Самого Бога, ты называешь добрым или злым?

Разгадав же хитрость его, христианин говорит: «Знаю, что ты хочешь сказать».

С.: Так Расскажи мне.

Х.: Ты хочешь спросить, волею Христос пострадал, или неволею? Чтобы, если я отвечу: «волею пострадал», сказать мне: «иди теперь, поклонись иудеям, потому что они исполнили волю Бога твоего».

С.: Именно это я и хотел тебе сказать — если у тебя есть доводы, ответь мне.

Х.: То, что ты называешь волей, я именую терпением и великодушием.

С.: Как ты это можешь доказать?

Х.: Делом, потому что если мы с тобой сидим или стоим, может ли кто-нибудь из нас вне власти и владычества Божия встать и двинуться?

С.: Нет.

Х.: Когда Бог говорит: «не укради, не блуди, не убий», хочет ли Он, чтобы мы крали, блудили, убивали?

С.: Нет, ведь если бы хотел, Он не сказал бы: «не укради, не блуди, не убий».

Х.: Слава Богу, что ты признал то, что я хочу сказать. Вот ты согласился со мной, что никто из нас без Бога не может встать или двинуться, и что Бог не хочет, чтобы мы крали или блудили. Если сейчас я встану, пойду и украду, или буду блудить, скажешь ли ты, что это воля Божия или попущение, терпение и великодушие?

(4) Сообразив и удивившись, сарацин сказал: «Действительно, это так».

Х.: Пойми и то, что, хотя Бог и может поразить, Он воздержался на время, то есть выказал великодушие о грехе. Но, если я не покаюсь, Он, когда захочет, воздаст мне, как поступил Он и с иудеями. Ибо по прошествии немногих лет Он воздвиг против них Тита и Веспасиана и эллинов, и ниспроверг надменность их.

(5) Если спросит тебя сарацин и скажет: «Кем ты считаешь Христа?», отвечай ему: «Словом Божиим, и думаю, что ни в чем здесь не погрешаю, потому что Он и Словом именуется в Писании, и Премудростью, и Мышцею, и Силой Божией, и много такого другого — ибо Он многоименен. Спроси его и ты в свою очередь: «Как называется Христос в твоём писании?». И может быть, он захочет спросить у тебя что-нибудь еще, желая ускользнуть от тебя, — не отвечай ему, пока он не разрешит твоего вопроса. И ему обязательно придется ответить тебе: «В моем писании Христос называется Духом и Словом Божиим». И тогда ты снова спроси его: «Дух и Слово Божие писание твоё считает несотворенными или тварными?» И если скажет, что несотворенными, скажи ему: «Вот ты соглашаешься со мной — ведь не сотворенное кем-либо, но творящее и есть Бог». Если же он вообще откажется сказать, что они сотворены, скажи ему: «Но кто создал Дух и Слово Божие?» И если он в затруднении ответит, что Бог создал их, скажи ему: «Ты только что говорил, что они несотворенны, а теперь утверждаешь,

что их создал Бог. Вот, если бы я тебе так говорил, ты сказал бы мне, что “ты сам опроверг свидетельство свое, и я больше не верю тебе, что бы ты ни сказал”. Однако я спрошу у тебя еще вот что: “Прежде чем Бог сотворил Дух и Слово, Он не имел ни Духа, ни Слова?”» И он побежит от тебя, не имея, что отвечать тебе, — ведь такие люди для сарацинов еретики, весьма мерзкие и отвратительные, — и если ты захочешь разгласить о нем остальным сарацинам, он будет тебя очень бояться.

(6) А если спросит тебя сарацин, говоря: «Словеса Божии тварны или несотворенны?» Ведь они выставляют нам этот вопрос как труднейший, желая доказать, что Слово Божие тварно, что не так. Ведь если ты скажешь: «Они тварны», он ответит, что «вот, ты называешь тварным Слово Божие». Если же скажешь: «Они несотворенны», он ответит, что «вот, все существующие словеса Божии несотворенны, но не суть боги. Вот ты и признал, что Христос, будучи Словом Божиим, не есть Бог». Поэтому в ответ не говори ему, ни что они тварны, ни что несотворенны, но отвечай ему так: «Я исповедую несотворенным только одно воипостасное Слово Божие, как и ты это признал, а все мое Писание называю не словесами, но глаголами Божиими»¹. И если скажет сарацин: «А как же Давид говорит, что *слова Господни — слова чистые* (Пс. 11:7), но не “глаголы Господни — глаголы чистые”?», скажи ему, что пророк говорил в переносном, а не в собственном смысле.

И если скажет тебе: «Что есть переносный и собственный смысл?», отвечай ему, что собственный смысл есть твердое указание вещи, а переносный — нетвердое. И если скажет тебе сарацин: «Допустимо ли, чтобы пророк давал нетвердое указание?», скажи ему, что в обычае у пророков олицетворять неодушевленные вещи, и они наделяют их глазами и устами, как, например, *море увидело и побежало* (Пс. 113:3). Ведь ясно, что море не имеет глаз — ибо оно не одушевленное. И вновь тот же пророк обращается к нему как к одушевленному: *Что с тобою, море, что ты побежало?* (Пс. 113:5) и так далее. «И меч мой насытится плотью», — говорит Писание, ведь «насыщение» говорит об устах едящего и поглощающего, а меч рассекает, но не поглощает. Так в переносном смысле он и назвал словами глаголы, которые собственно не суть слова, но глаголы.

(7) И если скажет тебе сарацин: «Как сошел Бог во чрево женщины?», говори ему: «Воспользуемся твоим писанием и Писанием моим; твое писание говорит, что Бог преждеочистил Деву Марию более всякой плоти женской, и сошел Дух Божий и Слово в Нее, а мое Евангелие гласит: *Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя* (Лк. 1:35). Вот один глас обоих речений, и один смысл. Знай же и то, что о нисхождении и восхождении Божиим Писание говорит в переносном, а не в собственном смысле, применительно к нашим свойствам, — ведь нисхождение и восхождение у философов в собственном смысле сказываются о телах, а Бог все содержит и никаким пространством не содержится. Ибо сказано у одного из пророков: *Кто измерил воды морские дланью своею и пядью небеса, и всю землю горстью?* (Ис. 40:12). И вообще, все воды под рукою Божией, и все небо пядь, и вся земля горсть. Как может Он Сам снизойти и взойти в Своей собственной руке, содержащей все?»

(8) Если спросит тебя сарацин, говоря: «А если Христос был Бог, как Он пил, и ел, и спал и так далее?», скажи ему, что предвечное Слово Божие, создавший все, как свидетельствует мое Писание и твое писание, Сам создал из плоти Святой Девы Марии совершенного человека, одушевленного и одаренного умом, и тот пил, и ел, и спал, а Слово Божие не ел, не пил и не спал, и не был распят, и не умер, но святая Плоть, которую Он принял от Святой Девы, она была распята. Знай же, что Христос считается двойственным по природе, но единым по ипостаси. Ибо одно предвечное Слово Божие и после принятия плоти ипостасно, то есть лично, но не по природе — ибо не прибавилось к Троице четвертое лицо после неизреченного соединения с плотью.

(9) Если спросит тебя сарацин: «Та, которую вы зовете Богородицей, умерла или жива?», говори ему: «Не умерла», полагаясь на доказательство из Писания. Ибо говорит об этом Писание: «Пришла и к Ней естественная смерть человеческая, но не заключив и не покорив, как нас, — нет, — но как если сказать: первый человек уснул и лишился ребра».

(10) Если сарацин скажет тебе: «Вот я получил удар в некоем месте моей плоти, и плоть от удара произвела синяк, и в синяке завелся червь. Так кто создал его?» — скажи ему, как мы уже го-

ворили, что после первой седмицы миротворения мы не находим, чтобы Бог создал или создавал что бы то ни было, но повелением Божиим, которое Он дал в первую седмицу, происходит происходящее. Ибо после грехопадения осуждена земля произращать тернии и волчцы. И поныне, не засеваемая, она произращает тернии и волчцы. И плоть наша, тогда же осужденная, до сего дня производит вшей и червей.

(11) Дальше спрашивает сарацин христианина: «Кто у тебя больше, освящающий или освящаемый?» Христианин же, разгадав каверзный его вопрос, говорит: «Я знаю, что ты хочешь сказать». И сарацин: «А если знаешь, Расскажи мне». Христианин говорит, что «если я скажу, что освящающий больше освящаемого, ты мне ответишь: иди, поклоняйся Иоанну Крестителю как крестившему и освятившему твоего Христа». Сарацин же говорит: «Именно это я и хотел тебе сказать». Христианин спрашивает сарацина иносказательно: «Если ты пойдешь со своим рабом в баню и он будет мыть тебя и чистить, кого ты назовешь большим, того жалкого и купленного раба, или себя, кого он моет как своего господина?». «Ты имеешь в виду, что я, купивший его, больше, чем он, купленный мною», — сказал христианину сарацин. Христианин же ответил: «Благодарение Богу. Так же понимай, что и Иоанн как раб и слуга прислуживал Христу в Иордане, крестившись в котором, Спаситель мой сокрушил главы гнездившихся там злых бесов».

Сарацин же, весьма удивившись, и недоумевая, и не имея что ответить христианину, удалился, больше уже не вызывая его на спор.

О СВОЙСТВАХ ДВУХ ПРИРОД ВО ЕДИНОМ ХРИСТЕ ГОСПОДЕ НАШЕМ, А ПОПУТНО И О ДВУХ ВОЛЯХ И ДЕЙСТВИЯХ И ОДНОЙ ИПОСТАСИ

(1) Исповедующие две природы и одну ипостась в Господе нашем Иисусе Христе должны признавать и естественные свойства двух природ двойственными и различными, а единичным — то, что относится к ипостаси. Ибо невозможно, чтобы природа существовала вне присущих ей природных свойств, составляющих ее и отделяющих от прочих природ, свойств, совокупность которых нельзя усмотреть у другого вида. И опять-таки, невозможно, чтобы одна и та же ипостась разнилась сама от себя теми свойствами, которые составляют и отличают ее, и ограничивают от прочих ипостасей того же вида, то есть свойствами ипостасными, совокупность которых не может усматриваться у другой ипостаси. Знатоки обычно называют их привходящими или присущностными признаками.

(2) Говорят, что природа сравнивается с природой и природа от природы (то есть вид от вида) отличается сущностными и природными различиями. Точно так же и ипостась сравнивается с ипостасью того же вида, и разнится от ипостасей того же вида отличительными свойствами — но не сравнивают ипостась как таковую с ипостасью другого вида. Ведь ипостасные признаки, скажем, Петра в сравнении с тем вот быком скорее определяют природу, а не ипостась, — мы ведь говорим, что этот человек отличается от этого коня не тем, что один лысый, а у другого пышная грива, или что один крупный, а другой низкорослый, а тем, что один разумен, а другой бессловесен, — но и не тем, что первый сын того-то, а второй сын того-то. И даже если мы скажем, что этот сын Нестора, а тот — вот этого жеребца, и первый мудр, а второй нет, это относится к природным отличиям — ибо ипостас-

ные отличия людей в отношении ипостасных отличий лошадей считаются природными.

Поэтому и в Господе нашем Иисусе Христе телесный облик и черты лица, и то, что Он Сын Девы, относительно того, что Он есть неизобразимый Сын Божий, определяет не различные ипостаси, но различные природы и одну ипостась, отграничивая ее от единосущных ей по Божеству, то есть от ипостасей Отца и Святого Духа, и от ипостасей, единосущных ей по человечеству, то есть от матери и прочих отдельных людей: ибо когда из двух природ возникает одна сложная ипостась, и то и другое, то есть природные и ипостасные свойства, скажем, Божественной и человеческой природ, становятся составляющими одной и той же ипостаси. Отсюда Христос Бог и Человек, безначальный и имеющий начало, одна и та же ипостась, видимая и невидимая, тварная и несотворенная, ограниченная и безграничная, страдательная и бесстрастная, Сын Божий и Сын Девы, то есть Сын Человеческий, без матери от Отца, без отца от Матери, предвечный и новый, неизобразимый и в образе раба и облике человеческом, *прекраснее сынов человеческих* (Пс. 44:3). Все это составляет и отличает ипостась Христа Бога, и Он именуется по всем вместе и по каждому в отдельности [из этих свойств].

(3) Итак, Творец премудро создал великие различия между природами, то есть видами, показуя богатство Своей премудрости и силы, чтобы мыслящее и разумное существо, ради которого Он и сотворил множество видов, восхищаясь Им, сильнее влеклось к Нему, из-за влечения больше помышляло о Нем, и Он делал бы помышляющее богоподобным. *Ибо невидимое Его... от создания мира видимо чрез рассматривание творений* (Рим. 1:20) и *от красоты созданий сравнительно познается Виновник бытия их* (Прем. 13:5). А у ипостасей в каждом виде Он, опять-таки, сотворил различие и близость по отношению друг к другу — близость природную, потому что все ипостаси того же вида объединены определением природы, а различие ипостасное, ибо они разнствуют друг от друга некими отличительными свойствами, то есть привходящими признаками. Ибо поскольку одиночество необщительно и неласково, а общение с себе подобными сладостно и приветно, — ведь всякое существо любит подобное себе и ему радуется, — даже и

сама первая и единственно блаженная, безначальная и неумирающая природа созерцается в трех ипостасях, Отце, и Сыне, и Святом Духе. Итак, ипостасная Премудрость говорит: *Аз есмь, ейже порадовася Он* (Притч. 8:30), то есть Бог Отец. Поэтому в каждом полку ангельских сил Он сотворил разные ипостаси, подобно и в человеческой природе, более того, в каждом виде, чтобы, имея между собою природную общность, они радовались друг другу и, связуемые естественным отношением, были взаимно дружески расположены. А различие ипостасей отделяет свое от чужого, чтобы каждый, зная близких ему по роду или имению, заботился о них, и не посягал на чужое как на свое, и чтобы можно было знать, что кому принадлежит.

Так вот, всякий, кто задается вопросом о каком-либо предмете, должен прежде знать, что это за предмет, и тогда уже решать, два их или один. Я имею в виду вопрошания о Господе нашем Иисусе Христе, о природах и ипостасях, волях и действиях и прочих свойствах. Но чтобы это стало яснее, скажем вначале, чем отличается природа от ипостаси, и тогда вполне отчетливо будем знать, какие свойства составляют ипостась и природу. И потом уже рассмотрим их в Господе нашем Иисусе Христе, двойные они или единичные.

(4)¹ Итак, природа, согласно святым отцам, есть общий и неопределенный, то есть наиболее видовой вид, как человек, конь, бык, а ипостась — частность, существующая сама по себе, как Петр, Павел, Иоанн. Ибо природа есть общность, охватывающая и включающая многих,, — ведь каждый вид есть природа, и прежде всего, хоть она и сверхсущностная, блаженная природа Божества, ибо она одна и общая, охватывающая три безграничных ипостаси, Отца, Сына и Святого Духа. Подобно и ангельская природа, и человеческая, и всякий вид животных, или растений, или неодушевленных предметов. Следует же знать, что, согласно святым отцам, природа, сущность и облик² суть одно и то же.

А ипостась есть некая сущность вместе с привходящими [свойствами], действительно и на деле получившая в удел самостоятельное существование отдельно и обособленно от прочих ипостасей, нечто сообщающееся с неделимыми существами того же вида по определению природы, но имеющее различие с подобными

себе по виду и природе в некоторых привходящих и отличительных особенностях. Ибо Петр и всякий человек есть сущность (ведь он человек), но вместе с привходящими (ведь он или высокий, или низкорослый, или курносый, или крючконосый, а это привходящие признаки), и каждый имеет существование сам по себе.

И проще сказать: природа есть общее, как, например, человечество — ведь и Петр человек, и Павел, и прочие, каждый из них человек, — а ипостась частное, такой-то и такой-то. Петр есть ипостась, и Павел иная ипостась, но не есть Петр одна природа, а Павел другая природа, но Петр есть ипостась, имея совершенную природу человечества, — поэтому он и есть совершенный человек. А Павел есть иная ипостась, имея совершенную ту же самую природу человечества. И ту же самую природу имеет всякая человеческая ипостась, но не ту же ипостась. Все люди не имеют одной [общей] ипостаси — ведь один Петр, а другой Павел, одна и другая ипостась, но не иная природа Петр, и иная Павел. Ибо все люди одной природы. И Петр, и Павел, каждый из них совершенный человек: но Петр не есть Павел, а Павел — не Петр.

На этом пока закончим о природе и ипостаси (ипостась же, и лицо, и неделимое существо — одно и то же). Скажем теперь, что есть природное свойство, и что ипостасное, и какая между ними разница.

(5) Природное свойство есть такое, которое составляет природу, без которого не может сохраниться та природа, которой оно принадлежит, как у человека жизнь, разум, воление, чувствование, хождение, дыхание, действие, смертность и тому подобное. Ибо неживой или неразумющий не есть человек — ведь не бывает человека неживого или неразумющего, плохо ли, хорошо ли. И неимеющий воли не есть совершенный человек, потому что не бывает человека без воли, злой ли, доброй ли. Подобно и нечувствующий, и недышащий, и неходящий есть не совершенный человек, но неполноценный.

Итак, природное свойство есть составляющее природу и отделяющее вид от вида, то есть природу от другой природы, и усматриваемое в каждой ипостаси того же вида, как разумность и смертность. Ибо последние составляют природу человека, входя в его определение (ибо человек есть существо разумное и смертное) и

отделяют человека, разумность от всех бессловесных, а смертность от бессмертных, Бога и ангелов. И всякий человек разумен и смертен, ибо тот, кто не разумен и смертен, не есть человек. Ибо невозможно человеку не быть разумным смертным существом.

(6) А ипостасное свойство — то, которое отделяет ипостась от другой ипостаси, как курносый нос, белая или темная кожа, плешь и, тому подобное — ведь не всякий человек курносый, но один курносый, другой крючконосый, а третий с прямым носом, и не всякий человек белокожий, но один белокожий, другой темнокожий, а третий смуглый, и не всякий человек плешив, но один плешив, а другой волосат, то есть густоволос. И проще говоря, относительно человечества: все, что люди имеют данным от Творца, согласно святым отцам и истинному суждению, суть их природные свойства, то, что от создания или от осуждения³. А грех не естествен, ибо он не был дан Творцом. Ибо природа есть возможность, Божиим повелением данная каждому виду, в соответствии с которой он действует и претерпевает. А то, что одни из ипостасей того же вида имеют, а другие нет, суть ипостасные свойства.

Итак, невозможно усмотреть ни совокупность свойств данного вида в другом виде, ни совокупность свойств данной ипостаси в другой ипостаси. Ибо то же самое природное свойство усматривается в различных видах, как разумность у ангела и человека и смертность у человека и у всех бессловесных животных, и тот же самый привходящий признак, то есть ипостасное свойство, усматривается в разных ипостасях, как белокожесть усматривается в различных ипостасях (ведь многие люди белокожи), — но не усматриваются ни все природные свойства человека в другом виде, ни все ипостасные свойства какого-то человека в другой ипостаси. То же, что усматривается лишь у одного вида и у всех его ипостасей, называется не свойством, а особенностью.

Таким образом, иметь глаза, нос и прочие члены естественно для человека (ведь лишенный одного из них не есть совершенный человек), а различие их ипостасно и отграничивает ипостась от единовидной и единосущной ипостаси, но не от иновидной и иносущной — ведь, как мы уже сказали, ипостась сравнивается с ипостасью другого вида не как ипостась, но как природа с природой. Зрение и видение природны, а различное зрение, то есть хорошее

и плохое, ипостасно. Вожделение пищи и сама пища природны, а вожделение различных видов пищи и различное вожделение, сильное и слабое, то есть большое и малое, ипостасно; воля и действие и желать и действовать — от природы, а различное хотение и действие, и желать и действовать по-разному, хорошо или плохо, — от ипостаси. Хорошо желать по природе в послушании Создавшему, а плохо — против естества ради наслаждения и своевольно, вопреки закону Божию.

(7) Итак, следует знать, что всякая человеческая ипостась обладает бытием и приведена в бытие Творцом из не сущих, то есть имеет тварность, и жизненность, и действие, и чувствование, и влечение, чувственное или разумное, то есть свободное воление, и существование, складывающееся из сущности и привходящих. Все это сущностно и природно, а своеобразное и самоизбранное движение этих [свойств] — ипостасное различие. Ибо причастность к ним представляет тождество природы, а способ существования вводит различие ипостасей, [так же как] обособленная и самостоятельная ипостась и сложение каждого, и своеобразное, самобытное и различное использование природных свойств показывает ипостаси и заставляет говорить о множественности людей.

Таким образом, что касается Отца, и Сына, и Святого Духа, поскольку ипостась Каждого различна, Они суть три ипостаси; а поскольку природа и ее свойства равно усматриваются в каждой ипостаси, Они суть одной сущности и одной природы; а поскольку Они не разделены и Каждый желает и действует не по своему образу и выбору, но соединенно, Трое не суть три Бога, но Друг с Другом и Друг в Друге, Они суть и называются единый Бог.

Изложив это, посмотрим, две ли природы суть во Христе, и так узнаем, имеет ли Он двойственные природные свойства — ведь природа не может пребывать вне составляющих ее природных свойств.

(8) Совершенный ли Бог Христос и совершенный ли Человек и после соединения природ в ипостаси? Да, конечно. Совершенный в Божестве и совершенный в человечестве? Воистину так. А Божество и человечество одна природа или две? Две, поистине, — ведь одна природа Божества и другая — человечества. Одна же и другая не одна, но две. Итак, две природы во Христе, и в двух

природах Христос после ипостасного соединения, если Он совершенный Бог и совершенный Человек после соединения, совершенный в Божестве и совершенный в человечестве.

И опять-таки: исповедуем ли мы Христа из двух природ? Конечно. Почему из двух? Потому что Он из Божества и человечества. Так что же? Сказать «Божество и человечество» не значит ли, безусловно, представить две природы? Конечно: ведь не одна природа Божества и человечества. Затем: исповедуем ли Христа после соединения в Божестве и человечестве? Конечно. Итак, если после соединения мы исповедуем Его в Божестве и человечестве, а Божество и человечество две природы, а не одна, то необходимо говорить, что после соединения Он в двух природах, как из двух природ.

И вновь: имеет ли Христос природу Отчую и после соединения совершенной, безущербной, неизменной и неслиянной? Разумеется. А имеет ли и природу Матери, то есть Адамову, совершенной, безущербной, неизменной и неслиянной? Без сомнения. Природа Бога Отца и природа Святой Девы одна или две? Конечно, две, а не одна. Итак, две природы во Христе после соединения. Ибо прежде соединения у Слова Божия не две природы, но одна Отчая.

И опять-таки: Божество, которое во Христе, есть страстная природа или бесстрастная? Конечно, бесстрастная. А человечество, которое во Христе, страстно или бесстрастно? Понятно, что страстно. Итак, страстная природа и бесстрастная не есть одна природа, но две природы во Христе.

Божество Христа — это то же Божество, что и у Отца и Духа, или нет? То же и не иное. Эта природа во Христе совершенная или часть природы? Совершенная. Человечество Его есть в Нем совершенная природа? Совершенная. Итак, во Христе две совершенные природы.

Если же ты скажешь, что у Христа одна сложная природа, то Божество и человечество суть части сложной природы Христа, и будут Бог Отец и Адам части одной природы Христовой, и Христос будет совершенной природой, а Отец частной и несовершенной в сравнении с Христом.

И вновь: почему вы не говорите о двух природах применительно ко Христу? Потому что число привносит разделение. Посе-

му и утверждение о трех ипостасях Божества разделяет Божество. Но это не так: ведь число указывает лишь на различие и количество исчисляемых, независимо от того, соединены они или разделены. Ведь говоря о трех ипостасях Божества, мы не отделяем их друг от друга, — ибо они соединены по сущности, — но обозначаем различие ипостасей, и то, что они не сливаются и не стягиваются в одну ипостась. Подобным образом и говоря о двух природах Христа, мы не разделяем их — ведь они соединены ипостасно, — но обозначаем различие природ и то, что они не превратились и не слились. Ибо вы, объявляя Христа одной сложной природы из Божества и человечества, утверждаете [тем самым], что Он не единосущен ни Отцу, ни нам — ведь и Отец не сложной природы, и мы не сложены из Божества и человечества. Кроме того, вы исповедуете Божество страстным: ведь если Христос одной природы, сложной из Божества и человечества, а Христос страдал, ясно, что страдала единая Его сложная природа, Богочеловечество. Но ясно, что это арианство, — ведь вы, как и они, говорите, что одно и то же природа и ипостась, и что Божество Христово страстно, и что природа Его сложная, дабы похулить Его, назвав иносущным Отцу. Нам же не приведи Бог так мыслить, ведь мы знаем разницу между природой и ипостасью согласно святым отцам. Поэтому мы исповедуем в Божестве и троичность ипостасей, и единичность природы, а в Господе нашем Иисусе Христе, «наоборот по сравнению с Троицей», согласно Григорию Богослову, проповедуем единичность ипостаси и двойственность и различие природ, и исповедуем Его единой сложной ипостасью, единосущным Отцу и бесстрастным по природе Божества, и Его же единосущным нам и страстным по природе человечества⁴.

Ибо невозможно, чтобы одна и та же природа была тварной и несотворенной, начавшейся и безначальной, страстной и бесстрастной. Ведь если она начала быть, она не безначальна, а если нетварна, то не сотворена. Так что Христос не одна природа, но одна ипостась, имеющая две природы, одну несотворенную и одну тварную, одну безначальную и одну начавшуюся, одну бесстрастную и одну страстную.

И опять-таки: если природа сложена из различных природ, то ни одна из них не единосущна. Ибо каждая имеет лишь собст-

венное определение, а сложная — другое, сложное определение. Но невозможно, чтобы вещи, принимающие разные определения, были единосущны. Итак, если одна природа Христос, как Он будет единосущен Отцу и Матери? Ведь Он Бог, и Он же человек, а Бог и человек — не одна природа, ведь не одно определение у Божества и человечества. Ибо Тот — Создатель, сей же — тварь.

И вновь: одна и та же природа не может быть единосущна разнотелным.

И еще: не говорят, что природа единосущна природе или что единопредельная ипостась единосущна разнотелным ипостасям. Посему, если Христос после соединения одна природа, как Он будет единосущен Отцу и Матери, которые разнотелны?

А что Христос одна ипостась, а не две, мы узнаем вот откуда: Христос один Сын или два? Конечно, один. А как две ипостаси, если один Сын? Если две ипостаси, один и другой, и будет или два Христа, или один Христос, а другой Слово Божие, и уже не один Сын.

И опять-таки: если две ипостаси Христа, а Он восседает одесную Отца на престоле херувимском и принимает поклонение от всей твари вместе с Отцом и Святым Духом, то значит, мы поклоняемся четверице, а не Троице.

И еще: если одна природа Христа после соединения, как она именуется? Христовство, стало быть, или богочеловечество. Какою же природой [Он страдал]? Если она одна, понятно, что одной Своей природой. Итак, богочеловечество Его [страстно], и будет Божество во Христе страстным⁵.

И вновь: пострадал Христос? Конечно. Какая природа пострадала, Божество Его или человечество? Человечество. А Божественная Его природа осталась бесстрастной? Да. Пострадавшая Его природа и не страдавшая, одна и та же природа или иная и иная? Конечно, иная и иная. А если иная и иная, как две суть одна? Но две природы или одна и другая не есть одна природа, но одна ипостась, две же природы, одна страстная, а другая бесстрастная. И рассуждение будет последовательным.

(9) Христа мы называем единой сложной ипостасью — ибо, будучи одной из Божественных ипостасей, благоволением Отчим Он воплотился от Духа Святого и Марии Приснодевы и Богороди-

цы и стал совершенным Человеком не превращением, или слиянием, или изменением, но принятием плоти, одушевленной разумной и мыслящей душой, оставшись Тем же, Чем и был, Богом совершенным, и ставший тем, чем не был, совершенным Человеком, восприняв природу, не ипостась, природу не внеипостасную, но в Нем обретшую ипостась и Его имеющую ипостасью — ибо она стала не чьей-то там плотью, но Бога Слова. Ибо о всякой плоти и всякой душе говорится, что она чья-то, и она принадлежит кому-то и его имеет ипостасью, ведь плоть и душа Петровы имеют ипостасью Петра, и не имеет одну ипостась душа Петрова, а другую — плоть его. Ибо одну природу имеет душа, и другую плоть, душа бестелесную и невещественную, а тело вещественную, но поскольку они принадлежат одному, они имеют одну ипостась.

Итак, чьей же стала одушевленная от Девы плоть? Если Бога Слова, она имеет Его ипостасью. Если же иного, помимо Него, то тому не следует ни поклоняться, ни служить — ведь мы не поклоняемся твари и никому, кроме Святой Троицы. Но она не стала [принадлежать] другому — ведь не ангел, не посланник, но Сам Господь пришел и спас нас. И *первый Адам из земли, перстный, второй Адам, Господь с неба* (1 Кор. 15:47).

Троица говорится потому, что три ипостаси Божества, Отец и едиnorodный Сын, и Святой Дух. Итак, если одна ипостась едиnorodного Сына, а другая сына Девы, то или изгнан едиnorodный Сын и взамен введен сын Девы, или не подлежит поклонению сын Девы, или четверо восседают на престоле, и мы поклоняемся четверице. Но да не будет, чтобы мы служили четверице, но Троице святой и поклоняемой, одному Отцу, одной ипостаси, одному Сыну и Слову Божию воплощенному, одной ипостаси вместе с плотью Его, одному Святому Духу, одной ипостаси, Троице Пресвятой и прославленной.

И опять-таки: что ипостась Христова одна, мы узнаем вот откуда. Начало существования всякого зародыша есть семя, ввергаемое отцом в утробу жены, жена, зачиная его, доставляет свою кровь, и так образуется зародыш. Одна ипостась семени и материнских кровей, образующих в ней плоть, и зачатие семени. А зачинает женщина от соития с мужем внедряемое им семя, и оно есть ипостась зародыша. Так что же зачала Святая Дева? Плоть?

Значит, плоть не от Нее — ведь женщина не зачинает сама от себя. Так что же зачала? Слово Божие? Ибо Дух Святой посредствовал вместо соития и осенил Ее, и был зачат Сын и Слово Божие и Сам стал плотью, одушевленной разумной и мыслящей душой, и Сам, словно Божественное семя, стал ипостасью для плоти, одной ипостасью двух природ, Божества и человечества. Ибо будучи совершенным Богом, Он стал совершенным Человеком, и есть один Сын Божий и Человеческий, без матери от Отца как Бог, без отца от Матери как Человек, Тот же Самый две природы, одна ипостась — ибо один Сын Христос, а не два. Если же один Сын, как две ипостаси? Ведь ипостась творит иного, и одного от другого отграничивает — потому что если две ипостаси от одного отца и одной матери, родившиеся близнецами, суть не один сын, но два, то как ипостаси, рожденные одна от иносущного Отца, другая от иносущной матери, будут одним Сыном? Ведь не одной и той же сущности Бог Отец и Дева. И если две человеческие ипостаси, будучи единосущны, не станут одним сыном, как две разносущные ипостаси будут одним Сыном? Итак, необходимо или называть Христа и Слово Божие двумя сынами, или одной ипостасью и одним Сыном.

Да и как же вы говорите, что Христос двуприроден, если один Христос, а Другой Бог Слово, — ведь по-вашему получается одной природы и одной ипостаси Бог Слово и одной природы и одной ипостаси Христос. Если же допустить это, то, конечно, лживыми окажутся Писания, объявляющие, что Бог и Слово, бывшее в начале, стало плотью, и что, как один Бог Отец, так и Господь Иисус Христос один, собственный и едиnorodный Сын Божий, был отдан Отцом за мир и пострадал, и что от израильтян по плоти происходящий Христос есть Бог над всеми, благословенный во веки, и Сила Божия, и Премудрость Божия, и Наследник всех, и Творец веков, и *сияние славы Отчей и образ ипостаси Его* (Евр. 1:3), и что великий Бог, будучи в образе Божием, принял образ раба (Фил. 2:6-7), и близкие этим [речения]: ибо это и подобное говорится об одном и Том же Христе, а не об одном и другом лице, и не об одной и другой ипостаси, то есть не об одном и другом сыне и Христе.

Да и сам Христос Бог наш как окажется говорящим истину, утверждая, что он был *прежде Авраама* (Ин. 8:58) и *древнее осно-*

вание мира (Ин. 17:24), и что Он сошел с небес (Ин. 3:13), и что Он свет (Ин. 8:12), и жизнь (Ин. 14:6), и воскресение (Ин. 11:25), и, вопия: Я и Отец одно (Ин. 10:30) и Видевший Меня видел Отца (Ин. 14:9) и подобное этому, через что Он показуется не простым и недавно появившимся человеком, но Богом воплощенным и одним Христом Сыном Божиим в двух природах (я имею в виду в Божестве, по Которому Он познавался как одно с Богом Отцом, и в человечестве, по которому Он иносущен Отцу, а нам, земным, единосущен и ни в чем от нас не отличен по природе), и не одной и другой, но одной и той же ипостасью, несущей в себе одну и другую природу без слияния и превращения; одну не-сотворенную, и предвечную, и создавшую творения, а другую тварную и новую. Ибо человечество не совечно, не единовидно и не единосущно Божеству, и не сошло с небес, но, поскольку один и Тот же был Слово Божие, ипостасно соединивший с Собою человечество, поэтому Он иногда произносил о Себе слова высокие и подобающие Богу, а иногда — уничижительные и подобающие человеку. Поэтому Он хотел, чтобы о Нем мыслили и как о Господе, и как о Сыне Давидове, и одобрял как благочестивых и тех, кто называл Его Сыном Божиим, и кто именовал Сыном Давидовым, — первых, поскольку они указывали на невидимое Его Божество и предвечное рождение от Бога Отца, а вторых, поскольку они проповедовали истинность видимой сущности Его человечества.

Если мы откажемся от всего этого, мы будем принуждены говорить о двух однородных сынах, одного Сына Бога Отца и другого Девы и Матери. И Единородный уже не будет называться Единородным, потому что другой будет введен в добавление к Нему по усыновлению, и Он будет старший, а тот младший, один природный и подлинный, а другой усыновленный и побочный.

А затем, если даже мы отважились бы ввести четвертую ипостась, родившуюся от Марии, и поклоняться ей вместе с триипостасным Божеством, то окажется, что мы почитаем чужого Бога, нового и недавнего, что делать вековечно запрещено, и, как эллины, подпадем под обвинение в человекослужении, и осуждены будем проклятием, постигающим человекопоклонников: ибо, как написано, *проклят человек, который надеется на человека* (Иер. 17:5). Но

мы не привносим нечестиво другую ипостась в добавление к трем ипостасям Божества, которые единственно достойны поклонения и почитания, потому что научены из богодухновенных речений не называть двумя сынами и Христами одного Сына и Христа. И мы не терпим ненавистного Богу служения простому человеку, но служим и поклоняемся единому Христу, сложному из Божества и человечества и совершенному в обеих сущностях, из которых и в которых Он сложен, вечно сопоклоняемся Отцу и Святому духу, единым поклонением чтя Его Божество и человечество, как неотделимо и вне всякого расчленения ипостасно соединенные и образовавшие одно лицо.

И да не будет, чтобы мы служили четверице, но Троице Святой, одному Отцу, одной ипостаси, одному Сыну и Слову Божию воплощенному, одной ипостаси вместе с плотью Его, одному Святому Духу, одной ипостаси, Троице Пресвятой и прославленной. Ибо как пламенеющий меч остается один и после накаливания, так еще более того Христос один и одна ипостась и после воплощения. И как я страшусь коснуться пламенеющего меча не из-за природы железа, но из-за природы соединенного с ним огня, так я поклоняюсь воплощенному Богу Слову и вместе поклоняюсь плоти, не ради природы плоти, но ради соединившегося с нею Бога Слова. Поклоняюсь царю вместе с багряницей и чту багряницу ради царя. Потому что ведь соединение царя и ризы его не ипостасное и не во век пребывающее, а во Христе Боге нашем ипостасное соединение нерасторжимо и пребывает вовек. Потому вместе с Отцом и Святым Духом я поклоняюсь Христу, воплощенному Сыну Божию и Богу, как одному из Святой Троицы.

(10) Итак, показано, что две природы Христа и одна ипостась. Посему, раз Он имеет две природы, необходимо признавать в Нем естественные свойства двух природ совершенно и безущербно, если мы знаем Его Богом совершенным и Человеком совершенным.

(11) От Божественной и Отчей природы Он имеет нетварность, вневременность, безначальность — ведь Он не начал быть, прежде не бывший, но [у Него] всегда было в рождении бытие Богом, воление, действие, всесилие, беспредельная сила, творчество, вседеяние, беспредельность, безграничность, непостижи-

мость, неисследимость, бессмертие, вседержительство, всеодержание, благо, премудрость, праведность, спасительность, простота и несложность естества, непревратность, неизменность, всепризрение, провидение будущего, обнимание всего, то есть всеохватность, недоступность, доступность же причастию по действию, а не по природе⁶, самовластие и всевластие, благодетельность, просветительность, невидимость, неосязательность, пребожественность, сверхсущность, и, проще говоря, все, что имеет Отец, принадлежит и Сыну, кроме нерожденности. И истинный свидетель тому Господь наш и Бог, сказавший: *Все, что имеет Отец, есть Мое* (Ин. 16:15). И Самому Отцу говорит: *И все Мое Твое, и Твое Мое* (Ин. 17:10).

(12) Собственное же свойство ипостаси Его, что Он Сын, рожденный от Отца, а не нерожденный Отец и не Родитель. Ибо Он рожден от Отца бесстрастно, бессонительно, то есть без смешения, как свет от огня, а вернее совершенный свет от совершенного света. Итак, от Отца Он имеет бытие и все, что имеет. Потому и говорит: *Отец Мой более Меня* (Ин. 14:28) — «ибо Я от Него, хотя и не после Него, но не Он от Меня». Потому Он и чтит Отца.

(13) Итак, сказав о свойствах Божественной природы Христа, которые Он имеет от Отца, скажем и о природных свойствах человеческой Его природы, которые Он приобрел от воспринятого от нас. Ибо если, будучи совершенным Богом, Он стал ради нас совершенным Человеком, то ясно, что, имея все природные свойства Божества и в этом смысле будучи совершенным Богом, Он будет иметь и все природные свойства человечества, то есть все естественные возможности человечества, действительные и страдательные, чтобы быть совершенным Человеком, — ведь если Он не воспринял какое-либо из природных [свойств], то Он не совершенный, но ущербный человек.

(14) Пусть будет заранее определено, что способность всякого действия, употребления, деяния и страдания мы получили от Творца по природе, и что это природные [качества] — ведь невозможно, чтобы какая бы то ни было природа употребила такое деяние, или совершила такое действие, или претерпела такое страдание, способность которого она не получила по природе. Земля, к примеру, не может произрастить, не получив от Творца произра-

стительную силу, и вода не может живороастить, так сказать, рождение рыб и способствовать произрастанию плодов земли, если она не получила такую способность от Творца, и не может вырасти насаждение, если не получило возрастительную силу, и пернатое не может летать, не получив летательную способность, и сухопутное ходить, и пресмыкающееся ползать, если каждое из них не получило соответствующую способность⁷. Так и человек не может видеть, или мыслить, или желать и действовать свободно, если не получил по природе каждую из способностей от Творца.

(15) Человек же есть малый мир. Ибо он обладает душою и телом и стоит посредине ума и вещества — потому что он есть связующее звено между видимым и невидимым, то есть чувственным и умопостигаемым творением. Ибо ум есть око души и самая чистая ее часть. Посему человек с неодушевленными телами имеет общее в смешении и сложении четырех стихий, с растениями — в том же и в питательной и возрастательной (а также и семенной) способности, с бессловесным животным — в том же, но и в жизненности, воображении и памяти, в чувствовании и движении по устремлению⁸ (а движение по устремлению есть движение всего тела), в голосе, и дыхании, и перемещении с места на место. С бестелесными же и умопостигаемыми силами он связывается разумом и разумным стремлением ума, которое есть воля, первое движение ума, — ибо устремляясь, он движется к помышлению, и устремляясь, рассчитывает, и устремляясь, судит. И это устремление самовластно — ибо он мыслит, рассчитывает и судит, стремясь свободно волею.

(16) Собственные свойства тела суть рассечение, и истечение⁹, и изменение по качеству, то есть по холоду, теплу, влажности и сухости, и устройство членов. Собственно же разумной душе присуще: то, что она живет одна сама по себе, мышление и разумное стремление, которое собственно, и есть воля. И еще прежде того самое исключительное свойство души, отделяющее ее от ангельской сущности — это то, что она пребывает в теле и сообщает ему жизнь и движение, и свободно направляет тело согласно собственному стремлению и воле, а также неразумное стремление, вожделение и гнев, движение по устремлению, и то, что она по природе властвует над телом как над своим рабом. Поэтому человек более

по образу [Божью], нежели ангел, — ведь у ангела нет природного раба, и он по природе не господин.

(17) Общее же для души и тела то, что душа уделяет телу, — жизненность, воображение, то есть восприятие или распознавание чувственных вещей, само чувствование; то есть пять чувств: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, а также память и движение по устремлению, питание, возрастание и неразумное стремление, я говорю о гневе и вожделии, голод и жажда, и усталость, и слюноотделение, наслаждение, скорбь и отвращение, страх, робость и беспокойство, тоска, смятение, пот и смерть — ибо смерть есть отделение души от тела — и все устроение питания и роста.

(18) Все это неразумные претерпевания и действия: действия и способности природы (потому-то все природное и даровано природе от Бога), а претерпевания, потому что всякая сотворенная тварь движется и действует страдательно — а бесстрашна только Божественная природа, нестрадательно движущаяся и недвижимо действующая. Кроме того, некоторые из них представляются скорее действиями, а некоторые претерпеваниями — ибо жизнь более подобает называть действием, а смерть, рассечение и истечение — претерпеваниями. Так вот, рассечение, и истечение, и качественное изменение, то есть побеление, почернение, охлаждение, нагревание, болезнь и тому подобное суть претерпевания, и так же устройство или размещение членов — ибо природа действует, устроая и размещая, а тело претерпевает, будучи устрояемым. Природой же я называю изначально данные Творцом каждому виду закон и способность, в соответствии с которыми он движется или покоится¹⁰. Двигается в тех действиях, к которым имеет возможность: мысля, рассуждая, желая, чувствуя, переходя с места на место, — ибо возможность этого он получил от Творца. А покоится, не двигаясь, неспособный к тем действиям, возможность которых не получил. Движения же суть возникновение, разрушение и изменение, возрастание, уменьшение и пространственное движение. Последнее же шести видов: вперед, назад, влево, вправо, вверх, вниз. И все прочее перечисленное тоже движения, а мышление и разумное стремление, рассуждение, искание, рассмотрение, совет, суждение, расположение и выбор, решение и устремление к поль-

зованию суть действия. Но мышление скорее представляется действием, а стремление претерпеванием — ибо все стремящееся претерпевает. Но мы называем действием разумное стремление, потому что оно свободно, властвуя над неразумными претерпеваниями и судя, управляя и обуздывая их, [то есть] гнев, вожделение, и чувство, и движение по устремлению. Ибо это неразумные страсти, подданные и повинующиеся разуму, потому что они по природе подчиняются и слушаются разума и движутся, как он прикажет, если говорить о природном человеке.

Эти же страсти также суть составляющие животной сущности — ибо без них не может быть жизни. А даны они были Творцом в помощь человеку: вожделение к Богу и воле Его, гнев против диавола и греха, и чтобы вселить мужество в вожделение. Итак, неразумное стремление дано для поддержания животной сущности, а разумное и свободное — чтобы свободной волей обуздывать всякое природное движение, подчинять его и самому подчиняться закону Создателя. Посему сопряжены в человеке мышление и стремление, чтобы нам против воли не терпеть страсти бессловесных [существ], будучи разумными. Ведь ум, разумно, мыслительно и самовластно стремясь, в устремлении мыслит, и рассматривает, и ищет, и советуется, и различает, и настраивается по суждению, и избирает, и устремляется на деяние — ибо разумное естественно властвует над неразумным. Посему если человек, будучи разумным, сотворен как царь всей бессловесной твари, как же ему не быть самовластным над всеми неразумными страстями в себе самом? Итак, будучи и разумным, и мыслящим, он в стремлении мыслит и рассуждает и разумно, мыслительно и свободно устремляется. А из общего для души и тела жизненность есть скорее действие, а представление, чувствование, память и движение по устремлению скорее суть страдательные действия или действительные претерпевания, тогда как гнев и вожделение, голод и жажда, усталость, страх, робость и беспокойство, наслаждение, скорбь, слюноотделение и пот, питание и рост, и ко всему смерть суть претерпевания.

(19) Все это естественно и безупречно, поскольку даровано Творцом человеческой природе. Ибо Он же даровал и бытие, и такой образ бытия, и нет человека, который был бы Ему непричас-

тен. Обладание же этим говорит о премудрости и добродетели Творца, но для нас не считается ни добродетелью, ни пороком, — ибо все это добро и даровано Благим на благо, а способ употребления составляет добродетель или порок. Ибо если воля подчиняется закону Божию, и ум по закону Его управляет своими подданными (я имею в виду все душевные движения, по преимуществу же гнев и вожделение — ведь они подчинены разуму), то мы содеяли добродетель и исполнили праведность. Ибо на это мы получили власть над ними, и как получившие власть, приняли и закон, и стали подзаконными — ведь бессловесные, не имея предводителем ума, самовластного над гневом и вожделением, не получили закона.

Итак, будучи по природе рабами Творца, и имея свободу воли, условие добродетели (ведь то, что происходит насильственно, не есть добродетель и не приносит радости), мы получили закон, чтобы знать, что у нас есть Господин — чтобы, ходя во тьме, не попадать в ямы: *Закон Твой — светильник ногам моим и свет стезям моим* (Пс. 118:105), — сказал пророк Давид; чтобы познали мы влечение и преданность к Господину и чтобы разделили с Богом благо, «дабы благо воспринявшего семя было не меньше, чем доставившего»¹¹, — ведь Он Сам даровал нам способность благого деяния. Свободными же Он нас сотворил, чтобы от Него и от нас происходило благо (ведь всякому, избирающему благо, Бог содействует для блага), чтобы соблюдая естественное, мы достигли сверхъестественного, нетления и обожения через соединение с Божеством посредством уподобления Ему воли, насколько возможно; чтобы, неразумно пользуясь естественными способностями, мы не приравниали себя к несмысленным скотам и не уподобились им. Ибо если не подчинится воление наше воле Божией, но своевольный ум употребит гнев и вожделение по собственному решению и выбору, совершится зло — ибо зло есть не что иное, как грех, и проступок, и ослушание Господнего закона. Так что свободная воля — первое благо, подобающее разумной природе, и пользоваться ею, властвовать и покорять неразумные страсти, то есть гнев и вожделение, — добродетель, а предавать свободную волю, и покоряться неразумным страстям, и жить неразумно по-скотски — вот зло, вот грех. Чтобы нам не поступать непристойно, делая то же, что и бессловесные, но разумом сдерживать порывы природы. Ибо

не подобает разумному жить жизнью бессловесных, но скорее разумно употреблять даже неразумные страсти, и упорядочивать их посредством разума, и властно вести и направлять, и уступать закону Божию, и руководствоваться им, и употреблять эти страсти так, как предписал Господь.

(20) Нужно, стало быть, знать, что еретиков вводит в заблуждение смешение имен. Поэтому как для монофиситов, то есть акефалов, отождествление природы и ипостаси стало причиной того, что они говорят об одной природе во Христе, чтобы не разъять Христа на две ипостаси, а для единомышленников Нестория — что они говорят о двух ипостасях, чтобы не слить в одну две Христовы природы, так и для монофелитов незнание разницы между природной и ипостасной, то есть гномической¹², волей стало причиной утверждения об одной воле во Христе. Посему, чтобы избежать заблуждения из-за одноименности, произведем следующее рассуждение о воле.

(21) «Воля» — слово многозначное. Ибо иногда оно означает хотение, то есть волевую способность, а иногда само желаемое, подлежащее хотению, то есть саму ту вещь, которую кто-либо хочет. Но одно — желание, а другое — желаемое, как одно зрение, а другое — зримое, потому что зрение есть зрительная способность, действующая в глазах, благодаря которой мы видим, а зримое — сама видимая вещь, камень, дерево или что-нибудь еще. Так и воление есть сама волевая способность души, которой мы желаем, а желаемое — сама та вещь, которую кто-либо желает. Например, я хочу плыть, и плавание есть желаемое, хочу жениться, и женитьба есть желаемое. Но, во всяком случае, желаемое есть или действие, то есть деяние, или претерпевание. Итак, посмотрим, природно ли воление, или ипостасно.

(22) Имеет ли всякий человек волевую способность или нет? Ясно, что всякий человек имеет способность желать и воление — ибо что за человек, который ничего бы не хотел? Но не всякий человек хочет того же самого, но один то, а другой это, и не всякий человек хочет одинаково, но один хорошо, а другой дурно, каждый по своему выбору. Так что воление, то есть волевая способность, и просто хотеть чего-то — природно, а желаемое, то есть хотеть того-то и того-то — ипостасно и избирательно¹³.

(23) И опять же: «воля», принадлежа, как мы сказали, к числу многозначных слов, иногда означает воление, а иногда желаемое. Ибо надлежит знать, что иное воление, иное хотеть, иное что и как хотеть, иное желаемое, иное способность желать и иное хотящий, как иное зрение, иное видеть, и иное что и как видеть, и иное видимое, и иное зрячее, и иное видящий. Ведь зрение есть сама зрительная способность души, действующая в глазах, которой мы видим. Видеть же значит пользоваться зрительной способностью, и действовать, и смотреть: никто же не видит, не имея зрения, то есть способности видеть. Видеть же что-то значит видеть небо, или землю, или что другое. Как видеть значит хорошо или плохо. Видимое же есть подлежащее зрению, то есть видимое тело, или цвет, или облик. Зрячее же есть то, что по природе обладает зрительной способностью, как, например, человек от природы имеет зрительную способность, даже если он спит или ослеплен — ибо человек существенно зрячее. Видящий же есть пользующийся зрительной способностью, действующий и смотрящий. Таким образом, воление есть волевая способность, естественно данная душе Творцом, то есть способность хотеть. Хотеть же значит пользоваться в действии волевой способностью и стремиться; но никто не хочет, не имея воления, то есть способности хотеть. Желаемое же есть подлежащее волению, сама вещь, которую мы хотим: например, я хочу плыть, и «плыть» есть желаемое, хочу стать целомудренным, и целомудрие есть желаемое. Нежелательное же то, чего кто-либо не хочет, как невидимое — то, чего кто-либо не видит. Хотеть же чего-либо значит хотеть соединиться с Богом, хотеть есть, хотеть пить, хотеть плавать, хотеть сочетаться с женщиной. Хотеть же так-то и так-то значит хотеть по доброду, то есть, скажем, по доброду и по закону Божию хотеть сойтись с собственной женой или дурно и вопреки Божию закону — с чужой. А способное желать — это то, что от природы имеет волевую способность, как человек, как ангел, Бог. Ибо каждый из них от природы обладает волевой способностью — ведь и каждая ипостась Божества хочет, и каждая ипостась ангелов хочет, и каждая ипостась человеческая хочет. А что имеет каждая ипостась, то природно — ибо природно то, что усматривается у всех единосущных ипостасей одного вида. Желательный же есть пользующийся волением, то есть волевой способностью, и стремящийся, или же ипостась.

(24) Итак, воля иногда означает воление, то есть волевую способность, а иногда желаемое, то есть саму ту вещь, которую мы хотим, — так вот, воление природно, и просто хотеть природно. Ибо всякий человек обладает способностью хотеть, и всякий человек хочет, то есть пользуется волением, — ибо человек есть существо, способное хотеть. Желаемое же не только природно, но и избирательно, и ипостасно. Но не всякий человек хочет одинаково и одно и то же — так что как хотеть, хорошо или плохо, или что хотеть, то или это, не природно, но избирательно и ипостасно, что касается людей и ангелов.

Ведь и в Святой и нераздельной Троице едино природное воление трех ипостасей и одно природное благо, и каждая ипостась не имеет собственного желаемого или собственного движения; но одно движение и одно желание у трех ипостасей — поэтому не три бога, но один Бог три ипостаси, один Бог с силами Его, но не сложный. Ибо каждая из ипостасей — совершенный Бог и совершенная ипостась, сложение же природы не происходит из ипостасей, и это совершенно необычно и подобает только Богу.

У ангелов же и людей не так, ибо у ангелов единое воление, данная им Богом способность хотеть. Ибо каждый ангел хочет, и каждый человек хочет, но не едино движение всех ангелов, тем более всех людей, но каждая ипостась имеет собственное движение и собственное желаемое — ведь не одинаково и не одного и того же желают все ипостаси ангельские, как и человеческие, но одна хорошо, а другая дурно, и одна то, а другая это, и когда один подвигается и хочет, другой не подвигается и не хочет вместе с ним. Так что у ангелов и людей воление природно, подобно же и хотеть природно. Ибо всякий человек способен желать и хочет, но не всякий человек способен желать того же и не всякий хочет того же.

Ибо в Святой Троице три ипостаси суть друг в друге, и Слово и Дух суть силы Отчие, и потому одно движение и точно так же одно желаемое. У ангелов же и людей каждый имеет собственную ипостась отдельно и самостоятельно, даже если они одной природы, — поэтому способность хотеть и хотение едино и природно, а как и что хотеть, ипостасно и избирательно. И у них одна волевая природа, но желающих множество, которые желают по-разному того или другого.

(25) Итак, воление есть жизненное и разумное стремление — а если жизненное, то, конечно, и чувственное. Посему бессловесные стремятся чувственно, но неразумно и несвободно, а человек, будучи разумным существом, как живое существо стремится жизненно и чувственно, а как разумный — разумно и свободно. Итак, естественное воление есть разумное и жизненное стремление, направленное лишь на естественные вещи. Природные же желания суть, прежде всего, подчиняться закону Божию (ибо человек по природе раб и слуга Божий), а затем и составляющие природы, как голод, жажда, сон и тому подобное; а ипостасное и избираемое воление — стремление пользующейся им ипостаси в соответствии с собственным удовольствием и по собственному выбору, а не по закону Божию, и способ употребления природного воления по выбору пользующейся ипостаси. Посему раздельность ипостасей производит различие в выборе.

(26) Но говорят, что человек не имеет естественной воли. И говорят, что есть только две воли — одна Божественная, благая, другая же злая, диавольская; и когда человек хочет добра, у него воля Божия, а когда зла — диавольская. Но не знают они, что невозможно какой бы то ни было природе производить какое-либо действие, способность которого она не получила по природе. Как, например, не может летать пернатое, не получившее по природе способность летать, так же сухопутное ходить, если не получило по природе соответствующей способности. Так и человек не может мыслить, если не получил мышление по природе, ни говорить, если не получил по природе способность речи, подобно и видеть, и хотеть, если естественным образом не получил волевой способности. Поэтому следует прежде по природе иметь способность хотеть, что и есть воление, и тогда уже хотеть. Потому у Господа нашего Иисуса Христа два природных воления, поскольку и две природы, чтобы Ему быть и Богом совершенным, и совершенным Человеком, не лишенным ни одного из свойств ни Божеских, ни человеческих; и два хотения и различное хотение согласно различию природ, Божественное и всемогущее (ибо Божественная воля всемогуща) и не всемогущее, но слабое и страстное (ибо человеческая воля страстна и слаба), и одно и другое природное желаемое. Ибо желания человечества не желательны также и для Божества — ведь человеческая природа есте-

ственно желает и стремится к пище, и питию, и сну и к тому подобному, но Божество к этому не стремится. Ибо само Оно не стремится к этому, хотя и хочет, чтобы человеческая природа стремилась к этому естественным образом, как нужно и когда нужно.

(27) Итак, по природному различию две воли у Господа нашего Иисуса Христа не противоположны. Ибо не противна воле Божией естественная воля человека, ни природная волевая способность, ни естественные ее предметы, ни естественное употребление воления — ведь творец всего природного Божественная воля. И только противоестественное противно Божией воле, то есть стремление к греховным наслаждениям и по собственному выбору, то есть грех. Его Господь не воспринял: *Он не сделал никакого греха и не было лести в устах Его* (1 Петр. 2:22). А поскольку одна ипостась Христова, один Христос, единый волящий по обоим природам, как Бог благоволящий и как Человек повинующийся нашей волей Божественной Его и Отеческой воле. Ибо Он повиновался Богу не в отношении Божественной Своей воли — ведь Божественная воля не может ни повиноваться, ни послушаться. «Ибо это свойственно подданным», — как говорит Григорий Богослов¹⁴, и образу раба, воспринятому от нас. Повиновался же Он естественным образом по человеческой Своей воле — ибо повиновение есть свободное и ненасильственное подчинение воли другой воле. Итак, Он желал и желает как Бог Божеское, и желал и желает человеческое как Человек, не из-за противоречия выбора, но вследствие особенности природ. Ибо Он желал и желает человеческое как Человек так, тогда и то, что благоволит Божественное Его воление, потому что человеческое Его воление добровольно подчиняется Его Божественному волению.

(28) «Ибо воление и действие Божие», согласно блаженному Иринею, «есть творческая и промыслительная причина всякого времени, и места, и века и всякой природы», а человеческое воление — природная способность, стремящаяся к сущему по природе и объемлющая сущностно присущее природе, — ибо сущность стремится быть, и жить, и двигаться чувственно, и мыслить, добываясь собственного полного природного осуществления. Ибо природа желает самой себя и своим стремлением направлена на все, что ее составляет в соответствии с той причиной бытия, по которой

она существует и возникла. Поэтому другие, определяя эту природную волю, говорят: «естественная воля есть разумное и жизненное стремление»¹⁵, направленное лишь на естественное. Итак, «воление», согласно блаженному Клименту, «есть способность стремления к собственному сущему» и еще «стремление, соответствующее природе разумного», и еще «свободное движение самодержца ума»¹⁶. Ибо Бог, вначале сотворив человека, «сотворил его природою безгрешной и волением свободным», как говорит святитель Афанасий¹⁷. И природа безгрешная — вся тварь, разумная и неразумная, чувственная и неживая, но не вся тварь воление свободное. И Божественная природа есть безгрешное и свободное воление, но не изменяемое, а непревратное. Итак, Божественная природа волевая, и свободная, и безгрешная, и непревратная. Вся же тварь была создана Богом безгрешной — ибо все, что создал Бог, *хорошо весьма* (Быт. 1:31), но изменчивой. Ибо то, чье возникновение началось с превращения, по природе изменчиво — превращение же есть приведение из не сущего в бытие.

Итак, если Он не воспринял волю человека, какую волею повиновался Отцу? Если Он не воспринял человеческую волю, какую волею подчинился закону? Если не воспринял человеческую волю, какую волею исполнил всякую правду? О том, что Он превзошел всякую добродетель и праведность, послушай, как Он говорит Иоанну Крестителю: *Оставь теперь, ибо так надлежит нам исполнить всякую правду* (Мф. 3:15). Ибо Он исполнил всякую добродетель и праведность, но преуспевал не из дел и не из добродетели, но был совершен с самого соединения — ведь Он не стал Богом, будучи [до того] человеком, но, будучи совершенным Богом, стал совершенным Человеком.

Если Он не воспринял человеческую волю, то Он не стал совершенным Человеком. Если он не воспринял человеческую волю, Он не уврачевал первострадавшее в нас. «Ибо не воспринятое не исцеляемо», как изрек Богослов Григорий¹⁸. Ибо что и пало, как не воля? Что согрешило, как не воля? Поэтому то, что пало, что согрешило, то более и нуждалось в исцелении. Если же ты говоришь, что Он не воспринял согрешившее, то Он не воспринял и согрешившую и больную природу. Если же не воспринял и это, то и природу человечества — ведь это она согрешила.

Если Он не воспринял человеческую волю, как *прежде нежели будет разуметь доброе и худое, будет отвергать худое и избирать доброе* (Ис. 7:16)? Ведь не Божественная воля отвергает, или повинуется, или избирает. Итак, Он отвергает худое и избирает доброе, добровольно повинуюсь, как человек, воле Отчей — ибо избрание есть [действие] свободной воли, но Он не как мы, решает, и судит, и рассуждает о той или другой противоположности, то есть о добродетели и пороке, и познает их — но знает лишь благо, что есть благоволение воли Божией, и так оплачивает долг Адамов. Поэтому сказано: *прежде нежели будет разуметь худое и доброе*, — ведь воплотившийся Бог Слово не знал и не мыслил худого вследствие ипостасного соединения; помысел Его не был двоящимся или сомневающимся, но Сам будучи один Христос, и то, и другое, то есть Бог и Человек, Он пользовался Своими человеческими свойствами, то есть всем, что по природе присуще человечеству, для повиновения Отчей и Божественной Его воле.

Если он принял помощь от ангелов (ибо сказано: *и вот ангел укреплял Его* (ср. Лк. 22:43), как и положено человеческой природе), — разве Он не воспринял волю? Ведь сказано, что *ангелам Своим заповедает о тебе, и на руках понесут тебя* (Пс. 90:11-12).

Если Он принял богооставленность, [то разве] не воспринял волю? Ведь Он говорит: *Элои, элои, лама савахфани? то есть: Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?* (Мф. 27:46). Ибо Бог Отец ради нас отдал на смерть едиnorodного Своего Сына, ставшего Человеком, — и не оставлена была плоть Его, не отделена от Божества Его, не увидела тления (ср. Пс. 15:10), и душа Его не была оставлена в аде, но Бог Отец не пощадил собственного Сына, а за нас отдал Его на поругание и бесчестье, и на невозбренные и безгреховные страсти и на смерть. Поэтому, *быв послушным* Отчему благоволению даже до смерти и *пренебрегши посрамление* (Фил. 2:8; Евр. 12:2), Он увенчал природу нашу славою и честью нетления (ср. Пс. 8:6).

Если исповедующие во Христе одну природу и отрицающие две принимают различие природ, почему вы, объявляя о двух природах во Христе, морочите голову одной Его волей? Но они говорят: воля не природна, но ипостасна. Так о какой воле вы говорите? О волевой способности, и просто о хотении, и о естественном

желаемом, или о способе употребления хотения, то есть о том, как хотеть, и о желаемом по собственному выбору и ради удовольствия? Но если вы называете ипостасной волевую способность и просто хотение, вы говорите неправильно. Ибо всякий человек имеет волевую способность и просто хотение, а то, что усматривается во всех ипостасях того же вида, природно, а не ипостасно. Но не всякий человек хочет того же, и не одинаково. Так что волевая способность и просто хотение природно, хотеть же чего-то и как-то различно для каждой ипостаси, и, как привходящий признак, ипостасно. И свидетель тому святой Иоанн, поистине Златоустый, который говорит в первой книге, в четырнадцатом слове изъяснения Послания к Евреям: «Ибо желание прирожденно и от Бога, а то или иное желание — наше и от нашего выбора»¹⁹.

Кроме того, если волевая сила ипостасна, то поскольку Сын иноипостасен Отцу, Он будет иметь и иное желание.

Природному не учатся: никто ведь не учится алкать или жажда, спать или дышать, так и хотеть никто не учится. А как желать, хорошо или дурно, или что желать, этому учатся. Ибо закон Божий не учит хотеть — ведь это дано нам Им от природы, — но желать хорошо и желать того-то. Так что хотеть природно, а как и что хотеть, ипостасно и различно, кроме Святой Троицы — ибо там ипостаси желают того же и одинаково по сущности Божества. Ибо Один от Святой Троицы, воплощенный Сын и Слово Божие и Бог, поскольку, в отличие от Отца и Духа Святого, возымел человеческую плоть и в том, что Он стал Человеком, отличен от Отца и Духа, таким же образом и в природных свойствах человечества Он отличен от Отца и Духа, имея две природы и два природных своеобразия.

К тому же, сущностно и природно то, что, присутствуя, сохраняет, а отсутствуя, разрушает определение природы. Значит, человек будет существо безвольное? Никак. Ибо не бывало никогда человека, лишённого хотения. Следовательно, воление природно. Если голод, и жажда, и влечение ко сну, будучи неразумными стремлениями, природны, то разве не природно разумное и свободное стремление ума?

Мы созданы по образу Божию, в смысле мышления и свободы воли. Поэтому, если Он не воспринял ум и свободное воление,

то не воспринял и «по образу» (немного ниже мы вкратце разъясним и об образе). Если Он не воспринял человеческое воление, то все, чего хотел Христос, Он хотел Божественной волею. А как же войдя в дом, и хотев утаиться, не смог (Мк. 7:24)? Стало быть, Божия воля не всемогуща, но немощна. Перестань, человеке, болтать этот вздор. Не Божественной воли дело хотеть есть и пить, переходить с места на место и тому подобное, но человеческой, даже если Христос желал этого человеческой волей по Отчему благоволению.

(29) Но они говорят: не по природе дана человеку свобода воли, но по чести, — опираясь на слова Григория Богослова: «Почтив его свободой воли». Но еще послушай отца: «его, почтенного разумом и образом Божиим»²⁰. Значит, он и разума не будет иметь по природе, но по чести, и впору тебе говорить, что не разумную природу принял Господь, но бессловесную.

(30) В скольких смыслах говорится «по образу»?

В смысле разумности, и мышления, и свободы, и потому что ум рождает слово и изводит дух, в смысле начальствования. В этом смысле и ангелы, и люди по образу. Также исключительно люди в смысле нерожденности Адама, и рожденности Авеля, и исхождения Евы; в смысле начальствования, ибо душа по природе имеет тело рабом и властвует над ним; и потому что сводит все творение: ведь вся тварь соединяется и в Боге, и в человеке, поскольку он есть связь умного и чувственного творения. И по образу, которым имел стать Сын Божий, — ведь Он стал не ангелом; но Человеком.

(31) Всякая сложная ипостась, сложенная из различных природ, по необходимости обладает природными свойствами этих двух природ, даже если в соединении усматривается слияние. Ибо огонь и вода совершенно противоположны, огонь горяч и сух, вода же холодна и влажна, — но когда из четырех стихий складывается тело, оно имеет четыре качества, жар и холод, сухость и влажность. Итак, если там, где усматривается слияние, приходится видеть естественные свойства слагаемых, то насколько более в неслитном соединении.

(32) Однако они говорят, что человек не имеет естественной воли, и по-манихейски утверждают, что есть только две воли —

одна Божественная, благая, а другая диавольская, злая. И когда человек хочет добра, у него Божия воля, а когда зла — диавольская. О преизбыток безумия! О тьма невежества! Божия воля может творить все или нет? Да, говорят они. Итак, если человек, желая блага, имеет волю Божию, он, по их мнению, будет всемогущим. Но не знают они, что невозможно какой бы то ни было природе употребить какое-либо действие, способность которого она не получила по природе. Как, например, не может летать пернатое, не получив по природе способность летать, так же сухопутное ходить, если не получило по природе соответствующей способности. Так и человек не может хотеть и действовать, если не получил по природе волевую и действенную способность, — ведь он не может и мыслить, если не получил по природе мыслительную способность, подобно и видеть, и делать что-либо другое: так что человеку по природе присуща волевая и действенная способность, и воля, и действие. Поэтому природные действия всегда присущи всякой природе и существуют совместно с ней. И природное воление, то есть волевая способность, едина, желаемые же предметы многочисленны и различны. Ведь Писание говорит: *все желания Свои в них* (Пс. 15:3). Не сказано: «Божественное воление в них», но *все желания Свои в них*, то есть желаемые предметы.

(33) Следует же знать, что желания Божества природны — ибо Ему, неизменному, не свойственно хотеть так или иначе, но Оно всегда желает одинаково. Потому и одинаковы желания Отца, и Сына, и Святого Духа — ибо все естественные свойства Отца, и Сына, и Святого Духа те же самые, как одна и та же Их природа. И ничего нет ипостасного в пресущественном Божестве, кроме нерожденности и родительства Отца, и рожденности Сына, и исхождения Святого Духа.

(34) Как мы сказали о воле, так говорим и о действии, что именование действия означает разные вещи. Свойство действия Божия — не только быть беспредельно выше всякого чувства, ума и всякого века, но любой сущности и названия. Ибо природное движение и сила каждой сущности есть природное действие. И опять же: прирожденное движение всякой сущности есть природное действие. И вновь: сила, проявляющая каждую сущность, есть природное действие. И еще: вечно движущаяся сила мыслящей ду-

ши, то есть вечнодвижущееся ее слово, естественным образом вечно из нее струящееся, есть природное и первое действие. Называют действиями и деяния, как, например, видеть, говорить, дышать, ходить, есть, пить, то есть употребление любой природной способности. И естественные страсти часто называются действиями, как голод, жажда и подобное. И проще говоря: природное действие есть сила и движение каждой сущности, вне которого лишь не сущее. Так как же не будет Господь иметь природное действие человеческой природы? Ведь отсутствие природного действия в каждом случае есть отсутствие природы. Посему, если у Него не было природного человеческого действия, не было и человеческой природы — ибо у кого различная природа, у тех различны и воля, и действие.

(35) Итак, иное — действование, и иное действовать, и иное что и как действовать, иное действующее, то есть дело, и иное деятельное, и иное деятель. Посему действие есть сама деятельная способность, то есть способность действовать, действовать же значит пользоваться деятельной способностью. Делать же что-то значит видеть, мыслить, слушать, ходить, есть, пить. Каким образом действовать, значит хорошо или плохо. Деятельное есть то, что имеет возможность действовать, например, человек, ангел. Деятель же — пользующийся действием, то есть ипостась. Итак, действие иногда означает действительную способность, иногда же действование, а иногда дело. Так вот, действие, то есть действительная способность, и действование природно. Ибо у всякого человека есть способность действовать и всякий человек имеет действование — ибо человек существо деятельное. Дело же не только природно, но и ипостасно у ангелов, и у людей. Ибо у Святой Троицы все желаемое и действующее природно, а потому и одинаково у трех ипостасей. У ангелов же и людей не то же хотение, и не то же дело, и не тот же способ употребления — ибо каждая ипостась ангелов и людей имеет собственное движение и обособленно хочет и действует. Поэтому во Христе Господе нашем два природных действия, поскольку две природы, чтобы быть Ему совершенным Богом и совершенным Человеком, и два хотения и различные хотения в соответствии с естественным различием природ, Божественное и человеческое, всесильное и бесстрастное по Божественной природе и

нemoмoщнoe и стрaстнoe пo чeлoвeчecкoй. И oднo и другoe прирoднoe дeлo, ибo oднo дeлo Бoжeствeннoй прирoды, и другoe — чeлoвeчecкoй. Ибo дeйствyeмoe чeлoвeчecкoй прирoды нe eсть дeйствyeмoe Бoжeствeннoй прирoды; a дeйствyeмoe Бoжeствeннoй прирoды — нe тo жe сaмoe, чтo чeлoвeчecкoй, пoтoмy чтo нe твopит чeлoвeчecкaя прирoдa и нe eст Бoжeствeннaя, и нe пeрeхoдит c мecтa нa мecтo, xтoя Бoжeствeннoe дeйствиe дeйствyeт чeрeз чeлoвeчecкoe дeйствиe. Нo eдин Дeятeль тoгo и другoгo, пoтoмy чтo oднa ипocтaсь. Ибo eсли Он нe вoспpинял чeлoвeчecкoe дeйствиe; тo Он и нe жил кaк чeлoвeк, нe мыслил, нe рaссуждaл, нe eл, нe пил, нe oщущaл вкyc пицци, нe xoдил, нe видeл, нe слышaл, нe дышaл, и нe дeлaл ничeгo чeлoвeчecкoгo, и вooбщe нe стaнoвилcя чeлoвeкoм. Ибo гoвopит Гpигopий Нисский: «Пocтившиcь copoк днeй, нaпocлeдoк взaлкaл — ибo дaл, кoгдa зaхoтeл, прирoдe пpoизвecти cвoe дeйствиe»²¹.

(36) Рaзoбpaв и рaзъяcнив этo тaким oбpaзoм, пocмoтpим, пoдтвeрждaют ли cвятые Eвaнгeлия, и aпocтoлы, и cвятые oтцы, чтo Гocпoдь oблaдaл вceм этим, или нeт. Итaк, чтo Он имeл дyшy чeлoвeчecкyю, Сaм Гocпoдь гoвopит в Eвaнгeлии oт Иoaннa: *Имeю влacть oтдaть дyшy Мoю и влacть имeю oпять пpинять ee* (Ин. 10:18) и тaкжe: *И дyшy Мoю пoлaгaю зa oвeц* (Ин. 10:15). A чтo Он имeл и тeлo, cвидeтeль Иocиф, иcпpocивший тeлo Eгo и oбpядивший, и пoлoживший вo грoб. A чтo Он имeл и yстрoениe члeнoв, cвидeтeльcтвyeт тa, кoтopая yмacтилa гoлoвy Eгo мирoм и oмoчилa нoги слeзaми, a тaкжe гвoздe, вбитыe в лaдoни и в cтyпни пoг, кoпьe, пpoнзившee рeбpa, и учeник, пpипaвший к Eгo гpyди, и язык, cкaзaвший: *кто жaждeт, иди кo Мнe и пeй* (Ин. 7:37), yстa, yдeляющиe Дyхa Святoгo, зyбы, cнeдaвшиe пacхy, и гopлo, пpепpoвoдившee ee в жeлyдoк, и пeчeнь, пpeтвopившaя ee в кpoвь, и yстaлocть oт пyти, пpoиcшeдшaя oт пepeнaпpяжeния мыщц и жил, кaк гoвopит бoжeствeнный Bacилий, и oбpeзaниe кpайнeй плoти, и лядвeи, вocceвшиe нa oслa, и бичeвaниe cпины, и зaушaниe щeк вмecтe c плeвaниeм в лицo. A чтo Он пpинял и мoe рacceчeниe, и иcтeчeниe, cвидeтeльcтвyeт oбpeзaниe, гвoздe, кoпьe, плeвaниe, пoт, иcтeкшиe из рeбep кpoвь и вoдa.

A чтo Он вoспpинял и дyшeвныe дeйcтвия и cтpaсти, cвидeтeльcтвyют дeяния cвятoй Eгo дyши пocpeдcтвoм нeпopoчнoгo Eгo

тела — ибо сказано, что, увидев град Иерусалим, Он заплакал (Лк. 19:41), и что услышал, что Иоанн брошен в тюрьму (Мф. 4:12), а также обонятельное ощущение мира, и голос, воскресивший Лазаря, и вкушение желчи и уксуса, вызвавшее естественное отвращение (это все, конечно, не действия Божественной природы), и прикосновение к прокаженному, и хождение, и простирание рук на кресте, и от естественной способности питания и рост тела — ибо сказано, что *блаженно чрево, носившее Тебя, и сосцы, Тебя питавшие* (Лк. 11:27) и что *младенец возрастал* (Лк. 2:40). От чувствующей же, поскольку одушевленной, но неразумной природы — чувство, движение по устремлению, голод, жажда (ибо говорится, что *напоследок взалкал* (Мф. 4:2), и на кресте: *жажду* (Ин. 19:28), желание пищи (ибо сказано: *очень желал Я есть с вами свою пасху* (Лк. 22:15)), гнев (ибо сказано, что *возмутился духом, и засвидетельствовал, и сказал: один из вас предаст Меня* (Ин. 13:21)), переваривание пищи и питья и претворение их в кровь — потому что откуда же пот, слюна, спасительная кровь и вода, как не от пищеварения? Ибо Он чувствовал, и пользовался всем, но не страстно, а естественно, и питался не ради страстного удовольствия, но для восполнения истощившегося. Ибо если и не знало тления всесвятное тело Его, однако рассечение и истечение естественным образом претерпевало — ведь тление есть распадение тела на свои составляющие. Но прежде всего [свидетельствует] сама жизнь, которая есть первое действие живого существа, уделяемое телу душою.

(37) Семени же и порождения Он не имел — ибо непеременимы свойства Божественных ипостасей, и не может Отец или Дух стать Сыном. Потому и Сыном Человеческим стал именно Сын Божий, дабы свойство осталось неперменным. Затем, ипостась сочетается с ипостасью той же природы. Но нет другой такой ипостаси, как Сын Божий и человеческий — ибо один едиnorodный Сын, единственный от единственного Отца и единственный от единственной Матери, Сын Божий и Сын Человеческий, Бог и Человек, Иисус Христос Сын Божий. Кроме того, хотя и естественно смешение ради приумножения людей, но не необходимо — ибо возможно человеку жить и быть человеком, не вступая в связь, и многие свободны от этой страсти.

(38) Ведь само тело не имеет собственного действия, кроме расчленения и истечения, которые суть претерпевания, а не действия — а все остальное вполне очевидно суть действия души, использующей тело, а не Божества. Как смятение, ибо Он говорит: *Душа Моя теперь возмутилась* (Ин. 12:27), скорбь и тоска: *начал скорбеть и тосковать* (Мф. 26:37) и *душа Моя скорбит смертельно* (Мф. 26:38), страх смерти: *Отче Мой, если возможно, да минует Меня чаша сия* (Мф. 26:39), и смерть. Все это свойственно не Божеству — ведь Оно бесстрастное, и вечноживущее, и бессмертное, — но живому существу, то есть одушевленной и чувственной сущности. Из разумной же и мыслящей души [Он имел] и премудрость. Ибо *преуспевал в премудрости и возрасте* (Лк. 2:52). Ведь Он преуспевал не в Божественной премудрости — ибо с самого зачатия совершилось совершенное соединение и высшее сочетание, и у Него не было прибавления в какой-нибудь Божественной силе, но Он преуспевал в человеческой премудрости. Ибо человеческая премудрость проявлялась в Нем по мере телесного возраста — ведь как с самого зачатия Он стал совершенным зародышем, без постепенного развития и устройства тела, как говорит Василий Великий в Слове на Рождество²², так с самого зачатия Он стал совершен в Божественной и человеческой премудрости, разумеется, как Человек, — ибо как Бог Он не стал совершен в Божественной премудрости, но был таковым от века, выявление же в Нем совершенной человеческой премудрости в соответствии с преуспеянием в телесном возрасте считалось преуспеянием [в премудрости]. Если же Он имел человеческую премудрость, то, конечно, и ум, ведь премудрость — порождение и сила ума. Да и апостол говорит: *мы же имеем ум Христов* (1 Кор. 2:16). А «по образу» святые отцы, свидетельства которых мы приложили, понимают в смысле мышления. Итак, если Он воспринял человека, созданного по Его образу, то есть природу человечества, Он, безусловно, воспринял и мыслящую и разумную природу. Воспринял же Он и свободное воление. Ибо как Он воспринял послушное разуму неразумное стремление, так и разумное — ведь Он не воспринял природу без ума и разума. Ведь если Он воспринял неразумную и бессловесную природу, Он воспринял не человека, но бессловесное животное. Ибо человек — природа мыслящая и разумная.

(39) Итак, все святые отцы говорили как о двух природах у Господа нашего Иисуса Христа, так и в двойственном числе обо всех природных свойствах — ведь не может природа существовать вне составляющих ее свойств. Таким образом, по необходимости следует, чтобы те, кто говорит о двух Его природах, признавали и две воли, то есть две волевые способности, — ведь как Бог по природе Он имел всемогущее Божественное воление, а как ставший по природе человеком имел человеческое воление, которым хотел утаиться, войдя в дом, и не смог. Ведь, я думаю, они не припишут бессилие Божественному волению. Итак, Он обладал волевой способностью Его человеческой души, и ею желал человеческого, и по душевному Своему волению подвигался на человеческое, так же как Божественным волением желал Божественного. Один и Тот же Сын Божий Христос, совершенный Бог и совершенный человек, но без противоположности выбора — ибо человеческое Его воление добровольно подчинялось Божескому Его и Отчему волению и желало того, что Божеское Его воление хотело, чтобы оно желало.

(40) Ибо поскольку не подчинилась воля Адамова воле Божией, но выбор его возжелал противного Божией воле, — и это было грехопадение, и никто из потомков Адамовых не стал во всем послушен Божией воле, но каждая ипостась по собственному выбору ослушалась воли Божией (ибо *все согрешили и лишены славы Божией*, согласно апостолу (Рим. 3:23)), — поэтому Сын Божий, по благоволению Отчему став Человеком, воспринял человеческую природу и естественное человеческое воление, ипостась же человеческую не принял, чтобы природное воление человечества не вело себя по собственной ипостасной и гномической воле вопреки Божией воле, но дабы добровольно было послушно во всем, и так разрешилось древнее грехопадение.

(41) И опять-таки: имел Он человеческое воление, согласно евангелисту Марку, потому что, *войдя в дом, хотел утаиться, но не мог* (Мк. 7:24). Следовательно, всемогуще Божественное воление, а не бессильно, бессильно же человеческое. Посему Он хотел человеческим волением, тогда как Божественное воление соблаговолило и дало возможность человеческой Его природе воспользоваться собственно ей принадлежащим, то есть захотеть и не смочь.

И вновь: *Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия* (Мф. 26:39), то есть чаша смерти. Вот природное стремление и вождение жизни, которое естественно имеют как разумные, так и бессловесные существа. Впрочем, *не Моя воля, но Твоя да будет* (Лк. 22:42). Вот естественное и разумное стремление ума, свободное, рассудительное и обуздывающее неразумное стремление. *Не Моя воля, но Твоя да будет.* «Моя», человеческая, насколько она не общая с Тобой — ведь Ты не стал человеком, как Я, то есть таким же, и не принял человеческие страсти. «Но Твоя», общая у Меня и Тебя, к которой Я причастен, как и к природе Божества. Ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца (Ин. 6:38), не для того, чтобы человеческое Мое воление поступало по собственному, противному Твоей воле выбору, но дабы повиновалось Твоей воле, и дабы пожелание Твоего воления стало желанием и Моей человеческой воли. Ибо воля и благоволение Отца на то, чтобы пострадать Ему за спасение мира, ради чего Он и воплотился. Ибо здесь воля подразумевает не воление, но желаемое, — ведь Ему предстоит сотворить не воление Божие (ибо оно несотворено и безначально), но желание Божией воли, в каковом смысле нужно понимать и все хотения Его в них (Пс. 15:3). Ведь не много волевых способностей у Бога, но одна, и нет во святых волевой способности Бога, потому что нет и природы, — ибо чье воление едино, едина и природа, — но хотения Божии, то есть заповеди Его, суть во святых.

(42) Итак, показано, что Христос имеет как две природы, так и два природных воления, и два природных действия, чтобы быть Ему Богом совершенным и Человеком совершенным — ведь не совершенный Бог тот, кто не имеет все свойства Божества, и не совершенный человек тот, кто не имеет совершенную человеческую природу и все естественные свойства человечества. Итак, Он обладал Божественным волением, которым как Бог хотел Божественного с Отцом и Духом — у Которых как одна природа, так и соответствующее ей воление. Обладал Он и естественным человеческим волением, то есть естественной волевой способностью, как ставший совершенным человеком, таким же, как и Его Мать, с которой у Него как одна природа, так и одно воление. Имел Он и Божеское действие, которым, свободно желая, вершил Божествен-

ные дела вместе с Отцом и Духом: имел Он и человеческое действие, которым, свободно желая, вершил дела человеческие. Ибо не Божественным волением хотел Он утаиться, и не смог, и хотел пить и есть — ведь это желания человеческой, а не Божественной природы; — и не Божественным действием ходил или простирали руки — ведь и Божественному действию несвойственно ходить или простирали руки.

Однако каждая из Христовых природ сообща с другой желала и делала то, что ей было свойственно, причем человеческое Его воление и действие прислуживало Его Божественному волению и действию. Ибо как посредством телесного Его действия действовало Его Божественное действие — ведь Он взял рукою руку девочки и сказал: *девица, встань* (Лк. 8:54), и через прикосновение и слово Божественное действие оживотворило девушку, — так и посредством человеческого воления действовало Божественное Его воление. Ибо Божески пожелав, Он совершил чудотворение, и пожелав по-человечески, протянул руку и сказал: «встань». И проще сказать: то, что Он пожелал и совершил по-человечески, стало спасением мира — ведь Он творил Божественное не как Бог (ибо чистый Бог не вершит чудотворение прикосновением и протягиванием рук) и человеческое не как человек (ведь страсти просто человека не спасительны миру) — но, будучи Бог и став Человеком, Он явил некое новое и необычайное Богомужнее действие²³, Божественное, но действующее через человеческое, человеческое, но послужившее Божественному и являющее знаки соипостасного с ним Божества.

(43) Ибо как одной природы железо и другой огонь, и каждый из них разного действия: ведь как огонь не рассекает, не жжет и светит, так и железо не жжет и не светит по собственному естественному действию, но рассекает и черно цветом; когда же происходит соединение обоих, каждый производит собственное действие соединенно, а не по отдельности — ведь вместе с рассечением происходит ожог, и огонь жжет и светит посредством железа; но не одно природное действие, а два, одно естественное и жгучее у огня, а другое естественное и секущее у железа, и собственное воздействие каждого, у огня жжение, а у железа сечение, хотя и жгучее сечение и секущее жжение, — так и у Господа нашего Ии-

суса Христа каждая природа делает свое сообща с другой, и две не суть одна, и у двоих не одно дело, но у человеческой Его природы — повиноваться и прислуживать Божественной воле и собственной волею протягивать руку и касаться девочки в повиновении и услужении Божией воле, в то время как Божество совершает воскрешение девочки посредством прикосновения. Так что предел человеческого действия — добровольное простираение руки и прикосновение, а Божественного — воскрешение девочки.

(44) Поэтому и сказал великий Дионисий не об одном «Богомужнем действии», но отвлеченно о «новом», то есть необычном²⁴. Ибо каждое из них было необычным и Богомужним — ведь он сказал это, указывая не на число, но на необычный способ. Ведь и Господь, пожалев собственное творение, добровольно принявшее страсть греха, словно посев вражий, воспринял болящее целиком, чтобы в целом исцелить: ибо «невоспринятое неисцеляемо». А что воспринято, то и спасается. Что же пало и прежде пострадало, как не ум и его разумное стремление, то есть воление? Это, стало быть, и нуждалось в исцелении — ведь грех есть болезнь воли. Если Он не воспринял разумную и мыслящую душу и ее воление, то не уврачевал страдание человеческой природы — потому-то Он и воспринял воление. Греха же Он не воспринял — ведь грех не Его творение. Итак, чтобы изгнать из души присеянную врагом болезнь греха, ради этого Он и воспринял душу и воление ее, но греха не сотворил, а чтобы освободить тело от тления и услужения греху, воспринял и тело. Воспринял и наказания за первое грехопадение, чтобы, оплатив за нас наши долги, освободить нас от осуждения — ибо раб не может освободить раба. Поэтому Он, будучи Сам, как безгрешный, свободным, и не подлежа ни смерти, ни какой-либо другой каре, принял за нас на Себя наши кары и умер за нас, чтобы дать принявшим Его *власть быть чадами Божиими* (Ин. 1:12), и даровать им нетление, и подарить равноангельскую, беспечальную и безмятежную жизнь в пакибытии будущего века — ибо надлежит прежде претерпеть то, что относится к первому Адаму, от которого мы и произошли, и тогда уже снискать даров второго Адама. Если мы последуем по следам Его и соблюдем закон свободы, и не поработим себя снова игу греховному — ибо, освободив нашу природу, Он также дал нам заповедь и показал

путь, шествуя которым, мы воцаримся вместе с Ним, отправившись туда, куда Он Сам отправился нашим предтечею, а пойдя по иному пути, останемся вовне — итак, да сбудется нам, следуя по следам Его, всегда быть с Ним и вкушать от Его славы и царствия ныне, и присно, и во веки веков. Аминь.

ПРЕПОДОБНОГО АВВЫ ИОАННА ДАМАСКИНА ЗЛАТОСТРУЯ СЛОВО ПРОТИВ НЕСТОРИАН

(1) Слово к единомышленникам Нестория следует начать так: Скажите нам, люди, кого зачала Святая Дева, по природе Сына Божия и Бога, или человека? И если скажут, что по природе Сына Божия и Бога, они православные. Ведь они по необходимости будут исповедовать и Святую Деву Богородицей — потому что зачавшая Бога и родившая Его воплощенным как не Богородица? Если же скажут: человека, тогда, как к еретикам, обратимся к ним так: признаете ли вы Сына и предвечное Слово Бога Отца Сыном Божиим по природе и Богом по природе, и единосущным Богу Отцу? Да, скажут они. Затем спросим: признаете ли вы сына Девы Сыном Божиим по природе и Богом по природе? Они скажут: нет. Тогда мы скажем: значит, вы исповедуете двух сынов Божиих, одного по природе, и другого по благодати, и поклоняетесь двум сынам, и получилась у вас четверица, а не Троица. И тогда скажите нам: откуда вы научились проповедовать две ипостаси? Не слышите ли, как Евангелие ясно говорит: *В начале было Слово, и Слово было к Богу, и Слово было Бог* (Ин. 1:1), и немного дальше: *Слово стало плотью и обитало в нас* (Ин. 1:14)? И на каком основании вы полагаете, что вселение Бога Слова произошло после зачатия одушевленной плоти? Не написано разве, что Ангел, войдя к ней, сказал: *радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами. Она же, увидев его, смутилась от слов его и размышляла, что это за приветствие. И сказал Ей ангел: не бойся, Мариам, ибо Ты обрела благодать у Бога; и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус. Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова во веки, и Царству Его не будет конца. Мария же сказала ангелу: как будет это, когда Я мужа*

не знаю? Ангел сказал Ей в ответ: Дух Святой найдет на Тебя и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим (Лк. 1:28-35). Вот ясно показано, что когда Мария вопрошала об образе зачатия, ангел не сказал, что сначала Ты зачнешь, а затем будет вселение Бога, но что зачатие произойдет наитием и действием Святого Духа и обитанием Бога Слова, так что вначале было осенение силою Всевышнего, то есть зачатие Слова, а затем существование плоти, ипостасью которой было Само Слово. А что Само Слово стало человеком, вопиет Иоанн Богослов, говоря: *И Слово было Бог, и Слово стало плотью (Ин. 1:1; 1:14).* Стало же без изменения и превращения — ибо Божество непревратно и неизменно.

(2) Итак, Слово стало плотью, не превратившись естеством и не в воображаемом домостроительстве, но, будучи одной ипостасью из ипостасей Божества, стало также одной из ипостасей человечества, осуществив в своей ипостаси одушевленную разумной и мыслящей душою плоть от неискусобращной Девы и явившись ипостасью для этой плоти. Ибо как меч, изготовленный из железа, есть одна из ипостасей природы железа, и зажженный огонь — одна из ипостасей природы огня, и меч, приблизившись к огню, воспламенился и не принял саму прежде бывшую ипостась огня, но, взяв от нее некий начаток огненной природы, стал и для него ипостасью; и меч, ранее бывший простой ипостасью природы железа, стал сложной ипостасью, будучи ипостасью также и природы огня, [причем] и природа железа у него неизменна, и воспринятая им природа огня без недостатка — так и Христос, будучи одной ипостасью из ипостасей Божества, и имея в себе всю природу Божества без недостатка, воспринял от Святой Девы воипостасную плоть — не ипостась, но обретший в Нем ипостась, начаток нашей природы. И будучи вначале простой ипостасью, позже сделался сложной, не природой сложной, но ипостасью, сложной же из прежде бывшего в Нем Божества и впоследствии воспринятой плоти, одушевленной разумной и мыслящей душою.

(3) Если же вы говорите, что Он стал плотью в том же смысле, что и грехом и проклятием, мы ответим, что в таком случае или как Он стал грехом и проклятием ради уничтожения греха и проклятия, так и плотью Он стал для уничтожения плоти; или как

стал плотью ради поддержания и обновления плоти, так и ради поддержания и обновления греха и проклятия стал грехом и проклятием, — но грех и проклятие не есть ни сущность, ни создание Божие, а плоть — создание Божие. Значит, не так, как грехом и проклятием, стал Он плотью.

(4) Кто же есть Тот, кто, подобно нам, стал причастен крови и плоти? Ведь о простом человеке, который и есть плоть и кровь, не говорят, что он причастен плоти и крови. Если Он уподобился нам во всем, то кто уподобившийся? Ведь то, что уподобляется чему-либо, необходимо должно быть отлично от него.

(5) Как Бог послал Сына Своего, Который родился от жены (Гал 4:4)? Ведь не сущий не посылается. Итак, скажите, что Он был такое и чем стал, родившись от жены?

(6) Если родившийся от Девы не есть Сын Божий и Бог по природе, как *воссел одесную Бога* (Евр. 10:12)? Ясно, что изгнав природного [Сына] — или же мы и все умные силы человекопоклонники и служим четверице.

(7) *Славу Мою иному не дам* (Ис. 42:8), — говорит Бог. Итак, если рожденный от Девы иной помимо природного Сына Божия и Бога, как же ему служат и поклоняются?

(8) Если Иисус Сын Девы не Сын Божий по природе и не есть Бог, то как *перед именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних* (Фил. 2:10)? Если лишь пред природным Сыном преклоняется всякое колено, то как Богу даруется *имя выше всякого имени* (Фил. 2:9), если не Он же и человек? Ведь как Бог Он не его принимает — ибо имеет его предвечно.

(9) Если Христос от иудеев *по плоти* (Рим. 9:5), то Ему оспаривается мыслиться, быть и называться также и от чего-то иного по чему-то иному — ведь слова «по плоти» предполагают, что Он [также] от чего-то другого по чему-то другому: а от Кого и по чему, если не от Бога, и по тому, что Он Бог? Ибо называя Его «Сущим», и «Богом», и «благословенным», и «над всем», он имеет в виду именно это. Потому что Он есть «сущий над всем Бог благословенный» предвечно от Отца. Ибо понятно, что Бог от Бога родился от иудеев «по плоти», когда стал Человеком.

(10) Блаженный Павел говорит: *Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе: Он, будучи в обли-*

ке Божием, не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос во славу Бога Отца (Фил. 2:5-11). Скажите, кто есть «сущий в облике Божиим», который не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба? Человек не есть в облике Божиим — ибо человек не в природе Божией. Ибо весь сонм святых знает, что облик есть природа¹. И раб не уничижает себя самого, принимая облик раба. Ибо как принимает то, что он есть? И как человек уподобляется людям или, быв послушным Богу, уничижает себя самого? Ведь человек, став послушным Богу, скорее возвышается и, становясь равным Богу, почитает это хищением. Так что это сказано о Сыне Божиим и Боге по природе, когда Он стал Человеком. Ведь не так было, что Он, будучи прежде человеком, затем назвался Богом — это Он и считал хищением, — но, будучи изначально Богом, Он затем стал Человеком. И как сущий Бог по природе, Он уничижает Себя Самого, становясь Человеком по природе, — а как ставший Человеком, превозвышается именем Сына Божия, которое *превыше всякого имени* — ведь так возвестил божественный апостол. Он ведь не сказал: «будучи человеком, стал Богом», но *будучи в облике Божиим, не почитал хищением быть равным Богу*: ибо не возвышается Вышний, но уничижает Себя Самого, добровольно становясь Человеком. Итак, он не отнес уничижение к одному, а возвышение к другому, но к ¹Одному и Тому же. Ибо один Принявший то и другое, одно поскольк, будучи Богом, стал Человеком, а второе — поскольк, будучи Человеком, усвоил присущее [Божественной] природе, и именно поэтому говорится, что Он превозвысился.

(11) Господь говорит Отцу: *Отче, прославь Меня славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира* (Ин. 17:5). Если Он только Бог, то как прославляется? Если же только человек, то как имел славу прежде веков?

(12) *Да не будет у тебя иного Бога* (Пс. 80:10). Так как же,

по-вашему, обожествляется человек относительным присоединением² к Слову и оказывается общником Отцу во славе и достоинстве? А мы говорим, не что человек недавно обожествляется, но что предвечно сущий Сын Божий и Бог воплощается без превращения — ибо Он ничуть не менее остался Богом, даже став Человеком.

(13) Блаженный Павел говорит: *Ибо хотя и есть много богов и господ много, — но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им* (1 Кор. 8:5-6). Он говорит об одном Христе, «Которым все». Кто это, по-вашему? Если рожденный от Девы, придется вам признать, что Он есть Тот же от Бога предвечный, *Которым все*. Если же Сын Божий, иной помимо рожденного от Девы, то рожденный от Девы, по-вашему, не есть Христос — ведь [апостол] сказал об одном Христе, *Которым все*. Если же рожденный от Девы иной помимо Сына Божия, то вы или признаете двух Творцов мира, или что Сын Божий не есть ни Христос, ни Творец.

(14) Писание говорит, что *кто исповедует, что Христос есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и он в Боге* (1 Ин. 4:15). Не сказано «один из сынов Божиих», но «Сын Божий», единственный и один.

(15) Вы утверждаете, что у Христа две природы или одна? Они говорят, две. Какие именно? Конечно, Божество и человечество. Тогда как же Он не Бог по природе и Человек по природе, если имеет две природы?

Если вы называете соединение Бога Слова с плотью относительным, где уничижение, где воплощение, где вочеловечение? Ведь если вы примете это в смысле относительного соединения, то введете множество воплощений и вочеловечений Бога, хотя бы и частичных, — ибо со многими богоносными мужами, праведниками, праотцами, пророками относительно соединился Бог. Значит, в каждом случае, по-вашему, Он претерпел воплощение и вочеловечение.

(16) Пророк Михей говорит о Рожденном от Девы в Вифлееме следующее: *Которого происхождение от начала, от дней вечных* (Мих. 5:2). Как же происхождение Его от начала, от дней вечных, если Он же не есть и Бог предвечный?

(17) Господь, свидетельствуя о предвечном Своем существовании, говорит: *Истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь* (Ин. 8:58), и также: *Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах* (Ин. 3:13). Как от семени Давидова Сын Авраамов был прежде бытия Авраама, если не как Бог? И как Он же Сын Авраамов, если не потому, что в последние времена стал Человеком? *Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах*. Как Сын Человеческий сошел с небес и есть на небе? И как сущий на небесах восходит на небо, если не потому, что Один и Тот же, будучи Бог и Человек, поскольку Он Бог, по снисхождению нисходит, и воплощается, и делается Человеком, но не покидает небес и лона Отчего, а поскольку Человек, «восходит туда, где был прежде», как Бог, согласно тому, что опять-таки Сам Он, неложный, воипостасная Истина, изрек: *Что ж, если увидите Сына Человеческого, восходящего туда, где был прежде* (Ин. 6:62). Ибо как Бог Он предвечен и неопиcуем, даже если говорится, что он сошел, — потому что сошествием у Него мы назовем снисхождение, и смирение, и явление на земле, — а как явившийся человеком ограничен и подпадает времени.

(18) Предтеча и Креститель Иоанн говорит: *Сей есть, о Котором Я сказал: за мною идет Муж, Который стал впереди меня, потому что был прежде меня. Я не знал Его: но для того пришел, чтобы крестить в воде, чтобы Он явлен был Израилю* (Ин. 1:30-31) и *вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира* (Ин. 1:29). Заметьте, как, называя Его Мужем и именуя Агнцем, он не говорит, что другой берет на Себя грех мира, и [именно] Ему уделяет великое и воистину небывалое и боголепное достоинство. И говорит, что Он впереди и прежде него, хотя и идет позади, я имею в виду по времени рождения по плоти. Ибо хотя Еммануил и рожден недавно как человек, но Он был прежде веков как Бог. Так что Ему принадлежит и новизна по-человечески, и вечность по-Божески. Потому и Захария, отец Иоаннов, прорицая собственному сыну, говорит: *И ты, младенец, наречешься пророком Всевышнего, ибо предъидешь пред лицом Господа приготовить пути Ему* (Лк. 1:76).

(19) Сын от Девы спрашивал учеников своих, говоря: *За ко-*

го люди почитают Меня, Сына Человеческого? (Мф. 16:13 сл.). И когда одни отвечали одно, другие другое и высказывали догадку, что Он один из пророков, Он, не одоблив их, потому что они отвечали неверно, снова спрашивал: *а вы, более других сведущие, за кого почитаете Меня?* Тогда наилучший Петр, первоверховная глава апостолов, видя перед собой не чистое и бесплотное Слово, и не просто богоносного человека, но Сына Божия и Бога по природе, по природе ставшего Человеком, Который, однако, и в том, и в другом был одним Христом, говорит: *Ты Христос, Сын Бога Живаго* (Ин. 16:16). Не сказал «христос», без определенного члена³, но «Тот Самый Христос», чаемый, прорицаемый, и не ограничился этим, но прибавил: *Сын Бога Живаго*. Не сказал «сын», но «Сын», едиnorodный, один, предвечный, и услышал [в ответ]: *Блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не кровь и плоть открыли это тебе, но Отец Мой, Сущий на небесах* (Мф. 16:17). Ибо никто не знает Сына, кроме Отца (Мф. 11:27).

(20) И ученики, поразившись Божественному знамению хождения по воде, говорили: *истинно Ты Сын Божий* (Мф. 14:33). Но если Он неподлинный и усыновленный, то не «истинно». Итак, предъявите обвинение блаженным ученикам.

(21) Если одна природа Святой Троицы, и одно действие, и все в Ней общее, кроме ипостасей, а Бог Слово соединился с плотью, одушевленной разумной и мыслящей душою, отношением и действием, а не ипостасно, то ничуть не менее соединились с нею и Отец, и Дух Святой. Если же равно и одинаково соединение с плотью у Отца, и Сына, и Святого Духа, то пусть рожденный от Девы называется Отец, и Сын, и Дух Святой. Ибо почему такое выделение, чтобы Он назывался только Словом и Сыном Божиим? Если же только Сын имел с ним соединение по отношению к действию, то Сын будет инодействен относительно Отца и Духа Святого, что нелепо. Если же соединение произошло по ипостаси, ничего нелепого из этого не происходит — ведь Сын иноипостасен по отношению к Отцу.

(22) Блаженный Павел говорит: *Один Бог Отец, из которого все, и один Господь Иисус Христос, Которым все* (1 Кор. 8:6). Почему же Иисус Христос ставится непосредственно за Отцом, и между Ними никого нет? Тогда куда же мы поставим Единородно-

го, возведя на Его место человека, и притом, как вы говорите; Им управляемого и ради Него почитаемого? Если скажете, что, как Иисус родился в Вифлееме, но был наречен Назореем из-за поселения в Назарете, так и Бог Слово назван Человеком из-за вселения в человека, то значит, Он не стал ни плотью, ни Человеком, и неправильно было бы именовать Его не Человеком, но «плотским» и «человеческим», также как и «Назарейским» — ведь Христос не зовется Назаретом, но Назарейским.

(23) Если Бог Слово именуется Человеком из-за вселения в человека и относительного соединения, то, значит, назовем человеками и Отца, и Духа Святого — ибо в нас обитает полнота Святой Троицы через Духа. Ведь и премудрый Павел говорит: *Разве вы не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?* (1 Кор. 3:16), и Сам Христос: *кто любит Меня, тот соблюдает слово Мое; и Отец Мой возлюбит Его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим* (Ин. 14:23). Но никоим образом не будет Отец, ни Дух Святой человеком из-за того, что обитает в нас. Итак, и Сын не из-за обитания в человеке называется Человеком, но как воистину по сущности ставший Человеком.

(24) Если Христос совершал знамения потому, что в Нем было Слово, вы, наверное, утверждаете, что Он один из святых пророков — ведь [Слово] совершало Божественные знамения и руками святых.

(25) Написано, что Христос освящен Отцом и принял наитие Духа. Так как же Он крестит Духом Святым и исполняет то, что подобает лишь Божественной природе? Ведь Он — Податель освящения. И показуя его собственным достоянием, Он говорит: *примите Духа Святого. Кому простите грехи, тому простятся, кому оставите, на том останутся* (Ин. 20:22-23). Посему Он освящается как Человек, освящает же как Бог, будучи Один и Тот же.

(26) Написано о Христе: *Он, во дни плоти Своей, с сильным воплем и со слезами произнес молитвы и моления Могущему спасти Его от смерти; и услышан был за Свое благоговение; хотя Он и Сын, однако страданиями навыв послушанию, и, совершившись, сделался для всех послушных Ему виновником спасения вечного* (Евр. 5:7-9). Также и Сам Господь: *Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставил?* (Мф. 27:46). Если бы это говорилось

о простом человеке, отчаивающемся и не могущем вынести приступ искушения, побежденном страхом и не смелом, не имеющем мужества, — ведь это слова страждущего по малодушию: *душа Моя скорбит смертельно* (Мф. 26:38), и *душа Моя теперь возмутилась* (Ин. 12:27) и *Отче Мой, да минует Меня чаша сия* (Мф. 26:39) — это речь или не ведающего воли Божией, или противящегося Божией воле; если же это сказано о Боге, не причастном человечеству, то это совершенно невероятно и немыслимо. О Боге же воплощенном, и вочеловечившемся, и собственными страданиями Своей плоти исцеляющем наши страсти, и оставляющем нам пример, это сказано вполне точно. Ибо слова *во дни плоти Своей... хотя Он и Сын* (Евр. 5:7-8), именно то и означают. Ибо изумился таинству духоносный Павел, и Божию о нас домостроительству, и человеколюбивому к нам снисхождению, что «хотя и Сын», «во дни плоти Своей» все это претерпел нашей природой, чтобы укрепить ее против страстей и научить нас в искушениях взирать на Бога и звать Его на помощь, и сколь много значит для совершенствования, и какие награды приносит претерпевание страданий и послушание. Поэтому и блаженный Петр написал: *Ибо что за похвала, если вы терпите, когда вас бьют за проступки? но если, делая добро и страдая, терпите, это угодно Богу, потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его* (1 Пет. 2:20-21). Итак, Христос, будучи не только Человеком и не просто Богом, но Богом воплощенным «во дни плоти Своей» претерпел и совершил это, оставив нам пример — иначе почему Он, когда предсказывал им Свои страдания, запретил Петру, сказавшему: *будь милостив к Себе, Господи, да не будет этого с Тобою* (Мф. 16:22)?

(27) Если говорится, что *Иисус преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков* (Лк. 2:52), не думай, что это просто человек, но Бог вочеловечившийся и воплотившийся, позволивший Своей плоти иметь собственную природу с присущими ей свойствами, чтобы вочеловечение не считалось уродством.

(28) Дерзает Павел и не человеком называть Иисуса — не потому, что Он не Человек, но потому, что Он еще и Бог. Поэтому Он пишет галатам: *Павел апостол, избранный не человеками и не через человека, но Иисусом Христом* (Гал. 1:1), и далее: *Возве-*

щаю вам, братия, что Евангелие, которое я благовествовал, не есть человеческое, ибо я принял его и научился не от человека, но через откровение Иисуса Христа (Гал. 1:11–12). Написано: *Не ходатай и не ангел, но Сам Господь спас нас* (Ис. 63:9). Говорит Павел: *Итак, подражайте Богу как чада возлюбленные, и живите в любви, как и Христос возлюбил нас и предал Себя за нас* (Еф. 5:1–2). Ведь скорбящий и молящий о миновании чаши как «предал Себя», если был только человек?

(29) Говорит блаженный Петр: *Итак, как Христос пострадал плотью* (1 Пет. 4:1). Отчего он прибавляет «плотью», если не оттого, что знает, что Он был Бог, бесстрастный Божеством? Если просто человек пострадал за нас, как слово о Кресте... *сила Божия* (1 Кор. 1:18)? И почему не почитающий за святыню Кровь Его осужден как попирающий Сына Божия (Евр. 10:29)?

(30) Почему же Христос говорит, что Он восходит *туда, где был прежде* (Ин. 6:62)? Ведь Он восходит не как Бог, поскольку неописуем, а восходить и нисходить свойственно ограниченной природе; и не как человек Он был на небе, прежде чем взойти, но восходит как Человек туда, где был прежде как Бог, ибо Он же и Бог, и Человек.

(31) Написано: *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3:16). Где же переизбыток любви, если Он отдал за нас обычного человека, усыновленного по благодати? И как может быть едиnorodным тот, кто почтен усыновлением и не есть Бог по природе, если Писание говорит: *Я сказал: вы боги, и сыны Всевышнего — все вы* (Пс. 81:6) и *тем, которые приняли Его, дал власть быть сынами Божиими* (Ин. 1:12)? Но как Бог по природе один — при том что есть много богов по положению и благодати, — так и при многих, почтенных усыновлением, есть один природный Сын Божий едиnorodный, Которого Бог отдал за нас.

(32) Божественнейший Иоанн возвестил, говоря: *Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил* (Ин. 1:18). Кто же Явивший, если не рожденный от Девы и обитавший с людьми? *Сей есть Бог наш, и никто другой не сравнится с Ним... После того Он явился на земле и обращался меж-*

ду людьми (Вар. 3:36, 38). Как явился Он на земле и обращался между людьми, если не став человеком? Ибо Сам сказал: *Бога не видел никто никогда*.

(33) Апостол говорит: *Первый человек — из земли, перстный; второй человек — Господь с неба* (1 Кор. 15:47). Ведь тело не с неба доставлено, но, будучи Богом и Сыном Божиим по природе, Он сошел с небес и стал Человеком, второй Адам как второе начало для воссозидаемых и воскресением преобразуемых в нетление. Потому и говорит: *Первый Адам душою живущею, второй Адам Духом животворящим* (1 Кор. 15:45).

(34) Говорит Господь ученикам Своим: *Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына, и Святого Духа* (Мф. 28:19). А божественнейший Павел сказал: *Все, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились* (Рим. 6:3). Одного Сына упомянул Господь, сказав «и Сына», но не «и сынов». Апостол же утверждает, что мы крестились во Христа и в смерть Его. Итак, по-вашему, извергнут природный Сын, и внедрен усыновленный по благодати. Или вы крестились в четверицу. Но не мы, да не будет, — ведь мы крещены во имя Отца, и Сына, воплотившегося, и вочеловечившегося, и распятого плотью, и воскресшего, и Святого Духа, в Троицу единосущную и нераздельную. Ибо природный Сын Божий и едиnorodный Бог ничуть не менее остался единосущен Отцу, даже вочеловечившись, как учит и символ церковный.

(35) «Веруем в единого Бога Отца Вседержителя, Творца неба и земли, всех видимых и невидимых. И в единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, рожденного от Отца прежде всех веков, Свет от Света, Бога истинного от Бога истинного, единосущного Отцу, Которым все возникло, — ради нас, людей, и ради нашего спасения сошедшего с небес и воплотившегося от Духа Святого и Девы Марии, и вочеловечившегося. И распятого за нас при Пилате Понтийском, и страдавшего, и погребенного, и воскресшего в третий день по Писанию, и восшедшего на небеса, и восседающего одесную Отца; и вновь грядущего со славою судить живых и мертвых, Царству Которого не будет конца».

Смотри, как собрание святых и богоносных отцов сказало об одном Господе Иисусе Христе, прежде веков от Отца рожденном,

а не сотворенном, единосущном Отцу, Свете от Света, о Боге истинном от Бога истинного, воплотившемся, и пострадавшем плотью, и воскресшем, и восшедшем на небеса, и воссевшем одесную Отца, и вновь грядущем судить живых и мертвых — ведь «вновь грядущий» яснейшим образом показывает, что Он уже сходил с небес, когда вочеловечился, воплотившись в добровольном уничтожении. Ведь не сказали они, что один родившийся прежде веков от Отца, а другой, воплотившийся от Девы, но что Один и Тот же.

(36) Но ты скажешь: стало быть, признаем, что Само Слово от Бога Отца пострадало за нас? Конечно же, однако плотью, а не Божеством; если прав Павел, говоря о Нем: *Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари; ибо Им создано все, что на небесах и на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им создано; и Он есть прежде всего, и все Им стоит. И Он есть глава тела Церкви; Он — начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство* (Кол. 1:15–18). Ведь вот он говорит, и совершенно ясно, что образ невидимого Бога, рожденный прежде всякой твари, видимой и невидимой, Которым все, и в Котором все, был дан Церкви главою, и что Он же первенец из мертвых, Который *претерпел Крест, пренебрегши посрамление* (Евр. 12:2). Ибо мы утверждаем, что не просто человек, неизвестно как, по-вашему, почтенный присоединением к Нему, отдается за нас, но что Распятый есть Сам Господь славы. Сказано ведь, что *если бы познали, то не распяли бы Господа славы* (1 Кор. 2:8).

(37) Так как же Один и Тот же и пострадал, и не пострадал? Ведь если как Бог Он вообще не пострадал, но говорится, что пострадал, как Он был бы Богом? Следовательно, страдавшим, видимо, мыслится лишь [человек] от семени Давидова. Однако разве не признак слабого рассудка говорить такое? Ведь не обычного человека отдал за нас Отец, почтенного относительным присоединением и усыновлением, — ведь написано: *Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную* (Ин. 3:16). Итак, поскольку Он желал пострадать за спасение мира, а без плоти это невозможно, ибо как Бог Он бесстрастен, Он воспринял плоть, восприимчивую к страданию, и, будучи Богом, стал и Человеком,

чтобы мочь пострадать. Так что Ему было присуще и то, и другое — плотью страдать, Божеством же не страдать, ибо Он был одновременно Бог и Человек, Один и Тот же. Посему немощно всякое измышление примеров для явственного изображения таинств, но все-таки по скудному воображению скажем вот что: как железо или другое такое же вещество при соприкосновении с огнем принимает его и рождает пламя, и если, скажем, получает удар, то вещество терпит вред, но природа огня не несет никакого ущерба от удара — так понимай и сказанное о том, что Сын пострадал плотью, но не пострадал Божеством.

(38) Поскольку мы находим, что пророческие, евангельские и апостольские речения иногда говорят о Христе как о Человеке, иногда как о Боге, а иногда одновременно как о Боге и как о Человеке, каким образом мы сможем утверждать, что они не противоречат друг другу, если не признаем, что природный Сын Божий и Бог стал по природе Человеком, и после воплощения Один и Тот же есть и Бог, и Человек? Ибо именно так, согласно апостолу, *хотя Он и распят в немощи, но жив силою Божией* (2 Кор. 13:4), и воскрешен Отцом, и восставил Самого Себя, и вознеся, и добровольно взошел и воссел одесную Отца на небесах, *превыше всякого начальства, и силы, и господства, и всякого имени именуемого* (Еф. 1:21).

(39) Если не сразу стала своей для Слова неизреченно соединившаяся с Ним плоть, как бы она мыслилась животворной? Ибо *Я хлеб живой*, — говорит Он, — *сшедший с небес и давший жизнь миру, Ядущий хлеб сей, будет жить вовек: и хлеб, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира* (Ин. 6:51, 53). Если бы это говорилось не Самим Сошедшим, мы бы сказали, что это сказано как бы от лица усыновленного человека. Но поскольку Он говорит: *Я хлеб живой, сшедший с небес*, как плоть Его может быть чьей-то помимо Его? Если даже и написано: *Истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить крови Его, то не будете иметь в себе жизни* (Ин. 6:53), — мы понимаем, что один Сын Божий и Сын Человеческий, Сын Божий вечно как Бог, Человеческим же ставший в последние времена как вочеловечившийся. Иначе как же Он — Сын Человеческий, и [в то же время] сошел с небес?

Блаженный Павел в послании к Евреям говорит: *Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророчках, в последние дни сии говорил нам в Сыне* (Евр. 1:1). Заметь, что усыновления удостоились пророки, Сей же, в Котором в последние дни говорил нам Бог, не приемный сын, но природный — поэтому и отделен от пророков. Это и понятно — ведь сказано: *Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил* (Евр. 1:2). Как делается наследником всего Тот, чрез Которого и веки сотворил, если Он не Бог и Человек? И поскольку Бог, Он творец веков — поскольку же Человек, поставляется наследником. *Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его и держа все словом силы Своей, совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную силы на высоте, будучи столько превосходнее ангелов, сколько славнейшее перед ними унаследовал имя* (Евр. 1:3). Заметь, что Сам Он есть «сияние славы и образ ипостаси Отчей», «державший все словом силы Своей». Сей поставляется наследником всего и наследует имя, превысшее ангелов. Посему как Один и Тот же и «сияние славы», и держит все, и поставляется наследником всего и имени, если не Один и Тот же, будучи Богом, стал Человеком? Ибо не об одном и другом говорится это, но об Одном и Том же Сыне Божиим, в Котором Он *говорил нам в последние дни* (Евр. 1:2).

(41) Ко всему этому, что это за великое, и новое, и сокровенное, что не было возведено поколениям (Еф. 3:5)? Или какое богатство, какая сокровенная премудрость, или какой преизбыток любви, если спасение было через человека? Или как называлось бы уничтожением, и вочеловечением, и воплощением таинство домостроительства, если мы спасены не чрез Сына Божия и по природе Бога, но через одного из подверженных тлению, по благодати вместе с нами обретшего спасение? Если же не воистину природный Сын Божий и Бог стал Человеком, и принял все страдания, где уничтожение? Как уничтожил Себя Самого? И что за воплощение — не стать плотью? А если и простому человеку служат теперь вместе с земными и небесные и преклоняют колена, не к худшему разве обернулось дело? Ибо раньше творению служили только люди, теперь же, по-вашему, вместе с земными и преисподними уже и небесные. Но это вас, возлагающих надежду на человека и

служащих человеку, спасенному по благодати, справедливо будет именовать человекопоклонниками. Мы же поклоняемся, и служим, и «веруем в единого Бога Отца Вседержителя и в единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, рожденного от Отца прежде всех веков, Свет от Света, Бога истинного от Бога истинного, единосущного Отцу, прежде всех веков рожденного от Отца и в последние времена воплотившегося от Духа Святого и Марии Приснодевы, и вочеловечившегося, и распятого, и страдавшего, и погребенного, и воскресшего, и восшедшего на небеса, и восседающего одесную Отца; и вновь грядущего со славой судить живых и мертвых, Царству Которого не будет конца; и в Духа Святого».

(42) А что рожденный от Святой Девы и Распятый есть Тот Самый предвечный Сын Божий, свидетельствует прежде всего божественный сонм пророков. Ибо Давид возглашал, говоря: *Престол Твой, Боже, вовек. А вот он беседует с Богом: жезл правоты — жезл Царства Твоего. Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие, посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих* (Пс. 44:7). Вот он ясно говорит, что Бог, Чей престол во веки веков, будет помазан Богом Отцом, Который Отец Его, поскольку Он Бог, и Бог Его, поскольку Он воплощается и как человек помазывается. Михей же говорит: *И ты, Вифлеем, земля Иудина, дом Еффрафов, ничем не меньше воеводств Иудиных, ибо из тебя произойдет вождь, Который упасет народ Мой, Израиля, и Которого происхождение от начала, от дней вечных* (Мих. 5:2 по Мф. 2:5–6). Кто же имеет происхождение от начала, как не Тот, о Котором Иоанн Богослов говорит: *В начале было Слово* (Ин. 1:1)? И вновь Давид: *Боже! даруй царю твой суд и сыну царя Твою правду* (Пс. 71:1). И немного дальше: *И смирит клеветника, и пребудет с солнцем, и прежде луны рода родов* (Пс. 71:4–5). Разве это не ясно показывает предвечное существование Христа? И Варух: *Сей есть Бог наш и никто другой не сравнится с Ним. Он нашел все пути премудрости и даровал ее рабу Своему Иакову и возлюбленному Своему Израилью. После того Он явился на земле и обращался между людьми* (Вар. 3:36–38).

Также Иоанн, Богослов и евангелист: *В начале было Слово, и Слово было к Богу, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бо-*

га. Все чрез Него начало быть, и без него ничто не начало быть, что начало быть (Ин. 1:1-2). И немного ниже: И Слово стало плотию и обитало с нами, и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца, полное благодати и истины (Ин. 1:14). Иоанн свидетельствует о Нем, и вопиет, говоря: Сей есть, о Котором я сказал: Идущий за мной стал впереди меня, потому что Он был прежде меня (Ин. 1:30). То есть был прежде как Бог — ведь как Человек Христос родился после Иоанна. И вновь: Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил (Ин. 1:18). Кто же явил, как не Христос? Итак, Он и есть единородный Сын, сущий в недре Отчем. Также Иоанн Предтеча: И я видел и засвидетельствовал, что Сей есть Сын Божий (Ин. 1:34). Слова «Сын Божий», а не «сын Божий» без определенного члена, означают Его, одного Сына Божия единородного.

И Сам Господь говорил Никодиму: Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий (Ин. 3:13). Как Сын Человеческий сошел с небес, если, будучи Сыном Божиим и Богом по природе, не стал Человеком и не уничижил Себя Самого? Ибо это и есть сошествие: ведь Божеству несвойственно переходить с места на место, ибо Оно не ограничено [местом]. И вновь Господь: Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него. Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия (Ин. 3:17-18).

И вновь Иоанн: Приходящий свыше и есть выше всех; а сущий от земли и говорит, как сущий от земли; Приходящий с небес есть выше всех (Ин. 3:31). И немного спустя: Отец любит Сына и все дал в руку Его. Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем (3:35-36). Все это сказано о Христе.

И снова Господь: Отец Мой доныне делает, и Я делаю. И еще более искали убить Его иудеи за то, что Он не только нарушал субботу, но и Отцом Своим называл Бога, делая себя равным Богу (Ин. 5:17-18). И вновь Господь: Ибо хлеб Божий есть Тот, который сходит с небес и дает жизнь миру (Ин. 6:33). И немного ниже: Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет

алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда (Ин. 6:35). И снова: *Всякий, видящий Сына и верующий в Него имеет жизнь вечную* (Ин. 6:40). Итак, если Христос сошел с небес, то как Он иной помимо Бога Слова, Сына Божия? И если вера в Него есть жизнь вечная, то как Он не Бог по природе? Ведь не в тварь или в пророка верующие имеют жизнь вечную, но лишь в истинного Бога. И опять-таки: *Это не то, чтобы кто видел Отца, кроме Того, Кто есть от Бога; Он видел Отца* (Ин. 6:46). И вновь: *Я хлеб живой, сшедший с небес* (Ин. 6:51). И еще: *Что ж, если увидите Сына Человеческого, восходящего туда, где был прежде?* (Ин. 6:62). Если не Один и Тот же Сын Человеческий и предвечный Сын Божий, как Он взошел туда, где был прежде? Ведь Он взошел как Человек туда, где был прежде как Бог, будучи одновременно и Бог, и Человек. И вновь: *Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее от Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее* (Ин. 10:17—18). Кто имеет власть над жизнью и смертью, если не один лишь Бог? И еще: *Я и Отец — одно* (Ин. 10:30). Не скажет никогда человек: я и Бог одно, ни: я и ангел одно, но и ангел не сказал бы: я и Бог одно, или: я и человек одно. По преимуществу же тварь не скажет никогда: я и Творец одно. Ибо между творениями, может быть, человек сказал бы: я и ангел одно, по сотворенности, по рабству, — но творение ни в каком отношении не одно с Творцом.

И немного ниже, проводя сравнение между Собою и теми, кто становится богами по положению, а не по природе, Он говорит: *не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги и сыны Всевышнего все вы? Если Он называл богами тех: к которым было слово Божие, и не может нарушиться Писание, — Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказал: Я Сын Божий?* (Ин. 10:34—36). И показав, что Он Бог и единосущен Отцу, Он говорит по подобию дел: *Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне; а если творю, то, когда не верите Мне, верьте делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нем* (Ин. 10:37—38). Как и выше Он говорит: *как Отец воскрешает мертвых и оживает, так и Сын оживает, кого хочет, потому что Он есть Сын*

Человеческий. *Не дивитесь сему; ибо наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут* (Ин. 5:21, 25–27). Сказав: *как Отец воскрешает и оживляет мертвых*, Он добавляет: *так и Сын оживляет, Кого хочет*, показывая, что Сын, как и Отец, животворен самовластно и по природе, а не по благодати. Затем прибавляет: *потому что Сей Сын Божий, по природе животворящий, есть Сын Человеческий*. Он не сказал: «называется Сыном человеческим», но «есть», и «не дивитесь сему», что «Сын Человеческий оживляет». Ибо этот Сын Человеческий есть Сын Божий, не по имени и не благодатью, но по природе, потому что Он по природе животворен, как и Отец, [и есть] Бог, как и Отец. И вновь Он говорит Марфе: *Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет* (Ин. 11:25). И еще: *Видящий Меня видел Отца... Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне?* (Ин. 14:9). И вновь: *Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса* (Ин. 17:3). А когда Филипп сказал: *Покажи нам Отца, и довольно для нас* (Ин. 14:8), Господь, зная, что невозможно телесными очами видеть Бога, а также что познание Его есть познание Отца как единосущного (ведь познание единосущного едино и тождественно), с упреком отвечает ему: *Столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп?* (Ин. 14:9). Ибо тот знал Его как Человека, но Он упрекает его, что он верою и очами разума не узнал Его как Бога. Ибо если бы он узнал Его, то узнал бы и Отца, — ведь видевший Его, то есть Бога, узнал и Отца. Ибо увидевший в Нем только человека еще не познал Отца — ведь Отец не человек. А это познание, то есть знать Отца Богом, и Самого Иисуса Богом, есть жизнь вечная, а не знать этого — вечная смерть. И Фома назвал Богом и Господом Того, Кого он осязал, и ему вменяется в вину, что он не уверовал прежде, чем увидел, а блаженными объявляются не видевшие и уверовавшие.

Также апостол Павел говорит: *когда по благовествованию, Бог будет судить мир через Иисуса Христа... Который есть сущий над всем Бог, благословенный вовеки* (Рим. 2:16; 9:5). И в послании к Галатам: *Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего, Который родился от жены, подчинился закону*

(Гал. 4:4). И к Евреям: *Итак, братия святые, участники в небесном звании, уразумейте Посланника и Первосвященника исповедания нашего, Иисуса, Который верен Сотворившему Его, как и Моисей во всем доме его. Ибо Он достоин тем большей славы пред Моисеем, чем большую часть имеет в сравнении с домом тот, кто устроил его, ибо каждый дом устрояется кем-либо; а устроивший все есть Бог. И Моисей верен во всем доме Его, как служитель, для засвидетельствования того, что надлежало возвестить; а Христос — как Сын в Доме Его; дом же Его — мы* (Евр. 3:1-6). Заметь, что, назвав Иисуса, как человека, сотворенным и сравнивая Его с Моисеем, он говорит, что Он достоин большей славы, нежели Моисей, и настолько, насколько Творец больше творений, и сын раба. Ибо Моисей богоносный служитель, Христос же Бог и Господин обитающий, дом Которого — мы. Ибо *мы храм Божий, и Дух Божий живет в нас* (1 Кор. 3:16). Значит, Иисус — Бог, по природе творящий, ведь боги по благодати и причастию еще не творцы.

(43) Все это, сказанное о Рожденном от Марии и Распятом, разве не с полной ясностью и отчетливостью, по крайней мере для людей разумных, показывает, что он Бог и Человек? Но мрак тщеславия, словно бельмо, лежит на умственном зрении еретиков, не позволяя пробиться к нему лучу просвещения Евангельского. Ибо не могут уверовать принимающие славу от людей, славы же Единого Бога не ищущие (Ин. 5:44).

Мы же, которым дано от Бога, избежав суеверного заблуждения, быть с Богом, так мыслим, так думаем и так проповедуем: одного Бога Отца, одного Бога Сына, одного Бога Духа Святого, одного Бога Троиц друг с другом помышляемых, Каждого Самого по Себе Бога, одного Бога Троиц, первое из-за особых свойств, второе из-за единоначалия. Ибо одна природа в трех ипостасях, и То, Что от Него, к Одному относится. Потому Трое — Один Бог, но совершенная природа, то есть Божество, в каждой из ипостасей, поэтому и Каждый Сам по Себе совершенный Бог. Один Бог Трое, ибо Бог, и Слово Его, и Дух Его — один Бог, потому что и человек со словом своим и духом своим не три человека, но один. Каждый совершенный Бог — ведь это не безыпостасные силы, рассеивающиеся в воздухе, Слово Божие и Дух Его Святой, но

Каждый воипостасен и совершен, чтобы не был Бог сложный, слагаемый совершенным из несовершенных, но один Совершенный в Трех Совершенных, сверхсовершенный и пресовершенный.

Веруем и несомнительно проповедуем, что Сам от Отца прежде веков рожденный едиnorodный Сын и Слово, единосущный Отцу Бог по природе, Которым все возникло, в последние дни благоволением Отчим был зачат во всечистой и всенепорочной утробе Святой Девы, словно Божественное семя, и воплотился без превращения и изменения, то есть осуществил в Себе Самом плоть, одушевленную разумной и мыслящей душою, и стал совершенным Человеком, вместе с тем оставаясь Чем Он был, совершенным Богом. Ибо не человека зачала Святая Дева, но Бога по природе, предвечного Сына и Слово Божие, имевшего воплотиться от нее.

Ведь у каждой женщины зачатие происходит по ввержении семени от мужа, и зачинается семя мужа: и семя есть ипостась, тогда как женщина вместе с зачатием доставляет собственные крови, и происходит сочетание, когда крови осуществляются в мужском семени, и само семя становится для них ипостасью, общей ипостасью как для него самого, так и для женских кровей. У Святой же Девы не так — ибо зачатие не от мужского семени, но после согласия Святой Девы Дух Святой нашел на Нее по слову Господню, которое сказал ангел, очищая Ее и доставляя силу, способную воспринять Божество Слова, и тогда осенил Ее воипостасная Премудрость и Сила Бога Всевышнего, Сын Божий, единосущный Отцу, словно Божественное семя, и вылепил Себе из непорочных и чистейших Ее кровей плоть, одушевленную разумной и мыслящей душою, Сам став ей ипостасью. Вот так, будучи Богом по природе от Отца, стал Он и Человеком по природе от Матери.

И Один и Тот же есть и то, и другое, воистину совершенный Бог и неложно совершенный по природе Человек, одна ипостась в двух природах нераздельно. Ибо мы не человека обоженного исповедуем, но Бога воплощенного и вочеловечившегося — ибо «Слово плоть бысть». И возвещаем Одного и Того же всецелым Богом и всецелым человеком — всецелым Богом вместе с плотью Его, и всецелым Человеком вместе с Пребожественным Его Божеством. И учим об одной воплощенной природе Бога Слова. И мы знаем и возвещаем два рождения природного Сына Божия и Бога: одно

предвечное от Отца бестелесно и без причины, и одно в последние дни ради спасения нашего воплотившегося и вочеловечившегося от Святой Девы, телесное и во времени.

Потому и Святую Деву проповедуем Богородицею, как родившую Бога, воплотившегося от Нее истинно и в полном смысле. Христородицею мы Ее также признаем (ведь Она родила Христа), но поскольку богомерзкий Несторий злоупотребил этим словом для ниспровержения слова «Богородица», мы называем Ее не Христородицей, но от лучшего Богородицей — христородицы ведь и другие матери царей и пророков, а единственная Богородица Святая Дева Мария.

Знаем же мы две природы одного Христа Сына Божия, и два природных воления и действия — ибо Он действует в каждом из обликов и хочет того, что тому свойственно, с приобщением второго.

А служим мы и после вочеловечения Сына Божия Троице, а не четверице, одному Отцу, одному Сыну Божию и Девы, Одному и Тому же Богу и Человеку, и одному Духу Святому вовеки. Аминь.

ИЖЕ ВО СВЯТЫХ ОТЦА НАШЕГО ИОАННА ДАМАСКИНА СЛОВО О ВЕРЕ ПРОТИВ НЕСТОРИАН

(1) Следовало бы нам, спасенным от Бога через едиnorodного Его Сына, Которого Он отдал во искупление за нас, по слову Господню веровать в Отца, и Сына, и Святого Духа, единого Бога и одну сущность Божества в трех ипостасях, и в то, что Слово Божие ради нашего спасения без превращения стало плотью и обитало в нас (Ин. 1:14), веровать, повинаясь священным Евангелиям, — но поскольку присеиватель плевел, воспользовавшись достойными его орудиями, смутил и потряс народ Божий, воздвиг Дух Святой защитников истины, пастырей и учителей, *как светила в мире, содержащие слово жизни* (Фил. 2:15–16), и чрез них путеводительствовал нас на царскую стезю. Они же учили идти средним путем, не уклоняясь ни к кающемуся правым, ни к заведомо левому, и всеми силами следуя им, мы не впадем в заблуждение.

(2) Так вот, веруем мы в Отца, и Сына, и Святого Духа, Троицу единосущную, единое Божество, Которому в трех ипостасях, то есть лицах, поклоняется и служит вся тварь, и в то, что едиnorodный Сын и Слово Божие, прежде всех веков рожденный от Отца, Сам по благоволению Отчему без превращения стал плотью от Духа Святого и Девы Марии, так, что и Божество не превратилось в природу плоти (ибо Божество непревратно и неизменно), и плоть не изменилась в природу Божества (ибо Божество не может принять никакого прибавления).

(3) Именно поэтому мы исповедуем в Господе нашем Иисусе Христе, едином от Святой Троицы, две природы, каждую совершенную по своему определению и сути, чтобы не вводить превращения или слияния, но одну ипостась, чтобы не привнести двоицу Сынов или четвертое лицо в Троицу, — ведь природа творит «иное», а ипостась отграничивает «иного» и лицо¹. Ибо если в

Святой Троице, говоря о трех ипостасях Божества, мы проповедуем три лица, то тем, кто исповедует две ипостаси у Господа нашего Иисуса Христа, следовало бы вместе с тем исповедовать и два лица.

(4) Итак, природа, сущность и образ означают вид, то есть общность, как Божество, человечество, ипостась же и лицо — частность и нечто существующее само по себе, например, такой-то и такой-то, в Божестве — Отец, Сын, Дух Святой, а в человечестве Петр, Павел, Иоанн.

(5) Как невозможно, чтобы природа и природа были одной природой во Христе, так невозможно и чтобы ипостась и ипостась были одной ипостасью. Если же возможно, чтобы ипостась и ипостась были одной ипостасью, и лицо и лицо — одним лицом, то возможно, и чтобы природа и природа во Христе были одной природой.

(6) Как не бывает ипостаси без сущности, но каждая ипостась не обязательно имеет свою собственную сущность, так нет и сущности без ипостаси, и не обязательно для соединяющихся иметь каждому свою частную ипостась.

(7) Как в Святой Троице, говоря о трех ипостасях, нам не обязательно давать собственную природу каждой ипостаси, но у трех одна природа и общая сущность Божества, и ни одна из них не бессущностна, но каждая не имеет своей особой сущности, так и у Христа, говоря о двух природах, нет необходимости давать каждой природе собственную ипостась, но две природы имеют одну общую ипостась Сыновства, то есть [ипостась] Сына Божия — ибо эта ипостась есть Сын Божий по Божеству и Сын Девы по человечеству, и каждая из природ и не лишена ипостаси, и не имеет особой ипостаси; и как там мы называем три ипостаси одной природой, так и здесь говорим, что две природы суть одна ипостась.

(8) Вопрос: «Есть ли ипостась без сущности?» Ты скажешь: «Никоим образом». Тогда надели каждую ипостась Святой Троицы своей особой сущностью. Но ты не наделяешь. Если же ты говоришь, что у трех ипостасей одна и та же природа, скажу и я, что хотя и нет природы без ипостаси, у двух природ Христовых одна и та же ипостась.

(9) Вопрос: «Если нет ипостаси без лица, во Христе же две ипостаси, необходимо ли говорить и о двух лицах?»

(10) Как Петр есть одна ипостась, но две природы, душа и тело, и в соответствии с одной природой, то есть душевной сущностью, он мыслит, а в соответствии с другой, то есть телесной, разделяется², но один Петр и одна ипостась, как совершающая первое, так и претерпевающая второе, и ни душа разделяется, хотя Петр и разделяется, ни тело мыслит, хотя Петр и мыслит, но Петр мыслит постольку, поскольку имеет душу, разделяется же, поскольку телесен — так и Христос, будучи одной ипостасью, но имея две природы, Божества и воплощения, по Божеству Своему чудотворил, а по человечеству Своему страдал, и ни Божество Его страдало, ни тело животворило, но единый Христос, одна ипостась, одно лицо, творил одно как Бог, и претерпевал другое как человек. И как у Петра душа сообщает телу жизнь, чувствование, движение, а тело принимает их, но одна ипостась уделяющего и получающего, так и у Христа Божество дает, человечество же принимает, но одна ипостась дающего Божества и принимающего человечества.

(11) Итак, если Сын Девы стал Сыном Божиим по благодати, то есть два сыновства, одно по природе и другое по благодати, и не один Сын, но два: ибо Сын по природе и Сын по благодати могут называться братьями, но никогда — одним Сыном, потому что тогда и все мы, усыновленные Богу по благодати через крещение, будем один Сын и одно лицо с природным Сыном Божиим.

(12) Мы же не говорим, что Сын Девы стал Сыном Божиим, ни что ипостась человека стала Богом, но что Сын Божий стал Сыном Девы, и ипостась Сына Божия явилась Человеком.

(13) «Бог» есть имя, и «человек» имя, подобно и душа и тело описывает не ипостась, а природу, и даже если применяется к ипостаси, обозначает не определение ипостаси, но какой природы эта ипостась. Бог Отец: «Бог» обозначает не свойство ипостаси, но какой она природы, а «Отец» — ипостасное свойство. Петр человек: «человек» указывает, какой он природы, а «Петр» обозначает собственно ипостась.

(14) Ипостась созерцается в природе, природа в ипостаси, и поэтому мы говорим о двух природах во Христе, Божестве и человечестве, и о Христе в двух природах, Божестве и человечестве, — ведь и целое в частях, и части в целом.

(15) Душа и тело — части Петра, части же Христа — Божество и человечество.

(16) Писанию свойственно иногда именовать целое по обеим частям, как Господь говорит: *Бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне* (Мф. 10:28). Вот Он именуется целое, то есть человека, по обоим составляющим. А иногда — одной из частей, как говорит Давид: *Да благословляет всякая плоть имя святое Его* (Пс. 144:21), имея в виду «всякий человек» — ведь не благословляет Бога плоть без души — и: *Иаков перешел в Египет в [числе] семидесяти душ* (Деян. 7:14), и *в железо вошла душа его* (Пс. 104:18) — ведь не сковывается душа без тела.

(17) Итак, иногда Писание называет Христа то Богом, то Человеком, а то [одновременно] Богом и Человеком, и иногда ведет речь о Божестве Его, иногда о человечестве, а иногда и о том, и о другом. Итак, следует высокое относить к Божеству Его, низкое же — к человечеству Его, но и то, и другое — к одной ипостаси.

(18) Слова «совершенный Бог и совершенный Человек» указывают на совершенство природ, а не обозначают ипостаси. «Бог» есть показатель природы, так же как и «человек». Мы знаем Сына и Слово Божие, что Он есть совершенная ипостась, и что Он вневременен, и невидим, и непостижим, и неосязаем, и неописуем, и бесстрастен и что не касается Его ни страсть, ни поругание. Итак, поскольку Он есть совершенная ипостась, Он иной в отношении Отца — ведь один Отец, другой Сын и третий Дух Святой, то есть одна и другая ипостась, как говорит Григорий Богослов: «Ибо там один и другой, чтобы не сливать ипостаси, но не одно и другое, ибо три суть одно и тождественны по Божеству»³, то есть по природе. Ибо Божество есть имя природы, а не ипостаси. Предвечное же существование, и невидимость, и бесстрастие, творчество, Божественная и всемогущая воля, всемогущее действие, все это принадлежит не ипостаси, но природе, — ибо они одинаково усматриваются и у Отца, и у Сына, и у Святого Духа. А то, что равно усматривается у всех единосущных ипостасей, природно, [а ипостасно] то, что отделяет ипостась от единосущной ипостаси, как нерожденность Отца и рожденность Сына и исхождение Святого Духа.

(19) Опять же, мы знаем, что плоть Господня имеет временное существование, и приведение из не сущего в бытие, и очерта-

ния, и величину, и облик, и члены, и границы, и осязаемость, и человеческую жизнь, и движение, и чувствование, и перемещение с места на место, и человеческое воление, и действие человеческое, и голод, и жажду, и сон, и помысел, и страх, и тоску, и заушание, и оплевание, и помощь от ангелов, и страдание, и умирание, и все человеческое. Но все это относится к природе, а не к ипостаси, — ибо все это усматривается у каждой ипостаси. Ведь не то, что у кого-то есть нос, показывает ипостась, но то, что нос у него вздернутый или крючковатый, отделяет его от единосущных ипостасей — ведь иметь нос естественно для всех людей, а вздернутый или крючковатый нос определяет ипостась и личность. Итак, ни человеческое возводится на Божество, ни Божественное низводится на человечество, хотя плоть и причастна Божественному — ведь Божество уделяет, но не бывает причастно, уделяет Себя Самого, но не причастно плоти. Итак, и Божественное, и человеческое не определяют ипостась, но означают одну и другую природу.

(20) Мы знаем, опять же, что плоть Господня никогда не существовала сама по себе, и не имела никакого начала или причины существования, кроме Сына и Слова Божия, и не принадлежало святое это тело или непорочная душа никому другому, кроме Сына Божия, и все их свойства суть Его и считаются Его [свойствами], не Божественной Его природы, но поскольку плоть Его и никого другого, то все свойства Его плоти суть и считаются принадлежащими Ему. Поэтому мы говорим об одной ипостаси Слова и плоти, а не о двух, потому что не один и другой, но единый. Ведь если две ипостаси, то один и другой, потому что ипостась означает другого человека — а если один и другой, то уже не один, но два сына.

(21) Итак, один Христос, а не два. Ибо плоть осуществилась, и нельзя принять, что она не осуществилась, но осуществилась не сама по себе, и не была чьей-то помимо Бога Слова — ведь существование не означает ипостась и ипостась, но частное, отдельное и обособленное существование каждого самого по себе, и что он есть такой-то и такой-то и имеет собственную личность.

(22) Мы не говорим, что плоть Господня не имеет ипостаси или лица — ведь это невозможно — но утверждаем, что она не имеет иной ипостаси или лица помимо Бога Слова — ибо чья душа и тело, тот и есть их ипостась и лицо. Посему если та плоть

была чья-то еще, а не Бога Слова, как один Сын? Ведь мы отметили, что ипостась означает такого-то человека, например, Петра и Павла, и что Петр и Павел не суть один сын; и ни Петр есть Павел, ни Павел — Петр. Следовательно, если мы скажем, как вы, что есть две ипостаси, одна Сына Божия и другая сына Девы, то ни Сын Божий не есть сын Девы, ни сын Девы — Сын Божий, разве что, как мы, по благодати. И невозможно, чтобы Сын по природе и сын по благодати были одним Сыном — ибо сын и сын называются братьями, если они сыновья того же отца или той же матери, но одним сыном никоим образом, потому что и мы, ставшие по благодати сынами Божиими, тогда будем одним сыном вместе с Сыном Божиим, и пускай поклоняются нам небесные, земные и преисподние — но это не так. А что сын и сын суть многие сыны, говорит апостол: *Ибо надлежало, чтобы Тот, для Которого все и от Которого все, приводящего многих сынов в славу* (Евр. 2:10). Вот, сынов по благодати много, а не один.

(23) Мы не говорим, что Слово превратилось и стало плотью, но что Само Слово вселилось во чрево Девы, словно Божественное семя, и взяло от Девы от непорочных кровей ее и в Себе осуществило плоть, одушевленную разумной и мыслящей душою, и что поистине плоть осуществилась и возникла не сама по себе, но в Боге Слове, и не имела семени, ни чего-либо другого в качестве ипостаси, но только Бога — ибо ипостась всякого зародыша семя, а ее ипостась — Бог Слово⁴. И любая плоть чья-то, а эта — никого иного, как Бога Слова. Поэтому одна ипостась. Так мы понимаем *Слово стало плотью* (Ин. 1:14), *и воплотился, и вочеловечился*, не что Он превратился (ибо Божество непревратно и неизменно), и не что плоть превратилась в Божество (ибо каждое полностью осталось в пределах собственной природы), но что святая эта плоть не имела ни другого начала, ни причины существования, кроме Самого Сына и Слова Божия, и не стала чьей-либо еще помимо Него, и что в Нем она осуществилась, и что в Нем произошло соединение природ, Божественной и человеческой, без какого бы то ни было слияния, превращения и изменения.

(24) О том, в каком смысле говорится о страдании Слова.

Мы не говорим, что Слово было поругано или пострададо в природе Своей, но так как Он Сам стал ипостасью плоти, и плоть

принадлежит Ему и никому другому, и нет одного и другого, но Один и Тот же Сын, и Христос, и Господь, то страсти плоти Его относятся к Нему же — ибо они Его и ничьи другие.

(25) Как душа моя принадлежит мне, а не другому, и тело мое именно мое, а не другого, и все свойства души и тела моего мои, а не другого, но свойства моей души не суть свойства моего тела, ни свойства тела — моей души, но рассечение и истечение присуще телу, а не душе, рассудок же и благочестие — душе, а не телу, но и то, и другое мое, потому что это я душой рассуждаю, телом же рассекаю — так и Бог Слово страдает плотью и чудотворит Божеством, и ни Божество страдает, ни природа плоти чудотворит, хотя Божественное действие являлось через человеческое.

(26) Итак, невозможно сказать или помыслить о Боге что-либо, кроме того, что Сам Он явил нам через Святое Писание, и нельзя сказать Богу: *Зачем ты... так сделал?* (Рим. 9:20). Ибо *Господь творит все, что хочет* (Пс. 134:6), и не нужно говорить помыслами человеческими: как это возможно? *Бог верен, а всякий человек лжив* (Рим. 3:4). Потому что скажи мне: откуда мы знаем, что Бог сотворил все? Как Отец родил Сына? Или как Дух Святой не рождается, но исходит? Или как *Слово стало плотью* (Ин. 1:14)? И что Сын рождается, а Святой Дух исходит, мы почерпнули из Святого Писания, и что «Слово стало плотью», а каким образом, не знает никто, кроме Самого Родителя Отца, и рожденного Сына, ставшего плотью, и исходящего Духа Святого.

(27) Что это за необычайная *тайна, сокрытая от родов* (Кол. 1:26), которую не познали мудрецы и начальники века сего, если не слово о Кресте, безумие проповеди, что Бог стал человеком и был распят? Ведь и Авраам был друг Божий, но умер, Моисей законодатель, но умер, Исаия пророк, но распилен, Иеремия освящен от чрева матери, но брошен в грязную яму (Иер. 38:6) и умер, и Иоанн от чрева матери исполнился Духа Святого, но ему отсекали голову, и ничего из этого не считалось безумием, но только слово о Кресте, потому что Бог стал человеком и распят был Господь славы. Именно это для людей невероятно, безумно и невозможно, что Бог был видим и поруган. В том для верных сила Божия, что Он может все, что захочет. В этом необычайная и не-

сказанная тайна. Ибо если бы они познали, что Сын Девы есть Бог и Господь славы, они не распяли бы Его. Так и невидимый видится, и бесстрастный страдает, и тем не менее остается бесстрастен. Ибо Он страдает природой плоти и остается бесстрастен Божеством — ибо Божественное бесстрастно, хотя и соединено ипостасно со страдающим телом. Нужно, стало быть, соблюсти Писание непротиворечивым, и что *Слово стало плотью и обитало в нас* (Ин. 1:14), и что Он Сын Давидов и Господь Давидов, и Сын Авраамов, и что Он принял плоть, и воспринял *семя Авраамово* (Евр. 2:16), что был прежде Авраама, и что *человек есть, и кто познает Его?* (Иер. 17:9), и что Он Муж, идущий за Иоанном и бывший прежде него (Ин. 1:15), и что плоть Его есть *хлеб жизни, сходящий с небес* (Ин. 6:48–51), и что *никто не восходил на небо, как только сшедший с небес* (Ин. 3:13), и второй Адам *Господь с неба* (1 Кор. 15:47), и что Сын Человеческий, природа, которой сказано: *Прах ты и в прах возвратишься* (Быт. 3:19), восседает на престоле, и Ему служит тварь, и Троица не получила прибавления, и проклят всякий, *кто надеется на человека* (Иер. 17:5).

(28) Как все это может быть согласно друг с другом, если Сын и Слово Божие и Бог по природе не стал Сыном Девы, Человеком, двумя природами, одной ипостасью, Он же предвечный, прежде Авраама и Иоанна и Господь Давидов, невидимый, бесстрастный, неосязаемый как Бог, — и Он же недавно ставший Человеком и Он же как Человек видимый, осязаемый, страстный, предаваемый на поругание, хотя Божественная Его природа ничему из этого не подвержена.

(29) Ибо говорит Писание, что Он *восприимлет семя Авраамово* (Евр. 2:16), и что *от семени Давида по плоти* (Рим. 1:3), и *сын Давидов, и сын Авраамов* (Мф. 1:1), потому что от Авраамова рода и семени Давидова была Дева и воспринятая от Нее Слово плоть, и потому что плоть была нашей природы, а не единосущной Отцу, и не сошла с небес, а Слово стало плотью, потому что Он Сам стал ипостасью плоти, и есть единая ипостась; а обитало в нас, чтобы показать различие и неизменность природ — ведь одна природа обитателя и другая обиталища. Ибо и семя восприимлет тело от кровей женщины, и одна ипостась семени, и другая ипо-

стась женщины, и крови относятся к ипостаси женщины, но не два тела и не две ипостаси семени и воспринятого им от женщины тела, но одно тело и одна ипостась в двух природах души и тела. Так и Сын Божий был совершенной ипостасью, и, хотя и воспринял от Святой Девы одушевленную плоть, не есть две ипостаси, но одна ипостась в двух природах: ибо что там естественно, здесь сверх естества и помышления.

(30) Вот таким образом Христос есть Бог. Поэтому и родившая Его Дева — Богородица. Ибо родившую Бога по справедливости можно было бы назвать Богородицей, не потому, что Она родила чистого Бога, или что Божество Единородного от Нее имело Свое начало, но поскольку Она носила во чреве воплотившегося от Нее Бога — ведь если Родительница не Богородица, то и Родившийся — не Бог. Ведь Он не стал Богом после того, как родился от Нее, но, будучи Богом, от Нее воплотился и родился Богом воплощенным.

(31) Ведь христородицы есть и другие. Ибо и Иеремия от чрева матери был помазан и освящен, и Иоанн от чрева матери исполнился Духа Святого, и все пророки, и священники, и цари суть помазанники Господни, и все христиане помазанники⁵. Вышел Ты на спасение народа Твоего, чтобы спасти помазанников Твоих (Авв. 3:13). Ибо иной Богородицы не было, нет и не будет. Посему справедливо и достойно, чтобы называлась Богородицей единственная, родившая истинно сущего Бога и воплощенного Сына Божия.

(32) Нет ипостаси без лица. Итак, если две ипостаси, то безусловно, и два лица, пусть даже они усваивают деяния и страдания друг друга.

(33) Если мы скажем, что одна природа Христова, Божества и человечества Его, мы вводим слияние и превращение Его природ, и приписываем страдание Божественной природе. Если же скажем, что Христовых природ две, то соблюдаем соединение неслиянным, а Божественность бесстрастной и непревратной. А если мы будем говорить о двух ипостасях, мы введем двух сынов и поклонимся четверице ипостасей, и будет Троица четверицею, хотим мы того или нет — ведь если сложить три и одну, невозможно не сказать четыре, а сущие и называемые вещи не могут не исчис-

ляться. Если же мы скажем, что у Христа одна ипостась и две природы, все будет правильно — как говорят, что душа есть и живет в теле, и тело называется облачением души, однако нет двух ипостасей, но природ две, а ипостась одна, скажем, Петр или Павел.

(34) Ибо если две единосущные ипостаси, близнецы от одного отца и одной матери, во всем подобные, не были бы названы одним сыном, как две разнородные ипостаси, рожденные от одной и другой природы, стали бы одним Сыном?

(35) Почему же творению поклоняются вместе с Творцом, если они не одной природы, ни одной ипостаси? Ведь если, по-вашему, Сын Божий и сын Девы не одной природы и не одной ипостаси, то как они один, а не два? Ведь Петр и Павел, хотя и имеют одну природу, и благодать, и апостольское достоинство, не суть один человек или один апостол.

(36) Как во Святой Троице три ипостаси из-за природного тождества и прехождения друг в друга суть и называются одним Богом, так и в Господе нашем Иисусе Христе две природы из-за ипостасного тождества и прехождения друг в друга суть один Сын — ибо имя «Сын» относится к ипостаси, а не к природе. И как там едино поклонение всем Троице, то и здесь одно поклонение, потому что если не одна природа и не одна ипостась, отчего один Сын, одно достоинство и поклонение?

(37) Как нельзя прикоснуться к пламенеющему мечу не из-за собственной природы железа, но из-за ипостасно соединенной с железом природы огня, так и плоти Господней поклоняются не ради собственной ее природы, но потому что она ипостасно соединена с Богом Словом.

(38) Если Бог Слово господин Христа, как они вдвоем суть один? Ведь господин и раб не могли бы стать одним сыном.

(39) Если Бог Слово господин Христа, они не одинакового достоинства — ведь не одно достоинство господство и рабство.

(40) Если поругано было не лицо Предвечного и Единородного, значит, другое лицо — если же одно и другое лицо, то они не соединены даже в лице⁶.

(41) Если страдавшее тело принадлежало единородному Сыну Божию, то Ему же и принадлежало страдание: а если иному сыну, то как не два сына?

(42) Все общее у Отца, и Сына, и Святого Духа, кроме ипостаси. Посему если ты говоришь о соединении и воплощении не ипостасном, ты будешь признавать воплощение и Отца, и Святого Духа. Ведь если мы признаем, что вочеловечение произошло по благодати, по тождеству воли, по отношению и любви, мы будем утверждать и воплощение и Отца, и Духа — ибо едины воление, благодать и любовь Отца, и Сына, и Святого Духа. Если же по одноименности, то Он ничем не больше нас: ведь *дал им власть быть чадами Божиими* (Ин. 1:12) и *Я сказал: вы боги, и сыны Всевышнего — все вы* (Пс. 81:6). Бог же и Отец, и Дух Святой.

(43) Если же ипостасей две, одна только от Отца и другая только от Матери, то не будет Один и Тот же без отца и без матери.

(44) Если же вочеловечение считать соединением по благодати, то Бог вочеловечивался многократно, пусть в большей или меньшей степени, — ведь Он живет в нас, и мы храм Его.

(45) *Не дам славы Моей иному* (Ис. 42:8), — говорит Бог. Тогда как будет сын Девы прославляться Богу, если он иной природы и иной ипостаси?

(46) Единосущные не сравниваются друг с другом по сущности, — ведь никто не сравнивает Петра с Павлом по сущности, потому что сущность одна, — а иносущные сравниваются по сущности, а не по ипостаси, — ведь никто не говорит, что Иоанн выше этого вот коня. Душа и тело разносущны, но единоипостасны. Итак, иметь члены свойственно телу, и органы чувств принадлежат телу, а чувствующая способность — душе, и они из-за этого не различаются между собою ипостасью, ведь и для тела естественно иметь члены и органы чувств, и для души так же естественно иметь чувствующую способность и действовать посредством тела — ибо тело есть орудие души. Итак, это различие естественно и определяет природы. А что Павел плешив, Петр же густоволос, тот курносый, а этот крючконосый, [есть ипостасное различие и определяет ипостаси]⁷. Получать же или не получать оплевания и заушания не определяет ипостась — ибо вся человеческая природа подвержена оплеванию и заушанию, а природа Божества не подвержена. Так что когда плевали Христа, плоть была плевуема, Божество же было невосприимчиво к оплеванию — подобно

и когда Он был заушаем и страдал, плотская природа принимала это, а Божество — нет. Ведь и когда оплевывают просто человека, тело принимает это, а душа никоим образом, и несмотря на это у души не иная ипостась, или иное лицо, другое, чем у тела. Ибо иметь члены и лицо, видимое и оплевываемое, или не иметь членов и лица, видимого или оплевываемого, относится к природе. Ибо видимое и невидимое, вещественное и невестественное, изобразимое и неизобразимое суть различия природы.

(47) Что есть ипостась и лицо?

Ипостась же значит существовать самому по себе и быть иным, а лицо — действовать отдельно и обособленно. [Плоть] же Господня никогда не существовала сама по себе и не была кем-то иным помимо Бога Слова, и она не действовала отдельно от Него, так же как душа и тело — ведь тело и душа не один и другой, и не принадлежит тело одному, а душа другому, и они не действуют отдельно, но душа действует посредством тела, и Божественное воление и действие действовало посредством души и тела, чрез соединение и воление души и движение тела.

(48) Всякая ипостась желает, действует и движется отдельно и обособленно: и это свойство ипостаси, и потому ипостась и лицо тождественны. И лишь в Божестве каждая ипостась не желает обособленно и не действует обособленно, но одно воление, одно действие, одно движение трех ипостасей, и только нерожденность свойство ипостаси Отчей, только рожденность — Сыновней, и только исхождение — ипостаси Духа Святого. Если же вы полагаете у Господа нашего Иисуса Христа две ипостаси, то необходимо, чтобы каждая из них желала и действовала обособленно и отдельно, и они не были соединены ни по действию, ни каким-либо другим образом. Если же они соединены по действию и волению, то одна ипостась и одно лицо.

(49) Мы можем сказать, что Дева родила Бога Слово, и что Сын и Слово Божие не рожден от жены. Ибо мы знаем два рождения едиnorodного Сына и Слова Божия: одно предвечное бестелесно и по Божеству от одного лишь Отца, по каковому рождению Он не родился от жены и не имеет матери, и другое рождение — в последние времена от одной лишь Матери домостроительно ради нашего спасения, по каковому рождению Он не имеет отца. По

первому рождению Он не родился от жены, по второму же рождению родился от жены — ибо не от жены Он имел начало и причину Божеского существования, но лишь от Отца, а начало воплощения и становления Человеком — от Духа Святого и Марии Девы. Ибо многое говорится разными способами и кажется противоречивым тому, кто смотрит невнимательно, — ведь о Преображении Божиим один евангелист говорит: *по прошествии дней шести* (Мф. 17:1), другой же: *через восемь дней* (Лк. 9:28), и они разногласят, если смотреть невнимательно, — а для внимательного это не разногласие, но согласие. Ведь сказавший *дней шести*, не посчитал ни тот день, когда Господь сказал это, ни день Преображения, а сказавший *через восемь дней* посчитал и тот, и другой.

(50) Природа есть общность вида, как Божество, человечество; имя же «Бог» иногда употребляется для Божественной природы, как мы говорим «один Бог», то есть одно Божество, а иногда и для ипостаси, как мы говорим: «Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой», и это именование мы переносим с обозначения природы, так же как и «Бог». Поэтому мы говорим: одно Бог и другое человек, то есть одна природа Божества и другая человечества. И святой Григорий Богослов к Клидонию пишет: «Ибо природ две, Бог и человек, потому что и душа и тело»⁸. И опять-таки говорим: «Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой, и человек Петр и человек Павел».

(51) Ипостась — это такой-то и такой-то, Петр и Павел, и Петр не есть Павел, а Павел не есть Петр, но один и другой, и двое, а не один, хотя и имеют общую природу, и Петр и Андрей не один, но двое, хоть и имеют общую природу, и одного отца, и одну мать, и одни и те же благодать и достоинство — ибо ничто не может сотворить одного сына, кроме тождества ипостаси.

(52) Как у святых отцов сущность и природа суть одно, так и ипостась и лицо — одно.

(53) Одной природы едиnorodный и предвечный Сын Божий и Сын Девы, или двух? Одной ипостаси или двух? Одно воление Божества и человечества, или два, одно и другое? Одно действие Божества и человечества или два, одно и другое? Природное сыновство и сыновство по благодати одно, или одно и другое? Сын Девы раб ли Божий? Рабство и господство одно достоинство или

одно и другое? Плевали в лицо едиnorodного и предвечного Сына, но в какое лицо? Когда Гавриил был послан и от лица Божия говорил с Девой, одно было лицо его и Бога? Если одна и другая природа, и одно и другое воление, и одно и другое действие, и одна и другая ипостась, и одно и другое сыновство, и одно и другое достоинство, и одно и другое лицо, как не два сына?

(54) Следует обязательно соблюсти вот что: Божество бесстрастным и неизменным, у Бога три ипостаси поклоняемые, и во Святую Троицу веровать и креститься, и не служить творению, и хранить согласие в Святом Писании, Ветхом и Новом.

ПОСЛАНИЕ КАК БЫ ОТ ЛИЦА СВЯТЕЙШЕГО ПЕТРА, ЕПИСКОПА ДАМАСКСКОГО¹, ЛЖЕЕПИСКОПУ ДАРЫ², ЯКОВИТУ

Есть у мудрецов такое мудрое изречение: «И добро не добро, когда не по-доброму делается». А о сынах еврейских божественный апостол свидетельствует, что ревность о Боге они имеют, *но не по рассуждению* (Рим. 10:2), не в похвалу им, конечно, но с укоризной. Хороша ревность благочестия, но в сочетании с любовью, отвратителен порок — но принимающий его [в себя] достоин сожаления. Ненавижу гнойник, но забочусь о [пораженном] члене, пока он еще не совсем бесполезен, и, как говорится, все пускаю в ход, изыскиваю всякое искусство, приготавливаю лекарство от недуга и призываю Бога в помощники, движимый влечением и уважением к единоплеменному и единоименному и [стремясь] отвратить упреки извне. Итак, если смогу убедить, то давшему здоровье и благодарность за него, а если нет — «Иаттатай! Ах, горе мне! Иаттатай» — предам возлюбленное отсечению, с болью, но все же предам, избегая общения, чтобы зло, распространившись, не умножило порчу, и воскликну вместе с пророком, не в насмешку, но скорбя: *Врачевали мы Вавилон, но не исцелился* (Иер. 51:9), прибавив и причину: «потому что не захотел» (ср. Иер. 50:33).

Ибо добровольна и болезнь, и принятие лечения. Вот что подвигло меня к писанию: не ссора, не зависть, не укор, не стремление взять верх или выказать себя, не ненависть, но сожаление, причиной которому влечение к Богу и ближнему. *Если усомнишься*, — сказано, — *не благоволит душа Моя к тебе* (ср. Авв. 2:4). Ибо на то поставил нас Бог — увещевать, наставлять, обращать, ухаживать, окапывать, унавоживать, врачевать бесплодие. А бесплодием мы называем и злоплодие, как «безголосым» — певца с дурным голосом: *горе мне, если не благовестую* (1 Кор. 9:16), и

если зарю талант, от нерешительности стану лукавым и ленивым (Мф. 25:25), то буду отослан прочь от радости Господа моего. Так примите слово исцеления, звучащее благодатью Духа, да возрадуется Бог, Церковь же разделит ликование. Ее же Крест Господень соделал единой для земных и небесных.

(2) Поскольку вся речь пойдет у нас о природе, скажем, что Арий и Евномий и их сколь многобожные, столь и безбожные приспешники открыто суесловили о святом пресущественном Божестве, то есть единачальной и единосущной Троице, будто это три сущности, разделяя природу вместе с ипостасями и в неведении своем думая, что ипостась и природа суть одно и то же. Савеллий же Ливиец бессмысленно изрыгнул «одну ипостась», намеренно совместив три и из-за единства сущности смешав их в одну, почитая ипостась равной природе³. В преблагом же и спасительном домостроительстве Одного из Святой Троицы Бога Слова, едиnorodного Сына Отчего, нашего же Господа Иисуса Христа, злосчастный и злою смертью сгинувший человекопоклонник Несторий, вместе с Диодором⁴ и Феодором Мопсуестийским⁵, признавая две природы, разделяют ипостась и соответственно двум природам говорят и о двух ипостасях, и рассекают единого Сына, Христа и Господа на двух сынов и два лица, потому что предполагают, что ипостась тождественна природе. Диоскор⁶ же и Север⁷ и их многоглавая, а потому и безглавая гидра⁸, постановив одну ипостась, объявили и природу единой, *не разумея ни того, о чем говорят, ни того, что утверждают* (1 Тим. 1:7), — ибо и они мыслили природу и ипостась одинаково, и на этом в нечестии своем не остановились, но возомнили и в Пребожественной и Святой Троице три частные сущности и природы, и одну общую, неведомо как существующую в умозрении и лишенную ипостасей. И не знают, благороднейшие и якобы мудрые, что держащимся благочестия подобает не следовать во всем мнениям внешних мудрецов⁹, но быть умелыми менялами и распознавать чекан истины, отличая подлинное от подделки.

(3) Но не таковы питомцы благочестия, глашатаи истины — следуя закону Божию и путеводительствуемые светом божественного знания, они не мудрствовали лишнего и не были праведны более, чем подобает, но, пройдя среднюю, царскую стезю, не от-

клонились влево, не свернули к тому, что видится правым, и не исправляли перекося перекосом, но между двух зол стоя в пределах истины и избегая уклонения в ту или другую сторону, они тайноводствовали единую сущность и три ипостаси Святой Троицы, Ею Самой просвещенные. И наоборот, как говорит богоглаголивый Григорий, в спасительном домостроительстве они определили две сущности или же природы, но одну ипостась или же лицо, и что тождественны сущность и природа, и также — лицо и ипостась¹⁰. А между сущностью-природой и ипостасью-лицом огромная разница, такая же, как между общим и частным.

(4) Итак, сперва, если угодно, исследовав то, что касается природы и ипостаси и узнав значение каждого из этих слов, мы таким образом отчетливо выясним, следует ли говорить об одной природе во Христе или о двух. И пусть будет предопределена цель — не изгонять истину раздором, но с пытливостью устремляться по ее следу — ибо именно так ищущие обретают ее. *Обратитесь ко Мне*, — сказано, — *и Я обращусь к вам* (Зах. 1:3) и *где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них* (Мф. 18:20), но и *просите и не получаете, потому что просите не на добро* (Иак. 4:3) и *если между вами зависть, споры и разногласия, то не плотские ли вы и не по человеческому ли обычаю поступаете* (1 Кор. 3:3) и *не можете веровать в Меня, принимая славу от человеков* (ср. Ин. 5:44).

(5) Начнем, однако, рассуждение вот с чего. Богоносный Василий говорит в послании к Амфилохию: «Сущность же и ипостась имеют такое же различие, как общее и единичное». И немного ниже: «Наименование “сущности” представляет нам некое неопределенное понятие, из-за общности значения ни с чем не связанное, а “ипостась” через проявление отличительных признаков представляет и ограничивает общее и безграничное в некоторой определенной вещи»¹¹. Кто же приверженный истине не признает, сколь велико отличие природы от ипостаси? Ведь если сущность и ипостась суть одно, а Сын одной сущности с Отцом, то и ипостась у Них будет одна, или же, будучи другой ипостаси, Он будет и другой природы. И как Сын единосущен, так окажется и единоипостасен, или как иноипостасен, так же, по правомерному обращению, и иносущен. Подобно и для человечества: если существую-

щее есть ипостась, а человеческая природа существует как ипостась, то, как все человечество есть одна нераздельная природа, так оно будет и единой нераздельной ипостасью.

(6) Если же вы говорите, что одно дело — святое Божество, и другое — святое ради нас домостроительство, ответьте нам на вопрос: если природа и ипостась одно и то же, то разве вам, исповедующим Христа из двух природ¹², не придется считать Его также и из двух ипостасей? И разве не принудят вас наши доводы или вообще не дерзать говорить о двух природах применительно ко Христу, или признавать в Нем две ипостаси? Если природа и ипостась одно и то же, и вы говорите, что одна природа у Божества, а другая — у плоти Его, то признавайте тогда, что одна ипостась у Его Божества и другая — у Его человечества.

(7) Если природа и ипостась одно и то же, а Христос единосущен Богу Отцу и единосущен нам, то он будет единойипостасен и Отцу, и нам: и [все] ипостаси Божества и человечества будут одной ипостаси. Если природа и ипостась одно и то же, то почему не говорите вы применительно ко Христу и о различии ипостасей, так же как и природ? Что природа и ипостась не одно и то же, доказано достаточно для тех, кто не ослеп разумом.

(8) Ипостась же я имею в виду саму по себе — ибо слово «ипостась» многозначно. Ибо иногда оно означает самоипостасность и самосуществование, и когда нечто имеет существование не в другом и не есть привходящий признак, как и святые отцы изредка употребляли это слово применительно к сущности¹³, иногда же — нечто, существующее само по себе, то есть неделимое существо¹⁴, иногда — то, что не есть подлежащее и несуществующее¹⁵, а иной раз — предмет высказывания.

(9) Итак, оставив упрямство, *верно преподавайте слово истины* (2 Тим. 2:15) и, подобно святым отцам, не говорите, что природа и ипостась тождественны, но скорее признавайте частную и обособленную природу ипостасью. А что не следовало говорить о частных природах, мы узнаем вот откуда.

(10) Если вы исповедуете частные природы в Святой Троице, то Она у вас разносушна, и вновь воскрес Арий. Если же каждой из Богоначальных ипостасей Святой Троицы вы даете обособленную сущность, а по общей сущности исповедуете Их единосущны-

ми, сущность же и ипостась тождественны, то получится, по-вашему, четверица ипостасей, из трех частных и одной общей, и подобная же четверица сущностей. И каждая ипостась будет с двумя природами и ипостасями, одной общей и одной частной, и окажутся они единосущными и разносущными, единоипостасными и разноипостасными. И кто не посмеется, а вернее, не оплатит преизбыток безумия. Не вздор ли это, не измышление ли одержимого злым демоном разума, темное изобретение бесов и морок эллинского обмана? Кто из богоносных мужей когда-нибудь такое говорил, если только вы не вводите нам тринадцатым апостолом вашего святого Аристотеля¹⁶ и не предпочтете идолопоклонника боговдохновенным. Но вернемся к нашему предмету.

(11) Ведь хотя и нет природы вне ипостаси, ни сущности вне лица, ипостаси же и лица, наоборот, нет без сущности — ибо так не бывает, — однако не одно и то же сущность и ипостась, природа и лицо. Потому что сущность не тождественна восуществленному, и ипостась — воипостасному, ибо то, что находится в чем-то, — это одно, а то, в чем оно находится, — другое. Ведь восуществленное есть то, что созерцается в сущности, то есть совокупность привходящих свойств, которые выявляют ипостась, а не саму сущность. Воипостасное же не есть ипостась, но рассматриваемое в ипостаси. Сущность же — значит, как бы то ни было, существует в каком-нибудь виде: или сама по себе, или вместе с другим, или в другом — сама по себе, как сущность огня, с другим, как душа и тело (потому что они имеют друг с другом [одну] ипостась), в другом же, как огонь в фитиле и как плоть Господа в безначальной Его ипостаси. Потому что ипостась означает кого-то или что-то определенное, на что можно указать пальцем, а «воипостасное» — сущность. Ипостась отличительными свойствами определяет лицо. А определение «воипостасное» [показывает], что это не привходящий признак, имеющий существование в другом. Ведь если то, что в чем-то, тождественно тому, в чем оно, то впору тебе отождествлять добродетель и добродетельного, а по правомерному обращению, зло и того, в ком зло, и будет, по-твоему, диавол злом и Творец его — творцом зла и, поскольку привходящий признак [присутствует] в сущности, он окажется сущностью, а та — привходящим признаком. Или, раз тело одушевлено (я имею в виду

человеческое), то оно, по-твоему, будет душою. Кто вынесет такую безумную путаницу?

(12) Посему то, что нет сущности вне ипостаси, мы знаем доподлинно, но не отождествляем воипостасное с ипостасью и восуществленное — с сущностью, но ипостась восуществлена, а сущность воипостасна. Ведь мы знаем, что сущность Святого Божества воипостасна (ибо она в трех ипостасях) и что таким же образом каждая из ипостасей восуществлена (ибо они пребывают в сущности Святого Божества). И применительно к неизреченному и превосходящему всякий ум домостроительству Господню, мы называем ипостась восуществленной, как пребывающую в сущностях, из которых она и составлена; и воипостасными каждую из Его сущностей, потому что у них есть общая единая Его ипостась — у Божества в вечности, как и Отчая и Духова, а у одушевленной и разумной плоти Его или, что то же, у Его человечества — после того, как оно недавно осуществилось в ней, обретя ее собственной ипостасью. Так ни одна из природ Христа не безыпостасна, но и сама по себе каждая не есть ипостась и не имеет отдельной и особой ипостаси, но обе они — единую и ту же самую.

(13) Определив это вначале, вернемся к искомому. Вопрос же в том, две ли природы есть Христос, и в двух ли природах, или одна, как вы пустословите. Между тем, тому, кто делает умозаключения о чем-либо, нужно выдвигать первоначальные утверждения или основоположения, исходя из общих и истинных понятий — под «общими» я имею в виду признанные обеими сторонами, ибо так построение будет умозаключением, а не умопомрачением, и вывод — истинным и не нелепым.

(14) Так вот, для всех святых отцов общепризнано, что соединение произошло из Божества и человечества, и что Христос совершен в Божестве и Он же совершен и полноценен в человечестве. Итак, скажите нам — считаете ли так и вы? Вы, как мне кажется, подтвердите. Что же такое Божество и человечество — сущность или привходящее, природа или ипостась? Думаю, вы скажете, что природа и сущность. То, что это не привходящее свойство, ясно каждому, — а что не ипостась, вполне убедительно доказано выше. Ведь если название «Божество» и «человечество» означают ипостась, впору тебе говорить и о трех Божествах из-за троично-

сти ипостасей и о бесконечных человечествах из-за бесконечного числа ипостасей, или об ипостасях в ипостасях — чего не то что мудрец какой-нибудь, а и слабоумный никогда не отважился бы утверждать. Значит, каждое из этих наименований, то есть Божества и человечества, есть обозначение природы. Стало быть, Божество и человечество суть одна природа (я говорю не о Господе, но вообще)? «Нет», — ответит тот, кто не безумен, ведь не тождественно по сущности сотворенное Нетварному и Творцу, ни тело Бестелесному, ни начавшееся — Безначальному. Итак, одна природа Божества, и иная — человечества, и это две природы. Следовательно, Христос, будучи из Божества и человечества, — из двух природ. Посему, если вы признаете, что Христос из Божества и человечества и из двух природ, скажите нам: наличествуют два этих [начала] во Христе или нет? Вы ответите утвердительно, если только не предпочтете окончательное нечестие. Тогда как же вы не признаете двух природ во Христе? Ведь если вы, говоря, что Христос из Божества и человечества, соглашаетесь, что Он из двух природ, причем «из Божества и человечества» у вас означает то же самое, что и «из двух природ», то почему же вы, называя Христа и после соединения Божеством и человечеством и сущим в Божестве и человечестве, не исповедаете Его двумя природами и в двух природах?

(15) Если Божество и человечество по качеству природы не тождественны, но суть одно и другое, иное и иное, пусть всякий здравомыслящий человек рассудит, одно и другое по природе, суть ли одно по сущности, или два, а если два и не одно, то значит, [две, а не одна] природа — ибо «иное» обозначает природу, как определяют знатоки. А природа и природа — это одна или две? Ясно, что две — ведь одна и одна, это и ребенку понятно, что две.

(16) Если же вы утверждаете, что соединяющиеся суть одно, то знайте, что соединяющиеся не во всех отношениях суть одно, но постольку, поскольку они соединены. Ибо если соединяющиеся суть одно во всех отношениях, то, поскольку человек сложен из двух несходных природ, придется считать, что душа и тело суть одно во всех отношениях, и бестелесное окажется телом, а тело — бестелесным. И так как Божество и человечество соединены, полу-

чится, что они суть одно и в смысле сущностного различия — и либо Божественное будет сотворенным, либо человеческое нетварным.

(17) Если соединяющиеся суть одно во всех отношениях, а тело состоит из противоположных качеств, то скажем, что тепло и холод — одно и то же, и сухость с влажностью подобным же образом одно и то же, и раз Петр с Иоанном объединены природой, значит, и ипостасно эти двое суть один. Но истина и здравомыслящие люди считают не так; но, напротив, соединяющиеся суть одно в том, в чем они соединяются, так что Петр и Иоанн, поскольку они объединены природой, будучи единосущны, суть одно по природе, тогда как душа и тело, поскольку они объединены ипостасно, суть одно по этой ипостаси — ибо никто, имеющий трезвый рассудок, не сказал бы, что душа и тело суть одно по природе.

(18) Если соединение произошло из двух природ, то их было две или до соединения, или в [самом] соединении, или после него. И если они существовали до соединения, то за что мы порицаем Нестория? Если же плоть ипостасно существует и после соединения, за что вы порицаете нас? А если скажете, что в [самом] соединении, соединение же пребывает и ныне, и вовек нерасторжимым, то ныне и вовек [природ] будет две. Если же вы утверждаете, что при воплощении Слова единое [получилось] посредством соединения, то прежде соединения их было два, или они были соединены? Ведь если оба существовали до соединения, придется говорить, что соединение произошло из двух ипостасей. А если вы утверждаете, что два суть в [самом] соединении, число же, по-вашему, обязательно вносит разделение, получается, что соединение есть причина разделения, и в [самом] соединении вы соединение разделяете.

(19) Если каждое из тех [начал], из коих Христос, сохраняет собственное сущностное определение и содержание даже в соединении, и одно определение Христова Божества, и другое — Его человечества, почему вы две вещи, не подпадающие под одно и то же определение, называете одной, а не двумя природами?

(20) Если, по-вашему, плоть Бога Слова единосущна несотворенному Его Божеству, то вы страдаете синусиозисом¹⁷. И почему бы вам не извергнуть то, что давно у вас на уме? Если же она не

единосущна, то как не единосущные могут быть одной природы и однородные не единосущны? Ведь если мы в трезвой памяти, определение единосущия — это когда нечто имеет одну и ту же сущность.

(21) Если Христос единосущен Отцу и единосущен нам по одной и той же природе, то и мы, выходит, единосущны Отцу — ибо вещи, единосущные одному и тому же по одной и той же природе, единосущны и между собой. Если же Он единосущен Отцу по Божеству, а нам — по человечеству, то скажите: что же, Божество и человечество — это одна сущность? Но если не одна, то, конечно, две, и Христос есть две природы и в двух природах, — а если одна, то как они различаются? Ибо различное различается или сущностью, или привходящими свойствами — но если привходящими свойствами, то это ипостаси, а не природы, а если сущностно, то природы. Ведь различающихся вещей [должно быть], по крайней мере, две, потому что одно, коль скоро оно одно, не различается. Ибо различие обязательно вводит число.

(22) О единосущных сказывается одно и то же суждение. Итак, если Христос есть одна воплощенная природа, и таково, как вы говорите, определение Его сущности, и Он единосущен Отцу и единосущен нам, то следовательно, и Отец, и мы — одна воплощенная природа Божества.

(23) Различие предполагает по меньшей мере две различающиеся вещи — или природы, или ипостаси, или одну ипостась, отличающуюся от самой себя. И если это природы, то они [различаются] сущностно, если ипостаси — то по привходящим свойствам, а если одна ипостась, то она изменяется и превращается через отделяемый привходящий признак. Поэтому выбирайте одно из двух: или скажите, что после соединения Христос есть две ипостаси, или что Божество Его отличается от Его человечества по отделяемому привходящему признаку, так что нетварность, и безначальность, и бесстрастность, и всемогущество и тому подобное — а таким же образом и сотворенность, начало, страстность и все остальное — [одним словом], те, из коих Христос, — будут привходящими свойствами, притом подверженными отделению, превращению и изменению. Или же вместе с нами и истиной провозгласите Христа двумя природами, различие которых вы [и так] признаете. Ибо говоря о различии сущностей, вы вынуждены говорить

о них как о существующих и сохраняющихся, ведь у несуществующего не было бы различий. Ибо как различались бы вещи не сохраняющиеся — а если они действительно сохраняются, то пусть и исчисляются.

(24) Если же вы говорите, что из двух природ возникла одна сложная природа, то скажите нам: как складываются слагаемые? Ведь одна сложная природа составляется из различных природ, когда возникающее при их соединении становится чем-то иным по сравнению с соединяющимися, и собственно [уже] ни тем, ни другим, но мыслится и именуется как нечто иное — наподобие того, как из четырех стихий, то есть огня, воздуха, земли и воды образуется тело, то есть когда все четыре соединяются и смешиваются, и возникающее из них не есть и не называется ни огнем, ни воздухом, ни водой, ни землей, но чем-то иным помимо них. Точно так же мул, от лошади и осла, не есть и не называется ни лошадью, ни ослом, но чем-то иным, от них и помимо них. Господь же наш Иисус Христос, будучи из Божества и человечества, совершен в Божестве и человечестве, и есть, и называется Богом и Человеком, весь Бог и весь Человек, чего нет при сложной природе — ибо все тело не есть огонь, и весь человек не есть душа, и мул не есть весь лошадь. Поэтому Христос не есть одна сложная природа, но одна сложная ипостась, не из различных иное, но из разных [начал] те же самые [начала], ибо из Божества и человечества Он есть совершенный Бог и Человек, однако две природы в одной сложной ипостаси, и в двух природах одна сложная ипостась.

(25) Если Христос единоприроден и единосущен Отцу, имеющему простую природу, а Сам имеет сложную природу, то у Него будет две природы, одна простая, а другая сложная.

(26) Если Божество Христа нетварно и безначально, человечество же Его сотворено и имеет начало, как безначальное и начавшееся могут быть одной природы?

(27) Если Христос есть одна сложная природа, а простое и сложное не единосущны, Отец же простой природы, то не единосущен Отцу Христос.

(28) Если Христос есть одна природа, сложная из Божества и человечества, Матерь же Его не есть из Божества и человечества, то Он не единосущен даже Своей Матери — и перенесли вы

межи вечные, которые провели отцы наши (Прит. 22:28), сказавшие, что Христос единосущен Отцу по Божеству и единосущен нам по человечеству.

(29) Если же вы говорите о двух природах Христа по примышлению и умозрению, то скажите нам, о примыслители и умозрители природ: это примышление истинных и действительных вещей, как, например, когда оно мысленно разделяет и расчленяет то, что чувствам кажется простым — как в человеке вместе с видимым телом оно распознает и невидимую душу; или это измышление разума, который посредством сплетения чувств и воображения составляет и придумывает из того, что есть, то, чего никоим образом не существует, наподобие баснословных кентавров и козлооленей. Итак, означает ли это «примышление» какую-то действительную вещь, или это просто ничего не значащий звук, вроде «та-ра-ра» или «трень-брень»? И если второе, то таинство домостроительства — обман и выдумка, а если первое, и вы созерцаете по примышлению две природы — а это умозрение существующего, — то почему бы вам не исчислять существующее, в то время как святые отцы вели речь по примышлению не о двух природах, но об их разделении¹⁸? «Когда природы, — сказано, — разделяются в примышлении». Посему если природы разделяются в примышлении, то ясно, что «в примышлении» — это не «в действии», и не «в существовании», потому что если бы «в примышлении» означало «в существовании», то, раз отец сказал о раздельности по примышлению, значит, он говорил о раздельности в существовании и в действии, что немыслимо. Стало быть, вы, говоря, что после соединения Божество и человечество во Христе существуют по примышлению, не признаете их в действительности и на деле. И тогда по истине и в существовании Он не будет у вас ни человеком, ни Богом, но чем-то другим помимо этого.

(30) И опять-таки, если вы говорите о двух природах Христа в умозрении, а умозрение, как определяют знатоки, относится к сущему, то несомненно существуют [на самом деле] и Христовы природы — а если они существуют, то почему вы, словно какого-то пугала, избегаете их исчисления?

(31) Если же вы утверждаете, что говорящий о двух природах разделяет домостроительство и вводит двух Христов, то, зна-

чит, тот, кто говорит, что соединение произошло из двух природ, [тем самым] утверждает, что и из двух Христов.

(32) Если говорить о двух природах — значит разделять Христа, а в соединении вы говорите о двух природах, то вы в соединении разделяете соединение, и соединение у вас выйдет разделением.

(33) Природу и природу никогда не назовут одной природой — но, может быть, одной ипостасью. И ипостась и ипостась — не одной ипостасью, но одной природой. Посему, говоря, что те, из коих Христос, суть одна природа, вы признали бы их ипостасями, а не природами. Если же вы, предпочтя истину лжи, сказали бы, что те [начала], из коих Христос, суть после соединения одна ипостась, то вы признали бы их природами.

(34) Если вы признаете различие природ и после соединения, то как, говоря во множественном числе «природ», вы не признаете две природы? Ведь если, по-вашему, после соединения есть одна сложная природа, то следовало вам говорить не о различии природ, но об отличии одной природы от самой себя. А так говорить и думать можете только вы, но не мы — ибо та же самая природа никогда не будет иметь сущностного отличия от самой себя.

(35) Если же природа Христа одна, назовите нам ее имя — ведь надлежит, чтобы сущее именовалось, и притом собственным именем, как природа Божия — Божеством, и человеческая — человечеством. Так как же мы назовем Христову природу? Христовством? Но никто из боговдохновенных не говорил такого. Или божествочеловечеством?¹⁹ Но и этого тоже нет. Что же вы вводите нам безымянную природу? Если вы говорите, что природы обновляются и из-за необычайности таинства происходит нечто необыкновенное, то ничего более высокого и непостижимого, чем природа Божия, не существует — и, однако, единственно Непостижимое потерпело, чтобы мы именовали Его. Тогда или скажите, что выстроенная вами природа сильнее и выше Божества, и довольно нам, или явите ее имя — или вместе с глашатаями истины скажите, что Божество и человечество суть природы Христовы, а не природа, ибо Божество и человечество не одна природа.

(36) Если одна природа Христа из Божества и человечества, то природа Божества в Нем не есть совершенная природа, но часть ее, так же, как и человечество.

(37) Если ваша сложная природа совсем не единосущна ни Отцу, ни Матери, а Христос есть целое, то Христос, поскольку Он Христос, не единосущен никому. А раз так, то если Он кому-либо единосущен, Он не есть Христос. Значит, обязательно одно из двух: или, будучи единосущным Отцу, Он не есть Христос — или, будучи Христом, Он не единосущен Отцу.

(38) Сложное составляется из противоположностей, а сущности, согласно физикам²⁰, ничего не противоположно. Итак, невозможно, чтобы была сущность, сложная из сущностей.

(39) Природы или сущности образуются сущностными различиями. Итак, если одна природа составлена из Божества и человечества, то Божество и человечество будут не природами, а сущностными различиями.

(40) То, что имеет общую природу, есть непременно разноипостасное, а то, что имеет общую ипостась — разносущное. Стало быть, или, называя Божество и человечество Христа одной природой, говорите об одной и другой ипостаси — или, говоря, что они принадлежат одной ипостаси, исповедуйте две природы.

(41) Раз вы говорите об одной природе Божества Христова и Его плоти, то скажите нам, какую природою пострадал Христос? «Ясно, что сложной», — скажете вы. Ведь утверждая, что она одна, вы по необходимости припишете ей и страдания, и будет у вас страстным и Божество Христово, и человечество.

(42) Философское рассуждение обычно ставит вопрос о количестве прежде вопроса о качестве, и это обосновано тем, что там, где есть качество, обязательно обнаруживается и количество — «ибо различие есть различие различающихся»²¹. Так как же, говоря о различии сущностных качеств, вы не признаете исчисления сущностно различающихся [начал]?

(43) Если есть одна сложная природа Христова, то она либо только страстна, либо только бесстрастна, либо страстно-бесстрастна, либо одновременно и то, и другое. Или же она изменчива и иногда страстна, а иногда бесстрастна, или часть ее страстна, а часть бесстрастна. Итак, выбирайте какое хотите из нечестий. Ведь если она только страстна, то Христос не Бог. Если же только бесстрастна, то Он не человек. А если иногда страстна, а иногда бесстрастна, то она и то, и другое не по природе, а скорее по привхо-

дящему признаку, потому что присущее по природе не изменяется. Если же часть ее страстна, а часть бесстрастна, и каждая есть то, что она есть, по природе, то эти части не одинаковой природы, и, таким образом, Христос окажется двумя природами, которые не суть одна природа, но одна сложная ипостась из двух природ, в двух природах и две природы. Ибо невозможно назвать ту же самую природу вместе и страстной и бесстрастной, потому что одна и та же природа не может принимать противоположные сущностные отличия.

(44) При всяком соединении соединяющееся, даже сливаясь, даже растворяясь, сохраняется и не выходит за пределы собственной природы. Ибо если вино разбавить водой, в растворе присутствуют две природы, и воск со смолой если и сольются, однако ни то, ни другое не меняет своей природы, но в смеси пребывают две природы. Ведь даже если они соединились, и каждая составляющая не обнаруживает своего своеобразия в чистом и неискаженном виде из-за слияния и растворения с другою, тем не менее каждая пребывает тем, чем была, и такие вещи называются у тех, кто способен судить, двумя природами, а не одной. Ибо кому неведомо, что в растворе вина и воды присутствуют две природы? А если это так, то почему вы, зная различие и признавая своеобразие природ, провозглашаете их одной, а не двумя природами, и не уделяете неслитным [началам] даже того, что остается и при слиянии? Но ясно, что на уме у вас превращение, и исчезновение, и синусиозис, но вывести это на свет вы не хотите, стыдясь нечестия.

(45) Соединяющиеся вещи делаются одним в соединении, а не после соединения, и пока они пребывают в соединении, и соединение сохраняется, они суть одно, поскольку соединены. Так как же вы в соединении говорите о двух, а по соединении самонадеянно утверждаете одну природу, хотя блаженный Кирилл употреблял выражение «по соединении» вместо «в соединении»? Ибо когда же происшедшее соединение прекратилось, и что его прекратило, чтобы подозревать, что произведение его, будучи чем-то иным помимо своих составляющих, существует после этого соединения и не в нем? Ведь природа соединения не такая, как у того, что происходит и более не существует — как время, танец и тому подобное.

(46) Если после соединения возникло нечто иное помимо соединения, это не соединение, а слияние.

(47) Если слияние делает из двух природ одну, и то же самое делает у вас неслитность, то какая, скажите, у вас разница между неслитностью и слиянием?

(48) Если Христос называется видимым и невидимым, смертным и бессмертным, осязаемым и недоступным как одно и другое, а не как один и другой, «одно и другое» же знаменует сущность — почему вы не говорите о двух сущностях?

(49) «Другое» есть в логике обозначение сущности, а «другой» — ипостаси: поэтому если вы, говоря, что Христос одно и другое, не будете вынуждены говорить и о двух природах, признайте также, что Он один и другой, — ведь это не будет обозначением двух ипостасей.

(50) Если же вы говорите, что двоица вносит разделение, то признайте и уразумейте хорошенько, что философия определяет число не как разделение, но как скопление или множество единиц. Так что оно скорее знаменует соединение, чем разделение. Ибо разделение единицы есть половина и половина, а двоица — это прибавление единицы. Скорее даже говорить о двух «одно и одно» — это разделение, а собрать одно и одно воедино и назвать «двумя» — сочетание и соединение. Следовательно, число сводит, а не разделяет, потому что, если двоица есть рассечение единицы, а рассекемое рассекается надвое, то число было бы рассечением, а не прибавлением. Но если так, то как рассекемая единица производит двоицу, таким же образом следовало бы, чтобы число два рассекемое производило четверку. Откуда же появилось «три»? Ведь [в этом случае] пришлось бы исчислять только четные, исключив нечетные. Или вернее все-таки сказать, что число сказывается двояко: одно само по себе, как сама природа числа, а другое — созерцаемое в отношениях и в вещах, подобно тому как «белое» — это и белизна, и нечто побеленное. И эта природа числа не разделяет и не сочетает, но принимает и то, и другое — как двоица, если рассматривать единицы, из которых она состоит, разделяется на них (ибо два делится на один и один), а если рассматривать их единство, то оно, напротив, из них складывается (ибо один и один два, а два и два — четыре). И опять-таки, число не

есть разделение, но знак, показывающий количество предметов, соединенных или разделенных, причем сочетает их и разделяет не число, но другая причина, — ибо, говоря, например, о цельном бревне «десять локтей», мы не расчлняем при исчислении единство десятилоктового бревна. И опять-таки, говоря о десяти финиках, мы знаем, что они раздельны, и когда говорится, скажем, об одном модии зерна или фиников, нам известно о раздельности зерен, содержащихся в модии. И если число будет сказываться о природах, то оно будет представлять в первую очередь не количество их, но разнородность. Ведь, скажем, говоря о двух природах быка и коня, мы обозначаем не их количественное разделение, но отличие по виду. Говоря же о трех конях или человеках, к примеру, Петре, Иакове и Иоанне, мы поясняем скорее их раздельность, не что они таковы-то, но что их столько-то. И в Святой и Единосущной Троице мы, провозглашая три ипостаси, исповедуем единую их сущность и природу. А в спасительном домостроительстве мы, говоря о двух природах, обозначаем их иновидность, а не раздельность, и как там мы по праву отбрасываем число сущностей, хотя нет никакой ипостаси без сущности, так и здесь мы опускаем число ипостасей, хотя никакая природа не могла бы существовать без ипостаси.

(51) Если двоица непременно вводит разделение и поэтому вы избегаете исчисления природ, то почему вы не уклоняетесь от исчисления особенностей?

(52) Вы исповедуете одну воплощенную природу Бога Слова, и именно это у вас и у нас общее — ибо это слово отцов. Но если вы хотите тем самым показать две природы, то бессмысленна ваша война с истиной. Если же вы выдвигаете это как указание на одну простую природу, в отличие от двух, то напрасно у вас приставлено «воплощенная». А если это выражение не представляет ни одну простую природу, ни две соединенных, то, конечно, «воплощенная» будет у вас восприниматься как какая-то дробь между одной и двумя, то ли две трети, то ли половина. Количество же называйте сами — притом, что блаженные Афанасий и Кирилл воспользовались словом «природа» не в прямом, а в переносном смысле, как более общим. Ибо более общие имена применяются к частностям, и хотя это не совсем то же самое (ибо ипостась не есть при-

рода, потому что ипостась не всеобщее понятие), однако те принимают наименование и определение общего, но не наоборот. Ведь ипостась или неделимое существо природы есть природа, но не только природа, а вместе с [частными] свойствами, тогда как природа не есть ипостась или неделимое существо. Так в переносном смысле и не собственно обозначили они ипостась наименованием природы, так что подразумевается единая воплощенная ипостась Бога Слова — воплотилась ведь не природа Бога Слова, а ипостась. И свидетель — божественный евангелист, возглашающий громогласно: *Слово стало плотью* (Ин. 1:14). Слово же, как показано выше, есть не природа, но ипостась. И сам богоносный Кирилл в другом месте говорит следующее: «природа Слова, то есть ипостась, что есть Само Слово». Ибо если воплотилась природа Слова, то есть Божество (ведь Слово не имело иной природы, кроме Божества, и Оно той же природы, что и Отец и Дух, и все общее у Отца, и Сына, и Святого Духа, кроме образа существования) — то воплотились и Отец, и Дух. Именно поэтому мы исповедуем ипостасное соединение природ, и воплощение Слова, и обожение плоти — ибо воплощение есть причастность к плоти и ее свойствам.

Итак, воплощается восуществленная ипостась Бога Слова, то есть [Сам] Бог Слово, и оплотняется, и становится ипостасью для плоти, и Кто был прежде Бог, делается плотью или Человеком и называется одной сложной ипостасью двух природ, в которой две природы, Божества и человечества, соединяются через воплощение и взаимопроникают друг в друга. Проникновение же происходит со стороны Божества — ибо Оно уделяет плоти от собственной славы и блеска, не приобщаясь к страданиям плоти. Поэтому естество плоти обоживается, но не оплотняет плотью природу Слова. Природа же Слова обоживает воспринятое, но не оплотняется, — ведь слабейшее получает помощь от сильнейшего. Но сильнейшее не терпит вреда от слабейшего, ибо как железо пламенеет, но пламя не делается железным, и плоть одушевляется, душа же не оплотняется — так и Божественная природа обоживает плоть, но Сама не оплотняется. Ибо Божественная природа невосприимчива ни к какому прибавлению или убавлению. Она уделяет, но не воспринимает — потому и не возникла одна сложная природа. Итак, рав-

носильно сказать «восуществленная ипостась» или «природа» Бога Слова, ибо, как уже сказано, блаженные Афанасий и Кирилл под наименованием «природа» подразумевали ипостась. Ведь ипостась есть также и природа, но природа — уже не ипостась, ибо обращение тут невозможно. Потому что общее сказывается в частном, частное же не применяется к общему.

Если же о некоем пламенеющем куске железа говорится, что пламенеет естество железа, то следует знать, что это потому, что природа железа допускает воспламенение, и потому что воспламенение есть дело природы — тогда как при воплощении Слова воплощение не есть дело природы, но способ домостроительного сошествия. Посему нельзя сказать, что одна из ипостасей Божества имеет нечто, чего нет у всех ипостасей, за исключением образа существования. Воплощение же, как образ вторичного существования, приличествует лишь едиnorodному Сыну и Слову, чтобы особое свойство осталось неколебимым.

(53) Но вы, возможно, скажете: «Так как же мы говорим, что природа плоти обожилась и пострадала? Утверждая это применительно ко всем ипостасям человечества и говоря, что природа Слова воплотилась, не относим ли мы воплощение к Отцу и Духу? Потому что вся природа человеческая воспринимает и естественное, и противоестественное, и сверхъестественное без изменения природы, а Божественная природа невосприимчива ни к какому изменению и прибавлению. Но не только поэтому, а еще и потому, что та плоть и была начатком нашего замеса, и не стала самостоятельной ипостасью, но воипостасной природой, восполняющей сложную ипостась Христову, и она соединилась с Богом Словом не ради себя самой, но ради общего спасения, — вот поэтому мы говорим, что природа Божества соединилась с природой человечества, воплотилась же ипостась Слова, ибо воплощение есть принятие плоти, а соединение — сошествие и сочетание каких-либо двух вещей в одну и ту же.

(54) Если же вы возьмете пример человека в отношении вида и природы, то ко Христу это неприменимо — ибо о виде «Христов» мы до сих пор ничего не слышали. Поэтому Христос и не природа, но ипостась: ибо, согласно блаженному Кириллу, «имя Христос не имеет силы определения и не обозначает чью-либо

сущность»²². Но если [тот же пример] брать применительно к данному какому-то человеку, то это не лишено смысла. Но нужно учитывать, что примеры не обязательно должны во всем походить на поясняемые с их помощью вещи, но, скорее, в чем-то иметь и несходство, потому что иначе это не были бы примеры. Вот и Иустин, философ и мученик, так говорит в «Изложении о правом исповедании»²³: «Некоторые, размышляя о соединении души и тела, выразили его таким образом (пример если и не во всем, то, по крайней мере, в чем-то подходящий): что человек един, а природы имеет две».

(55) Обратите внимание, что он не сказал: «Человек один из двух природ», но «имеет две природы», так что выходит, что человек имеет две природы и после соединения двух природ. «Ибо как человек един, — говорит он, — а природы в себе имеет две различные, и одним помышляет, а другим исполняет помысел (ибо разумной душой замыслив, скажем, постройку судна, он руками приводит замысел в исполнение), — так и Сын, будучи един и две природы, одной творит Божественные знамения, а другой принимает унижения. Ибо поскольку Он от Отца и Бог, Он творит знамения, а поскольку от Девы и человек, Он естеством добровольно претерпел страдания и прочее». Как тебе кажется, в чью пользу говорит пример — тех, кто осмеливается утверждать о единой природе во Христе, или тех, кто православно проповедует две неслитных и нераздельных? И Григорий Богослов так говорит: «Ибо природы две, Бог и человек, потому что и душа и тело, Сынов же не двое, как и Богов»²⁴.

(56) А что здесь [у вас] множество нелепостей, мы увидим вот откуда. Из чего, говорите вы, сложен человек? Разумеется, из души и тела. Так почему же вы не исповедуете Христа из Бога и человека? И отчего не признаете человека из душевности и телесности, как Христа из Божества и человечества? Отчего же о человеке не говорится, что он весь душа и весь тело, как Христос весь Человек и весь Бог, и что Он весь совершен в душевности и весь совершен в телесности, и весь душа вместе с телом, и весь тело вместе с душою, как Христос весь Бог вместе с плотью Своею и весь Человек с безначальным Своим Божеством? Ведь человек из души и тела стал чем-то иным помимо них, то есть человеком, а

Христос из разных — теми же самыми, из Божества и человечества Бог и человек. Если же Он имеет подобие во всем, то следовало и именовать вашу сложную природу «христовством», как человеческая природа есть и называется «человечество».

(57) С другой же стороны, и душа, предвосхищая страдания тела, зачастую страдает прежде него, а вместе с ним страдает постоянно: ибо часто она тревожится о рассечении тела и страдает еще прежде телесного страдания, и бывает угнетена, и после рассечения ничуть не меньше тела в страдании принимает боль, чего о Божестве Господа никогда никто не скажет, не повредившись рассудком. Посему если о человеке и говорится, что он единой природы, то как вид, а не как ипостась. Ибо когда человек сравнивается с человеком, они называются однородными, как единосущные и попадающие в один вид — а когда речь идет о естествословии человека, в нем усматриваются две природы, то есть душа и тело. Ведь кто настолько безрассуден, чтобы, сравнивая душу и тело, сказать, будто у них одна природа? Вида же «Христов» не бывает, потому что нет многих Христов, сложенных из Божества и человечества, чтобы, подпадая под один вид, они могли быть объявлены единоприродными — но один Христос, из двух и в двух природах познаваемый.

(58) «Узнайте же, что и в двух козлицах описывает Его блаженный Кирилл, но приводит этот пример не в отношении ипостасей, но для различения живого и закланного». Скажем и то, что из двух сотворенных не невозможно возникнуть одной природе, а чтобы одна природа появилась из сотворенного и нетварного, причастная им обоим или как нечто иное помимо них — это немыслимо, как говорит Григорий Богослов. Ибо как одна и та же природа и начала быть, и не начала?

(59) Если одно и то же — сказать «из Божества и человечества» и «из двух природ», то, отрицая две природы во Христе после соединения, вы не признаете в Нем после соединения и Божество с человечеством.

(60) То, что одной природы, будет иметь совершенно те же самые отличия. Ведь по той причине, что человек разумен и ангел разумен, не говорится, что ангел и человек одной природы — ибо ангел бессмертен, а человек смертен, и полного подобия между ними нет. И смертен человек, смертен и пес — но человек разумен, а

пес бессловесен, и они не одной природы. Необходимо, следовательно, чтобы вещи, которые одной природы, имели совершенно те же самые сущностные отличия. Значит, если одна природа у Божества Бога Слова и у Его плоти, то у них обоих будут полностью те же самые отличия.

(61) Если те [начала], из коих Христос, не суть в Нем, то они или исчезли, или находятся в другом: тогда укажите, где?

(62) Если, когда говорится об одной природе у единосущных, имеется в виду тождество природ, а не ипостасей, каким образом две природы у разносущных будут означать не различие сущностей, но разделение ипостасей?

(63) Совместно относящиеся к чему-либо всегда и [пребывают] совместно. [Определения] же «соединяющихся» или «соединения» принадлежат к отношениям. Итак, соединение и соединившиеся пребывают совместно. А потому или признайте и соединившиеся [начала], или отвергните соединение. И тогда что есть причина разделения?

(64) «Один» и «другой» суть местоимения ипостасей, а природ — «одно» и «другое», согласно Григорию Богослову. Итак, если «один» и «другой» в богословии означает ипостаси, то, следовательно, в домостроительстве²⁵ «одно» и «другое» всегда будут обозначать природы.

(65) Сказать «иное по природе» и «иная природа» — это одно и то же. Посему если первое всегда употребляется применительно к Божеству Христа и Его человечеству, то всегда [может употребляться] и второе. Одна же и другая природа не есть одна.

(66) Что у вас подразумевается под «сложной природой»? Означает ли это слово в единственном числе две вещи, как у отцов «двойная» или «двоякая» природа и как [в выражениях] вроде «хор», «народ», или во множественном числе одну, как «Афины», «Фивы» и тому подобное? И если первое, то излишне говорить об «одной», ведь и отцы об одной не говорили. Если же второе, то излишне говорить о «сложности» — ведь у вас и «простою», и «сложною» обозначается одно и то же. А если нечто иное помимо сказанного, то вы вводите нам другую, слитную природу, вроде мула или какого-нибудь чудища из эллинских сказок о многовидных животных.

(67) Одна воплощенная природа или облечена плотью как обликом и есть одна и воплощенная, как медь, преображенная в облик статуи, или так, что воспринятая плоть обратилась в природу Воспринявшего, или природа Воспринявшего превратилась в природу воспринятого и претерпела отступление от собственной сущности, или же сущность соединилась с сущностью, и их две. Что бы вы ни выбрали, объявите Христа или двумя природами, или окончательно не двумя — ибо противоположные высказывания исключают друг друга. Так что или проповедуйте две, или скажите безоговорочно об одной. Ибо зачем же оставлять слово, значение которого вы отрицаете, для обмана простодушных?

(68) Говоря об одной воплощенной природе Бога Слова, вы или отрицаете значение слова «воплощенная», или в [самом] имени и определении описательно говорите о двух природах, одну называя прямо, а на другую указывая в [самом] определении, если, конечно, плоть, одушевленная разумной и мыслящей душой, есть человеческая природа.

(69) Разносущное становится единым посредством соединения, а не по природе, — ибо по природе едины едinosущные. Стало быть, иное природа, и иное — соединение, и возникающее из каждого из них — одно и другое, из едinosущия — одна природа, а из ипостасного соединения — одна ипостась.

(70) «Имя Христос, — согласно блаженному Кириллу, — не имеет ни силы определения, ни обозначает чью-либо сущность». Если же оно не обозначает сущность и не имеет силы определения, то это будет, пожалуй, ипостась, а не природа. Ибо определение дается сущности и природе, а описание — лицу и ипостаси, поскольку первое складывается из сущностных, а второе — из несущностных признаков. Наименование же «Бог» есть обозначение сущности, так же как и «человек». Тогда почему бы вам не признать одного Христа, Бога и Человека, одной сложной ипостасью как Христа, но двумя природами как Бога и Человека?

(71) Хотя бы соединение и происходило из совершенных [начал], но по отношению к целому, то есть к возникшему из соединения, то, что составляет единство, называется частями, как, скажем, кирпич из глины, воды и соломы, каждое из которых совершенно, но считается частью по отношению к кирпичу. Значит, две

природы суть части Христа — ибо Он из Божества и человечества. Посему как же эти части [могут быть] не в целом, и целое не в частях? Ведь они или в нем, или в другом месте, или исчезли, и Он или в них, или в других помимо них, или вообще нигде.

(72) Если плоть той же самой природы, что и Божество Слова, то как Троице не стать Четверицей? Ведь единосущные имеют разные ипостаси. А если плоть иносущна, то разве не две природы Христос?

(73) Если Бог Слово и Отец в каком-то отношении суть двое, а плоть и Бог Слово ни в каком отношении не суть два, то Бог Слово больше соединен с плотью, нежели с Отцом. Если же не больше, то по крайней мере в чем-то Бог Слово и плоть суть два. А если они в чем-то два, то по природе — ведь не по ипостаси же!

(74) Один Христос, сложная ипостась, по природе тождествен Отцу и Духу, Матери и нам — ибо Он единосущен и Отцу, и нам, но отличается ипостасью. Посему если вы усматриваете в Нем одну сложную природу, то у вас получится, что Отец и Дух Святой сложной природы, и что Троица единоприродна человекам — а если ипостась, проявляющуюся в двух природах, то в одном Он будет единосущен Отцу, в другом — нам.

(75) Божество сказывается о трех ипостасях Живоначальной Троицы, подобно и человечество — о бесчисленных ипостасях человеческой природы. Значит, если вы скажете, что одна природа Божества и человечества, то, по-вашему, во Христе образовалась единая природа трех святых ипостасей Святой Троицы и бесконечных ипостасей человечества.

(76) Если вы говорите о частной и особой сущности Слова и что ипостась и природа одно и то же, то покажите нам кого-либо из святых отцов, говорившего о трех природах или сущностях в Святой Троице, и мы умолкнем, заградив уста рукою. Если же не можете показать, то зачем тщетно кичитесь, говоря от сердца своего, а не от Бога.

(77) Количество вещей выражается не только определенным числом, но и неопределенным, как, например, «много», или «мало», или «больше», или «меньше», и оно же часто может быть выражено сравнением, как «большее», и «равное», и «худшее», но и указательными словами — я имею в виду «это», и «то», и «эти»,

и «другое», и «иное», — и порядком, как «до этого», и «после этого», и «изначально», и «позже», и, может быть, другими способами. Итак, если вы все способы, выражающие количество вещей, называете разделительными, то уличить вас просто. Ведь вы говорите об одной и одной природе, об одном и другом, ином и ином, и неопределенно о природах, и о своеобразиях, и о большем и меньшем, и о прежнем и последующем. Если же вы полагаете, что разделяет только определенное число, и особенно двоица, то это произвольное суждение — ибо что это за беспричинный выбор, когда на самом деле все иначе? Ведь двоица в собирательном смысле выражает два исчисляемых вместе [гораздо вернее], чем это ваше раздробленное на две единицы число, рассматриваемое само по себе.

(78) Ко всему этому сообщите нам вот что: имеет ли Христос Божественную природу и после соединения? Да, скажете вы. А имеет ли человеческую? И с этим вы согласитесь, если, конечно, не пожелаете пойти на откровенное нечестие. Так природа Божественная и природа человеческая — это одна природа или две? Но если вы скажете «одна», то Отец будет единосущен нам, — а если две и не одна, то почему бы вам, отбросив подальше высокомерие вместе с породившим его, не исповедать вместе с нами одного Христа, одного Господа, одну ипостась из двух природ, и две природы, и в двух природах после соединения? Ведь если вы говорите, что Христос никогда не был в двух природах, то зачем же вам попусту говорить, что Он после соединения одной природы? Если же, говоря, что Он был в двух природах прежде соединения, вы исповедуете Его одной природы после соединения, то вы идете заведомо против истины — ибо прежде соединения, то есть Божественного Воплощения, будучи одной ипостасью одной простой природы, то есть Божественной, Он даже не был Христом. Так что вы или совершенно исключаете две природы у Христа, или утверждаете, что до воплощения от Девы был двуприродный Христос, не допуская признать за Ним собственно принадлежащие Ему две природы после соединения. Ибо мы, стоя у пристани благочестия и веянием Духа отражая всякую бурю еретического злоумия, во Святой и превоспетой Троице почитаем одну сущность, одну природу Божества, но три совершенные ипостаси, исповедуя, что они

не имеют между собой никакого сущностного различия. Все же Богоименования: господство и святость, царствие, силу, действие, волю, власть — мы общим, единым, одинаковым, простым, неделимым и целостным образом применяем ко всему Божеству, то есть к сущности, или же природе трех ипостасей, раздельно же познаем имена «Отец», «Сын» и «Дух», нерожденность, рожденность и исхождение, зная нерожденным только Отца, рожденным только Сына, исходящим только Духа Святого, причем своеобразие Каждого не переходит и не перемещается, и мы рассматриваем его не как приводящей признак, — ибо ничто не приводит Богу, — но как отличительное свойство ипостаси Каждого. Мы знаем Бога совершенного Отца, Бога совершенного Сына, Бога совершенного Духа Святого, Бога, Бога и Бога, но единого Бога Троиц, Друг с Другом вместе мыслимых и познаваемых, не сливающихся в одно лицо и одну ипостась — да не будет! — но Сына и Духа, относящихся к Отцу как к причине. Ибо один Бог, потому что одно Божество, но не три Бога как три человека — ибо они не разъединены по сущности, не разделяются силой, ни местом, ни действием, ни волею не расходятся, будучи неотделимо утверждены и взаимопроникая друг в друга. Ибо где были бы Они, не пребывая друг в друге? Ведь тогда Каждый из Них был бы ограничен. Итак, один Бог в трех совершенных ипостасях, чтобы не считать Его сложной природой, составленной из несовершенных [частей], но из трех совершенных одной простой и несоставной, сверхсовершенной и пре-совершенной.

(79) Что же касается спасительного и превосходящего всякое разумение домостроительства, то мы исповедуем, что один из Святой Троицы, единородный Сын и Слово Божие по Отчему благоволению воплотится от Духа Святого и Святой Приснодевы и Богородицы Марии. И мы чтим два Рождества Его, одно предвечное и вечное, вне причинности от Отца без матери, и одно от Матери Девы без отца ради спасения нашего, и говорим, что ни Отец не родился, ни воплотился, ни Дух Святой — ибо своеобразие Сыновства неколебимо. Посему, будучи Сыном, Он снова стал Сыном — ибо, будучи Сыном Бога Отца, Он стал Сыном Человеческим, из двух природ одной сложной ипостасью. Ибо, будучи во-существленной ипостасью, Он воспринял воипостасную природу,

начаток нашего устроения. «Воипостасную» же мы говорим не в том смысле, что она существует самостоятельно или имеет собственную ипостась, но в том, что она существует в ипостаси Слова. Ибо она одновременно и плоть, и плоть Бога Слова, одновременно разумная одушевленная плоть и разумная одушевленная плоть Сына Божия, при различии природ, никоим образом не устраняемом из-за соединения — ведь те, из коих один Христос и Господь, остались непревратны и неизменны, но сошлись неслитно и нераздельно в одну сложную ипостась — ибо мы утверждаем ипостасное соединение. Ипостасное же соединение сохраняет различие сочетавшихся сущностей и соблюдает единство лица. Ведь если Слово не единосущно плоти, но и не отдельно от соипостасного Ему [начала], то непозволительно говорить ни об одной Его природе, ни о двух ипостасях — ибо это приводит к множественности ипостасей. Ибо единосущное означает единое и тождественное по сущности, но различное по ипостаси, и, наоборот, разнотелное [означает] по ипостаси тождество, а по природе различие соединенных.

(80) Таким образом, Христос не есть один и другой, чтобы не служить нам четверице, но одно и другое, чтобы не приписать страдание Божеству. Ибо если Он один и другой, то напрасно хвалимся мы, что воплощением Слова совершилось обожение нашей природы, — ведь если вселение одного в другого есть воплощение, то множество воплощений пережил Бог. Ибо *вселюсь в них*, — говорит Он, — *и буду ходить в них* (2 Кор. 6:16) и *разве вы не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?* (1 Кор. 3:16). Если же не одно и другое, то по природе одно и то же плоть и Божество, и все слилось и смешалось. Посему если не один и другой, то один Христос и одна ипостась, — ибо «другой» есть ипостась. Если же одно и другое — а «другое» есть природа, — то, очевидно, не одно по природе. Если же не одно, то каждому ясно, что два. Итак, Он един по ипостаси, тождественный Самому Себе, а от обоих пределов отграниченный отличительными свойствами. Ибо хотя святая плоть Его и не была непричастна отличительных свойств, но сочетание их, и становление в ипостась, и сплочение произошло не в ней самой, но в ипостаси Слова, и [именно] сию последнюю, а не [какую-то] свою особую плоть она обрела ипостасью. Поэтому плоть и не была безыпостасна, но и не

имела собственной ипостаси, Христос же есть две природы, объединяемый и разделяемый единосущием с пределами и разнотелом [составляющих] частей.

(81) Говоря же о двух природах, мы не разделяем единства, но избегаем превращения и слияния — ибо мы знаем, что они исчисляются понятием и образом различия. Ибо каким способом мы избегаем слияния, таким же возражаем против разделения в Святой и Богоначальной Троице и в домостроительстве Одного из Святой Троицы. Потому что как там мы исповедуем три ипостаси, но проповедуем единую сущность и природу, зная, что ни одна ипостась не без сущности, но не приписывая из-за этого каждой отдельно взятую сущность и не объявляя число, определитель количества, числом сущностей, чтобы не внести инородность и инотел, — так и здесь, говоря о двух природах, мы не разделяем ипостасное единство и не вводим тем самым исчисление ипостасей (хотя природы и не лишены ипостасей), но показываем инотел и инотел. Ибо как там число ипостасей не вредит единосущию и не вводит для ипостасей разделение по природе, но, знаменуя различие ипостасей, не рассекает единство сущности, так и тут количество природ не расторгает тождество и единство ипостаси, а показывает различие в природном качестве и множественность составляющих.

Потому-то мы, утверждая, что соединение произошло из двух совершенных природ, говорим о соединении не как смешении, или слиянии, или превращении, или растворении, и, наоборот, не о соединении личностей, относительно, или по достоинству, или по тождеству воли, или имени, или по равночестию, как говорил богомерзкий Несторий, — нет, мы православно проповедуем единство сущностное и по ипостаси, не так, что две сущности образовали одну сложную, но что они соединились друг с другом воистину в одну сложную ипостась Сына Божия; и определяем, что сущностное их различие сохраняется. Ведь тварное осталось тварным, а нетварное — нетварным, смертное смертным, и бессмертное бессмертным, и то блистает чудесами, а это подвергается оскорблениям. Ибо хотя и страдания терпит, и чудеса творит Один, так что и то, и другое есть общее достояние Одного, однако же то [начало], от которого общими становятся оскорбления, есть иное, нежели то;

от которого — славные деяния. Они суть иное и иное по рассуждению и способу различия, но свойственное одному сообщается и другому по образу взаимообмена, из-за взаимопроникновения частей друг в друга и ипостасного их соединения. «Ибо каждый образ имеет то, что ему свойственно, сообща с другим», почему и говорится, что распят был Господь Славы (ср. 1 Кор. 2:8) — не Божеством, понятно, но ипостасной плотью. И написано, что Сын Человеческий вознесся *туда, где был прежде* (Ин. 6:62), — не туда, где Он был прежде в качестве человека, но туда, где Он был Бог, неразделенный с Отцом. Ибо мы не объявляем, что Божество страстно или страдает плотию, и не плоть, то есть человечество, признаем причиной, но Того, кому принадлежит и то, и другое, иногда по обоим именуем Христом, а иногда по одной из частей, по Божеству называем Богом, а по человечеству, наоборот, Человеком. И мы именуем Бога страстным, но не как Бога, а как [одновременно] и человека, и Дитя объявляем предвечным, не потому, что Оно Дитя, но поскольку и Бог — ибо и то и это суть Один, Бог и Человек, совершенный Бог и совершенный человек, носитель всех свойств Божества: Божественности, безначальности, бессмертия, Господства, всемогущей воли и действия — и всей сущности плоти без изъятия, души, тела, ума и их естественных и непредсудительных свойств и страстей²⁸, самовластной воли и действия, голода, жажды, слез, скорби, тоски, тревоги, смерти. *Господь мой и Бог мой*, — говорит Фома (Ин. 20:28), и Богослов по вдохновению изрек: *Слово было Бог* (Ин. 1:1) и *Слово стало плотию* (Ин. 1:14), и *в начале было Слово, и хочу, очистись* (Мф. 8:3), и *не распяли бы Господа Славы* (1 Кор. 2:8). Это, и подобное, и сила божественных знамений возвещает Божественную Его природу и действие.

(82) *Засим имею власть положить душу Мую и власть имею опять принять ее* (Ин. 10:18) и *осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня* (Лк. 24:39), и *мы имеем ум Христов* (1 Кор. 2:16) и *вошел в дом, не хотел, чтобы кто узнал, но не мог утаиться* (Мк. 7:24) и *Отче! не Моя воля, но Твоя да будет* (Лк. 22:42); и преломление хлебов, и ходьба, и простирание рук на кресте, и мышление, и жизненная, питательная, возрастательная и ощущательная сила представляет человеческое действие, как и *напоследок взалкал*

(Мф. 4:2), и жажду (Ин. 19:28) и душа Моя теперь возмутилась (Ин. 12:27), и душа Моя скорбит смертельно и начал скорбеть и тосковать (Мф. 26:37,38), и Отче! в руки Твои передаю дух Мой. И сие сказав, испустил дух (Лк. 23:46). Разве не ясно, что как первое свидетельствует о Божестве, так и это — о Его человечестве и о различии и неслитности природ? Ибо как же и то, и другое можно сказать об одной природе?

(83) Итак, Он есть совершенный Бог и совершенный человек, Бог по природе и человек по природе, и без изъяна в человечестве — ведь Он, хотя и домостроительно стал человеком, но стал им по природе: весь Бог и весь Человек, весь Бог даже вместе с плотью Своею, и весь Человек вместе со сверхсущим Своим Божеством. Мы утверждаем, что именно это имел в виду Григорий Богослов, говоря: «Из коих одно обожило, другое же обожилось» и «смею называть со-Богом»²⁷. Ибо как мы знаем, что воплощение Слова было без превращения и изменения, так и обожение. Ибо Само Слово стало плотью, носимое во чреве Девою, явившееся же на свет как Бог вместе с воспринятым, которое было обожено Им одновременно с приведением к бытию, так что вместе случились все три [события] — принятие, осуществление и обожение его Словом, и потому Святая Дева мыслится и называется Богородицей, не только из-за природы Слова, но из-за обожения человеческого [начала]; а их зачатие и осуществление чудотворилось совместно, зачатие Слова, плоти же в Самом Слове осуществление чрез Саму Богоматерь, сверхъестественно дарующую сотворение Творцу и вочеловечение Богу и Создателю всего, обоживающему воспринятое, причем соединение сохраняет составляющие таковыми, какими они и соединились — я говорю не только о Божественном, но и о человеческом [начале] Христа, которое превыше нас и подобно нам. Ибо не [то, чтобы] ставшее сначала подобным нам, затем стало превыше нас, но и то, и другое было всегда, с самого начала существования, потому что с самого зачатия они имели существование в Том же Слове. Посему человечество по собственной природе есть то, что оно есть, но сверхъестественным образом оно принадлежит Богу и божественно.

(84) Святую же Деву мы проповедуем истинно и собственно Богородицею, ибо как родившийся от Нее есть истинный Бог, так

и Она, зачавшая в Себе воплощенного Бога, есть истинная Богородица. А говорим мы, что от Нее родился Бог, не потому, что Он получил от Нее вечное существование Божества, но потому, что от Нее Он без превращения воплотился и стал человеком, и был рожден, один Христос, один Сын, один Господь, одна ипостась, Он же Бог и Человек, не приводящий иного лица в Троицу.

(85) Отсюда и прибавление к Трисвятому²⁸ мы полагаем богохульным, потому что оно привносит четвертое лицо в Троицу и полагает ипостасную силу Божию отдельно от Распятого, как будто бы Он был иным по отношению к Крепкому, — или же потому, что оно мнит страстной Святую Троицу и сораспинает Сыну Отца и Святого Духа, или объявляет страстным Святого и бессмертного Духа. Ибо трисвятое это восхваление древле тайноводствовано было Духом Святым чрез серафимов, служебных Его духов, боговидцу Исаие (Ис. 6:2), таинственно открыв три ипостаси Божества и одно Господство и природу. Ибо сам Исаия говорит, что видел Отца (Ис. 6:1), Иоанн Богослов утверждает, что ему открылся Сын, а божественный апостол Павел — что Дух Святой. Оттого вся чреда святых отцов рассудила, что трисвятое это восхваление относится к Святой Троице. Потому говорит Григорий Богослов: «Так вот и Святые Святых, сокрываемые серафимами и прославляемые тремя освящениями, сходятся в одно Господство и Божество, о чем и иной некто прежде нас любомудрствовал прекраснейшим и высочайшим образом»²⁹.

(86) Исторические же книги описывают, как при Прокле, предстоятеле Константинопольском, когда тамошний народ молебствовал из-за какой-то грозной Божией кары, по некоему Божию откровению восхищен был от народа отрок и так научен этому восхвалению неким ангельским тайноводительством: «Святы́й Боже, Святы́й крепкий, Святы́й бессмертный, помилуй нас», и повелено было петь это³⁰. Подтвердил же откровение скорый исход: ибо одновременно с пением прекратился и гнев. Мы же утверждаем, что смысл восхваления таков: «Святы́й Боже — Отец, из Которого Бог Сын и Бог Дух Святой»; «Святы́й Крепкий — Сын, Премудрость и Сила Отчая»; «Святы́й бессмертный — Дух святой»: ибо сказано: *Дух животворит* (Ин. 6:63) и *закон духа жизни* (Рим. 8:2) и богоотец Давид изрек: *Жаждет душа моя к Богу крепко*

му, живому (Пс. 41:3). И это мы говорим, не ограничивая Божество лишь Отцом, ни силу — только Сыном, или бессмертие — Духом, но к каждой из ипостасей просто и единообразно применяя все богоименования и подражая божественному апостолу, сказавшему: *Но у нас один Бог Отец, из Которого все мы и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все и мы Им* (1 Кор. 8:6).

(87) Поистине смешно и забавно, чтобы Трисвятая песнь, прежде и впоследствии таинственно сообщенная ангелами, удостоверенная прекращением напасти и подтвержденная свидетельством святых отцов, как показывающая единое триипостасное Божество, была попираема несмысленным суждением валяльщика — ибо тот, желая очистить сие восхваление, как священную ризу, и украсить его более, чем нужно, как будто он выше серафимов, приставил к Трисвятому добавление, словно законодательствуя вопреки Святому Духу. Но что за самонадеянность, чтобы не сказать безумие! А мы говорим так, и пусть бесы хоть разорвутся: «Святый Боже, Святый крепкий, Святый бессмертный, помилуй нас».

(88) Для удостоверения же сказанного мы приложили и речения святых отцов, чьи уста были устами Божиими — почтительно устыдитесь их и вместе с нами и истиной православно проповедуйте единого Бога и одну природу в трех ипостасях и одного из Святой Троицы едиnorodного Сына Божия, одного Христа и по воплощении одного Сына, одного Господа и одну ипостась в двух природах, неслитно и нераздельно.

(89) Изречения святых отцов, показывающие, что один Христос из двух природ, и две природы, и в двух природах даже после спасительного и преблагого Его воплощения.

Св. Иринея, епископа Лугдунского, из слова против Валентиниана:

Ибо как ковчег был вызолочен изнутри и извне чистым золотом, так и тело Христа было чисто и лучезарно, изнутри украшаемое Словом, извне же охраняемое Духом, дабы их обоих с очевидностью показаны были природы³¹.

(90) Св. Иустина философа и мученика из третьей главы третьей книги о Святой Троице:

И войдя во утробу Ее, Божественное как бы семя вылепляет Себе храм — совершенного человека, и взяв некую часть Ее при-

роды, и восуществив ее в построение храма, и облекшись в него, Он через теснейшее соединение вышел и тем, и другим как Сын Божий³².

(91) Его же из главы семнадцатой того же сочинения:

Как человек един, а природы в себе имеет две различные, и одним помышляет, а другим исполняет помысел (ибо разумной душою замыслив, скажем, постройку судна, он руками приводит замысел в исполнение), — так и Сын, будучи един и две природы, одной творит Божественные знамения, а другой принимает унижения.

(92) Св. Афанасия, епископа Александрийского, из книги против ересей:

Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу, но уничижил Себя Самого, приняв образ раба (Фил. 2:6). Вот тебе два образа. Держись за них и ни один не искажай: ибо Бог и Сын Божий, будучи человек, не утратил Божеского образа, и будучи Бог, не отказался от образа человеческого. Итак, раз мы имеем два образа, я говорю о Владычнем и рабском, — один по природе Божеский, а другой по природе человеческий; один прежде веков, а другой от Девы; один от Единственного, а другой от Единственной, потому что два этих начала осуществились в Одном — ибо мы не отделяем Бога Слово от тела и не признаем двух сынов и Христов, но предвечного Сына Божия, в последние времена ставшего совершенным человеком из утробы Ее. Ибо как Родитель Отец родил совершенного Сына, так один и тот же Сын и Слово Отчее, желая спасти совершенно погибающего человека, стал совершенным человеком, чтобы, спасши внешнее, не оставить преданным внутреннее: ведь, восприняв тело, Он не оставил душу, но воспринял и душу, и ум³³.

(93) Св. Мефодия, епископа Патарского и мученика, из слова на Сретение:

В видении Невидимого, в восприятии Неохватного, в малости Превеликого, Того, Кто в храме и в вышних, на престоле Девы и на колеснице херувимской, Кто горе и долу без расстояния, Кто в образе раба и в образе Бога Отца, подданного — и Царя всех³⁴.

(94) Святого Василия, епископа Кесарии Каппадокийской, из слова против Евномия:

Ибо я утверждаю, что быть в образе Божиим равносильно бытию в сущности Божией, ибо как принятие образа раба означает, что Господь оказался в сущности человечества, так и слова о том, что Он пребывает в образе Божиим, представляют особенность Божества³⁵.

(95) Его же из беседы с Аэтием арианом:

Ведь ни ты, ни кто-либо другой никогда не смог бы предоставить или доказать поистине, что вышеназванные отцы наши и учителя, или мы сами, или кто-то из избранных отцов Святой, Соборной и Апостольской Церкви сказали или учили письменно или неписанно так, как говоришь ты, об одной природе Христа Бога нашего, сложной, или простой, или единовидной, или об одной воле, или что еще из запретных и отвергнутых Соборной и Апостольской Церковью мнений. Ибо если мы строим заново то, что низвергли, мы выставляем себя отступниками. Напротив, мы, скорее, провозгласили, что Господь наш Иисус Христос всегда пребывает двойствен в одной ипостаси и в одном лице, без какого бы то ни было разделения или слияния: ибо утверждать об одной природе, или воле, или действии в Том же Самом Господе нашем Иисусе Христе — это учение и суждение злочестных и богохульных, единомышленных с тобою людей³⁶.

(96) Святого Афанасия из послания к Епиктиту:

Если же Слово единосущно телу, имеющему земную природу, а Слово, по исповеданию отцов, единосущно Отцу, то будет и Сам Отец единосущен произошедшему от земли телу. И в чем они еще упрекают ариан, называющих Сына творением, если сами говорят, что Отец единосущен творениям?³⁷

(97) И немного спустя:

Какой ад излевал это, будто тело от Марии единосущно Божеству Слова?

(98) Святого Георгия Богослова из второго послания к Клидонию:

Ибо две природы, Бог и человек, потому что душа и тело — но не два Сына и Бога. Ведь здесь не два человека, хотя апостол Павел и обозначал так внутренность и внешность человека³⁸.

(99) Его же из «Апологетика»:

Именно это внушает нам воспитатель Закон, и пророки, кото-

рые между Законом и Христом, и Христос, Совершитель и совершение закона духовного, это же и уничиженное Божество, и воспринятая плоть, и небывалая смесь Бог и Человек, из обоих одно, и чрез Единого оба³⁹.

(100) Его же из второго слова о Сыне:

Признак же — в том, что когда природы расходятся в примышлении, вместе с ними разделяются и имена. Послушай Павла, как он говорит: *чтобы Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец Славы* (Еф. 1:17). Христу Он Бог, Славы же Отец: ибо если оба суть одно, то не по природе, но по сошествию⁴⁰.

(101) Его же дополнение к вышеприведенному изречению из первого послания к Клидонию:

Говоря же кратко, то, из чего Спаситель, суть одно и другое, если невидимое не тождественно видимому, и вневременное временному, но не один и другой, — сего да не будет! Ибо и то, и другое в сорастворении, потому что Бог воплотился, человек же обожился, или как это еще назвать. А «одно и другое» я говорю обратно тому, что в Троице. Ибо там один и другой, чтобы не смешивать ипостаси, но не одно и другое — ведь трое суть одно и то же самое, что Божество.

(102) Схолия. Если «не одно и другое» из-за того, что природа одна, то, следовательно, одно и другое не одна природа. И если «обратно тому, что в Троице», а там три ипостаси, потому что «один и другой», но одна природа, потому что «не одно и другое», — то здесь две природы, потому что «одно и другое», но не «один и другой».

(103) Его же из второго слова о Сыне:

Это и есть то, что заставляет еретиков заблуждаться, сочетание имен, потому что имена перемежаются из-за сорастворения. Признак же — в том, что когда природы расходятся в примышлении, вместе с ними разделяются и имена. Послушай Павла, как он говорит: *чтобы Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец Славы* (Еф. 1:17). Христу Он Бог, Славы же Отец, ибо если оба суть одно, то не по природе, но по совмещению — что может быть очевиднее?⁴¹

(104) Схолия. То, что по природе не одно — конечно же, два. Если же совмещение, то по ипостаси. Следовательно, Божест-

во Христово и человечество Его суть два по природе, одно же по ипостаси.

(105) Его же из стихотворений:

Богом и смертным пришел, две природы собрав воедино:

Скрыта одна от очей, другая же явлена людям⁴².

(106) Св. Амвросия Медиоланского из слова о Вочеловечении, или против Аполлинария:

Но пока мы уличаем их, появились другие, говоря, что тело и Божество Господа суть одной природы. Какая преисподняя извергла такое богохульство? Ведь тогда уже более терпимы ариане, у которых из этого вырастают побег противоречия и неверия, когда они упрямо настаивают на том утверждении, будто Отец, Сын и Святой Дух не суть одной природы, потому что эти говорят, что одной сущности Божество и плоть Господня⁴³.

(107) Его же слова к Гратиану императору — это изречение привел св. Кирилл на Эфесском Соборе:

Сохраним различие Божества и плоти: ибо и в том, и в другом говорит один Сын Божий, потому что в Нем и та, и другая природа⁴⁴.

(108) Его же из толкования Святого Символа:

Говорящих же, что Христос простой человек, или что Бог Слово страстен, или превратился в плоть, или имеет сосуществленное тело, или принес его с небес, или что оно призрачно — или говорящих, что Бог Слово смертен, или нуждался в воскрешении Отцом, или воспринял бездушное тело, или человека без ума, или что две сущности Христа, слившись в растворении, стали одной сущностью — и не исповедующих, что Господь наш Иисус Христос есть две неслитные сущности, но одно лицо, потому что один Христос, один Сын — таковых анафематствует Соборная и Апостольская Церковь⁴⁵.

(109) Святого Амфилохия, епископа Иконийского, из послания к Селевку:

Так исповедую Христа Богом и человеком, Сына Божия, одного Сына с двумя природами, страстной и бесстрастной, смертной и бессмертной⁴⁶.

(110) И немного ниже:

Посему я говорю об одном Сыне с двумя природами неслит-

но, непревратно, нераздельно. Так что страдает Христос, Сын Божий, не Божеством, но человечеством.

(111) Его же из того же послания:

Страдает воспринятая природа, воспринявшая же пребывает бесстрастной. Бог же Слово бесстрастно усваивает человеческие страсти собственного храма — я говорю о кресте и смерти и о прочем, что домостроительно усматривается у Него — усваивает, Сам ничего не претерпевая. Так как в одно лицо сочетаются сдвоенные природы.

(112) Святого Григория, епископа Нисского, из послания к Филиппу монашествующему:

Единосушные обладают тождеством, разносушные же напротив. Ибо хотя оба в неизреченном соединении суть одно, но не по природе из-за неслиянности. Стало быть, Христос, Который есть две природы и в них истинно познается, имеет единственное лицо сыновства⁴⁷.

(113) Его же из слова против Аполлинария:

Итак, если в противоположных свойствах созерцается природа каждого, то есть во плоти и Божестве, как две природы суть одна?⁴⁸

(114) Святого Кирилла, архиепископа Александрийского, из обращения к александрийцам:

Я не принимаю сорастворения — ибо это чуждо апостольской вере и правому Христову преданию. Ибо сорастворение ведет к исчезновению природ, тогда как неизреченное соединение, исповедуемое правомыслящими, неслитно сохраняет обе природы и одного совершает из них видимого Христа, Бога, а вместе с тем Его же, ставшего человеком, и не двух Христов, но, напротив, одного и соединенного, а не растворенного. Ведь если две природы растворились, будучи разносушны, в одну смесь, то ни одна не сохраняется, но обе они, слившись, исчезают⁴⁹.

(115) И немного спустя:

И храм по желанию Его во время тридневного погребения разрушается — и вновь Он восстановил его и соединился с ним неизреченным и неизъяснимым образом, не растворившись в нем и не оплотнившись, но сохраняя в Себе неслитными особенности двух разносушных природ. Ибо на самом деле природы не раство-

рились в неизреченном и неслитном соединении, но соединились неизреченным и неизъяснимым образом и пребывают превыше всякого разума, согласно многоблаженному и воистину вселенскому учителю православной веры архиепископу нашему Афанасию, воссиявшему на великом Соборе в Никее среди трехсот восемнадцати епископов, который сказал: «Произошло не сорастворение неизреченного Бога и смертного тела, а сошествие по природе двух вещей неподобных и неравных, не исчезновением или оплотнением, но соединением неизъяснимым, неизреченным и несказанным в одном Христе, Сыне Божиим, двух разносушных природ, которые сохраняются и не сливаются, не пропадают и не разделяются»⁵⁰.

(116) Схолия. Смотрите, как святые отцы, равно избегая слияния и разделения, говорят, что две природы сохраняются в одном Христе, то есть одной ипостаси.

(117) Его же из слова о вере:

Ибо Он никогда не отступал от собственного Божества, хотя и уничижил Самого Себя, ради нас приняв образ раба, но не потеряв Божеский образ, чтобы, подобно тебе, с готовностью обожиться как человек — Боже упаси! — а устроив для Себя одушевленный и совершенный храм в святой утробе Девы, и облекшись в него, и неизреченным образом соединившись с ним, при сохранении и без растворения обеих природ, вышел как явленный человек, мыслимый же Бог Иисус Христос⁵¹.

(118) Его же из послания к Иоанну Антиохийскому:

О евангельских же и апостольских речениях о Господе мы знаем, что мужи богословы одни из них употребляли в общем смысле, как бы об одном лице, а другие в раздельном, как бы о двух природах, и подобающие Богу [выражения] для Божества Христова, низкие же для человечества⁵².

(119) Схолия. Если воистину одно лицо во Христе по соединении, воистину и две природы.

(120) Его же из послания к Акакию, епископу Мелитинскому:

Но ведь наши противники, возможно, сказали бы так: вот же составившие исповедание правой веры ясно называют две природы и утверждают, что речения богоглаголивых мужей разделяются, по крайней мере там, где речь идет об их различии. Так разве это не противоречит твоим словам? Ведь ты не мог бы распределить рече-

ния по двум лицам, или же ипостасям. Но, превосходные, сказал бы я, мы написали в «Главах»: «Если кто распределяет речения по двум лицам, или же ипостасям, и одни приписывает как бы человеку, мыслимому особо от Слова Божия, а [выражения], подобающие Богу, — одному лишь Слову от Бога Отца, таковой да будет осужден». Различия же речений мы никоим образом не устраним⁵³.

(121) Схолия. Видишь, как он отказывается не [вообще] говорить о двух природах, но исповедовать их особо и отдельно.

(122) Его же из толкования на книгу Левит:

Ибо он приказывает поймать двух птиц, живых и чистых, чтобы ты помыслил через пернатых небесного Человека, а вместе и Бога, Который в том, что касается двух природ, разделяется по подобающей каждой признакам. Потому что воссиявший от Отца во плоти от жены был Словом — и Он неделим на части, ведь из обоих один Христос⁵⁴.

(123) Его же из слова о Троице:

Имея как бы неким пограничем Божества и человечества сошествие обоих в одном и сочетание в тождество разнствующих естеством через соединение и переплетение⁵⁵.

(124) Его же из слова к Сукенсу:

И вот, как я сказал, помышляя об образе домостроительства, мы видим, что две природы сошлись друг с другом в нерасторжимом единстве непревратно и неизменно: ибо плоть есть плоть, а не Божество, хотя она и стала плотью Бога; подобно же и Слово есть Бог, а не плоть, хотя Он домостроительно и сделал плоть Своею. Когда же мы помышляем это, мы ничем не вредим сошествию в единство: говоря, что Он произошел из двух природ, мы, однако, по соединении не отделяем природы друг от друга, и не рассекаем на двоих сынов Единого и Нерасторжимого, но говорим об одном Сыне и, как изрекли отцы, об одной воплощенной природе Слова Божия⁵⁶. Посему что касается мысленного представления и созерцания только душевными очами того, каким образом вочеловечился Единородный, мы утверждаем, что есть две природы, исповедуя, однако, вочеловечившееся и воплотившееся Слово Божие одним Сыном, Христом и Господом.

(125) Схолия. Пусть рассмотрит всякий, кто не слеп разумом, отеческую мысль. Ведь он не сказал, что «однако, по соеди-

нении» не исповедуем природы, но «не отделяем» — ибо он говорит, что есть две природы, «но один Сын, и Христос, и Господь», и, сказав, что «мы говорим об одном Сыне», прибавил: «и об одной воплощенной природе Слова Божия», именуя здесь природою ипостась. Ибо если Сын есть природа, а Отец не есть Сын, то Он не будет и одной с Сыном природы. Однако и на природу плоти указывает он, когда пишет к тому же Сукенсу — так что даже если он, как вы считаете, говорит здесь о природе как о сущности, он вводит и природу плоти через слово «воплощенная». Пишет же он так.

(126) Его же из второго послания к Сукенсу:

Ибо если мы, сказав «одну природу Слова», умолкли бы, не прибавив «воплощенную», но как бы отложив домостроительство, то, возможно, и не были бы неубедительны их речи, притворно вопрошающие: если все в целом есть одна природа, то где совершенство в человечестве, или как существует подобная нам сущность? Поскольку же и совершенство в человечестве, и обозначение подобной нам сущности введены посредством выражения «воплощенная», пусть перестанут опираться на тростниковый посох (ср. Ис. 36:6; 2 Цар. 18:21 и пр.)⁵⁷.

(127) Схолия. Так перестаньте же, повинувшись учителю, опираться на тростниковый посох. Вот ведь он ясно сказал, что «посредством выражения «воплощенная» вводится и совершенство в человечестве, и обозначение подобной нам сущности», и что «все в целом» не есть одна природа — а если не одна, то всякому понятно, что две.

(128) Святого Иоанна Златоуста из слова на Лазаря:

Олово причастно свинцу и серебру: серебру видом, свинцу же естеством. Так и Христос, Бог и человек, сохраняет в Самом Себе две природы, и как сохраняет в Себе природы, так и Сам существует в них, не будучи чем-то иным помимо них⁵⁸.

(129) Его же из послания к Кесарию монашествующему:

Так и здесь, когда Божественная Его природа созидала одного Сына, она сотворила обоих одним лицом, познаваемым, однако, неслитно и нераздельно, не в одной лишь природе, но в двух совершенных. Ибо где неслитность в одной [природе]? Где нераздельность? Как можно было бы тогда говорить о соединении? Ибо

соединяться и разделяться с самим собой невозможно. Что за преисподняя изрыгнула это, говорить о единой природе во Христе по соединении? Ведь они либо, удерживая Божественную природу, отрекаются от человеческой, то есть от нашего спасения, либо, оставляя человеческую, отказываются от Божественной — потому что пусть скажут, которая потеряла свое? Ведь пока сохраняется соединение, то, конечно, необходимо, чтобы сохранялись и свойства соединения, — потому что иначе это было бы не соединение, но слияние и исчезновение природ⁵⁹.

ИЖЕ ВО СВЯТЫХ ОТЦА НАШЕГО ИОАННА ДАМАСКИНА О СЛОЖНОЙ ПРИРОДЕ ПРОТИВ АКЕФАЛОВ

(1) Одна сложная природа возникает из разных природ, когда при соединении природ получается нечто иное помимо соединившихся природ. И получающееся не есть и не называется в собственном смысле ни тем, ни этим, но другим. Например, из четырех стихий, то есть огня, воздуха, воды и земли составляется тело соединением и сорастворением всех четырех, и получающееся тело не есть и не называется ни огонь, ни воздух, ни вода, ни земля, но из них нечто иное помимо них. Подобно и от лошади и осла рождается мул, и он не есть ни лошадь, ни осел, и не называется так, но есть нечто иное помимо них. Господь же наш Иисус Христос, будучи из Божества и человечества, есть и в Божестве и в человечестве, и есть и называется совершенный Бог и совершенный человек, и всецело Бог, и всецело человек, чего в сложной природе найти нельзя — ведь все тело не есть огонь, и не все оно воздух, так же как и не земля или вода, и мул не есть всецело лошадь, ни всецело осел, и не совершенная лошадь, ни совершенный осел, а Христос, как я сказал, есть совершенный Бог и совершенный человек и всецело Бог и всецело человек. Поэтому Он не одна сложная природа, но одна ипостась, в двух природах познаваемая, и две природы в одной сложной ипостаси.

(2) Итак, спросим еретиков: говоря, что Христос из двух природ, о каких природах вы говорите? Они ответят: о Божестве и человечестве. Затем скажем: а как, говоря, что Христос в Божестве и человечестве, вы отрицаете, что Он в двух природах? Ведь они не могут ответить, что Христос не в Божестве и человечестве. Снова спросим их: одна сложная природа Христа или две? И скажут: одна сложная. Затем мы говорим: простое и сложное едино-

сущны? И они не могут сказать, что единосущны простое и сложное. Тогда говорим: стало быть, если Христос одной сложной природы из Божества и человечества, то Он не единосущен Отцу — ведь Отец не сложной природы из Божества и человечества, но простой. Но Он не будет единосущен и Матери — ведь и Мать не сложена из Божества и человечества. Мы же, говоря, что Христос одна ипостась в двух природах в Божестве и человечестве, утверждаем, что по Божеству Он единосущен Отцу, а по человечеству единосущен Матери, и не разделяем Его, говоря об одной ипостаси, и не сливаем, исповедуя две соединенных природы.

И вновь скажем так: если одна природа Божества Христова и плоти Его, а природа Отца и Христа едина, одна природа будет у Отца и плоти.

И опять-таки: как вы исповедуете различие природ? Ведь различие вводит по меньшей мере две различающихся природы, или ипостаси, или одну ипостась, которая изменяется и преобразуется по отделяемому привходящему признаку. То, что вы не имеете в виду различие ипостасей, применительно к Христу ясно. Ясно и то, что [речь не идет] и об отделяемом признаке, — ведь не говорите же вы, что Он иногда бессмертный, а иногда смертный, из бессмертия перешедший в смертность, как мы из болезни в здоровье. Итак, остается вам говорить о различии природ, что вы и признаете, и, вначале исповедовав различие природ, исповедать и те природы, между которыми есть различие, — ведь если нет сущностей, не будет и сущностных различий. Если же одна природа, как и одна ипостась у Христа, почему, говоря о различии природ, вы не говорите и о различии в Нем ипостасей? Почему, утверждая, что Христос из двух природ, вы не говорите, что Он и из двух ипостасей?

Если Христос одной сложной природы, Он не единосущен Отцу — ведь Отец простой природы. Простое же и сложное не единосущны.

Если Христос по одной и той же сущности единосущен Отцу и единосущен нам, то Отец и мы окажемся одной природы.

Если Христос одноприроден и единосущен Отцу, Который простой природы, но имеет и сложную природу, то у Него будет две природы — одна простая, а другая сложная.

Если, по-вашему, природа и ипостась тождественны, то, поскольку три ипостаси Божества, будут у Него и три природы, или, поскольку одна природа, будет и одна ипостась.

Если вы говорите, что одно дело общая природа, и иное та, что усматривается в неделимом существе¹, которую вы и называете частной, то вам необходимо признать, что не только Христос, но и Отец, и Дух Святой имеют две природы, одну простую и одну сложную.

Если несотворенно и безначально Божество, а человечество тварно и имеет начало, то как безначальное и начавшееся будут одной природы?

(3) Поскольку же они преподносят нам изречение святого Афанасия и святейшего Кирилла, гласящее об «одной воплощенной природе Бога Слова», мы говорим, что ему равнозначно и речение святого Григория Богослова, говорящее: «Из коих одно обожило, а другое было обожено». Ибо как накаливание означает не превращение накаляемого, но соединение с огнем, так и обожение означает соединение с Божеством, а воплощение — соединение с плотью. Поэтому мы знаем одну природу Бога Слова, то есть Божества Его, воплощенную, то есть соединенную с плотью, и одну природу плоти Слова обоженную, то есть соединенную с Божеством. Так что есть две природы, соединенные друг с другом. Ведь если бы он сказал об одной природе Бога Слова, даже воплощенного, то это без прекословия означало бы, что оба одна природа. Сказав же «одна природа Бога Слова» и добавив «воплощенная», он обозначил сущность плоти, как и, сам себя истолковывая, говорит в послании к Суенсу: «Ибо если бы мы, сказав “одну природу Слова”, умолкли бы, не прибавив “воплощенную”, то, может быть, и не были бы неубедительны их речи, притворно вопрошающие: если все в целом есть одна природа, то где совершенство в человечестве? Поскольку же обозначение плоти введено посредством выражения “воплощенная”, пусть перестанут опираться на тростниковый посох» (ср. Ис. 36:6, 2 Цар. 18:21 и пр.). Вот он ясно отказался от того, чтобы называть одной природой целое, то есть оба начала, — и говорит, что через «воплощенную» внесено обозначение плоти. Итак, мы имеем «одну природу Бога Слова», и слово «воплощенную» указывает на плоть — плоть же не без

сущности. Посему природа Слова и восуществленная плоть будут двумя сущностями.

(4) Почему же, исповедуя во Христе природу Божества и природу плоти и говоря, что это одно и другое, вы не признаете две природы, убоявшись страха там, *где нет страха* (Пс. 52:6)? И они говорят, что число есть начало разделения и что, «избегая разделения, не признаем двух природ Христовых». А мы им говорим, что всякое число обозначает количество исчисляемых, но не отношение, — ведь говоря о трех человеках, мы не обозначаем три раздельные природы, и говоря о трех ипостасях у Божества, не исповедуем их раздельными. Так и утверждая две природы во Христе и обозначая число, мы не допускаем разделения, ибо как во Святой Троице три ипостаси соединены нераздельно и вместе с тем неслитно — нераздельно из-за единственности природы и неслиянного прехождения друг в друга, неслитно же из-за ипостасного различия, или способа существования, то есть нерожденности, рожденности и исхождения, — и число ипостасей не вводит разделения, так и при воплощении Бога Слова две природы соединены нераздельно и вместе с тем неслитно — нераздельно из-за единственности ипостаси и неслиянного прехождения друг в друга, неслитно же из-за сущностного различия, я имею в виду между тварным и несотворенным, смертным и бессмертным, ограниченным и неопиcуемым, и тому подобное — и число природ не вводит разделения.

(5) Поскольку же они, как нам представляется, находятся в затруднении, приводя шаткие доводы, что, если нет сущности без ипостаси и природы без лица, то вы-де, говоря о двух природах и сущностях во Христе, по необходимости признаете и две ипостаси и два лица, мы ответим, что [и в самом деле] нет сущности без ипостаси и природы без лица — ибо сущность созерцается в ипостасях и лицах, но сущность никак не есть ипостась, а природа — лицо. Ведь если сущность есть ипостась, а природа — лицо, придется во Святом Божестве, говоря об одной природе и сущности, признавать и одну ипостась и одно лицо, или же, исповедуя три ипостаси и лица, исповедовать вместе с тем и три сущности и природы; и более того, в человечестве подобным же образом или признавать одну природу и одну ипостась, или говорить о бесконечных сущ-

ностях, так же как и ипостасях, но и, говоря, что Христос из двух природ, придется утверждать также, что Он из двух ипостасей.

(6) Итак, мы говорим, что в ипостасях созерцается сущность (почему она и воипостасна), но не ипостась. Значит, воипостасное не должно называться ипостасью. Ведь ипостась и воипостасное понимается двояко. Ибо ипостась иногда означает просто существование, в каком-то значении обозначает не простую сущность, но привходящее, а иногда означает неделимое существо, то есть лицо, что и называется ипостасью самой по себе, которая указывает на Петра, Павла, этого вот коня и тому подобное. Воипостасное же иногда означает сущность, как созерцаемую в ипостаси и самостоятельно существующую, а иногда — каждое из входящих в состав одной ипостаси, как в случае души и тела. Стало быть, Божество и человечество Христа воипостасны — ведь и то, и другое имеет одну общую ипостась — Божество предвечно и вовеки, одушевленная же и мыслящая плоть, будучи воспринята Им в последние времена, в Нем получив существование и Его обрета ипостась.

(7) Еще говорят они, что святые отцы воспользовались уподоблением человеку применительно к таинству Христову — а у людей одна природа, значит и у Христа будет одна природа. Так пусть услышат: имя «природа» употребляется и применительно к виду. Поэтому говорят, что все люди одной природы, как относящиеся к одному виду, человечеству. Но человек не единой природы, раз он состоит из души и тела — ведь бестелесная и невидимая душа не единосущна видимому телу. Посему, когда человека сравнивают с человеком, говорят, что они единосущны как подпадающие под один вид, и поскольку все сложены из души и тела, и все несут в себе две природы — при естествословии же человека в нем усматриваются две природы, души и тела, сложенные в одной ипостаси. Ибо сравнивая душу и тело, кто же будет столь неразумен, чтобы говорить об одной природе обоих? Применительно же ко Христу вида нет — ведь нет многих Христов, сложенных из Божества и человечества, чтобы они все, относясь к одному и тому же виду, могли называться одной природы, но один Христос, из двух и в двух природах познаваемый. Ибо говорит Григорий Богослов: «Две природы, Бог и человек, потому что душа и тело, Сынов же не двое».

(8) Еще: как одна и та же природа будет иметь противоположные сущностные различия? Ведь если даже несущностные различия сущность может иметь по отдельности, а не одновременно³, то тем более сущностные. Ведь ясно, что в одной и той же сущности не могут находиться противоположные сущностные отличия — потому что не может быть одна и та же сущность разумной и неразумной, тварной и несотворенной.

Еще: сущности образуются различиями, составляющими сущность, — поэтому те и называются сущностными и составляющими, и бытуют в сущностях. Посему, если вы исповедуете во Христе сущностно образующие различия, необходимо исповедовать и сущности — иначе чему бы те принадлежали? И не образуя сущностей, [эти различия] были бы излишни.

Еще: раз вы говорите об одной природе Божества и человечества Христова, скажите нам, которой природой пострадал Христос? Ясно, что сложной, скажете вы. Ибо говоря об одной, вы по необходимости припишете ей и страдание, и будет у вас и человечество, и Божество Христово страстно.

Еще: если есть одна сложная природа Христа, она будет или только страстна, или только бесстрастна, или страстно-бесстрастна, то есть одновременно и страстна, и бесстрастна, или переменчива, то есть иногда страстна, а иногда бесстрастна, или часть ее будет страстна, а часть бесстрастна. Итак, выбирайте какое хотите из нечестий. Ибо если она только страстна, то Христос не Бог. Если же только бесстрастна, Христос — не человек. Если же иногда страстна, а иногда бесстрастна, то она ни страстна по природе, ни бесстрастна по природе, но по привходящему признаку — ведь присущее по природе не переходит. Если же часть ее страстна, а часть бесстрастна, но и то, и другое есть то, что оно есть, по природе, тогда части будут не одной природы, и тогда двуприроден окажется Христос, Который не есть природа, но ипостась. Ибо невозможно одной и той же самой природе быть вместе и страстной, и бесстрастной — ведь одна и та же природа не может одновременно принимать противоположные сущностные различия.

(9) Еще и вот что скажите нам: имеет ли Христос Божественную природу? Да, — разумеется, скажете вы. А имеет ли человеческую? И это вы признаете, если, конечно, не пожелаете решить-

ся на откровенное нечестие. Итак, природа Божественная и природа человеческая — одна природа или две? Но если скажете, «одна», будет Отец единосущен нам. Если же две, а не одна, то почему бы вам, отбросив подальше гордость вместе с родителем ее, то есть диаволом, не исповедовать вместе с нами одного Христа, одного Сына, одного Господа, одну ипостась из двух природ, и две природы, и в двух природах после соединения? Ведь если вы признаете, что Христос никогда не был с двумя природами, то зачем понапрасну говорите, что Он одной природы после соединения? Если же вы говорите об одной природе после соединения, утверждая, что до соединения Он был двуприроден, то вы прямо противоборствуете истине. Ибо прежде соединения, то есть Божественного воплощения, Он, будучи одной ипостасью одной простой природы, то есть Божественной, не был и не именовался Христом, разве только когда пророческим словом предвещалось грядущее. Стало быть, вы или совершенно устраняете две природы во Христе, или утверждаете, что Христос был двуприроден даже прежде воплощения от Девы, не желая признать за Ним после соединения собственно принадлежащие Ему две природы.

Мы же не так мыслим, и не такова *доля Иакова* (Иер. 10:16), но, стоя в пределах благочестия, мы именуем Его одной сложной ипостасью — ибо эта предвечная ипостась Бога Слова, поселившись во чреве Святой Приснодевы, осуществила в себе самой разумную одушевленную плоть; сама явившись ипостасью для разумной и одушевленной плоти, и стал из совершенного Божества и совершенного человечества один Христос, один Сын Он же и Божий, и Человеческий, один и Тот же Господь, совершенный Бог и совершенный человек, всецело Бог и всецело человек, в неслитном, непревратном и нераздельном соединении природ друг с другом. Неслитном, ибо каждая природа сохраняет свое отличие — Божество несотворенность, человечество тварность, Божество бесстрастие, человечество страстность, и тому подобное. Непревратно же, потому что каждая из природ осталась неизменной, не превратившись в другую и не явившись одной сложной природой, но две природы существуют и вечно пребывают. Нераздельно же, потому что они ипостасно соединены друг с другом, имея одну ипостась, предвечно бестелесную и простую, в последние же времена без

превращения обретшую тело от Святой Приснодевы — ибо она есть и то, и другое, бестелесная безначальным Божеством, телесная же возникшей, то есть воспринятой плотью. Сия же ипостась есть предвечный Сын и Слово Божие, Который Сам и бестелесен как Бог, и телесен как в последние дни ставший человеком. Итак, природы соединены ипостасно и взаимопроникают.

БЛАЖЕННОГО ИОАННА МОНАХА И ПРЕСВИТЕРА ПОСЛАНИЕ, ПИСАННОЕ ИОРДАНУ АРХИМАНДРИТУ, О ТРИСВЯТОЙ ПЕСНИ

От Иоанна богопочтенному и божественной ревностью украшенному кир Иордану архимандриту.

Столь сильное влечение к тебе, о наилучший из отцов, происходит у меня не от какой-то нестойкой причины, но из божественной любви, которой свойственно «никогда не преставать» (1 Кор. 13:8). Ибо известно нам и православие твоей веры, и правое преподавание слова истины (2 Тим. 2:15), и жар ревности, и искренность любви к Богу, из-за которой и через которую ты прикован к ближнему: ибо та [любовь] есть как бы первоисточник, а вторая — символ первой. Ведь любовь к ближнему говорит о том, какова любовь к Богу. Мы знаем твое томление и наслаждение словами Божиими, что для тебя слаще меда, — ибо ты, вообразив божественную красоту и как на крыльях воспарив к ней, стал беспорочным зеркалом Бога и божественных явлений. Красота твоя — добродетель, и в вернейших ее чертах явился ты неложным отпечатком красоты Божественной, как прообраза всякого блага. Посему когда нас влечет к тебе, это влечение к добродетели и Богу, от Которого у тебя первенство в добродетели.

Но увы мне, отче, увы. Как старается враг Церкви вечно вносить в нее смуту, и хуже всего, когда через питомцев благочестия! Ибо благочестивейший брат наш авва Сергий, согражданин, наперсник и друг, через родного своего брата преподобного авву Иова известил нас в письме, что священнейший кир авва Анастасий, славный предводитель обители блаженного Евфимия, привел какие-то высказывания святых отцов, относящиеся будто бы Трисвятую песнь к одному только Сыну (а если допустить такое, ничто не помешает на беду прокравшейся валяльщицовой порче¹ навре-

дить сразу всем). Я же удивлен, очень удивлен, если это так, — потому что мы знаем и православие почтенного мужа (я говорю о кир авве Анастасии), и о благолепии [жития] его в слове и деятельной добродетели не пребываем в неведении; однако же и правдивость обвинителя нам известна доподлинно. Ибо влекущийся к Господу и для Него живущий не стал бы, я думаю, так лгать и возводить клевету на человека невинного и выдающегося заслугами добродетели. Немалые мучения доставило это моему разуму. Он же сильно осуждал его устами богобоязненнейшего аввы Иова, родного своего брата, и торопил, чтобы мы без всякого промедления и отсрочки дали знать и о своем по сему поводу мнении.

Написал он еще, что тот утверждал, будто и мы склонились к такому суждению, будучи с ним согласны и единомысленны (чему я тем паче изумился — ибо он, не буду обманывать, представил нам изречения, и мы подтвердили, что они принадлежат святым и избранным отцам, — но вовсе не соглашались, что в них Трисвятая песнь относима к одному только Сыну), и будто Иоанн, многоблаженный патриарх Святого града² Господа нашего Иисуса Христа, человек Божий и божественнейший, мыслит так же. Именно поэтому, как пишет [авва Сергий], он и высказался.

Посему мы сочли, что необходимо совершенно прояснить вашей богопочтенной святости это дело и мнение, которого мы держимся, чтобы не было у вас никакого неведения о наших [мыслях]. Ибо это нам и привычно, и приятно.

(2) Так вот, мы утверждаем, что определения и обозначения, происходящие подобающим порядком, суть самые твердые. Ведь божественное Писание говорит, что *привел Бог всех животных к Адаму, чтобы увидеть, как он назовет их. И как нарек Адам всякую душу живую, так и было имя ей* (Быт. 2:19). Итак, мы видим имена, различающие один вид от другого и имена собственные, различающие одну ипостась от другой, то есть определения и законоположения, которые и доселе в силе.

Я утверждаю, что именно так, определительно, открыто было Исаие через серафимов и Трисвятую песнь единое триипостасное Божество и Господство, как бы в некоем числовом выявлении. Ведь почему не дважды, или четырежды, или тьмочисленно воспе- ли они «Свят», и почему не дважды, или трижды, или тьмочис-

ленно возгласили серафимы *Господь Саваоф, исполнь небо и земля славы Его* (Ис. 6:3), но «Свят» трижды: «Свят, Свят, Свят», а «Господь» — единожды, если не показуя, что три суть святые ипостаси, но одно у всех трех Господство, и одно начало и слава, сущность и Божество, и что три ипостаси — это один Бог Святой, Свят Отец, Свят Сын и Свят Дух Святой, но един Святой, а не три святых, един Господь, а не три Господа? Ибо три ипостаси суть Бог, Бог и Бог, но един Бог, а не три Бога; Свят, Свят, Свят, но един Святой, а не три Святых; Господь, Господь, Господь, но един Господь, а не три Господа. Потому и присовокупляется: «Исполнь небо и земля славы Его», а не их. Божество поэтому, то есть сущность, неразделимо развертывается в троичности без разделения, познаваемое в трех ипостасях, а три ипостаси соединяются и связываются в одну сущность, то есть Божество. И Божество святится и прославляется троично: «Свят, Свят, Свят», и три ипостаси славословятся единично: *Господь Саваоф, исполнь небо и земля славы Его*. Ибо один Бог в трех ипостасях и три суть одно, то есть одна природа, но не одна ипостась, каждая же из ипостасей не трижды славословится и святится. Ибо Божество, будучи Троицей ипостасей, должным и подходящим образом святится троично: Свят Отец, Свят Сын, Свят Дух Святой, Господь Саваоф. Ибо Трое суть один Бог и Господь. Каждая же из ипостасей, будучи одною ипостасью, почему бы святилась трижды, а не единожды, не дважды, не четырежды и не тьмочисленно? Ведь каждая из ипостасей Божества не есть Троица — потому что так Божество окажется девятирицею, а не Троицей. Ведь почему они воспели не двусвятую, или четверосвятую, или тьмочисленносвятую песнь, но трисвятую, по числу ипостасей? Ибо как мы говорим об ипостаси Отца, ипостаси Сына, и ипостаси Духа Святого, и о Божестве, то есть триипостасной сущности, как обнимающей три ипостаси, и как непозволительно называть триипостасным ни Отца, ни Сына, ни Святого Духа, так и трисвятую [нельзя именовать] одну из ипостасей, но [следует именовать] Святым Отца, Святым Сына, Святым Духа Святого, трисвятым же триипостасное Божество. Итак, если Трисвятая песнь не означает трех ипостасей, то воспоем дважды «Свят» и присовокупим «Господь Саваоф». Но это непозволительно, и не так пели серафимы. Не будем же измышлять лишнего, чтобы не представиться мудрее серафимов.

(3) Если же говорят богоносные отцы, чье слово — закон, что серафимы говорили «Свят, Свят, Свят», воспевая Сына, то если бы они сказали, что только Сына, — тогда можно было бы подозревать, что и Трисвятая песнь относится лишь к Сыну. Если же неотделим Сын от Отца и от Духа, то нераздельна и песнь — ибо Сын сопоклоняем Отцу и Духу, и совоспеваем, и сопрославляем. Мы говорим, что песнь относится только к Сыну тогда, когда упоминаем признаки Его ипостаси, как, например, «Сын Божий», «Слово», Премудрость и Сила Божия, от Отца рожденный, воплощенный, распятый плотию, воскресший, восшедший на небеса, сидящий одесную Отца и тому подобное. Посему как все это суть признаки одной ипостаси, которые никоим образом нельзя применять к другой или к общности Божества, так и Трисвятая песнь, будучи указанием на три ипостаси, не может применяться к одной. Ведь как мы называем человеком каждую ипостась человечества, а город, заключающий многих людей, именуем многолюдным, но не можем назвать многолюдным каждого человека, — так и в трисвятом мы называем святою каждую из ипостасей, и трисвятым — триипостасное Божество, но не можем именовать трисвятою одну ипостась. И как при перечислении говорим «одно, одно и одно», но не можем сказать о каждом «тройка», так и в Трисвятом; и как говорим: «светоч, светоч и светоч», и в совокупности зовем тройным сиянием, но не называем каждый трисиятельным, так и в Трисвятом.

Все, что единично, просто и отвлеченно говорится о целом Божестве, то же сказывается и о каждой из ипостасей, а число «трижды» применительно к святой Троице указывает на три ипостаси. Ибо прекрасно и весьма точно сказал богоносный Епифаний: «Отчего не дважды или четырежды произносят серафимы "Свят", но трижды, как не возвещая этим число ипостасей, соединяемое в одно Господство и Божество?»³ «Свят Бог», и Отец, от Которого Сын и Дух Святой, «Святой крепкий» Сын, воипостасная сила Божия, «Святой бессмертный» Дух Святой животворящий, как говорит апостол: *закон духа жизни* (Рим. 8:2) — не потому, что не Бог Сын или Дух Святой, и не потому, что не крепок Отец или Дух Святой, или не бессмертны Отец и Сын, но как сказал апостол, желая показать ипостаси: *Но у нас один Бог Отец,*

из Которого все, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и один Дух Святой, в Котором все (1 Кор. 8:6), так же и здесь. Провозвестил это и Давид, говоря: *Как лань желает к потокам вод, так желает душа моя к Тебе, Боже* (Пс. 41:2). И вот, сказав о Божестве обобщенно, он присовокупляет, желая обозначить ипостаси: «Жаждет душа моя к Богу крепкому, живому», то есть к бессмертному, вечно живущему — ибо вечно живущий бессмертен. Сказав: «Желает душа моя к Тебе, Боже», — он обозначил единое Божество. Затем, сказав: «Жаждет душа моя к Богу крепкому, живому», — он показал троичность ипостасей. И снова вернулся к единичности природы: *Когда приду и явлюсь перед лице Божие?* (Пс. 42:3).

(4) Если же кто возразит, что часто и об одной ипостаси говорится «трижды счастливый», «трижды желанный», «трижды блаженный», пусть знает, что *трѣйс* (три), когда пишется через двугласный *ei*, означает троичное число, а когда через простую иоту, то ставится вместо «многажды», как мы говорим: «три человека», или: *три свидетельствуют: вода, кровь и дух* (1 Ин. 5:8), но «трижды» (*трѣс*) с иотой — наречно, вместо «многажды», как у апостола: *Трижды молил я Господа о том* (2 Кор. 12:8), вместо «многажды».

Следует же знать, что троичное число, когда оно употребляется в смысле наречно, пишется через простую иоту, как «однажды», «дважды» (*δῖς*), «трижды» (*трѣс*) и «четырежды» (*тетрѣкс*). А в сложных словах, означает ли оно троичность или многочисленность, пишется через иоту: «триименный» (*τριώνυμος*) — имеющий три имени, «трижды желанный» (*τριτόθητος*) — очень желанный, «триблаженный» — многократно блаженный, «трижды счастливый» — многократно счастливый. Допустимо это и применительно к одному лицу, многожеланному, многосчастливому и многоблаженному. А значение троичного числа возможно отнести только собственно к этому самому числу, как невозможно назвать двуименным не имеющего двух имен, и не носящего трёх цветов — трехцветным. Поэтому когда мы говорим «триименный», то имеем в виду, что у называемого триименным есть ровно три имени. Если скажем «трисвятое», то это уместно по отношению к Святой Троице — ибо Она, имея именно три ипостаси, каждая из которых свя-

та и воспеваема, вполне точно могла бы называться «трисвятою». Если же так будет сказано об одной ипостаси, то можно будет заподозрить, будто у нее три святые сущности или три святые ипостаси — но и то, и другое непозволительно и нечестиво говорить об одной из ипостасей Божества.

Скажем еще и о том, что Трисвятую песнь, которая являет три ипостаси Божества, нелепо относить к одной из этих ипостасей. Ведь если бы она указывала на общность сущности, то могла бы относиться и к каждой из ипостасей, но так как сия песнь указывает на число трех ипостасей, не пристало произносить ее применительно к одной, чтобы Святая Троица не оказалась у нас девятисвятой. Ибо число три, умножаемое на самое себя, естественно, производит девять.

(5) Мы сказали, что имеющий два имени зовется двуименным, а три — триименным, не больше и не меньше. Так что же, трижды Свят только Отец, или Сын, или Дух Святой, или триипостасен только Отец, или только Сын, или только Дух Святой, чтобы каждого именовать трисвятым? Да не будет! Но и беспредельное число раз беспредельно [святые Они]. Святое же Божество, как имеющее три святые ипостаси, естественно должно называться Трисвятым. Так что не об одной из ипостасей нужно петь Трисвятую песнь, указывающую на три ипостаси Божества, — ибо, говоря о беспредельном Божестве, нельзя употребить определенное число, кроме как единицу применительно к сущности и троицу — к ипостасям. Если бы кто-нибудь спросил нас, почему во время крещения мы совершаем три погружения, что же еще сказать нам в ответ, кроме того, что за каждую из ипостасей Божества одно погружение и три ради трехчисленности ипостасей, но не по три погружения за каждую ипостась (ведь так мы совершали бы девять погружений, что не дозволено)? Потому при каждом погружении мы произносим имя одной из ипостасей. Таким же образом, если нас спросят, из-за чего «Свят» говорится трижды, а не дважды или четырежды, мы ответим, что из-за триипостасности Божества. Так как же нам отнести Трисвятую песнь к одной ипостаси? Ведь мы представим себя лжецами и отступниками от собственных слов: «Каждая из ипостасей Божества, — как говорит божественный Василий, — возвещается единично»⁴. Один Отец и

один Свят, ибо одна ипостась, одна трисвятая сущность Божество, ибо три ипостаси. Не трисвят Отец, ибо одна ипостась, не трисвят Сын, ибо одна ипостась, не трисвят Дух Святой, ибо одна ипостась. Весь сонм божественных и боговдохновенных отцов каждым дыханием возглашал Святого и Всесвятого Духа. Трисвятым же Его мы до сих пор не находили ни в каком святоотеческом писании. Это глупость валяльщика, от полнейшего безумия осмелившегося, обнажив, как говорится, голову (что служит признаком бесстыдства развратных женщин), как будто бы он был выше серафимов мудростью и тайноведением, свалить Трисвятую песнь, словно какое-то невыделанное полотно. Ибо если мы относим Трисвятую песнь только к Сыну, всякое сомнение разрешилось безусловно, и давайте тогда, подобно маронитам⁵, прибавим к Трисвятому распятие. Но да не приведет милостивый Бог моим устам произнести это — лучше смерть! Удали от меня сию погибель! *Смерть в котле сем!* (4 Цар. 4:40).

(6) Если же кто-то скажет, как я слышал от многих: «Почему, говоря «слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу», мы часто прибавляем «распятому волею и из мертвых воскресшему» или что-нибудь еще в этом роде, а произнося трисвятое, не присовокупим: «распятый за ны?», — мы ответим ему, что должно соблюдать обычаи и предания церковные. Ибо сказано: *Не передвигай межи древней, которую провели отцы твои* (Прит. 22:28). И великий Василий изрек, что «все отличающееся древностью почтенно»⁶. Итак, у Церкви есть обычай, издревле унаследованный, — говорить в качестве речения «Слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу». Посему как, произнеся речение⁷, скажем, псалма или песни, мы часто прибавляем песнопение тропаря, не зависящее от смысла речения, так, когда мы говорим в качестве речения «слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу», мы прибавляем тропарь, подходящий только Сыну и не связанный по смыслу и содержанию со «слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу». Ведь «Слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу...» имеет дательный падеж, а песнопение часто — родительный, винительный, именительный или звательный, и отсюда ясно, что песнопение не связано по смыслу со «слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу». А когда мы говорим только «Слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу» не в качестве речения, то никоим

образом не прибавляем Крест или что-то еще, определяющее одну лишь ипостась Отца, Сына или Святого Духа.

«Святый Боже» Отец, «Святый крепкий» Сын, воплотившийся и распятый плотию, и воскресший, «Святый бессмертный» — Дух Святой. Поименовав три ипостаси и желая показать, что они суть один Бог, я, связуя, прибавляю: «помилуй нас», как говорит Бог, давая Моисею закон: *Господь Бог, Господь един есть* (Втор. 6:4), и серафимы: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф». Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой, но один Бог, рекли богоглаголивые отцы, и Свят Отец, Свят Сын, Свят Дух Святой, но все три один Святой; Господь, Господь и Господь, но один Господь. А что Бог, Бог и Бог Отец, или Бог, Бог и Бог Сын, или Бог, Бог и Бог Дух Святой, или Свят, Свят, Свят, или Господь. Господь, Господь об одной из ипостасей — никто из избранных наших отцов такого не высказывал. Ибо как невозможно назвать Троицу одной ипостасью, так не пристало именовать Троицей какую-либо из ипостасей. Так и при триблаженном Прокле по откровению Божию воспели Трисвятую песнь: «Святый Боже, Святый крепкий, Святый бессмертный, помилуй нас», когда, как говорят, дитя восхищено было в воздух из толпы молящихся и научено этой песни какою-то ангельской силой, и свидетельством божественности гимна стало прекращение напасти⁸. Так воспел и божественный фиас шестисот тридцати отцов, взывав божественным духом⁹. И что это за новое и пустое учение, которое ныне смущает и бесчинно сотрясает народ Божий?

(7) Но кто-то, может быть, вновь скажет: почему, говоря «ипостась, ипостась, ипостась», мы говорим о трех ипостасях, а «Бог, Бог, Бог» — не о трех Богах? На это ответим, что частные свойства не обобщаются, а общие, даже если они присущи каждой из частных, рассматриваются единым и общим образом, а каждая ипостась — обособленно, и одной общей ипостаси у них нет. Божество же, и освящение, и Господство, хотя ему причастна каждая ипостась, у трех ипостасей общее, будучи едино. Ведь нет одного божества у Отца, другого у Сына, третьего — у Духа Святого, и освящения, и господства — но одно и то же, всецело и нераздельно сущее в каждой из ипостасей, всецело Отеческое, всецело Сыновнее, всецело Духово, единое Отца, Сына и Духа Святого.

Ипостаси же не так, но одна Отчая, другая Сыновняя, еще другая Духа Святого. Каждая ипостась поэтому сама по себе называется и Богом, и Святым, и Господом и тому подобное — а когда они соисчисляются, то не три Бога, или Святых, или Господа, но трое — один Бог, один Господь, один Святый, потому что Бог и Силы Его, Слово и Дух, один Бог, один Святый, один Господь, а не три. Но Бог, Бог и Бог из-за ипостасного совершенства каждого: и Святый, Святый и Святый, и Господь, Господь и Господь, но не три Бога, Святых или Господа. Потому что Слово и Дух суть силы Отца, но силы воипостасные и неотделимые от Него, от Которого и в Котором Они суть, и к Которому Они относятся как к причине — ибо Они не отделяются от Него ни местом, ни желанием, ни действием, ни силою или властью, и ни чем, что сказывается о Боге, но только ипостасями и отличительными свойствами каждой ипостаси. Ибо мы, рождаясь, бываем сразу отторжены и отделены от отцов: это и имеет в виду Григорий Богослов, говоря: «оставляя, оставляемы»¹⁰. Ведь у нас сын не есть сила [своего] отца, или разум [логос], или премудрость, а у Бога то и другое совпадает — Сын и Дух суть Силы Отца, как слово и дух суть силы ума, и [в то же время] совершенные ипостаси, как подобает одному только пресущественному Богу. Мы же отсекаемся и волею, и силою, и местом. Поэтому о нас и говорится: такой-то и такой-то суть люди, а не «человек», — у Бога же не так, но согласно вышесказанному.

Но рассмотрим и приводимые ими изречения, и произведем точное их исследование. Да, они принадлежат отцам, и мы никоим образом не отрицаем этого — но следует доказать, что святые отцы и учителя согласны и не противоречат друг другу, тем более не опровергают и не разномыслят¹¹. Ведь единая сила и озарение Духа явили их мысли о вере едиными и неизменными.

(8) Итак, вот что говорит во блаженных пребывающий божественный Афанасий в Слове о воплощении и Троице: «Посему родившийся и ставший человеком есть Бог, и мы говорим, что ставший ради нас человеком есть Бог. Но не Бог, Бог и Бог один из Троицы, Сын Божий и Бог Святый — но не Святый, Святый и Святый. И не трижды только Святой, но беспредельно и безгранично Святой и Пресвятой». И также в другом месте: «Мы видели

Его, и не было у Него ни вида, ни красоты. Ибо прежде он созерцал Его в Божественном и славном облике, восседающим на престоле высоком и вознесенном, когда херувимы славословили Его: *Свят, Свят, Свят Господь Саваоф*. И затем он видит Его принявшим образ раба и уподобившимся человекам»¹². Вот что они приводят, и мы это приветствуем — но пусть скажут: одного ли Сына видел он восседающим на престоле, или вместе с Отцом? Одного славословимого или вместе с Отцом и Духом? Вот если одного, тогда пускай и поют Трисвятую песнь одному только Сыну. Если же с Отцом и Духом, да уразумеют, что она неотделима от Троицы, хвала единой сущности и Господству, являющая три ипостаси. Ибо серафимы воспевали «Свят, Свят, Свят», и, принося песнь Троице, они воспевают Сына, ведь Сын — один из Троицы. А кто относит Трисвятую песнь только к Сыну, делает Отца и Духа непричастными хвалы, потому что общее объемлет частности, а частности целое — нет. Ибо сказавший «человек» обозначил всех отдельных [людей], а сказавший «Петр» указал лишь на него одного, исключив остальные ипостаси человечества.

(9) Опять-таки выставляют они слова св. Епифания из слова о святой Богородице:

«Блаженная в женах, родившая Слово, из Тебя воплотившееся, Слово — Сына Отчего, Слово — предвечного Бога, Слово безначальное и вечное, Слово, единосущное нераздельной Троице, Слово, Отцу и Святому Духу споклоняемое, Слово, сопрестольное Отцу, Слово, на херувимах восседающее, Слово, Которого четверовидные животные славословят: *Свят, Свят, Свят Господь Саваоф, исполни небо и земля славы Твоея*»¹³.

Если слава Его иная, чем у Отца, тогда признаем, что и песнь принадлежит только Ему. Если же славословие едино и общее для всей Святой Троицы, то и песнь единая и общая. Ибо говоря «Свят, Свят, Свят», они славословят Сына, но не Сына только, а одного из Святой Троицы, посреди Отца и Духа.

(10) Затем Златоуста, на Благословенного¹⁴, коего начало: «От чудес к чудесам»:

«Днесь Царь славы пророчески прославляется на земле, и жителей ее провозглашает сообщниками небесного пиршества, дабы показать, что Он Господь и земли, и неба, ибо от обоих соглас-

но воспеваются. Поэтому горние, возвещая спасение на земле, пели: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф, исполнь вся земля славы Его», дольные же, сопразднуя небесному ликованию, восклицали: *Осанна в вышних, Осанна Сыну Давидову* (Мф. 21:9)».

Кто же, будучи в здравом уме, скажет, что Сын Давидов отлучен от трисвятого восхваления? Ибо Он, один из Троицы, славословится вместе с Отцом и Духом, но Трисвятое не относится только к Нему. Ибо серафимы, говоря «Свят, Свят, Свят», знаменуют не только Отца, или только Сына, или Духа Святого, но триипостасное Божество как единое трисвятое Господство. Значит, Один и Тот же был славословим на небесах со Отцом и Духом, причем серафимы воспевали Его не одного, но вместе с Отцом и Духом, вопия: *Свят, Свят, Свят*. И Его же воспевали на земле: *Осанна в вышних, Осанна Сыну Давидову*, едва ли не доказывая песнью, что Он — одна из вышних ипостасей Божества, хотя и именовался Сыном Давидовым.

(11) А если и говорит богоносный отец, что «горние пели, возвещая спасение на земле», то сказал он это прекрасно и по вдохновению. Ведь мы знаем, что небо и земля всегда полны Божественной славы. Ибо все дела Господни благословляют Господа (Пс. 102:22) и проповедуют славу Его (Пс. 18:2). Но так как на небесах ангелы знали славу сущего Бога, человеческая же природа, получившая в удел землю, впала в заблуждение и славу нетленного Бога изменила *в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим* (Рим. 1:23), богоносный отец говорит, что земля исполнилась Божественной славы, когда познали оную насельники земли, и это — и ничто другое — стало им спасением. Божественная же слава, разумеется, есть Отца, и Сына, и Святого Духа. Ибо так и неложный Господь говорил Отцу: *Отче, Я совершил дело, которое Ты поручил Мне исполнить... открыл имя Твое* (Ин. 17:4-6), и также: *Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса* (Ин. 17:3). Таким образом, как природа, так и слава общая у трех ипостасей Божества.

(12) Еще Кирилла Александрийского из шестого слова о Святой Троице, коего начало: «Итак, равенства»:

«И Исаия божественный говорит, что не в меньшей славе созерцал Сына, ибо он сказал: «Видел я Господа Саваофа, сидящего

на престоле высоком и превознесенном, и слава Его наполняла весь храм. Вокруг Него стояли Серафимы; у каждого из них по шести крыл: двумя закрывал каждый лицо свое, и двумя закрывал ноги свои, и двумя летал. И зывали они друг к другу, и говорили освящение, в начале троичное, оканчивающееся же единением и единым Господством»¹⁵.

Вот, он отчетливо говорит, что, воспевая Господа Саваофа, Который есть единый Бог, прославляемый в трех ипостасях, они пели гимн с троичным началом, то есть вначале тройную песнь трем ипостасям — освящение, оканчивающееся единицею и единым Господством, то есть, [по его словам], троица ипостасей есть единица по сущности и единое Господство, выражаемое тройным освящением. Так что «Свят, Свят, Свят» указывает на три ипостаси, а не на одну, а «Господь Саваоф» являет единое Божество и Господство.

(13) И еще Кирилла Александрийского из девятого слова «О поклонении в Духе»:

«А то, что херувимы таким образом вечно взирают на умилоствление, очевидно, показывает как бы напряженную сосредоточенность и ненасытимість вышних сил в богосозерцании. И пророк Исаия пишет: “Видел я Господа Саваофа, сидящего на престоле высоком и вознесенном, и вокруг Него стояли Серафимы”, и говорит, что у каждого было шесть крыльев: двумя они закрывали ноги, двумя голову, а на двух летали»¹⁶.

И немного дальше:

«Умилоствление, стало быть, есть Христос, Который, даже и явившись во плоти, тем не менее есть Бог и Господь по природе и истине, и вокруг Него также раболепно предстоят высшие силы».

У кого не повреждены способности разума, должен знать, что слово «также» означает, что не только Ему предстояли поющие силы, и не Ему лишь возносили Трисвятую песнь. Ибо выражение, из-за союза «также», указывает и на Отца и Духа. Ведь «также», будучи соединительным союзом, обозначает прибавление. Посему при том, что поющие силы бесспорно стояли вокруг Отца, он сказал, что те же самые силы стояли также и вокруг Христа, Который с Отцом. Если же силы, поющие «Свят, Свят, Свят», стоят вокруг Отца, Сына и Святого Духа, то не следует приносить

только Сыну Трисвятую песнь, являющую три ипостаси. Ибо если бы они воспевали «Свят» единожды, дважды или четырежды, тогда как ипостасей три, мы и говорили бы, что песнь относится к каждой ипостаси отдельно — ведь общее сказывается о каждой из частных. Но как Трисвятая песнь имеет надлежащее [число] и указывает на три ипостаси, не подобает, чтобы то, что знаменует три ипостаси, говорилось бы об одной. Ведь если бы это говорилось об одной, то уже не было бы указанием на три, а раз это, безусловно, показатель трех ипостасей, то об одной так не скажут.

(14) Еще того же Кирилла из четвертого слова к Ермию, коего начало: «Бога от Бога»:

«И даже будучи, по какой бы там ни было причине, приравнен к ангелам, Он сияет на Престоле Отцем и совосседает с Отцом, а они стоят вокруг, не презирая меры Его рабства, и Он есть и называется Господь Саваоф, они же возвеличивают Его хвалениями Господству и говорят, что небо и земля полны славы Его. Итак, говорить, что Сей, Кому так изумляются даже обладатели высшей славы, сотворен, — не болезнь ли это тупого и прогнившего разума?»¹⁷

Кто же будет возражать, что Сыну предстоят Серафимы, или что Он совосхваляется с Отцом и Духом и вместе с Ними принимает песнь, что Он Святой Господь Саваоф, и что небо и земля полны славы Его? Но говорящий так не относит Трисвятую песнь к одному лишь Сыну — как если кто воспоет двенадцатерицу божественных апостолов, назвав ее двенадцатиструнную лирою Духа, никто из апостолов не останется без чести — ибо каждый назван струною Духа, но песнь не относится лишь к каждому поодиночке — ведь не один только Петр есть двенадцатиструнная лира Духа, и не только Андрей, но вся двенадцатерица, и хотя бы кто и произносил [эту] песнь, воспевая, скажем, Петра, она все же подразумевала бы не только Петра, но воспевала бы вместе с ним весь сонм апостолов. Если же кто скажет: «Двенадцатиструнная лира апостолов, сын Ионин из Вифсаиды, претерпевший мученичество в Риме при Нероне», — то покажет себя лжецом. Таким же образом и кто скажет: «Свят, Свят, Свят Распятый за ны», окажется богохульником, подобно же и говорящий: «Трисвят Распятый за ны».

(15) Еще того же Кирилла из пятого Слова к Ермию, коего начало: «Да будет у нас»:

«И вокруг преестественного и превознесенного престола предстоят серафимы, славословя Его и именуя Святым и Господом сил, и говоря, что небо и земля полны славы Его. А Тот, Кто управляет всем наравне, равносильен и равномощен Отцу, и не менее славен — ибо все полно славы Его»¹⁸.

Мы утверждаем, и это правда, что смысл этих слов тот же, что и предыдущих.

(16) Еще его же из вышеуказанного Слова:

«Но если бы он был бесславен и далек от поклонения, из-за чего стоят серафимы вокруг Сына, восседающего на престоле Божества, почитая Его песнопениями и славословиями, и именуя Господом Саваофом, и говоря, что небо и земля полны славы Его?»

Знаем и мы это изречение, и согласны с ним, но оно не предписывает считать Сына трисвятым.

(17) Блаженного Прокла Константинопольского из «Слова о Святой Богородице»:

«На кресте распинается, и престол Его на небесах не пустует, в гроб заключается и небо простирает как кожу, к мертвым приречен и ад повергает, долу как обманщик оклеветан и горе “Свят, Свят, Свят” славословим»¹⁹.

В одной, и в двух, и многих старых книгах я видел, что святейший Прокл говорит здесь «Свят» один раз. Но если даже допустить, что он написал «Свят» трижды, это имеет тот же смысл, что и предшествующие высказывания, то есть что Он, как один из Святой Троицы, сопрославляется Отцу и Духу, когда серафимы зывают: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф».

(18) Того же святого Прокла из «Похвалы Святой Богородице», коей начало: «Все свидетельства и празднества»:

«Нет в жизни ничего подобного Богородице Марии. Обойди, человеке, мысленно всю тварь, и посмотри, есть ли что большее или равное святой Богородительнице. Обыщи землю, обозри море, исследуй воздух, изучи разумом небеса, помысли все силы невидимые и узри, есть ли таковое чудо во всей твари? Ибо *небеса проповедают славу Божию* (Пс. 18:1), ангелы служат со страхом, архангелы поклоняются, трепеща, херувимы, не снеся, ужасаются,

серафимы не приближаются, летая вокруг и с трепетом взывая: «Свят, Свят, Свят Господь, полна земля хвалы Его»²⁰.

Ясно, что и здесь тот же смысл, что и в предыдущих отрывках, — но да внемлют приводящие это изречение и уразумеют, — а я убежден, что они уразумеют и просветятся полнотою знания о сем, если только Дух Божий живет в них.

(19) Святого Афанасия из «Слова о Воплощении и Троице», коего начало: «Те, что злокозненно»:

«И когда славословят серафимы, говоря трижды “Свят, Свят, Свят Господь Саваоф”, Отца и Сына, и Святого Духа славословят»²¹.

(20) Святого Василия из «Слова к Амфилохию о Святом Духе»:

«Как сказали бы серафимы “Свят, Свят, Свят Господь”, если бы не научились от Духа, сколько раз благочестиво будет вознести сие славословие?»²².

Отец избавил нас от долгих разговоров, яснее ясного сказав, сколько раз благочестиво возносить сие славословие. Ибо не благочестиво дважды или четырежды, но трижды и единожды: трижды «Свят» ради троичности ипостасей, единожды же «Господь» ради единственности и единоначалия сущности. Ибо если только Сыну, то почему не единожды «Свят» и единожды «Господь», почему не дважды и не четырежды? Ведь число «три» не посвящено одной из ипостасей, и не более свойственно ей, чем другие числа.

(21) Его же, святого Василия, из «Четвертого слова против Евномия», коего начало: «Если Сын по природе Бог»:

«Что и в видении, и в прорицании нераздельны Отец, и Сын, и Дух Святой, сказал пророк Исаия: *Видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном, и слава Его наполняла весь храм. Вокруг Него стояли серафимы; у каждого из них по шести крыл. И немного спустя говорит: И сказал мне Господь: скажи этому народу: слухом услышите — и не уразумеете, и очами смотреть будете — и не увидите. Ибо огрубело сердце народа сего* (Ис. 6:9–10) и так далее. Итак, согласно этому высказыванию и последовательности пророческой книги, Владыка всех Отец явился и вещал пророку. Сын грома, однако, чьи речи поразительнее и страшнее грома, чье собственное речение *Было Слово*

(Ин. 1:1), а не “Не было Слова”²³, говорит, что явился и вещал пророку Сын. Ибо в сочинении своем он пишет: *Потому не могли иудеи веровать в Иисуса, что, как еще сказал Исаия, народ сей ослепил глаза свои и окаменил сердце свое, да не видят глазами, и не уразумевают сердцем, и не обратятся, чтобы я исцелил их. Сие сказал Исаия, когда видел славу Его* (Ин. 12:39–41). Павел же объявил видение и пророчество [исходящим от] Духа, сказав: *хорошо Дух Святой сказал отцам нашим через Исаию: слухом услышите, и не уразумеете, и очами смотреть будете, и не увидите. Ибо огрубело сердце людей сих* (Деян. 28:25–27). Пророк ведет речь от лица Отца, в Которого верили иудеи, евангелист говорит о Сыне, а Павел — о Духе, вместе именуя явившегося Господом Саваофом. Раздельно у Них слово об ипостасях, но неделимо суждение о едином Боге. Ибо нераздельно разделяется образ [существования]²⁴ и выражения ипостаси, почему и “Свят, Свят, Свят” троично, из-за троичности ипостасей, “Господь” же единожды, из-за единственности Божества».

(22) Святого Григория Богослова из «Слова на Рождество»:

«Когда же я говорю “Божий”, то имею в виду Отца, и Сына, и Святого Духа, потому что Божество [у нас] не растекается сверх этого числа, чтобы не вводить толпу богов, и не ограничивается меньшим, чтобы нас не осудили за недостаток Божества, как иудействующих из-за единоначалия — или эллинствующих из-за преизбытка: ибо зло и там, и там одинаковое, хотя это и противоположности. Так вот и Святые Святых, сокрываемые серафимами и прославляемые тремя освящениями, сходятся в одно Господство и Божество, о чем и иной некто прежде нас любомудрствовал прекраснейшим и высочайшим образом»²⁵.

(23) И святой Кирилл Александрийский в «Слове к Евфилию о Духе», коего начало: «Благих трудов»:

«Что же, разве не называет Писание слова Самого Бога словами Духа? Ведь боговещанный Исаия, повествуя нам о необычайном этом и ужаснейшем видении, говорит: *Видел я Господа, сидящего на престоле высоком и превознесенном*. И, прибавив еще кое-что, продолжает: *И услышал я голос Господа Саваофа, говорящего: Кого Мне послать? и кто пойдет для Нас? И я сказал: вот я, пошли меня. И сказал Он: пойди и скажи этому народу:*

слухом услышите — и не уразумеете, и очами смотреть будете — и не увидите (Ис. 6:8–9). Но божественный Иоанн говорит о Единородном: *Сие сказал Исаия, который видел славу Его и говорил о Нем* (Ин. 12:41). Мудрейший же Стефан сказал, обращаясь к иудеям: *Жестоковейные! люди с необрезанным сердцем, вы всегда противитесь Духу Святому, как отцы ваши, так и вы* (Деян. 7:51). Разве еще не ясно, что инаковостью своей особой ипостаси вполне распознается, что есть Отец, что Сын, а что — Дух, совпадением же в природном единстве — всех Их присутствия, и речи, и сопричастность, и действие, и слава и все, что украшает Божественную природу?»²⁶

Что же, разве любой, кто хоть немного знаком с догматикой, не увидит явственно, что Трисвятая песнь «инаковостью своей особой ипостаси», как сказал божественный отец, показывает Отца, и Сына, и Духа Святого, а словом «Господь» — единоначалие и «совпадение в природном единстве». Ибо числительное «трижды» есть обозначение трех, а одного — единица. Поэтому «Свят, Свят, Свят» и трисвят, ибо три ипостаси, «Господь», потому что три ипостаси — один Бог. Трое же суть один Бог, потому что одно Божество, и то, что от Него, к Нему же относится, и ипостаси не выходят за Его пределы, не составляются и не сливаются.

(24) Святого Григория Нисского из «Первого Слова против Евномия»:

«Так же и серафимы у Исаии, которыми явственно проповедано было таинство Троицы, когда они, восхищенные красотой каждого из Святой Троицы, изумленно возгласили слово “Свят”»²⁷.

Вот ясно говорит богоглаголивый отец, что Трисвятою песнью «явственно проповедано было таинство Троицы»: троекратным возгласом «Свят» — троица лиц, однократным же воззванием «Господь» — единство природы и Господства.

(25) И святой и дивный Епифаний так примерно говорит в книге, озаглавленной «Якорь»:

«Чрез тройное же свидетельство получают Духа Святого и явственно исполняются гласом херувимов и серафимов, трижды возывающих «Свят, Свят, Свят» — ибо славословие на небе не двумя возгласениями совершается. И в четвертый раз не возывают эти же святые, невидимые и духовные существа и не делают четвертого

возглашения. И не один-единственный, но три возгласа в единственном числе: «Свят, Свят, Свят», а не «святые, святые, святые», чтобы не представить единое многоименным, но и не скрыть трехчисленность троих. Они трижды произносят освящение, но одинаково и в единственном числе изрекают слово, чтобы не поименовать многобожие»²⁸.

Избавил нас сей богоявленный отец, высказавшись яснее ясного об этом деле, что славословие на небе совершается не двумя и не одним возглашением, и не четырьмя — но тремя, и притом в единственном числе. Отчего? Потому что песнь указывает на три ипостаси, а не на одну. Посему как песнопение совершается не двумя или четырьмя возглашениями, но тремя из-за троичности ипостасей, так и Трисвятая песнь, указующая на три ипостаси, не может быть отнесена к одной. Итак, невозможно, как я сказал выше, применять к Богу определенное число, кроме как единицу из-за единства природы и тройку из-за троичности ипостасей. И о трех ипостасях сказывается единственное число: Бог, Бог и Бог, но один Бог, а не три Бога, Отец, Сын и Дух Святой, дабы единоначалие не было сочтено многобожием, и единый и нераздельный Бог не был отделен от Своих воипостасных сил. Ибо Бог, и Слово Его, и Дух Святой суть один Бог, хотя каждый есть совершенная ипостась по сверхъестественности Божества. Троичное же число не сказывается об одной ипостаси. Ибо не триипостасна каждая ипостась, чтобы тройственным числом показывать триипостасность каждой ипостаси. Прочь, прочь — не от благочестивого помысла это, но за пределами здравого ума.

(26) Сие, о божественный отче, столп и утверждение истины, мы умоляем прочесть всем отцам и братии и всей полноте Церкви, и кроткими словами увещевать отца нашего кир авву Анастасия, славного предводителя благодатной обители богоносного отца нашего Евфимия, чтобы он перестал настаивать на своем, но, вместе с нами следуя по стопам богодухновенных отцов, говорил: «Святый Бог и Отец, Святой крепкий Сын, воплотившийся и нас ради распятый плотию, Святой бессмертный Дух Святой: единый Господь Савваоф, помилуй нас». И пусть не обвиняет ни нас, ни триблаженного патриарха Иоанна, будто по нашему убеждению Трисвятая песнь сказывается об одной из Богоначальных ипостасей.

Ведь всякий, кто так мыслит или говорит, есть сообщник недомыслия низкого валяльщика. Потому что кто лучше меня знает образ мыслей блаженнейшего патриарха Иоанна? Никто. По правде сказать, он ни единого вероучительного вдоха ни разу не сделал, о котором бы не поведал мне, своему ученику. Почему же, пока священный муж был жив и мог высказываться, такого о нем не говорили? В лучшем случае это не более чем какие-то домыслы, не имеющие твердого основания. Пусть не злословят они ревнителя, дышавшего огнем православия, тельца²⁹ прославленного Иоанна, всякого пустословия гонителя и истребителя, приобщившегося к святейшим отцам богословия. Но да приветствуют его ревность и да восхвалят его как святейшего и прославленного [мужа]. Бог умиротворения, Отец Христа Бога нашего (ибо Он есть умиротворение наше) да исполнит сердца наши Духа Святого, чтобы испытывать спорные мнения, да прогонит от нас всякое злое упрямство, умиротворяя Святую Церковь, которую стяжал для Него возлюбленный Сын Его, Пребожественный Иисус, честною Своею кровию. Молись за нас, богопочтенный, ибо ты почтен от Бога.

(27) Нужно прибавить к нашему рассуждению и следующее: на священном приношении, при совершении божественных Таин, после того, как народ произнесет Трисвятую песнь, иерей, как будто объясняя ее, говорит: «Свят еси, Царю вечный и всякия святости Господи и Подателю. Свят и едиnorodный Твой Сын, Имже вся сотворил еси, Свят и Дух Твой Пресвятый, испытуй вся и глубины Твоя Божия». Почему он не говорит: «Свят, Свят, Свят Царю веков, Свят, Свят, Свят едиnorodный Твой Сын», но сообщает Троице: «Свят, Свят, Свят», а каждой из ипостасей — единожды «Свят»? И при возвышении евхаристического Хлеба мы не говорим «трижды Свят» или «трижды Господь», но «Един Свят, Един Господь, Иисус Христос во славу Бога Отца со Святым Духом, Ему же слава».

(28) Поскольку же в обычных молитвах мы произносим Трисвятую песнь трижды, стоит рассмотреть и это — что не единожды Отцу и не единожды Сыну и не единожды Святому Духу приносим мы Трисвятую песнь, но трижды преподносим ее всей вместе Святой Троице. Ибо серафимы всегда предстоят перед Богом, непрестанно приносят трисвятное славословие, а мы, посколь-

ку воссылаем Богу установленную песнь в определенные часы, надлежащим и подобающим образом три раза уделяем трисвятое обобщенно Святой Троице. И из-за этого мы во всем предпочитаем троичное число прочим, как указующее на святую Троицу и от Нее получившее полноту и совершенство. Ибо единица не имеет количества, двоица — начало исчисления, троица же есть совершенное число. Не из-за числа Божество в Троице, но число три совершенно, потому что Божество троично. Ибо единица, от начала подвигнувшись в двоицу, остановилась, дойдя до троицы, — ибо Бог есть начало и причина сущего. Посему от Начала и Причины сущего восприняло число эту силу, потому что, как Отец есть Родитель Сына и Изводитель Духа, так и число, проходя двоицу и достигая троицы, останавливается. Потому и единственное число обозначает одного, двойственное двоих и множественное троих, и больше никакого не существует. Ведь мы говорим об одном человеке «человек», о двоих — «[два] человека», и о троих «человеки»³⁰ — а о Боге, что «одна ипостась» Отца, «две ипостаси» Отца и Сына, «три ипостаси» Отца, и Сына, и Святого Духа, потому что ипостасью различаются Отец, Сын и Дух Святой, подобно же и три ипостасные особенности. Там же, где ипостась не отличается от ипостаси, то есть в свойствах природы, нельзя исчислять Бога во множественном числе, но о каждой ипостаси следует говорить единично, когда речь идет о природных свойствах, и, связуя, опять-таки единично говорить об этих свойствах обобщенно для трех ипостасей: Бог, Бог и Бог, но один Бог, а не три, потому что Бог и Его воипостасные силы суть один Бог. Каждый, поскольку имеет Свою особую ипостась, Сам по Себе именуется совершенным Богом, а поскольку Они соисчисляются, постольку не три Бога, но один, потому что Слово и Дух суть силы Отца. Отец есть Отец, а не сын, ибо Он ни от кого не происходит. Сын есть Сын, ибо Он от Отца и не Отец, дабы Отец был один. Дух Святой есть Дух Святой, ибо Он происходит от Отца через Сына и Слово, но не по-сыновнему. Ибо если Сын есть Сын Отца и Дух есть сын, то будут у Него и другие сыны, и так до бесконечности. Если же Дух есть сын Сына, то будет и Он иметь сына, а тот — еще, и так до бесконечности, и будет много богов и много господов, и толпа богов, а не один Бог. У нас же один Бог Отец, и Слово Его, и Дух Его.

Слово же есть воипостасное порождение, потому Оно и есть Сын, а Дух — воипостасное исхождение и изведение от Отца, Сыновнее, но не от Сына, как Дух уст Божиих, слово возвещающих. И конечно же, уста — это не телесный орган, а дух — не дыхание растворяющееся и растекающееся. Но это требует другого исследования. Теперь же, разъяснив, насколько возможно, наш предмет, завершим рассуждение. Но я знаю, что вы, исполненные Духа, и сами по-дружески восполните недостающее, молясь за нас непрестанно.

О ДРАКОНАХ И ПРИВИДЕНИЯХ

Так как некоторые измышляют, что драконы и принимают человеческий образ, и становятся змеями, иногда маленькими, иногда огромными, отличающимися длиной и размерами тела, а иногда, как уже было сказано, превратившись в людей, вступают с ними в общение, являются, похищают женщин и сожительствуют с ними, то мы спросим [рассказывающих все это]: сколько разумных природ сотворил Бог? И если они не знают, то скажем сами: две, — я имею в виду ангелов и людей. Ведь и диавол был одним из ангельских сил и ходит во тьме, после того как добровольно отпал от света. Итак, эти две разумные природы [Он] сотворил: но если дракон изменяет вид, общается с людьми и сожительствует с женщинами, становясь то змеей, то человеком, как бы одним из многих, то из этого со всей ясностью следует, что он является [существом] разумным и значительно превосходящим человека; а как раз этого и не было [никогда], и не будет. Пусть скажут еще: кто собственно повествует о нем? Ибо мы доверяем учению Моисея, а точнее Святого Духа, вещавшего через [пророка]. [Учение] же это гласит: «И привел Бог всех животных к Адаму, чтобы видеть, как он назовет их; и как назвал [человек], так и было имя их» (ср. Быт. 2:19). Стало быть, и дракон был одним из животных. Ведь я не говорю тебе, что нет драконов: драконы существуют, но они суть змеи, рождаемые от других драконов. Будучи только-только рожденными и молодыми, они малы, когда же подрастут и войдут в меру возраста, то делаются большими и толстыми, так что превосходят протяжением и размерами остальных змей. Как говорят, они вырастают свыше тридцати локтей¹, толщиной же становятся, как большое бревно. Дион Римлянин², написавший Историю Римской империи и республики, в которой он рассказал о достопамятной Карфагенской войне, сообщает следующее: однажды, когда римский консул Регул воевал против Карфагена, внезапно приползший дракон расположился за валом римского войска; римляне, по приказу Регула, убили его и, содрав кожу, послали ее в

римский сенат. Когда же шкура, как говорит Дион, была измерена по приказу сената, то, великое чудо, она оказалась ста двадцати футов³ в длину; подобающей длине была и толщина. Есть и другой род драконов, у которых широкая голова, золотистые глаза и роговые выступы на затылке; еще у одних борода [растет] от горла — данный род драконов называют «агафодемонами»⁴ и говорят, что у них нет лиц. И этот дракон является разновидностью животных, подобно прочим зверям. Ведь он имеет бороду, как козел, равно и рог над затылком. Глаза у него большие и золотистые. Бывают они и большие, и маленькие. Все роды змей ядовиты, кроме дракона, который один не выпускает яд.

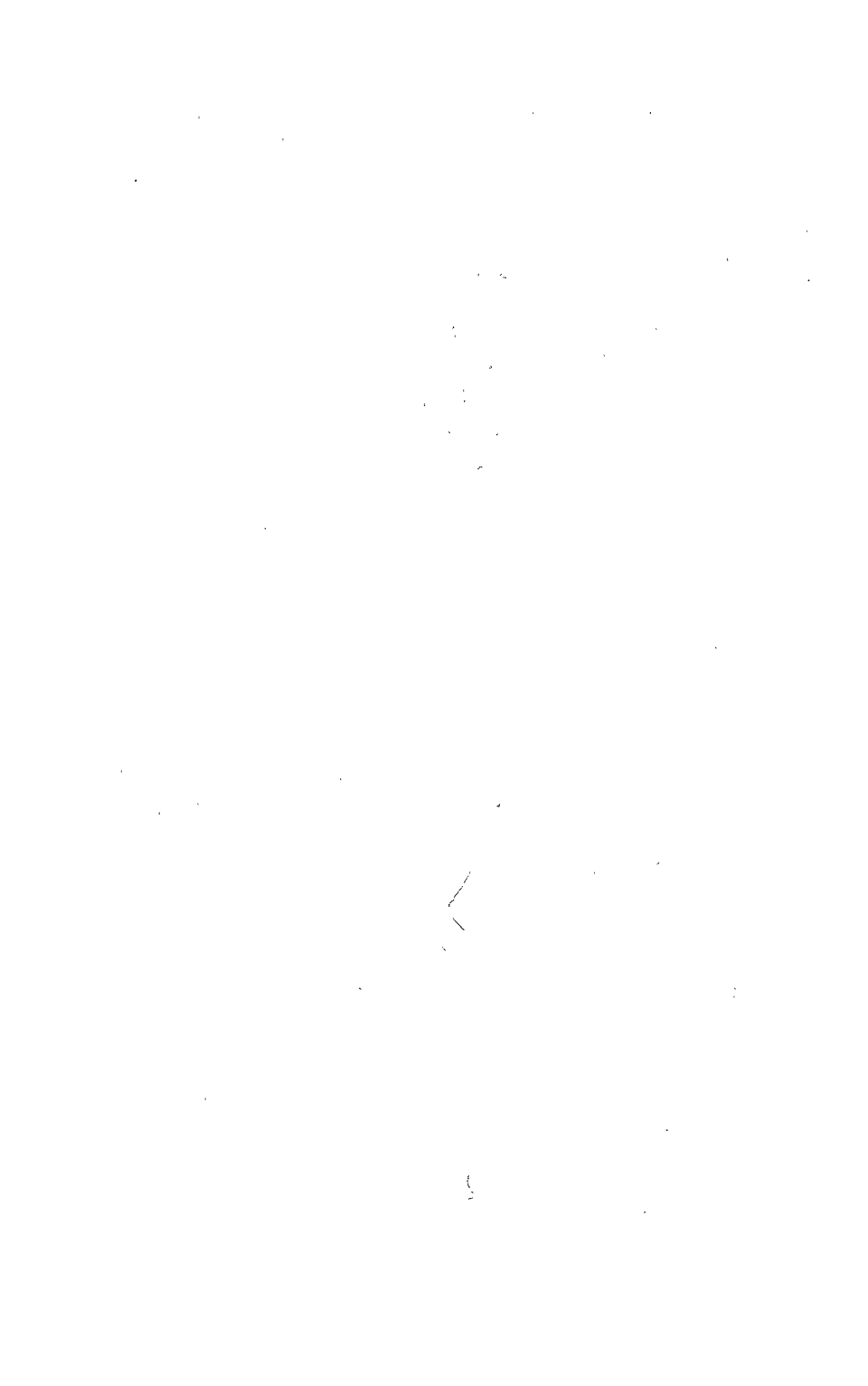
Рассказывают и такую басню, будто дракон изгоняется громом: он-де поднимается и умерщвляется. Услышав это, я рассмеялся. Как можно представлять [дракона] то человекообразным и разумным, то змеей, то противящимся Богу, то преследуемым Им? Подлинно, невежество — вещь ненадежная. И потому всего более мы сами себе вредим, когда пренебрегаем чтением Священных Книг и исследованием их согласно слову Господа. Но воин говорит: «Я воин и не нуждаюсь в чтении», — земледелец отговаривается земледелием; сходно поступают и прочие, так что все мы оказываемся неисполняющими [заповедь Господа].

Гром не преследует дракона; гром происходит из облака, когда облако, проливаясь, по причине влажности, дождем и будучи гонимо дуновением или ветром, сгущается. И когда дуновение проникает внутрь его и разрушает, тогда происходит грохотание; этот шум наверху называется громом, а то, что под действием силы ветра ниспадает на землю, называется молнией. Если она попадает в дом или дерево, то разбивает или раскалывает их, если же в человека или какое-либо другое живое существо, то причиняет им смерть; поэтому мы видим, что таким ударом часто бывают умерщвляемы люди и другие животные, а не драконы. Что же до молний, то некоторые из них бывают похожи по форме на линии, другие извилисты, а третьи огневидны. Говорят также, что молния и гром случаются вместе; сразу за разрывом облака следует молния и гром, при этом молния, до того невидимая, появляется тотчас, а гром запаздывает, пока не спустится с высоты. Поэтому удар грома слышен позднее молнии.

Приведу тебе еще такой пример. Рассмотрим внимательно, когда кто-либо стоящий вдалеке на возвышенном месте подает сигнал, то ты прежде видишь его руку, стучащую по дереву, и лишь через некоторое время доносится до твоих ушей звук удара. Поразмысли, что то же самое происходит и в облаке. Когда оно, наполненное внутри ветром, разрушается силой влаги, то производит звук. Если же так случится, что оно столкнется с другим облаком, то звук получается [особо] сильный.

Хочу, чтобы вы не оказались несведущими и относительно следующего. Некоторые из наиболее невежественных утверждают, что есть женщины привидения, которые еще называются гелудами. Рассказывают, что они по ночам появляются в воздухе и, если посещают дом, то им невозможно воспрепятствовать ни дверями, ни запорами, но они входят через запертые со всяким тщанием двери и душат младенцев. Другие говорят, что они поедают печень и весь [внутренний] состав [детей], полагая пределы их жизни. При этом одни утверждают, что видели, другие — что слышали, как [привидения] входят в дома при запертых дверях, будь то с телом или только душой.

Я скажу им, что Один Господь и Бог наш Иисус Христос сотворил это, когда вошел после Своего воскресения из мертвых к святым Своим апостолам при запертых дверях. А если женщины колдуньи это делали и делают, то равным счетом ничего достойного удивления не сотворил Господь, войдя, когда двери были заперты. Если же они будут говорить, что входит обнаженная [от плоти] душа, тогда как тело лежит на ложе, то вот, услышь от меня сказанное Господом нашим Иисусом Христом: *Имею власть отдать душу мою и власть имею опять принять ее* (Ин. 10:18). Что и сотворил Он единожды во время Своих Святых Страстей. А поэтому, если волхвующая и гнусная женщина исполняет это, когда ей хочется, то получается, что Господь не сотворил вовсе ничего [чудесного]. И еще: если колдунья съедает печень младенца, как может он жить дальше? [Отсюда несомненно], что весь этот вздор измышляют некие еретики, враждующие против Святой Кафолической Церкви, чтобы отвратить простецов от правого разума.



Часть II

**СЛОВА
НА БОГОРОДИЧНЫЕ
ПРАЗДНИКИ**

УЧЕНИЕ СВ. ИОАННА ДАМАСКИНА О ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЕ ПО ЕГО СЛОВАМ НА БОГОРОДИЧНЫЕ ПРАЗДНИКИ

В своем богословии св. Иоанн Дамаскин с особой — даже на фоне патристической традиции — силой подчеркивал значение Священного Предания Кафолической Церкви. «Я не скажу ничего своего, но по мере сил соберу воедино и представлю в сжатом изложении то, что было разработано избранными учителями», — свидетельствовал он в начале главного творения своей исповеднической жизни, книге «Источник знания» (PG 94, 524). Все, что Дамаскин пишет о Св. Троице, о Христе, о Божией Матери, он черпает из «божественного Предания», которое нам открыто и предано Богом через все Домостроительство Христово (см.: Точн. изл. I, 1). Именно поэтому в заглавии статьи и далее по тексту мы используем термин Θεοτοχολογία («учение о Пресвятой Богородице»), а не «мариология», не только потому, что последний позднейшего и к тому же неправославного происхождения, но и потому, в первую очередь, что никакой специальной «мариологии» выделить в богословской системе Дамаскина не представляется возможным. «Станем, братия, на скале веры и на церковном предании, не изменяя пределов, которые положили св. Отцы наши, не давая места желающим вводить новое... примем церковное предание в простоте сердца, а не со многими рассуждениями», — призывает св. Иоанн Дамаскин своих современников в VII Слове против отвергающих св. иконы (PG 96, 1356–1357) ¹.

Собственная же верность Дамаскина преданию Церкви заключается прежде всего в том, что «так же, как и Писание и Отцы, Дамаскин смóтрит на все и все толкует христологически» ². Бог

¹ Русск. перевод по изд.: Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. I. Спб., 1913, с. 409–410.

² Иером. Афанасий (Иевтич). Учение о Пресвятой Богородице у св. Иоанна Дамаскина // Православная мысль. Вып. 14. Париж, 1971, с. 40.

Слово, Единный от Святой Троицы, рожденный от Девы нашего ради спасения есть центральная тема всего Писания и Предания¹, следовательно и всего богословия св. Иоанна Дамаскина, так что не только в «Точном изложении православной веры» более половины посвящено Христу, но и в самих Словах на Богородичные праздники доминирует христология. Учение о Пресвятой Богородице (Θεοτοκολογία) существует у Дамаскина только как часть христологии, а не как некоторое самостоятельное учение или же особый раздел антропологии, посвященный Св. Деве. Православное богословие св. Иоанна Дамаскина есть по преимуществу христология, которая охватывает, конечно, и учение о человеке, и учение о Лице преблагословенной Девы. Само именование θεοτόκος («Богородица»), которым на III Вселенском Соборе Церковь торжественно подтвердила Богоматеринство Пресвятой Девы, утвердилось в контексте христологических споров: в противоположность тем, кто отрицал Богоматеринство, здесь отстаивается ипостасное единство Сына Божия, сделавшегося Сыном Человеческим².

В I Похвальном Слове на Успение св. Иоанн Дамаскин так говорил об этом: «Один Христос, Один Господь, Один Сын Один и тот же Бог и Человек; вместе совершенный Бог и совершенный человек, весь Бог и весь человек, но одна сложная Ипостась из двух совершенных природ — божества и человечества и в двух совершенных природах — божестве и человечестве; не обнаженный Бог и не простой человек, но Один Сын Божий и Бог Воплотившийся, вместе Бог и Он же вместе с тем человек» (Усп. I, 4)³. Именно имя и достоинство Христа как Бога воплотившегося и во-человечившегося дает право церковному созданию называть Его Матерь «воистину Богородицей», а имя Богородица (θεοτόκος) «собою содержит и составляет все таинство Домостроительства», ибо подтверждает, что «Родившийся от Нее — непременно Бог, но непременно и человек» (Точн. изл. III, 12).

¹ Ср. у св. Афанасия Великого: «Вся цель и вся особенность Св. Писания в том, что в нем, как мы уже часто указывали, обещание о Спасителе двоякое: во-первых, что Он всегда был Богом и Сыном и Сиянием и Премудростию Отца; и, во-вторых, что он потом взял нас ради плоть от Девы и Богородицы Марии и стал человеком» (Против ариан III, 29. PG 26, 385).

² См. подробнее в статье Вл. Лосского «Всесвятая» (ЖМП, 1968, с. 65–66).

³ Ср. Воскресный Догматик 8 гласа, написанный Дамаскиным: «Едкий есть Сын, сугуб естеством, но не ипостасию. Тем же совершенна Того Бога и совершенна человека воистину проповедающе, исповедуем Христа Бога нашего; Его же моли, Мати безневестная, помиловатися душам нашим».

Св. Иоанн Дамаскин, будучи верным хранителем наследия великих отцов церкви, вместе со св. Григорием Богословом повторяет: «Если кто не исповедует Святую Деву Богородицей, такой чужд Божеству» (Рожд., 4). Но одновременно, именно в силу верности преданию тех же самых Отцов, он исповедует: «Тот, Кому мы поклоняемся, есть Бог Истинный», а «Матерь Божию мы чествуем и почитаем... И, зная эту Деву как Матерь Бога, мы не именуем Ее богиней (θεάιν), — прочь от нас подобные рассказы эллинской глупости; ведь мы и смерть Ее возвещаем, но мы Ее знаем как Матерь Бога, потому что Бог воплотился (из Нее)» (Усп. II, 15)¹. На Богоматеринство как на главную цель жизни Пречистой Девы Марии указывает Дамаскин в следующих словах: «Ты жила не для Себя Самой и не для Себя Самой родилась. Для Бога Ты жила, для Него вступила в жизнь, чтобы послужить всемирному спасению, чтобы через Тебя исполнился древний совет Божий о воплощении Слова и нашем обожении» (Рожд., I, 9).

Приведенные выше христологические слова св. Иоанна звучат исключительно актуально и в нашу эпоху. Их следует помнить не только в отношении к римо-католикам, искажающим своими новыми «догматами» и своей автономной «мариологией» подлинное лицо Богоматери, или протестантам, отрицающим всякое Ее почитание, — и первые, и вторые так или иначе откололись от истинной веры и предания Кафолической Церкви, — но и в отношении к тем, которые, по справедливой характеристике иером. Афанасия Иевтича, «хотят излагать учение о Богородице не как один из пунктов христологии, но ставя его вне предания на почву явно внеправославной “софиологии”»².

В отличие от всех «софиологий» и «мариологий» учение св. Иоанна Дамаскина находится в непосредственной связи с «древним и истинным» (Усп. I, 10) Божиим Советом о «воплощении Слова и нашем обожении». «По неисповедимой глубине Своего человеколюбия» (Усп. I, 10) Живоначная Троица, «сбравшись к Себе на собор (πρὸς ἑαυτὴν ἐκκλησιάσασα), единым советом воли Своей»³ определила прежде всех веков вочеловечение

¹ Ср. свидетельство св. Кирилла Александрийского, который, может быть, более всех боролся в защиту Православной веры о Богородице, но все же говорил: «Мы никогда никого из тварей не считали Божеством, ибо мы научены считать Богом Единого по природе и истинного; блаженную же Деву мы знаем человеком, как и мы» (Против Нестория I, 10. PG 76, 57).

² Иером. Афанасий Иевтич. Ук. соч., с. 55.

³ Св. Фотий Константинопольский. Гомилия 9, на рождество Пресв. Богородицы, 9 (Φωτίου Ὁμιλία Θεσσαλονίκη, 1959, σ. 96).

Бога Слова и обожение человека. Согласно этому предвечному «предопределенному Совету» (Рожд. 7), «Единому из Троицы надлежало прийти к людям... Прийти же к сынам человеческим невозможно было без Воплощения. Воплощение же — путь к рождению, а рождение есть последствие чревоношения. Посему надлежало приготовить на земле Матерь Творца»¹; дабы «Она явила неизреченную бездну любви Божией к людям» (Усп. II, 16). Итак, Пресвятая Дева Мария «была предопределена предвечным провидящим Советом Божиим» (PG 96, 411)² к участию в Домостроительстве Божиим. Бог Отец по предведению (προϋποτιχῶς) предопределил Ее как Матерь Сына Своего Единородного, Который именно из Нее «воплощается, будучи изначально бесплотным, нас ради и нашего ради спасения» (Усп. II, 15). Это божественное предопределение (προορισμός) Святой Девы неотделимо от предвечного предведения (προβουολή) Ее свободного произволения и личной святости. Божественное же предзнание или предведение, по словам святых Отцов, есть предвидящее (προεωρητική), но не принудительное (см. Точн. изл. II, 30; IV, 19). В проповеди на Благовещение Николай Кавасила говорит: «Воплощение было делом не только Отца, Его Силы и Духа, без содействия веры Домостроительство это было столь же неосуществимым, как и без действия трех Божественных Ипостасей... (Бог) желал, чтобы Матерь Его родила столь же свободно, как и Он воплотился добровольно» (РО XIX, 2). О том же принципе содействия, синергизма Бога и свободной воли человека и следующие слова Дамаскина: «Подлинно Ты обрела благодать, — достойная благодати» (Усп. I, 8). «Быть Матерью Воплощающегося Сына Божия... — это для девы Марии... благодатный дар, предполагающий и участие Ее свободного произволения, как нравственный подвиг с Ее стороны», — поясняет митрополит Сергий (Страгородский)³.

Однако возвратимся несколько назад. После того, как, «устремившись за ложным обожением» (Усп. II, 2), наши прародители через преслушание пали (Усп. II, 3), оделись в «кожаные одежды умерщвления» (Рожд. 4; Усп. II, 2) и грубой плотяности

¹ *Св. Фотий Константинопольский*. Там же. Русск. перев. по изданию: «Церковная проповедь на двенадцатые праздники». Сост. П. Смирнов. Ч. 1. Киев, 1904, с. 672.

² *Св. Иоанн Дамаскин*. О родословии Господа и о Святой Богородице // Христианское чтение, 1841, ч. I, с. 389.

³ *Митр. Сергий (Страгородский)*. Почитание Божией Матери по разуму Святой Православной Церкви // ЖМП, 1973, № 9, с. 60.

(Точн. изл. III, 1) ¹, подпали смертности и тлению (Точн. изл. IV, 3), и все мы, их потомки, «как родившиеся от Адама уподобились ему, унаследовав проклятие и тление» (там же), и оказались вне Рая лишенными благодати Святого Духа (Усп. II, 2), — уже тогда человеколюбивый Творец начал устроить промыслительный план (οἰκονομία) нашего спасения (Точн. изл. III, 1), подготавливать человеческие условия воплощения Сына Божия. «Это Домостроительство Божие, — отмечает Вл. Лосский, — действие не одностороннее. Божественная воля не уничтожает истории человечества» ², ибо по словам св. Отцов, «спасение дается желающим, а не принуждаемым» ³, то есть человек призывается к сотрудничеству и содействию с творящим его спасение Богом. Человеколюбивый Господь сообразуется с колебаниями воли людей, с ответами людей на Божий призыв. Ветхий Завет и есть в некотором смысле «история медленного и трудного продвижения падшего человека по пути к «полноте времен» ⁴, история подготовки человечества к воплощению Сына Божия, в которой человеческая свобода постоянно испытывается волей Божией. Так, пройдя через поколения ветхозаветных праведников, путем многих очищений и освящений, Домостроительство Божие достигло вершины и завершения в Пресвятой Деве, Которая, как по преимуществу «избранная» (Усп. I, 3) и «послушная» Богу (Усп. I, 8; Усп. II, 3), «послужила Троице» (Усп. II, 5) и содействовала в Домостроительстве спасения больше всех святых от века.

Итак, Пресвятая Богородица, «Дщерь Царева», к Которой относятся все предвозвещения, предызображения и пророчества Ветхого Завета (Усп. II, 9–10), есть, согласно св. Иоанну Дамаскину, вершина ветхозаветного «педагогического» предуготовления человечества для принятия Воплощенного Бога Спасителя, и потому непозволительно и невозможно отделять Ее от рода Адамова, рода человеческого. Ибо, по словам Иоанна Дамаскина, Она и «дочь Адама» (Рожд., 6; Усп. II, 2), и дочь Давида — «праотца и богоотца» (Усп. II, 2), от корня которого Она родилась «по обетованию» (Усп. I, 7).

Рождение Св. Девы из «корене Иесеева» (Рожд., 3), несмотря на чудесное разрешение неплодства Анны (Рожд., 2; Усп. I,

¹ См. также: Слово на иссохшую смоковницу, 3 (PG 96, 581); Слово на Великую Субботу, 24 (PG 96, 624).

² Лосский Вл. Ук. соч., с. 69.

³ Преп. Максим Исповедник. Вопросы-ответы к Фалассию, 54. PG 90, 528. Ср. у св. Дамаскина: «То, что делается по принуждению, не есть добродетель» (Точн. изл. II, 12).

⁴ Лосский Вл. Ук. соч., с. 69.

6–7), не отделяет Ее от всех Ее прародителей и собратьев, и от самого родоначальника Адама (Рожд., 6). Подобно другим людям, Пресвятая Дева родилась под знаком первородного греха и вместе со всеми, как «дочь ветхого Адама», Она находится под «ответственностью отца» (τὰς πατρίδας εὐθύνας — Усп. II, 2) как в отношении к Ее зачатию и рождению от родителей, так и в отношении к Ее смерти. Дева Мария была зачата от природного общения в браке ¹ Иоакима и Анны (Рожд., 2; Точн. изл. IV, 14), и «от земли имеет происхождение» (Рожд., 3), «унаследовав тленное тело» Адама (Усп. II, 8). Также и умирает Она смертью человеческой (см. Усп. II, 15) ², «из-за Адама тело отсылает земле» (Усп. III, 4). Ее «священнейшая блаженная душа согласно законам естества отделяется от преславного и непорочного тела» (Усп. I, 10), и «тело предается законному погребению». (там же). Таким образом, Пресвятая Дева была, как все люди, наследницей праотеческого греха Адама ³, и потому Дамаскин определенно говорит об очищении и освящении Ее нашествием Святого Духа во время Благовещения перед зачатием Ею Сына Божия: «Отец Ее предопределил, пророки предрекли Духом Святым, а освящающая сила Духа нашествием Своим очистила, осватила и как бы заранее оросила. И тогда Ты, Слово Отчее, неописуемо [в Нее] вселился...» (Усп. I, 4).

Все вышеизложенное не означает, конечно, что св. Иоанн Дамаскин не признает и не говорит о святости Преподобной Девы, но показывает, насколько этот православный во всем Отец Церкви далек от приписываемого ему западными мариологами ⁴ новейшего еретического лжеучения Римской Церкви о так называемом «непорочном зачатии» (*Immaculata conceptio*) Девы Марии, то есть об Ее изъятии в рождении от первородного греха. Это ватиканское новшество ⁵ не увеличивает, но умаляет подлинное достоинство и личную свободную святость Пресвятой Девы,

¹ Ср. у св. Епифания Кипрского: «Она рождена не иначе, как по естеству человеческому, как все, от семени мужа и утробы жены» (PG 42, 748).

² Св. Андрей Критский в I Слове на Успение говорит: «И если надо сказать правду, и до нее дошла природная человеческая смерть» (PG 97, 1052).

³ Ср. у св. Афанасия Великого: «Мария есть сестра наша, так как все мы от Адама» (PG 26, 1061).

⁴ См.: *Jugie M.* S. Jean Damascène et l'Immaculée Conception, Bessarione, 1923, p. 1–7; *Chevalier C.* La mariologie de S. Jean Damascène // *Orientalia Christiana analecta*, 1936, 109, p. 140 и сл.; *Voulet P.* Вводная статья в издании проповедей Дамаскина, SC, № 80, p. 20.

⁵ Булла «*Ineffabilis Deus*» папы Пия IX от 8 декабря 1854 г.

ибо, как указывает митр. Сергей (Страгородский), «прирожденная, помимовольная непорочность, как и всякое совершенство природное, само по себе ведь не имеет нравственной ценности, а главное — это есть совершенство и непорочность твари»¹. Более того, этот ложный «догмат» в своих конечных выводах колеблет всю действительность и истинность нашего спасения, ибо им, через отделение Богоматери от Ее предков, не только подрывается весь смысл предуготовительной домостроительной истории Ветхого Завета, но и отрицается единство природы человеческого рода и подвергается сомнению само «воистину спасительное воплощение Христово от подлинного представителя падшего человечества»². Единство человеческой природы есть одна из фундаментальных истин православной антропологии, и она забыта в римокатолическом богословии³. Как правильно замечает прот. Сергей Булгаков, это связано «с общим отсутствием ясной антропологии»⁴ у католиков, хотя получилось это, конечно, не из-за отсутствия у них софиологии, как считает Булгаков, а из-за отделения антропологии Запада от подлинных христологических основ ее.

Говоря о восприятии человека Ипостасью Бога Слова (точнее о нераздельном и неслиянном соединении и воипостазировании — Точн. изл. III, 2, 9, 22), Дамаскин неоднократно подчеркивает, что Господь воспринял всю полноту человечества, кроме греха (см., например, Усп. I, 4). Вслед за св. Максимом Исповедником⁵ он говорит о «безупречных страстях», которые взял на Себя Господь: «Исповедуем, что Христос имел все естественные и безупречные страсти (τὰ φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα πάθη) человека. Ибо Он воспринял всего человека и все, что принадлежит человеку, кроме греха... Естественные же и безупречные страсти суть не находящиеся в нашей власти, которые вошли в человеческую жизнь вследствие осуждения, происшедшего из-за преступления, как, например, голод, жажда, труд, слеза, тление⁶ ... и подоб-

¹ Митр. Сергей (Страгородский). Ук. соч., с. 60.

² Героц. 'Αθανάσιος Γεβτζις. Εισαγωγή, ἐν 'Αγίου Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ. Ἡ θεολόγος. Ἀθήναι, 1970, σ. 33. См. об этом подробнее в книге: Мерзлюкин А. С. О католическом догмате 1854 г. Париж, 1960. с. 16, 20 и др.

³ См.: Архим. Иустин Попович. Догматика Православие Церкви, т. II. Београд, 1980, с. 256–261.

⁴ Прот. Сергей Булгаков. Купина Неопалимая. Париж, 1927, с. 237.

⁵ Вопросыответы к Фалассию, вопр. 21, 42. PG 90, 312–316, 405–408.

⁶ Говоря о тлении, особенно против ереси афтартодокетов, св. Иоанн Дамаскин проводит различие между собственно «тлением» (φθορά) и «истлением» (διαφθορά). «Имя тления обозначает двоякое. С одной стороны, оно обозначает следующие челове-

ное, что по природе присуще всем людям» (Точн. изл. III, 20). Так вот эту природу с немощами, слабостями, «природными и безупречными страстями моего (человеческого) состава» (Усп. I, 4) и вообще тлением (которые сами по себе не суть грех, но вошли в человеческую природу как последствия греха) Господь взял на Себя именно Преподобной Девы Марии, которую «по естеству рабу, Он по неисследимым пучинам Своего человеколюбия домостроительно соделал Матерью [Своей], истинно воплотившись, непризрачно вочеловечившись» (Усп. I, 10). Господь взял от Святой Девы это тленное тело¹, чтобы в таком теле — через крестные страдания — спасти нас, тленных людей. Он «не отвратился испытания смертного, ибо умирает по плоти и смертью разрушает смерть, тлением дарует нетление и умерщвление делает источником Воскресения» (Усп. I, 10)... Это и означает часто повторяемое Дамаскиным выражение св. Григория Богослова: «да спасет подобное подобным» (Усп. II, 15; Точн. изл. III, 18). И потому Пресвятая Богородица, давшая Богу Слово ту «имевшую происхождение от земли плоть», с которой Христос «приобрел тлением тление» (Усп. III, 1), «родившая спасение миру — Христа» (Усп. I, 9), стала, по словам св. Иоанна Дамаскина, «местом делания» (ἐργαστήριον) нашего спасения, и он обращается к Ней с молитвенным приветствием: «Радуйся,... Агница, родившая Агнца

ческие страсти: голод, жажду, утопление, прокалывание гвоздей, смерть, то есть отделение души от тела, и подобное. Сообразно с этим значением мы говорим, что тело Господа было подвержено тлению. Ибо все это Он воспринял добровольно. Но тление обозначает также и совершенное расторжение тела на стихии, из которых оно сложено и уничтожение, которое многими лучше называется истлением. Опыта этого тело Господа не узнало» (Точн. изл. III, 28).

¹ Против афтартодокетов, которые учили, что в момент зачатия тело Пресвятой Богородицы, так сказать, «переэлементировалось», «изменилось в отношении составляющих его стихий» (μετεστοιχειώθη), и Она стала «нетленной» (ἄφθαρτος) нашествием Св. Духа. Леонтий Византийский писал следующее: «Почитая Деву более, чем следует, они не учли нелепость (ἁτολίαν), которая из этого возникает... Ведь если бы, как то вытекает из их мнения, Дева стала нетленной нашествием Духа, тогда, конечно, корнем бессмертия нашего рода была бы Она, а не из Нее произросшая божественная отрасль» (PG 86, 1325–1328). Эти слова, написанные в нач. VII в., и сегодня звучат со всей силой, обличая римо-католиков с их учением об «Immaculata conceptione». (Заметим в скобках, что ряд современных исследователей предпочитает говорить о «Леонтьевском корпусе» и двух его авторов: Леонтии Иерусалимском и Леонтии Византийском. См.: Сидоров А. И. Иоанн Грамматик Кесарийский // Виз. Временник, 1988, т. 49, с. 81–99.)

Божия, принявшего на Себя грех мира, место делания нашего спасения, превысшая ангельских сил, раба и Матерь» (Усп. III, 5).

Но если св. Иоанн Дамаскин определенно учит, что Пресвятая Богородица была наследницей природы ветхого Адама, имея в Себе всю силу первородного греха как немощи, то он же свидетельствует, что в плане личного отношения к греху и личного его преодоления Она осталась свободной от всякого участия в делании зла, была непорочна и безгрешна, лично стяжала при помощи благодати Божией непревзойденную высоту святости. св. Иоанн Дамаскин, чьи гимны Богородице усвоены Православной Церковью, прославляет Ее личную святость, называя «превышающей ангельские силы» (Усп. III, 5), «превышей херувимов и превознесенной над серафимами» (Рожд., 9), «поистине после Бога чистейшей всех» (Усп. II, 16). Он твердо и ясно учит о полной безгрешности Девы Марии в Ее рождении, святом Ее детстве и отрочестве, в Благовещении, в рождении Сына и во всей жизни вплоть до того дня, когда святость Ее становится преображенной и нетленной в Ее Успении и Преставлении. При этом «свобода от личного греха Девы Марии явилась не только Ее личным подвигом, но и подвигом всей Ветхозаветной Церкви всех праотцев и богоотцев, это есть вершина восхождения всего человеческого рода — райский крин, расцветший на человеческом древе»¹. Наследие первородного греха было недействительно в Ней, ибо воля Ее и все силы души и Тела Ее были «Богу и Владыке посвящены...»².

Ее праведные и благочестивые родители Иоаким и Анна родили Ее в целомудрии и воздержании, так что Дамаскин называет «семья» Иоакима «чистое семья» (Рожд., 2); вообще и он, и другие св. Отцы³ серьезно учитывают этот момент рождения Св. Девы от престарелых и целомудренных родителей. св. Иоанн Дамаскин описывает, как Иоаким и Анна «по молитве и обещанию получают от Бога Богородицу» (Точн. изл. IV, 14), как Святая Дева

¹ Прот. Сергей Булгаков. Купина Неопалимая. Париж. 1927, с. 70. См. также: Лосский Вл. Всесвятая // ЖМП, 1968, № 1, с. 69–70.

² Преп. Симеон Новый Богослов. Ethic. X., SC. № 129, р. 262.

³ Ср. у св. Игнатия Брянчанинова: «Святые родители Богоматери, находившиеся в преклонных летах, смилившие плоть свою многими и продолжительными подвигами, не подверглись, следовательно, при супружеском совокуплении тем сильным страстным ощущениям, которые неизбежны для людей в цветущих летах и силе, в настроении души, далеко отстоящем от того благочестивого настроения, в котором были праведные Иоаким и Анна» (Сочинения, т. IV. СПб, 1905, с. 406).

еще в самом детстве «приводится и предается в Храм Божий» (Усп. I, 7) и какую жизнь Она там проводит (см.: Усп. I, 5). «Как изображу я Твою величавую поступь? Как одеяние? Как исполненное приязни лицо? — вопрошает св. Иоанн Дамаскин. — [У Тебя] старческий ум в младенческом теле. Одежда [у Тебя] скромная, избегающая роскоши и неги; поступь величавая, спокойная, чуждая вялости. Нрав строгий, но соединенный с радушием... слова кроткие, исходящие из незлобивой души. Что же иное [можно заключить], как не то, что Ты — достойное жилище Бога» (Рожд. 11).

Безгрешная жизнь Преподобной Девы, с одной стороны, и богатая благодать Божия — с другой, были столь велики, что Дамаскин говорит о Ней: «Такой не было прежде и такой не будет после» (Усп. I, 6), — и еще: «Она дар миру сему одновременно больший и любезнейший из всех даров Божиих» (Усп. I, 5).

«Проводя жизнь в чертоге Духа» (Рожд., 7), «Отроковица ходила в оправданиях Господних»¹. Вся жизнь Девы Марии при храме была непрерывным возрастанием духовным, это был подвиг жизни «лучше и чище других» (Усп. I, 7; Усп. III, 16), включая в число этих «других» даже и ангелов (Усп. I, 8), так что в момент Благовещения Она справедливо удостоилась услышать архангельское приветствие: «Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою», и: «Не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога» (Лк. I, 28, цит. в: Усп. I, 8).

Изъясняя эти слова архангела, св. Иоанн Дамаскин говорит: «Подлинно Ты обрела благодать, достойная благодати. Обрела благодать Ты, Которая потрудились, возделывая поле благодати, и пожала богатый клас благодати. Обрела бездну благодати Ты, Которая неврежимой сохранила ладью сугубого девства: ведь Ты сохранила душу девственной не менее тела, а отсюда сохранилось и девство тела» (Усп. I, 8). В этих словах показывается, как вера в Бога и преданность Ему соединяют в лице Пресвятой Девы волю человеческую с волей Божественной, как в богочеловеческом синергизме («со-действии») «Бог дает благодать Свою, Себя Самого, человек же свою собственную волю — всего себя»² (ср. Кол. 2, 9–10; 1 Кор. 15, 10). Много веков после Дамаскина, но в полном духовном и богословском согласии с ним, рассуждал о событиях Благовещения митрополит Филарет (Дроздов): «В [сей] беспримерный в бытии мира день, когда Божественная Мариам

¹ Св. Андрей Критский. Слово на Рождество Богородицы (РГ 97, 818).

² Иеромонах Афанасий Иевтич. Ук. соч., с. 49.

изрекла Свое краткое и послушное “буди”... слово твари низводит в мир Творца... Потребно было Ее смиренное: “буди”, чтобы воздействовало Божие величественное: “да будет”. Что же за сокровенная сила заключается в сих простых словах: “Се, раба Господня: буди Моя по глаголу Твоему”, — и производит столь необычное действие? Сия чудная сила есть чистейшая и совершенная преданность Мариам Богу волею, мыслию, душею, всем существом, всякою способностью, всяким действием, всякою надеждою и ожиданием»¹.

Событие Благовещения свидетельствует о несказанном нравственном величии — уже в тот самый момент — Пресвятой Девы, ибо, если «дары [Божии] подаются по мере любви к Богу»²; то Она поистине явила в жизни Своей святость превыше херувимов и Серафимов (Рожд., 9), чтобы удостоиться столь великой благодати. Добродетели Ее и «струи даров Святого Духа» (Рожд., 9) настолько украсили Деву Марию, деву и деву пречистую (Усп. II, 2), «розу, выросшую из иудейских терний» (Рожд., 6), что она стала «украшением человеческого естества» (Рожд., 7), о которой «возрадовался Создатель Бог» (Рожд., 9). И потому она избирается в «Невесту и Матерь Божию» (Рожд., 7), является «святым и удивительным храмом, достойным Всевышнего Бога» (Точн. изл. IV, 14). Такой была святость Богородицы до Благовещения.

Но, конечно, св. Иоанн Дамаскин выразил общеправославную веру, что высочайшее совершенство Ею достигнуто во время Благовещения и Рождества Христова. Вершиной Ее славы, «началом, серединой и концом» (Усп. I, 12), «непреложным и истинным удостоверением всех благ, превышающих человеческий ум» (Усп. I, 12), стали для Девы Марии «бессеменное зачатие [Духом Святым воплощающегося Слова Отчего — Рожд., 3], божественное вселение [Ипостаси Сына Божия — Рожд., 6] и нетленное рождение [Еммануила, Богочеловека Иисуса — Рожд., 4]» (Усп. I, 12). Ибо в отличие от всех других женщин «слава Богоматери внутри — плод Ее чрева» (Рожд., 9), Христос. В Благовещении, как в семени растение, получает начало «спасения нашего главизма и еже от века Таинства явление»: и богоматеринство и богоче-

¹ Слова и речи. Т. II. М., 1879, с. 64–65.

² Св. Григорий Палама. Гомилия 37, на Успение (PG 151; 472). Ср. у него же: «Но кто больше возлюбил Бога, чем нами прославляемая Дева? Кто со стороны Бога был возлюблен больше Ее?» (Гомилия 53; на Введение во храм. "Εκδ. Οἰκονόμου, с. 177).

ловечество¹. Действительно, Святая Дева сподобляется непостижимого и человеколюбивого снисхождения, вселения и воплощения Бога Слова, Которого Она приняла с бесконечным послушанием и смирением (Точн. изл. III, 2; Усп. I, 8; Усп. II, 3).

Вслед за святым Иустином и святым Иринеем Лионским Дамаскин противопоставляет двух дев — Еву и Марию. Если через преслушание первой в человечество и в мир вошла смерть, то послушанием второй «нетление было введено в мир», и жизнодавец вошел в потомство адамово (Рожд., 7). Святоотеческое выражение «боготворное смирение» (θεολογὸς ταπεινωσις) всех более приложимо к Пресвятой Богородице, ибо Она Своим послушанием и смирением «Бога сделала Сыном человеческим, и человека Сыном Божиим»². Смирением Богородицы и послушанием Ее Богу навсегда разрешилась проблема и трагедия человеческой свободы, и человеческая свобода явила через это свою созданность «по образу и подобию» свободы Божией (Точн. изл. III, 14), как об этом часто говорит архим. Иустин Попович, следуя преп. Максиму Исповеднику и другим Отцам³.

О том же, как совершилась тайна Боговоплощения, «знает, — согласно Дамаскину, — только Сам Бог», и «не следует человеку рассуждать о природе того, что неисповедимо и непостижимо»⁴. Однако не касаясь самого способа Воплощения Бога Слова, св. Иоанн Дамаскин определенно указывает на всемогущество Божие как на источник совершения тайны Христовой. «Все это совершилось по воле Божией, ибо все возможно, когда того хочет Бог, и неисполнимо, когда Он этого не хочет» (Усп. II, 7)⁵. И это всемогущество Божие совпадает, по Дамаскину, с Его «несказанным

¹ См. подробнее в кн.: *Прот. Сергей Булгаков*. Купина Неопалимая. Париж, 1927, с. 115–117.

² *Св. Григорий Палама*. Слово на Введение во храм. *Ехδ. Οἰκονόμου, с. 178.

³ См., например, в его книге «Пут Богопознания». Београд, 1987, с. 82 и сл. См. также: *Лосский Вл.* Мистическое богословие Восточной Церкви // Богословские труды, № 8. М., 1972, с. 75.

⁴ Διάλογος σπλιτευτικὸς κατ' εἰκονοκλαστῶν (PG 96, 1356). Ср. у св. Василия Селевкийского: «совершилась тайна, которая до сегодня пребывает тайной и никогда не перестанет быть тайной» (Слово на Благовещение; PG 85, 445).

⁵ Ср. у св. Прокла Константинопольского, который на вопрос иудеев: «Что ты мне предлагаешь, что смогла женщина родить Бога?» — отвечает: «Не говорю тебе, что смогла женщина родить Бога, но что Бог мог, воплотившись, родиться от жены: ибо Ему все возможно» (Слово II на вочеловечение Господа. PG 65, 697).

и *снисходительным* воплощением» (Рожд., 2). Ибо только как безмерное снисхождение можно понять, как Бог Слово «явился на земле» (Рожд., 3) и «сошел к возвышающему истощанию... как Пресущественный из женского чрева пресущественно осуществляется; как, будучи Богом, Он стал человеком... и, не покидая сущности Божества, Он подобно нам стал причастным плоти и крови; как все Наполняющий и превыше всего Сущий поселился в тесном месте; как вещественное и подобное траве тело сей воспеваемой [Девы] восприняло поядающий огонь Божества и подобно неподдельному золоту оказалось неразрушимым» (Усп. II, 7); как Она явилась «до рождества девою, в рождестве девою и после рождества девою, единственной Девой и Приснодевой» (Рожд., 5).

Исходя из этой непостижимой тайны воплощения Сына Божия св. Иоанн Дамаскин исповедует, что Пресвятая Дева называется и является «в собственном смысле и воистину» Богородицей (Θεοτόκος) (Точн. изл. III, 12), как «родившая не просто богоносного или обоженного человека, но Самого Бога Слово, воплощенного Сына Божия». Но кроме того, поскольку человеческая природа через ипостасное соединение с Божеством в чреве Пресловенной Девы «обожествилась», стала «единобожной Слову» (Точн. изл. IV, 18; Усп. II, 2), возвысилась до обожения, то Святая Дева называется еще Богородицею «не только ради естества Слова, но и ради обожения человека» (Точн. изл. III, 12). Исповедание догмата Богоматеринства, как тесно связанного и вытекающего из догмата Боговоплощения, Дамаскин считает критерием подлинного христианства и потому обращает к восстающим против наименования Пресвятой Девы Богородицей следующие грозные слова: «Исповедающие Тебя Богородицей благословенны, а не признающие — прокляты!» (Рожд., II).

Также и тайну Приснодевства Невесты Невестной, находящуюся в неразрывной внутренней связи с тайной Божественного Воплощения, вместе со всей Церковью свидетельствует в своих творениях св. Иоанн Дамаскин. «И рождаеши, и девствуеши, и пребываеши обоюду естеством Дева: Рождейся обновляет законы естества, утроба же рождает нерождающая», ¹ — воспевают святая Церковь в начале Великого Поста. До рождения, в самом рождении и после рождения девою, «умом, душой и телом приснодевственной» (Рожд., 5) именуется Пресвятую Богородицу Иоанн Дамаскин. Как в бессменном зачатии Сына Божия Она была «неискусомужна» (ἀλεῖρανδρος — Рожд., 6) и «неискусобрачна» (ἀλεῖρο-

¹ Триодь Постная. Повечерие понедельника 1-ой Седмицы, Великий канон св. Андрея Критского. Песнь 4, Богородичен.

υατος — Усп. I, 14), так и в рождении «Рожденный сохранил Ее девство неповрежденным, Один только пройдя через Нее и сохранив заключенной» (Точн. изл. IV, 14), «и отворил утробу, не разрушив утробу, не разрушив запоры девства» (Усп. I, 9). Согласно Дамаскину, рождение от Приснодевы Марии Богочеловека Христа было в то же самое время «ради нас (δι' ἡμῶς), по подобию нашему (καθ' ἡμῶς) и превыше нас (ὕπερ ἡμῶς)» (Точн. изл. III, 7), то есть и спасительно, и природно, и сверхприродно: «ради нас, потому что ради нашего спасения, по подобию нашему, потому что Бог Слово соделался человеком от Жены и родился в обычное время после зачатия; превыше нас, потому что родился не от семени, но от Духа Святого и от Святой Девы Марии превыше закона зачатия» (там же) и «без болезней» (Усп. II, 3), обычных при рождении¹.

Девство при рождении Богомладенца было для Богоматери даром Божиим, но Она, продолжает Дамаскин, «осталась девой и после родов, до смерти не вступив в общение с мужем» (Точн. изл. IV, 14), то есть в дальнейшей Своей жизни поставила этот дар Божий Своим личным подвигом и этим путем достигла при содействии благодати Божией высшей степени святости, которая только доступна человеческому естеству, подлинного Приснодевства.

Годы земной жизни Спасителя Пресвятая Богородица прожила вместе с Ним, все время оставаясь в смирении, тени и неизвестности, но несомненно матерински соучаствуя в жертвенном служении Своего Сына, а в час крестной смерти Его Она «приняла в сердце меч страданий, которого избежала при рождении» (ПВ IV, 14)². Православное богослужение бесчисленными молитвословиями, называемыми «крестобогородичными», выражает эту мысль об участии Богоматери в страданиях Сына³. После Возне-

¹ Ср. Догматик воскресный 7 гласа, творение Дамаскина: «Мати убо позналася еси, паче естества Богородице; пребыла же еси Дева паче слова и разума, и чудеса рожества Твоего сказати язык не может. Преславну бо сущу зачатию, Чистая, непостижен есть образ рождения: идеже бо хошет Бог, побеждается естества чин».

² Митрополит Московский Филарет (Дроздов) писал, что у Креста «бездна Ее страданий не обуревала и не потопляла Ее, непрестанно упадая в столь же неизмеримую бездну Ее терпения, смирения, веры, надежды, безусловной преданности судьбам Божиим» (Слова и речи. 1844, т. 1, с. 442).

³ См., напр., Октоих, глас I, в четверток вечера, крестобогородичен: «Дева нескверная иногда на древе видящи, Егоже из безсеменна роди чрева, не терпящи утробы уязвления, власы терзающи глаголаше: иже мановением содержай тварь всю, како на крест воздвиглся еси, яко осужден, всяко хотя спасти человечество».

сения Спасителя и Пятидесятницы, «осуществляя служение воинствующей Церкви, для которой Она являлась утверждением и средоточием»¹, Богоматерь жила до Своего успения и преставления в Иерусалиме, «в божественном и славнейшем граде Давидове». «В нем [этом городе] Богослов, взявший к себе Богородицу, служил Ей во всем должном. Этот [город] — мать Церквей по всей вселенной — явился жилищем Матери Божией... В нем блаженная Дева возлегла на некоем счастливейшем ложе» (Усп. II, 4).

О всеславном Успении и чудесном Преставлении Матери Господа св. Иоанн Дамаскин проповедует, опираясь на «древнее и истиннейшее предание» Иерусалимской Церкви (Усп. II, 4, 18), и описывает подробно все события и чудеса, произошедшие как в самый день Успения, так и до, и после него (главным образом в Усп. II). Мы коснемся трех главных тем, затронутых святым Отцом: о смерти Пресвятой Богородицы, погребении Ее пречистого тела и переселении его на небеса.

Несомненным фактом является, по Дамаскину, то, что Божия Матерь не была освобождена от закона смерти, имеющего силу для всех потомков ветхого Адама. Пресвятая Богородица действительно *умерла*, и только после *смерти* и *погребения* Ее непорочную душу и пречистое тело взял к Себе на небо Ее Сын и Спаситель (Усп. I, 10–13; Усп. II, 2–18). Хотя Она есть «источник Жизни», все же и Она «приводится к жизни через посредство смерти», и хотя Она «в рождестве [Сына Своего] поднялась выше пределов естества», теперь Она подпадает под его законы и пречистое тело Ее подчиняется смерти» (Усп. I, 10). Как дочь ветхого Адама, Она также «подпадает под ответственность отца» (Усп. II, 2), ее «блаженная душа отделяется согласно законам естества от преславного и непорочного тела», и само тело «предается законному погребению» (Усп. I, 10). Однако, по вдохновенному слову митр. Филарета (Дроздова), «слава вечной жизни начала уже просвечивать сквозь самую смерть Пресвятой Девы»² и потому «образованное из земли снова возвратилось в землю» (Усп. III, 3) лишь затем, чтобы, «оставив земную и не имеющую света отягченность смертности» (там же), «отложить то, что смертно, и облечься в нетление» (Усп. I, 10), в духовное и сияющее светом тело нетления (там же; ср.: Точн. изл. IV, 27). Признание того, что Успение Богоматери было истинной, настоящей закономерной смертью, естественное для православного богословия св. Иоанна Дамаскина, порождает трудноразрешимые про-

¹ Прот. Сергей Булгаков. Купина Неопалимая. Париж, 1927, с. 115–116.

² Слова и речи. Т. 5. М., 1885, с. 21–22.

блемы для католиков в связи с их догматом о непорочном зачатии Девы Марии. Ибо если Она не была под первородным грехом, то возникает вопрос, как и почему Она умерла? Ведь смерть вошла в мир как результат первородного греха (см.: Римл. 5, 12; Точн. изл. III, 27), а Господь, «будучи безгрешен», «не подлежал смерти», но умирает вольно, как Спаситель и Искупитель, воспринимая смерть ради нас» (Точн. изл. III, 27).

В новейшем католическом догмате о телесном вознесении (точнее, взятии — *Assumptio*) Богородицы на небо (Булла «*Minificentissimus Deus*» папы Пия XII от 1.11.1950) дается двусмысленная формулировка, которая может относиться к переходу Девы Марии в небесную жизнь как через смерть, так и помимо нее: «Непорочная Богоматерь, Приснодева Мария, закончив путь земной жизни, была взята с душой и телом в небесную славу» (§ XX). Однако, если быть последовательными в опоре на догмат о непорочном зачатии, римско-католическим богословам или приходится отрицать саму возможность смерти Божией Матери (так называемый «иммортиализм»), что явно противоречит древнему преданию и прежде всего преданию «Матери всех Церквей» (Усп. III, 4) — Иерусалимской Церкви, засвидетельствованному как св. Иоанном Дамаскиным, так и другими св. Отцами, — или, если считаться с этим фактом (т. н. «мортиалисты»), остается только провозгласить смерть Богородицы искупительною, а саму Св. Деву «Искупительницею» или «Соискупительницею» (*Coredemptrix*), как об этом уже говорят и пишут, и к чему в целом склоняется современная католическая мариология¹.

Относительно этого последнего мнения достаточно будет указать на категорическое отрицание со стороны св. Иоанна Дамаскина всякой мысли об искупительном характере смерти Богородицы. «Мы не именуем Ее богиней, ибо мы и смерть Ее возвещаем» (Усп. II, 15). Выражение «возвещать смерть» Святой Девы показывает, что Она не Бог и тем самым не является и Искупительницей, ибо «не ангел, не ходатай, но Сам Господь придет и спасет нас» (Рожд., 4).

Но, утверждая естественный характер смерти Матери Господа, в то же самое время св. Иоанн Дамаскин исповедует вместе с другим хранителем Иерусалимской традиции св. Андреем Критским², что

¹ См. статью «Мария» проф. И. Калогиру (Ι. Καλογίρου) в «Θρησκευτική καὶ Ἠθική Ἐγκυκλοπαίδεια», т. 8, 676–6, 1965; также: *Еп. Василий (Дорошкевич)*. Римско-католическая мариология. Загорск, 1961, с. 86–136, 148–156.

² «Ибо если, по Писанию, нет человека, который будет жить и не узрит смерти, а человек и выше человека и ныне нами восхва-

смерть Богородицы была «превыше нас» (ὐπὲρ ἡμᾶς), как результат добровольного уничтожения Ее Сына. Сын Божий сошел с небес и через Пресвятую Деву стал Человеком, подверженным смерти. Мария же, став Богородицей, воспринимает, вне всеобщего Воскресения и Страшного Суда, «Боголепную славу» и первой участвует в исполнении высшего призвания тварных существ — обожении твари. Ибо, как пишет иеромонах Афанасий Йевтич, «бесконечно сильная благодать богоначальной слабости» (Усп. III, 18)¹ Сына Ее «обновила естество»², поистине все «соделала новым» (Апок. 21, 5). Эта «слабость» Его есть именно спасительное и возвышающее истощение Его, снисходительное. Его воплощение и смирение, спасительная страсть и животворящая смерть Его ради нас, но и *превыше нас*. Благодаря как раз этой «богоначальной слабости» Его, после Воскресения, которым Он разрушил власть смерти, природа человеческая облеклась в бессмертие³. «И я, человек, обожился, смертный стал бессмертным... совлек г себе тление и одеждой Божества имею на себе нетление» (Усп. II, 2), — пишет Дамаскин. Тому свидетельством святые — вечно живые члены Церкви Христовой, и пред всеми Его «Живоначая Матерь» (Усп. I, 5). Если, по словам Дамаскина, для святых смерть — это «прекраснейшее отшествие, которое дарует к Богу пришествие» (Усп. I, 10) и если «это даровано Богом всем Его верным слугам и всем богоносным людям, — а мы веруем, что даровано» (Усп. I, 10), то смерть Матери Божией⁴ настолько превосходит понятие «смерти», что более уже не называется «смертью», но «успением» (κοίμησις), «божественным преставлением» (θεῖα μετέστασις), «водворением у Господа» (ἐνδημία) (Усп. I, 10; Усп. III, 10). Если же и сказано «смерть», то — это «смерть живоносная» (θάνατος ζωηφόρος — Усп. II, 2) и «начало второго бытия» (ἀρχὴ δευτέρας ὑπάρξεως) — вечного.

«Сегодня сокровище жизни, бездна благодати... покрывается живоносной смертью и безбоязненно приступает к ней Та, Которая в чреве носила Ниспровержителя смерти, если вообще допустимо именовать смертью все священное и животворное Ее отшествие. В самом деле, как могла стать подвластной смерти Излившая на всех

ляемая Дева, то ясно показано, что и Она исполнила тот же самый закон природы, хотя и не одинаково с нами, но *превыше нас*» (Слово 12, на Успение. PG 97, 1053).

¹ См. прим. 44 к Усп. II.

² Выражение св. Григория Богослова (PG 36, 348).

³ Иером. Афанасий Йевтич. Ук. соч., с. 52.

⁴ Ведь «безмерно различие между рабами Божиими и Его Матерью» (Усп. I, 10).

истинную жизнь?» (Усп. II, 2). «Как поглотит смерть» Преблагословенную Деву, «ставшую неспраздной действием [Святого] Духа... имевшую во чреве Отчее Благоволение, зачавшую без наслаждения и общения с мужем все Наполняющую Ипостась Бога Слова... и полностью соединившуюся с Богом? Как примет Ее внутрь себя ад? Как истление посягнет на живоприемное тело? Это совершенно чуждо богоносной душе и телу Ее. Взглянув на Нее, смерть убоялась, ибо от своего нападения на Сына Ее опытом научилась смерть и, стяжав уже этот опыт, стала благоразумнее» (Усп. II, 3).

Именно поэтому св. Иоанн Дамаскин переносит и на Богородицу слова Писания, относящиеся ко Христу: «*Душа Твоя не сошла во ад, и плоть Твоя не видела истления*» (Деян. 2:21; Пс. 16:10). Не осталась в земле душа твоя или чистое всенепорочное тело, но по преставлении Твоём ты водворяешься в небесных царственных обителях — Царица, Госпожа, Владычица, Богоматерь, Истинная Богородица» (Усп. I, 12).

Реалистическое мышление Запада пытается устранить антиномии живоносной смерти Богоматери посредством новых ватиканских догматов об «Immaculata conceptio» и об «Assumptio» (но без смерти), однако вытекающее из этих догматов почитание Девы Марии есть та ложная слава, в которой не нуждается Богоматерь. Истинное блаженство и слава Божией Матери есть, по Дамаскину, «бессеменное зачатие, божественное вселение и нетленное рождение» Второго Лица Святой Троицы. Поэтому и «смерть Ее не есть нечто бесславное для Нее, ибо через этот путь смерти уже прошел Ее Сын и, как Бог и Спаситель, разрушил смертию смерть» (Усп. II, 1). Он Сам, явившись во славе со всеми святыми ангелами, в час Успения Матери Своей «принимает владычными руками Ее священную душу» (Усп. I, II) и вводит ее в «первообразное, истинное и небесное Святое Святых» (Усп. II, 12). Это как бы предварение второго славного пришествия, которое, однако, не является Страшным Судом, ибо преставляющаяся непосредственно, без суда переходит из смерти в жизнь, из времени в вечность восьмого дня, из земного состояния в небесное блаженство.

Однако это есть смерть как разлучение души от тела, тридневно пребывающего во гробе нетленным¹. При святом погребении

¹ Как пишет прот. Сергей Булгаков, смерть Богоматери принципиально «отличается от трехдневного субботствования во гробе Спасителя, которое было активным состоянием за гробом, проповедью во аде, необходимой частью спасительного подвига. Здесь же это есть человеческий удел, которого нельзя было миновать для того, чтобы освободиться от тела смертного и облечься в тело Воскресения» (Ук. соч., с. 124–125).

нии (Усп. I, 12) этого «живоначального и богоприемного тела» (Усп. III, 4) опять же Сам Спаситель, как «новый Соломон — начальник мира», собрал в Иерусалиме «все небесные чины и апостолов Нового Завета... со всем народом Святых их учеников» (Усп. II, 12). «Преславное и непорочное тело» (Усп. I, 10) «полагается во всеславном и дивном гробе; и оттуда на третий день («нетленным» — Усп. I, 10) возносится в небесные обители» (Усп. II, 14; Усп. III, 2, 4), то есть по истечении этих трех дней Богоматерь была воскрешена с телом Своим и с ним же вознесена на небо, конечно же не собственной силой (как было вознесение Спасителя), но силою Божией, и с тех пор Она уже есть прославленная тварь до всеобщего ее Воскресения и прославления, начаток духовного воссоздания человечества. В Ее лице, если воспользоваться словами Вл. Лосского, «рядом с нетварной Божественной Ипостасью стоит обоженная человеческая ипостась»¹.

Здесь следует указать, что св. Иоанн Дамаскин в трех словах на Успение как истинное предание Иерусалимской Церкви исповедует восшествие Богоматери на небо в прославленной плоти, соглашаясь в этом с сонмом других Святых Отцов: св. Модестом Иерусалимским, св. Андреем Критским, св. Космой Маюмским, св. Германом Константинопольским, св. Феодором Студитом, св. Григорием Паламой². Мысль о воскрешении и вознесении Ее в теле в небесные обители проходит также через многие песнопения праздника Успения³ и особенно ярко выражена в последовании погребения Богоматери⁴. Русские подвижники благочестия и богословы в подавляющем большинстве принимают это учение как церковное. Назовем здесь Святителя Игнатия Брянчанинова⁵, св. праведного Иоанна Кронштадтского⁶, митрополита Московского

¹ *Архимандрит Алексий (Кутепов)*. Святоотеческое учение о Божией Матери. Загорск, 1979, с. 99–108. *Лосский Вл.* Всесвятая // ЖМП, 1968, № 1, с. 72.

² Цитаты из творений большинства перечисленных св. Отцов см. в соответствующих параграфах комментария. См. тж.: *Сильченко К.* Праздник Успения Божией Матери // Вера и разум, 1901, № 14, с. 120–132.

³ См., напр., Акафист Успению Богородицы (составленный, кстати, в XIV в. Константинопольским патриархом исихастом Исидором Бухиром), икос 8: Радуйся, Еяже пресветлая душа в вышнем всесветлом Сионе вселяется. Радуйся, Еяже и нетленное тело таможде с душою купно прославляется.

⁴ См. подробнее в кн.: *Прот. Сергей Булгаков*. Ук. соч., с. 125–127.

⁵ Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери. В кн.: *Сочинения*. Т. IV. Спб., 1905, с. 428.

⁶ Полное собрание сочинений. Т. I. Спб., 1911, с. 468. Из Слова на Успение Божией Матери.

Филарета (Дроздова)¹, который для устроенного им Гефсиманского скита озаботился переводом с греческого языка последования погребения Богоматери и установил после праздника Успения праздник Воскресения и Вознесения Божией Матери 17 августа², архиепископа Сергия (Спасского)³, патриарха Сергия (Страгородского)⁴, при котором чин погребения получил почти повсеместное распространение, Вл. Н. Лосского⁵, прот. Сергия Булгакова⁶, протоиерея Алексея Князева⁷ (ныне ректора Православного Богословского Института в Париже). Правда, против него встречаются возражения со стороны ряда греческих⁸ и русских богословов⁹, но эти возражения в основном исходят из реакции против того же католического учения о непорочном зачатии Пресвятой Девы, с которым католическое богословие связывает учение о телесном вознесении, и, возможно, вызваны полемическим характером сочинений, в которых содержатся. Убедительную критику доводов богословов этого направления можно найти в вышеуказанной книге прот. Сергия Булгакова¹⁰.

¹ Из его 16 проповедей на праздник Успения укажем две, наиболее характерных: Беседа на празднество Успения и в третий день явления Божией Матери апостолам (Слова и речи. Т. 5. М., 1885, с. 163–166); Слово в день Успения (Там же. Т. 3. М., 1877, с. 193–200).

² См. в кн.: Скабалланович М. Успение Пресвятой Богородицы. Киев, 1916, с. 99.

³ Полный месяцеслов Востока. Т. II. Владимир, 1901. Здесь читаем: «Без сомнения, вера христиан в восшествие Богоматери на небо — истина. Если Енох из мира допотопного и пророк Илия из мира подзаконного восхищены на небо с плотию, ужели пречистая плоть Честнейшей херувимов и славнейшей серафимов предана тлению? Нет ни в одном углу христианского мира части мощей Богоматери; это потому, что вера в восшествие на небеса с пречистою плотию весьма древня, современна апостолам и мученикам» (с. 325).

⁴ Ук. соч., с. 61.

⁵ См.: Всесвятая // ЖМП, 1961, № 1, с. 65–73, а также его же: Успение Пресвятой Богородицы // ЖМП, 1974, № 8, с. 77–78.

⁶ Купина Неопалимая. Париж, 1927; Слова, поучения, беседы. Париж, 1987, с. 351–360 («Вознесение Богоматери»).

⁷ Великое знамение Царства Небесного и его пришествия в силе // Православная мысль. Париж, 1971, вып. 14, с. 62–83.

⁸ См.: Прот. Владимир Сорокин. Догмат о взятии Божией Матери в Небесную славу // Богословские труды. № 10. М., 1973, с. 88.

⁹ Прот. (ныне архиепископ) Михаил Мудьюгин. Православная трактовка развития римско-католической мариологии за последнее столетие // Вестник Русск. Зап.-Европ. Патр. Экзархата, 1966, № 53, с. 35–45; № 54–55, с. 123–138; Еп. Василий (Дорошкевич). Римо-католическая мариология. Загорск, 1961.

¹⁰ См. особенно с. 123–124.

Настоящий очерк, конечно, не охватывает всех сторон богословского учения св. Иоанна Дамаскина о Пресвятой Богородице. Многое можно было бы добавить о Преподобной Деве из проповедей Дамаскина и из богослужения нашей Церкви, для которого столь много гимнов составил именно этот Святой Отец, и в котором величание, прославление и благодарение Пресвятой Богородице не кончаются никогда, ибо «честь, воздаваемая Ей, восходит к воплощенному из Нее Сыну» (Точн. изд. IV, 16; Усп. I, 14).

Выше были обозначены лишь основные темы проповедей св. Иоанна Дамаскина на Богородичные праздники, и все они имеют своим центром «единственную новость под солнцем» (Рожд., 2; Усп. I, 9), «главное из чудес» (Рожд., 2) Божиих, «великое благочестия таинство» (1 Тим. 3:15) — спасительное воплощение Сына Божия «от Святого Духа и святой Марии — Приснодевы и Богородицы» (Точн. изд. III, 1).

Свящ. Максим Козлов

СМИРЕННОГО МОНАХА И ПРЕСВИТЕРА ИОАННА ДАМАСКИНА СЛОВО НА РОЖДЕСТВО ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ

1. Придите, все народы, всякий род человеческий и язык, возраст всякий и чин, с радостью отпразднуем рождения всемирной радости. Ибо, если эллины, принося посильные дары, со всеми почестями отмечали дни рождения демонов, которые ложными вымыслами похищали их рассудок и помрачали истину, а также и дни рождения царей, которые притесняли их всю жизнь, то насколько более следует нам почитать день рождения Богородицы, через Которую весь человеческий род исправился и печаль прама-тери Евы обратилась в радость? Та услышала решение Божие: *В болезни будешь рождать детей* (Быт. 3:16), а Эта: *Радуйся, благодатная* (Лк. 1:28). Та — *К мужу твоему влечение твое* (Быт. 3:16), а Эта — *Господь с тобою* (Лк. 1:28). Но что же иное, как не слово, мы принесем Матери Слова? Все творение да сойдется на [духовный] пир и да воспоеет священнейшее порождение Анны. Ведь Она родила миру неотъемлемую сокровищницу благ. Посредством Нее Творец, вочеловечившись, возродил к лучшему [состоянию] все творение. Ведь если человек, причастный к духовному и вещественному, связует собой все видимое и невидимое творение, то творческое Слово Божие, соединившись с человеческим естеством, соединилось тем самым со всем творением¹. Итак, отпразднуем упразднение человеческого бесплодия, ибо прекратилось для нас оскудение благ.

2. Но почему девственная Мать родилась от бесплодной? Потому что надлежало, чтобы к единственной новости под солнцем², главному из чудес был проложен путь [другими] чудесами, постепенно восходящими от меньшего к большему. Существует и другая причина, более возвышенная и божественная: природа, по-

бежденная благодатью, остановилась в трепете, не дерзая предвзять ее. Посему, когда надлежало родиться Богородице Деве от Анны, природа не осмелилась плодоносить прежде благодати, но пребывала бесплодной, пока благодать не произрастила плода. Ведь надлежало, чтобы родилась первородной Та, Которая родит Рожденного прежде всякой твари, Которым все стоит (Кол. 1:16–17).

О, блаженная чета, Иоаким и Анна, все творение обязано вам [благодарностью], ибо через вас оно принесло Творцу дар, превосходящий все дары, — Священную Матерь, Единую Достойную Создателя. О, всеблаженные чресла Иоакима, из которых изшло чистое семя!³ О, прославляемая утроба Анны, в которой мало-помалу возрос, сформировался и родился всесвятой плод. О, чрево, носившее в себе одушевленное небо, более широкое, чем простор небес⁴. О, гумно, содержащее скирды животворящего хлеба, как пояснил Сам Христос: *Если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно* (Ин. 12:24). О, сосцы, вскормившие Питательницу Окормителя мира. О, чудеса из чудес и диво из [всех] дивнейшее. Ведь следовало, чтобы чудесами был приготовлен путь несказанному и снисходительному воплощению Божию.

Но как мне двигаться дальше! Ум мой приходит в смятение, то страх, то желание [говорить] попеременно господствуют надо мной; сердце трепещет, язык мой скован; не могу вынести радости, побеждаем [величием] чудес, но и вдохновляем желанием [продолжить слово]. Так пусть победит это стремление, пусть отступит страх, пусть поет кифара Духа: *Да веселятся небеса, и да торжествует земля* (Пс. 95:11).

3. Сегодня⁵ отверзаются врата бесплодия и появляется божественная девственная дверь, из которой и через которую Сущий над всем Бог телесно войдет в мир (Кол. 2:9; Евр. 10:5), как говорит Павел, внимавший неизреченным [глаголам]⁶. Сегодня от корня Иессеева (Ис. 11:1) произрос жезл, на котором поднимается для [всего] мира цветок богоипостасный⁷. Сегодня из перстного естества устроил на земле небо Тот, Кто некогда в древности создал из вод и поднял на высоту твердь (Быт. 1:6). И поистине это небо значительно божественнее и удивительнее [первого], ибо Тот,

Кто поставил на вещественном небе солнце, из этого [неба] Сам воссияет — Солнце правды (Мал. 4:2)⁸. Он [имеет] два естества — хотя неистовствуют [против этого] акефалы; Одну Ипостась — хотя разрывают ее несториане⁹. Ибо Свет вечный, от вечного Света получающий предвечное¹⁰ бытие, Невещественный и Бестелесный, от Девы воплощается¹¹ и *как жених из брачного чертога выходит*, пребывая Богом и став земнородным [человеком]; Он *радуется, как исполин, пробежать поприще* (Пс. 18:6-7) нашей жизни, через страдания достичь смерти, связать сильного и расхитить вещи его (Мф. 12:29), т.е. наше естество, и возвести на небесную землю заблудшую овцу (Мф. 18:12)¹².

Сегодня Сын плотника (Мф. 13:55) — Вседетельное Слово¹³ сотворившего Им все [Отца], крепкая мышца Всевышнего Бога, заточив Духом [Святым] — как перстом — притупленное тесло нашего естества, построил себе одушевленную лестницу, основание которой установлено на земле, а верх [касается] самого неба, [лестницу], на которой почил Бог и образ¹⁴ которой видел Иаков (Быт. 28:12-13). Сойдя по ней непревратно, правильное же [сказать] снизойдя, Бог *явился на земле и обращался между людьми* (Вар. 3:38). Сие — сошествие, исполненное снисхождения уничижение, жительство на земле, знание о Себе, данное живущим на ней¹⁵. Мысленная лестница — Дева — утверждена на земле: Она родилась от земли, глава же Ее [достигла до] неба. Всякой жене глава — муж (1 Кор. 11:3), но для Этой, ибо мужа Она не знала, главой стал Бог и Отец, Духом Святым осенивший Ее и ниспославший, как [некое] божественное духовное семя, Сына Своего и Слово, всемогущую Силу. По благоволению Отца не от естественного соединения, но от Духа Святого и Марии Девы сверхъестественным образом Слово непреложно *стало плотию и обитало с нами* (Ин. 1:14). Ведь связь Бога с людьми осуществляется через Духа Святого¹⁶.

Кто может вместить, да вместит. *Имеющие уши слышать, да услышат* (Мф. 19:12; Лк 8:8). Станем вне плотских воззрений. Божество, люди, бесстрастно, и [Отец], прежде бесстрастно родивший Сына, по естеству, опять бесстрастно рождает Того же Сына по домостроительству¹⁷. Свидетель тому Богоотец Давид, сказавший: *Господь сказал мне: Ты сын Мой; Я ныне родил Тебя* (Пс.

2:7). Слово «ныне» не имеет отношения к предвечному рождению¹⁸, которое вне времени.

4. Сегодня воздвигнуты, обращенные на восток, врата, через которые Христос войдет и выйдет и ворота (сии) будут затворены (Иез. 44:1–3). В вратах этих Христос — *дверь овцам* (Ин. 10:7) и Восток — имя Того (Зах. 6:12), через Кого мы имеем *доступ к Отцу* (Еф. 2:18), Источнику Света. Сегодня повеяли ветры — предвестники всемирной радости. *Да веселятся небеса и да торжествует земля, да шумит море и что наполняет его* (Пс. 95:11), ибо в нем рождается раковина, которая примет во чреве от ниспосланного с небес Сияния Божества и родит Сына — драгоценнейшую жемчужину — Христа (Мф. 13:46)¹⁹. Из этой [раковины] *Царь Славы*, облеченный в багряницу плоти, придет *проповедовать пленным освобождение* (Пс. 27:3, Ис. 61:1). Да ликует природа, ибо рождается Агница, [произошедший] от Которой Пастырь облачится в Агнца и раздерет хитон древней смертности²⁰. Да кружится в хороводе девство, ибо родилась Дева, Которая, согласно словам Исайи, *во чреве примет, и родит сына и нарекут имя Ему Еммануил, что значит: «с нами Бог»* (Ис. 7:14, Мф. 1:23). С нами Бог, разумейте, несториане, и покоряйтесь, ибо с нами Бог. Не ангел, не посланник, но Сам Господь придет и спасет нас²¹ (Ис. 8:8–9, 63:9).

Благословен грядый во имя Господне, Бог Господь и явися нам (Пс. 117:26–27). Устроим праздник в честь рождения Богородицы. *Возвеселись, Анна, неплодная, нерождающая, воскликни и возгласи, не мучавшаяся родами* (Ис. 54:1; Гал. 4:27). Радуйся, Иоаким, ибо от твоей дочери *Младенец родился нам, Сын и дан нам, и нарекут имя Ему: Великого Совета о всемирном спасении ангел, Бог Крепкий* (Ис. 9:6). Да устыдится Несторий и заградит рукою уста. Младенец — Бог, и как же не Богородица, Родившая Его. «Если кто не исповедует Святую Деву Богородицей, такой чужд Божеству»²². Не мои это слова, но и мои тоже; это богословское наследие получил я от Отца [нашей Церкви] — Григория Богослова.

5. О, блаженная и подлинно всенепорочная чета, Иоаким и Анна! По плоду вашего чрева стали вы известны, как и Господь сказал: *По плодам их узнаете их* (Мф. 7:16). Вы прожили угод-

ную Богу и достойную Рожденной от вас жизнь. Живя чисто и свято, вы произвели сокровище девства — до рождества деву, в рождестве деву и после рождества деву, единственную Деву и Приснодеву, единственную и умом, и душой, и телом приснодевственную²³. Ибо надлежало, чтобы Дева, произросшая от чистоты [Иоакима и Анны], родила телесно Единственный Единородный Свет, по благовелению бестелесно [Его] Родившего; [Свет] не Рождающий, но в вечности Рождаемый [от Света], ипостасным свойством которого является рождаемость²⁴.

О, скольких чудес и каких союзов кузницей стала эта Отроковица! [Она] — порождение бесплодия, [Она] — девство рождающее, [через Нее] — соединение божества и человечества, страсти и бесстрастия, жизни и смерти, чтобы во всем худшее было побеждено лучшим²⁵. И все это ради моего спасения, Владыка; ведь Ты так меня возлюбил, что соделал [мое спасение], не через посредство ангелов или иной какой-либо твари, но как создание, так и воссоздание [мое] совершил Сам²⁶. Поэтому я веду хоровод, похваляюсь, радуюсь, вновь возвращаюсь к источнику чудес и, преисполняясь потоками веселья, вновь колеблю [струны] лиры [Святого] Духа и пою божественный гимн Рождеству [Девы].

О, чистейшая пара разумных горлиц, Иоаким и Анна! Вы, соблюдая естественный закон чистоты, удостоились [дара] сверхъестественного — родили миру не знавшую мужа Матерь Божию. Вы, прожив в человеческом естестве благочестиво и праведно, родили ныне Дочь, ангелов предвысшую и над ангелами владычествующую. О, дочь прекраснейшая и сладчайшая! О, «лилия», выросшая между «тернами» (Песн. 2:2) от благороднейшего и царственнейшего корня Давидова! Через Тебя царство обогатилось священством. Через Тебя осуществилась перемена закона и открылся дух, скрывавшийся под буквой, когда священническое достоинство пришло от колена Левиина к Давидову (Евр. 7:11–14; 2 Кор. 3:6). О, роза, выросшая среди терний иудейских и исполнившая все божественным благоуханием. О, дочь Адама и Матерь Бога!

Блаженны чресла и чрево, из которых ты произошла. Блаженны руки; Тебя носившие, и уста, изведавшие Твои чистые лобзания, — родительские только уста, чтобы Ты во всем и всегда пребыла девой.

6. Сегодня начало спасения миру²⁷. *Восклищайте Господу, вся земля: торжествуйте, веселитесь и пойте* (Пс. 97:4). Возвысьте голос ваш, возвысьте, не бойтесь (Ис. 40:9), ибо у святых Овечьих [Ворот] нам родилась Матерь Божия²⁸, от Которой благоволил родиться *Агнец Божий, Который берет на себя грех мира* (Ин. 1:29).

Радуйтесь, горы (Пс. 113:4), то есть создания разумные, стремящиеся к высотам духовного созерцания. Рождается подлинная гора Господня, возвысившаяся и лежащая над всяким холмом и всякой горой человеческой и величием ангельским (Мал. 4:1), от которой без содействия рук телесно благоволил быть отсеченным краеугольный камень — Христос, Единая Ипостась, соединившая прежде разделенное (Дан. 2:34-35) — Божество и человечество — и [созидающая] ангелов и людей, язычников и плотский Израиль в единый духовный Израиль²⁹. *Гора Божия, гора тучная, гора усыренная, гора, на которой Бог благоволит обитать. Колесница Божия* (Пс. 67:16-18), в тысячи раз высшая изобилующих божественной благодатью херувимов и серафимов. Вершина, святостью превосходящая Синай, которую скрывают не дым, не тьма, не буря, не устрашающий огонь, но просвещающее блистание Всесвятого Духа. На Синае Слово Божие написало закон Духом [Святым], как перстом на каменных [скрижалях], — в Деве Марии Само Слово воплотилось от Духа Святого и Ее кровей и дало Само Себя нашему естеству, как действеннейшее лекарство спасения³⁰. Там — манна. Здесь — Дающий манне сладость.

Пусть склонятся знаменитая скиния, построенная Моисеем в пустыне из драгоценных и многообразных материалов (Исх. 26:1 и сл.), и бывшая до нее скиния праотца Авраама (Быт. 18:1) перед одушевленной и умственной Скинией Божией. Ведь эта [Скиния] не энергии Божией явилась вместилищем, но сущностно восприняла Ипостась Сына Божия³¹. Пусть осознают, что не могут равняться с ней ковчег, «обложенный со всех сторон золотом», золотой сосуд, содержащий манну, светильник, трапеза и все [остальное] древнее (Евр. 9:1-3); ибо честь им воздавалась как ее прообразам, как теньям истинного первообраза.

7. Сегодня новый свиток (Ис. 8:1) приготовило совершающее все Слово Божие, Которое *излилось из сердца* (Пс. 44:2) Отца,

чтобы Самому писать в нем, как тростью, языком Божиим — Духом Святым. Свиток этот был дан мужу, умеющему читать, и он не прочитал (Ис. 29:11–12). Ведь Иосиф не познал ни Марии, ни силы самого таинства³². О, священнойшая дочь Иоакима и Анны, укрытая от начальств, властей и *раскаленных стрел лукавого* (Еф. 6:16), проводившая жизнь в [брачном] чертоге Духа и сохраненная чистой, чтобы стать невестой Божией и по [человеческому] естеству Матерью Сына Божия. О, священнойшая дочь, носимая на материнских руках и страшная для всех сил, отпадших [от Бога]! О, священнойшая дочь, грудным молоком питаемая и ангелами окружаемая. О, дочь, возлюбленная Богом, слава породивших Тебя. Тебя убажуют роды родов, как Ты [Сама] справедливо сказала (Лк. 1:48).

О, дочь, достойная Бога, украшение человеческого естества, праматери Евы исправление, ибо через твое деторождение восстала падшая³³.

О, дочь всеблаженнейшая, жен лучшее приношение! Если первая Ева впала в преступление, и через нее, послужившую змею против прародителя, смерть вошла в мир, то Мария, послушная воле Божией, обманула змея, обманувшего нас, и ввела в мир нетление³⁴.

О, дочь приснодевственная, не имевшая нужду в муже для зачатия, ибо Рожденный Тобой имеет Вечного Отца. О, дочь земнородная, носившая Создателя в богородительских объятиях.

Соперничали веки, кому удастся похвалиться Твоим рождением, но победил спор веков predetermined совет Бога, Сотворившего веки (Евр. 1:2), так что последние [из них] сделались первыми, удостоенными счастливейшего удела³⁵ Твоего рождения. Поистине Ты стала драгоценнейшей всего творения, ибо из Тебя одной Творец воспринял часть — начаток нашего состава³⁶. Плоть Его от Твоей плоти и кровь Его от Твоих кровей; Бог питался молоком сосцов Твоих и уста Твои касались уст Божиих. О, дела непостижимые и неизреченные! Бог всех, предузнав Твое достоинство, возлюбил [Тебя] и, возлюбив, predetermined и в последние времена (1 Петр. 1:20) осуществил predetermined³⁷, явив Тебя Богородицей, Матерью и Питательницей Сына Своего и Бога.

8. Говорят, что противоположное излечивает свою противоположность, но не может противоположное также и [производить]

себе противоположное, хотя каждая вещь заключает в себе нечто, как бы противоположное свойству своей природы, от избытка которого она произошла³⁸.

К примеру, как грех, посредством доброго причинивший мне смерть, *становится крайне грешен* (Рим. 7:13), так и причина [всего] доброго [Бог] посредством противоположного [этому доброму, т.е. посредством смерти] причиняет нам [добро], которое в Его природе³⁹. Ведь, *когда умножился грех, стала преизобилывать благодать* (Рим. 5:20). Если бы мы сохранили начальное богообщение, то не удостоились бы лучшего и превосходнейшего. А ныне, хотя мы оказались недостойными по причине греха прежнего общения, не сохранив полученного, но по состраданию Божию мы помилованы и приняты в нерасторжимое общение, так как Принявший нас способен сохранить союз нерасторжимым⁴⁰.

Тогда земля сильно блудодействовала и народ Господень в духе блуда отступил от Господа Бога своего (Ос. 1:2; 4:12), Того, Который стяжал его *рукой крепкой и мышцей высокой* (Пс. 135:12), вывел со знамениями и чудесами из дома рабства (Исх. 13:14) фараона, провел через Красное море и *днем вел их облаком, а во всю ночь светом огня* (Пс. 77:14). Тогда сердце их обратилось к Египту и стал народ Господень не Его народом (Ос. 2:23), и помилованный непомилованным, и возлюбленный невозлюбленным. Поэтому ныне рождается Дева, чуждая прародительскому блуду, обручается с Самим Богом и рождает милость Божию. И народом Божиим становится тот, который не был прежде народом Божиим, и непомилованный [теперь] помилован, и невозлюбленный — возлюблен. Ибо из Нее рождается Сын Божий, в Котором благоволение [Бога Отца] (Мф. 3:17).

9. *Ветвистый виноград* (Ос. 10:1) произрос у Анны, и поспела сладчайшая гроздь, источающая земнорожденным нектар для жизни вечной. Иоаким и Анна *посеяли себе в правду* (Ос. 10:12) и пожали *плод жизни* (2 Кор. 4:6). Они просветились светом познания (2 Кор. 4:6), взыскали Господа, и им явилось порождение правды. Не бойся, земля, и Ты, *чада Сиона, радуйтесь о Господе Боге вашем* (Иоиль 2:23); ибо пустыня произрастила траву, и бесплодная принесла плод свой. Иоаким и Анна, как мысленные горы, источили сладость (Ам. 9:13). Радуйся, Анна бла-

женнейшая, что ты родила девочку; ибо эта дочь [твоя] станет Матерью Бога, вратами света, источником жизни и снимет с жен [осуждение]. *Лицо* этой отроковицы *богатеишие из народа будут умолять* (Пс. 44:13). Этой отроковице поклонятся, принеся дары, цари народов. Эту отроковицу ты приведешь к Царю всех Богу, облаченную в благолепие добродетелей как в шитую золотом одежду и украшенную благодатью Духа; *Слава ее изнутри* (Пс. 44:14). Ибо слава всякой [иной] женщины — муж, приходящий извне, слава же Богоматери изнутри — плод Ее чрева⁴¹.

О, отроковица желанная и треблаженная. *Благо̀словенна Ты между женами и благословен плод чрева Твоего* (Лк. 1:42). О, отроковица, — дочь царя и мать царя; дочь царя Давида и мать Царя всех Бога. О, божественная одушевленная картина, о которой веселился Бог Творец (Пс. 103:31)⁴². Ум-она имеет руководимый Богом и внимающий Единому Богу, все желание, простертое к тому только одному, что заслуживает желания и любви, гнев же, [обращенный] против одного греха и породившего грех, а жизнь, превышающую естественную. Ведь Ты жила не для Себя Самой и не для Себя Самой родилась. Для Бога Ты жила, для Него вступила в жизнь, чтобы послужить всемирному спасению, чтобы через Тебя исполнился древний совет Божий о воплощении Слова и нашем обожении. Сердце Твое напится и напоится божественными словами, как *зеленеющая маслина в доме Божиим* (Пс. 51:10), как *дерево, посаженное при потоках вод Духа*, как древо жизни, которое дало в predetermined Богом время плод свой (Пс. 1:3) — Бога Воплотившегося и вечную жизнь для всех. Ты соблюдаешь каждое помышление питательным и полезным для души и отвергаешь все излишнее и душевредное прежде вкушения. *Очи твои всегда к Господу* (Пс. 24:15) [обращены], созерцая свет вечный и неприступный (1 Тим. 6:16). Уши Твои внимают божественным словам и услаждаются лирой Духа — через них вошло в Тебя Слово, дабы воплотиться. Ноздри Твои обоняют благовоние ароматов Жениха, Являющегося божественным миром, которое по своему произволению истощается и помазует Свою человеческую природу: *Имя Твое — разлитое миро* (Песн. 1:2)⁴³, — говорит Писание. Уста [Твои] восхваляют Господа и касаются Его уст. Язык и гортань рассуждают о слове Божиим и исполняются боже-

ственной сладости. Сердце у Тебя чистое и непорочное, зрящее и жаждущее Невидимого Бога. Во чреве у Тебя обитал Невместимый; молоком сосцов Твоих был вскормлен Богомладенец Иисус. [Ты] — дверь Божия приснодевственная. Руки [Твои] носили Бога, колени [стали] престолом превышим, чем херувимы. Через их посредство *укрепились ослабевшие руки и колени дрожавшие* (Ис. 35:3). Ноги [Твои] направляются законом Божиим как горящим светильником и неуклонно следуют вслед за ним, пока не привлекут Любимого к Любящей. Вся [Ты] — брачный чертог Духа. Вся *град Бога Живого, который веселят речные потоки* (Пс. 45:5), то есть волны даров [Святого] Духа. *Вся Ты прекрасна*, вся — ближняя Богу (Песн. 4:7), ибо, взойдя выше херувимов и превозносясь над серафимами, оказалась [подлинно] ближней Богу.

10. О, чудо, превосходящее все чудеса! Жена стала выше серафимов, ибо Бог явился *не многим унижен пред ангелами* (Евр. 2:9). Да молчит премудрый Соломон и да не говорит: *Нет ничего нового под солнцем*⁴⁴ (Еккл. 1:9). О, Богоблагодатная Дева, святой храм Божий, который построил и в котором сотворил себе жилище духовный Соломон — Начальник мира; храм, украшенный не золотом и бездушными камнями, но вместо золоты сияющий Духом, вместо же дорогих камней имеющий многоценную жемчужину — Христа, уголь Божества. Упроси Его коснуться уст наших, дабы мы смогли, очистившись, воспеть Его с Отцом и [Святым] Духом, взывая: *Свят, Свят, Свят Господь Саваоф* (Ис. 6:3), единая природа Божества в трех Ипостасях⁴⁵. Свят Бог и Отец, Благоволивший, чтобы в Тебе и из Тебя совершилось Таинство, которое Он predetermined прежде веков⁴⁶. Свят — Крепкий, Сын Божий и Бог Единородный, Который сегодня произвел Тебя перворожденной от бесплодной матери, дабы, пребывая Единородным от Отца и *Рожденным прежде всякой твари* (Кол. 1:15), родиться Единородным и от Тебя, Девы и Матери, *Первородным между многими братьями* (Рим. 8:29), подобно нам «приобщившись» от Тебя «плоти и крови» (Евр. 2:14). Но не от одного только отца или от одной [только] матери Он Тебя произвел, чтобы свойство всецелой единородности сохранилось за Одним Единородным: ибо Он является Одним Единородным от Одного Отца и Одним Единородным от Одной Матери. Свят — Бессмертный,

Всесвятой Дух, сохранивший Тебя росой Своего Божества невре-
димой от Божественного огня, как это и Моисеева купина прикро-
венно предызобразила⁴⁷.

11. Радуйтесь, Овечьи врата, священнейший удел Божией Матери! Радуйтесь, Овечьи врата, пристанище прародителей Ца-
рицы!⁴⁸ Радуйтесь, Овечьи врата, в древности загон для овец Иоа-
кима, а ныне Церковь словесного стада Христова, подобие [Церк-
ви] Небесной⁴⁹. [Радуйтесь], в древности раз в году принимавшие
ангела Божия, который возмущал воду и только одного [больного]
укреплял и исцелял от одержавшей его болезни (Ин. 5:2-6), а ны-
не вмещающие множество небесных сил, воспевающих с нами Бо-
гоматерь — бездну чудес, источник всемирного исцеления. Радуй-
ся, Мария, принявшая не ангела-служителя, но *Ангела Великого*
Совета (Ис. 9:6), Который как благодатный дождь бесшумно со-
шел на руно и все [наше] недуговавшее и к истлению склонившее-
ся естество восстановил к здравью, свободному от болезней, и к
жизни нестареющей.

Силой [этого ангела] лежавший в Тебе расслабленный стал
скакать подобно оленю (Ин. 5:8-9). Радуйтесь, честные Овечьи
врата, да умножится в вас благодать!

Радуйся, Мария, сладчайшая дочь Анны; любовь вновь вле-
чет меня к Тебе. Как изображу я Твою величавую поступь? Как
одеяние? Как исполненное приязни лицо? [У Тебя] старчески
умудренный ум в младенческом теле. Одежда [у Тебя] скромная,
избегающая роскоши и неги; поступь величавая, спокойная и чуж-
дая вялости. Нрав строгий, но соединенный с радушием, непри-
ступный для мужчин; свидетелем тому страх, пробудившийся при
нежданном приветствии ангела; с родителями [ты] тиха и покорна,
слова [Твои] кроткие, исходящие из незлобливой души. Что же
иное [можно заключить], как не то, что Ты — достойное Жилище
Бога? По достоинству ублажают Тебя все роды как избранную славу
человечества: Ты — хвала священников, опора царей, упование
христиан, многоплодный побег девства, ибо посредством Тебя по-
всюду распространилась его красота. *Благословенна Ты между*
женами и благословен плод чрева Твоего (Лк. 1:42). Исповедаю-
щие Тебя Богородицей — благословенны, а непризнающие — про-
кляты.

12. О, священная чета, Иоаким и Анна! Примите от меня слово на рождество вашей дочери! О, дочь Иоакима и Анны и Владычица, прими слово раба [Твоего] грешного, но пламенно Тебя любящего, [Тебя] чтящего, Одну Тебя имеющего надеждой на радость, предстательницей в жизни, ходатаицей к Сыну Твоему и твердым залогом спасения. Сними с меня [тяжкий] груз грехов и рассеяй [их] тучу, помрачающую мой ум. Разрушь дебелость земного начала, останови искушения, на счастливую стезю управь мою жизнь и руководи к небесному блаженству. Даруй миру мир, а всем жителям этого города совершенную радость и вечное спасение молитвами родивших Тебя и всей полноты Церкви. Да будет так, да будет!

Радуйся, Благодатная! Господь с Тобою (Лк. 1:28); благословенна Ты между женами и благословенен плод чрева Твоего (Лк. 1:42) — Иисус Христос Сын Божий! Ему слава со Отцем и Святым Духом во веки веков. Аминь.

ПЕРВОЕ ПОХВАЛЬНОЕ СЛОВО НА УСПЕНИЕ ВСЕПЕТОЙ ПРЕСЛАВНОЙ И ПРЕБЛАГОСЛОВЕННОЙ ВЛАДЫЧИЦЫ НАШЕЙ БОГОРОДИЦЫ И ПРИСНОДЕВЫ МАРИИ

1. *Память праведных с похвалами* (Притч. 10:7), — говорит премудрый Соломон. *Честна пред Господом смерть преподобных Его* (Пс. 115:6), — сказал ранее Богоотец Давид. Итак, если память всех праведных совершается с похвалами, то кто не принесет восхваление источнику праведности и сокровищнице святости не с тем, чтобы прославить, но самому быть прославленным вечной славой? ¹ Ибо не нуждается в прославлении от нас Божия Скиния, град Божий, о котором славное возвещается, как сказал о нем божественный Давид: *Славное возвещается о тебе, град Божий* (Пс. 86:3). Ведь кого же подразумевать нам под градом невидимого и неопишемого Бога, все содержащего в Своей горсти, как не Ту единственную, неопишимо вместившую пресущественное Слово Божие, образом подлинно преестественным и пресущественным ², о которой славное возвещается Самим Господом? И что может быть славнее восприятия древнего и истинного Совета Божия ³ (Ис. 25:1)?

2. Ни человеческий язык, ни ум премирных ангелов не способны по достоинству восхвалить Ту, через Которую нам дано ясно узреть славу Божию (2 Кор. 3:18). Так что же? Будем ли мы молчать, удерживаемые страхом, из-за того, что не можем принести достойную хвалу? Всего менее. Пойдем ли мы, как говорится, не разбирая ступеней, забудем ли о присущих нам пределах, коснемся ли дерзко неприкосновенного, отбросив узду страха? Никким образом. Лучше мы, смешав страх с любовью и сплетя из них единый венок, со священным благоговением, трепетной рукой и пламенеющей душой принесем невзыскательный плод нашего разу-

ма как долг благодарности Царице Матери, благодетельнице всякого естества. Есть рассказ⁴ о том, как некие земледельцы, пахавшие на волах свое поле, увидели следовавшего мимо них царя, одетого в великолепные пурпурные одежды, украшенного блистающей диадемой, окруженного кольцом из несметного числа телохранителей, и поскольку у них не было ничего, что можно было бы поднести в дар властителю, то один из них без промедления зачерпнул руками воды (а поблизости протекал обильный поток) и преподнес ее в дар самодержцу. Царь обратился к нему: «Что это, чадо?» Он же смело отвечал: «Что у меня было, то я и принес, посчитав за лучшее не скрывать усердие за бедностью. Ведь ты не имеешь нужды в наших [дарах] и не желаешь от нас ничего, кроме благоговения; для нас же совершаемое мною есть и долг и похвала, ведь слава часто следует за людьми благожелательными». Тогда удивленный царь похвалил [таковую] мудрость, принял благосклонно усердие и многими великими дарами щедро отплатил [земледельцу]. Стало быть, если тот высокомерный тиран предпочел благоговение пышности [даров], то не тем ли скорее примет наше стремление, невзирая на его немощь, сия подлинно благая Владычица, Мать Единого Благого Бога, снисхождение Которого беспредельно, Который две лепты предпочел многоценным приношениям (Мк. 12:42)? Подлинно примет Она приносимое нами как дань и воздаст мерой несоизмеримой. Итак, когда все побуждает нас говорить, дабы исполнить свой священный долг, обратим к Ней свое слово.

3. Как же назовем Тебя, Владычица? С какими словами [к Тебе] обратимся? Какими похвалами увенчаем Твою священную и препрославленную главу, Подательница благ, Дарительница богатств [духовных], украшение рода человеческого, слава всей твари, через Которую та обрела подлинное блаженство. И Кого не вмещала тварь прежде, вместила благодаря Тебе, и на Кого не в силах была взирать, благодаря Тебе смотрит *открытым лицом*, как в зеркало (2 Кор. 3:18). О, Слово Божие, отверзи нам косноязычные уста, даровав им слово, исполненное благодати. Вдохни в нас благодать [Святого] Духа, посредством которой рыбаки становятся риториками и безграмотные изрекают премудрость, превышающую человеческое разумение⁵, дабы и мы своим слабым голосом

смогли, пусть и невнятно, возвестить величие Твоей возлюбленной Матери.

Будучи избранной от древних родов по предвечному Совету без истечения и бесстрастно родившего Тебя Бога Отца, Она родила Тебя — умилоствление и спасение, оправдание и искупление, Тебя — жизнь от жизни, свет от света, Бога истинного от Бога истинного⁸, воплотившегося от Нее в последние времена. Это рождение было необычайным, способ рождения превосходящим природу и разумение и спасительным для мира, успение же Ее славным, подлинно священным и всехвальным.

4. Отец Ее предопределил⁷, пророки предрекли Духом Святым; а освящающая сила Духа нашествием Своим очистила, освятила и как бы заранее оросила⁸. И тогда Ты — «Определение и Слово Отца»⁹ — неописанно [в Нее] вселился и возвел ничтожество нашего естества на беспредельную высоту Твоего непостижимого Божества. Восприняв начатки¹⁰ нашего естества из пречистых, непорочных и незапятнанных кровей Святой Девы, Ты образовал Сам Себе плоть, оживленную душой мыслящей и разумной, Сам явился для плоти Ипостасью, так что стал совершенным человеком, не переставая быть совершенным Богом и единосущным Отцу Твоему, воспринявшим по неизреченному милосердию нашу немощь. И Ты произошел от Нее — Один Христос, Один Господь, Один Сын, Он же самый Бог и человек, вместе совершенный Бог и совершенный человек, весь Бог и весь человек, но одна сложная Ипостась¹¹ из двух совершенных природ — Божества и человечества и в двух совершенных природах — Божестве и человечестве. Не исключительно Бог и не просто человек, но Один Сын Божий и Бог воплотившийся, вместе Бог и Он же вместе с тем человек, не принявший слияния и не претерпевший разделения, несущий в Себе Самом естественные свойства двух разносущных природ, по ипостаси соединенных неслитно и нераздельно: тварность и нетварность, смертность и бессмертие, видимость и невидимость, ограниченность и безграничность, волю Божественную и волю человеческую, действие Божественное, но и действие человеческое, две совершенных свободы, Божественную и человеческую, Божественные чудеса и человеческие страсти (я говорю о [страстях] естественных и безупречных)¹².

Ведь Ты, Владыка, по благоутробному милосердию Твоему воспринял всего ¹³ Адама, свободного до падения от греха: тело [его], душу, ум и их естественные свойства, — чтобы всему мне даровать спасение, ибо подлинно «не воспринятое не может быть исцелено» ¹⁴. Ты же, став посредником между Богом и человеками (1 Тим. 2:5) ¹⁵, разрешил вражду и привел отступников к Твоему Отцу: заблудшее обратил, помраченное просветил, сокрушенное обновил, тленное изменил в нетление; тварь освободил от заблуждения многобожия, людей сделал *чадами Божиими* (1 Ин. 3:2), униженных явил причастниками Божественной славы ¹⁶, осужденного на пребывание в преисподних земли возвел *превыше всякого начальства и власти* (Еф. 1:21), приговоренного в землю возвратиться и во аде обитать посадил с Собою вместе на царском троне ¹⁷. Итак, кто же явился местом делания этих безмерных благ, превышающих ум и восприятие? Не родившая ли Тебя Приснодева?

5. Видите ли вы, любезные Богу отцы и братия, благодать сегодняшнего дня? Видите ли вы, сколь высока и достойна почитания Восхваляемая нами ныне?

Не приводят ли в трепет Ее тайны? Не исполнены ли они чудесного? Блаженны видящие их единственно возможным и подобающим образом. Блаженны стяжавшие духовные чувствования. Какое сияние света украшает сегодняшнюю ночь! Какие ангельские стражи озаряют успение Живоначальной Матери! Какие Божественные речи апостолов ублажают погребение богоприемного тела! Как Слово Божие, соблаговолившее по милосердию Своему стать Ее Сыном, служит всесвятой и божественной Матери Своими владычными руками и принимает Ее священную душу! ¹⁸ О, благой Законодатель! Неподлежащий закону, Он исполняет закон, который Сам установил. Ведь Он Сам узаконил, чтобы дети воздавали должное почитание родителям. *Почитай*, — говорит, — *отца твоего и мать твою* (Исх. 20:12). Что это истинно, ясно всякому, хоть немного посвященному в смысл божественных словес Священного Писания. Ибо, если, как говорит божественное Писание, *души праведных в руке Божией* (Прем. 3:1), то разве не прежде всех Она предаст душу в руки Сына и Бога Своего? Истинно это слово и выше всякого возражения.

Но, если угодно, мы расскажем, насколько в наших силах, кто Она и откуда, как Она была предоставлена миру сему в качестве дара величайшего и вместе с тем любезнейшего из всех даров Божиих, какие занятия имела в этой жизни и каких таинств удостоилась. Ибо если эллины, почитая усопших эпитафиями, собирали со всяческим усердием все, что только можно было найти, чтобы похвала прославляемому оказалась подобающей, а у остающихся [пробудилось] усердное стремление к добродетели, — при этом по большей части они ткали свой рассказ из мифов и несуразных вымыслов, хотя бы прославляемые и не стяжали похвалы по своим собственным [заслугам], — то как же мы не заслужим всеобщее осуждение и не подвергаемся одинаковому наказанию с зарывшим свой талант, если сокроем, [как говорят], в глубинах молчания, то, что является вполне истинным и достойным почитания, то, что подлинно существует и доставляет всем благословение и спасение? Потому начнем слово, заботясь о его краткости, чтобы оно не оказалось тяжким для слуха, как излишняя пища для тела.

6. Родителями Ее были Иоаким и Анна. Иоаким, подобно пастуху овец, пас и водил, как стада, свои помышления, куда хотел. Ибо он сам был пасом Господом Богом подобно овце, и не имел недостатка ни в каких благах. Пусть никто не подумает, что я называю благами то, что дорого для большинства людей, к чему всегда стремится ум любителей удовольствий, но чему продолжаться несвойственно и что не может сделать лучшим своего владельца, — удовольствия теперешней жизни, которые не могут быть прочны, но приходят в упадок и тотчас разрушаются, даже если кто и имел их в великом избытке. Нет, не нам восхищаться подобными [вещами] и не таков удел боящихся Господа. Я говорю о благах, желанных и привлекательных для людей подлинно благоразумных, [о благах,] которые непреходящи, которые приятны Богу и доставляют обретшим [их] зрелый плод, я имею в виду добродетели, которые в свое время, в будущем веке, дадут свой плод — жизнь вечную принесшим должное усердие и посильный труд. Ибо труд предшествует добродетелям, а уже затем следует вечное блаженство. В них Иоаким постоянно пас свои помышления *на месте злачном*, пребывая в рассмотрении священных пророчеств, наслаждаясь *водой упокоения*, то есть божественной бла-

годатью, отвращая [помыслы] от пустого и, направляя *на стези правды* (Пс. 22:3).

Анна же, которая означает «благодать», была со своим мужем не только единой во браке, но и единой в нраве. Будучи украшенной всеми добродетелями, она по некоей тайной причине имела недуг бесплодия. Ведь поистине, и сама благодать была тогда бесплодна, будучи не в силах приносить плоды в душах людей, ибо *все уклонились, сделались равно непотребными, не было ни разумеющего, ни ищущего Бога* (Пс. 13:2-3). Но благой Бог, призрев на творение рук Своих, смиростившись над ним и возжелав его спасти, упраздняет бесплодие благодати, то есть богомудрой Анны¹⁹, которая производит на свет дочь, какой не было прежде и какой не будет после²⁰. Это упразднение бесплодия явно показало, что мир освободится от бесплодия в благих [делах] и что сухой пень будет производить плоды неизреченного блаженства.

7. Поэтому рождение Богородицы происходит по обетованию²¹: ангел сообщает о зачатии Той, Которой предстоит родиться; ибо надлежало, чтобы будущая Матерь по плоти Единого и истинно совершенного Бога не оказалась позади кого-либо и не занимала второго места и в этом. Затем Она посвящается священному храму Божию²² и там пребывает, являя образ жизни [несравненно] лучший и чистейший прочих, удаляясь от всякого общения с неправедными мужами и женами. Когда же она достигла возраста расцвета и по закону ей было запрещено находиться в святилище, священники вручают ее обручнику или, иначе говоря, стражу девства Иосифу, который до старости своей безукоризненно, по сравнению с другими, соблюдал закон. У него и жила эта священная и пречистая дева, занимаясь домашними делами и ничего не зная о происходящем вне дома.

8. Но когда пришла полнота времен (Гал. 4:4), как говорит божественный апостол, *послан был Ангел Гавриил от Бога*²³ к этой подлинно дщери Божией и сказал Ей: *Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою* (Лк. 1:26-28). Прекрасно ангельское приветствие, [обращенное] к Той, Которая превыше ангелов, ибо оно несет радость всемирную. Она смутилась от слов его, будучи не привыкшей к общению с мужчинами (ведь Она твердо решила хранить девство). И *размышляла сама в себе, что бы это было за*

приветствие. Архангел сказал Ей: Не бойся, Мария, ибо ты обрела благодать у Бога (Лк. 1:29–30).

Подлинно Ты обрела благодать; достойная благодати. Обрела благодать Ты, Которая потрудились, возделывая поле благодати, и пожала многоплодный клас благодати. Обрела бездну благодати Ты, Которая невредимой сохранила ладью сугубого девства²⁴: ведь Ты сохранила душу девственной не менее тела; а отсюда сохранилось и девство тела.

И родишь Сына, — сказал ангел, — и наречешь Ему имя Иисус (Лк. 1:31), Иисус же означает Спаситель²⁵. *Ибо Он спасет людей Своих от грехов их* (Мф. 1:21). Что же отвечает на это Сокровищница подлинной премудрости? Она не подражает праматери Еве, но, напротив, исправляет Ее неосмотрительность и, выставляя заступником естество, вот как отвечает на слова ангела: *Как будет [мне] это, когда я мужа не знаю?* (Лк. 1:34), — «Ты говоришь невозможное, — говорит Она, — ибо слова твои разрушают законы естества, которые установил Творец. Не допускаю мысли стать второй Евой и послушаться воли Создателя. И если ты не говоришь противного [воле Его], то разреши недоумение, объяснив способ зачатия». На это посланник истины Ей [ответил]: *Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сын Божий* (Лк. 1:35); — «Совершаемое ныне неподвластно законам естества, ибо Создатель и Владыка естества своей властью изменяет его пределы»²⁶. Она же, услышав со священным благоговением имя, которое всегда чаяла и чтילה, утратилась кары за преслушание и изрекла слова, исполненные трепета и радости: *Се, Раба Господня, да будет Мне по слову Твоему* (Лк. 1:38).

9. О, бездна богатства и мудрости и ведения Божия, — скажу тут и я вместе с апостолом. *Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его* (Рим. 11:33). О, неистощимая благодать Божия! О, неизмеримая любовь Его!

Называющий не существующее как существующее, наполняющий небо и землю, Которому небо престол и земля подножие ног (Рим. 4:17; Иер. 23:24; Ис. 66:1), соделал чрево рабы Своей пространством жилищем для Себя и в нем совершил самое дивное из всех таинств. Ведь Он, будучи Богом, становится человеком,

сверхъестественно рождается в [положенные] сроки рождения, разверзает [материнскую] утробу, не разрушая запоры девства; и подымается перстными руками [Тот, Который есть] *сияние славы и образ Ипостаси Отца, держащий все словом силы Своей* (Евр. 1:3).

О, чудеса, подлинно божественные! О, таинства, которые превыше природы и разума! О, слава девства, которая превосходит [естество] человеческое! Что это за великое о Тебе таинство, священная Матерь и Дева? *Благословенна Ты между женами и благословен плод чрева Твоего* (Лк. 1:42). Блаженна Ты в роды родов, единственная достойная считаться блаженной. Ибо вот, ублажают Тебя все роды, как Ты предрекла (Лк. 1:48). Тебя видели дочери Иерусалима, — разумею Церкви, — и ублажили царицы, то есть души праведных, и будут восхвалять тебя во веки (Песнь 6:9).

Ибо Ты — царский престол, которому предстоят престолы, или ангелы, взирая на Сидящего на нем Своего Владыку, Господина и Творца (Дан. 7:9–10).

Ты умственный Эдем, священнейший и божественнейший древнего; в том обитал Адам *перстный*, а в Тебе — *Господь с неба* (1 Кор. 15:47).

Тебя предызображал ковчег, хранивший семя второго мира (Быт. 7:1–5), ибо Ты родила спасение миру — Христа²⁷, потопившего грех и укротившего его волны.

Тебя предписала купина, предназначали богонаписанные скрижали, предвозвестил ковчег завета, Твоим ясным прообразом послужили золотой сосуд, светильник, трапеза и жезл *Ааронов расцветший* (Евр. 9:2–4)²⁸. Из Тебя [телесно] произрос огонь Божества, Определение и Слово Отчее²⁹, сладчайшая и небесная манна, Имя неизменное, которое *выше всякого имени* (Фил. 2:9), Свет вечный и неприступный (1 Тим. 6:16), Небесный Хлеб жизни (Ин. 6:48), Плод невозделанный.

Не Тебя ли предвозвестила печь, явившая огонь, одновременно орошающий и пылающий, — образ Божественного Огня, в Тебе Обитавшего (Дан. 3:25–26)? Скиния Авраамова совершенно очевидно Тебя преуказала (Быт. 18:1–6). Ведь Богу Слову, Сотворившему скинию во чреве Твоем, человеческая природа принесла испеченный в горячей золе хлеб, то есть начатки своих плодов, из Твоих пречистых кровей.

[Эти начатки] как бы испек и соделал хлебом божественный Огонь, воспринявший их в Свою божественную Ипостась и приведший в истинное бытие тела, оживленного душой мыслящей и разумной³⁰.

Едва не забыл я о лестнице Иакова. Что же? Не всякому ли ясно, что она познается как твое предназначение и образ? Ведь как [Иаков] видел небо, соединенное с землей концами лестницы, ангелов, нисходящих и восходящих по ней, и подлинно Сильного и Непобедимого, предизобразительно с ним Боровшегося (Быт. 28:12; 32:24–31), так и Ты сочетала разделенное, став посредницей и лестницей для нисхождения к нам Бога, Который воспринял наш немощный состав, сочетал и соединил с Самим Собой и сделал человека умом, способным видеть Бога³¹. Благодаря этому и ангелы спустились, чтобы послужить Ему как Богу и Владыке, и люди, восприняв ангельское житие, восхищаются на небо.

А куда поместим вещания пророков? Не к Тебе ли [следует отнести их], если хотим показать их истинный смысл? Ибо что это за Давидово руно, на которое Сын Бога, Царя всех, собезначальный и соцарствующий Своему Отцу, сошел, как дождь (Пс. 71:6)? Не ты ли это, Всесияющая?

Что это за Дева, которую Исайя провидел и предвозвестил, что Она *во чреве примет* (Ис. 7:14; Мф. 1:23) и родит Бога, Который будет с нами, то есть останется Богом и после вочеловечения? Что это за гора Даниила, от которой оторвался краеугольный камень (Дан. 2:34) — Христос без содействия рук человеческих? Не Ты ли, бессеменно родившая и по-прежнему Девой пребывающая? [Пусть] приидет боговдохновенный Иезекииль и покажет затворенные ворота, о которых он пророчески предвозвестил, что *Господь вошел ими, и они будут затворенны* (Иез. 44:2). Пусть он покажет исполнение слов своих. Непременно укажет он на Тебя, сквозь которую прошел *Сущий над всем Бог* (Рим. 9:5) и воспринял плоть, не отворив врата девства; ибо поистине несокрушенной во веки пребывает печать.

Итак, Тебя пророки проповедуют, Тебе ангелы и апостолы служат, [и среди них] девственник и богослов — Тебе, Приснодеве и Богородице (Ин. 19:26–27).

Сегодня, когда Ты отходила к Сыну Твоему, Тебя окружали

ангелы, души праведных, патриархов и пророков; почетной стражей Тебя сопровождали апостолы и бесчисленное множество богоносных отцов, как бы на облаке собранные божественным повелением Сына Твоего со [всех] концов земли в божественный и священный Иерусалим и боговдохновенно возглашавшие священные гимны Тебе, источнику живоначального Тела Господня.

10. О, как источник жизни приводится к жизни через посредство смерти?! О, как Та, которая в рождестве поднялась выше пределов естества, попадает ныне под его законы, и смерти подчиняется непорочное тело! Ибо надлежит ему отложить саму смертность и *облечься в нетление* (1 Кор. 15:53), ведь и Сам Господин Ее не отвратился испытания смертного; Он умирает по плоти, — и смертью разрушает смерть, тлением дарует нетление и умерщвление делает источником воскресения³². О, как священную душу, отделяющуюся от богоприемной скинии, принимает собственными руками Творец всего [мира]³³, воздавая законное почитание Той, Которую, по естеству рабу, Он по неисследимым пучинам Своего человеколюбия, домостроительно соделал Матерью, истинно воплотившись, непризрачно вочеловечившись³⁴. И [все] это, по преданию, видели предстоявшие строи ангелов, которые ожидали Твое от людей удаление.

О, прекраснейшее отшествие, которое дарует к Богу пришествие! Ибо, хотя это даровано Богом всем его [верным] слугам и всем богоносным [людям], — а мы веруем, что даровано, — но безмерно различие между рабами Божиими и Его Матерью. Посему какое же имя дадим Таинству, совершившемуся над Тобой? Смерть? Но, если и отдаляется по законам естества Твоя священная и блаженная душа от преславного и непорочного Твоего тела, и [само] тело предается законному погребению³⁵, то оно все же не остается в области смерти и не разрушается тлением³⁶. У Той, у Которой после рождения девство пребыло нерушимым, и тело по преставлении сохранилось невредимым; и [ныне] оно переходит к лучшей и божественной жизни, которая уже не пресекается смертью, но пребывает в бесконечные веки веков.

Ибо как всесиятельное, многосветное солнце, когда ненадолго скрывается телом луны, кажется, как бы пропадает, омрачается и вместо блеска восприимлет мрак, однако само по себе оно не лиша-

ется присущего ему света, ибо имеет в себе самом вечно текущий источник света, как установил создавший его Бог, — так и Ты — неиссякающий источник истинного света, неисчерпаемая сокровищница Того, Кто есть сама жизнь, обильно бьющий ключ благословения, причина и подательница нам всех благ, хотя на некоторое время покрываешься телесной смертью, однако щедро изливаешь на нас непрерывные, чистые и неиссякающие потоки беспредельного света, бессмертной жизни и подлинного блаженства, реки благодати, источники исцелений, вечное благословение. Ты ведь, что *яблоня между лесными деревьями... и плоды Твои сладки для гортани* (Песн. 2:3) верующих. Поэтому не смертью назову священное Твое успение, но преставлением или отшествием или, точнее сказать, водворением. Ведь выходя из тела, Ты водворяешься у Господа (2 Кор. 5:8).

11. Тебя перенесли ангелы с архангелами. Твоего восхождения вострепетали нечистые воздушные духи. Твоим прохождением благославляется воздух, и эфир освящается свыше. Твою душу, радуясь, принимает небо, Тебя встречают [ангельские] Силы со священными гимнами и с блистающими лампадами светлого торжества, говоря примерно так: *Кто эта восходящая, убеленная, блистающая, как заря, прекрасная; как луна, светлая, как солнце* (Песн. 6:10). Сколь украшена, сколь сладостна! Ты *цветок долин, как лилия между тернами. Поэтому девицы возлюбили Тебя. От благословения мастей твоих мы побежим за Тобой. Царь ввел Тебя в чертоги Свои* (Песн. 2:1-2, 3-4), где почетной стражей Тебя окружают власти, благословляют Начала, Престолы воспевают, Херувимы радостью и страхом охвачены, Серафимы же славят Ту, Которая по природе и истинному домостроительству стала Матерью Своего Владыки. Ведь Ты не взошла на небо, как Илия (4 Цар. 2:11), и не была восхищена до третьего неба, как Павел (2 Кор. 12:2), но достигла самого царственного престола Своего Сына, [где] смотришь на Него собственными очами, радуешься и предстоишь Ему с великим неизреченным дерзновением³⁷. Ты — несказанная радость для ангелов и всех премирных сил, непрестанное веселие для патриархов, невыразимый восторг для праведников, непрестанное ликование для пророков. Ты — мир благославляющая, все [творение] освящающая; Ты — для изнемогаю-

щих облегчение, для плачущих утешение, для недугующих исцеление, для гонимых бурей пристанище, для согрешающих прощение, для скорбящих милостивое успокоение, для всех просящих — готовая помощь.

12. О, чудо подлинно сверхъестественное! О, дела, наполняющие изумлением! Смерть, прежде отвратительная и ненавистная, ныне прославляется и ублажается. Прежде приносившая скорбь и печаль, слезы и подавленность, ныне оказалась причиной радости и полного торжества. У всех рабов Божиих, смерть которых ублажается, [именно] с кончиной наступает несомненная уверенность, что они угодили Богу; поэтому собственно их смерть и ублажается. Она являет их совершенными и блаженными, даруя неизменность их добродетели, о чем и сказано: *Прежде смерти назовывай никого блаженным* (Сир. 11:28). Однако о Тебе мы того не скажем. Ведь для Тебя не смерть стала блаженством, и не представление совершенством, и не отшествие дарует уверенность [в спасении]. Началом, серединой, концом, непреложным и истинным удостоверением всех благ, превышающих человеческий ум, для Тебя стали бессеменное зачатие, божественное вселение и нетленное рождение³⁸. Подлинно Ты сказала, что не от смерти, но от самого зачатия будут ублажать Тебя все роды (Лк. 1:48). Стало быть, не смерть сделала Тебя блаженной, но Ты сотворила смерть светлой, освободив ее от уныния и наполнив ее радостью.

Поэтому, когда Твое священнейшее и непорочное тело предавалось святому погребению, ангелы предшествовали ему, окружали его, следовали за ним, совершая все, чем подобало послужить Матери их Владыки. Апостолы же и вся полнота церковного [народа] восклицали божественные гимны, вдохновенные [Святым] Духом.

Насытимся благами дома Твоего; свят храм Твой, дивен в правде (Пс. 64:5). И еще: *Освятит Всевышний жилище Свое; гора Божия — гора плодородная, гора, на которой Бог благоволит обитать* (Пс. 45:5; 67:16–17). Тебя, истинный ковчег Господа Бога, возложил на плечи собор апостолов, как некогда в древности священники ковчег прообразовательный (Ис. Нав. 3:1–17) и, положив во гробе, переправил в нем, как через некий Иордан, в истинную обетованную землю — *в вышний Иерусалим, город —*

мать всех верующих, которого *художник и строитель* — Бог (Гал. 4:26; Евр. 11:10). Ибо душа Твоя не сошла во ад, и плоть Твоя не видела истления (Пс. 15:10). Не осталась в земле душа Твоя или чистое, всенепорочное тело, но по преставлении Твоем Ты водворяешься в небесных царственных обителях — Царица, Госпожа, Владычица, Богоматерь, истинная Богородица.

13. О, как небо приняло Ту, которая пространнее небес!³⁹ Как гроб содержал в себе вместилище Бога? Но [небо] приняло, но [гроб] содержал! Не размерами тела стала Она просторнее неба (действительно, как тело величиной в три локтя, да еще все время усыхающее, сможет соперничать по ширине и длине с небом?), но благодатью Она превзошла меру всякой высоты и ширины, ибо Божественное превыше сравнения. О, священная, дивная, достойная почитания и поклонения гробница, которую и ныне окружают ангелы, предстоя со страхом и благоговением, перед которой трепещут демоны, к которой с верой прибегают люди, воздавая почитание, поклоняясь, лобызая и очами, и устами со всем жаром души, и черпают изобилие благ.

Как драгоценное миро, если его положить на одежду или в какое-либо место, а потом забрать, оставляет благовонный след и после отъятия, так и божественное Твое тело: священное всенепорочное, исполненное божественного благоухания, изобильный родник благодати, будучи положено во гробе, а затем восхищено в область лучшую и высшую⁴⁰, не покинуло [свой] гроб без дара, но сообщило ему божественные благословение и благодать, оставило его как источник исцелений и всяческих благ для всех приходящих с верой⁴¹.

14. Сегодня и мы окружаем Тебя, Владычица, Владычица, и еще раз Владычица, Богородица неискусобрачная; мы связали наши души с надеждой на Тебя, как с самым крепким и неразрывным якорем, приносим Тебе ум, душу и тело — самих себя всецело; прославляем Тебя *псалмами и гимнами и песнями духовными* (Еф. 5:19), насколько можем, ибо по достоинству [почтить Тебя] не в силах⁴². Ведь если, как нас научило священное слово⁴³, честь, воздаваемая нашим сотоварищам по рабству, является свидетельством любви к нашему общему Владыке, может ли быть оставлено усердное служение Тебе, родившей Владыку? Как не быть ему бо-

лее других вожделенным? Как не предпочесть его самому необходимому для жизни дыханию?

Ведь таким образом мы можем лучше выразить нашу любовь к своему Владыке. Однако зачем я говорю к Владыке? Поистине, для благочестиво Тебя почитающих, самодавлеющим является драгоценнейший дар воспоминания о Тебе, ибо оно есть основание для неотчуждаемой радости. Какого ликования, каких благ не исполнится тот, кто соделал свой ум хранилищем памятования о Тебе? ⁴⁴

Вот наше благодарственное приношение, то лучшее, что мы могли отобрать из слов наших, плод нашего скудного ума, подвигнутого любовью к Тебе и совершенно забывшего о своей немощи. Но прими благосклонно любовь, зная, что она превосходит силы.

Призри на нас, Благая Владычица, Родительница Благого Владыки, веи и направляй по воле Твоей дела наши, останови нападения наших постыднейших страстей, прекрати [их] смуту, приведи нас в безбурную гавань Божественной воли и удостой будущего блаженства, сладостного озарения от Лица Самого из Тебя воплотившегося Бога Слова ⁴⁵, с Которым слава, честь и великолепие Отцу со всесвятым и животворящим Его Духом, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

ВТОРОЕ ПОХВАЛЬНОЕ СЛОВО НА ВСЕЧЕСТНОЕ УСПЕНИЕ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ

1. Нет такого человека, который бы смог по достоинству восхвалить священный исход Богоматери, даже если б он имел десятки тысяч языков и уст; и даже если бы объединились все языки рассеянных по множеству мест людей, они не обрели бы должных похвальных слов; ведь Она превосходит всякую меру хвалений. Но поскольку Богу приятно то, что по мере сил приносится [нами] от любви, усердия и благого произволения, а Божьей Матери приятно то, что любезно и желанно Ее Сыну, то давайте вновь обратимся к похвалам, повинувшись вашим повелениям, о, наилучшие и боголюбезнейшие из пастырей¹, призывая помощником из Нее воплощенное Слово, Которое наполняет всякие уста, к Нему отвержаемые, [Слово], Которое было для Нее единственным украшением и всеславной похвалой. Ибо мы знаем, что, начиная похвалы, мы уплачиваем долг, а уплатив его, вновь оказываемся должны, так что долг этот всегда возобновляется и конца не имеет.

Да будет милостива к нам Та, Которую воспеваем, Превышшая всех тварей и Владычица всех созданий, ибо Она есть Матерь Бога — Творца, Создателя и Владыки всех. Простите [меня] и вы, собрание любящих божественные глаголы, примите благое намерение, приветствуйте усердие, но с сочувствием отнеситесь к слабости [моего] слова.

Ведь если кто-нибудь [придет] к самодержцу, которому по воле Божией вручено кормило [правления] над соотечественниками, у которого стол всегда накрыт и изобилует разнообразными яствами, а дворец сладостно благоухает драгоценными ароматами, и принесет ему зимой порой фиалку, подходящую по цвету к багрянице, или розу — благовоннейшую отрасль терна, которая имеет зеленые почки и производит из них двухцветный, становящийся мало-помалу к зрелости красным [цветок], а ко времени сбора —

плод, сладчайший, как мед, то [царь] обратит внимание не на незначительность дара, а на его необычность, и удивится красоте цветка, и, будучи хорошим судьей и истинным ценителем, воздаст земледельцу дарами и милостями — так и мы, принося в непогоду Царице цветы речей, напрягая наше немощное слово для состязаний в похвалах [Богоматери] и доставляя вам, любителям речи и слушания, некую слабую искру, возникающую, как от трения железа о камень, от любви и разума, или [некое] молодое вино слов, [образовавшееся,] как от выдавливания незрелого винограда, из рождающего речь разума, да будем выслушаны еще более благосклонно.

Ибо что мы можем принести Матери Слова, кроме слова? Подобное радуется подобному, в особенности дорогому для него. Посему, оставив, наконец, позади преграду, сдерживающую слова, и немного ослабив вожжи, отправим нашу речь в путь как некоего коня. Но будь мне Сам, Слово Божие, помощником, даруй слово² моему бессловесному уму, словом [Твоим] соделай ровной мою стезю и направь мой путь к благоугождению Тебе, к чему стремится всякое слово и мысль мудрого³.

2. Сегодня в премирный и небесный храм приводится [Та] святая и единственная Дева, которая так возжелала девства, что в ней, словно в некоем чистейшем пламени, получило свое полное выражение. Ведь всякая дева, рождая, нарушает девство. Она же и до рождества и в рождестве и после рождества пребывает де-вой⁴. Сегодня священный и одушевленный ковчег Живого Бога — Та, Которая носила во чреве Своего Создателя, — упокоивается в нерукотворном храме Господнем (Пс. 131:3); и играет Давид, Ее праотец и богоотец, вместе с ним составляют хор ангелы, рукоплещут архангелы, славят силы, ликовствуют начала, веселятся власти, радуются господства, празднуют престолы, воспевают херувимы и славословят серафимы; ибо сами они тем всего более прославляются, что воздают славу Матери славы.

Сегодня священнейшая голубица, непорочная и незлобивая душа, освященная Божественным Духом, вылетев из ковчега, то есть из богоприемного и живоначального тела, *нашла место покоя для ног своих* (Быт. 8:8–9), удалившись в мир мысленный и сотворив себе жилище в нескверной земле [небесного] удела.

Сегодня Эдем нового Адама принимает⁵ словесный рай, в котором упразднено осуждение, в котором произросло древо жизни, в котором покрыта наша нагота (Быт. 2:8–9). Ведь мы уже более не наги и не лишены одежд, как не носящие светлости Божественного образа и отчужденные от изобильной благодати Духа. И не скажем мы уже, оплакивая древнюю наготу: *Я скинула хитон мой, как же мне опять одевать его* (Песн. 5:3).

В этот рай не имел лазейки змей, устремившись за ложным обожением которого, мы уподобились бессмысленным скотам.

Сам едиnorodный Сын Божий, будучи Богом и единосущным Отцу, соделал Себя человеком из этой девственной и чистой утробы — и я, человек, обожился, смертный стал бессмертным и снял кожаные одежды (Быт. 3:21). Ибо я совлек с себя тление и одеждой божества имею на себе нетление⁶.

Сегодня Дева непорочная и незнакомая с земными страстями, возрастая в помышлениях о небесном, не в землю отходит, но, как ставшая поистине одушевленным небом, поселяется в небесных жилищах. Разве погрешим против истины, называя Ее небом, если не сказать, заручившись подлинным знанием, что и над небесами Она несравненно возвышается. Ведь Создатель и Содержатель небес; Измыслитель всего мирного и премирного, видимого и невидимого творения, — для Которого ни одно из всех мест не является местом (если определить «место» как то, что объемлет в себе находящееся⁷), — в Ней бессеменно Самого Себя соделал младенцем⁸ и явил Ее просторным вместилищем⁹ Своего все наполняющего и единого неопишемого Божества. Он весь бесстрастно в Ней сокрылся, весь же пребывая вне [Ее] и Самого Себя имея местом беспредельным.

Сегодня сокровище жизни, бездна благодати — не знаю, как сказать это дерзновенными и бестрепетными устами, — покрывается живоносной смертью¹⁰ и безбоязненно приступает к ней Та, Которая в чреве носила Ниспровержителя смерти, если вообще допустимо именовать смертью всесвященное и животворное Ее отшествие.

В самом деле, как могла стать подвластной смерти Излившая на всех истинную жизнь? Но Она подчиняется законоположению рожденного Ею, как дочь ветхого Адама подпадает под ответственность отца¹¹, ибо и Сын Ее, Который есть Сама жизнь, не отверг

этого закона¹². Однако, как ставшая Матерью Бога Живого, Она по достоинству к Нему переносится. Ведь если сказал Бог: *Как бы не простер он [первозданный человек] руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно* (Быт. 3:22), — то как же не будет жить в бесконечной вечности Та, Которая восприняла саму жизнь, безначальную и непрестающую, не ограниченную ни началом, ни концом.

3. В древности Господь Бог, изгнав, заставил удалиться из Эдемского рая родоначальников [всех] смертных, злоупотребивших вином преслушания, помрачивших око сердца опьянением преступления, отяготивших похмельем греха глаза разума и уснувших сном смерти. Так неужели Он не примет ныне в рай Отрянувшую [от Себя] прилог всякой страсти, Произведшую дитя послушания Богу и Отцу¹³ и Положившую начало жизни для всего рода [человеческого]? Неужели небо не отверзет, радуясь, [свои] врата? Конечно же, да. Ведь Ева, доверившая слух вести змея, внявшая совету врага и разнежившая чувство прилогом ложной сладости, приемлет наказание скорби и страдания, обязывается родовыми муками, осуждается на смерть вместе с Адамом и поселяется в глубинах ада.

Но как поглотит смерть эту поистине всеблаженнейшую, склонившую слух ко слову Божию, ставшую непраздной действием [Святого] Духа, имевшую во чреве, по слову Архангела, [Самой] Отчее Благоволение, зачавшую без наслаждения и общения с мужем все наполняющую Ипостась Бога Слова, родившую без обычных родовых мук и полностью соединившуюся с Богом? Как примет Ее внутрь себя ад? Как истление посягнет на живоприемное тело? Это совершенно несоответственно и чуждо Ее богоносной душе и телу.

Взглянув на Нее, смерть убоялась, ибо от своего нападения на Сына Ее [смерть] опытом научилась и, стяжав уже [этот] опыт, стала благоразумнее. Невозможными для [Богоматери] явились страшные стези ада, но был Ей приготовлен прямой, ровный и легкий путь на небо. Ибо если Христос, Который есть *жизнь и истина* (Ин. 14:6), говорит: *Где Я, там и слуга Мой будет* (Ин. 12:26), то не тем более ли Матерь [Его] вместе с Ним водворится? *Прежде нежели наступили боли, Она родила* (Ис. 66:7), безбо-

лезненно и Ее отшествие. *Смерть грешников люта* (Пс. 33:22), но о Той, через Которую умерщвлено жало смерти — грех (1 Кор. 15:56), что скажем, как не то, [что для Нее смерть] есть начало жизни нескончаемой и лучшей? Поистине *дорога смерть святых* (Пс. 115:6) Господа Бога сил; безмерно дорого преставление Божией Матери.

Ныне *да веселятся небеса* и рукоплещут ангелы; ныне *да торжествует земля* (Пс. 95:11), да радуются люди. Ныне воздух, ликуя, да вторит песнопениям, темная ночь да отложит печальный и горестный мрак и да уподобится радостно сиянию дня мерцающими огнями. Ибо Живой город Господа Бога сил ввысь поднимается, и от храма Господа из славного Сиона в вышний свободный Иерусалим — цари, я имею в виду апостолов, которые стали у Христа начальниками по всей земле, приносят как многоцветнейший дар (Пс. 67:30) Матерь Бога приснодевственную.

4. Уместным представляется мне (насколько окажется в моих силах) запечатлеть в слове, воспроизвести и в общих чертах представить чудеса, совершенные над Святой Матерью Божией, [сведения о которых], весьма сжатые и краткие, передававшиеся от отца к сыну, мы получили издревле¹⁴.

Известно, что эта святейшая из святых и священнейшая из священных, сладостный сосуд манны или, лучше сказать, истинный ее источник возлегла на небольшом ложе в божественном и славнейшем граде Давидове, то есть в повсюду известном прекраснейшем Сионе, в котором исполнялся закон буквы и был установлен закон духа, в котором Законодатель Христос положил конец пасхе прообразовательной, и — Он же — Бог Ветхого и Нового Завета дал [нам] пасху истинную; в котором в Тайнство Тайной Вечери посвятил Своих учеников *Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира* (Ин. 1:29) и ради них принес Самого Себя в жертву как упитанного тельца, и в виноградном точиле выдавил плод истинной виноградной лозы; в котором Христос является апостолам по воскресении из мертвых и уверяет [Фому], а через него и [все] концы [земли], что Он есть Бог и Господь (Ин. 20:19), носящий в Себе и после воскресения из мертвых два естества и два соответствующих им действия, и [две] свободные воли, пребывающие в безграничной вечности. Этот [город] — оп-

лот церквей. Он пристанище учеников [Христовых]. В нем Святой Дух излился на апостолов в явлении многошумном, многоязыком и огнеподобном. В нем Богослов, взявший к себе Богородицу, служил Ей во всем должном; этот [город] — мать Церквей по всей вселенной — явился жилищем Матери Божией после воссияния Ес Сына от мертвых. Наконец, в Нем — блаженная Дева возлежала на некоем счастливейшем ложе.

5. Но здесь я дошел в своем слове до того [места], где должен выразить свое чувство, [которое я испытывал], когда пылающей жарчайшим и бурным огнем любви и охваченный неким волнением и слезами радости, я как бы обнимал это ложе, блаженное и прекрасное, преисполненное чудес, принявшее живоначалное тело и удостоившееся освящения от Твоего соседства, и [мне казалось], что я касаюсь своими руками самой священной, всесвященной и богоприличной скинии. Мои члены осязали очи, уста, лоб, тело, ланиты, и я ощущал прикосновение, производимое как бы имеющимся телом, хотя и понимал, что не мог видеть желаемое глазами. Ибо как [можно было увидеть] то, что было восхищено ввысь, в небесные святилища. И все это — нынешний [праздник].

6. Но какие почести уделил Ей Тот, Кто повелел почитать родителей?

Тех, которые были рассеяны по всей земле, [которые] уловляли людей многоголосыми и различными языками Духа, [которые] неводом слова извлекали [их] из бездны заблуждений, [чтобы привести] к духовной и небесной трапезе тайной вечери, где [подается] священное яство духовных пиров Небесного Жениха, блистательно, сиятельно и царственно устраиваемых Отцом Равносильному и Единоприродному Сыну¹⁵, [так вот их-то], по Божественному повелению, со всех концов земли в Иерусалим доставило облако, как сеть, которая сгоняет и собирает орлов. Ибо, *где будет труп*, — сказал Христос, Который есть истина, — *там соберутся орлы* (Мф. 24:28). Хотя это изречение было произнесено о втором великом и славном явлении с небес [Христа], не неуместно будет воспользоваться сладостью этого слова и теперь.

Итак, прибыли и служители Слова, дабы по долгу послужить Матери Его и почерпнуть от Нее благословение, как драгоценное и дражайшее наследство, ибо кто сомневается, что Она есть источ-

ник благословения и изливание всех благ? Вместе с ними прибыли их последователи и преемники, чтобы принять часть и в служении, и в благословении: ведь у кого общий труд, соответственно и плоды [общие]. Предстало и богоизбранное общество Иерусалимлян¹⁶.

Но надлежало, чтобы [им] сопутствовали, став частью этой священной стражи, и отрасли древних праведников и пророков, предвозвестивших нашего ради [спасения] от Нее бывшее воплощение и человеколюбивое рождение Бога Слова.

Не [остался] безучастным и сонм ангелов, потому что они, как соблюдавшие добровольную покорность Царю и потому удостоенные почетного Ему предстояния, должны были сопровождать стражей и Его по плоти Матерь, подлинно счастливейшую и блаженную, превышающую всех родов и всей твари. Ей, сияющей светлостью [Святого] Духа¹⁷ и светозарным блеском, предстояли с благоговением, страхом и непоколебимой любовью все те, Кто устремлял на Нее чистый взор ума.

7. Вот речи боговдохновенные и богозвучные. Вот гимны богоприличные и исходные¹⁸. Ведь надлежало воспеть по этому случаю Божию безграничную благодать, величие, которое превыше всякого величия, беспредельно сильную силу, снисхождение к нам, превышающее всякую степень и меру, сверхвеликое богатство непостижимого благоволения, неистощимую бездну любви, — как, не разлучаясь с Собственным величием, [Сын Божий] сошел к возвышающему [нас] истощанию¹⁹, о чем вместе с Ним соблаговолили Отец и Дух; как Пресущественный из женского чрева пресущественно осуществляется²⁰; как, будучи Богом, Он стал человеком и пребывает и тем и другим; как, не покидая сущности Божества, Он, подобно нам, стал *причастным плоти и крови* (Евр. 2:14); как все Наполняющий, превыше всего Суший и Содержащий все словом уст Своих (Евр. 1:3) поселился в тесном месте; как вещественное и подобное траве тело сей воспеваемой [Девы] восприняло *поядающий огонь* (Втор. 4:24; Евр. 12:29) Божества и подобно неподдельному золоту оказалось неразрушимым.

Все это совершилось по воле Божией, ибо все возможно, когда того хочет Бог, и неисполнимо, когда Он не хочет.

По этому случаю и возбудилось состязание и борьба [речей], не с тем, чтобы одна превзошла другие, — это ведь свойство ума

тщеславного и далеко от того, что нравится Богу, — но чтобы не упустить ничего в сильном стремлении воспеть Бога и прославить Божию Матерь.

8. Тогда, именно тогда Адам и Ева, прародители нашего рода, громко воскликнули радостными устами: «Ты, блаженная дочь, упразднила наказание за наше преступление. Ты, унаследовав от нас тленное тело, родила нам одеяние нетления. Ты, получив бытие из наших чресел, воздала нам блаженное бытие²¹, уняла мучения, разодрала пелены смерти, восстановила для нас древнее местопребывание. Мы затворили рай, Ты же открыла путь к древу жизни. Через нас из благ произошли скорби, а через Тебя из скорбей нам вернулись еще большие блага. И как же Ты вкусила смерти, Непорочная?

Ты — мост к жизни и лестница к небу; смерть будет для Тебя переправой к бессмертию. Подлинно блаженна Ты, всеблаженная. Ибо Кто, как не [Бог] Слово, был принесен [Тобой], чтобы претерпеть то, что Он задумал совершить?»

Торжествовал и весь лик пророков, [говоря]: «Ты исполнила наши проречения; Ты принесла долгожданную радость. Благодаря Тебе, мы освободились от оков смерти. Приди к нам, божественное и живоносное сокровище. Приди к нам, желающим [Тебя], Ты, исполнившая наше желание».

Но и множество еще пребывавших в теле святых, которые окружали [Богородицу], отвлекали Ее [внимание на себя] не уступающими другим словами: «Пребуди с нами, утешение наше, единая на земле наша отрада. Не оставляй нас осиротевшими, Матерь, ради любви нашей к Сыну Твоему. Да будем иметь Тебя отдохновением в трудах и облегчением в потах. Ты [и остаться] можешь, если того желаешь, нет для Тебя и препятствия отойти, если к тому стремишься. Если Ты отойдешь, скиния Божия, то пусть отойдем вместе с Тобою и мы, ставшие народом Твоим через Твоего Сына²². Тебя Одну стяжали мы на земле оставленным нам утешением. Равно блаженно и жить с Тобою живущей, и умереть с Тобою умирающей. Но что мы говорим «с умирающей». Ведь для Тебя смерть является жизнью; и при этом жизнью лучшей и нынешнюю жизнь несравненно превосходящей. Но для нас в чем будет ценность этой жизни, если не будем иметь с тобой общения?»

9. Я полагаю, нечто подобное говорили блаженной Деве апостолы со всей полнотой Церкви. Но когда они увидели, что Богородица весьма спешит к Своему исходу, то они, преисполненные Божественной благодатью, обратились к исходным гимнам, позаимствовав уста у Духа, выходя из тела и стремясь отойти с отходящей Матерью Божией (2 Кор. 5:6–9, Флп. 1:25) и даже как бы отходя прежде [положенного часа], насколько то возможно по силе их желания. Когда же все исполнили и желание, и долг, и оплели многоцветный, многокрасочный венок из священных гимнов, то восприняли, как некое Богом данное сокровище, благословение, а также исходные и последние речи Богородицы. Они, насколько я знаю, возвещали о том, сколь скоротечна и преходяща теперешняя жизнь, и открывали скрытые тайны будущих благ.

10. И вслед за тем сообразно и соответственно [событию], я полагаю, должно было произойти пришествие Царя к Его Родительнице, дабы принять Божественными и пречистыми руками Ее священную душу, чистую и непорочную. И Она, как должно, Ему сказала: «В руки Твои, Чад Мое, предаю дух Мой. Прими Мою, любезную Тебе, душу, которую Ты сохранил непорочной. Тебе, а не земле, предаю Мое тело. Сохрани целым [тело], в котором Ты благоволил обитать, и которое, по Рождестве Твоем, сохранил девственным. Преставь Меня к Себе, чтобы, где пребываешь Ты, порождение утробы Моей, была и Я вместе с Тобой. Ибо Я спешу к Тебе, Снисшедшему ко Мне без разлучения с Отцом. Будь утешением²³ в отшествии Моем для возлюбленных чад Моих, которых Ты благоволил называть братьями (Лк. 23:46). Приложи им благословение на благословение через возложение рук Моих». Затем Она подняла руки и благословила собравшихся и, по произнесении таких слов, услышала: «Приди, благословенная Моя Мать, в покой Твой. *Встань, приди, возлюбленная моя, прекрасная в женах, ибо вот зима уже прошла и настало время сбора плодов... Ты прекрасна, возлюбленная Моя, и пятна нет на Тебе... Благословение мастей Твоих лучше всех ароматов* (Песн. 2:10–12; 4:7,10)». Услышав это, Пресвятая предала дух в руки Сына.

11. И что же происходит?²⁴ Я полагаю, движение и изменение стихий; голоса, шум и приличетствующие [случаю] песнопения ангелов, которые и предваряют, и вместе следуют, и сопровожда-

ют [Богородицу]. Одни из них составляют стражу непорочной и всесвятой Ее душе и совосходят с восходящей на небо, пока не доставят Царицу к царственному трону, другие окружают божественное и священное тело святое и ангелоприличными песнями воспевают Богоматерь. А что же те, которые предстояли божественному и священнойшему [Ее] телу? Со страхом, любовью и слезами радости они окружили это святое и всеблаженное селение, обнимали и лобызали его, все свои члены приближали к телу [Богоматери] и от прикосновения исполнялись освящения и благословения. Тогда убежали болезни, а полки демонов, теснимые отовсюду, были изгнаны в одни только подземные жилища. Воздух, эфир и небо освящались восхождением духа, а земля — положением тела. Не оказалось лишненным благословения и естество воды. Ибо [тело Богоматери] омывается чистой водой, которая не столько очищает его, сколько сама очищается. Там глухим давался одинаковый со всеми слух, хромым исправлялись ступни ног, у слепых восстанавливалось зрение, раздирались рукописания (Мф. 11:5) приходивших с верою грешников.

Что же затем? Чистое тело закутывается плащаницами и вновь Царица полагается на одре. Затем лампады, благовония и сопутствующие гимны; ангелы собственными языками воспевают наиболее приличествующий им гимн, апостолы же и богоносные отцы возглашают приятные Богу и вдохновенные Духом песнопения.

12. Тогда, как раз тогда ковчег Господень отходит от горы Сион (Пс. 131:3, 13, 14) [и], двигаясь на славных плечах апостолов, переправляется в небесное святилище посредством гроба. Сначала его несут по городу, как прекрасную невесту, украшенную неприступным сиянием Духа, и так ставят к священнойшему селению Гефсимании, причем ангелы, покрывая гроб крыльями, предваряют и сопровождают его, а [с ними] и вся полнота церковная.

И как царь Соломон при положении кивота в созданном им храме Господнем созвал в Сион всех старейшин Израилевых, чтобы перенести ковчег завета Господня из города Давидова, то есть Сиона; и подняли священники ковчег и скинию свидетельства; и несли их священники и левиты. А царь и весь народ шли пе-

ред ковчегом, принося жертвы из мелкого и крупного скота. И внесли священники ковчег завета Господня на место его, в дагир храма, во Святое Святых, под крылья херувимов (3 Цар. 8:1–6).

Так и ныне при положении мысленного кивота (не завета Господня, но Самой Ипостаси Бога Слова) Сам новый Соломон, Начальник мира и величайший Зиждитель всей вселенной²⁵ собрал сегодня в Иерусалиме премирные полки небесных духов и первенствующих [мужей] Нового Завета, я имею в виду апостолов со всем народом святых [их]²⁶ учеников. И Он вводит душу посредством ангелов во Святое Святых (Евр. 8:2–5; 9:12, 23–24), первообразное, истинное и небесное²⁷, — под крылья четверовидных животных (Иез. 1:5–8); — и сажает возле престола Своего *во внутреннейшее за завесу, куда предтечу* Сам Христос телесно вошел (Евр. 6:19–20).

Что же касается тела, то оно было носимо руками апостолов, в то время как *Царь царствующих* (1 Тим. 6:15) покрывал его сиянием невидимого Божества, а весь лик святых следовал впереди его, издавая священные восклицания и принося *жертву хвалы* (Пс. 106:22), пока не было предано гробу, как некоему брачному чертогу, а через его посредство отрадному Эдему и небесным жилищам.

13. Обретались там и некоторые иудеи из тех, что не были слишком недоброжелательны. Не будет здесь неуместным добавить к повествованию (как приправу к кушаньям) то, что передается устами многих. Рассказывают, что, когда несшие блаженное тело Богоматери оказались у склона горы, некий еврей — раб греха и последователь заблуждения, подражая служителю Каиафы (который ударил владычный и божественный лик Христа Бога), — сделался орудием дьявола, так что, придя в дерзкое и безрассудное неистовство и будучи побуждаем злым демоном, он бросился к тому божественнейшему телу, к которому с трепетом приближались ангелы, и схватив обеими руками — безумно и необузданно — одр, вознамерился стащить его на землю (этот порыв, конечно, есть результат зависти князя зла). Но плод упредил дело, и [этот еврей] сорвал горькую гроздь, достойную его побуждения. Ведь рассказывают, что у него отнялись руки, и можно было видеть, как у того, кто замыслил своими руками совершить чудовищную

дерзость, руки вдруг отнялись, до тех пор пока он не переменял своего намерения к вере и покаянию. Несшие ложе без промедления остановились, и тот несчастный, приложив руки к живонаначальному и чудотворному жилищу, вновь из безрукого стал здоровым. Ведь известно, что несчастья чаще всего и рожают мудрые и спасительные решения. Но давайте вернемся к предмету [повествования].

14. Оттуда тело переносится к священнойнейшей Гефсимании. Вновь лобзания и объятия, похвалы и священные гимны, обращения и слезы, а также потоки пота, проистекающие от душевной борьбы и томления, так что можно было видеть, как пот и слезы соперничали с потоками [водными]. И таким образом всесвятое тело полагается во всеславном и дивном гробе; и оттуда на третий день возносится в небесные обители²⁸.

Ибо надлежало²⁹, чтобы это богоприличное жилище, неископанный источник воды прощения, невспаханная нива небесного хлеба, неорошенная лоза винограда бессмертия, вечнозеленая и прекрасноплодная маслина милости Отчей не была заключена в пустотах земли. Но как святое и непорочное тело Господа, которое от Нее стало воипостасным Слову³⁰, на третий день воскресло от гроба, так и Матери [надлежало] быть отнятой у гроба и переселиться к Сыну. И как Он Сам снисшел к Ней, так и Ей [надлежало] подняться *в большую и совершеннейшую скинию... в самое небо* (Евр. 9:11, 24).

Надлежало, чтобы Та, Которая странноприимствовала Бога Слова в чреве Своем, Сама поселилась в божественных скиниях Своего Сына; и как Господь сказал, что Ему *должно быть в том, что принадлежит Отцу* (Лк. 2:49), так и Матери надлежало пребывать в чертогах Сына, *в доме Господнем, во дворах Бога нашего* (Пс. 134:2), ибо если в Нем жилище всех радующихся (Пс. 86:5), то где же [может быть] причина радости? Надлежало, чтобы Сохранивший в рождестве [Ее] девство нерушимым, соблюл и по смерти [Ее] тело нетленным.

Надлежало, чтобы Носившая в объятиях Творца как младенца жила в божественных селениях.

Надлежало, чтобы Невеста, Которую избрал Отец, пребывала в небесных брачных чертогах.

Надлежало, чтобы Видевшая на кресте Сына Своего и Принявшая в сердце меч страдания (Лк. 2:35), которого избежала при рождении, видела Его совосседающим Отцу.

Надлежало, чтобы Матерь Божия обладала всем, принадлежащим Сыну, и чтобы Она почиталась всей тварью как Матерь и раба Божия. Ибо всегда наследство переходит от родителей к детям, но ныне, как сказал некий мудрец, истоки священных рек текут вспять, ибо Сын подчинил Матери все творение.

15. Итак, придите, будем и мы сегодня праздновать исходный праздник Матери Божией без свирелей и корибантов и не совершая вакхических шествий в честь Матери ложноименуемых богов, которую они, безумцы, измышляют многодетной, а слово истины представляет бездетной. Они [эти боги] суть не что иное, как демоны и призраки, подобные теням, которые зловредно представляются тем, чем не являются, получив себе в помощь несмысленность людей, пребывающих в заблуждении. Ибо как бестелесное [существо] может родить от соития? И каким образом оно может сочетаться? И как может быть богом тот, кто, не быв прежде, был произведен через рождение?

А то, что род демонов является бестелесным, вполне ясно даже для слепых очами разума. Ведь где-то в своих сочинениях Гомер сказал, описывая состояние чтимых им богов:

Ибо не брашен не едят, ни от гроздей вина не вкушают.

Тем и бескровны они и бессмертными их нарицают³¹.

Не едят они брашен, как он говорит, и не вкушают согревающее душу вино и вследствие того бескровны, то есть не имеют крови, и их называют бессмертными. Весьма справедливы слова Гомера «их нарицают». Они лишь называются бессмертными, не являясь тем, чем их называют. Ибо они умерли злой смертью.

А Тот, Кому мы поклоняемся, есть Бог истинный, Бог, Который не переходил из небытия в бытие, вечно Сущий от вечно Сущего, Который превыше всякой причины, слова и понятия как времени, так и естества. Мы чествуем и почитаем Матерь Божию, не приписывая Ей безвременное рождение [Сына] по Божеству³², — ведь рождение Бога Слова безременно и совечно Отцу, — но исповедуем второе рождение через добровольное воплощение, которого причиной Ее и знаем, и именуем. Ибо Сущий без-

начально бесплотным воплощается «нас ради и нашего ради спасения», чтобы подобным спасти подобное³³; и, воплотившись от этой священной Девы, без сочетания рождается, Сам будучи весь Богом и весь став человеком: весь Бог с плотью Своей и весь человек со Своим престоженственным Божеством³⁴.

Итак, зная эту Деву как Матерь Бога, мы празднуем Ее успение, но не именуем Ее богиней, — прочь от нас подобные рассказы эллинской глупости; ведь мы и смерть Ее возвешаем, — но мы Ее знаем как Матерь Бога, потому что Бог воплотился [из Нее].

16. Прославим Ее сегодня священными песнопениями, получив от Нее богатство быть и именоваться народом Христовым. Почтим Ее всенощными стояниями. Ублажим Ее чистотой души и тела, поистине после Бога чистейшую всех³⁵; ибо подобное следует обещать подобному. Послужим Ей милостью и состраданием к нуждающимся; ибо если мы ничем не можем послужить Богу, как милостью, то оспорит ли кто, что тому же будет рада и Матерь Его?

Она явила всем неизреченную бездну любви Божией к людям³⁶. Благодаря Ей прекратилась наша долговечная вражда с Творцом. Благодаря Ей было устроено наше с Ним примирение, нам были дарованы мир и благодать, вместе с ангелами ликуют люди, и мы, прежде осужденные, стали чадами Божиими. С Нее мы сорвали гроздь жизни; от Нее взяли отрасль нетления. Она стала посредницей для нас во всех благах. В Ней Бог стал человеком и человек Богом³⁷.

Что этого удивительнее? Что этого блаженнее?

Я теряю сознание от страха, трепеща того, о чем говорю. С пророчицей Мариам, о, юные души, выйдем с тимпанами (Исх. 15:20), *умертвие земные члены* (Кол. 3:5), ибо это и есть таинственный тимпан. Воскликнем восклицанием души при Ковчеге Господа Бога, и обрушатся стены Иерихона (Ис. Нав. 6:19), то есть враждебные твердыни противных сил. Будем вместе с Давидом радоваться духовно, ибо сегодня упокоевается ковчег Господа (2 Цар. 6:12–15). Возгласим вместе с Гавриилом, предводителем ангелов: *Радуйся, Благодатная! Господь с Тобою!* (Лк. 1:28).

Радуйся, неисчерпаемое море радости!

Радуйся, единое прекращение скорби!

Радуйся, лекарство, утоляющее боль всякого сердца!

Радуйся, Поправшая смерть и Введшая [для нас] жизнь!

17. Ты же, после живоначального гроба Владыки священнейший из [всех] священных гробов, [ты], который явился источником воскресения, — говоря с тобой, как с живым, — [ответь]:

— Где чистое золото, которое в тебе сокрыли руки апостолов? Где богатство неистощимое? Где богоприятная сокровищница? Где одушевленный престол? Где новая книга, в которой Бог Слово неизреченно без помощи рук был записан? Где бездна благодати? Где море исцелений? Где порождающий жизнь источник? Где горячо желанное и любимое тело Богородицы?

[Отвечал гроб следующее]:

— Что ищете во гробе Вознесшуюся к небесным жилищам? Зачем со стражей требуете отчета? Не в моих силах противиться Божественным повелениям. Оставив [мне] плащаницу, [это] святое и священное тело [тем самым] сообщило мне освящение, исполнило [меня] аромата и благоухания, соделало божественным храмом, а [само], будучи исхищенным [из меня], удалилось в сопровождении ангелов, архангелов и всех небесных сил. Ныне меня окружают ангелы. Ныне во мне обитает божественная благодать. Я стал для недугующих лечебницей, прогоняющей страдания.

Я — вечный источник исцелений. Я стал городом убежища (Числ. 35:11) для прибегающих [сюда]. Придите с верой, народы, и черпайте дары, как из реки. Придите, стяжавшие несомневающуюся веру (Иак. 1:6). *Жаждающие, идите все к водам*, — увещевает Исайя, — *даже и вы, у которых нет серебра; идите, покупайте без платы* (Ис. 55:1). Я же по-евангельски восклицаю ко всем: «Жаждающий исцеления от болезней, освобождения от душевных страстей, избавления от грехов, отчуждения от различных напастей и упокоения в небесном царстве, приди ко мне с верой и почерпай из многосильного и многополезного потока благодати (Ин. 7:37–39). Ибо как энергия воды, будучи простой и единой (так же, как и [энергия] земли, воздуха и ослепительно яркого солнца), изменяется согласно естеству того, что ее принимает, и делается в винограде вином, а в маслине маслом, так и благодать, будучи простой и единой, благодетельствует разнообразно и соответственно нужде восприимлющего³⁸. Не от собственного естества

стяжал я благодать. Ведь всякий гроб исполнен зловония, гостеприимен унынию и враждебен радости, я же получил драгоценное миро и воспринял [часть] его благоухания, а миро это так благоухонно и действенно, что [даже] кратковременной [его] близостью даруется неотъемлемая [ему] сопричастность; *ибо поистине дары Божии непреложны* (Рим. 11:29). Я стал гостеприимцем для источника радости и обогатился его вечным течением».

18. Вы видите, возлюбленные отцы и братцы, с какой пространной речью к нам обратился всесильный гроб. И что это [действительно] было так, о том в Евфимиевой Истории, книге III, главе 40 дословно записано следующее³⁹:

«Выше было сказано, что в Константинополе многие Христовы церкви воздвигла Св. Пульхерия. Одной из них является и церковь, построенная во Влахернах⁴⁰ в начале царствования блаженной участи Маркиана. Когда [император и императрица] воздвигали там священный дом Всепетой и Всесвятой Богородице и Приснодеве Марии и украшали его всяческими украшениями, то искали всесвятую и богоприемную Ее тело. И, призвав Иерусалимского епископа Ювеналия⁴¹ и палестинских епископов, проживавших тогда в царствующем граде по причине проходившего Халкидонского Собора, говорят им: “Мы слышали, что в Иерусалиме есть первый и особенный храм Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии в селении, называемом Гефсимания, где Ее живоносное тело было положено во гробе. Поэтому мы хотим перенести сюда эти останки под охрану царствующего града”.

В свою очередь Ювеналий отвечал: “В Святом и Боговдохновенном Писании не передается ничего о кончине Пресвятой Богородицы Марии. Однако из древнего [и] достовернейшего предания мы узнали, что во время Ее Славного Успения все святые Апостолы, которые были рассеяны по вселенной для спасения народов, в мгновение по воздуху были собраны в Иерусалим и, когда были поблизости, им явилось видение ангелов и стало слышно Божественное пение высших сил. Так с божественной и небесной славой [Пресвятая Богородица] предала Свою святую душу в руки Божии неким неизреченным образом. Богоприемное ее тело, вынесенное и погребенное с ангельским и апостольским пением, было положено во гробе в Гефсимании. И [на] этом месте три дня продолжалось

непрерывное ангельское пение. Когда же через три дня ангельское пение прекратилось, то апостолы открыли гроб, поскольку один из них, отсутствовавший и прибывший после третьего дня, пожелал поклониться богоприемному телу. Но они не смогли найти Ее всепетое тело, так что, обрета лишь лежащие погребальные одеяния и исполнившись [исходящего] от них несказанного благоухания, они закрыли гроб. Пораженные чудом таинства [апостолы] только и могли подумать, что Бог Слово и Господь Славы, благоволивший воплотиться по ипостаси и вочеловечиться от Нее и родиться по плоти, а после рожества сохранивший невредимым Ее девство, Сам благоволил и после отшествия Богоматери почтить Ее чистое и незапятнанное тело нетлением и перемещением прежде общего для всех воскресения.

Присутствовали там вместе с апостолами святейший Тимофей, [сам] апостол и первый епископ Эфесский, и Дионисий Ареопагит, как он сам свидетельствует⁴² в обращенных к упомянутому Тимофею книгах о блаженном Иерофее⁴³, который также там тогда пребывал, в следующих словах:

“В присутствии боговдохновенных иерархов наших, как ты знаешь, и мы, и он, и многие из священнных братьев наших собрались, чтобы видеть живоначалное и богоприемное тело. Присутствовали Иаков, брат Господень, и Петр, глава и старейшина богословов. Затем после лицезрения [тела] было решено, чтобы все иерархи, насколько каждый мог, прославили бесконечно сильную благодать богоначальной слабости⁴⁴. После богословов, как ты знаешь, [Иерофей] превзошел всех остальных священнотаинников, весь удаляясь, весь выходя из себя и испытывая подлинную общность с воспеваемым, так что все, которые его слышали и видели (знали они его или не знали), посчитали его богопросвещенным и божественным песнословцем. Но к чему мне рассказывать тебе, о чем там богословствовалось. Ведь, если я правильно помню, я часто слышал от тебя некоторые части из тех боговдохновенных песнопений”.

Услышав это, цари просили архиепископа Ювеналия прислать им запечатанным тот святой гроб вместе с пеленами и одеждами Славной и Пресвятой Богородицы Марии. И, получив, поставили [его] в священном храме, построенном [в честь] Пресвятой Богородицы во Влахернах. И это было так».

19. Что же мы ответим гробу?

Благодать твоя неистощима и вечна, но божественная сила не ограничивается местом, и благодеяния Богоматери не обитают только в гробнице. Ведь если бы они ограничились только гробом, то немногие получили бы божественные дары, а ныне они щедро раздаются во всех земных пределах.

Итак, сотворим нашу память хранилищем для Богоматери⁴⁵.

Как это может быть? Она Сама Дева, и любит девство. Она Сама чиста и любит чистоту. Посему если мы очистим вместе с телом и память, то обретем Ее благодать обитающей в нас. Ибо она избегает всякой [скверны] и отвращается нечистых страстей, гнушается чревоугодия, враждует с прелюбодейством, отвергает оскорбительные речи, избегает непристойные помыслы как порождения ехидны, ненавидит порывы гнева, не допускает бесчеловечности, зависти и раздоров; отвергает суетное тщеславие, противостоит, как враг, всякой гордости, ненавидит злопамятство, враждебное спасению, всякое зло считает ядом смертоносным и радуется противному ему (ведь противное есть лекарство от противного). Услаждается Она постом, воздерживанием и псаломским пением; радуется чистоте, девству и целомудрию, хранит с ними вечный мир и ласково их лобызает; обнимает мирное и кроткое помышление; любовь, милость и смирение охватывает руками, как своих кормилиц. Говоря вкратце, Она всякому злу печалится и огорчается, всякой добродетели радуется, как своему дару.

Итак, если мы со всей ревностью уклонимся от прежних пороков, а добродетели возлюбим всем сердцем и обретем их собеседниками, то Она, привлекая с Собой собрание всех благ, часто будет приходить к Своим служителям вместе со Христом, Ее Сыном и всех Царем и Господом, дабы Он вселился в сердца наши (Еф. 3:17). Ему же [подобает] слава, честь, держава, величие и великолепие со Отцом и Святым и Животворящим Духом, ныне и присно и во веки веков.

Аминь.

ТРЕТЬЕ ПОХВАЛЬНОЕ СЛОВО НА ВСЕЧЕСТНОЕ УСПЕНИЕ БОГОМАТЕРИ

1. Питающим любовь к какому-нибудь предмету свойственно иметь разговор о нем на устах и представлять его в уме своем день и ночь. Поэтому пусть никто не упрекнет меня, если в добавление к двум прежде сказанным я составил третье хвалебное слово Матери Бога моего, принося как бы некий дар Ее отшествию, — не для того, чтобы оказать Ей [своим словом] услугу, но чтобы предложить и себе самому, и вам, здесь присутствующим, о, божественное, священное собрание, душеполезное и спасительное яство и доставить духовную радость. Нас постигла, вы видите, нехватка [духовного] пропитания. Поэтому я наскоро готовлю трапезу, которая пусть небогата и недостойна Создавшей нас, но, по крайней мере, способна в случае нужды утолить голод. Ибо не Она нуждается в наших похвалах, но мы — в Ее славе. Уже прославленное, как еще прославить? Источник света каким светом осветить? Но, поступая так, мы сами себе сплетаем венец. *Живу Я, — говорит Господь, — и прославляющих Меня прослаблю* (1 Цар. 2:30). Сладок, поистине сладок винный напиток и питателен хлеб. Первый веселит, а второй укрепляет сердце человека. Но что может быть сладостнее Матери Бога моего? Она пленила мой ум, Она уловила язык, Ее образ представляю наяву и во сне. Она, Мать Слова, и моего слова явилась подательницей. Она — порождение бесплодной, плодоносными делающая нерождающие души. И вот мы празднуем ныне Ее священное и божественное преставление.

Придите, взойдем на таинственную гору. Там, возвысившись над житейскими и вещественными образами, вступив в божественный неприступный мрак и оказавшись затем в свете Божиим, воспоем силу беспредельно сильную; Того, Кто с пресущественной, невещественной и все превосходящей высоты, не покидая лона Отца, сошел в утробу Девы, зачался и воплотился; Того, Кто, пройдя через добровольные страдания, принял смерть и вместе с телом,

имеющим рождение от земли; и, приобретя тлением нетление, вновь восшел ко Отцу; Того, Кто и Матерь Свою по плоти привлек ко Отцу Своему, вознес на небесную землю Ту; Которая поистине была земным небом.

2. Ныне умственная одушевленная лестница, спустившись по которой, Вышний *явился на земле и обращался между людьми* (Вар. 3:38), воспользовалась смертью как лестницей и взошла от земли на небо. Ныне земная трапеза, неискусобратно носившая Небесный Хлеб жизни¹, уголь Божества, была взята от земли на Небо, и врата Небесные встретились с вратами Божиими, *обращенными лицом на восток* (Иез. 44:1). Сегодня одушевленный град Божий представляется из земного Иерусалима в Иерусалим Небесный. Та, Которая *Рожденного прежде всякой твари* (Кол. 1:15), Единородного от Отца родила из Себя первенцем и единокровным, водворяется в *Церкви первенцев* (Евр. 12:23) — Ковчег Господа, одушевленный и умственный, переносится в покой Сыновний².

Врата рая открываются и принимают богоносную землю, на которой произошло древо вечной жизни, поправшее преслушание Евы и смерть Адама. Это древо — Христос. Он, причина жизни всех, принимает высеченный в скале вертеп, гору несекомую, *оторвавшийся от которой без содействия рук камень... наполнил всю землю* (Дан. 2:34-35)³.

Ложь божественного воплощения Слова упокоилось в преславном гробе как в опочивальне, откуда оно взошло в небесный брачный чертог, так что, пресветло царствуя с Сыном и Богом, оставило гроб ложем для живущих на земле. Гроб называешь ложем? Да, ложем и прекраснейшим всякого иного ложа, ибо он сияет не блеском золота, не ясностью серебра, не прозрачностью драгоценных камней, не шелковыми нитями, не златотканной одеждой, не пурпурными платьями, но Богосиятельным светом Всесвятого Духа. Это ложе способствует не плотскому соединению любящих земной любовью, но доставляет тем, которые пленены Духом, жизнь святых душ, предстояние пред Богом, лучшее и сладчайшее из всех благ.

Этот гроб прекраснее Эдема. Я не буду рассказывать о том, что произошло в Эдеме: об обольщении, учиненном врагом, о его,

осмелюсь сказать, «дельном» совете, о зависти, обмане, о податливости Евы и ее легковерии, об одновременно сладкой и горькой приманке, вкусив которую, она помрачила свой ум и обманула супруга, о преслушании, изгнании, смерти (чтобы, рассказывая об этом, не дать в праздник основания для печали), но скажу, что этот гроб вознес от земли на небо смертное тело, а Эдем прародителя низвел с высоты на землю. Ибо не в Эдеме ли было произнесено осуждение на созданного по образу Божию: *Прах ты и в прах возвратишься* (Быт. 3:19).

Этот гроб драгоценнее древней Скинии, ибо он принял умственный и одушевленный, Богосиятельный подсвечник, живоносную трапезу, хранившую не хлебы предложения, но хлеб небесный, не вещественный огонь, но невещественный огонь Божества. Удел этого гроба завиднее, чем у Моисеева ковчега, ибо он сподобился послужить не теням и образам, но самой истине. Он принял в себя подлинный *золотой сосуд с манной небесной* (Исх. 16:33); одушевленную скрижаль, на которой перстом Божиим, то есть действием всесильного Духа было запечатлено Воплотившееся Слово, Слово Ипостасное; золотую кадильницу, содержащую как плод Божественный уголь и облагодухавшую все творение.

3. Да бегут демоны, да рыдают подобно древним египтянам трижды несчастные несториане и их глава — новый фараон, жестокий нечестивец и тиран: покрыла их бездна богохульства. Мы же, спасенные, перейдя сухими стопами соленое море нечестия⁴, воспоем исходную песнь Матери Божией. Пусть Мариам (под ней понимай Церковь) возьмет в руки тимпан и начнет праздничную песнь. Юные девы духовного Израиля⁵ да выйдут с бряцающими *тимпанами и ликованием* (Исх. 15:20). *Цари земные и судьи с князьями, юноши и девицы, старцы и отроки* (Пс. 148:11–12) да прославят Богородицу. Во всех собраниях и во всяком слове, на разных языках да воспоют племена и народы *песнь новую* (Пс. 149:1). Да огласится окрест воздух духовными свирелями и трубами и да будет положено начало этому спасительному дню в блеске огненном. Да возвеселятся небеса, и *облака да проливают* (Ис. 45:8) радость. Скачите, овцы избранного Божия стада, божественные апостолы, вздымающиеся возвышенными созерцаниями, подобно устремленным в небо горам, и агнцы Божии, народ святой,

чада церковные, устремляющиеся к апостолам, как холмы к высоким горам.

Сколь дивно! Источник жизни, Господа моего Матерь умерла. Надлежало, чтобы образованное из земли возвратилось в землю и затем переселилось на небо, приняв в земле дар чистейшей жизни через оставление в ней тела. Надлежало, чтобы плоть, оставив земную и неимеющую света отягченность смертности и сделавшись в горниле смерти нетленной и чистой, сияющей светом нетления, восстала от гроба⁶.

4. Ныне получает начало второго бытия от Давшего Ей начало прежнему бытию Та, Которая дала начало второго — имею в виду телесного — бытия, не Имеющему временного начала Своему первому и вечному бытию (хотя Он и имеет началом Отца как причину Своего божественного бытия)⁷.

Радуйся, Сион, божественная святая гора, на которой обитала Гора Божественная, одушевленная. Радуйся, новый Вефиль, где на камень был возлит елей, — человеческая природа, помазанная Божеством⁸. С Тебя, как бы с Елеонской горы, вознесся на высоту небесную Ее Сын⁹. Пусть будет приготовлено облако всемирное и премирное, и пусть крылья ветров принесут апостолов к Сиону от краев земли. *Кто это летят как облака* (Ис. 60:8) и как орлы к усопшему телу — источнику воскресения всех, чтобы послужить Матери Божией? Кто это восходит убежденная, вся прекрасная, блистающая как солнце (Песн. 8:5; 4:7; 6:10)?

Да поют лиры Духа — апостольские уста; да звучат кимвалы — верховные богословы; избранный сосуд Иерофей, освященный Божественным Духом, в божественном вдохновении божественному научившийся и затем претерпевший страдания, пусть весь выйдет из тела, пусть весь исполнится рвением, пусть воскликнет хвалебные песни. *Восплещите руками все народы* (Пс. 46:2); пойте все хвалу Богородице! Ангелы да послужат мертвому Ее телу!¹⁰ Дочери Иерусалимские, следуйте вслед Царице и, как юные духом Ее девы-подруги, войдите вместе с Ней к Жениху, встаньте справа от Владыки. Сойди, сойди, Владыка, и воздай вскормившей Тебя Матери должную награду. Протяни божественные руки; прими душу Матери Ты, Который предал на кресте дух Свой в руки Отца; воззови к Ней сладким гласом: «Приди, прекрасная ближняя моя,

блистающая красотой девства ярче солнца. Ты уделила Мне Свое, приди, войди, в Мою радость». Приди Матерь к Сыну. Приди, царствуй вместе с Тем, Кто из Тебя был рожден и вместе с Тобой терпел бедность.

Удались, Владычица, удались! Не как Моисей, *взойди... и умри на горе* (Втор. 32:49-50), но сначала умри, а потом взойди. Предай душу в руки Сына Твоего. Оставь земле земное, чтобы и оно вознеслось с Тобой.

Возведите очи ваши, люди Божии, возведите очи ваши! Вот в Сионе ковчег Господа сил, и апостолы телесно предстали пред ним, погребая живоначалное и богоприемное тело. Его окружают невестественные и невидимые ангелы, в страхе подобно рабам предстоя Матери Господа своего. Присутствует здесь Сам Господь, везде сущий и все наполняющий, все объемлющий и никаким местом не объемлемый, ибо *все Им стоит* (Кол. 1:17) как причиной творческой и содержащей¹¹.

Вот Дева, дочь Адама и Матерь Бога¹², из-за Адама тело отсылает земле, а душу предает в небесные обители благодаря Сыну. Да святится город святой и к уже [имеющимся] благословениям да воспримет вечное благословение. Да предшествуют ангелы при переходе божественной скинии и устроят гроб, который пусть украсится сиянием Духа. Пусть будут приготовлены ароматы и помажут всенепорочное и всеблаговонное тело. Пусть притекут чистые потоки и будет почерпнуто благословение из самого чистого источника благословений. *Да торжествует земля* (Пс. 95:11) при положении в нее тела [Богоматери], да возбурлит воздух при восхождении Ее духа, и пусть задуют нежные, как роса, и исполненные благодати ветры.

Все творение пусть восхвалит празднично восхождение Богоматери. Хоры юношей да восклицают радостно, уста ораторов да разразятся песнопениями, сердца мудрых да философствуют о чуде, старцы, почтенные седидами, в тишине да принесут Богоматери плод своих созерцаний. Все творение да внесет свою дань торжеству. Но все это не сможет явиться, пожалуй, и малой частью должного воздания.

5. Придите, отыдем все умственно с отходящей. Придите, с жаром сердечным спустимся вместе со Спускающейся ко гробу.

Встанем вокруг священного одра. Воспоем священные песнопения, начав их такими словами: *Радуйся, благодатная, Господь с Тобою* (Лк. 1:28). Радуйся, предопределенная Матерь Божия! Радуйся, предызбранная прежде веков советом Божиим, земли Божественная отрасль, огня божественного жилище, священнейшее украшение Святого Духа, источник воды живой, райский сад для древа жизни, одушевленная лоза Божественного винограда, источающего нектар и амброзию, река, исполненная ароматов Духа, нива, произраставшая божественный колос, роза, блистающая девством и пахнущая благовонием благодати, лилия с царского одеяния, Агница, родившая Агнца Божия, принявшего на Себя грех мира, место делания нашего спасения, превышая ангельских сил, раба и Матерь.

Придите, обступим этот чистейший гроб и почерпаем от него божественной благодати. Придите, возьмем руками души приснодевственное тело, войдем с ним внутрь гроба и умрем вместе с ним, то есть умрем для телесных страстей и будем жить жизнью бесстрастной и непорочной. Услышим божественные песнопения, раздающиеся из невещественных ангельских уст. Войдем же, поклонившись, и узнаем необычайную тайну, как тело Богоматери было отнято у земли, вознесено и взято на небо, как Она предстоит Сыну превыше всех ангельских чинов, — и нет никакой преграды между Матерью и Сыном¹³.

Это третье слово Твоему исходу (после двух первых) я составил, Матерь Божия, в благоговейной любви к [Пресвятой] Троице, Которой Ты послужила¹⁴, зачав по благоволению Отца и действием Святого Духа Безначальное Слово, всемогущую Божию премудрость¹⁵ и силу. Прими же благое намерение, если оно и превысило мои силы, и даруй мне спасение, отчуждение от душевных страстей, облегчение телесных болезней, мирное состояние жизни, просвещение духа.

Воспламени в нас любовь к Твоему Сыну, соделай нашу жизнь угодной Ему, чтобы, сподобившись улучшить Небесного блаженства и видеть Тебя, сияющей славой Сына Твоего, мы смогли воспосылать священные песнопения, — вечно и достойным Святого Духа образом радуясь в Церкви празднующих, — Тому, Кто совершил Домостроительство нашего спасения, Христу, Сыну и Богу

нашему¹⁸. Ему же подобает слава и держава со Безначальным Отцом и Всесвятым и Животворящим Духом ныне и присно и во все бесконечные веки веков. Аминь.

ПРИМЕЧАНИЯ И КОММЕНТАРИИ

Часть I

ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ И ПОЛЕМИЧЕСКИЕ ТРАКТАТЫ

Против манихеев

Трактат «Против манихеев» стоит несколько особняком среди других полемических сочинений св. Иоанна Дамаскина, включенных в настоящий том, уже хотя бы потому, что он не касается наиболее животрепещущих для того времени вопросов христологии. Вместе с тем, он близко примыкает к трактату «О свойствах двух природ», поскольку в обоих этих произведениях св. Иоанн развивает свои этические воззрения и учение о свободе воли.

Чтобы правильно понять цель, которую св. Иоанн преследовал в трактате «Против манихеев», необходимо иметь в виду следующее.

Манихейство было основано персидским проповедником Мани в III в. от Р.Х. и рассматривалось как христианская либо зороастрийская ересь, в зависимости от того, где оно распространялось. Современные ученые склонны считать его отдельной религией, весьма охотно воспринимавшей отдельные элементы других вероучений (извращая их нередко до неузнаваемости). Такого же взгляда придерживался, по всей видимости, и св. Иоанн: в его трактате нет ни единой ссылки на какой-либо общий авторитет, что было бы неизбежно, если бы автор видел в своих оппонентах заблудших братьев по вере (как в случае с монофиситами и несторианами).

Перед христианскими полемистами, писавшими против манихеев, стояла исключительно сложная задача. Дело в том, что манихейское вероучение состояло как бы из двух слоев: на поверхности лежала причудливая мифология, порожденная самой буйной и извращенной фантазией, против которой весьма трудно было спорить как из-за того, что одурманенные ей люди были очень слабо восприимчивы к любым разумным доводам, так и потому, что сами эти мифы были текучи и неустойчивы и могли легко меняться в зависимости от места и времени. Например, манихеи в Центральной Азии (где они были многочисленны еще в VIII–IX веках) почти не использовали христианские образы и идеи, тогда как в Римской империи IV–V веков тот вариант манихейства, который нам известен из трудов св. Серапиона Тмуитского, св. Епифания Кипрского, св. Ефрема Сирина и других, изобиловал перетолкованными и искаженными учениями, заимствованными у христиан (что и побудило многих считать манихейство христианской ересью).

Однако под этими изменчивыми и непостоянными наслоениями лежало ядро манихейского мировоззрения: вера в существование двух на-

чал мира, доброго и злого, борьбой между которыми определяется все, что происходит в этом мире. Ненависть к вещественному миру, пожалуй, не достигала такой силы ни у одной предшествующей дуалистической секты. Естественным следствием этой ненависти было, между прочим, то, что манихеи становились крайне опасным для общества разрушительным элементом: именно поэтому законы против них отличались особой суровостью почти во всех государствах, где эта религия распространялась.

Описанная выше структура манихейского вероучения обеспечивала его исключительную живучесть. К VII веку упоминания о манихеях как таковых почти исчезают из византийских источников — но к концу того же века относится появление павликианства, дуалистической ереси, с которой византийским императорам пришлось бороться силой оружия. Хотя формальной связи между манихеями и павликианами проследить невозможно, преемственность основных идей вполне очевидна. В течение последующих веков павликианство перекинулось на Балканы, где оно было известно под именем богомилства, а затем и в Западную Европу в виде сект вальденсов и катаров, с которыми папская инквизиция, несмотря на всю ее жестокость, не могла справиться несколько столетий.

Все эти обстоятельства и объясняют как сам факт появления трактата, так и особенности его содержания. К VII веку манихейство в его прежнем виде уже вряд ли существовало в Сирии и Палестине: но его губительный потенциал сохранял свою силу, возрождаясь под новыми именами и в новом облике.

Именно поэтому вместо того, чтобы останавливаться на частностих мифологической системы манихеев, например, на учении о Христе или Святом Духе, на сотериологии или морали, св. Иоанн подвергает уничтожающей критике самое средоточие манихейского мировоззрения: учение о двух началах и о творении мира. И поскольку манихейство живо и в наши дни (одна из разновидностей — т.н. антропософия), блестящая аргументация св. Иоанна остается мощным средством борьбы с этим опаснейшим заблуждением.

¹ Приводимая здесь св. Иоанном классификация причин восходит к Аристотелю. — 32.

² «Слово» (λόγος), согласно учению стоиков, могло быть или «произносительным» (профорикós), или «внутренним» (ἐνδιάθετος). Противопоставление «произносительного» слова ипостасному Слову Божию можно найти уже у апологетов II века, а до них — у иудейского писателя Филона Александрийского. — 35.

³ πλούσιος. — 37.

⁴ πολυούσιος. — 37.

⁵ Игра слов в русском переводе передана условно. — 37.

⁶ В этой формуле, как и в дальнейших рассуждениях св. Иоанна, заметен очень сильный акцент на свободе человеческой воли, что не следует понимать в том смысле, будто автор совершенно игнорировал роль Божественной благодати: дело в том, что в полемическом сочинении против манихеев необходимо было показать, что зло не естественно, но представляет собой результат свободного выбора. — 42.

⁷ Сострадание, в оригинале συμπάθεια, откуда наше «симпатия». Ἐμπάθεια, однокоренное слово, отличающееся лишь приставкой, означа-

ет собственно подверженность страстям (как правило, в современном смысле последнего слова). Перевод сделан с учетом этой игры слов. О корневом слове *lāthos* см. также примеч. 26 к трактату «Послание яковиту». — 51.

⁸ В том смысле, что Бог выше самого бытия как его причина и единственный источник. Поэтому «Бог существует» говорится не в том же смысле, что и «творение существует», так что можно сказать, или что творение не имеет бытия в собственном смысле (поскольку не может существовать само по себе без Творца), или что Бог «не есть» (поскольку Он выше любого определения, в том числе и по бытию). — 55.

⁹ Св. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах (PG 3, 732 BC). — 61.

¹⁰ По манихейской мифологии, солнце, луна и планеты служили некими «промежуточными станциями», через которые частицы света (то есть спасенные души) переправлялись из вещественного мира в область благого начала. — 62.

Беседа сарацина с христианином

По сравнению с трактатом против манихеев, «Беседа сарацина с христианином» представляет другую сторону полемиического дарования св. Иоанна Дамаскина. Несмотря на то, что его авторство небесспорно, поскольку рукописи не содержат имени автора, кроме одной, которая приписывает сочинение некоему грамматiku Сисиннию, все ученые согласны в том, что основные идеи трактата восходят к св. Иоанну. И если «Против манихеев» нацелено на самые глубокие мировоззренческие основы этой религии, без отвлечения на излишние подробности, то в «Беседе» разбираются как раз те конкретные вопросы, вокруг которых велась наиболее ожесточенная борьба в раннеисламском богословии.

Как показал Д. Сахас (*Sahas D.J. John of Damascus on Islam. The «Heresy of the Ismaelites»*. Leiden, 1972), автор трактата проявляет удивительную осведомленность в исламе вообще и в современных ему мусульманских идейных течениях в частности. Вот лишь два примера:

Христианин доказывает, что Бог не есть причина зла, и сарацин вынужден принять его доводы: именно в это время в исламе возникла секта кадаритов, которые отрицали один из фундаментальных догматов ислама — что зло, как и добро, происходит по воле Аллаха.

В конце гл. 5 есть следующее место: «Христианин: ...Я спрошу у тебя и вот что: «Прежде чем Бог сотворил Дух и Слово, Он не имел ни Духа, ни Слова?» И он побежит от тебя, не имея, что отвечать тебе, — ведь такие люди для сарацина еретики, и весьма отвратительные и отверженные — и если ты захочешь разгласить о нем остальным сарацинам, он будет тебя очень бояться».

Речь здесь идет об исламских сектах мутазилитов и джахмитов, которые учили о сотворенности Корана (т.е. «Слова Аллаха» в мусульманском понимании) и за это нередко подвергались жестоким преследованиям.

Следует учитывать, что спор о вере с мусульманином был для христианского подданного Халифата вещью небезопасной. Поэтому чтобы

снабдить своих единоверцев надежным полемическим арсеналом, св. Иоанн показывает, как они могут использовать внутренние разногласия в исламском богословии. Кроме того, сам избранный им жанр не позволял св. Иоанну высказать все, что он думает об исламе, так что «Беседу сарацина с христианином» лучше всего читать, имея в виду главу 100 его же трактата «О ересьях», где можно найти всеобъемлющую и систематическую критику этой религии.

Св. Иоанн употребляет здесь слово λόγια, которое в разговорном греческом языке могло служить множественным числом к λόγος, приобретая таким образом более узкое значение (поскольку λόγος означает скорее мысль, разум, нежели элемент речи). С другой стороны, ρήμα («глагол») имеет отчетливый оттенок приказа, повеления. Тем не менее данное место представляет собой совет христианину, продиктованный чисто тактическими соображениями, поскольку θεῖα λόγια было вполне обычным у христиан обозначением Св. Писания. — 79.

О свойствах двух природ

¹ Начиная с этого места до последнего абзаца гл. 9 рукописная традиция сохранила два несколько различающихся варианта текста, которые взаимно дополняют друг друга. В переводе они объединены, поскольку это можно сделать без ущерба для смысла и последовательности рассуждения, причем в каждом конкретном случае предпочтение отдается более развернутой версии. — 84.

² Облик (μορφή) здесь, скорее всего, отсылает не к философской терминологии, а к известному выражению ап. Павла «приняв образ раба» (Фил. 2:6), где по-гречески употреблено именно это слово (в церковнославянском переводе «закл», в отличие от «образца» — εἰκών). Перевод «образ» в данном случае невозможен, так как он вызвал бы путаницу с учением того же св. Иоанна об иконах. — 84.

³ Имеется в виду, что, хотя грех не есть сущностное свойство человеческой природы, грехопадение Адамово изменило эту природу как таковую. Принятое в античной философии определение человека, которым пользуется здесь св. Иоанн (разумное и смертное живое существо, ζῷον λογικὸν θνητόν), применимо лишь к падшему человеческому существу, поскольку смерть явилась следствием грехопадения. — 86.

⁴ См. прим. 3 к трактату «Послание яковиту». — 89.

⁵ Текст этого абзаца, видимо, испорчен. Дополнено по смыслу. — 90.

⁶ В оригинале противопоставление ἀμέτοχον — μετέχον, то, к чему нельзя или можно быть причастным. Св. Иоанн хочет сказать, что можно быть причастным не Божественной сущности, но лишь Божественному действию. Различие между абсолютно непознаваемой сущностью Божией и Его отчасти доступным познанию действием подробнейшим образом объяснено в трудах св. Григория Паламы. — 95.

⁷ Здесь во всех случаях употреблено слово δύναμις, смысл которого передается философским термином «потенция», перевод же на литературный русский язык может различаться в зависимости от контекста: сила, возможность, способность. — 96.

⁸ Движение по устремлению (καθ' ὁρίην κίνησις) — способность произвольно перемещать свое тело в пространстве; согласно представлениям древних, один из признаков, по которым животные отличаются от растений. — 96.

⁹ Под «истечением» (ρεῖσις) следует понимать то, что в современной биологии называется «обменом веществ», т.е. что вещественный состав тела не постоянен, но текуч. «Рассечение» (τομή) есть одна из главных особенностей тела, потому что душу, в отличие от него, нельзя разделить на части. При этом τομή присуще любому материальному телу, а ρεῖσις — только живой природе. — 96.

¹⁰ Об этом законе, как форме Божественного творения после создания мира, см. «Беседа сарацина с христианином», гл.1. — 97.

¹¹ *Св. Григорий Богослов*. Сл. 45 6 (PG 36, 632 C). — 99.

¹² От слова γνῶμη — нравственный выбор, сознательное решение, проявляющееся в поступках. — 100.

¹³ Γνωστικόν, объект γνῶμη. — 100.

¹⁴ Сл. 30 (PG 36, 109 C). — 104.

¹⁵ Из несохранившихся творений, fr. V. — 105.

¹⁶ *Климент Александрийский*, fr. 40. — 105.

¹⁷ О Воплощении против Аполлинария, 1 (PG 26, 1120 B) (подлинность сомнительна). — 105.

¹⁸ Послание 101 (PG 37, 181 C). — 105.

¹⁹ На самом деле в Беседе 13 на Послание к Римлянам, гл. 2 (PG 60, 510). — 107.

²⁰ Источник двух этих цитат не обнаружен. — 108.

²¹ Сама цитата в рукописях пропущена и восполнена издателем по трактату «О блаженствах», гл.4 (PG 44, 1237 A). — 111.

²² Гл. 4 (PG 31, 1465 A). — 113.

²³ Θεσνδριή ἐνέρεσις, понятие, впервые встречающееся у Псевдо-Дионисия Ареопагита (V в.). Православное толкование этого выражения, которое воспроизводит здесь св. Иоанн, было дано преп. Максимом Исповедником. — 116.

²⁴ *Дионисий Ареопагит*. Послание 4 (PG 3, 1072 C). — 117.

Слово против несториан

¹ См. прим. 2 к трактату «О свойствах двух природ». — 122.

² Σχητική συνάφεια, ключевой для несториан христологический термин, против которого полемизировал еще св. Кирилл Александрийский (σχητική — от существительного σχῆσις, «отношение», συνάφεια — от συνάπτω, «связывать»), в обеих своих частях подчеркивает непрочность соединения Божества и человечества во Христе. — 123.

³ Имеется в виду определенный артикль δ, примерно соответствующий немецкому der, английскому the или французскому le. «Христос» без артикля означало бы просто «помазанник». — 125.

Слово о вере против несториан

¹ Имеется в виду многократно приводимое св. Иоанном определение, что слова «один и другой» относятся к лицам (ипостасям), а «одно и другое», в среднем роде, — к природам (см. соответствующие места в «Послании яковиту», 101, а также ниже в гл. 18). Хотя св. Иоанн ссылается лишь на соответствующие высказывания св. Григория Богослова, впервые эта формула встречается у церковного писателя Дидима Слепца (IV в.) («О Троице», I, 27; III, 6). — 140.

² См. прим. 9 к трактату «О свойствах двух природ». — 142.

³ Послание 101 (PG 37, 180 B). — 143.

⁴ См. об этом подробнее в трактате «О свойствах двух природ», гл. 9. — 145.

⁵ По-гречески «христос», от глагола χρίω, означает «помазанник». — 148.

⁶ Аргумент основан на том, что по-гречески πρόσωπον, «лицо», означает и часть тела, и личность. В латинском языке, напротив, для этого существуют два различных слова, соответственно *facies* и *persona*, причем греческое употребление через церковнославянский перешло и в русский язык, а латинское — в новые европейские. — 149.

⁷ Восполнено издателем по смыслу. — 150.

⁸ Послание 101 (PG 37, 180 A). — 152.

Послание яковиту

¹ Это тот самый Петр II, который, как сообщает Феофан Исповедник (Хронография, р. 349, ed. de Boog), был по приказу халифа Валида лишен языка и сослан в Аравию, где он чудесным образом продолжал служить литургию так же отчетливо, как и прежде, пока не претерпел мученическую кончину. Его память празднуется Православной Церковью 24 февраля. — 154.

² Дара — митрополия провинции 1-я Месопотамия, в 29 км к Северо-Западу от Нисибина (совр. Нусайбин в Сев. Сирии). В руки яковитов попала в VI в. — 154.

³ Согласно взглядам ариан, Богом в собственном смысле может быть назван лишь Отец, тогда как Сын и Святой Дух, в зависимости от того, о каком течении в арианстве идет речь, либо составляют некое промежуточное звено между Богом и творением, либо прямо признаются сотворенными (Евномий). Естественно, никакое тождество сущности здесь невозможно. Св. Иоанн не случайно начинает свое рассуждение с ариан: именно в борьбе с ними отцы Церкви выработали точное определение ипостаси и ее отличия от сущности. Ключевой термин, вокруг которого велись особенно ожесточенные споры, *ὑποούσιος*, «единосущный», был включен в текст Никейского символа веры, однако правильно понять его можно лишь в сочетании с понятием, которое указывало бы на различия в Св. Троице. Таким понятием на Востоке, в грекоязычных областях,

стала «ипостась», в то время как западные, латиноязычные христиане, не найдя в своем языке удовлетворительного соответствия, предпочли «persona», т.е. «лицо». *Савеллий Ливиец* (III в.) — наиболее известный представитель монархианской (или модалитской) ереси. Отрицал реальное различие между лицами в Св. Троице. — 155.

⁴ *Диодор* († 394), епископ Тарса в Киликии (Юго-Восток Малой Азии), при жизни пользовался большим авторитетом, участвовал во II Вселенском соборе в Константинополе, был учителем как Феодора Мопсуестийского, так и св. Иоанна Златоуста. После его смерти, однако, выяснилось, что в борьбе с Аполлинариевой ересью он отделял предвечного Сына Божия от сына Марии и был, таким образом, родоначальником Несторианской ереси. Диодор был осужден как еретик III Вселенским Собором в Эфесе в 431 г. — 155.

⁵ *Феодор*, епископ Мопсуестийский (также в Киликии) (ок. 350–428) — при жизни также видный и почитаемый церковный деятель, в сочинениях которого впоследствии усматривали источник несторианства (в настоящее время это оспаривается некоторыми учеными). Произведения Феодора входят в число т.н. «Трех глав», осужденных на V Вселенском (II Константинопольском) Соборе в 551 г. — 155.

⁶ *Диоскор* — патриарх Александрийский с 444 по 451 г. († 454), один из главных монофиситских ересиархов, председательствовавший на т.н. «Разбойничьем» соборе в Эфесе в 449 г. Низложен на Халкидонском Соборе 451 г. — 155.

⁷ *Север* — патриарх Антиохийский с 512 по 518 г. († 538), считается основателем монофиситства как богословской системы. Принадлежал к умеренным монофиситам (в отличие от крайних, которые считали, что человеческая природа во Христе полностью поглощается Божественной). В последнее время высказывается мнение, что к отвержению Халкидонского православия Севера привело главным образом непонимание употребляемой православными отцами терминологии. — 155.

⁸ «Акефалами», т.е. «безглавыми», назывались монофиситы, поскольку у них не было одного общепризнанного ересиарха. Монофиситы Сирии и Палестины получили прозвище «яковитов» по имени Иакова Барадея, который в VI веке организовал в Сирии подпольную монофиситскую иерархию. См. также прим. 9 к стр. 251. — 155.

⁹ Упоминание «языческих мудрецов» (ниже прямо называется Аристотель) не случайно: хотя монофиситство возникло совсем из других источников, еще за два века до св. Иоанна его виднейшие защитники (как, впрочем, и их православные оппоненты) стали прибегать к помощи Аристотеля и его неоплатонических интерпретаторов для обоснования своих воззрений. При этом монофиситы, в отличие от православных, часто игнорировали принципиальное различие в содержании некоторых понятий в греческой философии и христианском богословии (случай с «ипостасью» представляет наиболее яркий пример). Следует также отметить, что, как видно из данного места, несмотря на весьма широкое использование так называемыми «новохалкидонскими» богословами Аристотелевой логики и метафизики, сам основатель перипатетической школы никогда не был для них таким авторитетом, как для западных схоластов. — 155.

¹⁰ См. Послание 101 (второе послание к Клидонию) (PG 37, 180 A). Следует учитывать, что несмотря на многие соответствующие высказы-

вания свв. отцов, для монофиситов отождествление природы и сущности не представлялось столь очевидным, поскольку, провозглашая «одну природу», они, по крайней мере на словах, отказывались от «единой сущности» во Христе (см. ниже о «синусиозисе» прим. 17 к стр 161). — 156.

¹¹ Василий Великий, ер. 236, 6. — 156.

¹² Монофиситы признавали, что Христос «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), но отвергали Халкидонскую (т.е. принятую на IV Вселенском соборе 451 г. в Халкидоне) формулу «в двух природах» (ἐν δύο φύσιν). — 157.

¹³ То, что слово ὑπόστασις могло означать также «сущность», заметно осложнило в IV в. борьбу с арианской ересью, поскольку среди православных возникали недоразумения по поводу употребления этого термина. Так, св. Григорий Богослов передает, что св. Афанасию Александрийскому пришлось объяснять западным христианам, что латинская калька слова ὑπόστασις, substantia (обычно переводится «сущность»), не соответствует тому значению, которое вкладывали в его греческий прототип православные на Востоке. Впоследствии ὑπόστασις стали переводить на латинский язык специально изобретенным термином subsistentia. Между прочим, «ипостась» — практически единственный из богословских терминов, не имеющий церковнославянского соответствия. — 157.

¹⁴ Выражением «неделимое существо» передано греч. ἁτομόν, которому наиболее точно отвечает термин «индивидуум», введенный Цицероном специально как латинская калька упомянутого греческого слова. — 157.

¹⁵ В данном случае «подлежащее» (ὑποκειμενον) означает бескачественную материю, которая существует лишь потенциально (τὸ μὴ ὄν, здесь переведено «несуществующее») до тех пор, пока не будет оформлена какими бы то ни было атрибутами или свойствами. То же самое слово применяется и для обозначения предмета высказывания, как и русское «подлежащее». — 157.

¹⁶ Собственно говоря, понятие «частная сущность», вокруг которого здесь идет спор, в сочинениях Аристотеля не встречается. Зато позднеалександрийские неоплатоники VI века, такие как Симпликий (язычник) и Иоанн Филопон (один из видных монофиситов), употребляли его в своих комментариях к трудам этого философа, что может служить хорошим подтверждением связи между неоплатонизмом Александрийской школы и монофиситским богословием (см. *Simplicius. In Aristotelis categorias commentarium*, 8,44,24–25; 8,72,30; *Ioannes Philoponus. In Aristotelis categorias commentarium*, 13,1,30,34; 13,1,124,29). — 158.

¹⁷ Буквально «сосуществование», слово, отражающее суждение, согласно которому Божество и человечество Христа образуют одну сущность. Умеренные монофиситские течения, в том числе яковиты, всегда отрекались от этой идеи, поскольку она исходила от аполлинаристов, утверждавших, что Божественный Логос замещает во Христе человеческий разум и душу (поэтому этих еретиков иногда также называют «синусиастами»), однако на самом деле синусиозис либо тритеизм (троебожие) суть неизбежные логические следствия монофиситской доктрины. Более того, само определение «одна воплощенная природа Бога Слова», которое св. Кирилл считал принадлежащим св. Афанасию и толковал в православном смысле, в действительности имело аполлинаристское происхождение. Еретический потенциал этой формулы и дал себя знать после смерти св. Кирилла. — 161.

¹⁸ «Примышление» (ἐλπίσις) — термин, введенный каппадокийскими Отцами для таких богословских определений, которые имеют дело с вещами; существующими лишь теоретически и не проявляющимися в реальности. В данном случае речь идет о том, что разделить Божескую и человеческую природу во Христе возможно лишь в умозрении, тогда как действительность и Св. Писание показывают нам лишь их единство. — 164.

¹⁹ Θεοτήτωνθρωπότης, «божествочеловечество», в отличие от θεαυθρωπότης, «Богочеловечество». — 165.

²⁰ Философия в древности разделялась на три части: диалектику, или логику, этику и физику. Последняя, согласно своей этимологии (φύσις = природа), занималась истолкованием видимого мира; однако в значительной степени включала также и то, что теперь принято называть «метафизикой». — 166.

²¹ Ср. Леонтий Византийский. Главы против Севера (PG 86, 1909 A). — 166.

²² Св. Кирилл Александрийский. Схолии о воплощении Единородного. Acta Conciliorum Oecumenicorum, Strasburg 1914, Berlin 1924–1971, I, 5, 1 p. 219, 9. — 172.

²³ Это произведение на самом деле принадлежит Феодориту Кирскому. См. PG 6, 1225 BC. — 172.

²⁴ См. Послание 101. — 172.

²⁵ Богословие и домостроительство употребляются здесь в том же смысле, в каком теперь «триадология» и «христология», т.е. учение о Св. Троице, с одной стороны, и о Христе как воплощенном Слове — с другой. — 174.

²⁶ Слово «страсть» (πάθος) в богословском употреблении может означать, как и его греческий прототип, и «страсть» в обычном смысле, и просто любое претерпевание. Поэтому для уточнения применительно ко Христу вводится эпитет ἀδιάβλητος, «непредосудительный». — 181.

²⁷ Слово 38 (PG 36, 325 B) и Слово 45 (PG 36, 641 A). — 182.

²⁸ См. ниже «Послание о Трисвятой Песни», где те же аргументы изложены более подробно. — 183.

²⁹ Сл. 38 (PG 36, 320 BC), сл. 45 (PG 36, 628 C–629 A). — 183.

³⁰ См. примечание 8 к «Посланию о Трисвятой Песни». — 183.

³¹ Это творение св. Ириней не сохранилось. — 184.

³² Данный отрывок также принадлежит не Иустину, а Феодориту (PG 6, 1224 C). — 185.

³³ Источник цитаты не обнаружен. — 185.

³⁴ Из «Слова на Симеона и Анну» (PG 18, 360 C), подлинность которого оспаривается. — 185.

³⁵ Против Евномия I, 18 (PG 29, 552 C–553 A). — 186.

³⁶ Источник цитат не найден. — 186.

³⁷ Послание к Епиктиту 4 (PG 26, 1056 C). — 186.

³⁸ См. Послание 101. — 186.

³⁹ Слово 2 (PG 35, 438 B–C). — 187.

⁴⁰ Слово 30, гл. 8 (PG 36, 113). — 187.

⁴¹ Там же. — 187.

⁴² Стихотворения, кн. I, 9 ст. 48 сл. — 188.

⁴³ О таинстве воплощения Господня, гл. 49 (PL 16, 817 sq). — 188.

⁴⁴ Изложение веры (см. *Bardy G. L'«Expositio Fidei» attribuée à s. Ambroise. Roma, 1946, p. 200–202*). — 188.

- ⁴⁵ Там же. — 188.
⁴⁶ Послание целиком не сохранилось, цитируется как fr. XV. — 188.
⁴⁷ Послание к Филиппу до сих пор не издано. — 189.
⁴⁸ Против Аполлинария (PG 45, 1124 sq.). — 189.
⁴⁹ См. PG 77, 1112 sq. — 189.
⁵⁰ Св. Афанасий Александрийский. Против язычников (PG 25, 4 sq.). — 190.
⁵¹ Св. Кирилл (PG 77, 1112 sq.). — 190.
⁵² Послание 39 (PG 77, 175). — 190.
⁵³ Послание 40 (PG 77, 175). «Главы» — «Защита Двенадцати глав против епископов Востока» (PG 76, 316). — 191.
⁵⁴ Глафира на Левит (PG 69, 539). — 191.
⁵⁵ Беседы о Троице, 3 (PG 75, 853 C). — 191.
⁵⁶ Послание 45 (PG 77, 227). — 191.
⁵⁷ Послание 46 (Там же). — 192.
⁵⁸ Источник не обнаружен. — 192.
⁵⁹ Послание к Кесарию (PG 64, 496) (по-видимому, неподлинное). — 193.

О сложной природе против акефалов

- ¹ См. примечание 14 к трактату «Послание яковиту». — 196.
² То есть когда человек рассматривается с точки зрения его природы (φύσις/φυσιολογία). — 198.
³ Св. Иоанн подразумевает, что нельзя иметь одновременно два различных привходящих (не сущностных, или несущественных) признака одной и той же категории: например, один и тот же конь не может быть и вороным, и гнедым. — 199.

О трисвятой песни

- ¹ Валяльщикова порча — прибавляемые к Трисвятому слова «распятый за нас», введенные монофиситским патриархом Антиохии Петром Кнафеем (т.е. Валяльщиком) в середине V в. См. также прим. 45 к стр. 258. — 202.
² Имеется в виду Иоанн V († 735 г.). — 203.
³ Точного соответствия цитате не найдено. Ср. Анкорат («Якорь»), I, 34, 21–30. — 205.
⁴ О Святом Духе, 404, 21. — 207.
⁵ Марониты — секта, названная по имени старца Марона (V в.). Во времена св. Иоанна Дамаскина исповедовали монофелитство, т.е. учение о единой воле во Христе, осужденное VI Вселенским собором. Ныне марониты, составляющие значительную часть населения Ливана, находятся в унии с Римом. — 208.
⁶ Гомилии на Псалмы, 165 С 14 сл. — 208.

⁷ То, что св. Иоанн называет здесь «речением», сейчас принято именовать «стихом». Описываемая практика до сих пор широко используется в богослужении. — 208.

⁸ По преданию, при патриархе Константинопольском Прокле (434–446) случилось сильное землетрясение, во время которого и было в первый раз воспето Трисвятое, причем землетрясение сразу же прекратилось. — 209.

⁹ Фиас — у язычников праздничная процессия в честь бога Диониса. Здесь в значении «торжественного священного собрания». Имеется в виду IV Вселенский (Халкидонский) Собор 451 года, осудивший монофиситство. — 209.

¹⁰ Слово 29 («Первое Слово о Сыне»), 5. — 210.

¹¹ Св. Иоанн подразумевает, что наряду с изречениями, которые приводят его противники, он выставит и другие, в пользу своего мнения. Однако задача православного богослова состоит в том, чтобы показать, каким образом и те, и другие можно истолковать непротиворечивым образом. — 210.

¹² О Воплощении и Против ариан (PG 26, 1024 AB). — 211.

¹³ PG 43, 496 C (подлинность оспаривается). — 211.

¹⁴ То есть из Слова на Неделю Ваий (по словам «благословен Грядый во имя Господне»): PG 59, 705, подлинность сомнительна. — 211.

¹⁵ Беседы о Троице (PG 75, 1036 C). — 213.

¹⁶ О поклонении в Духе и истине (PG 68, 601 A и 601 D). — 213.

¹⁷ Беседы о Троице, 913 BC. — 214.

¹⁸ Там же, 985 B. — 215.

¹⁹ Слово о похвалах Марии (Sermo de laudibus Mariae) (PG 65, 680 sq.). — 215.

²⁰ Слово 5 (PG 65, 717 CD). — 216.

²¹ 1000 B. — 216.

²² PG 32, 140 A. — 216.

²³ Намек на известную формулу ариан «было, когда Его (Сына) не было». Сочинение, из которого взята цитата, принадлежит Дидиму Слепцу (Против Евномия, кн. V (PG 29, 721 B–724 A)). — 217.

²⁴ Согласно учению каппадокийских отцов лица Св. Троицы различаются «способом (или образом) существования (τρόπος ὑπαρξεως)», поэтому при τρόπος мы восстанавливаем «существования». — 217.

²⁵ Слово 38 (PG 36, 320 BC). — 217.

²⁶ Беседы о Троице, 1093 C–1096 A. — 218.

²⁷ Против Евномия I, 118 (PG 45). — 218.

²⁸ Анкорат, I, 17–18 (PG 43). — 219.

²⁹ «Тельца» не вполне ясное слово, которое можно понять и как имя собственное. В таком случае пришлось бы считать этого Иоанна Иоанном Мосхом († 619 г.), а автором трактата был бы Софроний Иерусалимский, что крайне маловероятно. Поэтому, видимо, следует понимать как «жертвенный телец». — 220.

³⁰ Имеются в виду три грамматических числа, существовавших как в древнегреческом, так и в церковнославянском языке: единственное, множественное и двойственное. Русская форма «(два, три, четыре) стола», в отличие от «(пять и т.д.) столов», этимологически восходит к окончанию двойственного числа. — 221.

Д. Е. Афиногенов

О драконах и привидениях

Публикуя впервые на русском языке этот небольшой трактат преп. Иоанна Дамаскина, мы хотели бы обратить внимание читателей не столько на естественнонаучные воззрения святого Отца, несущие, конечно, печать своей эпохи и интересные прежде всего историкам науки, сколько на саму методологию его мышления, на последовательную трезвость в оценке феноменов окружающего мира, разительно контрастирующую с безбрежным мистицизмом, поисками таинственного, свойственным ложной религиозности.

Перевод осуществлен по изданию: *Patrologiae cursus completus. Series graeca* (PG), т. 96, 1600-1604.

¹ Локоть — мера длины, равная 45-47 см. — 223.

² Дион Кассий (ок. 155 — ок. 236) — римский историк. Написал на греч. языке «Римскую историю» в 80 книгах, где описал события от ранней истории Рима до 3 в. н.э. У Диона была сильна вера в сверхъестественное. — 223.

³ Фут — мера длины, равная 308,3 мм. — 221.

⁴ Ἀγαθοδαίμων — добрый гений. — 221.

Часть II

СЛОВА НА БОГОРОДИЧНЫЕ ПРАЗДНИКИ

При переводе были использованы следующие издания творений св. Иоанна Дамаскина:

а) *Patrologiae cursus completus. Series graeca* (PG), т. 96, 661-680, 700-761. Это издание является воспроизведением первого двухтомного издания творений Дамаскина, которое осуществил М. Lequien в 1712 г. в Париже.

б) *S. Jean Damascène. Homélie sur la Nativité et la Dormition* SC 80, texte gres., intr, traduction et notes par P. Voulet. Paris, 1961.

в) Ἀγίου Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ. Ἡ Θεοτόκος. Τέσσαρες Θεομητορικῆς δμλίες. Κείμενο — Εισαγωγή — Σχόλια. Ἱερομόναχος Ἀθανάσιος Γιέβτις. Αθήναι, 1970.

К сожалению, вне сферы нашей досягаемости осталось новейшее критическое издание творений Дамаскина, подготовленное Византийским Институтом бенедиктинцев в Германии: *Die Schriften des Johannes von Damaskas*. Hrsg. von Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern. Besorgt von P. B. Kotter, O.S.B.V., 1969-1975, Bd. 1-3.

За основу при переводе было взято афинское издание, учитывающее наибольшее число рукописей и самое глубокое с точки зрения святоотеческого богословия, в отношении выбора конъектур. Наиболее значимые расхождения между вариантами, принимаемыми иером. Афанасием Йевтичем и католическими издателями, обозначены в комментариях.

Русский перевод (анонимный) Слова на Рождество Пресвятой Богородицы был впервые опубликован в 1828 г. в «Христианском чтении», ч. XXI, и затем дважды переиздавался (Избранные слова Святых Отцов в честь и славу Пресвятой Богородицы. М., 1886, с. 14–27; Церковная проповедь на Дванадесятые праздники. Сост. П. Смирнов, ч. I, Киев, 1904, с. 641–651).

Первое Похвальное слово на Успение было переведено с некоторыми лакунами в «Христианском чтении», 1844, том III (переиздано в антологии П. Смирнова, с. 504–517).

Фрагменты из Второго Похвального слова на Успение были опубликованы в «Церковных ведомостях» за 1900 г., № 33, с. 1305–1311 (в антологии П. Смирнова с. 518–527).

Третье Похвальное Слово на Успение переведено в «Христианском чтении», 1836, т. III (переиздания: Избранные слова... с. 113–120; Антология П. Смирнова, с. 528–533).

Как видно из приведенного выше списка, три из четырех Слов переведены еще в первой половине XIX века, и их русский язык выглядит весьма устаревшим. Кроме того, эти переводы обладают, на наш взгляд, еще двумя значительными недостатками: 1) их богословский язык терминологически неточен, вернее, в это время еще не вполне оформилась русскоязычная богословская терминология; а также 2) они не ориентированы на передачу гомилетических особенностей подлинника, таких как ритмическое построение фраз, игра слов, концевые созвучия и т. п. Естественно, что все эти переводы сделаны по изданию Миня, которое на сегодняшний день отнюдь не является лучшим.

Указанных недостатков в значительной мере лишен перевод 1900 г., но, к сожалению, он содержит лишь фрагменты (несколько менее половины) II Слова на Успение.

Остается добавить, что в «Журнале Московской Патриархии» №№ 8, 9 за 1987 г. опубликован перевод III Слова на Успение, осуществленный автором настоящей работы, но без ведома и согласия переводчика в него внесена редакционная правка, изменяющая, а то и прямо искажающая смысл подлинника (особенно в гл. 4).

Святоотеческие цитаты, приведенные в комментарии, переведены с греческого автором работы, кроме тех, для которых использованы указанные в примечаниях русские переводы, а также тех цитат из «Точного изложения православной веры», которые даны в переводе преподавателя С.-Петербургской духовной семинарии А. Бронзова (Точное изложение православной веры. Творение св. Иоанна Дамаскина. Перевод с греческого А. Бронзова. Спб., 1894).

Цитаты из Священного Писания переведены по синодальному переводу, кроме тех случаев, когда цитируемый Дамаскиным текст Сентугинты заметно отличается от еврейского масоретского, по которому осуществлен русский синодальный перевод Ветхого Завета.

При составлении комментария использованы схолии иером. Афанасия Йевтича в афинском издании, вводная статья P. Voulet в серии «Sources Chrétiennes», примечания А. Бронзова к изданию Точного изложения православной веры и другие источники, указанные в библиографии.

Слово на Рождество Пресвятой Богородицы

¹ Согласно св. Иоанну Дамаскину и в целом всей святоотеческой антропологии, человек — совершенное создание и образ Божий «связует собой все видимое и невидимое творение» (σύνδεσμος πάντης ἀοράτου κτίσεως). Человек стоит на грани миров, осуществляя связь между ними. «Он составляет вершину земного, чувственного, материального мира, объединяет в себе всю земную природу, осуществляя связь между материальными вещами» (Позов А. Основы древнецерковной антропологии. Сын Человеческий. Мадрид, 1965, с. 277). Созданный таким образом человек должен был соединить в себе самом и через себя все творение — «все творение соделать единым», как пишет преп. Максим Исповедник (PG 91, 1308), — и, будучи самому соединенным с Богом, соединить «тварную природу с нетварной через любовь» (там же). Человек, однако, не сохранил «начальное богообщение» (Рожд., 8), но пал. Это падение отделило человека от Бога и поработило его тлению (Рим. 8:20–21), но по природе своей человек не перестал быть связующим звеном видимого и невидимого творения, и потому творческое Слово Божие, Само став человеком, соединило через Свою человеческую природу все творение со Своим нетварным Божеством. В Слове на Преображение Господне Дамаскин пишет: «Благоволение Отца во Единородном Сыне соделало спасение всему миру; благоволение Отца во Единородном Сыне соединило всяческая. Ибо если человек есть малый мир (μικρὸς κόσμος), так как он представляет в себе связь всякого существа, видимого и невидимого, будучи причастен того и другого, — то действительно по благоволению Владыки и творца, и Правителя всяческих в Единородном и Единосущном Сыне Его совершилось соединение Божества и человечества, а через человечество — и всей твари, да будет Бог всяческая для всех» (PG 96, 572–31) (Перевод из «Христианского чтения», 1842, т. III, с. 201–202). Воплощение же Сына Божия совершилось через Пресвятую Богородицу, поэтому святой проповедник и призывал несколько выше все творение воспеть «священнейшее порождение Анны», так как Ее рождество есть «день рождения всемирной радости». — 249.

² См. прим. 27 к Усп. I. — 249.

³ Как уже было отмечено, Пресвятая Дева находилась под ответственностью прародительского греха, под «ответственностью отца» (τὰς πατρὶκὰς ἐβθύνας — Усп. II, 2), как рожденная в браке от семени Иоакима, а именно с семенем павшего Адама связана наследственностью первородного греха (см. преп. Симеон Новый Богослов. Нравств. Сл. 13. SC № 129, с. 408). Поэтому Господь Спаситель и не зачат из этого семени, ибо, по словам св. Григория Паламы, «если бы Господь был зачат из семени, то Он не был бы новым человеком, ни безгрешным, ни спасителем согрешающих» (PG 151, 169). А выражение Дамаскина «чистое семя» следует понимать в том смысле, что семя Адама через добродетельную и богоугодную жизнь святых праотцов под действием благодати Божией очистилось, насколько это было возможно, по крайней мере, в отношении личных грехов. Св. Григорий Палама в беседе в Неделю свв. Отец свидетельствует, что Дух Святой «заранее привел в осуществление

и предшествование Ее (Пресвятой Богородицы) свыше и очищая родовое дерево, и достойных или имеющих быть отцами замечательных (сыновей) принимая, а недостойных — совершенно отвергая... потому что если Дева происходит от плоти и семени Адама, от Нее же по плоти Христос, но Духом Святым этот род многообразно был свыше очищаем, когда совершалось избрание в роду согласно достоинству» (цитируется в переводе архим. Амвросия Погодина по изданию: Беседы святителя Григория Паламы. Том. 3. Монреаль, 1894, с. 169–170). Об избрании родителей Пресв. Девы Марии тот же святой Отец говорит следующее: «Эти бездетные были предпочтены многочадным, ибо долженствовало, чтобы вседобродетельное Чадло было чревоносно от многодобродетельных родителей, и Пренепорочная произошла бы от весьма целомудренных, и целомудрие, шедшее с молитвой и подвигом, получило плод — стать родительницей девства» (Перевод по тому же изданию, с. 16). — 250.

⁴ См. прим. 39 к Усп. I. — 250.

⁵ Слово «сегодня» (σήμερον — «днесь»), которое так часто можно встретить в богослужебной поэзии и святоотеческой проповеди, выражает «литургическое надвременное (и всемерное) настоящее Таинства нашего спасения... перенесение спасительных событий в «ныне» богослужения, то есть в тот день и час, когда мы совершаем литургикомистерияльное последование» (Герон. Ἀθανάσιος Γεββίτης. Σχόλια // Ἀγ. Δαμασκηνῶν. Ἡ Θεοτόκος. Ἀθήναι, 1970, с. 227). — 250.

⁶ Согласно св. ап. Павлу, мир и человек созданы через Христа и для Христа: «все Им и для Него создано» (Кол. 1:16). В начале Послания к Евреям апостол пишет, что Бог через Сына сотворил века и все, что в веках (Евр. 1:2–3), а затем что Отец «вводит Первородного во вселенную» (1:6) телесно, то есть «уготовляя тело» (10:5) через воплощение и вочеловечение от Пресвятой Богородицы. Через Пресвятую Деву Христос совершенно входит в мир как Богочеловек. Ср. Ескапостилярій Воскресный 6-ой: «Пребожественный Богочеловече, слава Твоему восстанию». — 250.

⁷ Слово «богоипостасный» встречается кроме творений св. Иоанна Дамаскина только в одной гомилии на Благовещение, приписываемой св. Афанасию Великому (PG 28, 917): «воплощение Христа определяется как богоипостасное, но никоим образом не как человекоипостасное». Также в Октоихе читаем: «Яра смерть, но сию тебе соединившуся погубил еси, от Девы богоипостасная плоть быв» (глас 3, в Неделю утра, канон ко Пресв. Богородице, песнь 7). Дамаскин называет Христа «богоипостасным цветком», потому что по Своей человеческой природе Господь, как цветок, «произрос от корня Иесеева, то есть родился от Девы, имея ипостасью для Своей человеческой природы Ипостась Бога Слова. Следовательно, выражения «богоипостасный цветок» или «богоипостасная плоть» следует понимать как восприятие человека Ипостасью Бога Слова, точнее как нераздельное и неслитное соединение и воипостазирование (см. Точн. изд. III, 2, 9, 22). — 250.

⁸ Чудо воплощения Христа от Пресвятой Богородицы превышает чудо творения мира. Ср. тропарь праздника Сретения «Радуйся, Благодатная Богородице Дево, из Тебе бо возсия солнце правды, Христос Бог наш...». — 251.

⁹ Несториане и монофизиты — две ереси с противоположными лжеучениями о Лице Христа. Несторий (патриарх Константинопольский с

428 по 431 г.) утверждал, что от Девы Марии родился лишь человек, с которым Бог соединился и обитал в нем, как в храме. Поэтому Несторий называл Деву Марию не Богородицей (Θεοτόκος), но Человекородицей (Ἀνθρωποτόκος) или Христородицей (Χριστοτόκος). Исходя из этих положений, Несторий разделял Божественную и человеческую природу во Христе так, что видел в Нем как бы двух лиц, соединившихся временно и внешне лишь для общего действия, преимущественно в силу нравственного усилия Иисуса Христа как человека. Тем самым Несторий разрывал Единую Ипостась Вочеловечившегося Бога Слова. Ересь Нестория была осуждена на III Вселенском Соборе в Ефесе в 431 г. В противоположность Несторию монофизиты учили, что во Христе, по соединении естеств, человеческое естество было поглощено Божественным и стало одно естество, а не два. Это учение было осуждено IV Вселенским Собором в Халкидоне в 451 г. При обоих уклонениях от истины самое Боговоплощение перестает быть спасительным для человека, так как не допускается возможность подлинного единства человека с Богом, истинно приобщившемся во Христе всему человеческому. «Акефалами» (досл. «безглавыми») называется ветвь монофизитов, которые откололись от монофизитского патриарха Александрии Петра Кнафея, когда тот подписал «Энотикон» императора Зенона (481 г.), так как в «Энотиконе» не осуждается прямо Халкидонский Собор. Иногда и все монофизиты назывались акефалами (см. Послание св. Иоанна Дамаскина яковиту, 2). — 251.

¹⁰ Выражение «Свет от Света» из Символа веры. Ср. Слово 45 св. Григория Богослова. (PG 36, 633). О «предвечном бытии» подробнее см. Усп. III, 4. — 251.

¹¹ См. Усп. II, 1 «Суший в вечности бестелесным восплощается...» и Октоих (Глас 1, в Неделю утра, Канон, Песнь 6) «Воплотися прежде Сый безплотен, Слово из Тебе Пречистая...». — 251.

¹² Речь идет о спасительной победе Христа Спасителя над диаволом посредством вольной смерти и сошествия во ад. Ср. Слово на Великую Субботу св. Иоанна Дамаскина (PG 96, 620): «Ныне приходит к тирану Царь славы, сильный в брани, коего приход к нам с высоты неба, протекший, как исполин, путь жизни, и связывает сильного, как слабую птичку, рассеивает всесильным Божеством телохранителей его и похищает сосуды его, возвращая по справедливости то, что похитил тот несправедливо» (Перевод из «Христианского чтения», 1845, ч. II, с. 61). Спасение «заблудшей овцы» Дамаскин воспевает в Догматике 4 гласа. — 251.

¹³ См. прим. 25 к Усп. II. — 251.

¹⁴ См. прим. 8 к стр. 296. — 251.

¹⁵ Апофатическое богословие Православной Церкви допускает в рассказе о тайнах Божественного домостроительства употребление таких понятий, которые с точки зрения формальной логики противоречат друг другу, но которые, однако, не являются взаимопротиворечащими в святоотеческом учении. Так, Дамаскин мог сказать, что Бог Слово явился в мир через Пресвятую Богородицу, «сойдя по ней без изменения», как по «одушевленной лестнице». Формальная логика спрашивает: «Если Бог сошел, как же Он пребывает "без изменения"? А если Он пребывает "без изменения", как же Он сошел?» Но разум веры отвечает: «Весь бе в нижних и вышних никакоже отступи неописанное Слово: снисхожде-

ние бо Божественное, не прехождение же местное бысть, и рождество от Девы Богоприятная» (Акафист Пресвятой Богородице, икос 8). Так как на деле «идеже бо хочет Бог, побеждается естества чин» (Догматик воскресный, глас 7). — 251.

¹⁶ Воплощение Бога Слова от Девы есть полное и совершенное Богоявление (Θεοφάνεια). В этом Таинстве Боговоплощения открывается вся Пресвятая Троица, наш Пребожественный Бог, и открывается, человеколюбиво участвуя в деле нашего спасения. В данном отрывке св. Иоанн Дамаскин определенно указывает, что воплощается и становится человеком только Сын, но соучаствуют и содействуют и два других Лица Пресвятой Троицы, ибо «невозможно, чтобы три Ипостаси не находились Одна вместе с Другою; ибо Святая Троица — нераздельна» (Точн. изл. IV, 9). Отец благоволит (см. также Рожд., 5 и Усп. III, 5) и посылает Сына «не как Владыка, но как Отец» (PG 96, 573), Дух же соблаговолит (συνευδοχεῖ) (см. Усп. II, 7) и содействует (συνεργεῖ) (Усп. I, 4). И так «осуществляется связь Бога с людьми через Духа Святого». — 251.

¹⁷ Способ рождения по плоти Христа от Пресвятой Богородицы нам так же неизвестен, как и предвечное Его и божественное рождение от Отца. Дамаскин хочет подчеркнуть, что это рождение было подлинным и действительным рождением человека. Ибо тот факт, что Христос был зачат не от «естественного соединения», не «от общения с мужем» (Усп. II, 3), но от Девы, Которая «мужа не знала», никоим образом не нарушает действительности Его воплощения и вочеловечения. К тому же сам брак является позднейшим по отношению к девству (Адам не был рожден от брака, но был подлинным человеком) и, по учению свв. Отцов, был установлен для того, «чтобы род человеческий не был истреблен и уничтожен смертию» (Точн. изл. IV, 24). О тайне рождения Христа Дамаскин говорит, что по благоволению Отца при содействии Духа Святого Бог Слово бесстрастно («Божество бесстрастно») вошел в девственную утробу Богородицы «как божественно духовное семя» и «из непорочных и чистейших Ее кровей образовал Себе плоть, одушевленную душою, одаренную как разумом, так и умом, начатки нашего смешения: не по образу рождения через семя, но творческим образом, через Святого Духа; не так, что внешний вид создан был понемногу через прибавления, но так, что он был окончен в один момент. Само Слово Божие для плоти сделалось Ипостасью» (Точн. изл. III, 2). Выражение «по домостроительству» (οἰκονομικῶς) означает, что Бог Отец, благоволивший о воплощении Сына Своего от Пресвятой девы, не рождает заново «по естеству» (φυσικῶς) Ипостась Сына, но что предвечно существовавшая Ипостась Сына становится теперь и человеком, не по естеству (φυσικῶς), но «по домостроительству». Ведь воплощается не божественная природа (естество) Сына, но Ипостась, в которой осуществилось единение двух природ, Божественной и человеческой. — 251.

¹⁸ Ср. толкование св. Иоанна Златоуста на Послание к Евреям II, 3 (PG 63, 25). Изъясняя слова «Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя» (Евр. 1:5), он пишет: «“Ныне”, мне кажется, сказано здесь по отношению к плоти». — 252.

¹⁹ См. приписываемое Дамаскину произведение «Вопросоответы о православной вере» (Βιβλιότηκη Ἑλλήνων Πατέρων. ВЕП 36, 42 и далее). — 252.

²⁰ Христос есть «Агнец божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1:29) и Которого родила Пресвятая «Агница» (ср. Усп. III, 5). Эти слова св. Писания и свв. Отцов излагают другим способом ту основополагающую истину, что Христос есть Спаситель, Который пришел спасти «заблудшую овцу» (Рожд., 3) — человека и Который Сам стал «Агнцем»; т. е. человеком, единосущным Своей Матери и всем людям. «Первородным между многими братьями, подобно нам приобщившимся — от Матери — плоти и крови» (Рожд., 10). Это «облечение в Агница», т. е. восприятие Христом человеческой природы, и есть спасение человека, ибо Христос, став человеком, освободил человеческую природу от «кожаных одежд смертности» (см. Усп. II, 2), т. е. той смертности и грубости плоти, каковая стала присуща Адаму после падения («Ибо это означало облечение в кожи». Точн. изл. III, 1. См. также св. Григорий Богослов, PG 36, 324). — 252.

²¹ См. выше прим. 9. — 252.

²² Св. Иоанн Дамаскин свободно цитирует 101 Послание (к Кледонию) св. Григория Богослова, того святого Отца, которому он преимущественно следует в своем богословии. Чтобы нам отчетливее представить христологическую традицию свв. Отцов, которую продолжает Дамаскин, приведем еще несколько строк этого послания (PG 37, 177–180): «Если кто не признает Марию Богородицею, то он отлучен от Божества. Если кто говорит, что Христос, как через трубу, прошел через Деву, а не образовался в ней Божески вместе и человечески, — Божески, как родившийся без мужа, человечески, как родившийся по закону чревоношения; то и он также безбожен. Если кто говорит, что в Деве образовался человек; и потом уступил место Богу, то он осужден: ибо это значит не рождение Бога признавать, но избегать рождения. Если кто видит двух сынов — одного от Бога и Отца, а другого от Матери, а не одного и того же; то да лишится он всыновления, обещанного право верующим. Ибо хотя два естества — Бог и человек (как в человеке душа и тело), но не два Сына, не два Бога... Кратко сказать: в Спасителе есть и одно и другое: потому что не тождественны невидимое с видимым и безвременное с тем, что под временем, но не имеет в Нем место один и другой. Этого да не будет! Ибо то и другое в срастворении — и Бог вочеловечился, и человек обожился» (Русский перевод см. также в 4-ом томе творений св. Григория Богослова, изд. 3-е. М., 1889, с. 159–160). — 252.

²³ Величие пречистого девства Пресвятой Богородицы состоит в том, что Она во всем и всегда была Девой. В человеческой плоти св. Дева явила через Свое «сугубое девство» (ср. св. Иоанн Златоуст: «Девство определяется как святость телом и духом» — О Девстве, 6; PG 48, 557) святость превыше Херувимов и Серафимов (Рожд., 9). Она была девой не только до рождения, но и в самом рождении, и после него; «так что ни рождение не нарушило девства, ни девство не явилось препятствием для чревоношения» (св. Григорий Нисский, PG 46, 396). Ср. также следующие Богородичен: «Се исполнилось Исаиино проречение, Дево бо родила еси, и по рождении яко прежде рождения пребыла еси: Бог бо бе рождейся...» (Глас 1, В субботу вечера). — 253.

²⁴ В «Точном изложении Православной веры» (I, 2) св. Иоанн Дамаскин пишет о Пресвятой Троице: «Мы знаем и исповедуем, что Бог — един, то есть едино Существо, и что Он и познается, и существует в трех Ипостасях: Отце, говоря, и Сыне, и Святом Духе, и что Отец и Сын и

Дух Святой во всем суть едино, кроме нерождаемости, и рождаемости, и исхождения». «Нерождаемость» Отца или Его отцовство, «рождаемость» Сына от Отца или Его сыновство, «исхождение» Духа от Отца или Его исхождаемость являються ипостасными свойствами каждого из Трех Божественных Лиц Пресвятой Троицы, тем, что отличается Одно Лицо от Двух других Лиц как Его личный «способ бытия» (τὸ ὄν ὑπάρχον — см. св. Иоанн Дамаскин. Послание яковиту, 52 (стр. наст. изд.)). Эти свойства «являются и пребудут всегда неизменными» (там же). В данном отрывке Дамаскин говорит только об ипостасном свойстве Сына. Бог Сын не есть «Рождающий» (ὁ γεννῶν), но «в вечности Рождаемый» (ὁ ἐκ γεννηόμενος) от Отца и «Он имеет Отца как причину Своего Божественного бытия» (Усп. III, 4), что, однако, не означает, что Он имеет «временное начало» (там же) Своему вечному бытию. Сын рождается безначально и безвременно и — как «безначальное Слово» (Усп. III, 5) — является собезначальным и совечным, Единоприродным и Единосушным Отцу. Св. Григорий Богослов пишет: «Итак, Отец безначален, потому что ни от кого иного, даже от Себя Самого не заимствовал бытие. А Сын, если представляешь Отца виновником, не безначален (потому что началом Сыну Отец, как виновник; если же представляешь себе начало относительно ко времени, — безначален (потому что Владыка времен не имеет начала во времени)» (Слово 20, 7 (PG 35, 1073); Русский перевод см. указ. соч., т. II, с. 138). Эту тайну божественного Троического бытия нам открыло воплощение Сына Божия, Который сделался Сыном человеческим (а не Отец или Дух Святой) именно как обладающий ипостасным свойством сыновства. Дамаскин пишет: «Поэтому Сын Божий делается Сыном человека, для того чтобы свойство осталось неподвижным. Ибо, будучи Сыном Божиим, Он сделался Сыном человека, воплотившись от Святой девы и не лишившись сыновнего свойства» (Точн. изл. IV, 4). — 253.

²⁵ Этот отрывок, вдохновленный творениями св. Григория Богослова, показывает, сколь спасительные последствия имело для нашей природы воплощение Бога от Пресвятой Девы. В 4-м Богословском слове св. Григорий пишет о Господе, что «Он Сам... как образ раба (Фил. 2:7) снисходит к сорабам и рабам, приемлет на себя чужое подобие, неся в Себе всего меня и все мое, чтобы истощить в Себе мое худшее... и чтобы мне, через соединение с Ним, приобщиться свойственного Ему» (PG 35, 109). — 253.

²⁶ «Совершил Сам» — в подлиннике глагол αὐτοουρῆσαι. — 253.

²⁷ «Празднуемое ныне Рождество Девы есть преддверие праздников и начало таинств Христовых» (τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου προοίμιον) (PG 97, 860), — говорит св. Андрей Критский в 3-м Слове на Рождество Богородицы. День рождества Пресвятой Девы есть «начало спасения», а день воплощения Христа Спасителя в Ней и от Нее есть «спасения нашего главизна» (тропарь праздника Благовещения). — 254.

²⁸ См. ниже прим. 48. — 254.

²⁹ Смысл этой фразы одновременно христологический и экклезиологический. Согласно святым Отцам, воплощение Христа Спасителя имело своим результатом образование Церкви. «Церковь (в некотором смысле) есть Богочеловек Христос: единая Ипостась, соединяющая две природы, Божество и человечество, ангелов и людей, иудеев и язычников» (Γεωργ. Ἀθανάσιος Πάρισις. Цит. соч., с. 238). Через Свое вочеловечение Хри-

стос стал камнем, «положенным во главу угла» всех связей между Богом и миром и всех связей разумных творений между собой в Церкви, которая соединяет всех рассеянных чад Божиих, людей всякого рода и племени в новый избранный народ, «духовный Израиль», в единое тело, Тело Богочеловека Христа. Ср. слова преп. Максима Исповедника: «Согласно Писанию, угол этот есть Церковь. Ибо как угол является соединением двух стен..., так и Святая Церковь стала объединением двух народов, связуя происходящих из иудеев и из язычников единым разумом веры и побуждая к согласию. Краеугольный камень Церкви — Христос, как Глава всего тела» (PG 90, 501). — 254.

³⁰ Спасение человеческого рода не есть какое-то внешнее для Христа действие. Христос, Воплотившееся Слово, дает Себя человеку «как действенное лекарство спасения». Как пишет о. Иустин Попович, спасением для людей является не закон, не учение, не дела Христа, но Его Богочеловеческая личность (*Архимандрит Иустин Попович. Человек и Богочеловек. Афины, 1969, с. 114, 116, на греч. языке*). Православная сотериология в основе своей имеет христологию. «Не дела мои — спасение для меня, но Сам Бог мой» (*преп. Симеон Новый Богослов. Главы I, 64*). — 254.

³¹ Здесь св. Иоанн Дамаскин говорит о превосходстве Нового Завета над Ветхим в лице Божией Матери. Скиния свидетельства, хотя и была местом присутствия «славы господней» (Исх. 40:35), однако она лишь прообразовала Пресвятую Деву. Там проявляла себя только «слава», сила или энергия Божия, в то время как в Божией Матери «сущностно» (*οὐσιωδῶς*) обитала Ипостась Бога Слова, то есть «вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9). Пресвятая Богородица «не энергии Божией явилась вместилищем» и не просто человека родила, на которого затем снизошла благодать или энергия Божия, как то было, например, с пророками Ветхого Завета (*Χριστοῦς Κυρίου* — «помазанные Господа» — Пс. 104:15), но родила Бога, Которому Сама дала плоть. Эта плоть Воплощенного Сына Божия во чреве Божией Матери «через ипостасное общение с божественной природой непреложно назвалась Богом, — помазанная не действием Бога, как каждый из пророков, но пришествием всего Помазующего» (В защиту святых икон I, 19 (PG 95, 1249)). Кроме того, здесь уместно будет отметить, что это место Слова св. Иоанна Дамаскина является одним из многих святоотеческих текстов до св. Григория Паламы, свидетельствующих о различении понятий сущности, ипостаси и энергии. — 254.

³² Праведный Иосиф был только «стражем девства» Пресвятой Богородицы (Усп. I, 7; Точн. изл. IV, 14). — 255.

³³ Богородица есть «исправление» падшей праматери Евы, ибо Она явила через Свое послушание и всецелое девство подлинную красоту человеческой природы, утраченную Евой через грех преслушания (ср. св. *Ириней Лионский. Против ересей* III, 22, 4 (PG 7, 951)). Однако главным образом Дева Мария «исправляет» праматерь как Богородица «через деторождение», как родившая Христа «во исправление полноты» (св. *Ириней. Там же. I, 9, 2* (PG 7, 540)). «Евы праматери Ты исправление была еси, начальника жизни мирови, Христа, Богородице, рождши» (Октоих, глас 8, в неделю утра, канон Богородичен, песнь 3). — 255.

³⁴ Вместо тления, которое ввела в мир праматерь через послушание совету лукавого, Богоматерь вводит через послушание воле Божией не-

тление, то есть Самого Христа, Который, по свидетельству св. Мефодия Олимпийского, есть «нетление, победившее смерть» (Пир 3, 7 (PG 18, 72)). — 255.

³⁵ Прекрасный образ «спора» веков и победы «совета Божия» служит раскрытию церковного предания о том, что в тайне Боговоплощения участвует все время. По выражению о. Иустина Поповича, «в тайне Боговоплощения заключается и тайна времени» (*Архим. Иустин Попович. Догматика Православной Церкви*, т. II. Београд, 1980, с. 21). Само время освящается и преобразуется. По словам св. Григория Нисского, все века являются единым венком для невесты, женихом которой становится Бог (PG 44, 768). — 255.

³⁶ Слово «начаток» (ἀρχή) — ср. 1 Кор. 15:23 — имеет в Православной христологии и онтологическое, и сотериологическое значение, причем последнее вытекает из первого. Христос «воспринял начаток нашего смещения» и Сам стал началом нашей обновленной природы (ср. св. Иоанн Златоуст, PG 61, 363: «и Господь был из этого теста и смещения»). Начаток нашего смещения, который Господь воспринял от Пресвятой Богородицы, есть подлинная человеческая природа (см. ниже «плоть от плоти Твоей и кровь Его от Твоих кровей»), вследствие чего Христос является истинным человеком и Спасителем людей. Будучи началом обновленного и спасенного человечества и Главой Церкви, Он делает ее членом тем, чем является Сам, делает богами по благодати (см. подробнее Первое Слово в защиту святых икон, 19). — 255.

³⁷ См. Рим. 8:29. Ср. также следующие слова бл. Феодорита: «Ведь Он не просто предопределил, но предопределил, предузнав... чье предузнал расположение, тех и предопределил свыше... Изначала Бог предвидел грядущее, как Бог» (PG 82, 141-4). — 255.

³⁸ Греческий текст данного абзаца весьма сложен и несколько проясняется в связи со следующими фразами. Выражение «противоположное излечивает свою противоположность» Дамаскин употребляет также в Усп. II, 12. — 256.

³⁹ Начало фразы восходит к словам ап. Павла о связи между грехом и законом (Рим. 7:13): «Итак, неужели доброе сделалось мне смертоносным? Никак; но грех, оказывающийся грехом потому, что посредством доброго причиняет мне смерть, так что грех становится крайне грешен посредством заповеди». Этими словами апостола выражается та мысль, что, хотя приход закона (который как божественный закон был несомненно благ) обнаружил все зло и всю пагубность греха, нет никакой причинной связи между законом и грехом. Во второй части предложения св. Иоанн Дамаскин подтверждает мысль апостола с позиции крайней оппозиции. Бог Слово, будучи Благим и причиной всего доброго, будучи Безгрешным, предал Себя Самого на страдания и смерть, которые «противоположны этому доброму», и «посредством противоположного» даровал нам благо, то есть спасение и обожение. Это показывает и нижеследующая фраза из Усп. I, 10: «Владыка не отклонил испытания смертного. Он умирает по плоти, — и смертью разрушает смерть, тлением дарует нетление и умертвление делает источником Воскресения». — 256.

⁴⁰ Дамаскин говорит о «двух общениях» — «начальном» или «первом», которое заключается в том, что «Бог общением Своей благодати соделал человека подобным Богу» (PG 96, 552) и которое не сохранил

Адам, и втором, «лучшем и превосходнейшем», ипостасном общении, которое заключается в неслитном и нераздельном единении человеческой природы с Ипостасью Бога Слова и которое пребудет нерасторжимым. В Слове на Преображение Дамаскин так говорит об этом (PG 96, 552): «Творец и Господь всего Сам пришел из лона Отчего, хотя и не оставил всегдашнего Своего места, то есть пребывания в лоне Отчем, — пришел, облекшись, из снисхождения к рабам, в образ раба, и став по естеству и по образу человеком, так что неместимый для людей Бог, открывающий через Себя и в Себе сияние Божественного естества, стал востим. Правда, и в начале Бог общением Своей благодати соделал человека подобным Богу, вдунув во вновь созданного из земли дыхание жизни, сотворив его причастным лучшего (τοῦ ἁριστεύοντος); почтив образом и подобием Своим... Но поскольку мы нечистотою страстей изгладили в себе подобие образа Божия, то Он, сострада к нам, вошел ныне с нами во второе общение, которое гораздо тверже и удивительнее первого. Ибо Сам Он, оставаясь в превосходстве Божества Своего, принимает к себе худшее (τοῦ χείρονος), дабы обожить его в Себе, примешивает к образу первообраз и являет в этом образе красоту Свою». Св. Григорий Богослов говорит о втором общении в 45-м Слове (на св. Пасху): «Я получил образ Божий и не сохранил его. Он воспринимает мою плоть, чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить. Он вступает во второе с нами общение, которое гораздо чуднее первого, поскольку тогда даровал нам лучшее, а теперь восприимлет худшее» (Ук. соч., т. IV с. 131) (PG 36, 636). — 256.

⁴¹ Св. Григорий Палама изъясняет употребление в псалме слова «изнутри» (ἐξωθεν) следующим образом: «Псалмопевец Пророк не сказал, что «внутри», но сказал, что «изнутри вся слава Дщере Царевы», то есть наподобие света, изнутри изливающегося на внешнее и всем зрящим указывающая на внутреннюю, как бы обитавшую в Ней, по причине совершенного отсутствия страстей, красоту, и являющая воистину всепрекрасную девственную душу» (св. Григорий Палама. Беседы. Т. 3. Мнреаль, 1984, с. 94). Таким же образом понимает св. Псаломпевца и Дамаскин, когда, говоря о «благоепни добродетелей» и «благодати Духа», он подчеркивает, что они проявляются изнутри и что преимущественная слава Божией Матери — это «плод Ее чрева». — 257.

⁴² Большая часть этой главы посвящена описанию нрава и добродетелей Пресвятой Богородицы. Она подлинно оказалась «совершенной во всяком роде добродетелей, в какой мере доступно по естеству человека» (Точн. изл. IV, 4). Если Божия Матерь, как наследница природы ветхого Адама, и была с зачатия Своего под первородным грехом, все же она лично, по св. Иоанну Дамаскину, не имела никакого личного греха. Ее личную святость подчеркивает, прославляет и восхваляет св. Отец Церкви, и не случайно, что именно гимн Богородице Православная Церковь усвоила как свой. Наследие первородного греха было недействительно в Деве Марии, ибо воля Ее и все силы души были «Богу и Владыке посвящены» (Рожд., 5). Св. Симеон Новый Богослов пишет, что потомки Адама «волею, а не насилем поработаются тирану (т. е. диаволу), ибо это ясно показывают Богу угодившие прежде закона и в законе, которые свою волю предали Богу и Владыке, а не диаволу». (Ethic., X, С 129, с. 262). — 257.

⁴³ Бог Слово есть «Божественное Миров», которое через добровольное воплощение истощается из Недр Отчих, помазуя человеческую природу.

Вследствие этого Слово после вочеловечения именуется Христом, т. е. помазанником (Χριστός — χεχρισμένος). «Ибо Сам Он помазал Себя: помазывая Свое тело Своим божеством, как Бог; будучи же помазываем — как человек; ибо Сам Он есть это и то» (Точн. изл. III, 3). Это помазание изливается и на Церковь, на Тело Жениха Христа, ибо Христос есть «миро, истощенное для нашего обновления» (PG 96, 636). — 257.

⁴⁴ См. прим. 27 к Усп. I. — 258.

⁴⁵ Трисвятое «Свят, Свят, Свят...», которое, как видел и слышал пророк Исайя, воспевают серафимы вокруг престола Божия, есть словословие Троидиному Богу. Его значение, по изъяснению бл. Симеона, архиепископа Фессалоникийского, следующее: «Свят — Отец, свят — Сын, свят — Дух Святой, вот Три лица. Господь Саваоф — вот единство Божества, тождество естества и равенство славы» (Писания св. Отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения, т. II. СПб., 1856, с. 423). В V веке монофизитский патриарх Антиохии Петр Кнафей прибавил к Трисвятой песни слова «распныйся за ны», но это прибавление было осуждено свв. Отцами «как вводящее четвертое лицо и как помещающее порознь Сына Божия — ипостасную Силу Отца и порознь — Распятого... или как считающее Святую Троицу подверженную страстям» (Точн. изл. III, 10). — 258.

⁴⁶ Предопределенное прежде веков таинство — это и есть древний совет Божий о воплощении Слова и нашем обожении (см. Рожд., 9). — 258.

⁴⁷ Терновый куст, горевший огнем, но не сгоравший, преобразовал воплощение Христа от Пресвятой Девы, не нарушающее Ее девства. — 259.

⁴⁸ Настоящее Слово было произнесено св. Иоанном Дамаскиным в храме Пресвятой Богородицы, которой был построен в V веке на месте, где некогда находился дом Иоакима и где родилась Дева Мария (см. Рожд., 6). В настоящее время здесь располагается храм св. Анны. Дом Иоакима стоял возле Овечьих ворот Иерусалима, недалеко от «купальни, называемой по-еврейски Вифезда» (Ин. 5: 2). Ворота носили имя Овечьих, так как через них пастухи выгоняли скот из города. — 259.

⁴⁹ Церковь Христова на земле есть «подобие» Его Небесной Церкви, а храм есть небо на земле. Поэтому, как пишет в «Мистагогии» преп. Максим Исповедник, «Святая Церковь носит образ и изображение Божие, вследствие чего и обладает, по подражанию и подобию, таким же действием» (PG 91, 664). — 259.

Первое Слово на Успение Пресвятой Богородицы

¹ Прославляющий Бога прославляется славой Его, и прославляющий Пресвятую Богородицу, «Матерь Славы» (Усп. II, 2), прославляется Ею. «Славится пение всех премудрых и похвала, Деве и Матери Божии приносимая: Славы бо сыть Сия храм пребожественныя, юже достойно славим» (Октоих, глас 1, в Неделю утра, Канон 3, Песнь 5). — 261.

² В богословии святых Отцов Бог именуется «Неописуемым» (ἀπερίγραπτος), «Непостижимым» (ἀχαρακτήριστος), «Пресущественным» (ὑπερούσιος) и даже «Пребожественным» (ὑπερθεός). Все эти апофати-

ческие выражения являются свидетельством того, что св. Отцы избегали давать определения понятия Божества, то есть ограничивать (ἄρος — и определение и граница) Его. Бог открывается нам не как категория, доступная для ограниченного и падшего человеческого разума, не как объект познания, но открывается «образом, подлинно преестественным и пресущественным» через Ипостась Христа, Сына Божия и Сына человеческого. — 261.

³ Данное место из книги Пророка Исаии (25:1) полностью звучит следующим образом (русский текст переводится с Септугинты): «Господи Боже мой, прославлю Тебя, воспою имя Твое, ибо Ты совершил дела дивные, совет древний истинный». Совет Божий, который был восприят Пресвятой Девой, — это Воплощенное Слово Отчее. «Он [т. е. Бог Слово — М. К.] был Советом и Волей Отца», — согласно св. Иоанну Дамаскину (PG 96, 580). То же самое говорит и св. Кирилл Александрийский: «Он есть и живой и Воипостасный Совет и Воля Родившего Его» (PG 73, 844). Христос именуется, кроме того, и Ангелом Великого Совета Божия (см. Рожд., 4), то есть Тем, Кто несет и возвещает Совет Пресвятой Троицы всему творению. Совет этот, как мы знаем, заключается в воплощении Слова и обожении человека (Рожд., 9). Следовательно, Христос является и Участником Великого Совета Пресвятой Троицы («Советник» Ис. 9:6) и Ангелом (Вестником) этого Совета, то есть решения Троидного Бога о творении и спасении мира. Поэтому Дамаскин употребляет два характерных слова: «αὐτοῦρουεῖ» — «Сам совершает» и «οὐλοῖται» — «осуществляется» (Рожд., 5; Усп. II, 7). Как Творец, Бог Слово Сам совершил (αὐτοῦρουεῖ) и создание, и воссоздание наше (Рожд., 5), как «Воплощаемый», Он «пресущественно осуществляется» (Усп. II, 7) и «Самого Себя соделал человеком» (Усп. II, 2). — 261.

⁴ Эпизод этот описан в «Артаксерксе» Плутарха. — 262.

⁵ В согласии с сонмом святых Отцов Дамаскин указывает, что без помощи Духа Святого никто не может быть проповедником величия Божия и Его Пресвятой Матери. Поэтому «жаждущий говорить без Духа о делах Духа намеревается смотреть в отсутствии света и имеет тьму путеводителем зрения» (PG 96, 765). И св. Иоанн Дамаскин молит о «божественном сиянии Святого Духа, без которого мудрые оказываются бессмысленными, а с которым неученные превосходят мудростью премудрых» (PG 96, 604). — 262.

⁶ Ср. Символ веры. — 263.

⁷ Эта глава начинается с указания на участие всей Пресвятой Троицы в воплощении Слова. См. прим. 16 к Рожд. — 263.

⁸ О совершенном силой св. Духа «очищении», «освящении», «предорошении» Девы Марии в момент зачатия Бога Слова говорят многие Отцы Церкви, а также и сам Дамаскин в различных своих творениях и церковно-поэтических произведениях (см., например, Слово против несториан, 43 (стр. 138 наст. изд.); Канон на Благовещение, песни 7, 8. См. также: св. Григорий Богослов (PG 36, 633; 37, 462), св. Кирилл Иерусалимский (PG 33, 976), св. Софроний Иерусалимский (PG 87, 3245–8), св. Андрей Критский (PG 97, 817)). Св. Игнатий Брянчанинов так пишет об этом: «Низошел Дух Св. на чистую Деву и еще ее очистил. Чистая по собственному состоянию тела и духа сделалась чистейшею от творческого всеильного действия, произведенного в ней животворящим, очищающим, обновляющим претворяющим Свои сосуды Духом Божиим.

Чистая Дева соделалась Пречистою, чуждой всякой скверны промышляемой и ощущаемой, соделалась благодатно-чистою, Духоносною, божественной Девой» (*Еп. Игнатий Брянчанинов. Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери. Сочинения. Изд 3-е, т. IV, с. 394*). — 263.

⁹ Выражение принадлежит св. Григорию Богослову. В целом вся глава следует мысли св. Григория и находится в общем русле святоотеческой христологии. Ср. Слово 45 св. Григория Богослова: «Слово Божие превечное, невидимое, непостижимое, бестелесное, Начало от Начала, Свет от Света, Источник жизни и бессмертия, Отпечаток Первообраза, Печать непереносимая, Образ неизменяемый, Определение и Слово Отца (ὁ τοῦ Πατρὸς ὄρος καὶ λόγος), приходит к своему образу, носит плоть ради плоти, соединяется с разумной душой ради моей души, очищая подобное подобным, делается человеком, по всему, кроме греха, родившись от Девы, у Которой душа и тело предпочищены Духом» (PG 36, 633). Вл. Лосский пишет, что, когда св. Отцы говорят о проявлении Домостроительства Пресвятой Троицы, они предпочитают имени «Сын», которое скорее указывает на внутритроичные отношения, имя «Слово». «Слово есть проявление откровения Отца — следовательно, откровение кому-то, что, в свою очередь, связывает понятие «Слово» с областью Домостроительства» (*Лосский Вл. Догматическое богословие // Богословские труды, № 8. М., 1972, с. 146*). Св. Григорий Богослов говорит, что Сын есть Слово, ибо, «оставаясь единым с Отцом, Он Его открывает. Сын дает нам определение Отца» (*Лосский Вл. Цит. соч., с. 147*). — 263.

¹⁰ Отсюда и до конца абзаца Дамаскин дает краткое изложение православной христологии. Особое сходство наблюдается с текстами Символов IV (который читал Дамаскин) и VII (отцы которого использовали творения св. Иоанна Дамаскина) Вселенского Соборов. Относительно слова «начаток» см. прим. 36 к Рожд. — 263.

¹¹ Слова «одна сложная Ипостась» выражают позицию истинной, т. е. православной христологии в полемике против несторианства и монофизитства. Слова «одна Ипостась» обращены против несториан, а слова «сложная Ипостась» — против монофизитов (см. прим. 9 к Рожд.), главным образом против Севера Антиохийского, который говорил, что Христос после воплощения имел «одну сложную природу», а не две природы в одной сложной Ипостаси, как учит Православная Церковь. Еретичность, «нелепость и богохульность», как говорит св. Иоанн Дамаскин (Точн. изл. III, 3), монофизитского учения заключается, по его мнению, в следующем: «Если Христос, будучи одной сложной природы, единосущен с Отцом, то, следовательно, и Отец будет сложен и единосущен с плотью, что совершенно нелепо» (Точн. изл. III, 3). Также и люди будут единосущны с Богом на том основании, что Христос есть Бог и человек и имеет при этом «одну природу» (PG 94, 1472). Преп. Максим Исповедник указывает еще на один неприемлемый вывод, вытекающий из признания одной сложной природы во Христе, а именно: говорящие так должны допускать, что «или плоть является совечной Слову, или Слово оказывается единовременным плоти» (PG 91, 489). Православное богословие исповедует, что Христос после воплощения имеет две природы, божественную и человеческую, «разносущные (ἑτεροούσαι) между собой» (PG 96, 764). Две эти природы имеют одну Ипостась, «сложную», «составленную из двух природ»; «ипостасное со-

единение сошедшихся сущностей сохраняет различие, и Лицо соблюдает единство» (PG 94, 1476), ибо «два естества — один Христос, и один Христос — два естества» (Точн. изл. III, 19). — 263.

¹² О «безупречных страстях» см. Предисловие к ч. II, стр. 234. (а также Точн. изл. III, 20). — 263.

¹³ Предыдущий абзац содержал, как уже было сказано, Христологию св. Иоанна Дамаскина. Настоящий посвящен сотериологии. У святых Отцов сотериология естественным образом (обратим внимание на союз *ὅτι* — «ведь, ибо») вытекает из христологии. — 264.

¹⁴ Цитата из Послания 101 св. Григория Богослова, написанного в опровержение ереси Аполлинария († 392), который учил, что Спаситель воспринял человеческое тело и душу («жизненную душу»), но не ум («разумную душу» — склонную, по Аполлинару, ко греху), замещенный Божественным Логосом. Св. Григорий пишет: «Если кто понадеялся на человека, не имеющего ума, то он действительно не имеет ума и не достоин быть всецело спасен, ибо невоспринятое и не исцелено; но что соединилось с Богом, то и спасается. Если Адам пал одною половиною, то и воспринята, и спасена одна половина. А если пал всецелый, то со всецелым Родившимся соединился и всецело спасается... Но говорят: "вместо ума достаточно Божества". Что же тогда до этого мне? Божество с одной только плотию еще не человек, и также только с душою, или с плотию и душою, но без ума, который преимущественно отличает человека. Итак, чтобы оказать мне совершенное благодеяние, соблюди целого человека и присоедини его к Божеству» (PG 37, 181–184). — 264.

¹⁵ Ср. у преп. Максима Исповедника: исповедуем Христа «сугубо естеством или существом. Будучи Посредником между Богом и человеками, Он спасает естество, близкое к другому посредничающему [естеству]» (PG 91, 468). — 264.

¹⁶ Христос Спаситель, согласно преп. Максиму, «и нас соделает причастниками Божественного естества (2 Петр. 1:4) посредством от нас взятой, как начаток, святой своей плоти» (PG 91, 468). — 264.

¹⁷ Ср. следующий тропарь воскресного Канона Октоиха (Глас I, песнь 6): «Падает прельстився Адам и запявись сокрушается, надеждою обогнан сый древле обожения: но восстает соединением Слова обожаем, и страстию безстрастие приемлет, на престоле яко Сын славится седяй со Отцем же и Духом». — 264.

¹⁸ Так это событие изображается и в православной иконографии. Классический тип Успения представляет Божию Матерь лежащей на смертном одре. Вокруг стоят апостолы, а посредине — Христос во славе, принимающий на руки душу Своей Матери. «На некоторых иконах подчеркивается телесное вознесение: в верхней части иконы, над изображением Успения, здесь изображена Божия Матерь, сидящая на троне, в мандорле, которую ангелы возносят на небеса» (*Лосский Вл. Успение Пресвятой Богородицы // ЖМП, 1974, № 8*). — 264.

¹⁹ Имя «Анна» означает на еврейском языке «благодать». Видя в бесплодии Анны бесплодие благодати Божией «в душах людей», Дамаскин исходит из учения свв. Отцов о целостности творения и взаимосвязи участи людей и твари. Праведники страдают из-за грешных, как и вся тварь «покорилась суете... и рабству тлению» (см. Рим. 8:20–23) из-за преступления сынов человеческих, которые «уклонились» от благодати Божией и оказались «наги, как отчужденные от обильной благодати Ду-

ха» (Усп. II, 2). Другими словами, люди через помрачение в себе «светлости Божественного образа» (Усп. II, 2) отдалили души свои от благодати Божией, так что благодать оказалась «не в силах приносить плоды в душах людей», ибо не обреталось необходимого сотрудничества, соработничества со стороны людей. Благодать же никогда не действует насильно. Однако «благой Бог, призрев на творение рук Своих», не оставил попечения о спасении твари. Поэтому, когда праведные Иоаким и Анна добровольным подвигом добродетели открыли свои души для благодати, Бог «упраздняет бесплодие благодати», освобождая от недуга бесплодия праведную Анну, а через нее и весь мир («...и мир освободится от бесплодия в благих делах»). Об этом Дамаскин говорит в другом месте: «О, блаженная чета, Иоаким и Анна, все творение обязано вам благодарностью» (Рожд., 2). — 266.

²⁰ Искключительное и неповторимое ни в ком другом из тварных созданий величие Божией Матери является подобием величия Ее Сына (см. Рожд., 10 от слов «Свят-Сильный...»). Ср. также и св. Прокла Константинопольского: «В мире нет ничего такого, что могло бы сравниться с Богородицею Марией. Человек! Обойди умом твоим все творения и смотри, может ли что сравниться или превзойти Святую Деву Богородицу?.. Исчисли все чудесное и дивись превосходству Девы. Кого всякая тварь восхваляет со страхом и трепетом, Того Она неизъяснимо приняла в чертог Свой» (PG 65, 175–181). — 266.

²¹ «Обетование» (ἐπαγγελία) Божие относительно Пресвятой Девы может быть понято не только как одно из многочисленных ветхозаветных обетований Божиих человечеству, но и как непосредственное обещание Божие праведным Иоакиму и Анне, данное после их молитвы. Ср. Точн. изл. IV, 14: «Эта, предопределенная предвечным и предугадающим советом Божиим и через Святого Духа как представленная, так и предвозвещенная различными образами и словами Пророков, в предназначенное время прозябла от племени Давида, вследствие бывших по отношению к нему обетований... Но, подобно тому как древняя Анна, бывшая неплодною, при содействии молитвы и обета родила Самуила, так и эта через моления и обещания получает от Бога Богородицу, чтобы она и в этом не была ниже никого из славных жен». — 266.

²² Здесь имеется в виду празднуемое св. Церковью событие Введения во храм Пресвятой Богородицы. Ср. Слово на Введение во храм св. Германа Константинопольского: «Сегодня, достигнув трехлетнего возраста, будет предана законному храму Та, Которая удостоилась быть чистейшим храмом и превознесенной обителью Архиерея и Творца всего сущего...» (PG 98, 293). — 266.

²³ От этого места и ниже событие Благовещения излагается и истолковывается по Евангелию от Луки 1:26–38. — 266.

²⁴ См. прим. 23 к Рожд. — 267.

²⁵ «Никому с большим правом не могло бы принадлежать имя «Спаситель», кроме Того Единого, Кто по природе Своей Бог» (св. Кирилл Александрийский, PG 76, 125). — 267.

²⁶ Ср. Догматик 7 гласа: «...идеже бо хочет Бог, побеждается естества чин» (см. также Усп. II, 7). — 267.

²⁷ Христос есть «спасение мира». Спасение ветхого мира называется еще новым творением или новым рождением (возрождением); почему здесь и говорится о Христе как о «семени второго мира». Сам же этот

«второй мир» есть мир богочеловеческий, Церковь. Ср. у преп. Симеона Нового Богослова: «Церковь Христова — это новый мир и новый рай» (SC 51, 101). — 268.

²⁸ Отрывок из послания к Евреям (9:2–4 и сл.), повествующий о ветхозаветных прообразах, которые предызображали Пресвятую Богородицу и которые осуществились через Нее в Новом Завете, читается как начало апостола в Богородичные праздники. — 268.

²⁹ См. выше прим. 9 к стр. 263. — 268.

³⁰ Христос имел полную человеческую природу, не только тело, но и душу, и не просто душу или «душу бессловесную» (как учил еретик Аполлинарий), но и душу словесную и разумную. Эта полная человеческая природа Христа называется «начатком» (см. Усп. I, 4 и Рожд., 7, а также прим. 36 к Рожд.). Этот начаток был принесен человеческой природой через Пресвятую Деву воплощаемому Богу как «испеченный в золе хлеб» (прообразом чего послужило гостеприимство Авраама и предложение им хлеба трем Ангелам (Быт. 18:6)). — 269.

³¹ «Невозможно было бы видеть Бога в неприкрытом божестве, если бы Он не воспринял наш состав, через соединение с нашей природой сделавшись подобным нам человеком» (св. Андрей Критский, PG 97, 860). — 269.

³² Это утверждение поясняется фразой из Рожд., 8: «Причина [всего] доброго Бог посредством противоположного [этому доброму, т. е. посредством смерти] причиняет нам [добро], которое в Его природе». — 270.

³³ См. выше прим. 18. — 270.

³⁴ В Главе II указывалось, что выражения, которые Дамаскин употребляет, говоря о воплощении Сына Божия, не имеют никакого докетического оттенка. Это отчетливо видно и из настоящей, и из следующей фразы (Усп. I, 11): «Она [Дева Мария] по природе и истинному домостроительству стала Матерью Своего Владыки». Сходные выражения можно найти у св. Кирилла Александрийского и преп. Максима Исповедника (ср. PG 90, 620: «Ставший по природе домостроительно» человеком), и у других святых Отцов. — 270.

³⁵ Выражения «отделяется согласно законам естества» (φυσικῶς χωρίζεται) и «законное погребение» (νόμιμος τάφη) свидетельствуют о естественной смерти Богородицы. Однако несколько ниже (гл. 12) Ее смерть называется «живоносной смертью» (ζωηφόρος θάνατος), а погребение — «святым погребением» (βαία τάφη). О преславной смерти Божией Матери см. гл. 11. — 270.

³⁶ Тело Пресвятой Богородицы, как и Тело Ее Сына (см. гл. 11) не подлежало истлению (φθόραν — διαφθόραν) в гробе. Ибо если после воскресения Христа Спасителя тела многих святых рабов Его не разрушаются (см. Точн. изл. IV, 15), то сколь естественно было не подвергнуться истлению «богоприемному жилищу», Матери Божией. О Ее преславной смерти, неподвластности Ее тлению, равно как и о преставлении Ее говорит св. Герман Константинопольский в I Слове на Успение: «Как могло овладеть Тобой разрешение тела в прах и пепел, когда Ты освободила человеческий род от смерти через воплощение Сына Твоего? Посему Ты преставилась от земного, дабы не призрачно подтвердилось таяние вочеловечения, дабы через Твое отшествие от земного и временного уверовали, что Рожденный от Тебя есть Бог, происшедший, как совершенный человек, от истинной Матери, подлежащей законам естест-

венных необходимостей, определению Божия поведения и самому требованию времени, назначенного для жизни; имевший тело одинаковое с другими женами и не могшей избежать приражения общей для людей смерти; как и Сын Твой, Бог всех, плотию вкусил подобной же смерти (ср. Евр. 2:9), совершив дивные дела в Своем животворящем гробе и в живоприемном гробе Твоего успения, так что и тот и другой не призрачно приняли тела и совершенно не произвели истления. Да и не могло быть, чтобы, сделавшись сосудом, принявшим Бога, Ты разрушилась прахом тления. Ведь поскольку умаливший Себя в Тебе был Бог от начала и Жизнь предвечная, то и Тебе, Матери Жизни, надлежало стать сожителямствующей Тому, Кто есть Жизнь, принять успение как сон и преставление как пробуждение» (PG 98, 345–8) (Русск. перевод по изданию: «Церковная проповедь на двенадцатые праздники». Составил П. Смирнов. Ч. I. Киев, 1904, с. 492–493. Редакция перевода М. К.). Продолжая свое слово, св. Иоанн Дамаскин проповедует о невредимости девства Богоматери во время рождения Спасителя как о причине неподверженности истлению Ее тела в час смерти. Эту мысль подчеркивал уже св. Андрей Критский: «О, Матерь, родившая Саму Жизнь и стяжавшая равный рождению конец жизни — чудо Божие и сокровище веры! Ибо, как в рождестве Она не растлила ложесна, так и в смерти не растлила плоти. О, чудеса! Рождество совершенно избежало тления, и за гробом не последовало истления» (PG 97, 1081). — 270.

³⁷ Указание на Пс. 44:10 «Предстала Царица одесную Тебя». Св. Отцы почти единогласно относят это место к Пресвятой Деве. Этот стих поется на полиелее в праздник Рождества Пресвятой Богородицы. — 271.

³⁸ Наибольшее величие и высочайшую славу Пресвятой Богородицы составляют не Ее собственное рождение или смерть, но «плод чрева», воплотившийся от Нее Бог Слово (Рожд., 9): «Что может быть выше того, чтобы именоваться и быть Матерью Бога?» — спрашивает св. Андрей Критский (PG 97, 1056). А св. Василий Селевкийский пишет: «Она Богородицей и является, и называется; какой предмет (для слова) возвышеннее этого?.. Ибо как нелегко мыслить и излагать мысли о Боге, вернее, в полноте это и невозможно, так и великое таинство Богородицы выше разумения и языка. Ибо Богородицей именуется родившая Бога воплощенного» (PG 85, 429). Чуть ниже в настоящем Слове св. Иоанн Дамаскин скажет, что «не смерть соделала блаженной» Богородицу, но что Она Сама, как Матерь Бога, «сотворила смерть светлой...», наполнив ее радостью». Примерно то же самое Дамаскин говорил в Рожд., 9, сопоставляя Ее рождение от престарелых родителей и Ее Богоматеринство. Именно здесь пролегает главное различие между православным учением о Пресвятой Богородице и римо-католической «мариологией». Ср. у св. Германа Константинопольского: «Как ничто — капля в море и сума ничего — в сокровищах богача, так ничто достаточно не превознесет речь высоту похвал Твоих. Ты Сама от Себя имеешь песнь, именно, что Ты явилась Богородицею. Ибо Ты Восприняла наименование «Богородицы» не потому, что оно было услышано ушами нашими из повествования Писания, — и не потому, что отцы наши возвестили нам его, но потому, что дело, совершенное Тобю, истинно и нелегко доказывает, что Ты — Богородица. Поэтому-то подобало, чтобы Твое богоприемное тело не было одержимо тлением смерти; и чтобы гроб не принял его, как человеческий состав, но чтобы по преставлении Твоем от жизни сей к небу, гроб

оказался не содержащим Твоего тела; а дух Твой; невидимой энергией девственно рожденного от Тебя Христа, Бога нашего, обрелся неотлучившимся от обращения с человеками» (PG 98, 357). — 272.

³⁹ Пресвятая Богородица с рождением Христа, Который все наполняет (ср. Усп. II, 2) и все содержит (ср. Богородичен, 7 сент.), стала «Пространнейшей небес» (πλάτύτερα τῶν οὐρανῶν). Несколько ниже Дамаскин объясняет, что понимать это чудо нужно не в том смысле, что Она сделалась пространнее неба по телесному составу, но что это произошло благодатию и снисхождением неопisanного Бога (ср. Усп. II, 2), Который даровал Пресвятой Богородице таковую способность и вместимость: «Ложесна бо Твоя престол сотвори и чрево Твое пространство небес соделала» (Богородичен «О Тебе радуется...» Дамаскина). О том же чуде возвещает иконописное изображение Пресвятой Богородицы, помещаемое в конце алтаря древних православных храмов. — 273.

⁴⁰ См. прим. 27 к Усп. II. — 273.

⁴¹ Как пресвитер храма Воскресения Христова в Иерусалиме (см. гл. 1) Дамаскин, конечно, был хорошо осведомлен о всем, касающемся «Божественного благоухания», и о всех многочисленных чудесах, происходивших в гробе Пресвятой Богородицы в Гефсимании. — 273.

⁴² Только Бог Слово, воплотившийся от Девы, является для Нее «украшением и всеславной похвалой» (Усп. II, 1). — 273.

⁴³ Здесь имеется в виду, как то следует из последующего изложения, церковная традиция о воздаваемом святом почитании, которая была утверждена и зафиксирована в эпоху Дамаскина на VII Вселенском Соборе. Сам он так пишет о почитании святых: «Должно почитать святых как друзей Христовых, как чад и наследников Божиих, как соединившихся с Богом по собственной воле и принявших Его обитателем их сердца и, вследствие участия в Нем, сделавшихся по благодати тем, что именно Он есть по естеству» (Точн. изл. IV, 15), то есть как ставших богами по благодати. Стало быть, «непочитающий святых не почитает Самого Господа (PG 96, 1361). «Таким же образом должно думать и о Богоматери. Ибо честь, воздаваемая Ей, возводится на Того, Кто от Нее воплотится» (Точн. изл. IV, 16). А потому, пишет иеромонах Афанасий Йевтич, «и всякое нежелание почитать Божию Матерь возводится на Самого Христа. И какие же тогда христиане современные протестанты, отвергающие почитание Пресвятой и Приснодевственной Богородицы?» ('Γερμ. Ἀθανάσιος Ἰεβτίτζ // Ἀγ. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ. Ἡ Θεοτόκος. Ἀθήναι, 1970, с. 261). — 273.

⁴⁴ В литургической памяти Святой Православной Церкви Пресвятая Богородица вспоминается на каждой Божественной Литургии, многократно на ектениях и, прежде всего, после освящения Святых Даров. («Особенно же вспоминает (архиерей) девственно родшую Его Богоматерь — Деву, свидетельствуя сим, что мы вошли в единение со святыми, и через сию жертву соделались общниками их...» — бл. Симеон Фессалоникский, PG 155, 284; русск. перевод по изд.: Писания св. Отцов и Учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения, т. III, СПб., 1857, с. 41). Вспоминается Она и во время каждой службы церковной, и при совершении каждого Таинства: «Пресвятую, Пречистую, Преблагословенную... Богородицу... со всеми святыми помянувшие...». Но и вообще все верующие в своих молитвах совершают память Пресвятой Владычицы во всякое время и во всяком месте, как о

том и возглашается в прокимне богородичных служб (на утрени): «Помяну имя Твое во всяком роде и роде». Как соборный разум Церкви является «хранилищем» (ταμειὼν) памятования о Пресвятой Богородице, так становится им и ум каждого верующего. — 274.

⁴⁵ «Будущее блаженство» (μελλούσα μακαριότης) состоит в «сладостном озарении от Лица Самого воплотившегося Бога Слова», то есть в том, чтобы видеть Христа и самому быть видимым и просвещаемым Им как бы лицом к лицу (ср. у св. Андрея Критского, PG 97, 1109). В другом месте Дамаскин так говорит об этом: «В будущем веке мы всегда с Господом будем, видя Христа, сияющего светом Божества» (Слово на Преображение, 15; PG 96, 569). — 274.

Второе Слово на Успение Пресвятой Богородицы

¹ Здесь скорее всего имеются в виду присутствовавшие епископы Иерусалимского Патриархата. — 275.

² Слово «λόγισον» (переведенное нами здесь как «даруй слово») встречается только в творениях Дамаскина. В «Точном изложении Православной веры» он пишет о плоти Господа: «Мы говорим об обожествлении плоти и соединении со Словом (λόγισον λέγομεν) и превознесении ее» (IV, 18). Отец Иустин Попович воспринял в свой богословский язык это определение Дамаскина и употребляет его весьма часто в сфере православной гносеологии. Согласно его мнению, самым важным в православной гносеологии является не тот или иной критический разбор «правого учения», не какая-либо научная или философская адаптация «методов познания, присущих человеческому разуму и слову» (λόγον), но возрождение и преображение во Христе — Слове Божием (τῷ Λόγῳ Θεοῦ) — этого самого человеческого слова, его соединением со Словом (λόγισις) и обожение его Христом (См. 'Αρχιμ. 'Ιουστίνου Πόλοβιτς. 'Ανθρώπος καὶ Θεάνθρωπος. 'Αθήναι, 1969, с. 102–132). — 276.

³ Конечная цель жизни и всех трудов человека — это благоугодить Богу (ср. Усп. I, 12 «благоугождение Богу» и Усп. II, 7 «божественное благоугождение»). «Не потому, что благоугождение может добавить что-либо к славе Божией, но потому, что оно составляет славу, благословение, жизнь и блаженство для человека» ('Ιερομ. 'Αθανάσιος Γιέρτιτς. Цит. соч., с. 263). Богочеловек Христос даровал нам «образец совершенного благоугождения» (преп. Максим Исповедник, PG 91, 620), и потому святые Его называются благоугодившими Богу. Также и в 9-й молитве на утрени священник молится: «Возсияй в сердцах наших, Человеколюбче Владыко, Твоего богоразумия (θεογνώσις) нетленный свет... да духовное жительство пройдем, вся, яже ко благоугождению Твоему (πρὸς τὴν εὐαρεστίαν τὴν Σὴν), и мудрствующие, и деюще». — 276.

⁴ См. прим. 23 к Рожд. — 276.

⁵ Под Эдемом Дамаскин подразумевает Небесное Царство Христа, Нового и Второго Адама, или, другими словами, Его Небесную Церковь. — 277.

⁶ В предыдущем абзаце Дамаскин вкратце изложил последствия, с одной стороны, падения прародителей, а с другой — спасительного во-

человечения Господа. «Осуждение» первого Адама (ср. Рим. 5:16, 18) состояло в помрачении «светлости Божественного образа» в человеке, в обнажении человека от «изобильной благодати Духа», в одевании «кожаных одежд» тления и смертности, в уподоблении «бессмысленным скотам». Все это плод устремления за «ложным обожением», которое внушил прародителям отец лжи, диавол. Человеколюбец Бог изначально сотворил Адама для обожения и дал ему и стремление, и способность к обожению, так что, как говорит Дамаскин, «если бы Адам не пожелал несвоевременного обожения, он получил бы его по [законному] стремлению» (PG 96, 569). Но человеконенавистник диавол своим неосуществимым обожанием ложного обожения ввел Адама в заблуждение, и тот по своей воле допустил извращение (противоестественное употребление) этого стремления к обожению. В этом собственно и состоит зло: «Мы говорим, что зло есть не что иное, как лишение добра... своевольное уклонение от естественного к противоестественному, что [именно] и есть грех» (Точн. изл. IV, 20). Новый Адам, Христос через воплощение от Пресвятой Девы «соделал Себя человеком», и этот Человек «обожился», «стал бессмертным», «совлек с себя тление» и «одеждой божеств имеет нетление». Ср. Точн. изл. IV, 18: во Христе «мы говорим об обожествлении плоти, соединении ее со Словом и превознесении ее... Вследствие ипостасного соединения Плоть обожествилась, сделалась Богом, причастная к Божеству Слову (ὁμοθεος τῷ Λόγῳ)». При этом Дамаскин говорит не только о человечестве («плоти») Христа, но вообще о человеческой природе, о каждом святом члене Церкви Христовой, о каждом «брате» «Первородного между многими братьями» (Рим. 8:29; Рожд. 10), почему и употребляет в изложении первое лицо («я, человек»). Воплощение Христа создает реальность нового человечества, Церкви (Тела Его), которая есть Эдем, новый рай с «древом жизни». И все это осуществилось через Богородицу и в Богородице. Как же после этого не исповедать Ее «сокровищницей Жизни» и «бездной Благодати» (Усп. II, 2), как не сказать, что «величие Ее — необъятное море» (св. Герман Константинопольский, PG 98, 293). — 277.

⁷ «Всякое место объемлет находящееся в нем, некоторым образом замыкает и ограничивает». Такое определение места дает Дамаскин (Точн. изл. I, 13), следуя за Аристотелем (Физика, 4). Поэтому вслед за св. Григорием Богословом (Сл. 34) и св. Григорием Нисским можно сказать, что Бог не находится нигде, что Он не имеет «места», так как не объемлется и не ограничивается ничем. Но в то же время Он есть «место» всего как «везде Суший и все Наполняющий, все Объемлющий и никаким местом не Объемлемый...» (Усп. III, 4). Единственным «местом» для Бога является Сам Бог, Который «Самого Себя имеет местом беспредельным (ὑπερίληπτον)» (Усп. II, 2, а также Точн. изл. I, 13: «Ибо Он Сам — место Себя Самого»). Итак, Бог не есть ни в каком месте, но Он не есть и вне места, ибо для Него никакого «вне» не существует. Между тем, однако, говорится, согласно Дамаскину, «что и Он находится в месте, так же говорится и о месте Божием, где обнаруживается Его деятельность (ἐνέργεια)» (Точн. изл. I, 14), как то, например, можно сказать о храме. И еще: «Местом Божиим называется то, которое больше причастно Его деятельности и благодати» (Точн. изл. I, 14), то есть и святые угодники Божии, как «храмы» Духа Святого. Сколько же более можно назвать храмом Божиим (Рожд., 10) и местом Божиим

Пресвятую Богородицу, Которая «не энергии Божией явилась вместилищем, но сущностно восприняла Ипостась Сына Божия» (Рожд., 6). Ср. у св. Феодора Студита: «Радуйся, место Господне, богопроходимая земля, вместившая через воплощение Того, Кто по Божеству вне всякого места» (PG 96, 689). — 277.

⁸ См. выше выражение: «соделал Себя человеком» ('Εαυτὸν πεπλαστούργηεν ἄνθρωπον), равно как прим. 26 к Рожд. — 277.

⁹ Ср. прим. 39 к Усп. I. — 277.

¹⁰ «Живоносная смерть» (ζωηφόρος θάνατος) — это чудесная реальность, ставшая возможной после крестной смерти и Воскресения Богочеловека Христа. Господь Вседержитель в книге Откровения сказал апостолу: «Се, творю все новое» (21:5). Другой апостол Христов свидетельствовал об осуществлении такого преобразования реальности уже в этой жизни: «Кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5:17). Поэтому и смерть Пресвятой Богородицы не стала «тлением» или «истлением» (Усп. I, 10, 12), но смертью подлинно «живоносной». — 277.

¹¹ Католические издатели M. Lequien (PG 96, 725) и P. Voulet (SC № 80, 130), вместо глагола ὑπερῆχεται («подпадает под») ошибочно вставляют в текст глагол (кстати, чрезвычайно необычный) ὑπερέρχεται («превосходит, возвышается над, превышает»), что совершенно искажает смысл текста, подгоняя его под соответствие католическому лжедогмату о непорочном зачатии Девы Марии. При этом все рукописи, как то следует из афинского издания иеромонаха Афанасия Йевтича (с. 152, 265), в том числе и те, которые, согласно их сообщению, использовались M. Lequien и P. Voulet, содержат глагол «ὑπερῆχεται», что требуется и содержанием контекста, и всем православным учением о Пресвятой Богородице, как оно сформулировано у св. Иоанна Дамаскина. — 277.

¹² Господь не отверг и не отвратился принять «ответственность» (τὰς εὐθύνας) Адама, то есть смерть, ибо Он есть Спаситель и Искупитель человеческого рода. Вольное восприятие безгрешным и не подлежащим ответственности Богочеловеком Христом смерти Адама совершилось «нас ради и нашего ради спасения». Благодаря этой спасительной смерти и воскресению Спасителя, весь род ветхого Адама и, в первую очередь и несравненно, Пресвятая Богородица, перешел от смерти к жизни. Она — как «Матерь Живого Бога», мы же — как Церковь Его, как Тело Его. Это и есть Пасха Господня, совершенная нас ради, то есть переход от смерти к жизни: «Воскресения день, просветимся, людие: Пасха, Господня Пасха: от смерти бо к жизни и от земли к небеси Христос Бог нас преведе, победную поющая» (Канон на св. Пасху св. Иоанна Дамаскина, Песнь I, Ирмос). — 278.

¹³ «Преслушание» (παρακοή) прародителей привело к падению, имевшему своим результатом смерть, послушание (ὀρακοή) же Пресвятой Девы Марии Богу, благодаря которому «произрос» Христос Спаситель, Сам «бывший послушным» Отцу «даже до смерти и смерти крестной» (Фил. 2:8), принесло жизнь и бессмертие. Через послушание и согласие Пресвятой Богородицы в момент Благовещения, говорит Дамаскин, «Слово, не потерпев изменения, стало плотью от Святого Духа и святой Марии — Приснодевы и Богородицы... и Оно делается послушным Отцу через то, что Оно стало подобно нам, и через то, что приняло от нас [наше], врачуя наше непослушание и становясь для нас Образцом

послушания, вне которого невозможно получить спасение» (Точн. изл. III, 1). См. прим. 33 и 34 к Рожд. — 278.

¹⁴ Здесь св. Иоанн Дамаскин имеет в виду предание Иерусалимской Церкви, которое нашло свое ясное выражение также в творениях свв. Софрония, Модеста и Андрея Иерусалимских. Церковь св. Сиона является, согласно св. Иоанну Дамаскину, «Матерью Церквей всей вселенной», «оплотом Церквей». Поэтому предание Иерусалимской Церкви о Пресвятой Богородице и Ее Успении является преданием Вселенской Церкви. — 279.

¹⁵ Согласно Дамаскину, послание апостолов во вселенную и в целом миссия Церкви в мире имеет своей целью призвать людей к Божественной трапезе Господней тайной Вечери, которая отождествляется с небесной духовной брачной вечерей Жениха Христа, Сына Великого Царя (ср. Мф. 22:2-10; Лк. 14:15-16; Апок. 19:9), соединить людей с Богочеловеком Христом «телесным и духовным соединением Бога и нас» (Игнатий Антиох. Смирн., 12, 2). — 280.

¹⁶ Церковную полноту Иерусалимской Церкви проповедник называет здесь «богоизбранным собранием», в других местах еще «божественным и священным собранием», «народом святых», «народом Христовым», «овцами Божиими и чадами Церкви» и др. (Усп. II, 12, 16; Усп. III, 1, 3; а также PG 96, 640). Эти выражения показывают нам св. Иоанна Дамаскина не только выдающимся проповедником и глубоким богословом, но и подлинным пастырем, горячо любящим словесное стадо Архипастыря Христа. — 281.

¹⁷ О том же говорит и св. Модест Иерусалимский в Похвальном Слове на Успение: «О, всеблаженное Успение Преславной Богородицы, ради Которой с высоты нисходят ангелы и архангелы, и от конец земли являются Божественные апостолы, как, ведает Один Бог, тайноводствовавший и собравший их на всесвятое празднество Богоматернего Успения» (PG 86, 3289; русск. перевод по изданию: Церковная проповедь на Дванадесятые Праздники. Ч. I. Киев, 1904, с. 461). — 281.

¹⁸ Данная глава содержит много общих моментов и общий словарь с Ареопагитом (см. отрывок из него в Усп. II, 18) и Словами на Успение св. Андрея Критского (PG 97, 1064). — 281.

¹⁹ См. прим. 15 к Рожд. Св. Отцы Церкви в своем учении об истощании (ἐκένωσις) Бога Слова всегда следует свв. апостолам, не впадая ни в «докетизм» (как еретики докеты, которые отрицали подлинность воплощения Сына Божия), ни в «кенотизм» (как некоторые протестанты, которые учат, что Бог Слово в воплощении оставил Свою Божественную природу). Согласно учению свв. Отцов, подлинно и истинно совершилось воплощение («Слово стало плотью» — Ин. 1:14) и истощание вплоть до смерти крестной (Фил. 2:6-8), но истощание это не нанесло никакого ущерба Божественной природе Второго Лица Пресвятой Троице. Иначе бы оно не было спасительным, «возвышающим нас» (ἐψήλοῦς) истощанием. — 281.

²⁰ О том, что «пресущественный» Бог Слово «пресущественно» воплотился; говорилось уже в начале Усп. I (см. прим. 3 к стр. 261). Повторяя сказанное там, св. Иоанн Дамаскин употребляет здесь весьма характеристический глагол «осуществляется» («ὁλοῦται»). «Этот глагол свв. Отцы и сам Дамаскин употребляет, когда ведут речь о творении Богом мира из ничего: творческие энергии Божии дали сущность вещам, не

существовавшим прежде, и те «вошли» в бытие, получили сущность и ипостась» (Ἱερογ. Ἀθανάσιος Γέβτις. Цит. соч., с. 269). А слово и понятие «сущность» (οὐσία), строго говоря, прилагается к «осуществленному» («τὰ οὐσιωθέντα»), тварному; Бог же был, есть и пребывает пресущественным (ὑπερούσιος). Однако через воплощение «из женского чрева» Пресущественный Бог Слово, «подлинно войдя в сущность» (εἰς οὐσίαν ἀληθῶς ἐλθὼν — св. Дионисий Ареопагит, PG 5, 1072), делается тварью, «осуществляется» как человек, не переставая быть Богом. Это «осуществление» (οὐσιώσις) воплощаемого Бога происходит «пресущественно» («ὑπερουσίως»). Божественная природа Слова «пребывает в Своей пресущественности» (преп. Максим Исповедник, PG 94, 532), но Бог Слово на деле становится плотью (Ин. 1:14): «ибо Слово стало плотью, плоть же стала Словом, не изменив Божественное естество». (св. Иоанн Дамаскин, PG 96, 548). Об этой «великой благочестия тайне» (1 Тим. 3:16) так пишет преп. Максим Исповедник: «Великая тайна вочеловечения всегда пребудет тайной. Ибо Бог, будучи Пресущественным и находясь выше всякой пресущественности, пожелал войти в сущность и пресущественно осуществился... Будем поэтому с верою взирать на тайну Божественного Вочеловечения и прославим Благоволившего об осуществлении его нашего ради спасения» (PG 90, 1184). — 281.

²¹ Само собой разумеется, что Пресвятая Богородица воздала «блаженное бытие» (τὸ εὖ εἶναι) прародителям, как Родившая Христа Спасителя, Который есть подлинная жизнь и спасение, единственное «блаженное бытие» для людей. Бог даровал Адаму и бытие и блаженное бытие. Когда же Адам пал и утратил блаженное состояние, человеколюбивый Господь, «давший бытие и даровавший блаженное бытие» (Точн. изл. III, 1), Сам становится человеком от Марии Девы и уделяет Адаму не просто блаженное бытие, но «вечное блаженное бытие» (τὸ αἰεὶ εὖ εἶναι), «дабы Податель бытия явился и Даровавший вечное блаженное бытие» (преп. Максим Исповедник, PG 90, 624). — 282.

²² Пресвятая Богородица как Матерь Христа Спасителя Главы Церкви, является «причиной и подательницей» (αἰτία καὶ πρόξενος), «посредницей» (προμνηστρία) (Усп. I, 10; Усп. II, 16) всех имеющихся в Церкви благ. Более того, Она, «вся для всего Жениха Церкви соделавшись храмом через чудо воплощения» (св. Андрей Критский. Слово на Рождество Пресвятой Богородицы, PG 97, 864), «стала в некотором смысле Церковью и родила Церковь» (Выражение архим. Иустина Поповича. Цит по книге Ἀγίου Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ. Ἡ Θεοτόκος. Ἀθ., 1970, с. 270). Св. Герман Константинопольский говорит, обращаясь к Божией Матери: «Ты имеешь от Бога великую высоту для торжества, потому что от Своей плоти представила Ему народ христианский и то, что одного рода с Тобой (ὁμοουγενὲς σου), соделала сообразным Его Божественному образу» (PG 98, 353). Современный греческий богослов, епископ г. Козани Дионисий писал о взаимоотношениях Церкви и Богоматери следующее: «Святой Кирилл Александрийский связывает лицо Пресвятой Богородицы с понятием Церкви. Церковь не мыслится и не существует без Пресвятой Матери Христа Спасителя. Пресвятая Богородица есть Церковь и Церковь есть Пресвятая Богородица. Когда кто-либо говорит "Богородица", он включает в это слово все понятие Церкви, ибо через это имя в Лице Приснодевы Марии выражается вся божественная тайна Лица Иисуса Христа. "Будем же мы... с трепетом поклоняться Нераз-

дельной Троице, воспевая Приснодеву Марию, а в Ней со всей очевидностью Святую Церковь», — говорит святой Кирилл» (Ἐκκλησία, 15 (1966), с. 342). — 282.

²³ Представительство и посредничество Пресвятой Богородицы за «чад» Ее, то есть за находящихся на земле членов Церкви Ее Сына, началось уже здесь, когда Она пребывала с апостолами и верующими первой Церкви (ср. Деян. 1:14) и продолжается в Царстве Небесном. — 283.

²⁴ Здесь и далее описывается само событие Успения Божией Матери: разлучение души от Тела, восхождение ее на небеса, погребение тела апостолами в Гефсиманском саду. — 283.

²⁵ Выражения эти несомненно восходят к Книге Премудрости Соломона, в которой под «Премудростью», согласно изъяснению всех Отцов Церкви, разумеется второе Лицо Св. Троицы, Ипостасная (точнее Воипостасная — Ὑποβότης) Премудрость Божия (ср. 1 Кор. 1:24) — как в Ее предвечном Божественном бытии, так и в воплощении. Соломон называет Премудрость «художницей всего» (7:21), посредством которой Бог «все сотворил» и «устроил человека» (9:1–2), которую Он «даровал» миру (9:17), через которую люди «исправились» и «научились», так что «спаслись Премудростию» (9, 18–19). Подобное же Премудрый Соломон пишет и в Книге Притч 8:22–31 и 9:1–5. Св. Иоанн Дамаскин и в других местах проповедует о Христе как о Премудрости Божией (см. Усп. III, 5), называет Его «вседетельным Словом сотворившего им Все Отца» (Рожд., 3), «Творцом всего» (Усп. I, 10), Который Сам совершает и создание и воссоздание наше (ср. Рожд., 5), «Создателем и Содержателем небес, Измыслителем всего мирного и премирного, Видимого и Невидимого творения» (Усп. II, 2), Которым «все стоит, как причиной творческой и содержащей» (Усп. III, 4). Эта предвечная Ипостасная Премудрость Божия (ср. Точн. изл. 1, 13), «благоволение Отчее» (Усп. II, 3), будучи Сыном Единородным, «Рожденным прежде всякой твари» (Кол. 1:5), делается через вольное воплощение и вочеловечение «Первородным между многими братьями» (Рим. 8:29). Это и есть таинство, которое Отец «предопределил прежде веков» (Рожд. 10): «Бог воплотившийся, вечная жизнь для всех» и «наше обожение» (Рожд., 9). Согласно святым Отцам, для человека и для всего творения не существует помимо Христа никакого другого центра жизни и бытия ни здесь, ни в вечности, не существует и никакой иной «премудрости». Поскольку же новейшие софиологи пытаются соединить понятие «премудрости» среди прочего и с Лицом Пресвятой Девы, а не с Лицом Христа, как то делает Священное Предание (см. «Столп и Утверждение истины» свящ. П. Флоренского и «Купину неопалимую» прот. Сергия Булгакова), особенно важно показать позицию по этому вопросу св. Иоанна Дамаскина, святого Отца, с исключительной силой опирающегося в своем богословии на Предание. Ср. еще его проповеди на Преображение и на Великую Субботу: «Вседетельная Премудрость Божия и сила, в Которой сокрыты все сокровища знания» (PG 96, 633). — 285.

²⁶ В Православной церкви Христос подлинно является «всем во всем» (Кол. 3:11). Он есть и Глава и Начаток Церкви, Архиерей и Архипастырь словесного стада, и все это не в каком-то отвлеченном смысле, но на деле. Поэтому в Православной Церкви все из Него исходит, все в Нем живет, действует и существует, все в Нем начинается и завер-

шается. Члены Церкви Его — «божественное и священное стадо Велико-го Пастыря, Иерея и Жертвы (Θύματος), народ особенный (Тит. 2:14), царственное священство (1 Пет. 2:9), [люди], обогатившиеся общим именем рабов Христовых» (PG 96, 640), — не имеют другого средоточия жизни ни на небе, ни здесь на земле, кроме Христа. «Ибо и пасущие, и пасомые — все соблюдаются Единым Небесным Пастырем» (св. Иоанн Златоуст, PG 52, 784). — 285.

²⁷ В стихах 8:2, 5; 9:11–12, 23–24; 10:1 Послания к Евреям св. апостол Павел пишет о том, что на небесах есть истинное «Святое Святых» (ибо там «Скиния истинная», «нерукотворенная», «большая и совершеннейшая»), являющаяся тем «первообразом», согласно с которым Моисей сделал рукотворное святое святых, то есть ветхозаветную еврейскую скинию. Это небесное и истинное Святое Святых апостол называет также истинным «образом вещей», «вещи» же эти суть «будущие блага» и «самое небо», где пребывает престол Божий. В стихах 12:22–24 того же Послания апостол Павел соединяет вышеназванные понятия с понятиями «града Бога живого», «небесного Иерусалима», «церкви первенцев, написанных на небесах». И именно туда, в первообразное, истинное и небесное Святое Святых, «вплоть до самого царственного престола» Божия (Усп. I, 11), Божественный Сын Пречистой Девы Марии вводит пренепорочную душу Своей Матери, а через три дня и тело Ее (Усп. II, 14, 18; Усп. I, 10, 13). Возможно же это стало потому, что Христос первый телесно вошел «предтечею за нас» (Евр. 6:20) «во внутреннейшее за завесу» (Евр. 6:19), то есть в глубочайшее средоточие Небесной Скинии, Первообразной Церкви. — 285.

²⁸ Тело Божией Матери было взято на небо Ее Сыном через три дня после его разлучения с душой. Смерть Пресвятой Богородицы, как мы о том говорили выше, была подлинной человеческой смертью (вопреки католическому догмату о Ее телесном вознесении), и тело Ее было предано законному погребению (дабы «отложить смертное» и «облечься в нетление» — Усп. I, 10). Однако живоприемное тело Богородицы покрывается смертью только на «некоторый промежуток времени», как солнце, которое заслоняется на мгновение луной в момент затмения, но не теряет своего света (Усп. I, 10). Божественное тело Ее не увидело ислечения и не осталось во гробе, но посредством гроба переправляется, «как через некий Иордан», в небесный Иерусалим (Усп. I, 12). Ср. Канон на Успение св. Космы Маюмского, Песнь 6: «Дает Тебе яже превыше естества Царь всех Бог: яже бо в рождестве Деву сохранили, тако во гробе тело соблюде нетленно и спрослави божественным преставлением...» Это преставление тела Богородицы является плодом Воскресения Ее Сына (см. Усп. II, 14; Усп. I, 10, а также из «Последования на святое преставление Пресвятыя Владычицы Богородицы и Приснодевы Марии», Статия II, 102: «Прежде нас роди во ад Христос сниде, ныне же Дева Мариам възде на небо, в радость и помощь нам...»), Который благоволил, чтобы «после телесной смерти Богородица не только бессмертной вступила в жизнь будущего века, но и плоть Богородицы уже пережила то изменение из тления в нетление, которое ожидает остальных людей лишь после общего Воскресения» (*Митр. Сергей (Страгородский)*). Почитание Божией Матери по разуму Святой Православной Церкви // ЖМП, 1973, № 9, с. 60). Ср. у св. Григория Паламы: «Родившее тело справедливо сопрославляется богоподобной честью с Рожденным им; и

совоскресает, — согласно пророческой песни, с прежде воскресшим после трех дней Христом, — Кивот Святыни Его» (PG 151, 465). — 286.

²⁹ «Говорю же слово “надлежало” (ἐδεῖ), обозначая волю творца, ибо она есть закон и постановление наиболее пристойное» (Точн. изл. II, 12). — 286.

³⁰ В трех из четырех основных рукописей встречается написание «ἐνυλοοτάν» (воипостазированное), в одной «ἐνυλοότατον» (воипостасное). Какое бы написание ни принять, они по сути означают одно и то же, а именно что плоть Господа (Его человеческая природа) «не произошла со своею собственною ипостасью и не сделалась ипостасью, различною по сравнению с Ипостасью Бога Слова, но, существуя в Ней, она скорее стала воипостасною, нежели сделалась ипостасью, существуя отдельно — сама по себе. Почему она не лишена ипостаси, и не привносит в Троицу другой ипостаси» (Точн. изл. III, 9). — 286.

³¹ Илиада V, 341–342. Перевод П. Гнедича. — 287.

³² Пресвятая Дева, как родившая воплощенного Бога Слова, является «сущей» (ὄντως) и «воистину» (ἀληθώς) Богородицей. Это бесспорное чудо и событие не означает, что Она родила Божественную природу Бога Слова (которая является единой природой Отца, Сына и Святого Духа), но что Она родила человеческую природу Воплотившегося Сына Божия или, точнее говоря, Самого Сына и Бога Слово, но не в первом и божественном Его предвечном рождении от Отца, но во втором Его рождении, бывшем по домостроительству вольного воплощения, как о том говорит Дамаскин несколько ниже (и в Усп. III, 4). См. также в его «Послании яковиту», 84 (стр. 182–183 наст. изд.): «Ибо как Истинный Бог — Родившийся от Нее, так и Истинная Богородица — носившая во чреве Воплотившегося из Нее Бога. Говорим же, что Бог от Нее родился [не в том смысле], что Он получил от Нее вечное Божественное бытие, но [разумая], что Он от Нее непреложно воплотился и сделался человеком и родился: Один Христос, Один Сын, Один Господь, Одна Ипостась, Тот же Самый — Бог и человек, не вводящий в Троицу другого лица». — 287.

³³ Цитата из Слова на Святую Пасху (Слово 45, 9; PG 36, 633) св. Григория Богослова. Ср. Точн. изл. III, 1: «После того, как человек был побежден, Он (Бог) не делает, чтобы другой победил тирана и не вырывает человека себе через грех, этого Благий и Праведный опять сделал победителем и, что именно было затруднительно, подобного привел в первобытное состояние посредством подобного». — 288.

³⁴ «Божество неизреченно и непостижимо», — пишет св. Иоанн Дамаскин в начале «Точного изложения Православной веры» и добавляет затем: «И только это одно: беспредельность и непостижимость в Нем постижимо» (Точн. изл. I, 1, 4. Ср. Усп. I, 4: «беспредельная высота непостижимого Божества» и св. Григория Богослова PG 36, 317). Эта непостижимость Бога лежит в основе святоотеческого апофатического богословия, которое не пытается определить, что есть Бог, но содержит в пространстве веры Его спасительное Откровение. Выражение «пребожественное Божество» (см. также Точн. изл. I, 12 и PG 94, 1424: «Пребожественное Божество, Пресущественная Сущность») является выражением чисто апофатическим, которое употребляли многие свв. Отцы (например, св. Дионисий Ареопагит, преп. Максим Исповедник, св. Григорий Палама). По сути оно означает, что и словом «Божество» св.

Отцы не определяют природу Бога (Точн. изл. I, 9), ибо, «как говорит св. Григорий Богослов, «ни Божество, ни нерожденность, ни отцовство не означают сущность Бога» (Слово о богословии III). Ср. у св. Григория Паламы: «Пребожественный Бог... как пребывающий за пределами сего Божества» (Συγγράμματα. Τεχ. Π. Χρήστων. т. I, σ. 645). Бог есть и Бог, и Пребожественный, и Пресущественный, и «Ставший превыше всякой пресущественности» (преп. Максим Исповедник, PG 90, 1184). Но Он же есть и Господь наш и Спаситель наш, спасение и вечная жизнь, явившийся через воплощение как Бог и человек, как о том пишет св. апостол и Евангелист Иоанн: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил», — и добавляет: «Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него» (Ин. 1:18; 1 Ин. 4:9). — 288.

³⁵ О чистоте и святости Пресвятой Богородицы вдохновенно пишет преп. Симеон Новый Богослов — он называет Деву Марию Невестой Сына Божия, непорочной по отношению к людям и святой, хотя при этом Она остается человеком по отношению к Богу: «Дочь его [Давида], пренепорочную, пречистую и чистую Деву, Он привел как Невесту. Пречистой же я называю Ее, и пренепорочной по отношению к нам и тогдашним людям, сравнивая Ее с ними и с нами, Ее рабами, что же касается до Ее Жениха и Его Отца, то человеком, но святой и пресвятой и свыше всех людей всех поколений чистейшей и непорочной» (Ethic 1, 9, 42–51; SC 122, 248) (Русский перевод по изданию: *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Преп. Симеон Новый Богослов. Париж, 1980, с. 280). — 288.

³⁶ Божия Матерь родила Единородного и Возлюбленного Сына Отца, «Сына любви Его» (Υἱὸν τῆς Ἀγάπης Αὐτοῦ — Кол. 1:13), Который «явил любовь Отца Своего к нам» (PG 96, 583). «Бездна» (ἄβυσσος) Божественной Любви, которая явилась через Пресвятую Деву, есть вочеловечение Бога Слова и обожение человека (см. текст ниже и Рожд., 9). — 288.

³⁷ Вот осуществление конечной цели всего сущего в Пресвятой Богородице: в Ней Бог стал человеком, дабы человек стал Богом. Это излюбленное выражение святого Иринея Лионского и святого Афанасия Великого, усвоенное и повторенное многими свв. Отцами, ясно указывает, помимо всего прочего, и на центральное место в Таинстве Божественного Домостроительства Пресвятой Богородицы, «преестественно доставившей Создателю то, чтобы и Он был созидаем, и Богу, и Творцу всего, обожествляющему восприимое человечество, то, чтобы и Он сделался человеком» (Точн. изл. III, 12). — 288.

³⁸ «Благодать Божия есть нетварная божественная сила (δύναμις) или энергия (ἐνέργεια) Пресвятой Троицы, которая подается от Бога через Христа в Духе Святом» (Ἱεροδόναχος Ἀθανάσιος Γκιβτίτς. Цит. соч., с. 275). Часто божественной благодатью называется «дар» (δωρεά) или действие, энергия (ἐνέργεια) Духа Святого (ср. у преп. Симеона Нового Богослова: «Дар Всесвятого Духа именуется благодатью» — SC 129, 36), ибо эта благодать создает наше единение с Богом (ср. Рожд. 3: «Связь Бога с людьми осуществляется через Духа Святого»; Точн. изл. IV, 13: «Все, что Бог сотворил, Он сотворил действием Святого Духа»). Вне благодати Святого Духа не может быть ни спасения, ни жизни вечной для человека. Трагические последствия праотеческого падения состояли как раз в утрате благодати Духа Божия (ср. Усп. II, 2), благодаря которой человек живет истинной жизнью как «соучаствующий и сопричаст-

ный Богу» (*преп. Симеон Новый Богослов*. Там же), в то время, как без нее дезорганизуется и распадается человеческое бытие, и гибнет сама жизнь. Возвратил благодать падшему человеку воплотившийся в Пресвятой Деве через Духа Святого Бог Слово. Поэтому и первым приветствием Архангела, обращенным к Богородице, было: «Радуйся, Благодатная (благодатствованная — *ἡ ἀρχαγγέλου*)». «Поэтому я вещаю Тебе: “Радуйся, Благодатная”, поелику паче всей твари Ты стала благодатной и поелику я сознаю и ведаю причину для такой радости и благодати в Тебе; посему взывая и вещая, я приношу Тебе: “Господь с Тобою”» (св. *Софроний Иерусалимский*. Слово на Благовещение, PG 87, 3240; русский перевод по изданию: Проповеди святителя Софрония, Патриарха Иерусалимского. Джорданвилль, 1988, с. 29). С того момента, со дня Благовещения открылась для людей «бездна благодати», которая подается и подается в Церкви каждому члену Тела Христова и «благодетельствует различно» сообразно с мерой веры и «нуждой каждого». — 289.

³⁹ Данную часть главы 18, то есть весь отрывок из так называемой «Евфимиевой Истории», P. Voulet (*S. Jean Damascène. Homélie sur la Nativité et la Dormition*, DC № 80. Paris, 1961, p. 168–169) и M. Jugie (*La mort et l'assomption de la Sainte Vierge, Studietesti*, (114), Rome, 1944, p. 166) рассматривают как позднейшую интерполяцию в текст Слова Дамаскина. Однако согласно как западным (PG, SC), так и афинскому изданиям все рукописи Слова (IX и X веков), в том числе древнейшая Paris. gr. 1470 (890 г.), содержат этот отрывок. Более того, если раньше считалось, что данный отрывок из вообще лишь фрагментарно дошедшей до нас «Евфимиевой Истории» (ее текст см. PG 147) сохранился только в тексте «Слова на Успение», и это вызывало сомнения в его подлинности и раннем происхождении, то в середине нашего века P. Weuger обнаружил на Синае рукопись VIII века (Sinait, 491), датируемую им не позднее, чем 750 г. (*Weuger P. L'assomption de la Sainte Vierge dans la tradition byzantine du VI au X Siecle*. Paris, 1955, p. 137), которая содержит данный фрагмент «Евфимиевой Истории» в качестве самостоятельного источника. Представляется, что все это подтверждает мнение Ламбеция, что происхождение этой Истории относится к VI столетию (P. Lambetii Hamburgensis. *Commentariorum de antiquissima Bibliotheca Caesarea Vindobonensis. Liber 8. Vind.*, 1782, с. 363). Предметом ее служит жизнеописание некоего аввы Евфимия († 472), жившего в Палестине во времена Халкидонского Собора. Поэтому неудивительно, что на страницах «Истории» передаются также события, случившиеся во время этого Собора и имеющие прямое отношение к вопросу о тех сведениях, почерпнутых из Св. Предания, какие имела в то время Церковь об Успении Божией Матери (см. об этом подробнее в статье: *Сильченко К. Праздник Успения Божией Матери // Вера и разум*, 1901, (IV) 14, с. 121). А это предание Иерусалимской Церкви, которое в приведенном отрывке св. патриарх Ювеналий перед лицом императора и Собора назвал «древним и достовернейшим», с полным основанием может быть принято, как та «чистая монета, которую содержит Церковь относительно Успения Божией Матери, как несомненное учение ее относительно этого события» (*Сильченко К. Цит. соч.*, с. 125). Ср. сходные свидетельства св. Модеста Иерусалимского, Похвальное Слово на Успение 7, 9, 11, 13–14 (PG 86, 3296, 3300–12) и св. Андрея Критского (Иерусалимского), I Слово на Успение (PG 97, 1061–

68). Последний, кстати, пространно изъясняет то место из Ареопагита, которое содержится и в отрывке «Евфимиевой Истории». См. также другие параллельные места у самого св. Иоанна Дамаскина (Усп. III, 4; Усп. I, 5, 9 и др.). — 290.

⁴⁰ Согласно историку Никифору Каллисту (XIV в.), св. царица Пульхерия вместе со своим супругом, св. императором Маркианом (450–457), «обратив в Халкопатии (т. е. медяном рынке) иудейскую синагогу в храм и придав зданию должный вид и по размеру, и по красоте, посвятила этот божественный дом Богоматери. Здесь и был положен честной и священный пояс Богоматери в Ковчеге Святого Престола; и с того времени святым Ковчегом стал называться этот дом Богородицы» (Церк. Ист. XIV, 49; PG 146, 1223). Подробнее об этом событии см. *Архиепископ Сергей (Спасский)*. Полный месяцеслов Востока. Том II. Владимир, 1901, с. 346 и далее. У св. Германа I, Патриарха Константинопольского (715–730) есть два Слова на Положение пояса Пресвятой Богородицы (PG 98, 372–384). — 290.

⁴¹ Св. Ювеналий был патриархом Иерусалимским в 422–458 гг. Он присутствовал на III Вселенском Соборе в Эфесе 431 г. и на IV Вселенском Соборе 451 г. — 290.

⁴² Цитируется книга «О Божественных именах» гл. 3, 2 (PG 3, 681–684). — 291.

⁴³ Священномученик Иерофей (см. также Усп. III, 4) был членом афинского ареопага и обращен ко Христу апостолом Павлом вместе с Дионисием Ареопагитом. Он стал первым епископом Афин и скончался в I веке мученической смертью. — 291.

⁴⁴ Только в одной из пяти парижских рукописей вместо слова *δωβειας* («слабости, немощи, бессилия») стоит *ἐνδυνειας* («крепости, мощи, силы»). Тем не менее именно это чтение предпочли два упомянутых нами католических издателя (но не афинское издание!). С этим, однако, нельзя согласиться уже потому, что в оригинале Ареопагита видим слово *δωβειας*. Употребляя выражение «бесконечно сильная... богоначальная слабость», св. Иоанн Дамаскин со всей очевидностью следует апофатической традиции Ареопагита. Таким образом здесь дело заключается в ошибке одного переписчика и непонимании апофатического богословия святых Отцов двумя западными издателями. В Схолиях на сочинения Ареопагита преп. Максим Исповедник пишет: «Прекрасно сказал он: богоначальная слабость», — и изъясняет затем, что выражение «богоначальная слабость» означает «вольное снисхождение Сына Божия до плоти кроме греха», «обогащающее обнищание» Его ради нас, «все Его во плоти жителство», «позорную смерть на кресте, жалкое погребение и гроб» (PG 4, 236). — 291.

⁴⁵ См. прим. 44 к Усп. I. — 292.

Третье Слово на Успение Пресвятой Богородицы

¹ Ср. Канон ко св. Причащению, Песнь 3, Богородичен: «Хлеба животного Трапеза Пресвятая, свыше милости ради сшедшаго и миру новый живот дающего...». — 294.

² Христос имеет «покой для всякой твари» (бл. Исихий Иерусалимский, PG 93, 1464), конечно же и для «драгоценнейшей всякой твари» (Рожд., 7) Своей возлюбленной Матери, как то говорит и Псалмопевец (Пс. 131:8). — 294.

³ См. прим. к Рожд., 20 и Усп. II, 13. — 294.

⁴ Указание на чудесный переход Красного моря израильским народом во время бегства от фараона из Египта (Исх. 14:25–30). Относительно еретика Нестория см. прим. 9 к Рожд. Нечестие (νοεβεια) всякой ереси уподобляется здесь «соленому морю», потопившему египтян, в то время как единственным путем, приводящим в землю обетованную, является православие, понимаемое как единство правой веры (правых догматов) и праведной жизни, богоугодных дел. Ср. Слово диакона Епифания на VII Вселенском Соборе: «Радуйся, Христом зажженный столп огненный, избавивший новый Израиль Божий светозарными учениями [правых] догматов от руки египетской, то есть от заблуждений еретиков, и указавший путь в землю обетованную православием [святых] отцов» (PG 98, 1328). — 296.

⁵ «Духовным Израилем» является Церковь Христова, в противоположность «Израилю по плоти» (1 Кор. 10:18; см. также Рожд., 6). — 296.

⁶ В конце III главы св. Иоанн Дамаскин говорит о причине и цели смерти Пресвятой Богородицы: Она умирает, «чтобы возвратилось в землю образованное из земли», т. е. тело, и чтобы, «оставив земную и не имеющую света отягченность смертности», облечься в духовное тело нетления (см. также Усп. I, 10; Усп. III, 1). Смертность, то есть тление и «безупречные страсти» (Точн. изл. III, 20), знало и тело Самого Господа до Воскресения, но если Господь вкусил смерть по домостроительству, как Спаситель ветхого Адама, то Божия Мать умерла, подчиняясь закону естества, как дочь Адама. В то же время Дамаскин исповедует вместе со св. Андреем Критским, что смерть Богородицы была «превыше нас» (ὐτὲρ ἡμᾶς) (PG 97, 1053). Смерть «Живоначальной Матери» (Усп. I, 10) Господа настолько превосходит понятие о смерти, что больше не называется смертью, но «успением», «божественным преставлением», «переселением на небо» или «вселением к Господу» (Усп. I, 10; Усп. III, 1, 3). Именно поэтому св. Иоанн Дамаскин переносит и на Богородицу слова Писания, относящиеся ко Христу: «Душа Твоя не сошла во ад, и плоть Твоя не видела тления» (ср. Деян. 2:31; Пс. 16:10). «Не оставлена душа Твоя в земле или Твое пречистое и нескверное тело, но в небесных жилищах обитает, будучи переселена, Царица, Госпожа, Владычица, Богоматерь, Истинная Богородица» (Усп. I, 12). — 296.

⁷ См. прим. 24 к Рожд. — 296.

⁸ Вефиль (в переводе «Дом Божий») — место, где праотец Иаков видел во сне лестницу, по которой восходили и нисходили ангелы Божии, а затем возлил елей на камень, который служил ему изголовьем (Быт. 28:10–18). Здесь также следует напомнить, что имя Χριστός означает «Помазанный» (Χεχρισμένος). Это имя воочеловечившийся Бог Слово принял с момента воплощения от Пресвятой Богородицы: «Мы утверждаем, что Сын и Слово Божие сделалось Христом с тех пор, как вселилось во чрево Святой Приснодевы и, не изменившись, сделалось плотью, и плоть была помазана (ἐχρίσθη) Божеством. Ибо это — помазание человечества, как говорит Григорий Богослов» (Точн. изл. VI, 6; у Григория Богослова — Слово 36). См. также прим. 43 к Рожд. — 296.

⁹ Господь вознесся на небо с Елеонской горы, «которая находится близ Иерусалима» (Деян. 1:12). — 296.

¹⁰ В Церкви Христовой святые Ангелы являются «служебными духами», которые посылаются Богом «на служение» спасению людей (Евр. 1:14). Люди были созданы «не много униженными пред Ангелами» (Евр. 2:7), но с воплощением Христа от человека, от Пресвятой Девы, человек несравненно был превознесен над Ангелами, и с тех пор святые Ангелы не только «служат» и содействуют спасению людей, но непрестанно и вечно воздают поклонение и славословие нашей человеческой природе во Христе, а также воспевают Пресвятую Богородицу, «поднявшуюся превыше Херувимов и превознесенную над Серафимами» Матерь их Бога (Рожд., 9), «в страхе, подобно рабам, предстоя Матери Господа своего» (Усп III, 10). См. также следующий характерный отрывок из III «Слова в защиту святых икон» (PG 94, 348): «Не с ангельским естеством соединился Бог, но с естеством человеческим. Не сделался Бог ангелом, но сделался Бог естественным и истинным человеком. «Ибо не Ангелов восприимлет Он, но восприимлет семя Авраамово» (Евр. 11:16). Не ангельское естество сделалось Сыном Божиим по ипостаси, но человеческое естество сделалось Сыном Божиим по ипостаси... Естество наше... через благоволение и соединение с Богом сделалось больше ангельского, ибо Ангелы предстоят ему, сидящему во Христе на престоле славы, со страхом и трепетом, и будут со страхом предстоять на суде». — 296.

¹¹ См. выше прим. 6 к Усп. III. — 297.

¹² Как уже указывалось выше, эти два имени: «дочь Адама» и «Матерь Бога» — заключают в себе самую суть православного учения о Пресвятой Богородице. Дева Мария не была по природе Своей чем-то иным, как дочерью ветхого (падшего) Адама, почему Она и «отсылает земле тело». Однако Она удостоилась чести стать Матерью Бога и именно потому, что Она родила Его как Нового Адама, как Богочеловека, Дева Мария минует смерть и восходит в небесные обители. Ср. Канон св. Иоанна Дамаскина на Успение: «От смертных чресл произведшиися, естеством подобна, Чистая, исхождение разреши (перев.: «Происходя от смертных родителей, Чистая, Ты имела и кончину, соответственную Своему естеству»). Рождши же сущую Жизнь, к жизни преставися божественней и ипостасней». — 297.

¹³ Выражая отношение Христа к Церкви, св. Писание и св. Предание говорит, что Христос является Главой Церкви, Церковь же Его телом. «Где глава, там и тело; ведь глава и тело не разделяются никакой преградой» (св. Иоанн Златоуст, PG 62, 26). Однако из того, что Церковь является Телом Христа — Воплотившегося от Пресвятой Богородицы Слова, становится ясным, что первым, ближайшим с Главой Христом членом Церкви является Его Пречистая Матерь, «честнейшая Херувим и славнейшая без сравнения Серафим», Которая часто в творениях святых Отцов выступает как олицетворение Церкви. Она родила Христа, Начаток Церкви и соединена с Ним «на основании самих законов естества» (св. Григорий Палама. Беседы 53, 21). Вследствие этого, как Невеста и Матерь, Богородица занимает первое, после Христа, место в Церкви, «предстоит Сыну превыше всех ангельских чинов». По дерзновенному выражению св. Григория Паламы, Она «единая является посредницей между тварной и несотворенной природами, и никто не пришел к Богу,

как только посредством Нее и от Нее Родившегося...» (Русский перевод по изд.: Беседы святителя Григория Паламы. Т. III. Монреаль, 1984, с. 107–108). — 298.

¹⁴ Об участии в тайне домостроительного спасения всей Пресвятой Троицы, «Которой послужила» Божия Матерь, см. прим. 16 к Рожд. Конец Усп. I дополняется здесь завершением Усп. III. «Пресвятая Троица является вечным центром, к которому со страхом и трепетом устремляется все сущее и всякая тварь» ('Иероц. 'Αθανάσιος Γκιβτίτς. Ук. соч., с. 281) «Там — предел всего, на что уповали и уповают; там — последний конец, далее которого нет ничего. Там поклоняются Отцу, слава Сына, и воспевают Святого Духа, нераздельное Существо Единого в Троице Божества» (св. Андрей Критский. 3 Слово на Успение, PG 97, 1101). — 298.

¹⁵ См. прим. 25 к Усп. II. — 298.

¹⁶ Вечное славословие, поклонение и служение Богочеловеку Христу и Пресвятой Троице — то, что составляет славу творения, имеет начало уже здесь на земле во «Христе Сыне Божиим» и Сыне Девы, через Духа святого в Церкви. «Славой Сына» уже сияет Пресвятая Богородица и все святые, то есть прославленная «Церковь празднующих достойным св. Духа образом». Но Церковь едина, единое Тело Христово, и то, что совершается в торжествующей Церкви, совершается и в Церкви воинствующей, а то, что совершается на земле, совершается и на небесах. Согласно тропарю праздника Положения ризы Пресвятой Богородицы во Влахерне (2 июля) через Нее «и естество обновляется, и время», а потому «все совершаемое в Церкви имеет сверхъестественное содержание», как пишет преп. Максим Исповедник (PG 90, 820). Это «сверхъестественное содержание» (ὑπερφυσικὸς λόγος) совершающегося в небесно-земной Церкви проявляет себя не как «метафизическая» теория, не как философская спекуляция, но как «обновленное благодатью состояние вещей в Таинстве Церковной жизни, когда события происходят равным образом в пространстве и времени, и над пространством и временем» ('Иероц. 'Αθανάσιος Γκιβτίτς. Ук. соч., с. 282). В этом смысле св. Отцы говорят о «литургическом времени и месте», парадоксальных «ныне» и «сегодня» Церкви, о Ней как о «Небе на земле» (см. св. Прокл Константинопольский, PG 65, 705). См. там же: «Все праздники христиан божественны и преславны, они — подлинные источники и сокровищницы спасения». Праздники Церкви Христовой, ее последования и таинства имеют своим истоком единое и уникальное Таинство воплощения и вочеловечения от Девы Бога Слова, «Совершившего домостроительство нашего спасения». Св. Иоанн Златоуст по праву именует Рождество Христово «матерью всех праздников» (PG 48, 744). Во время каждого церковного праздника празднуется событие — таинство «воплощения Слова нашего и нашего обожения» (Рожд., 90). «Сколько торжеств, — восклицает св. Григорий Богослов, — доставляет мне каждая тайна Христова! Во всех же в них главное одно — мое совершение, воссоздание и возвращение к первому Адаму... пришествие Бога к человекам, чтобы и нам переселиться к Богу» (Слово 38, 4; PG 36, 316, 329; русск. перевод по изданию: Творения св. Григория Богослова. М., 1889, с. 194, 205). Такой праздник и такое славословие возможны только в Православной Церкви, ибо, как подчеркивает св. Иоанн Дамаскин, вне православия не может быть богоугодного и спасительного празднования: «Кому праздник и торжество, кому

веселие и радование, как не боящимся Господа, поклоняющимся Троице, почитающим со Отцем Сына и со вечного Духа? Кому, как не тем, которые душою, и мыслию, и устами исповедают Божество, в Трех Лицах нераздельно познаваемое, которые признают и проповедуют Христа Сына и Бога Единого. Ипостасью, познаваемой в двух нераздельных и неслиянных естествах со всеми их естественными свойствами? Нам веселие и вся праздничная радость: для нас Христос установил праздники, ибо нет подлинной радости для нечестивых» (Слово на Преображение, I; PG 96, 545). — 299.

Свящ. Максим Козлов

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ ИЗ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

Ветхий Завет

Быт. 1:6	250
1:11	76
1:28	76
1:31	54, 105
2:1	76
2:8-9	277
2:19	203, 223
3:16	249
3:19	147, 295
3:21	277
3:22	278
5:3-18	76
7:1-5	268
8:8-9	276
18:1	254
18:1-6	268
28:12	269
28:12-13	251
32:24-31	269
Исх. 13:14	256
15:20	288, 295
16:33	295
20:12	264
20:17	38
26:1	254
Числ. 35:11	289
Втор. 4:24	281
32:1	61
32:49-50	297
Ис. Нав. 3:1-17	272
6:19	288
1 Цар. 2:30	293
16:7	70
2 Цар. 6:12-15	288

18:21	192, 196
3 Цар. 8:1-6	285
4 Цар. 2:11	271
4:40	208
Пс. 1:3	257
2:7	251
5:10	106
8:6	106
11:7	79
13:2-3	266
15:3	109, 115
15:10	273
18:1	215
18:2	212
18:6-7	251
22:3	266
24:15	257
24:18	73
27:3	252
33:22	279
41:2	206
41:3	184
42:3	206
43:24	71
44:2	254
44:3	83
44:7	133
44:13	257
44:14	257
45:5	258, 272
46:2	296
51:10	257
52:6	197
57:4	77
64:5	272
67:16-17	272

67:16-18	254	2:10-12	283
67:30	279	4:7	258, 296
71:1	133	4:7	283
71:4-5	133	4:10	283
71:6	269	5:3	277
77:14	256	6:9	268
80:10	122	6:10	271, 296
81:6	128, 150	8:5	296
86:3	261	Прем. 1:13	68
86:5	286	3:1	264
90:11-12	106	13:5	83
95:11	250, 252, 279, 297	Сир. 11:28	272
97:4	254	Ис. 1:2	61
102:22	212	6:1	183
103:31	257	6:2	183
104:18	143	6:3	204, 258
106:22	285	6:8-9	218
113:3	79	6:9-10	216
113:4	254	7:14	252, 269
113:5	79	7:16	106
115:6	261, 279	8:1	254
117:26-27	252	8:8-9	252
118:105	99	9:6	252, 259
118:153	73	11:1	250
131:3	276, 284	25:1	261
131:13,14	284	29:11-12	255
134:2	286	35:3	258
134:6	69, 146	36:6	192, 196
135:12	256	40:9	254
138:21-22	38	40:12	80
144:21	143	40:13	68
148:11-12	295	42:8	121, 150
149:1	295	45:8	295
Притч. 8:30	84	50:5	54
10:7	261	54:1	252
22:28	164, 208	55:1	289
Еккл. 1:9	258	60:8	296
7:29	56	61:1	252
Песн. 1:2	257	63:9	128, 252
2:1-2	271	66:1	267
2:2	253	66:7	279
2:3-4	271	Иер. 1:5	76
2:3	271	10:16	200
		17:5	93, 147

17:9	147	6:24	74
23:24	267	7:16	252
38:6	146	8:3	181
50:33	154	10:28	143
51:9	154	11:5	284
Вар. 3:36	129	11:27	125
3:36-38	133	12:29	251
3:38	129, 251, 294	13:46	252
Иез. 1:5-8	285	13:55	251
33:11	68	14:33	125
44:1	294	16:13	125
44:1-3	252	16:17	125
44:2	269	16:22	127
Дан. 2:34	269	17:1	152
2:34-35	254, 294	18:12	251
3:25-26	268	18:20	156
7:9-10	268	19:12	251
Ос. 1:2	256	21:9	212
2:23	256	24:12	73
4:12	256	24:28	280
10:1	256	25:25	155
10:12	256	26:24	65
Иоишь 2:23	256	26:37	113, 182
Ам. 9:13	257	26:38	113, 127, 182
Мих. 5:2	123, 133	26:39	113, 115, 127
Авв. 2:4	154	27:46	106, 126
Зах. 1:3	156	28:19	129
6:12	252	Мк. 7:24	108, 114, 181
Мал. 4:1	254	12:30-31	73
4:2	251	12:42	262
		Лк. 1:26-28	266
		1:28	249, 260, 288, 298
		1:28-35	120
		1:29-30	267
		1:31	267
		1:34	267
		1:35	80, 267
		1:42	257, 259, 260, 268
		1:48	255, 268, 272
		1:76	124
		2:35	287
		2:40	112
Новый Завет			
Мф. 1:1	147		
1:21	267		
1:23	252, 269		
2:5-6	133		
3:15	105		
3:17	256		
4:2	112, 182		
4:12	112		

2:49	286	6:35	135
2:52	127	6:38	115
5:52	113	6:40	135
8:8	251	6:46	135
8:54	116	6:48	268
9:28	152	6:48-51	147
11:27	112	6:51	135
18:14	73	6:51	131
19:41	112	6:53	131
22:15	112	6:62	124, 128,
22:42	115, 181		135, 181
22:43	106	6:63	183
23:46	182, 283	7:15	122
24:39	181	7:37	111
Ин. 1:1	119, 120,	7:37-39	289
	133, 181, 217	8:12	93
1:1-2	134	8:58	92, 124
1:12	117, 128, 150	10:7	250
1:12-13	77	10:15	111
1:14	119, 120,	10:17-18	135
	134, 140,	10:18	111, 181, 225
	145, 146,	10:30	93, 135
	147, 170,	10:34-36	135
	181, 251	10:37-38	135
1:15	147	11:25	93, 136
1:18	128, 134	12:24	250
1:29	124, 254, 279	12:26	278
1:30	134	12:27	113, 127, 182
1:30-31	124	12:39-41	217
1:34	134	12:41	218
3:5	77	13:21	112
3:13	93, 124, 134,	14:6	93, 278
	147	14:8	136
3:16	128, 130	14:9	93, 136
3:17-18	134	14:23	126
3:31	134	14:28	95
3:35-36	134	16:15	95
5:2-6	259	16:16	125
5:8-9	259	17:3	136, 212
5:17-18	134	17:4-6	212
5:21	136	17:10	95
5:25-27	136	17:24	93
5:44	73, 137, 156	19:26-27	270
6:33	131, 134	19:28	112, 182

20:19	279	10:1	77
20:22-23	126	11:3	251
20:28	181	13:8	202
Деян. 7:14	143	15:28	66
7:51	218	15:45	129
28:25-27	217	15:47	91, 129, 147,
Иак. 1:6	289		166
4:3	156	15:53	270
1 Пет. 1:20	255	15:56	279
2:20-21	127	2 Кор. 3:6	253
2:22	104	3:18	261, 262
4:1	128	4:6	256
1 Ин. 3:2	264	5:6-9	283
5:8	206	5:8	271
14:15	123	6:14	46, 60
Рим. 1:3	147	6:16	179
1:20	83	12:2	271
1:23	212	12:8	206
2:16	136	13:4	131
3:4	146	Гал. 1:1	127
3:23	114	1:11-12	128
4:17	52, 67, 267	4:4	121, 137, 266
5:20	256	4:26	271
6:3	129	4:27	252
7:13	256	Еф. 1:17	187
8:2	183, 205	1:21	131, 264
8:29	258	2:18	252
9:19	67	3:5	132
9:20	67, 146	5:1-2	128
9:21	67	5:19	273
9:5	121, 136, 269	6:12	57
10:2	154	6:16	255
11:29	290	Флп. 1:25	283
11:33	267	Кол. 1:15	258, 294
11:34	69	1:15-18	130
1 Кор. 1:18	128	1:16-17	250
2:8	130, 181	1:17	297
2:11	69	1:26	146
2:16	113, 181	2:9	250
3:3	156	3:5	288
3:16	126, 137, 179	1 Тим. 1:7	155
8:5-6	123	2:4	71
8:6	125, 184, 206	2:5	264
9:16	154	6:15	285

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ ИЗ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

6:16	257, 268	5:7-8	127
2 Тим. 2:15	157, 202	5:7-9	126
2:21	67	6:19-20	285
Фил. 2:5-11	122	7:11-14	253
2:6-7	92	8:2-5	285
2:8	106	9:1-3	254
2:9	121, 268	9:11	286
2:10	121	9:12	285
2:15-16	140	9:23-24	285
Евр. 1:1	132	9:24	286
1:2	132, 255	9:2-4	268
1:3	92, 132, 268,	10:5	250
	281	10:12	121
2:10	145	10:29	128
2:14	256, 281	11:10	273
2:16	147	12:2	106, 130
3:1-6	137	12:23	294
3:4	68	12:29	281

СОДЕРЖАНИЕ

Свящ. МАКСИМ КОЗЛОВ. КРАТКИЕ СВЕДЕНИЯ О СВ. ИОАННЕ ДАМАСКИНЕ И ЕГО ТВОРЕНИЯХ	7
Часть I. ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ И ПОЛЕМИЧЕСКИЕ ТРАКТАТЫ	
АФИНОГЕНОВ Д. Е.. ПРЕДИСЛОВИЕ	20
ПРОТИВ МАНИХЕЕВ	30
БЕСЕДА САРАЦИНА С ХРИСТИАНИНОМ	75
О СВОЙСТВАХ ДВУХ ПРИРОД ВО ЕДИНОМ ХРИСТЕ ГОСПОДЕ НАШЕМ, А ПОПУТНО И О ДВУХ ВОЛЯХ И ДЕЙСТВИЯХ И ОДНОЙ ИПОСТАСИ	82
СЛОВО ПРОТИВ НЕСТОРИАН	119
СЛОВО О ВЕРЕ ПРОТИВ НЕСТОРИАН	140
ПОСЛАНИЕ КАК БЫ ОТ ЛИЦА СВЯТЕЙШЕГО ПЕТРА, ЕПИСКОПА ДАМАССКОГО, ЛЖЕЕПИСКОПУ ДАРЫ, ЯКОВИТУ	154
О СЛОЖНОЙ ПРИРОДЕ ПРОТИВ АКЕФАЛОВ	194
О ТРИСВЯТОЙ ПЕСНИ	202
О ДРАКОНАХ И ПРИВИДЕНИЯХ	223
Часть II. СЛОВА НА БОГОРОДИЧНЫЕ ПРАЗДНИКИ	
Свящ. МАКСИМ КОЗЛОВ. УЧЕНИЕ СВ. ИОАННА ДАМАСКИНА О ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЕ ПО ЕГО СЛОВАМ НА БОГОРОДИЧНЫЕ ПРАЗДНИКИ	228
СЛОВО НА РОЖДЕСТВО ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ	249
ПЕРВОЕ ПОХВАЛЬНОЕ СЛОВО НА УСПЕНИЕ БОГОРОДИЦЫ И ПРИСНОДЕВЫ МАРИИ	261
ВТОРОЕ ПОХВАЛЬНОЕ СЛОВО НА ВСЕЧЕСТНОЕ УСПЕНИЕ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ	275
ТРЕТЬЕ ПОХВАЛЬНОЕ СЛОВО НА ВСЕЧЕСТНОЕ УСПЕНИЕ БОГОМАТЕРИ	293
ПРИМЕЧАНИЯ И КОММЕНТАРИИ	300
УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ ИЗ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ	345