

ПАНАЙОТИС НЕЛЛАС

ОБОЖЕНИЕ

Основы и перспективы
православной антропологии

Москва · «Никея» · 2011

УДК 233.5
ББК 86.372
Н 49

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви

Перевод с английского *Н.Б. Ларионова*
Научный редактор издания *Д.С. Бирюков*

Неллас П.

Н 49 **Обожение: Основы и перспективы православной антропологии/Пер с англ. Н.Б. Ларионова. — М.: Никея, 2011. — 304 с.**

ISBN 978-5-91761-123-5

Панайотис Неллас (1936–1986) — крупный греческий богослов и религиозный мыслитель. Большая часть его исследований посвящена Николаю Кавасиле — знаменитому византийскому мистiku и богослову XIV в., канонизированному Греческой церковью. «Обожение» — один из основных трудов этого ученого-аскета, плод глубокого богословского синтеза, при котором святоотеческая мысль соотносится с современностью и отвлеченные, казалось бы, богословские доктрины оказываются актуальными в жизни христианина, придавая ей глубокую осмысленность и укорененность в церковном Предании. Обожение, единение со Христом, являющееся целью христианской жизни, рассматривается автором всесторонне, в контексте великой богословской традиции Православной Церкви. Неллас ярко и убедительно показывает что подлинная антропология всегда христоцентрична и что сама она является частью христологии. Книга будет интересна и полезна не только ученым богословам и философам, но и каждому думающему христианину.

УДК 233.5
ББК 86.372

© Неллас Панайотис, 2011
© Н.Б. Ларионов, перевод, 2011
© «Никея», 2011

ISBN 978-5-91761-123-5

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие Каллиста, епископа Диоклийского, к английскому изданию	7
Часть 1. «Образ Божий» и «кожаные ризы» <i>(Исследование некоторых аспектов святоотеческого учения о человеке и о соотношении Церкви и мира)</i>	16
<i>Глава первая. «Образ Божий»</i>	17
1. Человек – образ Первообраза	20
<i>Христологическая структура человека</i>	23
<i>Назначение человека во Христе</i>	27
<i>Начало человека во Христе</i>	31
2. Первообраз человека: воплощенное Слово	36
<i>Глава вторая. «Кожаные ризы»</i>	49
1. Основное антропологическое содержание	51
2. Преображение созданных по образу Божию сил в «кожаные ризы»	64
3. Двусторонний характер «кожаных риз»	73
4. Антропологическое и космологическое измерение двусторонней реальности «кожаных риз»	78
<i>Смерть</i>	79
<i>Закон</i>	82
<i>Брак</i>	88
<i>Деятельность в мире</i>	107
<i>Глава третья. Церковь и мир. Следствия святоотеческого учения об «образе Божием» и «кожаных ризах»</i>	118
1. Церковь судит мир	118
2. Церковь приемлет и утверждает мир	123
3. Задача современного богословия	131
Часть 2. Духовная жизнь во Христе <i>(Святоотеческая антропология по святому Николаю Кавасиле)</i>	134
<i>Глава первая. Предпосылки духовной жизни: спасение во Христе</i>	137
<i>Глава вторая. Природа духовной жизни: жизнь во Христе</i>	145
	5

<i>Глава третья. Осуществление духовной жизни</i>	154
1. Становление во Христе человеческого бытия	154
2. Становление во Христе движения	159
3. Становление во Христе жизни	161
4. Становление во Христе ума	168
5. Становление во Христе воли	173
<i>Глава четвертая. Плоды духовной жизни</i>	182
1. Преображение твари в церковное единство	182
2. Теоцентричный гуманизм	188
3. Единство и устройство Церкви	197
<i>Глава пятая. Конечное преображение Вселенной. «И будет Христос всяческая во всех»</i>	203
 Часть 3. Антропологический и космологический контекст единения с Богом на примере текстов службы Великого канона	207
1. Космологический контекст	208
2. Антропология первоизданного	221
3. Контекст раскаяния	224
4. Контекст возвращения	237
5. Развязка драмы	250
 Часть 4. Тексты Отцов	253
Св. Ириней Лионский	254
Св. Григорий Богослов	257
Свт. Григорий Нисский	261
Прп. Максим Исповедник	268
Св. Николай Кавасила	282
Прп. Никодим Святогорец	287

ПРЕДИСЛОВИЕ КАЛЛИСТА,
епископа Диоклийского,
к английскому изданию

«Познай самого себя» – было начертано еще на стенах Дельфийского храма. А св. Климент Александрийский называет самопознание величайшей из наук. Однако не легко дается подлинное самопознание. Каково мое подлинное самостояние? Кто я и что я? Ответы вовсе не очевидны. Границы личности бесконечно широки, они взаимодействуют со множеством других, перемещаются во времени и пространстве и превосходят их, простираясь из времени в вечность, из пространственности – в бесконечность. Нам явно не хватает чего-то существенного в понимании того, что же именно значит быть личностью, в чем подлинное исполнение нашего личностного начала, каковы его пока еще сокровенные возможности. Есть – утверждает Панайотис Неллас в самом начале своей книги – конкретная причина этому таинственному, ускользающему от определений свойству личности. Она – в том, что человеческое существо устроено по образу и подобию Бога; как непостижим Он, так и отпечаток Его в человечестве также ускользает от четких определений. Момент апофатичности, отказа от

позитивных формулировок неизбежно присущ размышлениям о человеке, как и рассуждениям о Всевышнем. Отрицательное богословие необходимо дополняется апофатичной, «отрицательной» антропологией.

Человеческая личность – свободная, непредсказуемая, превосходящая самое себя – обретает все более центральное место в современном богословии, как в православии, так и вне его. Данная книга – серьезный вклад в эту бурно развивающуюся проблематику. Ее автор скончался внезапно от сердечного приступа 6 апреля 1986 г., в расцвете творческих сил. Это печальная утрата для греческого богословия, ведь Панайотис Неллас, как и его друг со студенческих лет Христос Яннарас, был на редкость ярким религиозным мыслителем «среднего» поколения Греции 1980-х гг.

Неллас родился в 1936 г.; он изучал богословие в Афинском университете, по окончании которого два года стажировался во Франции – в Лилле и Париже, а затем полгода в Риме. С 1968 г. и до самой смерти Неллас преподавал богословие в Афинах. Как и многие его современники, с тех пор занявшие ведущее положение в жизни элладской Церкви, Панайотис Неллас в юности был участником религиозного движения «Зо» (Жизнь), но в начале 60-х отделился от него и избрал несколько иную стезю. Большое влияние оказал на него Димитрий Кутрубис (1921–1983) из Вульгягмени, «старец в миру», которому дано было в 1960–1970-е гг. сокровенно

и ненарочито преобразить все течение греческой богословской мысли.

Неженатый и не принимавший сана Панайотис принадлежал к плеяде творческих богословов Элады, где богословие преподается чаще мирянами, нежели клириками. Глубокая любовь к монашеству часто надолго приводила его на Афонскую гору, где в обители Ставроникиты была написана большая часть настоящей работы. Игумен обители, отец Василий, автор *Песни Входа*, был его искренним другом.

Большую часть трудов Панайотиса Нелласа составляют исследования византийского мистика XIV столетия Николая Кавасилы, недавно канонизированного греческой Церковью. В 1969 г. появились его работа «Введение в изучение Николая Кавасилы», предварившая докторскую диссертацию в Афинском университете – «Учение Николая Кавасилы об оправдании. Вклад в христианскую сотериологию» (1974). Вторая часть настоящей работы посвящена, выражаясь словами автора, «христоцентричной антропологии» Кавасилы, а незадолго до смерти он завершил еще один труд об этом богослове, пока не опубликованный.

В 1968 г. Панайотис положил начало серии изданий «Epi tas Pigas», то есть «К истокам», – греческий вариант собрания христианских источников, подобный французскому «Sources chrétiennes», хотя и гораздо более скромный. Первый том, содержащий три омилии Кавасилы в похвалу Божией Матери, он редактировал сам. Последующие выпуски

включали Богородичные омилии св. Иоанна Дамаскина под редакцией сербского богослова о. Афанасия Йевтича и два тома работ преподобного Максима Исповедника под редакцией румынского богослова о. Думитру Станилоаэ. Панайотиса отличало глубокое чувство вселенского характера святоотеческого христианства, которое побуждало его привлекать авторов как из грекоязычной, так и иноязычных культур. Каждый том серии представляет собой параллельные тексты: оригинал и его перевод на новогреческий язык, сопровождаемый научным вступлением и комментарием. В этом, как почти во всей своей богословской работе, Неллас стремился соотнести святоотеческую мысль с современностью, раскрыть Отцов Церкви для ныне живущих христиан-небогословов, желающих осмыслить и осознать свою веру, «перевести» для них Отцов в план современности. Я не припомню, пользовался ли сам Панайотис выражением о. Георгия Флоровского «неопатристический синтез», но это, думается, примерно то, что он старался делать всю свою жизнь.

Непосредственно в последние месяцы жизни Неллас работал над книгой о преподобном Максиме Исповеднике. Однако в основном, начиная с 1982 г., его силы были поглощены обзорением «Synaxi», которое он задумал, создал и бесценно сам редактировал. Номера, примерно по 112 страниц, выходили ежесквартально, и к моменту своей кончины он готовил восемнадцатый выпуск. И здесь, так же как в серии «К истокам», Панайотис старался

соотнести традиционное православное богословие с реальной жизнью. Название сборника можно перевести как «встреча», «собрание», «собор» (как, скажем, ради литургической молитвы): страницы «Synaxi» были задуманы как место собирания во-едино ныне живущих – для творческого диалога и встречи с собою, друг с другом и с прошлым.

Сейчас в Греции имеется масса научной периодики, выдержанной университетскими профессорами богословия в строго академическом тоне, а также несчетное количество популярных религиозных журналов. Однако явно не хватает богословских изданий, обращенных к «средней аудитории», к интеллектуалам-небогословам, и открытых для благожелательного обсуждения на достойном уровне христианских аспектов литературы, искусства, политики и культуры, а не только сугубо церковных вопросов. В продолжение традиций более раннего обозрения «Synoro», прекратившего свое существование в 1967 г., «Synaxi» во многом восполнило этот пробел. Авторы привлекались из самой разной среды – университетских преподавателей, афонских монахов, марксистов, значительных литературных фигур, причем живших и далеко за пределами Греции. Отдельные номера посвящались соотношению веры и знания, или экуменическому движению, или же образованию, экологии, телесности человека, миссии Греции и Европы. К началу 1986 г. тираж обозрения вырос до 4000 экз. – выразительная цифра для подобного издания в Греции. Неустанные заботы о мельчайших тонкостях текстов «Synaxi»,

несомненно, внесли свою лепту в столь преждевременный уход Панайотиса из земной жизни.

Невысокий, слегка полноватый, с усиками и вьющимися волосами Неллас обладал живым, дружелюбным и сердечным характером. Он был щедр на похвалу и всегда готов ободрить и выслушать с неподдельным вниманием и интересом. Церковь он любил и участие в ее Таинствах было для него неотъемлемой частью жизни; не случайно его особое внимание было приковано к св. Николаю Кавасиле – богослову по преимуществу литургии и Таинств. Для Панайотиса богословие было неотделимо от молитвы и требовало не одного лишь мышления, но всего человека в целом.

Его живость и любовь к Церкви очевидны в работе, перевод которой предлагается вашему вниманию. Название оригинала – Ζῶον Θεοῦμενον – позаимствовано у Григория Богослова, из Слова 38.11¹, на Рождество, и буквально переводится как «обоживаемое живое существо». Для Нелласа, как и для великого каппадокийского святителя, человек – не просто разумное или социальное животное и не просто животное, способное смеяться, но прежде всего существо, призванное к сознательному причастию жизни и славе Бога. Греческий текст книги был впервые издан в Афинах издательством «Εροτεία» в 1979 г.; второе издание последовало в 1982 г.

¹ В тексте книги П. Неллас ссылается на Слово 45 (PG 36, 632AB) Григория Богослова (см. с. ...). – *Науч. ред.*

Ζῶον Θεοῦμενον – плод глубокого синтеза, свободный в то же время от сухой систематизации. Отказ от строгой систематичности – сознательный выбор автора, как он сам пояснил мне это в нашу последнюю встречу в Афинах, за обедом, в декабре 1985 г. Самый аргументированный и аналитический раздел книги – часть первая, рассматривающая идею *образа Божия* в человеке и уделяющая особое внимание «кожаным ризам» (Быт. 3, 21) – ключевому символу святоотеческого понимания грехопадения. Понятие *кожаных риз* часто упоминается в современных научных работах, однако никто до сих пор, кажется, не потрудился раскрыть все многообразие его конкретных приложений со вниманием, которое уделил ему Неллас. Именно в этом он сам видел интереснейшую часть своего исследования. Но она же и самая сложная, почему некоторые читатели, возможно, предпочтут начать первое знакомство с книгой со второй части, полностью посвященной одному единственному выразителю церковной традиции – Николаю Кавасиле. У этого мыслителя постоянно подчеркивается мысль, обозначенная Нелласом в первой части его книги, согласно которой учение о человеке неразрывно и целостно связано с учением о Христе. Иисус Христос – это *собственно человек*, образец того, какой на самом деле должна быть человеческая природа, зеркало, в котором вполне отражен наш неискаженный образ. Все богословие человеческой личности неизбежно христоцентрично, и антропология, в конце концов, оказывается составной частью христологии.

В третьей части книги Неллас избрал для анализа богослужебный текст – Великий канон преподобного Андрея Критского (VII–VIII вв.), весьма характерный для великопостных служб. Перед нами предстает литургический аспект богословия человеческой персоны – в ясно ощутимых, данных в переживании понятиях.

В четвертой части представлен ряд убедительных свидетельств, начиная от святого Ириния Лионского во II в., и до Никодима Святогорца в XVIII в. Неллас мог бы не разделять вторую, третью и четвертую части, приведя весь материал в более цельную и жесткую систему, но он не стал этого делать. Не случайно в заглавии книги идет речь о «перспективах» святоотеческой антропологии во множественном числе – предполагая живое многообразие открывающихся возможностей. Вместо того чтобы встраивать материал в единую и стройную – свою собственную – понятийную схему, Неллас предпочел дать возможность Преданию прямо говорить за себя, во всем его подлинном многообразии.

Мне довелось участвовать в подготовке нового английского перевода «Добротолубия» – и вот тогда я ощутил, как трудно подобрать соответствия греческим понятиям, относящимся к человеческой личности. И это не только языковая задача. Подходящие слова трудно найти потому, что современный взгляд на личность очень тонко, но весьма существенно отличается от видения христианских писателей прошлого. Тогда я увидел, насколько вопрос человеческой персональности, во-первых, сложен,

а во-вторых, централен для всего богословия в целом. И вот что нужно сказать: ни одно исследование мне не дало столько пищи для размышлений в этой области, как работа Панайотиса Нелласа; и ни одна другая книга не помогла мне так ясно почувствовать святоотеческий подход к этой теме, а точнее – святоотеческие подходы, ибо он не один. Я радуюсь, что настолько тонкий и точный взгляд станет теперь доступным и на других языках, хотя и печалюсь, что до этого не довелось дожить автору.

Каллист, епископ Диоклийский

ЧАСТЬ 1

«ОБРАЗ БОЖИЙ» И «КОЖАНЫЕ РИЗЫ»

*(Исследование некоторых аспектов
святоотеческого учения о человеке и
о соотношении Церкви и мира)*

Глава первая «ОБРАЗ БОЖИЙ»

Тема «образа» имеет продолжительную историю. Это основополагающее понятие в греческой философии – у Платона, стоиков, и позднее у неоплатоников¹. В то же время на этой теме покоится восточное учение о человеке, в особенности изложенное в Книгах Бытия и Премудрости². Филон Александрийский, отойдя от обеих традиций, также делает понятие «образа» центром своей системы, придав ему, впрочем, специфическое значение³.

В Новом Завете это понятие обогащается христологическим содержанием; при этом в антропологию вводятся новые измерения. Для апостола Павла *образом Бога невидимого*⁴ является Христос.

¹ См.: *H. Willms*, *Eikon*; *G. Kittel*, 386–7; *P. Aubin*, *L'image dans l'oeuvre de Plotin*; *H. Merki*, *Ebenbildlichkeit* [Полные выходные данные библиографических ссылок приведены в разделе *Библиография*. – *Науч. ред.*].

² См.: Быт. 1, 26–27; Прем. 7, 24–28. А также: *K.L. Schmidt*, *Homo Imago Dei*; *L. Kohler*, *Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre Gn. 1, 26*; *H.H. Rowley*, *The Faith of Israel* (London 1956), 74–98; *J.J. Stamm*, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*; *J. Jervell*, *Imago Dei*; *V. Vellas*, *O anthropos kata tin P. Diathikin*; *N. Bratsiotis*, *Anthropologia tis P. Diathikis*.

³ См.: *H. Willms*, *Eikon*; *J. Giblet*, *L'homme image de Dieu dans... Philon d'Alexandrie*; *J.D. Karavidopoulos*, *I... didaskalia Philonos tou Alexandreos*; *S. Agourides*, *Philon o Ioudaios*.

⁴ Ср.: Кол. 1, 15.

А человек, как мы увидим, оказывается образом Образа. Выражение святого Иоанна Богослова: *Слово Божие*⁵ также имеет значение сходное, если не тождественное, Павлову образу Бога невидимого⁶.

В святоотеческой литературе, на которой методологически выстроено наше исследование, тема «образа» является осью, организующей не только космологию, но также антропологию и саму христологию⁷. Перед лицом необъятного богатства святоотеческой догматической мысли мы ограничимся исследованием лишь антропологического аспекта, чтобы показать, как библейское выражение *по образу Божию*⁸ может служить основанием церковного учения о человеке⁹.

Святитель Григорий Нисский, объясняя, почему «природа человека неопределима» (*ἀνθρώπου φύσις*), пишет, что поскольку Бог

⁵ См.: Ин. 1, 1.

⁶ См.: *Иоанн Златоуст*, Беседы на Послание к Евреям 2,2–3, PG 63, 22–23.

⁷ См. работы В.Н. Лосского: *Очерк мистического богословия Восточной Церкви; Образ и подобие* (The Mystical Theology of the Eastern Church, The Image and Likeness of God) [рус. пер. в изд.: Лосский В.Н. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие* (М. 1991)²; *Он же*, Богословие и боговидение. Сборник статей под общ. ред. В. Пислякова (М. 2000)². – *Науч. ред.*].

⁸ Быт. 1, 27.

⁹ Понятно, что при всей своей значимости тема «образа» не исчерпывает полноты православной антропологии. Для всестороннего понимания церковного учения о человеке необходимо учитывать и такие понятия, как «подобие», «уподобление», «благодать», «усыновление», «обожение» и др., каждое из которых вносит в него свой оттенок.

непостижим, то само собой, что и Его образ в человеке также непостижим¹⁰. Вот почему мы не находим у Отцов Церкви четкой формулировки понятия «образа Божиего». Тем не менее о многом говорит сам факт обращения Отцов именно к этому выражению всякий раз, когда необходимо найти разрешение какого-либо антропологического вопроса.

Это понятие обогащается, таким образом, все большим спектром значений, отвечающих той конкретной задаче, которая стоит перед Отцами. Иногда выражение *по образу* относится к наличию у человека свободной воли, иногда – к его способности мыслить или потребности самоопределения, иногда – к соотношению души и тела, иногда к интеллекту, иногда к различению в человеке личности и природы и т. п.¹¹, нередко же это выражение прикладывается ко всему человеку в целом¹².

Небезынтересной могла бы оказаться попытка проанализировать все множество значений этого выражения. Однако подобное феноменологическое исследование неизбежно будет поверхностным.

¹⁰ Григорий Нисский, Об устройении человека 11, PG 44, 153D–156B, см., особенно: 156AB; ср.: Leys R., L'image de Dieu, 77–8.

¹¹ Иоанн Дамаскин, О двух волях во Христе 30, PG 95, 168B; ср.: H.C. Graef, L'image de Dieu; P. Camelot, La theologie de l'image de Dieu; G.W.H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, 410–6. У некоторых Отцов Церкви мы находим это понятие употребляемым в значениях, по-видимому исключающих друг друга; это объясняется их противостоянием какой-либо конкретной ереси. Например, Ориген в Толкованиях на Бытие (PG 12, 96) опровергает тех, кто сводил понятие *по образу* к обозначению тела, в числе которых был некто Мелит, в своих писаниях утверждавший телесность божества.

¹² Епифаний Кипрский, Панарион 70, PG 42, 344B.

Ведь, по существу, отсутствие четко выраженных формулировок в святоотеческом учении об образе Божиим вовсе не обусловлено недостаточной ясностью этого учения.

Именно то общее, что стоит за всем многообразием частных значений исследуемого понятия, которое оказывается *превыше* всякого определения, – освещает его изнутри и проливает свет на природу человека: его происхождение, структуру и назначение, а также предоставляет современному богословию, насколько оно захочет воспринять и усвоить святоотеческое направление, возможность действительной помощи современному миру.

1. Человек – образ Первообраза

Отправной точкой и средоточием святоотеческого учения об образе Божиим служит богословие апостола Павла, который, чего не отрицает и современная герменевтика¹³, называет *образом Божиим* Христа. Этой теме посвящена первая глава Послания к Колоссянам и весьма характерно, что она представляет собой не просто выражение личных взглядов апостола, но является литургическим гимном первохристианской Церкви: «...Благодаря Бога и Отца, призвавшего нас к участию в наследии святых во свете... и введшего в Царство возлюбленного

¹³ O. Cullman, Die Christologie des Neuen Testament (Tubingen 1958), 152.

Сына Своего, в Котором мы имеем искупление Кровию Его и прощение грехов, Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари, ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начала ли, власти ли, – все Им и для Него создано, и Он есть прежде всего, и все Им стоит. И Он есть глава тела Церкви» (Кол. 1, 12–8)¹⁴.

Мы специально выбрали текст, относящийся более к космологии и антропологии, нежели к собственно богословию, то есть раскрывающий не столько отношение Слова к Отцу (о чем апостол достаточно говорит в других местах), сколько значение Христа для человека и Вселенной. Здесь виден христологический аспект Павловой антропологии. Он же прослеживается в учении апостола о необходимости для человека «облечься в образ» небесного человека (1 Кор. 15, 49), то есть во Христа, чтобы прийти «в меру полного возраста Христова; дабы мы не были более младенцами» (Еф. 4, 13–14). Итак, возрастание человека в полную меру для Павла совпадет с облечением во Христа.

Современным библеистам такое понимание может показаться произвольным. Но если мы поставимся рассмотреть апостольское учение не с точки зрения критического анализа, но с позиций, не

¹⁴ См. обширную современную библиографию относительно этого текста в: *I.D. Karavidoupoulos, Ermineftikon ipomnima eis tin pros Kolossaeis epistolin*. Касательно других текстов, важных для данной темы, например, Рим. 8, 29; 2 Кор. 4, 4; Евр. 1, 3 и 1 Ин. 3, 2, а также: G. Kittel, 393–6.

чуждых самому святому Павлу, так же как и Отцам Церкви, причастным к одному с ним духовному опыту, то есть если мы подойдем к Павловым посланиям изнутри Церкви, используя веру в качестве основного метода, то мы осознаем не только закономерность высказанного положения, но и его глубочайшее значение.

Отцы Церкви развивают это направление мысли, общее у авторов Ветхого и Нового Заветов, объединяя апостольское учение о Христе как образе Бога невидимого¹⁵ и ветхозаветные слова о сотворении человека *по образу Божию*¹⁶. Уже у Иринея, Климента, Оригена, Афанасия, Григория Нисского (мы ограничимся лишь теми церковными писателями, которым посвящены специальные монографии¹⁷) ясно прослеживается понимание, согласно которому Христос представляет Собой *образ Божий*, а человек – *образ Христов*; иными словами, согласно этому пониманию, человек есть образ Образа. Так формулирует это Ориген: «Первороденный всей твари *есть* Образ Божий, а человек *сотворен*

¹⁵ Ср.: Кол. 1, 15.

¹⁶ Ср.: Быт. 1, 27.

¹⁷ Например: *A. Orbe*, *Antropologia de San Ireneo; A. Mayer*, *Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens von Alexandrien; H. Crouzel*, *Theologie de l'image de Dieu chez Origene; P.Ch. Dimitropoulos*, *I anthropologia tou M. Athanasiou; R. Bernard*, *L'image de Dieu d'après saint Athanase; J. Roldanus*, *Le Christ et l'homme dans la theologie d'Athanase d'Alexandrie; I. Moutsoulas*, *I sarkosis tou Logou kai i theosis tou anthropou kata tin didaskalian Grigoriou tou Nyssis; J. Daniélou*, *Platonisme et theologie mystique*, 48–60; *R. Leys*, *L'image de Dieu chez Saint Gregoire de Nyse; H. Merki*, *Omoiosis Theo, Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*.

по Образу Божию...»¹⁸, а по словам Златоуста: «...по образу Христову, ибо это и есть по образу Творца»¹⁹.

Это положение, несмотря на то, что Отцы чаще оставляют его в тени, нежели высказывают явно, вполне однозначно и весьма существенно, поскольку проливает свет на три основных раздела церковной антропологии: *структуру* (ἡ δομή), *назначение* (ὁ προορισμός) и *происхождение* (ἡ καταγωγή) человека.

Христологическая структура человека

Вышесказанное объединяет различные по времени и смыслу употребления выражения «по образу Божию»²⁰, помогая нам увидеть в них не взаимоисключающие, а взаимодополняющие аспекты, различные составляющие единой церковной антропологии. Приведем несколько примеров.

Святые Отцы нередко называют человека существом разумным [словесным] как сотворенного *по образу Божию*. Догматические пособия, пытаясь как-то локализовать понятие «по образу», готовы, исходя из этого, искать для него место в разумности человека²¹. Однако было бы корректнее просто утверждать, что человек разумен (λογικός) потому,

¹⁸ Ориген, Против Цельса 6.63, PG 11, 1393.

¹⁹ Иоанн Златоуст, Беседы на Послание к Колоссянам 8.2, PG 62, 353; ср.: Афанасий Великий, Слово против язычников 2, PG 25, 8.

²⁰ См.: P. Bratsiotis, To Gen. 1, 26 en ti orthodoxo theologia, 361–4.

²¹ См., например: P.N. Trembelas, Dogmatiki tis Orthodoxou Katholikis Ekklesias, vol. 1 (Athens 1959), 487–94.

что сотворен по образу Христа, Который есть Ипостасное Слово (*Λόγος*) Отца. Афанасий Великий, специально занимавшийся этим вопросом, с ясностью утверждает: «По образу Своему Он сотворил их, соделав их причастниками силы Слова Своего, чтобы, прилепляясь к Ипостасному Слову как тень и становясь словесными [или: разумными], они могли устоять в состоянии блаженства»²². Подобным образом можно понимать то, что человек наделен творческими способностями как сотворенный по образу Логоса-Творца, о чем пишет Климент Александрийский: «Человек становится образом Божиим в том, что со-работает с Ним в воссоздании самого себя»²³.

Человек имеет царственное достоинство – поскольку Христос, по образу Которого он сотворен, есть всемогущий Царь и Господь: «То, что наша природа является образом Природы, царствующей над всеми вещами, означает не что иное, как то, что изначально она сотворена царственной»²⁴.

²² Афанасий Великий, О Воплощении Слова 3, PG 25, 101B; ср.: Там же, 4, PG 25, 104CD, а также: Против эллинов 2, PG 25, 5C–8A; см.: R. Bernard, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, 21–56, 91–126.

²³ Климент Александрийский, Педагог 2.10, PG 8, 497B; ср.: Быт. 1, 27–31.

²⁴ Григорий Нисский, О сотворении человека 4, PG 44, 136BC, а также: О девстве 12, PG 46, 369BC; см.: R. Leys, *L'image de Dieu chez Saint Gregoire de Nysse*, 71–72. Ср.: Иоанн Златоуст, к Стагирию 1, 2 и Th. Zissis, *Anthropos kai kosmos en ti oikonomia tou Theou kata ton ieron Chrysostomon*, 76–8. Об отношении Антиохийской школы в целом к значению понятия образ для царственности человека (см., например: Дидор Тарсийский, Толкование на Бытие 1.26) см.: K. Kornitseskou, *O anthropismos kata ton ieron Chrysostomon*, 49.

Человек свободен, нося в себе образ совершенного самоопределения. «В самоопределении самовластия человек обладал подобием Царя всех вещей, – пишет Григорий Нисский, – поскольку он не был подвержен никакой внешней необходимости, но руководствовался только своей волей и выбирал независимо то, что хотел»²⁵.

Человек несет ответственность за творение, становится главой и совестью всего приведенного в бытие, ибо его Первообраз, Христос, является Главой и Спасителем всех: «Последним, – говорит Феодор Мопсуестский, – Он привел в бытие человека по образу Своему, как будто бы все творение было для того, чтобы быть составленным к пользе человека»²⁶.

Состоя из души и тела, человек занимает центральное положение в творении, объединяя в себе дух и материю, как и Христос, через Которого и в Котором он сотворен, есть непостижимое – неделимое и неслиянное – ипостасное соединение нетварного Божества и тварной относительности. «Как Его Божество действовало Божочеловеческим образом, – говорит святой Анастасий Синаит, – так и душа, будучи образом и подобием невидимого Божественного Логоса, действует психочеловеческим

²⁵ Григорий Нисский, О девстве 12, PG 46, 369C; см.: R. Leys, L'image de Dieu chez Saint Gregoire de Nysse, 72–5, и J. Gauthier, La conception de la liberte chez Gregoire de Nysse, 40–6. Ср.: Максим Исповедник, Диспут с Пирром, PG 91, 304C и Иоанн Дамаскин, Точное изложение православной веры 2.12, PG 94, 920.

²⁶ Цит. по: Феодорит Кирский, Толкование на Бытие 20, PG 80, 109B.

образом, то есть психосоматически, подражая Христу, живущему богочеловечески»²⁷.

Человек есть одновременно личность (person) и природа, или, точнее, личность, являющая и конкретизирующая природу – как и Сын Божий, являющийся конкретной личной Ипостасью единой неделимой Сущности, общей Отцу, Сыну и Духу²⁸.

Возможно, следовало бы продолжить начатое перечисление значений выражения *по образу*; безусловно, такая работа должна быть кем-то проделана. Дополнение и анализ ряда значений этого выражения, малую часть которого мы здесь бегло набросали, могли бы стать решительным вкладом в определение важнейших измерений структуры человека в православной антропологической традиции.

Пока сделаем предварительное обобщение: человек есть одновременно личность и природа, сущностно определяемые тайной любви, которая внутренне побуждает личности (*τὰ πρόσωπα*) к естественному общению (*φυσικὴ κοινωνία*); он есть сознательное личное бытие во времени; он – нерасторжимое психосоматическое единство с неизмеримой глубиной психики; он наделен свободой, царственным

²⁷ Анастасий Синаит (?), PG 89, 1148D–1149A, ср.: PG 89, 1161C; Григорий Палама (?), *Prosoporiai*, PG 150, 1361BC; по поводу авторства последнего произведения, иногда приписываемого Михаилу Акоминату, см.: J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Paris 1959), 335, n. 17.

²⁸ Это положение, вместе с важнейшими относящимися к нему текстами, подробно разбирается В.Н. Лосским: V. Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, 114–134, как центральное в святоотеческом учении об образе Божием.

достоинством, творческими и научными способностями, разумом и т. п. Все это в целом отражает подлинную структуру человека. Достойно внимания, что именно эти аспекты, будучи в центре православного понимания человека как образа Божия, в то же самое время недалеки от наиболее серьезных выводов современной научной мысли в области антропологии²⁹.

Назначение человека во Христе

Далее, за этой статической, или анатомической картиной реальность образа Божия в человеке открывает исследователю динамический момент человеческого бытия, его движущую силу и назначение. Будучи создан *по образу* бесконечного Божества, человек своей собственной природой призван – именно это и означает на данном уровне *по образу Божию* – превзойти границы творения и стать бесконечным. Это относится ко всем аспектам его бытия, от сравнительно внешних, до самых глубоких.

Приведем некоторые примеры.

Человеческая мудрость, являясь образом всепремудрости Творца, наделена силой и потребностью

²⁹ См., например: J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme* (Paris 1947); P. Teilhard de Chardin, *Le phenomene humain* (Paris 1955); M. Barthelemy-Madaule, *La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin* (Paris 1967); O. Clement, *Questions sur l'homme* (Paris 1972); P.P. Grasse, *Toi ce petit Dieu! Essai sur l'histoire naturelle de l'homme* (Paris 1971); B. Haring, *Perspective chrétienne pour une medecine humaine* (Paris 1975); C. Tresmontant, *La mystique chretienne et l'avenir de l'homme* (Paris 1977).

развиваться до высочайшего уровня. Святитель Афанасий Великий пишет: «Чтобы созданное не только имело бытие, но и благобытие, Бог благоволил, чтобы Премудрость Его снизошла к тварям... и чтобы приведенное в бытие оказалось и премудрым и достойным Бога делом. Ибо как слово [разум] наше есть образ истого Слова – Божия Сына, так опять образ истой Божией Премудрости есть являемая в нас мудрость, в которой, имея силу видения и мышления, делаемся удобоприемлющими зиждительную Премудрость, и через Нее приходим в состояние познавать Отца Ее»³⁰. Отсюда ясно, что развитие научного познания – явление вполне закономерное. Человеческое знание развивается потому, что не может не развиваться. Его собственная природа влечет его к желанию полноты.

Подобным образом объяснима и тенденция к «покорению природы». Отцы Церкви видят в человеке господина и владыку Вселенной, понимая это господство как один из способов выражения царственного достоинства человека³¹. Никакое техническое достижение не удивит того, кто смотрит на вещи глазами богословски осмысленной веры: исследуя тайны мироздания и усовершенствуя мир, человек не делает ничего не свойственного своему назначению – при условии, конечно, что это усовершенствование идет в подлинно человеческом направлении.

³⁰ Афанасий Великий, Против ариан слово второе, PG 26, 312BC.

³¹ См.: Григорий Богослов, Слово 45, PG 36, 632AB; Григорий Нисский, Об устройении человека 4, PG 44, 136; Иоанн Златоуст, к Стагирию, PG 47, 427.

Весь спектр человеческой деятельности может быть рассмотрен в такой перспективе. Потребность в мире и справедливости в этом случае раскрывается как отражение Троичного единства и как – осознанное или нет – стремление человечества войти в превышесущественный образ бытия своего Первообраза, ради Которого и по образу Которого оно было создано и вне Которого не может обрести умиротворения и покоя³². Это его собственное глубинное назначение и внутренняя структура побуждают человека – нераздельное личное существо в природном родстве со всеми прочими человеческими существами и в органичном единстве со всем миром – превзойти свои пределы, стать безграничным и бессмертным. «Ибо жажда душ человеческих нуждается в некоей беспредельной воде, а ограниченный мир сей как может быть для нее достаточен?»³³

Эта простая истина, подтверждение которой всякий раз озадачивает ученых, полностью объясняется учением об *образе Божиим*, которое одно способно позволить положительно осмыслить до конца и возвести к подлинному завершению многосложные и разрозненные человеческие устремления, сами по себе слепые и исполненные наивного самодовольства.

³² См.: *Иоанн Златоуст*, Беседы на Книгу Бытия 5.4, PG 56, 475.

³³ *Николай Кавасила*, Семь слов о жизни во Христе 2, PG 150, 560D–561A.

Отцы Церкви, как видно из их творений, вполне усвоили обычное для греков восхищение человеком как *микрокосмом*³⁴, вмещающим в себя всю Вселенную. Но это кажется им малым. Они спешат дополнить, что подлинное величие человека заключается вовсе не в том, что он является наивысшим биологическим существом, животным разумным и общественным, а в том, что он — «живое существо... достигающее обожения»³⁵, тварь, которая «получила повеление стать богом»³⁶. Его назначение не в том, что он есть микрокосм, но в том, что он призван стать таинственной Церковью³⁷, сделаться обширнейшим новым миром внутри меньшего ветхого мира, «ибо каждый из нас приведен Богом в бытие как второй мир, обширнейший, в этом малейшем видимом мире», — богословствует преподобный Симеон³⁸. А Григорий Нисский спрашивает: «Так в чем же величие человека?» — и отвечает: «Не в подобии тварному миру, а в том, что он сотворен по образу

³⁴ См.: Григорий Нисский, Об устройении человека 16, PG 44, 177D–180A. Относительно истории понятия «микрокосм» см.: R. Allers, *Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus*, *Traditio* 2 (1944), 319–407.

³⁵ Григорий Богослов, Слово 45, PG 36, 632AB [Это выражение, *ἡ ζωὴ θεοειδὴς*, составляет греческое название данной книги. — Пер.]

³⁶ Выражение Василия Великого; ср.: Григорий Богослов, Слово 43, PG 36, 560A.

³⁷ Максим Исповедник, Мистагогия 4, PG 91, 672B; ср.: Там же 6, PG 91, 684A.

³⁸ Симеон Новый Богослов, Поучение 4, в изд.: *Sources Chrtiennes* 129 (Paris 1967), 64.

природы Творца»³⁹. Итак, величие человека следует искать не в его тварных свойствах, а в его назначении к бытию, превышающему тварный уровень.

Подобно тому, как истина и возможности видимого творения раскрываются в человеке, так истина и возможности сотворенного человека находят полное завершение лишь в Нетварном. Отсюда ясно, почему для науки всегда остается в человеке некоторая тайна: ведь по основному принципу своей внутренней структуры он вне сферы науки и принадлежит области богословия.

Начало человека во Христе

Последнее утверждение подводит нас вплотную к предмету происхождения человека, побуждая обратить внимание не только на *аналогическое*, но и на *онтологическое* значение сотворения *по образу Божию*.

Чтобы быть подобным Богу и устремляться к Нему, человек должен иметь в себе нечто *Божественное*. Что конкретно? Это существенный вопрос. Он смыкается с центральным вопросом всех серьезных философских и богословских построений, а именно с вопросом взаимоотношений Бога и человека, Творца и твари⁴⁰. Для его решения выдви-

³⁹ Григорий Нисский, Об устройении человека 16, PG 44, 180A.

⁴⁰ По истории вопроса см.: *E. des Places, Syggeneia. La parente de l'homme a Dieu d'Homere a la patristique* (Paris 1964).

гались различные теории: учение о Логосе (Филон), теория идей (Платон), эманаций (гностики), автономности (атеисты) и проч.

Выражая церковное учение, святой Иоанн Дамаскин обобщает мысли Святых Отцов, говоря, что все «отстоит от Бога не местом, но природой»⁴¹. Размышляя над этим, прот. Георгий Флоровский объясняет, что это *расстояние природ* между Богом и человеком «никогда не снимается, но только как бы перекрывается безмерной любовью Божией»⁴². *Бесконечное расстояние* между тварным и нетварным абсолютно и непроходимо. Но столь же бесконечная благодать Божия, не уничтожая сущностного различия, изволила изначально преодолеть его, наводя некий «мост» из нетварных Божественных энергий. Здесь смыкаются, с одной стороны, антропологическая тема сотворения человека *по образу Божию* и, с другой – тео- и космологическое учение о нетварных Божественных энергиях, которые поддерживают и хранят сотворенный порядок, имея цель вести мир к совершенству. В человеческой *свободе* они обрели совершенно особое тварное вместилище (носитель, *φορέα*), и в единении с человеком Божественного Логоса, Слова Божия – особое направление. Вот что означает *по образу Божию*.

Человек – первый в материальном творении (Быт. 2,7: «из праха земного»), кто благодаря тому,

⁴¹ Иоанн Дамаскин, Точное изложение 1.13, PG 94, 853С.

⁴² Прот. Георгий Флоровский, Тварь и тварность, Православная мысль (1928), 176–212 [переизд.: Догмат и история (М. 1998), 112. – Науч. ред.].

что он был создан *по образу*, имел подлинную и реальную связь с Богом; человек является первой формой биологической жизни (и, безусловно, наивысшей из всех существовавших на земле в шестой день творения⁴³), возвышенной, благодаря дыханию Духа, до духовной жизни, то есть до жизни подлинно и реально направленной к *Богу*. Впервые сотворенная материя, «прах земной», была организована теологично; материальное творение получило форму и структуру *по образу Божию*; жизнь на земле стала осознанной, свободной и личной.

Преподобный Никодим Святогорец вслед за преподобным Иоанном Дамаскиным⁴⁴ и Григорием Паламой⁴⁵ различает три образа единства и приобщения Божеству: *по сущности* (κατ' οὐσία), *по Ипостаси* (καθ' ὑπόστασιν) и *по энергии* (κατ' ἐνέργεια)⁴⁶. Первое относится только к Лицам Пресвятой Троицы; второе – соединение двух естеств в единой Ипостаси – совершено воплощением Слова Божия; а третье, как видно из вышесказанного, было даровано человеку в сотворении *по образу*. Однако, и это для нашей

⁴³ Григорий Нисский, Об устройении человека 8, PG 44, 145B, 148BC; ср.: P. Christou, To anthropino pliroima kata tin didaskalian Grigoriou tou Nyssis, Kleronomia 4 (1972), 41–42. См. также: Афанасий Великий, Против ариан слово второе 19, PG 26, 188B; Никодим Святогорец, Eortodromion 20: «Как Авраама Бог избрал от среды халдеев... так в начале единого Адама Он сделал Своим из всего творения».

⁴⁴ Иоанн Дамаскин, Слово о святых иконах 3.26, PG 94, 1348AB.

⁴⁵ ГПС II (Thessaloniki 1969), 255, 356–7, 440.

⁴⁶ Никодим Святогорец, Апология, в изд.: Symvouleftikon encheiridion, itoi peri phylakis ton pente aisthiseon, ed. S.N. Schoinas (Volos 1958), 207.

темы чрезвычайно важно, этот третий образ единства заведомо несовершенен: ведь непреодолимое различие между человеческой природой и Божеством остается. Его значение – в приуготовлении человеческой природы к ипостасному соединению с Божеством, полному и совершенному в силу того, что, принадлежа одной ипостаси, они уже онтологически неразлучны. Единая Ипостась «уничтожает расстояние между Божеством и человечеством, будучи общим пределом каждой природы – а между расходящимися не бывает общего предела»⁴⁷.

Дарованное Адаму в сотворении *по образу* «энергийное» приобщение Богу должно было вести человеческую природу к ипостасному соединению с Божественным Логосом во Христе. Эта цель изначально ставилась Адаму и осталась неизменной даже после падения: ведь определения Божии непреложны. Это продолжает составлять основную цель воспитания Богом народа Своего, основное содержание и смысл не только Писаний пророков, но и всей священной истории.

Отсюда ясно, что сущность человека следует искать не в материи, из которой он создан, а в Первообразе, *по* Которому он сотворен и к Которому стремится. Вот почему в святоотеческом подходе к вопросу о происхождении человека эволюционные теории не рассматриваются – точно так же, как для молящегося не представляет интереса порода дерева, из которого сделана доска для иконы. Пусть

⁴⁷ Николай Кавасила, *Семь слов о жизни во Христе* 3, PG 150, 572B.

наука прилежно изучает материал, послуживший созданию человека; но всякий серьезный ученый признает непригодность методов объективной науки для изучения того Первообраза, по Которому человек создан из этого материала. Как суть иконы представляет изображенная на ней личность, так суть человека задана его Первообразом. И это в самом прямом смысле – потому что первообраз есть то, что организует, придает форму и запечатлевает собой материю, и вместе с тем влечет ее к себе. Первообраз является онтологическим содержанием творения по образу Божию.

Из сказанного следует, что онтологическая суть человека находится не в нем самом, не в его автономности: не в телесных характеристиках, как считают материалисты; не в душе или интеллекте – ее высшей части, как полагали многие античные философы; не в личности самой по себе, как учат современные личностно-ориентированные философские школы. Нет, она – в Первообразе. Будучи образом, человек имеет бытие, которое не определяется ни одной из своих тварных составляющих (несмотря на иконичный характер самой сотворенной материи), а задается нетварным Первообразом. Категории биологического существования не исчерпывают человека. Его онтологию, как иконичную по сути, святоотеческая традиция однозначно возводит к Богу.

Два аспекта присутствия и действия Первообраза в человеке, раскрывающие существенную реальность человека, высвечены у святого Григория Нисского: «Благодаря своей естественной светлости

привлекаясь внутренней силой того, что сродни ему, глаз имеет общение со светом. Подобно должно было и нечто сродное Божеству сраствориться человеческой природе, чтобы через то возымела она вождение к *тому, что ее*. <...> Для того и была наделена она жизнью, и разумом, и мудростью, и всяким благом, подобающим Богу, чтобы во всем этом могла она ощутить желание *того, что ее*. <...> Описание творения выражает все это единой фразой, говоря, что человек сотворен по образу Божию»⁴⁸.

Из этого отрывка явствует следующее: во-первых, наличие теологической структуры человека (человеческая природа «наделена всяким благом, подобающим Богу») и, во-вторых, то, что сама природа человека содержит врожденное влечение к Первообразу («...привлекаясь внутренней силой того, что сродни ему»).

Но что можно сказать более определенно об этом Первообразе? Это требует особого внимания.

1. Первообраз человека: воплощенное Слово

Мы уже упоминали, что для Иринея, Оригена, Афанасия, Григория Нисского и других учителей и Отцов Церкви, и в том числе Максима Исповедника и Григория Паламы, – Первообразом человека является Христос. Следующий отрывок из Николая

⁴⁸ Николай Кавасила, Семь слов о жизни во Христе 6, PG 150, 680A.

Кавасилы, перекликающийся с только что цитировавшейся мыслью святителя Григория и дающий ей новое освещение, не оставляет в этом никаких сомнений: «Естество человеческое от начала составлено было для нового человека, и ум, и желание приготовлены были для него, и разум мы получили, чтобы познавать Христа, и желание, чтобы к Нему стремиться, память имеем, чтобы Его держать в ней, потому что и для творимых Он был Первообразом. Ибо не ветхий для Нового, но Новый Адам для ветхого служит образом»⁴⁹.

Итак, не просто Слово, но Слово воплощенное – Первообраз Адама. «Человек стремится ко Христу не только ради Его Божества, которое есть цель **всех** вещей, но и ради второй Его природы»⁵⁰.

Нас не должно смущать, что исторически в момент творения Адама Человек-Христос еще не родился. Все Божественное Откровение зиждется на понимании того, что во вневременной Божественной реальности Христос «рожден прежде всякой твари» (ср.: Кол. 1, 15). Если человек, для которого все материальное творение приведено в бытие, последним из всех создается из праха, то не логично ли Христу, ради Которого существует все вообще – материальное и духовное, – войти в историю позже Адама, коль скоро все возводимо от меньшего к большему совершенству⁵¹. Как высшая точка становления

⁴⁹ Николай Кавасила, Семь слов о жизни во Христе 6, PG 150, 680A.

⁵⁰ Там же, 681AB.

⁵¹ Там же, 681A.

человека, Христос есть цель человеческого развития, начало, но и конец истории.

Эта истина таит в себе еще одну, не менее удивительную. То, что Адам был создан по образу Христову, подразумевает, что ему предназначалось возвыситься до своего Первообраза, а точнее, настолько очиститься и так возлюбить Бога, что Бог пришел бы и вселился в него, Слово приняло бы человека в ипостасное единение, входя в историю как Христос, являя миру Богочеловека. «Введение Первородного во вселенную» (см.: Евр. 1, 6) было преемственной волей Божией, глубочайшей «тайной, сокрытой от веков и родов» (ср.: Кол. 1, 26). Христос-Богочеловек был «советом и волей Отца»⁵², и в этом было призвание человека, путь и цель его биологического развития. *По Христу*⁵³ был он «устроен как по данному изначала образцу и предначертанию... так, чтобы он мог воспринять в себя Бога»⁵⁴. Уклонение человека с этого пути называется падением.

«Первоначально сотворен человек и устроен по образу Божию — ради Христа, то есть чтобы со временем вместить в себя Первообраз; так что и заповедь, данная Богом в раю, была ради Него [Христа], чтобы помочь человеку восходить ко Христу», — пишет святитель Григорий Палама⁵⁵.

⁵² Иоанн Дамаскин, Слово об увядшей смоковнице и на притчу о винограднике, PG 96, 580B.

⁵³ См.: Кол. 2, 8.

⁵⁴ Николай Кавасила, Семь слов о жизни во Христе 2, PG 150, 560D.

⁵⁵ Григорий Палама, Омилия 7, в изд.: Grigoriou tou Palama Omiliai 22 (Athens 1861), 259.

О том же говорит преподобный Максим Исповедник: «Это великая сокровенная тайна. Это блаженный конец, для которого всему было положено начало. Это предопределенная Божественная цель сотворения существ, о которой мы говорим как о предопределенном конце, ради которого все существует, хотя сам он не зависит ни от чего. Именно ради этого конца [Христа, совершившего ипостасное соединение Божественной и человеческой природ] Бог привел в бытие сущности всех вещей»⁵⁶.

Еще ярче пишет Кавасила: «Бог сотворил человеческую природу, имея в виду не какую иную цель, как ту, чтобы, когда Ему придет время родиться, воспринять Матерь Себе от этой природы. И, изначально утвердив эту природу как непреложный образец [в лице Богочеловека Христа], Он затем устроил по Нему человека»⁵⁷.

Итак, сотворение человека *по образу Божию* означает при конечном рассмотрении, что Бог *так* устроил человека, чтобы он мог устремляться ко Христу по самой своей природе, по самому тому, что он есть человек. Он даровал человеку – заключив в этом даре самую суть человеческую – способность и назначение послужить воплощению Слова, единственного совершенного Образа Отца. Именно воипостазированный Словом человек получает

⁵⁶ Максим Исповедник, к Фалассию 60, PG 90, 621A.

⁵⁷ Николай Кавасила, Первая богородичная гомилия (Athens 1974), 150–2. Ср. также пространный материал в «Апологии» св. Никодима Святогорца, приводимой в части IV книги.

и сам возможность подняться до Образа, быть явленным как образ Божий.

Понимаемый так *образ Божий* указывает как на присущий человеку дар, так и на поставленную ему цель, предполагает как обладание, так и призвание, поскольку действительно составляет бытие человека – но только в возможности. Это залог, помолвка, которая должна вести к браку – ипостасному союзу: хотя неслиянному, но реально взаимопроникающему и взаимонаполняющему единству Божественной и человеческой природ. Только тогда иконичное, потенциальное бытие человека становится подлинным. В Первообразе обретает человек свое онтологически истинное значение.

В этой общей истине хотелось бы подчеркнуть некоторые моменты.

1. Христос не обусловлен человеческой историей. Воплощение Слова Божия – не результат победы дьявола над человеком, и Христос – не следствие действий сатаны. Соединение Божественной природы с человеческой произошло потому, что таким образом исполнялась превечная Божия воля. Изменился способ совершения этого великого таинства⁵⁸, но не суть его. «Ибо всем очевидно, что таинство, осуществленное во Христе в конце времен – есть несомненное подтверждение и исполнение заданного в начале времен в нашем общем прародителе»⁵⁹.

⁵⁸ Максим Исповедник, Амбигвы, PG 91, 1097C.

⁵⁹ Там же, PG 91, 1097D, ср.: 1092BC, 1280AC, 1308C–1309A; см. также: к Фалассию 22, PG 90, 620C–621C. Известно учение, в XII в. сформулированное Рупертом из Дойца и разработанное в подробнос-

2. Прежде ипостасного соединения с Божественной природой, человек даже до падения был *до Христа*, что означает, что, несмотря на отсутствие греха, он нуждался в спасении, будучи еще несовершенным младенцем. Это составляет основу богословия святого Иринея⁶⁰. Человеческая природа не могла усовершенствоваться одним своим естественным развитием; ей предлежало достичь союза с Первообразом. Поскольку Христос есть «глава тела Церкви» (Кол. 1, 18), что в святоотеческом понимании соответствует возглавлению истинного

тях Дунсом Скоттом, о том, что вочеловечение Логоса не зависело от падения Адама. Также широко известны пространные дискуссии, вызванные этим учением на Западе (они систематически изложены у прот. Георгия Флоровского в статье: «*Cur Deus Homo? О причине Воплощения*» [рус. пер.: *Прот. Г. Флоровский*, Догмат и история (М. 1998), 151–164. – *Науч. ред.*]). Серьезные исследования ряда современных западных патрологов (см., например: *H. Urs von Balthasar*, *Liturgie Cosmique*. *Maxime le Confesseur* (Paris 1947), 205) и православных богословов (см., например, упомянутую статью Г. Флоровского, а также: *N. Nissiotis*, *Prolegomena eis tin theologikin gnosiologian* (Athens 1965), 67; *A. Theodorou*, *Cur Deus Homo? Aproipothetos i emproipothetos enanthropisis tou Theiou Logou* [Athens 1974]) – не смогли соотнести взгляды Дунса Скотта со святоотеческим учением о пречечном Совете Божиим относительно того, что человеческая природа соединится в ипостаси Слова с Божественной. В атмосфере, созданной в ходе этой полемики на Западе, эти патрологи отнесли, наконец, рассматриваемый вопрос к разряду «частных богословских мнений», заявив, что его отношение к православной традиции остается открытым. На мой взгляд, однако, какого-либо подлинного родства между святоотеческим учением и позицией Дунса Скотта выявить невозможно.

⁶⁰ См.: *J. Romanides*, *To propatorikon amartima*, 113–40; *E. Peterson*, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée*; *A. Benoit*, *Saint Irénée*, 227–33; *A. Orbe*, *antropologia de San Irénée*; *A. Theodorou*, *I peri anakephalaiouseos didaskalia tou Eirenaïou*; *H. Lassiāt*, *Promotion de l'homme en Jésus-Christ d'après Irénée de Lyon*; *H. Lassiāt*, *L'anthropologie d'Irénée*. См. также весьма показательный отрывок из св. Иринея в части IV данной книги.

человеческого естества, то до тех пор, пока человеческая природа не была воспринята Ипостасью Слова, она была в некотором смысле лишена своей подлинной основы, своего реального «бытия по Христу»⁶¹. Она была как незамужняя женщина – бесплодна и, по апостолу, без главы (см.: 1 Кор. 11,3)⁶². Человек совершился как спасенное, завершенное существо только в рождении Христа. Настоящий человек «родился вместе с рождением в земную жизнь Христа»⁶³. Поэтому святитель Василий Великий именует день Рождества Христова днем рождения человечества⁶⁴ в самом прямом, а не переносном смысле.

3. Цель, поставленная перед первым человеком, остается неизменной. Созданный *по образу* Божию, человек призван стать образом во Христе. «Воздадим образу сотворенное по образу, познаем свое достоинство», – пишет святитель Григорий Богослов⁶⁵. Христос открыл путь к этой цели. Значение и плоды воплощения Слова не исчерпываются искуплением, избавлением от последствий Адамова падения. Господь не только искупил человека от работы греху, диаволу и смерти, но и осуществил то, чего не

⁶¹ Николай Кавасила, Семь слов о жизни во Христе 2, PG 150, 533D.

⁶² Богословский смысл этого стиха прозрачен. Глава жене – муж, глава мужу – Христос, глава Христу – Бог. Связь неразрывна. Стоит появиться разделению – следует разрыв общения, лишение полноты, бесплодность.

⁶³ Николай Кавасила, Семь слов о жизни во Христе 2, PG 150, 604A.

⁶⁴ Василий Великий, Слово на Рождество Христово 6, PG 31, 1473A.

⁶⁵ Григорий Богослов, Слово 1.4, PG 35, 397B.

выполнил Адам. Соединив его с Богом, Он дал ему в Боге его подлинное бытие, соделав *новой тварью*⁶⁶. Христос совершает спасение не только «отнятием» от природы повреждения, уничтожением в ней последствий первородного греха, но и «прибавлением», восполняя ее первозданное иконичное бытие. Он больше чем просто Врач для человека, и спасение – больше искупления, совпадая с обожением.

4. Подлинное антропологическое значение обожения, единения с Богом, – есть сдинение со Христом («христотворение»). Не случайно святой апостол в том же послании, в котором он воспекает Христа как «образ Бога невидимого, рожденного прежде всякой твари» (ср.: Кол. 1, 15), призывает «всякого человека» становиться «совершенным во Христе Иисусе» (Кол. 1, 28) и добавляет, что верные «имеют полноту в Нем» (ср.: Кол. 2, 10). Когда он побуждает верных возрастать в познании Сына Божия «в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4, 13), стяжать «ум Христов» (1 Кор. 2, 16) и сердце Христово (см.: Еф. 3, 17) и т. п., он говорит об онтологической реальности, а не о нравственном уподоблении во внешнем благочестии. Павел проповедует действительное единение со Христом, а не попытку подражать чувствам Христовым. Ибо, говоря словами преподобного Максима, «Слово Божие и Бог... желает всегда и во всех действовать таинством Своего воплощения»⁶⁷.

⁶⁶ См.: Максим Исповедник, к Фалассию 63, PG 90, 692B.

⁶⁷ Максим Исповедник, Амбигвы, PG 91, 1084D.

5. Отцы Церкви описали то, что Павел называл *жизнью во Христе*⁶⁸, как *обожение* – преимущественно с целью оградить ее подлинный смысл и значение от опасностей, созданных христологическими ересями. Ариане, считая Христа тварью, неизбежно ограничивали жизнь в Нем тварным планом⁶⁹. Несториане, полагая, что Божественная и человеческая природы лишь соприкасаются во Христе без действительного единения, делали вывод, что человеку возможно лишь подойти к, но не войти в бесконечное. Монофизиты же, напротив, понимая спасение как растворение в Боге, проповедовали скорее исчезновение, нежели спасение в Нем человека. Святоотеческое противостояние ересям имело антропологический аспект. Это была борьба за конечную цель человека, за величие его назначения. При этом Отцы Церкви неуклонно указывали на единение со Христом как содержание обожения, поскольку это и есть то единение с Первообразом, которое возводит человека к совершенству⁷⁰.

6. В более поздний период, а точнее, начиная с XII столетия (это пояснение для тех, кто удивлен предшествующим утверждением и хочет понять причину своего недоумения), на Западе утвердилось другое понимание этого вопроса, как в богословском и антропологическом, так и, как

⁶⁸ См.: Гал. 2, 20; Кол. 3–4.

⁶⁹ Афанасий Великий, Против ариан слово второе 67, PG 26, 289C и 296A.

⁷⁰ См.: I. Dalmis, *Divinisation, Patristique grecque*.

следствие, в сотериологическом и эkkлeсиологическом аспектах. В Грецию оно было принесено в XIX в., когда в молодом Афинском университете богословие преподавалось в принятых на Западе формах, а не в духе святоотеческой традиции. В результате западное понимание сути христианства получило в Греции широкое распространение.

7. В последние несколько десятилетий тема обожения, бесспорно, вновь привлекла внимание и оживленно обсуждается. Однако необходимо идти дальше. Пора вывести это понятие за рамки общих богословских категорий и наделить специфически антропологическим содержанием, вводя его в ту сферу, в которой для Отцов Церкви антропология и христология смыкаются в единое целое: иными словами, *обожение вновь должно быть осмыслено как жизнь во Христе*. Так понятая цель человека, а с нею и средства ее достижения: вера, хранение заповедей, подвижничество, Таинства и вся церковная и духовная жизнь – освящаются изнутри и обнаруживают органичные связи как между собой, так с миром и со Христом, началом и концом всех вещей.

8. Различные разделы этой книги посвящены святоотеческому пониманию всех этих сторон жизни, столь непривычному современным людям. Мне хотелось бы показать, что приносит с собой такое видение жизни.

Во-первых, освобождение от зла и греха. Каким бы ужасающим ни было зло, оно оказывается ничтожным, поскольку призрачным при конечном

рассмотрении является наполнение им (а не Христом) содержания события или жизненной ситуации. Осмысление человека – его спасения, его духовной жизни и прочего – отлучено от зла, будучи утвержденным во Христе. Зло становится относительным. Глубочайшие бездны греха не затрагивают первооснов и направленности (цели) человеческого существа. Человек свободен остаться рабом греха – или сделать его чуждым себе. Его богообразное начало и богоподобное назначение делают его шире греха, глубже зла и сильнее дьявола.

Во-вторых, освобождение не только от циклического (а в конечном итоге статичного) понимания истории, но и от противоположной точки зрения, рассматривающей исторический процесс как биологическую или диалектическую эволюцию. Если полагать онтологическую подлинность человека не в биологическом существовании, а в бытии во Христе, а осуществление такого бытия видеть как путь от *по образу* к *Первообразу*, от иконичного существования к истинносущему – то что есть история, как не этот путь? Христос – начало ее и конец. А поскольку Христос не только Тот, Кто был и Кто есть, но и Тот, Кто имеет прийти, то историю определяют не только прошедшее и настоящее, но и будущее – если его понимать не как исполнение естественных законов, подготовленное необходимым биологическим и диалектическим развитием, а как пришествие, во исполнение времен, Христа, возглавляющего Собою тварь, то есть Слова Божия с плотию как преображенным миром. *Развитие*

человечества и всего творения наделяется внутренним смыслом, и наше понимание его уже не замыкается на изменениях, происходящих собственно в образе, но *расширяется до осмысления возрастания образа до своего Первообраза*, что терялось из виду вне этой перспективы. Эволюция образа преодолевает тварные ограничения – непреодолимые для тех, кто занят лишь составляющим образ материалом, поскольку им нет дела до самого образа, – касаясь вечности. Только это позволяет увидеть все измерения эволюции, в том числе и выходящие за рамки естественных наук, и сполна оценить ее.

9. Все сказанное подводит нас к самой *сути современной антропологической проблемы*. Святоотеческие истины, затрагивая наиболее жизненный пласт антропологии, болезненны, но спасительны для современного человека. Болезненны – так как лишают его и слабой надежды на оправдание автономии. Спасительны – предлагая реальное и достойное человека развитие.

Конечно, говоря об отрицании автономии, я не имею в виду утверждение «гетерономии» в философском смысле слова. Оба эти понятия имеют в современной философии совершенно иной смысл и лежат вне святоотеческой проблематики. Данная книга призвана показать, что для человека Бог является «принципом» не внешним, от которого он зависит, а *внутренним*, согласно которому он устроен; что Бог является онтологическим началом и исполнением для человеческого существа. Как сотворенный по образу Божию, человек устроен теологически,

и чтобы быть человеком, ему необходимо во всякий момент устремляться к Богу. Отрицая Бога, он отрицает и уничтожает себя. Устремляясь к Богу, он реализует себя, достигая бесконечности, находит свое подлинное бытие, простираясь в вечность. Но к этой теме мы еще вернемся.

Глава вторая

«КОЖАНЫЕ РИЗЫ»

В начале нашего исследования мы определяли его цель, с одной стороны, как раскрытие происхождения, структуры и назначения природы человека в целом, а с другой, как попытку показать те основы православного богословия, которые могут сделать его полезным для современного мира.

Сказанное об *образе Божиим* в первой главе освещает первый вопрос; но это относится лишь к естественному состоянию человека. Однако сказанное не дает исчерпывающего ответа, поскольку опытно известная нам историческая реальность слишком сильно отличается от той, которая задается фактом сотворения человека *по образу Божию*. Христианское мирозосерцание объясняет это неестественностью состояния, в котором человек оказался после падения и в котором протекает вся человеческая история. Теперь нам предстоит изучить это состояние.

Также и второй вопрос был частично затронут в первой главе, в которой как бы оправдывалось само стремление человека к познанию, совершенству, справедливости, свободе и проч., как естественная потребность иконичной природы человека. Но и здесь опыт показывает, что человек не достигает желаемого. Христианство не соотносит этого факта ни с принципиальной невозможностью для человека

достичь искомого, ни с неправомерностью соответствующих желаний, но лишь с тем, что поиск ведется исходя из неправильной точки отсчета и в ошибочном направлении. Неверная исходная позиция – это нежелание признать неестественность своего положения, а неправильное направление связано с поиском естественного посреди противоестественного. Естественное для себя благо человек может обрести, во-первых, в его подлинном источнике и, во-вторых, при полном использовании всех сил своего естества.

Святоотеческое учение о природе человека строится на двух основных положениях. Это как бы мост на двух столпах, одним из которых является учение об *образе Божиим*, а вторым – весьма существенное указание на «кожаные ризы», дающее правильное понимание состояния человека после грехопадения. Назначение «кожаных риз» нельзя сводить лишь к необходимости выживания человека в тех противоестественных условиях, в которые его ввергло падение, и возвращения его к тому, что *по образу*. Они служат и раскрытию внутреннего потенциала последнего, и этим – достижению *Самого Образа*. Таково значение этого второго момента библейского откровения о сотворении человека, а именно, что Бог после грехопадения первых людей по состраданию к ним «одел их... в одежды кожаные» (ср.: Быт. 3, 21). Очевидно, что настоящее исследование должно уделить самое серьезное внимание святоотеческому учению об этом вопросе⁷¹.

⁷¹ Насколько мне известно, святоотеческое учение о «кожаных ризах» изучено недостаточно. Следующие работы (в хронологическом порядке) отчасти касаются этой темы: *E. Stephanou, La coexistence*

1. Основное антропологическое содержание

Первое, на что хотелось бы обратить внимание, это тот факт, о котором говорится в Книге Бытия, что «кожаные ризы» были надеты на человека после падения и *не являются его природной составляющей*⁷². То, что эмпирическая наука называет «человеческой природой» в библейском и святоотеческом понимании есть уже позднейшая природа, состояние, вошедшее в силу после падения, а не первозданная, подлинная человеческая природа: «Поскольку только жизнь, устроенная по подобию Божественной, поистине подобает человеку и находится в согласии с его природой»⁷³. Следовательно, если современный человек хочет до конца понять природу своего

initiale du corps et d l'ame; *J.W. McGarry*, St. Gregory of Nyssa and Adam's Body; *J. Quasten*, A Pythagorean idea in Jerome; *J. Quasten*, Theodore of Mopsuestia on the Exorcism of the Cilicium; *E. Peterson*, Pour une theologie du vetement; *W. Burghardt*, Cyril of Alexandria on Wool and Linen; *J. Daniélou*, Platonisme et theologie mystique, 48–60; *G. Ladner*, The Philosophical Anthropology of Saint Gregory on Nyssa, esp. 88–9; *I. Moutsoulas*, I sarkosis tou Logou kai i theosis tou anthropolou, 87–96; *L. Thunberg*, Microcosm and Mediator, 159–64; *J. Daniélou*, Les tuniques de peau chez Gregoire de Nysse; *K. Skouteris*, Synepiei tis ptoseos dai loutron palingenesias, 61–8; *M. Orphanos*, I psychi kai to soma tou anthropolou kata Didymon Alexandria, 94–102; *A. Radsalievits*, To mystirion tis sotirias kata ton aghion Maximon, 59–60; *C. Bernard*, Theologie symbolique (Paris 1978), 201–10.

⁷² Быт. 2, 25 – 3, 24; ср.: Григорий Нисский, Отгласительные поучения 8, PG 45, 33C; Толкование на молитву Господню 5, PG 44, 1184B. Значение этого момента проанализировано у *J. Daniélou*, Platonisme et theologie mystique, 58–9.

⁷³ Григорий Нисский, Толкование на Екклесиаста 1, PG 44, 624B.

бытия со всеми добрыми и злыми ее сторонами, он должен подняться над своими привычными взглядами и задаться вопросом: действительно ли то, что он считает «природным», столь очевидно? Заметим, что этот вопрос в последние годы поднимался и в области научной антропологии⁷⁴. И уж во всяком случае, для исследователя библейской и святоотеческой антропологии точное различие богословского и обывательского понимания «природного» существенно необходимо.

Второе, что нам следует уяснить с самого начала, это то, что «кожаные ризы» *не следует путать с человеческим телом*. Святые Отцы раннего периода⁷⁵ были вынуждены подчеркивать это, противостоя гностическим ересям, умалявшим значение тела⁷⁶. Неудивительно, что Ориген, находясь под влиянием ошибочной идеи предсуществования душ, допускал вопрос о том, нельзя ли в библейских «кожаных ризах» видеть человеческое тело⁷⁷. Чтобы устрани-
 ть это заблуждение, Отцы Церкви очень твердо⁷⁸

⁷⁴ См.: H.F. Ellenberger, A la decouverte de l'Inconscient (Villeurbanne 1974); C. Tresmontant, Sciences de l'univers et problemes metaphysiques (Paris 1976), а также прим. 24.

⁷⁵ См., например: Мефодий Олимпийский, Слово о воскресении мертвых 1.39, GCS 27 (ed. Bonwetsch, 1917), 282–4.

⁷⁶ См.: J. Daniélou, Les tuniques de peau chez Gregoire de Nysse, 355; K. Skouteris, Synepeiai tis ptoseos kai loutron palingenesias, 62; M. Orphanos, I psychi kai to soma tou anthroupou kata Didymon Alexandria, 94, сн. 1.

⁷⁷ Ориген, Толкование на Бытие 3.2, PG 12, 101A.

⁷⁸ См. прим. 68. Дословно этот же текст находим также у Епифания Кипрского, Панарион 64.23, PG 41, 1105C–1109A, а также: Иероним Стридонский, Спор с Иоанном Иерусалимским 7, PL 23, 360BC. Для

высказывались по этому вопросу, желая не только подчеркнуть положительное значение тела, но и выразить существенное для христианства учение о том, что тело и душа вместе составляют природу человека. «Природой человеческой правильно называть ни душу без тела, ни тело без души, но прекрасное целое, состоящее из сочетания души и тела»⁷⁹. Эта мысль, как основополагающая в святоотеческой традиции, выражена в ней предельно ясно, так что мы не имеем нужды излишне останавливаться на ее пояснении.

Так что же есть «кожаные ризы»? Святоотеческое учение об этом весьма обширно, но не систематично. Как выражением «по образу Божию» отцы Церкви пользовались для описания первозданной человеческой природы без того, чтобы выстраивать какую-либо систему понятий, так же и идея

более полной информации см.: *A. Guillaumont, Les «Kephalala gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origenisme chez les Grecs et chez les Syriens (Patristica Sorbonensia 5, Paris 1962), 89–90.* Эти Отцы указывают на еретическое смешение Оригеном «кожаных риз» и тела. Однако они упоминают также о некоторых его высказываниях, из которых видна неполная тождественность и для него этих понятий. Так, Ориген замечает (PG 12, 101A), что и до падения Адам говорит: «Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей» (Быт. 2, 23); таким образом, у него можно найти и взгляд на «кожаные ризы» как на смертность, последовавшую за падением (Ibid, 101B). Возможно, Ориген не смог до конца согласовать это понятие со всей системой своих взглядов. Что точно он понимал под «кожаными ризами», еще предстоит изучить. Также см.: *A. Guillaumont, op cit., 109, прим. 131, и L. Thunberg, Microcosm and Mediator, 159.*

⁷⁹ *Епифаний Кипрский, Панарион 64.18, PG 41, 1097D. Ср.: Григорий Богослов, Слово 45, PG 36, 632; Григорий Нисский, Об устройении человека 29, PG 44, 233D; см. также прим. 22.*

«кожаных риз» часто и многообразно применялась ими к различным аспектам состояния человеческой природы после падения.

Основное, в чем сходятся многочисленные варианты использования этого выражения, – обозначение *смертности*, в которую облекался человек как во вторую природу после падения. Святитель Мефодий Олимпийский, например, утверждает, что Бог сшил «ризы кожаные», как бы одевая человека в смертность⁸⁰. А святитель Григорий Нисский поясняет, что если до падения человек был наг от покрова мертвых кож, то впоследствии был облечен в них⁸¹, и таким образом «смертность, взятая от природы существ неразумных, была Божественным домостроительством заброшена на природу, сотворенную для бессмертия»⁸².

В этих и многих других, не цитируемых здесь⁸³ отрывках примечательно то, что речь идет не о смерти, а о смертности, о новом *состоянии*, в котором оказался человек, о «жизни в смерти»⁸⁴.

⁸⁰ Мефодий Олимпийский, Слово о воскресении мертвых 1.39, GCS 27, 281, 13–14.

⁸¹ Григорий Нисский, Слово о девстве 12, PG 46, 373C, 376A. См.: *Skouteris*, *Synepeiai tis ptoseos kai loutron palingenesias*, 61.

⁸² Григорий Нисский, Огласительные поучения 8, PG 45, 33CD.

⁸³ См.: Афанасий Великий, Беседа о страстях, PG 28, 221A (по поводу принадлежности проповеди Афанасию см.: *J. Quasten*, *Patrology* III (Utrecht 1960), 50; Григорий Богослов, Слово 38.12, PG 36, 324CD; Григорий Палама, Омилія 31, PG 151, 388C, а также: *Neilos*, *Letter to Sosandros the First Secretary* I, 241, PG 79, 172A.

⁸⁴ См.: Григорий Нисский, Изъяснение Песни песней Соломона 12, PG 44, 1021D.

Метаморфоза разительна и полностью изменяет положениe вещей. Человек больше не имеет в себе жизни как внутренне присущего качества, которым он обладал прежде. В естественно бурлящей в нем теперь жизни больше нет благодати. Жизнь продолжается лишь до тех пор, пока откладывается смерть. Сущестующей, собственно, оказывается смерть: жизнь перерождается в выживание.

Преподобный Максим Исповедник, вознесшись в созерцание внутренних причин Адамова падения, зрит первозданного человека стремящимся поспешно обладать теми же свойствами, что и Бог (в противоборстве Ему), так чтобы иметь в себе «без Бога, прежде Бога и не по Богу» то, что является исключительно Божиим, а именно – самосушущую жизнь. Для этого он отвергает соответствующую своей природе божественную пищу⁸⁵ и избирает, чтобы утвердить независимую жизнь, плод запретного древа, несмотря на то, что был научен, что это плод смерти, то есть непрестанного изменения, мутации и распада. В соответствии с плодом, которому отдано предпочтение, питающаяся им жизнь делается предметом распада, и в человеке открывается источник смерти.

⁸⁵ В отрывке, который мы хотим процитировать, прелодобный Максим делает чрезвычайно важное замечание о том, к какому времени относится происходящее; это особенно интересно в контексте первой части нашего исследования. Здесь говорится о том, что еще до падения Адама Слово было Хлебом, сошедшим с небес: «Пища оной блаженной жизни есть Хлеб, сходящий с небес и дающий жизнь миру, как Слово, Которое не лжет, изрекло о Себе в Евангелии. Поскольку же первый человек отказался питаться Словом, он был праведно отлучен от Божественной жизни и принял другую жизнь, производящую смерть» (Амбигвы, PG 91, 1157A).

Ведь смерть существует, поясняет преподобный Максим, как распад непрестанно воссоздающегося, и тело, принимая и извергая пищу, непрестанно разлагается естественным образом; и то самое, что, по мнению Адама, составляло жизнь, на деле породило в нем и в нас смерть, питая ее и по сей день. Так всю природу Адам отдал в пищу смерти. И «смерть живет во все последующее время, сделав нас своей пищей, а мы истинно никогда не живем, поскольку всегда через тление пожираемы смертью»⁸⁶. Вот почему чуть далее преподобный Максим называет «завершение этой жизни не смертью, а избавлением от смерти»⁸⁷.

Итак, смертность, отсутствие жизни, которое во все времена тонко чувствующими людьми ощущалось как отсутствие смысла, что есть жизнь «влажная и разложившаяся»⁸⁸, или жизнь «застывшая»⁸⁹, — представляет собой первый аспект «кожаных риз».

Это принадлежность неразумной природы. Облечение в смертность для человека совпадало с облечением в неразумную природу, с приобщением

⁸⁶ *Максим Исповедник*, Амбигвы, PG 91, 1156C–1157A.

⁸⁷ Там же, PG 91, 1157C.

⁸⁸ *Иоанн Златоуст*, Беседы на Второе послание к Коринфянам 1.4, PG 61, 387. То же выражение использовано в 18-й Беседе Златоуста на Бытие, PG 53, 150, — в прямой связи со смертностью и «кожаными ризами» [ср.: Слово 72 Исаака Сирина, в котором он увещает подвижника «помнить тот чин, в котором... не эта жизнь, как бы перебирающаяся и движущаяся по влагам, но жизнь, сокрушающая мертвенность» (*Исаак Сирин*, Слова подвижнические (Сергиев Посад, 1911), 367). — *Пер*]

⁸⁹ *Григорий Нисский*, О душе и воскресении, PG 46, 148C–149A.

к жизни бессловесного естества и усвоением с той поры его качеств. Святитель Григорий Нисский, говоря об «одетой на нас уродливой мертвой одежде, составленной из кож бессловесных существ», поясняет: «Слово “кожа” указывает мне на формы естеств бессловесных, в которые мы облеклись, познав страсти». Далее святитель предлагает совсем ясное определение: «Это то, что человек получил в придачу от неразумного естества: половое общение, зачатие, рождение, нечистота, кормление грудью, поглощение и извержение пищи, постепенное взросление, старость, болезни и смерть»⁹⁰ – то есть то, что на современном языке называется биологической жизнью.

Было бы ошибкой думать, что этот текст относится исключительно к телу, и лишь к нему сводит «кожаные ризы». «Половое общение», «рождение», «кормление грудью» и прочие стадии человеческого развития несводимы только к телесной активности; они предполагают и душевные действия, или способности, также облекшиеся в «бессловесную форму» (не случайно не сказано: в «бессловесное тело») и вырождающиеся в инстинкты, теряя присущую им свободу и осмысленность. Весь душевно-телесный организм человека претерпевает в падении некую задержку развития, сжимается и ограничивается «бессловесной формой».

Результат этого «сжатия» – жизнь бессловесная, или жизнь по подобию неразумной природы.

⁹⁰ Григорий Нисский, О душе и воскресении, PG 46, 148C–149A.

Богopodobные качества и способности «того, что по образу», ниспали из своего естественного состояния, из той деятельности и того направления, которые были созвучны их внутреннему смыслу и прирожденной разумности; они исказились, подчинившись неразумной природе и одев человека в ее качества как в ризу бессловесия. Святитель Григорий пишет, что хищники выживают благодаря яростному началу, а плодовые животные – благодаря любви к наслаждению; трусость спасает слабых, а страх – тех, кто бывает добычей других. Эти и подобные им качества «через взятый от животных способ рождения вошли в сложное человеческое бытие»⁹¹. Таким образом, «свойства неразумной природы смешались с человеком»⁹². Ниже мы рассмотрим подробнее, каким образом человек воспринял свойства неразумной природы, проявляющиеся и действующие в нем как страсти⁹³. Сейчас достаточно отметить, что они являются составляющей «кожаных риз».

Но жизнь, в которую облекли человека «кожаные ризы», – мертва, биологична, неразумна, поскольку в конечном итоге вещественна. Святитель Григорий уподобляет их «скоротечной листве вещественного бытия, из которой мы – когда обнажились от подobaющих нам сияющих облачений – сшили себе жалкое покрывало»⁹⁴. Эта вещественность охватывает

⁹¹ *Григорий Нисский*, Об устройении человека 18, PG 44, 192BC.

⁹² *Он же*, Об устройении человека 18, PG 44, 192B.

⁹³ См.: *Он же*, О спящих, PG 46, 524D.

⁹⁴ *Он же*, О молитве Господней 5, PG 44, 1184B.

весь душевно-телесный состав, не ограничиваясь – подчеркнем еще раз – телом. В том же отрывке «листьями вещественности» названы «наслаждения и слава и преходящие почести и скоротечные радости плоти»⁹⁵, а в другом месте – «чувственные удовольствия, гнев, чревоугодие, ненасытная жадность и подобное этому»⁹⁶. Слава, почести, гнев не свойственны телу. Святитель Иоанн Златоуст, комментируя апостольские слова о том, что «живущие по плоти Богу угодить не могут» (Рим. 8,8), пишет: «Под именем плоти Павел и здесь понимает не тело, не сущность тела, а плотскую и мирскую жизнь, исполненную роскоши и распутства, которая целого человека делает плотью»⁹⁷.

Конечно, и тело облеклось в «кожаные ризы». Оно стало «грубым и плотным»⁹⁸; ему усвоился этот «плотный, тяжелый состав»⁹⁹, хотя в воскресении, когда в усовершенном виде восстановится его первозданное естество, оно преобразится «в нечто

⁹⁵ Григорий Нисский, О молитве Господней 5, PG 44, 1184В.

⁹⁶ Он же, О спящих, PG 46, 524D.

⁹⁷ Иоанн Златоуст, Беседы на Послание к Римлянам 13, PG 60, 517.

⁹⁸ Григорий Нисский, О спящих, PG 46, 532С.

⁹⁹ Он же, О душе и воскресении, PG 46, 108А. Эти и подобные им выражения святого Григория привели почти всех его исследователей к тому, чтобы если и не отождествлять «кожаные ризы» с телом человека после падения, то, во всяком случае, связывать их значение преимущественно с ним. Эти исследователи не замечают того факта, что святитель применяет понятие «кожаных риз» к всецелой психосоматической «оболочке» человеческого существа после падения. См., например: G.B. Ladner, *The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa*, 88, где ясно очерчена телесная сторона «кожаных риз», и ничего не сказано о душевной.

более легкое и воздушное», будучи воссоздано «в лучшей и совершеннейшей красоте»¹⁰⁰.

Но важно понять, что душевные силы и сами стали «плотью» наряду с телесными¹⁰¹. Их, вместе с телом, святитель Григорий называет «завесой сердца, то есть плотью... плотским одеянием ветхого человека»¹⁰², разумея под плотью «ветхого человека, которого совлечь и сложить с себя повелевает

¹⁰⁰ Григорий Нисский, О душе и воскресении, PG 46, 108A; ср.: О спящих, PG 46, 532C; Надгробное слово Мелетию, PG 46, 861B. Также см.: K. Skouteris, *Synepeiai tis ptoseos kai loutron palingenesias*, 67.

¹⁰¹ Он же, О жизни Моисея, PG 44, 388D. Готовящийся «быть поставленным от Бога священником» здесь призывается «истинно... чистоту жизни все неестественности человеческого бытия» и «покорить эту телесную природу» (не «тело», но – человеческую природу, ставшую телесной). Сходное понимание преображения человеческого существа усматривается в православных богослужебных текстах, особенно относящихся к мученикам и преподобным; см., например, стихиры преподобной Евфимии: Минея, 11 июля.

¹⁰² Он же, Изъяснение Песни песней Соломона 11, PG 44, 1005A. Здесь речь идет о том, что невеста-душа, предварительно «совлекшись кожаной одежды, в которую она облеклась после греха», «плотского одеяния ветхого человека», облекает себя в «ризу, созданную по Богу в преподобии и правде». Это новое облачение, поясняет святитель Григорий, есть «солнцезрачная риза Господня... какую показал Господь на горе во время Преображения». Этот текст пространно обсуждается в работе: K. Skouteris, *Synepeiai tis ptoseos kai loutron palingenesias*, 34, 64. Схоластическая традиция понимает под «солнцезрачной ризой Господней» Его тело, однако мы склонны относить это выражение к нетварной славе Божества, исходившей от Господа. Это ясно из текстов службы Преображения Господня – см., например, песнь 8-ю: «Христос же яко ризою светом и славою одевается». Также некоторые связывают употребление святым Григорием слова «солнцезрачная» со сходным термином у Платона, использовавшимся также и Плотинем. Безусловно, святой Григорий был знаком с Платоном и его лексикой, но здесь он скорее исходил из евангельского описания Преображения.

божественный апостол»¹⁰³ и которого он называет *плотским*, или *душевым*, в противоположность *духовному*¹⁰⁴. По точнейшей формулировке святителя Григория, «кожаные ризы» суть «мудрование плоти»¹⁰⁵.

Итак, дело во всецелом овеществлении человека, в смешении его с бесконечной изменчивостью вещественных элементов, с непрестанным страдательным изменением, что делает его страстным и все его существо «плотским». Отсюда понятно, почему для святого Григория «почести», которые человек ищет в этой мертвой, животной, неразумной, вещественной плотяности, неизбежно «скоротечны», а «радости плоти», то есть поблажки, утешения, всегда «преходящи», точнее же – смертны, и потому – смертоносны.

До облечения в «кожаные ризы» человек носил «боготканное»¹⁰⁶ одеяние: свое душевно-телесное облачение, истканное благодатию, сплетенное со светом и славою Божества. Наши прародители

¹⁰³ Григорий Нисский, Изъяснение Песни песней Соломона 11, PG 44, 1004D–1005A.

¹⁰⁴ 1 Кор. 2, 14; 3, 3; Еф. 4, 22; Рим. 8, 8. См. толкование на этот стих у Златоуста: PG 60, 517.

¹⁰⁵ Григорий Нисский, О девстве, 12, PG 46, 376B.

¹⁰⁶ Это обычная для гимнографии характеристика первозданного человеческого состояния: «Одежду мя облекл еси боготканною, Спасе» (песнь 6-я канона в неделю Сыропустную, тропарь 1-й). Ср. кондак преподобного Романа Сладкопевца на Богоявление, икос 2-й. См. также часть III данной книги, посвященную Великому канону Андрея Критского. Относительно учения святого Григория Нисского о первозданном состоянии человека см.: *J. Gaith, La conception de liberte chez Gregoire de Nysse*, 52 ff.

«были облечены славою свыше... небесная слава покрывала их лучше всякого одеяния»¹⁰⁷. Такова была одежда *того, что по образу*, – первозданной человеческой природы, запечатленной дыханием Божиим и устроенной богоподобно. Она сияла «подобием божеству», которое составлялось не «формой» или «цветом», а бесстрастием, благостью и нетлением – свойствами, по которым «Божественное созерцаемо как красота»¹⁰⁸.

Первозданный человек, по утонченному выражению святого Григория Богослова, был «наг, благодаря своей простоте»¹⁰⁹. Это означает, согласно преподобному Максиму Исповеднику, что его тело не имело в себе никаких противоположностей, разрывающих его теперь на части и приводящих к глению и распаду, но обладало «иным, приличным ему, устройением, обусловленным простыми качествами, полностью согласованными между собою». Оно было чуждо «истечений и утрат», свободно от «непрестанных изменений, производимых преобладанием того или иного качества», и потому было не лишено «бессмертия по благодати»¹¹⁰. Если понимать «наготу» как прозрачность, можно сказать, что тело Адама было так просто, что оно было действительно прозрачно: открыто видимому творению

¹⁰⁷ Иоанн Златоуст, Беседы на Книгу Бытия 15.4, PG 53, 123; 16.5, PG 53, 131. Ср.: E. Peterson, *Pour une theologie du vetement*, 5–9, где даются ссылки на святых Иринея, Амвросия и Августина.

¹⁰⁸ Григорий Нисский, О спящих, PG 46, 521D.

¹⁰⁹ Григорий Богослов, Слово 45.8, PG 36, 632C.

¹¹⁰ Максим Исповедник, Амбигвы, PG 91, 1097C.

без всякого сопротивления и свободно от всякого сопротивления со стороны мира: мир был подчинен ему. Человеческое тело, хотя имело свое особое устройство и известную самобытность в мире, тем не менее нисколько не было отделено от него.

А человеческая душа была открыта ангельским силам и Богу. В ней не было сопротивления, и она с подобной же простотой общалась с ангельским духовным миром и с Духом Божиим. Тогда был, пишет святой Григорий Нисский, единый лик умных природ – ангелов и людей, – «взирающий на Единого и поющий в согласии с Возглавляющим». Но грех «разрушил вдохновенное согласие хора», разверзая под ногами первых людей, «состоявших в лике ангельских сил», скользкую покатость иллюзий; и человек пал и смешался с прахом, отбежал к змею и оделся в мертвые кожи – стал «трупом». Так «было нарушено единство человека с Ангелами»¹¹¹. Тогда же распалось и единство его с творением видимым.

Здесь мы подходим ко второй ступени нашего исследования. Теперь нам предстоит провести более детальный анализ того, как совершалось это отпадение человека и соответственное сращение его с «неразумной формой». Иными словами, мы подробно рассмотрим, как первозданное богоподобное и боготканное одеяние человека преобразовалось в «кожаные ризы». Возможно, это прольет свет на

¹¹¹ Григорий Нисский, О надписании Псалмов 2.6, PG 44, 508 BC. Слова «смешался с прахом, отбежал к змею» я взял из другого текста святого Григория, см.: О молитве Господней 5, PG 44, 1184C.

первоначальный наш вопрос о подлинном антропологическом содержании «кожаных риз».

2. Преображение созданных по образу Божью сил в «кожаные ризы»

На этой ступени нашим путеводителем будет преподобный Максим. Главным свойством человека в его естественном состоянии он считает относительное, или, точнее, потенциальное единство. Человек призван «через правильное использование своих естественных сил»¹¹² превратить это потенциальное единство в действительное единство самого себя и всего творения в Боге.

Потенциальное единство уже существует между материальным творением и человеческим телом, между телом и душой, между душой и Богом. Преподобный Максим пишет о том, что «душа поставлена между Богом и материей и имеет силы, объединяющие ее с обоими»¹¹³. Правильным их употреблением Адаму предстояло на деле осуществить это единство, преодолевая и тем самым уничтожая четыре главных разделения: человека – на мужской и женский пол, земли – на рай и прочую землю, всего видимого творения – на землю и небо, всего тварного мира – на умный и чувственный. Наконец, ему надлежало преодолеть и пятое разделе-

¹¹² Максим Исповедник, Амбигвы, PG 91, 1097C.

¹¹³ Там же, PG 91, 1193D.

ние – высочайшее и неизреченное – между тварью и Творцом¹¹⁴.

В другом, очень сложном месте¹¹⁵ преподобный Максим подробнее описывает исходное потенциальное единство и точнее объясняет, как оно осуществляется. Он учит, что силы души «естественно соотносены» с телесными чувствами; например, умная сила и способность созерцать – со зрением, познавательная способность и рассудочное мышление – со слухом, желательная сила – со вкусом, самосохранение – с осязанием, и прочее¹¹⁶. Именно от

¹¹⁴ Там же, PG 91, 1304D–1308C. Не выполненное Адамом совершено Христом. См. ниже отрывок: Амбигвы, 1308C–1312B, приведенный в части IV данной книги; ср.: к Фалассию 48, PG 90, 436AB. Об учении преподобного Максима относительно преодоления пяти разделений идет речь у В. Лосского: *V. Lossky, The Mystical Theology of the Eastern Church*, 136–138. Аналитически и в сопоставлении с другими концепциями богословской системы преподобного Максима эта тема рассмотрена у *L. Thunberg, Microcosm and Mediator*, 351–459 [на русском языке см. у *С.Л. Епифановича, Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие* (М. 1996), особ. 74–78. – *Пер.*].

¹¹⁵ *Максим Исповедник*, Амбигвы, PG 91, 1248A–1249C; см. перевод в части IV книги.

¹¹⁶ Не следует упрощенно понимать это соотношение. Преподобный Максим излагает не философскую систему, а опыт внимательной внутренней жизни, конечно применяя для изложения термины обычные для своего времени. Всякая систематизация неизбежно упрощает его мысли, отдаляя описываемое от непосредственной человеческой реальности. У читателя появляется соблазн отнести к «древности» – то есть к теории, построенной на устаревших взглядах – многие моменты церковной антропологии, в частности, например, видение онтологической связи между силами души и телесными органами. Но дело тут вовсе не в «дани времени»; и указанное соотношение немаловажно для понимания общего для Отцов Церкви воззрения на природу и функции душевных и телесных сил. В нем – фундамент той самой «золотой середины», отстоящей как от умаления достоинства тела (вплоть до дуалистических воззрений гности-

телесных ощущений, которые проявляются вовне через органы чувств, зависит деятельность душевных сил; и именно посредством телесных ощущений душевные силы проявляются в вещественном мире. Таким образом, душа, правильно использующая чувства, не только способна «присущими ей силами» упорядочивать мир и править им, в то же время не смешиваясь с ним, но и – что существеннее – имеет власть «преуспевать, мудро приемля в себя» идеи видимого, «в которых Бог сокровен и проповедуется в молчании».

Так образуются чегыре основные добродетели, являющиеся не просто качествами души, а, скорее, некими действенными душевно-телесными состояниями, будучи сочетанием, или, выражаясь словами преподобного Максима, сплетением душевных сил с соответственными телесными чувствами и их органами, посредством которых душа охватывает чувственный мир. Первая добродетель – рассуждение (*ἡ φρόνησις*), рождающееся из единения

ков), так и от наивных претензий материализма. Взаимозависимость душевных и телесных сил разворачивает перед нами всеобъемлющую перспективу отношений человека с миром и Богом: мир – средство восхождения к Богу (поскольку Бог Сам присутствует и «усвоается» душой в идеях сотворенного, которые суть Его нетварные энергии); соединение с Богом через все более глубокое сращение с Его энергиями-идеями ведет к обожению мира. Автор не зря призывает читать подлинники или хотя бы переводы святоотеческих творений, но ни в коем случае не ограничиваться поздними систематическими изложениями, как бы добросовестны они ни были. Не составляет исключения и весьма глубокий и духовно чуткий труд С.Л. Епифановича, на который дается указание в прим. 000. Обсуждаемый вопрос можно найти в нем на с. 113–127, но нельзя забывать, что и это лишь схема. – *Пер.*

умной и рассудочной сил души не только со зрением и слухом, но и с соответствующими действиями или энергиями: познанием, как действием ума, и рассуждением, как действием рассудка. Через эту добродетель душа собирает в себе идеи чувственного, соединяя их с собой. Подобно рождаются и три прочие добродетели: справедливость (ἡ δικαιοσύνη), мужество (ἡ ἀνδρεία) и целомудрие (ἡ σωφροσύνη).

От сочетания двух первых добродетелей – рассуждения и справедливости, каждая из которых уже содержит в себе соответственное сплетение душевных сил и телесных чувств и их действий, – рождается более общая добродетель мудрости. Она объемлет все познавательные способности и чувства – я бы сказал, все душевно-телесные мыслительные процессы, вместе с их энергиями и результатами их взаимодействия с вещами, которые именуются познаниями. Сочетание же двух других добродетелей – мужества и воздержания – рождает более общую добродетель кротости. Приводя в гармонию душевные силы, телесные чувства и их действия, она именуется еще «бесстрастием», будучи не чем иным, как «полной неподвижностью раздражительной и желательной сил к противоположному».

Эти две общие добродетели, которые также можно назвать духовновещественными состояниями душевно-телесных сил человека, соединяются – вместе со всем, что, как мы видели, их составляет, – в «наиболее общую добродетель любви». «Объединяющая» добродетель любви приводит в единство все вещи: не только исходные элементы (душу и ее

силы, тело и его чувства, чувственное восприятие вещей и их логосы), но и само их движение к цели (то есть основные и более общие добродетели, которые мы называли действенными душевно-телесными состояниями), возводя их к всеобъемлющему синтезу, к всеконечному простому единству в Боге. Любви это возможно потому, что это добродетель, «превосходящая (*ἐκστατικός*) природу... И способная, в отличие от других, даровать обожение».

Итак, подытоживает преподобный Максим, душа, пользуясь чувствами «как разумными орудиями своих сил», через них постигает чувственные вещи и усваивает их идеи. И затем свои силы вместе с этим усвоенным ими содержанием она соединяет с добродетелями и присущими им пребожественными логосами, ибо добродетели суть не просто человеческие, но богочеловеческие состояния. Духовный же разум, сокровенный в пребожественных логосах, во всем этом побуждает душу и «возносит всецело всецелому Божеству. И Бог объемлет всецелое души вместе с присущим ей телом и дарует им подобие Себе как Сам знает»¹¹⁷.

Так множественность сотворенного, «сосредотачиваясь вокруг единой человеческой природы», может быть собрана воедино и Творец всего является как Единый, «царствуя над тварью посредством

¹¹⁷ *Максим Исповедник*, Амбигвы, PG 91, 1248A–1249C; этот яркий текст не получил еще заслуженного внимания ни от кого из исследователей, не исключая даже L. Thunberg, который в своих работах затрагивал тему, которая с ним связана. Ср.: Амбигвы, PG 91, 1193C–1196B; 1113C.

человеческого рода», и так «Бог Сам становится всяческая во всех, все объемля и всему давая жизнь в Себе»¹¹⁸.

Таково естественное состояние человека «по образу Божию»; таковы его естественные назначение, делание и цель. Уклоняясь от этого направления, он впадает в противоестественное.

Именно это и произошло с Адамом. Первый человек не пошел к Богу, своему Первообразу, своему естественному началу (*archi*) – но *от* Него. Это как бы «опрокинуло» все естественные движения его душевно-телесного организма. Поскольку сместились и центр внимания, и жизненные ориентиры, душевные силы стали не столько пользоваться чувствами, сколько служить им. Вместо того чтобы при помощи чувств собрать и соединить в себе, а затем и в Боге, все разделенное по природе, душа сама увлеклась видимыми вещами и совершенно пленилась ими через чувства. Восторжествовала раздробленность. Человек, который должен был стать некоей духовной «мастерской», собирающей все в себе в неразрывную связь»¹¹⁹, «некими естественными узами»¹²⁰, связующими все творение, – своим отказом от естественной деятельности и неестественным подчинением чувственному миру еще более подорвал то относительное, потенциальное единство Вселенной, которое держалось на его бытии как образа Божия.

¹¹⁸ Максим Исповедник, Амбигвы, PG 91, 1092C.

¹¹⁹ Там же, PG 91, 1305A.

¹²⁰ Там же, PG 91, 1305B.

«Злоупотребив властью, данной его природе для соединения разделенного», человек привнес вместо этого «разделение прежде единого»¹²¹.

Но когда душа пленена чувственным миром, тогда действия чувств, сами чувства и соответственные душевные силы облекаются в форму чувственного, ввиду того что подчинены ему и формируются в соответствии с ним. «Когда душа бывает противоестественно подвижна к веществу посредством плоти, она облекается в земную форму»¹²². Выше мы говорили об этом словами святителя Григория Нисского как о соединении с «бессловесной формой». Это соединение приводит к жизни по подобию бессловесных, определяющейся страстями. Преподобный Максим дополняет святителя Григория объяснением того, как входят в бытие страсти.

Когда ум отказывается от естественного движения к Богу, то предает себя чувствам (поскольку нет другого направления его движению), и они непрерывно вводят его в заблуждение, обманывая поверхностным восприятием чувственных вещей, «через что [душа] забывает природное благо и извращает»¹²³ всю свою деятельность, направляя ее к вещес-

¹²¹ Максим Исповедник, Амбигвы, PG 91, 1308C.

¹²² Там же, PG 91, 1112C.

¹²³ «Глагол *катастрёфе* подчеркивает движение против природы, превратность, нечто сравнимое с опрокинутым вверх колесами экипажем, дегенерацию, катастрофу. Душа, злоупотребляя своей способностью действовать по отношению к видимому миру согласно природе, сокрушает эту способность и наполняется злобой, пожеланиями и противоестественными удовольствиями. Таковы движения [души], которые деградировали и стали насильственными»

тву и подвергаясь нелепым волнам гнева, пожеланий и удовольствий». Ведь удовольствие – это не что иное, как «род движения чувств, вызванного бессловесным желанием». Бессловесное желание, когда прилепится к ощущению, преобразует сго в удовольствие добавлением к нему «бессловесной формы». И наоборот: когда ощущение, развиваясь в согласии с бессловесным желанием, предает себя чувственным вещам, оно рождает удовольствие¹²⁴.

В другом тексте преподобного Максима говорится об Адаме: «Став преступником [взяв иное направление], будучи не знающим Бога, и всю со всем чувственным смешав свою умную силу, он сложное, разрушительное и на страсти направленное стяжал познание чувственного, и стал похож на несмысленных зверей, всячески делая, ища и желая того же, что и они, и даже более прилежа бессловесию»¹²⁵.

Здесь я прошу позволить мне одно замечание. Вышеприведенные тексты преподобного Максима вовсе не легко и не без ущерба поддаются краткому изложению. Передать все богатство их содержания достаточно полно в рамках интересующей нас темы – даже при том, что она с ясностью высвечивается именно этими текстами, – оказалось невозможным.

(Комментарий Д. Станилоаз в книге: ΜΑΞΙΜΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ Φιλοσοφικὰ καὶ θεολογικὰ ἑρωτήματα [ἑρωτήματα [Ἐπὶ τὰς πύλας, 4. Athens 1978], σ. 249, которая представляет собой издание текста «Амбигв» с параллельным новогреческим переводом, предисловием и примечаниями).

¹²⁴ Максим Исповедник, Амбигвы, PG 91, 1112A–C.

¹²⁵ Он же, к Фалассию, PG 90, 253CD.

Трудность связана с тем, что мысль преподобного насыщена смыслом сразу на нескольких уровнях: почти каждое слово побуждает двигаться одновременно в двух или трех направлениях и охватывать соответственное число смысловых планов. Поэтому я прошу читателя не полагаться вполне на мое изложение мыслей святого отца, а обратиться к самим текстам, по крайней мере, в переводах, прилагаемых к этой книге. Из них он увидит, как космология Платона и антропология Аристотеля, следы которых в учении преподобного очевидны, были полностью ассимилированы и упразднены в качестве философских систем, а содержащиеся в них элементы истины объединены и использованы для освещения подлинного взаимоотношения между видимыми вещами и их логосами, материей и формой и т. п. Именно эти элементы использовал преподобный Максим как понятия, а точнее, как кирпичики реальности, чтобы выстроить в своих писаниях, камень за камнем, мост между тварным и нетварным. И он ясно показывает, что этим мостом потенциально является и может стать в действительности человеческая личность. Мне нигде не приходилось встречать ни более точного описания взаимосвязи человека с Богом и с миром, ни более возвышенного и более совершенным образом разработанного понимания природы человека.

Убедителен реализм его текстов. Они проливают свет на самые разнообразные предметы. Например, связь волевой сферы с обонянием, на которую он указывает, вскрывает корни особенного отношения к дыханию во многих аскетических практиках.

Преподобный дает полное антропологическое обоснование умной (внутренней) молитвы и многих других сторон духовного делания.

3. Двусторонний характер «кожаных риз»

Рассмотренные в последнем разделе тексты, кажется, вполне отвечают на поставленный нами вопрос, а именно, как человек соединился с формой бессловесных, то есть, каким образом созданные иконичными силы и потенции человека преобразовались в «кожаные ризы».

Теперь вернемся к упоминавшимся чуть ранее отрывкам, в которых говорится, что Бог Сам надевает на первых людей «кожаные ризы». Эти слова не являются каким-то случайным выражением, поскольку и в Писании с ясностью сказано: «И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные, и одел их» (Быт. 3, 21). Как же может быть, что Бог *соделывает* эти одежды и *одевает* в них падшее человечество, если они – естественный результат того, что грешник произвольно перенимает облик бессловесных и вместе с ним приемлет на себя «мертвые кожи»? За кажущимся противоречием здесь скрывается весьма глубокая мысль, заслуживающая особого внимания.

Мы видели, что основной смысл, стоящий за «кожаными ризами», указывает на смертность, превращение жизни в выживание. Это действительно есть прямое физиологическое следствие греха, а не

творение Божие. Бог зла не творит¹²⁶, но Он попускает (то есть условно принимает, хранит и поддерживает) в Своей безграничной любви даже это новое состояние и преобразует его в благословение. То, что возникло как результат отступления и потому является чем-то пегативным, Он изменяет в нечто относительно позитивное, если принять во внимание конечное преобразование человека. Даже «оказывающимися злыми» Он «благоепно пользуется, чтобы исправить нас»¹²⁷. И зло, которое «как таковое не является ни сущим», ни, тем более, «способным творить сущее», благодаря разрешающей и воссоздающей любви Того, Кто есть Благо, «оказывается и сущим, и благим сущим, и творящим блага» (*καὶ ὄν καὶ ἀγαθόν καὶ ἀγαθὸν ποιητικόν*), по выражению святого Дионисия¹²⁸.

Так всемогущество Божие использует создавную ситуацию в качестве одного из возможных – для сострадательной и пребогатой премудрости Божией – путей к величайшему для человека благу, Христу, Который исполнит в нас иным способом – причем более парадоксальным и подобающим Богу – то изначальное назначение, которое предал Адам, злоупотребив своей природой¹²⁹. Относительно положительные условия «кожаных риз» преподаются

¹²⁶ Об этом принципиальном моменте святоотеческой традиции см.: *Василий Великий*, О том, что Бог не виновник зла, PG 31, 329A–353A.

¹²⁷ *Максим Исповедник*, Схолии к трактату О Божественных именах 4.33, PG 4, 305D.

¹²⁸ *Дионисий Ареопагит*, О Божественных именах 4.20, PG 3, 717C.

¹²⁹ *Максим Исповедник*, Амбигвы, PG 91, 1097CD.

самоизгнанному человеку как второе благословение. Бог прилагает их как вторую природу к первоначальной – с тем, чтобы, правильно пользуясь ими, человек мог выжить и достичь своей цели во Христе. «Ведь одежда – это то, что одевается на нас извне и на время, и предоставляется телу, не делаясь частью его природы. Так и смертность, взятая от естеств бессловесных, промыслительно одевается на естество, сотворенное для бессмертия»¹³⁰.

Реальность падения затрагивает не только природный, но и нравственный аспект человеческого бытия. Грех – это неистовство и бунт против Божественной правды. По учению Отцов Церкви, изложенном, например, святым Николаем Кавасилой в XIV в., правда Божия «состоит в том, чтобы всем независимо даровать Свои блага и общение блаженства» в «крайней к роду человеческому любви и благодати»¹³¹. Любовь, которая – Бог (см.: 1 Ин. 4, 8), свободно творит относительное бытие *ex nihilo*. Это действие благодати, и как таковое оно производит мир (*cosmos*), то есть порядок и гармонию, составляющие правду творения. Между правдой-благодатью Творца и правдой-гармонией творения существует самая глубокая иконичная взаимосвязь. Неистовство человека против Бога, будучи не в силах затронуть правду Божию, – ибо как может бесконечное потерпеть какой-либо ущерб от конечного? – на деле повредило образ Божественной правды в творении,

¹³⁰ Григорий Нисский, Огласительные поучения 8, PG 45, 33CD.

¹³¹ Николай Кавасила, Семь слов о жизни во Христе 1, PG 150, 508A.

разбив и повергнув в беспорядок как иконичную душевно-телесную структуру и освящающее назначение самого человека, так и порядок и гармонию всего творения. Неистовство на деле оказалось травмой¹³².

Но если падение было «бунтом», за ним не могло не последовать соответственного и действительно-го «наказания». «Ибо надлежало, чтобы грех был искуплен каким-либо наказанием и чтобы только понесшие достойное наказание за то, в чем согрешили пред Богом, избавлены были от осуждения»¹³³. Однако естественно постигшее «бунтаря» наказание исходило не от правды Божией, – которой не свойственно ни уязвляться, ни мстить, – а от правды творения. Законы тварного мира продолжали действовать, но поврежденным, нездоровым образом, вовлекая и человека в свой болезненный процесс и тем самым в болезнь и печаль.

С этой точки зрения «кожаные ризы» – то есть облечение человека в бессловесие и преложение его естественных сил в страсти – были «возмездием», пришедшим от правды творения. Вот почему, ища наслаждения, человек обрстает боль и, стремясь к жизни, – смерть. Читая преподобного Максима, мы видели, *как* это произошло, а Николай Кавасила объясняет *почему*¹³⁴.

¹³² Николай Кавасила, Семь слов о жизни во Христе 1, PG 150, 516BC. Ср.: Василий Великий, О зависти 3, PG 31, 376AB.

¹³³ Там же, 516B.

¹³⁴ Кавасила развил это учение – внеся четкость в различные его составляющие, взятые из святоотеческой традиции, и органично связав их – ввиду активно выдвигаемых на Западе в XI–XIV вв. сотериологических построений, и особенно Ансельмовой теории сатисфакции. То,

По его учению, это возмездие неумолимой правды творения было бы бесконечным, если бы не поправила ее, вмешавшись, правда-благость Творца, изнутри преобразуя наказание в уврачевание, исцеляя травму, наказывая и *умерщвляя*¹³⁵ самое неистовство, то есть *грех*. «Раны, и скорбь, и смерть измышлены были против греха. <...> Потому вслед за грехом допустил Бог смерть и скорбь, что не столько наказание налагал на согрешившего, сколько предлагал врачевство заболевшему»¹³⁶.

Итак, становится ясно, что (мы подходим к ключевому для нашей темы моменту) *в единой и уникальной реальности «кожаных риз» следует различать два аспекта*. Это сравнимо с биформой, подобной поверхности с двойным изображением, которая в зависимости от угла зрения производит различное впечатление, внушающее то радость, то страх¹³⁷. К отталкивающему облику, который человек создал,

что просто жило в предании Святых Отцов в виде несистематически изложенных откровений, Кавасила был вынужден изложить как систему. Для более полного анализа этой системы, ее становления и отношения к теории сатисфакции см.: P. Nellas, *I peri dikaioseos tou anthropou didaskalia Nikolaou tou Kavasila*.

¹³⁵ Выражение Кавасилы (см. выше).

¹³⁶ Николай Кавасила, Семь слов о жизни во Христе 1, PG 150, 516B. То же самое, хотя менее подробно, объясняет Иоанн Златоуст в Похвале Прискилле и Акиле 1.5, PG 51, 194. Антропологический аспект того, как возмездие оскорбленной правды творения Бог использует для исцеления человечества, изложен у Максима Исповедника, см.: Амбигвы, PG 91, 1104A–1105A.

¹³⁷ Образ «двуликих скульптур» использует (по другому поводу) святитель Григорий Нисский: «Ваятели ухищряются поражать зрителей, вытачивая два обличья на одной голове» (Об устройении человека 18, PG 44, 192C).

когда повредил себя дерзким противлением Богу, к «отвратительной маске» (*εἰδεχθεὺς προσωπεῖον*)¹³⁸, наде- той грехом, Бог добавляет вторую форму из того же материала и этим создает позитивный аспект «кожа- ных риз». Таким образом, с одной стороны, «кожаные ризы» – физиологическое последствие греха, состо- ящее в замутнении образа и отпадении от того, что, согласно природе, возмездие и травма; а с другой – врачевство и благословение, таящие в себе новые возможности, дарованные Богом. В них отпавшему от жизни человеку подается возможность выжить в смерти и даже выжить праведно – так, чтобы пос- тепенно дорасти и вновь обрести полноту жизни и ту красоту, что принадлежит во Христе Его природе.

Созерцая нечто из этой невыразимой тайны Бо- жественного сострадания, апостол в изумлении восклицает: «О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!» (Рим. 11, 33).

4. Антропологическое и космологическое измерение двусторонней реальности «кожаных риз»

Чтобы точнее понять двусторонний характер «кожаных риз», рассмотрим конкретные проявления этой реальности. Это поможет нам уяснить и су- щественное их содержание.

¹³⁸ Григорий Нисский, Об устройении человека 18, PG 44, 193С.

Смерть

Физическим результатом падения, как и величайшим за него наказанием, стала смерть. Однако, как только смерть входит в историю, Бог, имеющий полное господство над всем, использует ее как Сам хочет и, изменив ее приложение, существенно меняет ее природу. Попустительством человеку облечься в биологическую жизнь, как плод греха, Он перенаправляет смерть, являющуюся также плодом греха, не на самого человека, а на биологическую жизнь и, таким образом, на тление, которое объяло человека. Смерть разрушает темницу жизни-в-тлении, а человек, возвращая тлению взятое от него, выходит посредством смерти на свободу¹³⁹.

Здесь великое чудо премудрости, благодати и силы Божией. Дьявол заманивает человека в бездну тления и держит там связанным смертью. Бог, попуская смерти быть, направляет ее на самое тление и его причину – грех, полагая им предел. Он ограничивает зло и делает падение относительным: первичное назначение человека к вечной блаженной жизни в Нем остается неизменным. Отцы Церкви говорят, что Бог попустил смерть и позволил ей быть для того, «чтобы зло не стало бессмертным»¹⁴⁰. И,

¹³⁹ См.: *Методий Олимпийский*, О воскресении мертвых 1.38–41, GCS 27, 280–7; Пир десяти дев 2, GCS 27, 15ff.; *Ириней Лионский*, Против ересей 3.23.5–6, PG 7, 963–4; *Григорий Нисский*, Изъяснение Песни песней Соломона 12, PG 44, 1020B.

¹⁴⁰ *Григорий Богослов*, Слово 45.8, PG 36, 633A. Ср.: *Максим Исповедник*, к Фалассию 61, PG 90, 633D; *Иоанн Златоуст*, О статуях 5.4, PG 49, 75.

взирая на нас с высоты богомыслия, они презирают нас: «Встанем же твердо, посмеваясь смерти»¹⁴¹.

Диавол вдобавок измыслил падением подчинить человека материи. И ему удалось одеть человека в грубое вещество. Его дальнейшим намерением было уничтожить его смертью, растворив в веществе. По всей видимости, он и здесь преуспел, ведь предаваемое земле тело возвращает ей взятые от нее исходные элементы, растворяясь в ней¹⁴². «Того хотел сеятель греха... чтобы исчезли создания Божии и распались содержащие их в бытии начала»¹⁴³.

Однако и здесь вмешивается Божия премудрость, наделяя пассивное схождение тела в землю новым содержанием, которое может быть названо «активным», и этим преображая его. Смерть становится средством, с помощью которого человеческое тело проникает во внутреннейшие части земли, достигая предельных глубин творения. Через смерть человек касается границ Вселенной, становясь воздухом, водой, огнем, материей и энергией, первичными частицами. «И возвратится прах в землю, чем он и был...» (Екк. 12, 7) — но этот прах уже не просто материя. Он фактически уже несет в себе «логос» и «вид» человека, как сказал бы преподобный Максим. Так материальное

¹⁴¹ Иоанн Златоуст, Беседы на Послание к Евреям 4, PG 63, 42. Ср.: J. Romanides, *To prepatorikon amartima*, 145–55.

¹⁴² См.: Григорий Нисский, Огласительные поучения 8, PG 45, 33D.

¹⁴³ Максим Исповедник, к Фалассию 61, PG 90, 633BC; ср.: Там же, PG 90, 641B.

творение, веществом одевшее человека в тление, само оказывается как бы изнутри одето – тем же веществом – в качественно новую субстанцию, способную (как человеческое тело) принять нетление: благодаря второму аспекту той двусторонней реальности, которой оказалась смерть. Поэтому второе Христово пришествие вместе с воскресением тел принесет и преображение Вселенной в новое небо и новую землю¹⁴⁴. Тогда творение «явится в нетленной красоте, и наконец будет преображено в нечто лучшее, ибо мы воспримем нетленные тела»¹⁴⁵. «Небо, и земля, и всецело творение преобразится вместе с нашими телами»¹⁴⁶.

Конечное преображение вселенной не может быть ни магическим, ни механическим действием внешней силы – ибо Бог ничего так не делает – но произойдет изнутри, органично и естественно, в человеческой личности¹⁴⁷.

¹⁴⁴ См.: 2 Пет. 3, 13; Рим. 8, 19; Откр. 21, 1.

¹⁴⁵ *Иоанн Златоуст*, Увещания к Феодору падшему 1.11, PG 47, 291.

¹⁴⁶ *Он же*, Беседы на Послание к Галатам 6.3, PG 61, 679; ср.: Беседы на Послание к Римлянам 14.5, PG 60, 530.

¹⁴⁷ Кроме всего сказанного выше, учение преподобного Максима о человеке как «естественной связи вещей» и «духовной мастерской», в которой преодолеваются пять разделений мироздания, имеет, на наш взгляд, и это следствие. Ср.: *Марк Эфесский*, О Воскресении, в изд.: *Theologia* 22 (1951), 53–60 (ed. A. Schmettan); *Николай Кавасила*, Об Иисусовой молитве, в изд.: P. Nellas, *Prolegomena eis tin meletin Nikolaou tou Kavasila*, 58–9; J. Daniélou, *La Resurrection* (Paris 1969), 95–8; K. Rahner, *Le chretien et la mort* (Paris 1966), 20–1, 37–8, 71–2. Заинтересовавшимся этой темой стоит обратить внимание на место из святителя Григория Нисского: Об устройении человека 27, PG 44, 225A–229A.

Закон

Мы уже проводили параллель между «плотским» или биологическим человеком (то есть человеком, одетым в «бессловесную форму») у святого Григория Нисского и Павловым «ветхим человеком»¹⁴⁸, а также упоминали, что святитель Григорий рассматривает «кожаные ризы» в связи с «мудрованием плоти»¹⁴⁹. Апостол говорит, что плотская воля господствует в ветхом человеке, «проданном греху» (см.: Рим. 7, 14). Он видит в ней «закон греховный», живущий в «членах» ветхого человека и, как второе естество, удерживающий его в плену, от которого нет избавления. «Кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим. 7,24)¹⁵⁰.

Павел не пользуется выражением «кожаные ризы», но святоотеческое учение, затрагивающее его содержание, является прямым продолжением апостольского учения о состоянии человека после падения. Действительно, «кожаные ризы» – как бессловесное, страстное, мертвенное существование – это «плотские помышления» (ср. Рим. 8, 5–8), «жизнь по плоти»,

¹⁴⁸ См. выше, раздел *Основное антропологическое содержание*, прим. 96.

¹⁴⁹ См. раздел *Основное антропологическое содержание*, прим. 98.

¹⁵⁰ Святитель Иоанн Златоуст подчеркивает, что апостол говорит здесь не о теле как таковом, а именно о «теле смертном, то есть... находящемся во власти смерти», подразумевая то, что «тело, сделавшись доступным страсти, от этого самого стало легко подвержено греху» (Иоанн Златоуст, *Беседы на Послание к Римлянам* 13.3). Об этом подробнее см. всю 13-ю беседу святителя на Послание к Римлянам, PG 60, 507–524, особ. 512–3, 515–7.

приводящая к смерти (ср.: Рим. 8, 12–13), тот самый «закон греха и смерти», от которого нас освобождает «закон духа жизни во Христе Иисусе» (Рим. 8, 2)¹⁵¹.

Закон Духа приходит со Христом; закон греха имеет начало в первородном грехе и приводится в действие, согласно преподобному Иоанну Дамаскину, неразумной частью души¹⁵². Между ними стоит закон Моисеев, значение которого так пространно вынужден был объяснять святой Павел.

Апостол отличает его как от закона греха, так и от закона Духа. Правда, он называет его «духовным» (ср.: Рим. 7, 14). Вот как поясняет это святитель Иоанн Златоуст: «Под именем закона Духа апостол понимает здесь Духа, – как грех назвал законом греха, так и Духа называет законом Духа. Но и закон Моисея он наименовал также духовным, сказав:

¹⁵¹ «Под именем плотского мудрования, – поясняет Златоуст, – апостол понимает здесь помысл земной, грубый, пристрастный к житейскому и к худым делам». Я не ставил перед собой задачу научно доказать в настоящем исследовании внутреннее единство между Отцами Церкви, прямо использующими выражение «кожаные ризы», и теми, которые лишь раскрывают его содержание (смертность, страстность, подчинение ума вещественным началам и прочее) без упоминания этого термина. Это не кажется мне сообразным с замыслом этой главы, да и всей книги в целом, который состоит скорее в том, чтобы донести святоотеческое учение до реальной жизни, нежели в его историческом и лингвистическом анализе. Это относится и к соотношению апостольского выражения «плотские помышления» («мудрования плоти» на славянском) с ветхозаветными «кожаными ризами». Не говоря уж о четком определении святого Григория Нисского и не менее ясных толкованиях Златоуста, единство мысли Святых Отцов при всем возможном многообразии терминологии, я думаю, совершенно очевидно всякому, читающему эти тексты изнутри церковной традиции.

¹⁵² Иоанн Дамаскин, Точное изложение православной веры 4.22, PG 94, 1200B.

“вемы бо, яко закон духовен есть”. Какое же различие? Большое и бесконечное. Тот есть закон духовный, а этот закон Духа. <...> Один только дан Духом, а другой принявшим его обильно даровал Духа»¹⁵³.

Углубляясь в существо проблемы, апостол задается вопросом: «Для чего же закон?» – и дает весьма четкий ответ: «Он дан после по причине преступлений, до времени пришествия семени, к которому относится обетование» (Гал. 3, 19). *После* подчеркивает приложение закона со временем: изначально его не было. *По причине преступлений* – нетрудно понять, относя сюда множество совершенных по падении грехов или сам первородный грех. Но тут встает еще более существенный для нашей темы вопрос: есть ли связь между этим, *данным* евреям *после*, законом – и *законом греха* как состоянием, в котором оказался человек по падении?

На него не так просто ответить. Некоторый намек дается в завершении пространного рассуждения о воскресении мертвых в Первом послании к Коринфянам (15, 35–58): «Но скажет кто-нибудь: как воскреснут мертвые? и в каком теле придут? <...> Сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное». Соотнося создание и воссоздание человека, апостол поясняет: «Первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий». В воскресении «сбудется слово написанное: поглощена смерть победою. Смерть! Где

¹⁵³ Иоанн Златоуст, Беседы на Послание к Римлянам 13.4, PG 60, 512. Ср.: О девстве 16, PG 48, 454; Григорий Богослов, Слово 45.12, PG 36, 640B.

твое жало? Ад! Где твоя победа?» и вот, наконец, то, что мы ищем: «Жало же смерти – грех; а сила греха – закон». Здесь, несомненно, речь идет о Моисеевом законе. Но как же может данный Богом закон составлять силу греха?! Кажется, это проясняется только из общего контекста отрывка: в нем говорится о связи между смертью и воскресением, и первый Адам, введший в мир смерть, противопоставляется Второму, умертвившему «жало смерти», грех. Возможно, закон так назван именно потому, что он некоторым образом коренится в состоянии греха, дан людям по причине этого состояния и в точности соотносится с ним – так, чтобы исправлять его.

Если так посмотреть на Закон, – данный человеку по падении как «снисхождение» (*συγκατάβασις*)¹⁵⁴, – то можно усмотреть в нем второй, позитивный аспект закона греховного, этого плачевного состояния, до которого умален человек, имеющего явно негативную природу. «Что же скажем? Неужели от закона грех? Никак. Но я не иначе узнал грех, как посредством закона» (Рим. 7, 7). Закон, как «добавленная» Богом позитивная сторона закона греховного, являет его негативность – с тем, чтобы было возможно исправление¹⁵⁵. Если бы он не коренился в самой глубине

¹⁵⁴ Иоанн Златоуст, Беседы на Послание к Римлянам 13.4, PG 60, 512. Ср.: О девстве 16, PG 48, 454; Григорий Богослов, Слово 45.12, PG 36, 640B.

¹⁵⁵ Понятно, что Закон пробуждает и грех, и его наказание. Апостол достаточно об этом говорит, но это не имеет прямого отношения к нашей теме. О понятии закона см.: P. Nellas, *I en Christo dikaios tou anthrou pou kata ton Apostolon Pavlon*, в изд.: Charistiria eis timin tou Mitropolitou Gerontos Chalkidonos Melitonos (Thessaloniki 1977), 379–400.

закона греховного, он не мог бы справедливо исправлять его. Без органичной связи с законом греха данный Богом закон был бы несправедливым; он действовал бы лишь внешне и принудительно, а Бог не бывает несправедлив.

Отсюда понятно желание святого Павла – особенно заметное в Посланиях к Римлянам и к Галатам – показать одновременно оба эти аспекта. «Закон свят» (Рим. 7, 12) – но он же и «клятва» (ср.: Гал. 3, 13). Мы освобождены от закона (см.: Гал. 4, 5)¹⁵⁶ – но неправильно думать, будто верою во Христа мы *уничтожаем* закон: «Никак; но закон утверждаем» (ср.: Рим. 3, 31). Закон существует «до времени пришествия семени, к которому относится обетование» (Гал. 3, 19) – однако любовь, принесенная обетованным Спасителем, есть не разорение, а «исполнение закона» (Рим. 13, 10). «Мы знаем, что закон добр», и при этом он «положен не для праведника, но для беззаконных и непокоривых, нечестивых и грешников» (1 Тим. 1, 8–9) – одним словом, для тех, в ком действует закон греха. Несомненно, закон имеет своей целью Христа, «ибо конец закона – Христос» (ср.: Рим. 10, 4); его подлинное значение – чисто подготовительное: «Итак закон был для нас детоводителем ко Христу» (Гал. 3, 24)¹⁵⁷.

Справедливо сказать, что закон дан как средство нравственного выживания – и общества в целом,

¹⁵⁶ Ср.: «Искупил ны еси от клятвы законныя честною Твоею Кровию» (Триодь Постная, тропарь отпустительный на утрени Великого пятка).

¹⁵⁷ См.: *Иоанн Златоуст*, Беседы на Послание к Галатам 3.5, PG 61, 655.

и отдельных лиц – в условиях, созданных падением¹⁵⁸. Он положительно полезен, как уравнивающий закон греха, и безусловно свят, как ведущий ко Христу; но в конечном итоге его, вместе с законом греха, превосходит Христос. Выражаясь точнее, любовь, которая есть новая жизнь во Христе, преобразив, *исполняет* его, уничтожая закон греха.

Будучи «исполнением закона» (Рим. 13,10), любовь преодолевает его ограничения, выводя человека на свободу, – где уже нет никаких ограничений, кроме предела, полагаемого сущностью самой любви. Любовь и есть точное содержание и подлинное проявление свободы, которая, будучи полнейшей гармонией человеческой личности с Богом, миром и людьми, на деле противоположна индивидуально мыслимой независимости. Свобода как человеческое состояние тождественна любви. Любовь и есть свобода. Поэтому свобода не восстает на закон, а почитает его с любовью¹⁵⁹; она расширяет его до любви, преобразует уяснением смысла его границ. «Истина не разрушает, а раскрывает символы»¹⁶⁰. Нравственное содержание свободы задается узами любви.

Итак, закон как принадлежность *кожаных риз* – и благ, и полезен, и дар Божий. Но любовь, проявляющаяся в свободе, выше его. «Собственно

¹⁵⁸ Подобно тому, как врач назначает больному диету, чтобы он не умер. См.: *Иоанн Златоуст*, О девстве 16, PG 48, 545–6.

¹⁵⁹ См.: *Иоанн Златоуст*, Беседы на Послание к Римлянам 12.6, PG 60, 503.

¹⁶⁰ *Кирилл Александрийский*, Толкование на Послание к Римлянам, PG 74, 780D; ср.: 801B–804A.

говоря, только она одна представляет человека сущим по образу Творца, мудро подчиняя разуму то, что находится в нашей власти... Она убеждает волю двигаться соответственно естеству и не бунтовать против логоса природы»¹⁶¹.

Брак

Мы видели, что назначением первозданного человека, согласным с его природой, было, собрав все чувственное творение в себе, вознести его к Богу, соединив его с Творцом. Это привело бы и к всецелому единству в Боге самого человека со всеми его свойствами, включая разделение на два пола – поскольку в число разделений, которые, согласно преподобному Максиму, человек должен был преодолеть и которые были преодолены Христом, входит и это разделение.

Мы также видели, как, извратив естественное движение душевно-телесных сил, человек поработился противосестественному наслаждению, а также то, как правда творения постоянно и справедливо воздаст ему страданием за непрерывный поиск неестественных удовольствий. Преподобный Максим подробно говорит о том, как это включает грешника в порочный круг – безумный и смертоносный, поскольку чем напряженнее поиск наслаждения,

¹⁶¹ Максим Исповедник, Послание к Иоанну Кубикулярию о любви, PG 91, 396C.

тем интенсивнее горечь страдания, достигающая кульминации в смерти. «Так через удовольствие, введенное в естество противным разуму образом, входит в него и страдание, не противное разуму»¹⁶². Осознав, что за удовольствием обычно следует страдание, человек «приобрел тягу к наслаждению и отвращение от страдания; и борется изо всех сил, чтобы достичь первого и избежать второго, полагая, что этим он сможет разделить одно от другого и обладать одним только связанным с себялюбием наслаждением, избежав опыта страданий – что невозможно. Ибо не понял он... что не бывает удовольствия без страдания; неестественное наслаждение само несет в себе горечь страдания»¹⁶³.

Эту новую действительность, созданную грехом, соединившим наслаждение со страданием, Божественный промысел использует после падения так, чтобы дать человеческому роду выжить биологически, как и Закон дает ему выжить нравственно. *Единым Божиим действием решительно полагаются пределы и бессловесному наслаждению, и страданию – полностью упраздняемым во Христе.*

Однако прежде чем подробно вникать в это действие Божественного промысла, необходимо освежить в памяти однозначное и единодушное святоотеческое положение о том, что брака – *в том смысле, как он теперь понимается*, то есть как средства продолжения рода, – до падения не было.

¹⁶² Максим Исповедник, к Фалассию 61, PG 90, 628B.

¹⁶³ Там же, PG 90, 256A; ср.: PG 90, 629D–632A.

Святой Иоанн Златоуст пишет: «Первозданный жил в раю, а о браке и речи не было. Понадобился ему помощник – и он явился; и при этом брак еще не представлялся необходимым. Его не было бы и до-селе, и люди оставались бы без него, живя в раю, как на Небе, и наслаждаясь беседою с Богом; плотская похоть, зачатие, болезни чадородия и всякая вообще тленность не имели бы доступа к их душе»¹⁶⁴.

Бросается в глаза сходство, даже лексическое, с известным текстом святого Григория Нисского, в котором тот определяет «плотское общение», «зачатие», «чадородие» и подобное как принадлежности *кожаных риз*. Учения двух отцов совпадают – и это объясняет то, почему я подчеркнул, говоря об отсутствии брака в раю, слова «...в том смысле, как он теперь понимается». В обоих отрывках ударение делается на том, что зачатие, сопряженное с плотской похотью, муки рождения и все остальные формы тленности привзошли в человеческую природу после падения. Нам не известно в точности, *что* до падения предполагали слова: «прилепится к жене своей и будут два одна плоть» (Быт. 2, 24) и на какой род союза и брака они указывали, как не знаем мы и того, каково было человеческое тело, свободное от *кожаных риз*.

Но это человеческое тело уже существовало, существовали и муж, и жена с присущими им душевно-телесными особенностями. Однако нет никаких сомнений в том, что – и Святые Отцы это неоднократно

¹⁶⁴ Иоанн Златоуст, О девстве 14, PG 48, 543.

подчеркивают – первозданные люди были «свободны от телесных нужд»¹⁶⁵, и что они, имея тела, не имели нужды «ни в чем телесном»¹⁶⁶. «Так они жили в раю подобно ангелам, ни воспламеняясь похотью, ни подвергаясь досаждению других страстей»¹⁶⁷. От нас сокрыто, каким образом должно было осуществляться Божие благословение, данное до падения: «Раститесь, множитесь и наполните землю» (Быт. 1, 28). Преподобный Максим в общих словах говорит о «духовном плодonoсии» человеческого рода¹⁶⁸.

Отцы Церкви ограничиваются утверждением, что до падения не было никаких «видов тления», включая плотское вождение и сменение, а также и рождение по подобию бессловесных. Не будучи, однако, склонными к обсуждению чисто теоретических вопросов, они уклоняются от каких-либо положительных умозаключений по поводу первозданного состояния человека. Апофатический метод здесь применяется к антропологии: последовательные отрицания должны ввести желающего понять святоотеческое учение в динамичное состояние, которое не даст ему остановиться на полпути, но поведет неуклонно к цели: Богу Живому.

В этой перспективе несколько проясняются два столь оживленно обсуждавшихся современными

¹⁶⁵ *Иоанн Златоуст*, Беседы на Книгу Бытия 18.4, PG 53, 153; ср.: Там же, 16.1, PG 53, 126.

¹⁶⁶ Там же, 15.4, PG 53, 130.

¹⁶⁷ Там же, 123.

¹⁶⁸ *Максим Исповедник*, Амбигвы, PG 91, 1341C. [Ср. «ангельское благорождение» у *Григория Нисского*: Об устройении человека 17. – *Пер.*]

богословами вопроса, связанные с сотворением человека. Я имею в виду гипотезы, высказанные святым Григорием Нисским по поводу так называемого а) «первоначального человека» (*ἀρχέγονο ἄνθρωπο*), а точнее, «первого творения» (*πρώτη δημιουργία*) человека без разделения на два пола, и б) «второго творения» (*δεύτερη δημιουργία*), в котором это разделение, по выражению святого Григория¹⁶⁹, уже было «устроенно» (*επιτεχνάσμαι*) Богом в предведении падения, чтобы в биологических условиях обеспечить возможность приращения человеческого рода, который, если бы не падение, умножался бы «тем способом, которым ангелы размножаются до множества»¹⁷⁰.

Мне хотелось бы расширить границы обсуждения, привлекая к рассмотрению представлений и других Отцов Церкви. В частности, святитель Мефодий Олимпийский, доказывая, что нельзя называть «ризами кожаными» тело, папоминает, что слова о творении «мужчины и женщины» (ср.: Быт. 1, 27), а также о том, что человек «прилепится к жене своей и будут два одна плоть» (Быт. 2, 24), явно относятся к состоянию до падения¹⁷¹. А у святителя Иоанна Златоуста

¹⁶⁹ Григорий Нисский, Об устройении человека 16, PG 44, 185A.

¹⁷⁰ Там же, 17, PG 44, 189CD. По этому поводу см.: *I. Moutsoulas*, *I sarkosis tou Logou kai i theosis tou anthropou*, 63–96; *E. Corsini*, *Plerome humain et plerome cosmique chez Gregoire de Nysse*; *P. Christou*, *To anthropinon pliroma kata tin didaskalian tou Grigoriou Nyssis*; *L. Thunberg*, *Microcosm and Mediator*, 155–63 (относительно истории представления о «втором творении»); *F. Floeri*, *Le sens de la 'division des sexes' chez Grégoire de Nysse*.

¹⁷¹ См.: Мефодий Олимпийский, О воскресении мертвых 1.38, GCS 27, 280.

читаем о «переустройстве» Богом человеческого тела, которое «первоначально было достойнее нынешнего», чтобы приспособить его к новой ситуации¹⁷². Обратим внимани^е, что Златоуст не говорит ни о каком «втором творении» ни до, ни после падения, но именно о «переустройстве», а также что в той же самой проповеди он, описывая действия глаза, утверждает, что способность источать слезы придана ему уже после падения¹⁷³, – уместно предположить, что функции и других человеческих органов изменились аналогично. Физической стороны этого «переустройства» мы касались, когда изучали преподобного Максима Исповедника. Возможно, кто-нибудь найдет основания говорить о том, что, по взглядам этого отца, и до падения все проявления душевно-телесного состава человека были вполне реальны, но духовны и, в частности, свободны от противоестественного наслаждения, которое перенаправляет, уродует и, в конце концов, извращает – и в этом смысле «перестраивает» – все его функции¹⁷⁴.

Однако все перечисленные представления – и это мне хотелось бы подчеркнуть в качестве основополагающего момента для понимания святоотеческой мысли – являются для Отцов не столько утверждениями, сколько некими намеками, которые при последнем рассмотрении оказываются

¹⁷² Иоанн Златоуст, О статуях 11.4, PG 49, 125.

¹⁷³ Там же, 11.4, PG 49, 122.

¹⁷⁴ Было бы полезно еще раз вспомнить святоотеческое понимание Гал. 3, 28, о разделении человеческого рода на два пола и о преодолении этого разделения во Христе; см. прим. 187.

отвержением четких катафатических положений как таковых. Нельзя забывать, что всякое позитивное определение в этой области рискует упрощенно подвести человека, по природе являющегося существом *теологическим*, под *биологические* категории. Отцы же неизменны в своем восприятии человека как «икон», и чтобы правильно понимать их, необходимо держаться того, что я называю *апофатической антропологией*. Определенно здесь задана лишь некая основная линия, общая всем Святым Отцам и принимаемая всею Церковью во все времена и повсюду – нашедшая точное выражение у преподобного Иоанна Дамаскина: «Бог, ведущий все прежде, нежели оно придет в бытие, зная по Своему предведению, что люди преступят Его заповедь и будут осуждены на смерть, предварительно сотворил мужа и жену, и повелел *раститися и множитися*»¹⁷⁵.

Сказанного достаточно, чтобы пролить некоторый свет на упомянутые трудные места из святого Григория Нисского¹⁷⁶. Та же апофатическая

¹⁷⁵ *Иоанн Дамаскин*, Точное изложение православной веры 4.14, PG 94, 1208D.

¹⁷⁶ *E. Corsini* в «Plerome humain et plerome cosmique chez Gregoire de Nysse» называет гипотезу святого Григория о «первоначальном» и «втором» творении («загадочной») и замечает, что для всех, кто до сего времени изучал его философию и богословие, остается неясным, ни как ее понимать, ни как ее увязать со всей системой его взглядов. Я согласен с этим. И мне кажется, что дело в том, что обсуждаемая гипотеза родилась не как ответ на умозрительный вопрос, а как реакция на затруднение в жизни духа: это лишь апофатическое предположение, сделанное в контексте сотериологии, и оно происходит из желания избежать каких-либо катафатических, и посему односторонних утверждений.

позиция прослеживается у него и в отношении к завершительной ступени ряда *сотворение – падение – спасение в Церкви – кончина мира*, ибо, как известно, он ведет речь об «апокатастасисе», но отнюдь не делает репительных заключений¹⁷⁷. Исчерпывающе объясняя то, что относится к промежуточным звеньям этой цепи, он дает лишь апофатические указания по поводу начальной и конечной ступеней – призванные помочь в духовном делании. Общее началу и концу – Христос как совершенный Образ Отца и совершенное исполнение человека как образа¹⁷⁸.

Возвращаясь к Златоусту, хотелось бы привести большую цитату из его рассуждения о значении брака: «Когда же [первозданные] преслушались Бога и сделались землею и пеплом, то вместе с тою блаженною жизнью утратили и красоту девства; и оно, вместе с Богом, оставило их и удалилось. <...> И когда они, сделавшись пленниками, сняли с себя это царское одеяние, сложили это небесное украшение и припяли смертное тление, проклятие, скорбь и многотрудную жизнь, тогда вместе с этим произошел и брак – эта смертная и рабская одежда. <...>

¹⁷⁷ См.: J. Daniélou, L'apocatastase chez saint Gregoire de Nysse; A.J. Phillips, The Eschatology of St Gregory of Nyssa.

¹⁷⁸ Поэтому из всех попыток объяснить учение о «первоначальном человеке» и «втором творении» святителя Григория мне кажется наиболее удачной интерпретация Ж. Даниелу, который смотрит на эти понятия в христологической перспективе (хотя и не настаивает на этом, как хотелось бы). См.: Platonisme et theologie mystique, 52–3, 56ff., 167ff. [Об этом подробнее см.: В.М. Лурье, Послесловие, в изд.: Святый Григорий Нисский, Об устройении человека (СПб., 1995), 154–63. – Пер.]

Видишь ли, откуда получил свое начало брак и отчего он оказался необходимым? От преслушания, от проклятия, от смерти. Где смерть, там и брак; не будь первой, не было бы и последнего. <...> Какой брак, скажи мне, породил Адама, какие болезни чадородия произвели Еву? <...> Тмы тем¹⁷⁹ ангелов служат Богу и тысячи тысяч архангелов предстоят Ему (см.: Дан. 7, 10), и ни один из них не произошел по преемству от родов, болезней чадородия и зачатия. Таким образом, Бог тем более мог бы без брака создать людей. <...> И теперь не сила брака умножает род наш, но слово Господне, сказанное вначале: «Раститесь и множитесь, и наполняйте землю» (Быт. 1, 28)». На вопрос же, неужели все последующие люди должны были появляться на свет таким же образом, как первозданные Адам и Ева, Златоуст отвечает весьма характерно: «Таким или другим, об этом я не стану говорить, потому что теперь объясняется то, что Бог не имел нужды в браке для размножения людей на земле»¹⁸⁰. И, комментируя стих: «Адам познал Еву, жену свою» (Быт. 4, 1), святитель пишет: «Отметь, что это было не прежде преслушания и не прежде низпадения из рая. <...> Ибо до падения они подражали ангельской жизни и не было речи о плотском сожителстве»¹⁸¹.

¹⁷⁹ Тма (церк.-слав.) – десять тысяч, и таким образом, тма тем – десять тысяч раз по десять тысяч; этим оборотом часто обозначается бесчисленное множество. – *Пер.*

¹⁸⁰ Иоанн Златоуст, О девстве 14–17, PG 48, 544–6.

¹⁸¹ Иоанн Златоуст, Беседы на Книгу Бытия 18.4, PG 53, 153; Там же 15.4, PG 53, 123–4.

Мы намеренно обратились к Златоусту, имеющему славу одного из самых «человеколюбивых» Отцов Церкви, не сторонившихся социальных вопросов, чтобы показать положительное отношение святоотеческой традиции к браку¹⁸². Ведь понимание того, что брак, в его нынешнем виде, вошел в человеческую жизнь после падения и принадлежит двусторонней реальности *кожаных риз*, несколько не означает презрения или хоть малейшего пренебрежения к нему, поскольку это то, что, с одной стороны, действительно является следствием греха, с другой – преображено Богом в благословение и «великую тайну», отображающую, по Павлу, союз Христа и Церкви – союз, прообразованный и первоначальными отношениями Адама и Евы. «Тайна сия велика, я говорю по отношению ко Христу и Церкви» (Еф. 5, 32).

На этом апостольском утверждении, получившем многообразное освещение в святоотеческой литературе¹⁸³, построено чинопоследование венчания¹⁸⁴. В посвященной этому Таинству торжественной

¹⁸² Златоуста удачно называют защитником брака и апостолом дества: *J. Moulard, Saint Jean Chrysostome, le defenseur du mariage et l'apotre de la virginite* (Paris 1923). Основы святоотеческого отношения к этому вопросу изложены у *Иоанна Дамаскина*, Точное изложение православной веры 4.24; см. также: *D.S. Bailey, The Man-Woman Relation in Christian Thought* (London 1959), особ. с. 19–102; *P. Evdokimov, Sacrement de l'amour* (Paris 1962); *Ch. Vantsos, O gamos dai i proetoimasia avtou ex eposseos orthodoxou poimantikis* (Athens 1977), особ. 33–107.

¹⁸³ См.: *Иоанн Златоуст, Беседы на Послание к Колоссянам* 12.5, PG 62, 387; Там же, 12.6–7, PG 62, 389–90; *Он же, Беседы на Послание к Ефесянам* 20, PG 62, 135–50. Ср.: *Th. Zissis, Anthropos kai kosmos*, 144–5.

¹⁸⁴ «Боже вечный, разстоящаяся собравый в соединение... от язык предобручивый [Себе] Церковь деву чистую...» (требник).

службе Церковь изливает преизобильное благословение на вступающих в брак, молясь о даровании им всех благ как в этом, так и в будущем веке: «Благослови я [слав.: их], Господи Боже наш, яко благословил еси Авраама и Сару. <...> Дажь им плод чрева, добродетие, единомыслие душ и телес. <...> Возвыси я, яко кедры ливанския, яко лозу благородную. Даруй им семя класяно, да всякое самодовольство [= преизбыток] имуще, избылиуют на всякое дело благое и Тебе благоугодное... и да узрят сыны сынов своих, яко новосаждения масличныя окрест трапезы их¹⁸⁵, и благоугодивше пред Тобою возсияют яко светила на небеси, в Тебе Господе нашем...»

Насколько однозначно Отцы Церкви благословляют брак, настолько же единодушно они считают еретиками и отлучают от общения с Церковью тех, кто почитает его грехом, как определенно вставших на сторону дьявола¹⁸⁶. Ведь как вначале он обманом отлучил человека от Бога и этим лишил его сияющего покровства – так и теперь, изменив тактику, ищет того, чтобы еретическим взглядом на брак как на грех совлечь с человека и священную одежду брака, сострадательно данную Богом взамен.

Уместно отметить, что Святые Отцы пространно и с глубоким пониманием говорили о браке не только в контексте догматической и онтологической

¹⁸⁵ Ср.: Пс. 143, 12.

¹⁸⁶ См.: Правило 51 святых апостол; ср. правила 1, 4, 9, 10 и 14 Гангрского собора. Также см.: *G. Kapsanis*, *I poimantiki diakonia kata tous ierous kanonas* (Peiraeus 1976), 275–84; ср.: *Ch. Vantsos*, *O gamos kai i proetoimasia avtou*, 35–41.

сферы, но и – психологической и пастырской. В качестве примера, приведем отрывок из того же Златоуста, в котором святитель дает супругу следующий совет: «С женою твоей говори только с любовью. <...> На земле нет для тебя ничего дороже ее любви и нет ничего печальнее входить с нею в разногласия. Скажи: “Если б мне и все пришлось потерять или если б грозила мне смертельная опасность, это ничто, пока между нами согласие...” Иногда она может сказать: “Я еще не пользовалась твоим имуществом, но одеваюсь в свое приданое, что ты дал мне?” Тогда ответь с ласкою: “Как странно ты говоришь! Какая обида хуже этой! и тело твое уже не принадлежит тебе, а ты говоришь о “твоих” и “моих” вещах? Мы уже не два, а одно, а ты хочешь, чтобы то, чем мы владеем, было разделено на два? Все здесь твое, как и я сам твой всецело. Так совету-ет Павел: «Муж не властен над своим телом, но жена» (1 Кор. 7,4) – а если я не владею больше собственным телом, то сколь менее собственными вещами”. <...> И никогда не будь груб, не скажи ничего сурово, но только с почтением, с нежностью и великой любовью. Будь к ней внимателен – и она не захочет внимания ни от кого другого; ей не будут нужны ничьи похвалы, если ты благодарен ей. Предпочитай ее всем, хваля ее скромность и красоту, и чаще говори ей об этом: этим ты оградишь ее от всякого интереса к посторонним»¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Иоанн Златоуст, Беседы на Послание к Ефессянам 20.8–9, PG 62, 146–8.

После небольшого отступления мы вновь можем вернуться к взаимосвязи наслаждения и скорби. Вторгаясь в порочный круг их взаимоследования, Бог милосердно направляет наслаждение к цели воспроизведения человеческого рода, тем самым укрощая его, полагая ему предел и даже наделяя его властью превзойти самое себя, превратив его из цели в средство. И иногда оно действительно бывает превзойдено, как, например, в случае праведных Иоакима и Анны, Дщерь которых была плодом не наслаждения, а молитвы.

Брак призван постепенно преобразить стремление к эгоистичному удовольствию в радость общения и духовное наслаждение – в тех случаях, когда себялюбие уступает место любви. Об этом пишет Златоуст, восклицая: «Есть у тебя жена, дети – что сравнится с сим? Что радует больше, чем дети? Или что лучше жены для взыскавшего непорочности?.. Нет ничего приятнее жены и детей, если хочешь достойной жизни»¹⁸⁸. Господь облакает наслаждение положительной одеждой радости, и не случайно именно на браке Христос впервые являет чудо, превращая воду в вино, да не прекратится радость человеческая¹⁸⁹.

Это же Божие установление умеряет и скорбь, производимую смертью, ведь чадородие – «величайшее утешение в смерти»¹⁹⁰. Ибо поистине «смерть

¹⁸⁸ *Иоанн Златоуст*, Беседы на Евангелие от Матфея 38.6, PG 57, 428.

¹⁸⁹ См.: Ин. 2, 1–10.

¹⁹⁰ *Иоанн Златоуст*, Беседы на Евангелие от Матфея 48.3, PG 58, 490; ср.: *Григорий Нисский*, О девстве 12, PG 46, 376A.

была неотвратимое зло»¹⁹¹, и потому «человеколюбие Божие быстро и в самом начале... сорвало страшную маску смерти, дав людям детей на место уходящих, как доступный еще в этой жизни образ будущего воскресения»¹⁹².

Совершенная же победа над наслаждением и страданием – в рождении Слова, для чего оно совершается не только без вождения и болезней, но и с полной переменой законов, которым грех подчинил человеческое естество: зачатие происходит без семени, а разрешение от бремени – «без истления» (*ἀνευ φθορᾶς*)¹⁹³, без нарушения девства Матери¹⁹⁴.

Войдя в земную жизнь через рождение, в корне отличное от обычного биологического рождения, Христос был свободен от всех вошедших в силу после падения биологических законов, в том числе, конечно же, и от смерти. Добровольно принимая их вместе с земным рождением – совершившимся вне биологических законов рождения¹⁹⁵ без «зачатия через семя и рождения через истление, вошедших в естество по падении»¹⁹⁶, — Спаситель делает

¹⁹¹ Иоанн Златоуст, Беседы на Евангелие от Матфея 48.3, PG 58, 490.

¹⁹² Он же, Беседы на Книгу Бытия 18.4, PG 53, 154; см. и разъяснение этого положения: Там же 17.7, PG 53, 143–4.

¹⁹³ Максим Исповедник, Амбигвы, PG 91, 1341C–1349A.

¹⁹⁴ Там же, PG 91, 1276A.

¹⁹⁵ См. описание и глубокий анализ этого вопроса в: Максим Исповедник, к Фалассию 21, PG 90, 312C–313A; Там же 61, PG 90, 633B; Амбигвы, PG 91, 1276ABC; 1316A–1417C; 1345D–1348A.

¹⁹⁶ Максим Исповедник, Амбигвы, PG 91, 1341C; ср.: к Фалассию 61, PG 90, 632B.

это для того, чтобы их уничтожить. Преподобный Максим так поясняет это: «От Адама рождение через наслаждение» как тиран владычествовало над природой, приготавливая из нее справедливо «пищу смерти» (*βοράν τῇ θανάτῳ*). Но «рождение Господа во плоти, произведенное Его человеколюбием, упразднило как наслаждение, привнесенное Адамом, так и смерть, вошедшую чрез Адама, изгнав наложенное на Адама наказание вместе с совершенным им грехом»¹⁹⁷. Разорван порочный круг наслаждения и скорби, человеческое естество отпущено на свободу.

Новым образом Своего рождения Спаситель *не просто вернул человеческой природе ее первоначальное состояние, но и восполнил ее*. Адам должен был «страхнута» (*ἐκτινάξῃ*) разделение на два пола «с всецелой природы божественной чистотой отношений, совершенно чуждых страстности»¹⁹⁸. Это осуществил Христос, восприняв и явив логос человеческой природы, не разделенной на мужскую и женскую в глубинной своей основе, общей для обоих полов¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Максим Исповедник, к Фалассию 61, PG 90, 632D; 61, PG 90, 644B; 21, PG 90, 313BC.

¹⁹⁸ Он же, Амбигвы, PG 91, 1305CD.

¹⁹⁹ Он же, к Фалассию 48, PG 90, 436A; ср.: Амбигвы, PG 91, 1309AB; Толкование на молитву Господню PG 90, 889C–892A (важное место). Об этом тексте см.: I.H. Dalmais, Une traite de theologie contemplative: Le commentaire du Pater Noster de saint Maxime le Confesseur, Revue d'Asctique et de Mystique 29 (1953), 132–9 и 159, где приведена остальная библиография. Ср.: Григорий Богослов, Слово 7.23, PG 35, 785C; Евагрий Понтийский, Гностические главы 1.63, PG 40, 1237B; Климент Александрийский, Строматы 3.13.

Более того, став совершенным человеком и обновив человеческое естество, Господь положил начало второму рождению²⁰⁰, а именно рождению через Крещение²⁰¹, которое не только освобождает от последствий первородного греха, но и в каждом верном выполняет то, что не было выполнено Адамом. Наш прародитель был создан по образу Божию для того, чтобы он мог по свободному изволению родиться от Духа в Боге, чтобы «один и тот же человек» мог быть «с одной стороны, творением Божиим по природе, а с другой – сыном Божиим и богом в Духе по благодати»²⁰², – поясняет преподобный Максим. Однако это не могло совершиться иначе, чем вторым рождением от Духа, Которому человек должен был свободно содействовать присущей его естеству «самодвижной и самостоятельной силой».

Первый человек променял это «обоживающее, и божественное, и нетелесное рождение»²⁰³ на «телесное, рабское, вещественное рождение, которое произвольно, страстно и подвержено необходимости». Это телесное рождение, «таящее в себе силу нашего приговора», было «ради благодати и человеколюбия» воспринято Тем, Кто один свободен и безгрешен, – воспринято, кроме «семени» и «тления»²⁰⁴.

²⁰⁰ См.: Максим Исповедник, к Фалассию 61, PG 90, 632A.

²⁰¹ См.: там же, PG 90, 632A.

²⁰² Он же, Амбигвы, PG 91, 1345D–1348C. См. перевод ниже, на с

²⁰³ Преподобный Максим добавляет: «...Тем, что явное и усладительное для чувств предпочел благословениям доселе умным и невидимым» (Амбигвы, PG 91, 1345D).

²⁰⁴ Кавычки мои. – Пер.

Этим Он, разрешив в Себе узы нашего осуждения, «дал нам, верующим во имя Его, власть через духовное и произвольное рождение становиться чадами Божиими, а не чадами плоти и крови»²⁰⁵.

Мы коснулись лишь нескольких положений, пространно изъясняемых преподобным Максимом. Преподобный идет намного глубже и восходит к истокам высочайшим, относящимся не только к первоначальному состоянию человека и к биологической сфере его жизни после падения, но и к воссозданной во Христе человеческой новой природе, в которой – указывает апостол и подробно разъясняет преподобный Максим – «нет ни мужского пола, ни женского» (Гал. 3, 28). Изложить эти истины – выше моих сил, и я могу лишь со смирением указать, где читатель может их найти²⁰⁶.

Однако даже из сказанного ясно, что Святые Отцы, значительно расширяя границы изучения человека как существа богоподобного и имеющего Бога своим началом и концом, нимало не колеблют-

²⁰⁵ Максим Исповедник, Амбигвы, PG 91, 1345D–1348C.

²⁰⁶ См.: PG 90, 253C–256B, 312B–313D, 628A–645C; PG 91, 1195D–1195B, 1273D–1276D, 1304D–1305A, 1308D–1309A, 1313CD, 1316A–1321D, 1340B–1341C, 1345C–1340A. Наиболее систематическим пособием к текстам святого Максима остается книга Л. Тунберга «Microcosm and Mediator». По поводу указанных здесь мест см. р. 396–405. Однако важно самостоятельно вникать в тексты, а не полагаться целиком лишь на понимание Тунберга. Неплохим богословским введением в систему преподобного Максима и наиболее достоверным ее очерком может послужить предисловие и примечания Д. Станилоаз к следующим изданиям: *Maximos the Confessor*, *Mystagogia* (Epi tas pigas 1, Athens 1973), и *Maximos the Confessor*, *Philosophika kai theologika eroticata* [Ambigua] (Epi tas pigas 4, Athens 1978).

ся однозначно выразить мысль, которая для рационалистического сознания биологического человека является величайшим камнем преткновения: они развенчивают серьезный момент его самоутверждения – биологическое рождение. Отложение или *совлечение*²⁰⁷ «кожаных риз» – а точнее, того их аспекта, который создан грехом, – на деле является первым и необходимым шагом для желающего *обновляться в познании* жизни, не подверженной тлению, но отселе уже причастной будущему воскресению²⁰⁸.

Собственно говоря, плотское рождение этим не упраздняется, а становится духовным, и таким образом приемлется именно в том смысле, который Бог вложил в него: как великий дар вхождения в бытие. Используя его как должно, человек обретает новую возможность родиться духовно, *облечь* свое биологическое существование в блаженное и вечное бытие во Христе²⁰⁹, чтобы каждый мог свободным изъявлением воли стать тем, чем не захотел стать Адам: «С одной стороны, творением Божиим по природе, а с другой – сыном Божиим и богом

²⁰⁷ Связь с апостольским учением очевидна: «А теперь вы отложите все: гнев, ярость, злобу, злоречие, сквернословие уст ваших; не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его» (Кол. 3, 8–9).

²⁰⁸ «И облечшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его, где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христе» (Кол. 3, 10–11).

²⁰⁹ «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облечлись» (Гал. 3, 27).

в Духе по благодати». Грех потоплен в океане Божией любви, превращающей катастрофу падения лишь во временное уклонение.

Наши умы, скованные падшим образом мышления («плотским мудрованием»), большие сопротивляются святоотеческой мысли именно в этом отношении, чем, например, в плане учения о воскресении тела. Последнее принять легче: можно просто отнести его к будущему и не прилагать к его исполнению никаких усилий для того, чтобы здесь и теперь умертвить негативные стороны своего собственного бытия, свои «земные члены», как их называет апостол (см.: Кол. 3, 5–8), и воскресить в себе их положительный смысл, преображая их во Христе Духом Святым. Но без таких усилий свобода не обретаётся.

Вот почему Отцы Церкви, познав на себе силу воскресения и свободу чад Божиих, побуждаемые любовью, дерзают говорить о возможности воскресения здесь и теперь, не боясь, что их слово рискует некоторым показаться «жестоким» (см.: Ин. 6, 60). Они не скрывают от нас нашу подлинную природу и наше величие в Боге, указав и пути к восхождению. Их учение раскрывает непреходящее *онтологическое* значение Крещения и всей вообще сакраментальной и аскетической церковной жизни, оказывающейся по отношению к человеческому существу не каким-то приложением, которое каждый произвольно добавляет или отбрасывает, а тем, что задает и составляет суть естественного человеческого бытия.

Благодаря своему онтологическому характеру, жизнь в Церкви способна преобразить (а каким образом, мы подробнее рассмотрим во второй части) наше земное существование со всеми без исключения проявлениями естественной жизни, не исключая и брак²¹⁰. Церковное Таинство брака освящает человеческую любовь, которая побудила людей соединить две жизни в одну, любовью Божественной, которая объединяет Лиц Пресвятой Троицы²¹¹, – и это делает семью единством не биологического, общественного, психологического, или, наконец, эротического порядка, а союзом, трансцендирующим земной план бытия: малой церковью, живым членом святого Тела Христова.

Деятельность в мире

Искажение, которое грех произвел в человеке, повлекло за собой повреждение всего вещественного творения. Создавая человека по образу Царя

²¹⁰ У читателя здесь может возникнуть вопрос: так что же, брак тогда упразднится? Ответ однозначен: нет. Вместо того чтобы «упразднить» брак, мы возвращаем ему его подлинную основу. Не из-за забвения ли современным обществом этих оснований институт брака претерпевает в нем сейчас глубочайший кризис? Но и по поводу осмысления в этой перспективе многих частных вопросов, связанных с браком (таких, например, как связь между зачатием и целью супружеских отношений и проч.), многое могут прояснить следующие отрывки из святителя Иоанна Златоуста: О девстве 19.1, PG 48, 547; Беседы на Послание к Римлянам 13.1, PG 60, 508 и PG 51, 213.

²¹¹ Ср. слова чинопоследования венчания: «Венчається раб Божий... во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа».

веков, «имеющего в Себе видение природы и сущности всех вещей», и поставив его, словами преподобного Никиты Стифата, «царем творения», Бог даровал ему «иметь в себе не силу только все познавать, но и то, из чего все созданное составлено», носить в себе логосы всех тварных естеств²¹². Поэтому искажение человека не могло не повредить «логосы» (λόγῳ) и «природы» (φύσει) всех существ, исказив все творение.

Нас интересует антропологический срез этой всеобъемлющей перемены – так же как и святого Григория Паламу, который выразительно описывает ее как переселение в этот мир: «Вследствие греха мы оделись в “кожаную ризу” – сие болезненное и смертное и подверженное многим печалям тело, перешли в этот подвластный времени и смерти мир, и осуждены жить многострастной и весьма несчастной жизнью»²¹³.

В данном отрывке слышен явный намек на то, что «кожаные ризы» имеют и космическое измерение. Мир до падения, как мы уже говорили, благодаря человеку был относительно целостным. Через человека движение материи естественно устремлялось к своей Цели. И само это движение было, опять же через человека, в известной мере духовно. Падение Адама нарушило естественную динамику материи. От того, что ее отношения с человеческим телом, а следовательно, с душою и с Богом стали

²¹² Никита Стифат, Сотницы 3.10, PG 120, 957D–980A.

²¹³ Григорий Палама, Омилия 31, PG 151, 388C.

противоестественны, она оказалась замкнута на себя, стала двигаться слепо и бесцельно. Вещественность – это такое состояние мира, в котором материя определяется исключительно своими собственными свойствами, как не обусловленная движением в сторону духа. То есть *падение включает в себя и падение материи*. Заключение человека в вещественность сделало мир, который был «вссьма хорош»²¹⁴, миром, «подвластным смерти»; и сам человек, одевшись вещественностью, от нес, то есть от своей «кожаной ризы», терпит «жизнь, многострастную и вссьма несчастную». Упомянутый Паламой «переход в мир сей» не есть перемещение места, переселение куда-то – ведь и до падения человек был не вне мира, – а *изменение отношений* с ним. Это нетрудно понять современному сознанию, приученному рассматривать «положение» как систему отношений.

У других Отцов этот аспект облечения в «кожаные ризы» выражен еще ярче. Златоуст пишет о том, что до падения не было речи о «городах, искусствах, одеждах и множестве остальных нужд». «Потому что тогда это было излишним, а после стало необходимым, по причине нашей немощи. <...> Все это привлекла и привнесла смерть вместе с собою»²¹⁵. «Кожаные ризы» – это одежда противостояния смерти. Можно понимать их как новую

²¹⁴ Ср.: Быт. 1, 31.

²¹⁵ Иоанн Златоуст, О девстве 15, PG 48, 545. См. также: Беседы на Первое послание к Коринфянам 17.3, PG 61, 143; О девстве 14, PG 48, 544; Беседы на Книгу Бытия 16.1–5, PG 53, 126–31.

организацию жизни, новый модус бытия, необходимый, как спецодежда, в неестественно трудных условиях, приспособленный для выживания во всей совокупности нестроений, обрушившихся на нашу землю с грехопадением. Хотя и некоторые занятия и труды Адама в раю упоминаются Златоустом²¹⁶.

Святитель Григорий Нисский для изображения порочного и суетного заключения человека в вещественность использует образ «мельничных животных»: «Зажмутив глаза, мы вращаем жернов жизни, неизменно ступая по одному и тому же кругу и возвращаясь к тем же вещам. И, если желаете, вот эти вещи: голод и сытость, сон и бодрствование, скудость и изобилие. Одно непрестанно предаёт нас другому, и то – опять первому, и это снова второму, и нет конца хождению по кругу». И, переходя от внешнего к внутреннему, пишет: «Хорошо описал эту жизнь Соломон, подлинно она – худой кувшин и чужой дом! (см.: Екк. 12, 5–6). <...> Посмотри, как люди стараются начерпать себе почестей, власти и славы: а все вытекает из разбитого дна, оставляя одну пустоту. Всю жизнь мы с тревогой заботимся о славе, успехе и чести – а кувшин желаний не наполняется»²¹⁷.

²¹⁶ См., например: О статуях 19.1, PG 49, 188; Беседы на Второе послание к Коринфянам 15.3, PG 61, 506. На мой взгляд, наиболее удачное разрешение этого кажущегося противоречия предлагает *J. Lappas*, *I peri ergasias didaskalia Ioannou tou Chrysosotomou* (Thessalonike 1980), гл. 3. Ниже, во втором разделе третьей главы я также привожу возможное решение.

²¹⁷ Григорий Нисский, Надгробное слово императрице Плакиле, PG 46, 888D–889A.

А святитель Григорий Богослов, со свойственной ему лаконичностью, говорит о том, что в раю человек был «поставлен нагим по простоте и безыскусственной жизни, без всякого покрова и ограждения, ибо таковым надлежало быть первозданному»²¹⁸. Комментируя этот отрывок, преподобный Максим раскрывает его с интересующей нас стороны: первозданный человек жил безыскусственно, без художеств и изобретений, потому что «не было отнято у него естественное благобытие, присущее логосу его природы», и не было ни в чем недостатка, чтобы восполнять его человеческими средствами. «Ему не нужен был покров», благодаря бесстрастию и, следовательно, совершенному неведению стыда; перепадам же холода и жары, из-за которых нам стали необходимы дома и одеяния, он не подвергался. Кроме того, продолжает преподобный, обычно человеческая жизнь вращается либо вокруг обманчивых впечатлений от внешнего мира, производимых неразумием страстей ради чувственных удовольствий, либо вокруг искусств и ремесел, нужных для удовлетворения житейских потребностей, либо в области естественных законов сотворенного мира для научения. Однако ничто из перечисленного до падения не касалось человека, стоявшего выше этого уровня бытия. Будучи «бесстрастным по благодати» (*ἀπαθής χάριτι*), он не был подвержен обманчивым фантазиям, производимым страстями. Обладая благобытием – не нуждался во внешних искусствах для устройства

²¹⁸ Григорий Богослов, Слово 45.8, PG 36, 632C.

жизни. И имея мудрость, был выше такого познания тварей, которое требует внешнего обучения. Ничто не стояло между ним и Богом, что требовало бы постижения, препятствуя свободному в любви устремлению к Нему, приводящему ко все большему богоподобию. Вот почему святитель Григорий назвал его «нагим по простоте» (*γυμνὸς τῇ ἀπλότητι*) – как стоящего выше естественных нужд. Жизнь первозданного «была безыскусственна, поскольку была чиста». Он обходился без всяких покровов и ограждений – как свободный от страстного сплетения чувств с окружающими предметами. Впоследствии же он справедливо подвергся воздействию окружающего мира, «когда лишился всего, по своей воле променяв полноту бытия на скудость и подклонившись тому, выше чего стоял по естеству»²¹⁹.

Итак, обычную для нашей жизни деятельность, направленную на удовлетворение потребностей, приобретение и усовершенствование профессиональных качеств и прочего, Отцы Церкви однозначно относят к тому, что вошло в человеческую жизнь после падения, то есть считают также принадлежастью «кожаных риз». Перечисленные и все производные от них человеческие занятия – следствие дисгармонии, внесенной грехом во всеобщий порядок Вселенной.

В частности, *обучение и труд* являются как бы огрубением первозданных способностей мудрости и господства над миром, присущих человеческой

²¹⁹ Максим Исповедник, Амбигвы, PG 91, 1352A–1356A.

природе «по образу Божию». Так выглядят эти способности в вещественной одежде. Их назначение осталось прежним: вести человека, и с ним мир, к Богу. Но грех затянул их в тленный поток биологической жизни – они огрубели и стали частью «кожаных риз».

Другой пример – *личные отношения*, которым до падения была присуща глубина. (Мы видели, что фундаментальное измерение человеческого бытия «по образу Божию» состоит в том, что он есть личность и природа одновременно.) С уклонением человека от личного в индивидуальное бытие глубина его природного общения закрылась, личных отношений коснулось тление; поэтому, чтобы общество выжило, оказались необходимы внешняя организация (город) и связанная с этим социальная и политическая жизнь²²⁰.

Таким образом, возделывание земли *в поте лица*²²¹, различные профессии, науки, искусства, политика – словом, все роды деятельности, обеспечивающие выживание в мире, являются частью «кожаных риз» и носят уже указанный нами двусторонний характер. С одной стороны, это следствие греха и огрубения (через злоупотребление) сил и способностей, созданных «по образу Божию»²²². С другой – повеление Божественного человеколюбия

²²⁰ Сходное явление – разделение человечества на расы и народы. См.: Григорий Богослов, Слово 7.23, PG 35, 785C. Ср.: Евагрий, Гностические главы 1.63, PG 40, 1237.

²²¹ Быт. 3, 19.

²²² Григорий Нисский, О Блаженствах 3, PG 44, 1228AB.

и премудрости, давшее человеку возможность выжить в условиях, созданных падением.

Бог не попустил окончательного повреждения или бесследного уничтожения того, *что* в человеке «по образу»²²³. Остановив начавшийся распад, Он преобразил богоподобные свойства в свойства «кожаных риз» – и именно ими устроил его выживание. Златоуст, с определенностью приписывающий Богу перемену, происшедшую в человеческом состоянии после падения, пишет, что Бог не лишил человека господства над миром, а лишь «немного умалил» его²²⁴. Он сохранил за ним власть над теми животными, которые ему были необходимы, да и над остальными отчасти, а также и над землею вообще: через различные навыки, которые человек приобрел благодаря разуму, данному ему Богом и не отнятому до конца после падения. Через эти постоянно с тех пор развивающиеся способности «мир промыслительно упорядочивается»²²⁵.

Вот и решение противоречия, которое видится в том, как Златоуст относится к развитию искусств²²⁶. «Кожаные ризы» не лишены связи с иконичными силами первоизданного человека. В них осуществляется действие именно этих сил

²²³ Епифаний Кипрский, Панарион 70, PG 42, 344В. Ср.: Григорий Нисский, О Блаженствах, PG 44, 1272А, а также: О девстве 12, PG 46, 373С.

²²⁴ Иоанн Златоуст, Толкование на восьмой псалом 7, PG 55, 118; О статуях 11.4–5, PG 49, 124–6.

²²⁵ Он же, Беседы на Книгу Бытия 29.3, PG 53, 264–5; ср.: Там же, 20.2, PG 53, 168.

²²⁶ См. прим. 202.

в их искаженном падением виде, ставших грубыми и одетых в вещественность. В раю перед человеком была поставлена определенная задача – ее описание мы видели у преподобного Максима, – решение которой тоже требовало некоторого искусства, или художества, хотя и совершенно иного рода, уровня и назначения. Замечательно, что Златоуст касается этой задачи и этого художества преимущественно там, где ведет речь о монахах²²⁷, чья цель, как известно, пройти в обратном направлении Адамов путь, настолько очистив и преобразив свои «кожаные ризы», чтобы еще здесь воссоздать первозданные иконичные силы человеческого естества.

Но и это еще не все. Божие смотрение заходит так далеко, что наделяет данные человеку *по образу* силы – преобразованные в «кожаные ризы», но не потерявшие своей сути – способностью *не только сохранить человека в условиях падения, но и вновь повести его к Богу*. Сама неудержимая жажда наслаждения, не находя полного насыщения в конечном, заставляет разумное существо обратиться к поиску Непреходящего. «Но и это самое, что ни одно из здешних благ не верно людям и непрочное, – пишет святитель Григорий Богослов, – мне кажется, прекрасно, как и все прочее, устроено предусмотрительным Художником – Словом и Премудростию, превосходящею всяк ум; это самое, что видимые блага подвергаются и подвергают нас то

²²⁷ См.: Иоанн Златоуст, О статуях 19.1, PG 49, 188; Беседы на Евангелие от Матфея 68.3, PG 58, 643.

тем, то другим превратностям, то возносятся вверх, то упадают вниз и кружатся как в вихре, и прежде, нежели овладеем ими, убегают и удаляются от нас, и таким образом играют нами, обманывают нас, — не направлено ли к тому, чтобы мы, усмотрев их непостоянство и переменчивость, скорее устремились к пристанищу будущей жизни?»²²⁸ Исполненное греха влечение к чувственным удовольствиям, которое является лишь негативом первоизданной «способности к наслаждению, а именно естественного вождения ума-духа к Богу»²²⁹, продолжает нести в себе свое положительное значение, и от человека зависит обратить его вновь на благо, использовать не негативно, а позитивно.

В еще большей мере это приложимо к приобретению знаний, труду, науке, искусствам и политике. Все это может и должно быть средством к осуществлению господства человека над миром — чтобы, живя благодатно, он приобщал благодати мир. Его благодатное присутствие преобразило бы условия жизни, и — приобщаясь вместе со всей своей жизнью, объемлющей целый мир, Христу, подобно привитой ветви, что соками того растения, к которому привилась, напитывает свои побеги — человек не только исправил бы искажения, внесенные грехом во все проявления жизни, но и преодолел бы в истории пять изначальных разделений — по причастию

²²⁸ Григорий Богослов, Слово 14.20, PG 35, 884 AB. Ср.: Григорий Нисский, Об умерших, PG 46, 524BD, и замечательный анализ этого текста у J. Daniélou, *Les tuniques de peau*, 359–62.

²²⁹ Максим Исповедник, к Фалассию 61, PG 90, 628A.

Христу, совершившему это в Себе ради всего мира. Вот какой задаче, превосходящей самые блестящие планы выживания, поистине призваны служить человеческие знания и вся вообще земная деятельность человека.

Глава третья
ЦЕРКОВЬ И МИР.
СЛЕДСТВИЯ СВЯТООТЕЧЕСКОГО
УЧЕНИЯ ОБ «ОБРАЗЕ БОЖИЕМ»
И «КОЖАНЫХ РИЗАХ»

1. Церковь судит мир

Изложенное нами святоотеческое учение об «образе Божиим» и «кожаных ризах» предлагает не только православное видение человека, но и основу для богословия, способного оказать реальную помощь миру. Отношение такого богословия к миру – одновременно строго критично и вполне положительно.

Православное богословие призвано в первую очередь показать несостоятельность *автономии* на любом уровне и во всех ее проявлениях, произнося ей самый решительный приговор. Изучая антропологический аспект падения, мы видели, что именно в автономии лежит корень и содержание греха: она лжет против истины о человеке, наносит ему увечье и низводит до животного существования. Ее вред еще усугубляется, когда одетый в «кожаные ризы» человек и их начинает использовать автономно. Тогда они выступают исключительно

в своем негативном аспекте, действуют как *плотское мудрование*, и неизбежно, по апостолу Павлу, ведут к смерти. Для нас сегодня это означает, что коль скоро мы делаем автономными законодательство, политику, технический прогресс, секс и прочее, мы этим рискуем привести человечество к полному самоуничтожению на нравственном, социальном и даже биологическом уровнях. Христианское богословие обязано говорить об этом твердо и открыто, ибо поистине мы живем в последнее время.

Но чтобы это выполнить, богословие должно восстановить свое подлинное новозаветное и святоотеческое звучание. Никто не услышит его, если оно будет преподносить грех как непослушание каким-то внешним установкам или, хуже того, как неподчинение общепринятым социальным или политическим нормам.

Еще большая проблема создана серьезным искажением богословской трактовки человека, особенно на Западе. Это имело тяжелые последствия. Учение о том, что первозданная природа Адама вполне сводима к его биологическому строению, к которому извне добавлена благодать как сверхъестественный Божий дар, не раз заводило вполне серьезные поиски правды о человеке в тупик отрицания бытия Божия (учитывая, конечно, более общий контекст этих исканий и влияние многих других факторов)²³⁰.

²³⁰ См.: J. Daniélou, *Platonisme et theologie mystique*, 50, 58–9.

Не менее печальны производные Августиновой аксиомы: «Если бы человек не пал, Бог бы не воплотился»²³¹; Христос, а соответственно, и христианская жизнь, и Церковь с ее Таинствами, заключены сю в границы, очерченные грехом. При таком понимании Христос мыслится не столько как Творец и Глава всяческих, Альфа и Омега по Писанию²³², сколько как исключительно Искупитель от греха. Христианская жизнь перестает быть стремлением к своему извечному назначению – единению с Богом, динамичным преображением благодатию человека и всего мира, а вырождается в простое избегание греха. Таинства теряют свое подлинное значение присутствия здесь и теперь Царства Божия

²³¹ *Августин*, Энхиридион 8.27–9.29. См.: *J. Riviere*, *Le dogme de la Redemption chez saint Augustin* (Paris 1933); *T.J. van Bavel*, *Recherches sur la Christologie de saint Augustin* (Fribourg [Suisse] 1954); *P. Bergauer*, *Des Jacobus-brief beim Augustinus und die damit verbundenen Probleme der Rechtfertigungslehre* (Vienna 1962). Ясно, что позиция Дунса Скотта (см. выше, прим. 53) представляла собой реакцию на это учение Августина. Насколько исторически неизбежным его следствием она является, мы не будем здесь разбирать. Но на мой взгляд, в основе обеих позиций лежит одна и та же ошибка: приписывание Богу целеполагания, зависящего от мира. Эта ошибка ведет либо к недооцениванию мира (мир ничего не значит и находится в полном распоряжении у Бога), либо к его переоцениванию (мир оказывается в силах навязать Богу воплощение). Последствия недооценивания мира я показываю в настоящей главе. Его переоценивание приводит неизбежно, как мне кажется, к сведению понимания воплощения, да и Самого Бога, до рамок тварного сознания. Плоды этого см., например, у: *G. Vahanian*, *The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era* (New York 1961); *P.M. van Buren*, *The Secular Meaning of the Gospel* (New York 1963); *J.A.T. Robinson*, *Honest to God* (London 1963); *T.J.J. Altizer*, *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia 1966); *T.J.J. Altizer*, *Toward a New Christianity* (New York 1967).

²³² См.: Откр. 1, 8; 2, 8; ср. Ис. 41, 4.

и понимаются исключительно как «религиозный долг» и «средство» получения благодати. Так же воспринимаются вера и добродетель. Ложные границы душат втиснутое в них содержание. Церковь забывает свою онтологическую связь с миром. И мир, видя, что в ней не находят понимания и добрые его стороны, чувствует отчуждение и – отходит прочь.

Богословие «образа» и «кожаных риз» преодолевает все эти и подобные им недоразумения. Смотри на человека и мир как на образ, оно воздает должную честь и образу, и материи, из которой ссй образ составлен. Когда же материя отрицается образа, – повреждая этим не Первообраз, а себя, – оно напоминает ей о том, что автономия разрушает ее. Богословие образа решительно восстает против самоубийственного поиска автономии: именно из-за любви к материи, даже поврежденной и тленной, потому что Бог принял ее и дал ей новые силы и возможности «кожаных риз». Эти Его благословения – брак, наука, политика, искусство и прочее – приемлются полностью, однако не умолкает и свидетельство о том, что, теряя связь с Богом, все это неизбежно ведет к конечному утверждению греха и к самоуничтожению человека. Таким одновременно судом и приятием мира православное богословие сохраняет верность библейскому и святоотеческому учению о двустороннем характере «кожаных риз».

Это учение имеет особое значение для современности. Оно дает верное понимание того, почему для человека полагать абсолютную цель в каком бы то ни было проявлении «кожаных риз» оказывается

не только тщетной мечтой, но и роковой ошибкой²³³. Ведь, становясь автономными, «кожаные ризы» действуют в обратном направлении. И не случайным, а «естественным» (при таком перевернутом порядке вещей) и неизбежным тогда оказывается то, что «освободительные» революции приводят к тяжелейшим несправедливостям, ускоренное развитие производства – к инфляции, забота о мире – к наращиванию вооружений. Зная это, современные социологи ищут решение стоящих перед человечеством проблем в нравственной области; экономисты говорят о необходимости самоограничения; серьезные философы склонны видеть решение в онтологической сфере. Отчасти все они правы, но ничто из этого само по себе не сильно спасает. Для Священного Писания и Отцов Церкви всегда все решала вера: то есть в Боге ли полагает человек свою цель или нет.

Коль скоро цель заключена в твари, будь то на низшем (материальном) или на высшем (душевно-нравственном) уровне, или, хуже того, если человеческое бытие вообще интерпретируется лишь в категориях мира сего, создается неизбежный тупик – поскольку пресекается движение к нетварному и развитие человека, богоподобного по природе,

²³³ Святитель Иоанн Златоуст весьма скорбел о тех христианах, которые пренебрегали духовной жизнью, полагая всю свою надежду в делах мира сего, отдавая им все силы; см.: Беседы на Евангелие от Иоанна 30.3, PG 59, 175. Когда я буду цитировать Златоуста для иллюстрации положительного значения «кожаных риз», мне хотелось бы, чтобы читатель не терял из виду эту его неизменную иерархию ценностей.

сдерживается, будучи уродливо втиснуто в тварные рамки. При этом силы, движущие как человека, так и мир, теряют свое естественное направление, входят в противоречие друг с другом и самоуничтожаются. Поэтому православное богословие не может не возвышать свой голос против всех проявлений автономии: из любви к человеку.

2. Церковь приемлет и утверждает мир

Та же любовь побуждает православное богословие решительно принять мир – как творение Божие, и «кожаные ризы» (в их положительном аспекте) – как дар Божий и благословение миру.

Очень ясно это раскрывает святитель Иоанн Златоуст. Отметив, что «искусственные изобретения» постепенно вводились человеком в жизнь на земле после падения²³⁴, он рассматривает их как умножающееся раскрытие сил, которыми Бог наделил человеческую природу, на общественном и познавательном уровнях. «Смотри же, возлюбленный, – пишет он, – как мир мало-помалу устроится, и каждый, по вложенной Богом в природу его премудрости, делается еще в начале изобретателем какого-либо искусства, и таким образом вводятся в жизнь искусственные изобретения (τῶν τεχνῶν). Так, один изобрел земледелие, другой после него

²³⁴ Точнее, то, что мы стали понимать под «искусственными изобретениями»; см. прим. 203.

пастушество, иной – скотоводство, иной – музыку, иной – искусство ковать медь, а этот праведник [Ной] изобрел искусство возделывать виноград, *по внушению сокровенной в природе мудрости*²³⁵.

В другой беседе он называет даром и благословением от Бога естественную способность человека использовать и подчинять себе силы неразумной природы. К примеру, лошадь хотя и быстрее человека, но не может пробежать за день больше двадцати пяти миль (miles). Человек же, меняя лошадей, может проехать более двухсот пятидесяти. «Что для той, – заключает Златоуст, – скорость, то для этого – разум; и премудрость открывает перед человеком большие, чем у любого животного, возможности. <...> Ни одна из неразумных природ не имеет власти заставить другое работать на себя, а человека Бог поставил над всем и научил владеть всякой тварью, используя ее удобным для себя образом»²³⁶. Постепенно ко «всякой твари», которую человек данной от Бога властью научился использовать «удобным для него образом», добавились и энергия пара, электричества, атома.

Некоторые испытывают страх перед достижениями современной науки, например в области атомной энергетики, как и во времена Галилея иные из христиан чувствовали опасность в изменении привычного восприятия мира. А святые ничего не

²³⁵ Иоанн Златоуст, Беседы на Книгу Бытия 29.3, PG 53, 264; ср.: 20, 2, PG 53, 168.

²³⁶ Он же, О статуях 11.4, PG 49, 124.

боятся, поскольку не в теориях об устройстве мира и не в парадигмах мышления их упование. Напротив, они радуются и прославляют Бога за новые достижения науки, которые помогают людям справляться со все умножающимися в каждый век нуждами²³⁷.

Разъясняя Книгу Бытия, святитель Иоанн Златоуст говорит, что Бог «явил избыток Своего человеколюбия» тем, что «не перестал благодетельствовать преступному грешнику, но в самих наказаниях... оказал ему многоразличные и бесчисленные благодеяния»²³⁸. Речь здесь идет о новых способностях, которыми Бог наделил человека после падения, о позитивном аспекте «кожаных риз». «Посмотри, – настаивает он в другом месте (то есть – открой глаза, чтобы увидеть), – Владыка всего поставил человека над всем созданием, покорив его власти даже тварей, плавающих в глубинах морских и летающих по тверди небесной», что в сегодняшней интерпретации включает и энергии, сущие на земле, в воде, в морских глубинах и в космическом пространстве. Все это – к прославлению Творца: «Дивна поистине милость Господня, и мы не устанем говорить о том же, – объясняет Златоуст свою настойчивость, – восхищаясь Его человеколюбием, Его премудростью, Его неизреченным о нас промыслом»²³⁹.

²³⁷ См.: Иоанн Златоуст, Беседы на Книгу Бытия 29.3, PG 53, 264; ср.: Беседы на Евангелие от Матфея 49.4, PG 58, 501.

²³⁸ Там же, 27.1, PG 53, 240, здесь пространно разъясняется этот вопрос. См.: Th. Zissis, *Anthropos kai kosmos*, 133–88.

²³⁹ Иоанн Златоуст, Толкование на восьмой псалом, PG 55, 119.

Вновь остро встает перед нами проблема злоупотребления «кожаными ризами». Ибо одна и та же реальность нашей биологической жизни во всех ее измерениях и со всеми ее возможностями на каждый момент оказывается – через свободное произволение – или проклятием, или благословением.

Но даже в том случае, когда приходится говорить о негативном аспекте «кожаных риз», – не они подлежат осуждению, а свободное произволение. Это пространно поясняет Златоуст в продолжении отрывка, который мы уже цитировали по поводу «искусственных изобретений»: «”И насади Ное виноград, и испи от вина, и упися”²⁴⁰. Смотри, как это врачевство против скорби, пособие к поддержанию здоровья, когда преступило за пределы умеренности по неведению, не только не принесло Ною никакой пользы, но и повредило его состоянию. Но, может быть, кто-нибудь скажет: для чего же это растение, производящее столько зла, введено в употребление между людьми? Не говори, возлюбленный, так необдуманно. Не растение зло и не вино худо, но *злоупотребление* им... Итак, видя употребление вина, не вину приписывай все зло, но *воле, развращенной и уклонившейся к нечестию*. Помысли же и о том, человек, на какое употребление сделалось полезным вино, и вострепещи. Ибо при его помощи совершается богатое таинство нашего спасения. Посвященные знают, о чем говорю»²⁴¹.

²⁴⁰ Ср.: Быт. 9, 20–21.

²⁴¹ Иоанн Златоуст, Беседы на Книгу Бытия 29.3, PG 53, 264–5.

Святитель утверждает, что виноделие и его продукт хороши и добры, опасность же возможного от них зла коренится не в них самих, а в свободном произволении человека. Это общее для всех Отцов Церкви понимание причины зла с категорической ясностью выражено преподобным Иоанном Дамаскиным: «Не порицай вещества, ибо оно не достойно презрения. Из того, что произошло от Бога, нет ничего достойного презрения. Это [то есть презрение вещества] – мнение манихеев. Но то одно только достойно презрения, что не от Бога имело причину, а что есть наше изобретение вследствие своевольного отклонения и направления воли от того, что сообразно с природою, к тому, что противоположно ей, – то есть грех»²⁴².

Однако Златоуст в указанном отрывке идет глубже. «Повредившее Ною» вино у Златоуста оказывается не только «врачевством против скорби» и «пособием к поддержанию здоровья», но и неизмеримо большим: это вещество, посредством которого «совершается благодатное таинство нашего спасения», Божественная евхаристия. Здесь следует подчеркнуть, что именно на этом всеосвящающем святоотеческом принципе, на этом видении мира как средства соединения с Богом основана вся литургическая церковная жизнь. В требнике мы находим молитвы на начало всякого дела, на освящение всякой вещи, «чин, бываемый» на каждую частную потребность,

²⁴² *Иоанн Дамаскин*, Первое защитительное слово против порицающих святые иконы 16, PG 94, 1245C; ср.: *Максим Исповедник*, Сопитицы о любви 3.4, PG 90, 1017CD.

нужду или радость обыденной жизни. Нет такого проявления земной жизни, которое бы выпадало из круга забот Церкви, не освящалось и не направлялось бы ею. Жизнь получает в Церкви всецелое освящение – и тогда все ее проявления выходят за рамки конкретного времени и пространства и вводят человека в план бесконечного: то есть *восходят на уровень Таинств*.

Конечно, хотелось бы более подробно остановиться на теме верного и полноценного использования «кожаных риз», но это отвлечет нас от темы. Отметим здесь лишь то, что в святоотеческой традиции основой правильного использования «кожаных риз» является принцип умеренности. «Превышающее потребность избыточно и бесполезно: слишком большая обувь мешает ходить»²⁴³.

Свое *полное* развитие «кожаные ризы» получают тогда, когда возвышаются до *духовных чувств* (*πνευματικὲς αἰσθησεις*) или, другими словами, когда преображаются в свойства Тела Христова. Забытые современным богословием темы «духовных чувств» и «вселения Христа» (*ἐνοίκησης Χριστοῦ*) являются основополагающими для богословия святоотеческого. Ориген, великие Каппадокийцы, Макарий Египетский, а вслед за ними Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Симеон Новый Богослов, Григорий Палама, Николай Кавасила и позже Никодим Святогорец развивают учение, согласно которому

²⁴³ Иоанн Златоуст, О статуях 2.5, PG 49, 42; ср.: Беседы на Второе послание к Коринфянам 19.3, PG 61, 534. См.: Th. Zissis, O anthropos kai o kosmos, 151–61.

Сам Христос, вселяясь в человека, соединяет его разнообразные душевно-телесные силы и чувства с силами и чувствами Своего тела, и они становятся силами и чувствами Его воскресшего тела, делаясь духовными и бессмертными²⁴⁴. Поэтому Григорий Нисский, так много сказавший о «кожаной одежде» человека после падения, заключает, что в той новой реальности, которую творит Христос, Он Сам становится новой одеждой человечества: «Одеждою же [апостол] называет Иисуса»²⁴⁵.

Возвращаясь к нашей теме, сделаем некоторые выводы. Святоотеческое учение об «образе Божием» и «кожаных ризах» может помочь раскрыться

²⁴⁴ По логике нашего исследования было бы естественно поместить после первых двух глав (об «образе Божием» и «кожаных ризах») раздел, посвященный восстановлению богоподобных свойств различных сил «кожаных риз» в Теле Христовом через аскезу, молитву и Таинства, – иными словами, изучить две святоотеческие темы: «духовных чувств» и «вселения Христа». Собственно, в частях II и III книги я рассматриваю именно эти темы – на основании двух ярких феноменов Церковного Предания. Однако задача их всестороннего раскрытия во всей полноте святоотеческой мысли (хотя бы так, как это проделано с темами «образа Божия» и «кожаных риз» в двух первых главах этой части) еще ждет своего исследователя.

²⁴⁵ *Григорий Нисский*, Изъяснение Песни песней Соломона 11, PG 44, 1005A. Ср.: Надгробное слово императрице Плакиле, PG 46, 889C: «Она облеклась во Христа. Вот поистине царская и почетная одежда». Это ведет нас дальше: само по себе *верное* использование «кожаных риз» не оказывается достаточным. До конца верным оказывается лишь *полное* их раскрытие, как претворяющее человеческую жизнь в богочеловеческую и вводящее с Царство Божие. Назначение земных благ – проложить путь к благу по существу. В такой перспективе следует отметить, что Златоуст, обозначив *границы ценности* «искусственных изобретений», тем самым довершает именно *положительное* учение о них. Нельзя пренебречь первым и не исказить смысл второго (см.: *J. Lappas*, *Iperi ergasias didaskalia tou Ioannou tou Chrysostomou*, раздел о пределах искусств).

православию и современному миру навстречу друг другу, поскольку оно позволяет богословской мысли (и сильнее: обязывает ее) встретиться лицом к лицу с человеком и его культурой. Развитие науки, достижения психологии, технические открытия и философские взлеты – сами по себе они не только ни злы, ни даже просто терпимы, а положительно ценны и хороши. В реальности же почти всегда тщетное стремление к беззаконной автономии отчуждает их от благодати и продает за чечевичную похлебку тлению и диаволу. И тогда человеческие усилия, вместо того чтобы служить человеку в обожении мира, служат диаволу в разрушении человека и мира.

Здесь раскрывается значение покаяния и аскезы – не только для человека, но и для истории и цивилизации в целом. Духовный труд покаяния оказывается тем ратным подвигом, в котором верные умерщвляют в себе и своих действиях беззаконную автономию, которая одна лишь заслуживает отвержения, будучи злом: ибо «всякое творение Божие хорошо, и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением» (1 Тим. 4, 4). Подвижничество восстанавливает первозданную красоту человека, фокусирует на нем лучи Солнца Правды, Христа – и все, что он делает, освещается и приемлет жизнь.

Аскетико-лургическое отношение Отцов Церкви оживотворило многие достижения культуры. Например, была «крещена» и преображена во Христе античная мысль, не подвергаясь серьезным внешним изменениям. Ее понятия, такие как логос, образ, архетип, триада, остались те же, но получили

новое наполнение, сделавшись тварной одеждой нетварной Истины. Этим они обрели нетление, так что Церковь свидетельствует неизменность догматов, подобную нетлению мощей святых.

3. Задача современного богословия

Такой взгляд на мир, прямо вытекающий из христоцентричной антропологии, позволяет понять основную задачу современного православного богословия.

Ясно, что богословие не должно сводиться ни к отождествлению с научной или политической мыслью, ни к идеологической их поддержке или, напротив, противопоставлению им некоего якобы свангельского или отеческого учения. Писание ясно учит, что брань верных «не против плоти и крови» – а таковой является всякое противостояние в рамках науки, политики и любого другого аспекта «кожаных риз», – ни одно из их проявлений по сути своей не есть зло, но «против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (ср.: Еф. 6, 12), против греха и дьявола.

Можно, пожалуй, говорить о том, что практическая задача православного богословия – различение духов. Оно должно быть направлено на то, чтобы помочь положительному содержанию современной науки, техники и прочего преодолеть беззаконие автономии, которая есть порабощение тлением,

дьяволом и есть всецелый грех; помочь найти свое место внутри соборной истины православия, потому что ей принадлежит оно по своей природе: «Ибо то, что благо для всех, принадлежит нам»²⁴⁶. Так, «плняя всякое помышление в послушание Христу» (ср.: 2 Кор. 10, 5), нам следует наполнять славою Образа всякое доброе начинание, освящая и освобождая всякую тварь. «Где Дух Господень, там свобода. Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор. 3, 17–18).

Было бы весьма полезно, к примеру, если бы православное богословие высказалось о том, какие принципы современной философии – в ее отношении к материальному и идеальному, к сущности и существованию, к жизни и бытию – могли бы быть приняты богословием воплощенного Слова; о том, какие из выводов научной психологии могли бы приобщением к опыту аскетической и сакраментальной церковной жизни стать частью церковной антропологии; и какие из нынешних социальных движений могли бы быть использованы эклезиологическим срезом православной антропологии²⁴⁷.

²⁴⁶ *Иустин Философ*, Вторая апология 13, PG 6, 465C.

²⁴⁷ О некоторых отдельных вопросах этой темы я пытался говорить в следующих работах: «Orthodoxia kai politiki: Treis vivlikes proipotheseis», *Martyria Orthodoxias* (Athens 1971); *Anthropos kai theanthropos*, *Kleronomia* 3 (1971); *I neoi kai ta provlimata tis Orthodoxias* (Athens 1971); «I petra tou Taphu: Scholio stin prosopiki viosi tis Anastaseos tou Sotiros», *Christianikon Symposion* (Athens 1972); *I Aghia kai Megali Synodos tis Orthodoxou Ekklesias: Skapsais yia mia theologiki theorisi kai*

Однако все это уводит далеко за рамки настоящего исследования. Я хотел лишь, с одной стороны, обозначить возможные направления такой работы, а с другой, определить то единственное основание, без которого она невыполнима. «Ибо никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1 Кор. 3, 11).

proctoimasia tis (Thessalonike 1972); I Mitera tou Theou kai o theokantrikos anthropismos (Thessalonike 1973); O thanatos tou Theou kai i anastasi tou anthropou (Athens 1975); Yia ena orthodoxo ikoumenismo, введение к книге D. Staniloae (Peiraeus 1976); I orthodoxi christianiki didaskalia kai to mathima ton thriskevtikon (Athens 1977); Sacerdoce royal: Essai sur le probleme du laicat, Kleronomia 8 (1976), 149–62; Les chrétiens dans un monde en creation, Contacts 99 (1977), 198–217; L'Eglise dans un monde en mutation, Contacts 103 (1978), 231–6; Temoignage et service: propositions pour un congres, Service Orthodoxe de Presse 36 (1979), 15–17; Ta dytika technologika plaisia tis zois kai i Orthodoxi Ekklisia, Epopteia 38 (1979), 713–9.

ЧАСТЬ 2

ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ ВО ХРИСТЕ

*(Святоотеческая антропология
по святому Николаю Кавасиле)*

Весь корпус творений святого Николая Кавасилы имеет непосредственное отношение к духовной жизни. Этот византийский мистик XIV столетия особенно интересен тем, что, оставляя в стороне перечисление степеней и способов христианского совершенствования (таких как покаяние, подвижничество, очищение и проч.), как уже хорошо известное и достаточно рассмотренное другими аскетическими писателями, – он углубляется в изучение самой природы духовного делания.

В его трудах, посвященных сакраментальной, ехаристической и аскетической жизни Церкви («Семь слов о жизни во Христе» и «Изъяснение Божественной литургии»), почитанию Божией Матери (Богородичные проповеди), памяти некоторых избранных святых, а также нескольким церковным праздникам и наиболее важным событиям общественной жизни (прочие проповеди), – по сути, представлена христологическая и экклесиологическая структура духовной жизни. Основной – и весьма значительный – его вклад в православное богословие, таким образом, оказывается в области христологической антропологии.

Поэтому, по моему мнению, серьезное научное исследование мистического богословия Николая Кавасилы стоило бы озаглавить: «Духовная жизнь во Христе по Николаю Кавасиле: Вклад в православную христологическую антропологию». А содержание этого исследования возможно такое: 1) предпосылки духовной жизни (спасение во Христе); 2) природа духовной жизни (жизнь во Христе);

3) осуществление духовной жизни (обожение через полнейшее единение со Христом); 4) плоды духовной жизни (преображение твари в церковное единство в Теле Господнем). Ниже я предлагаю общий набросок такого исследования¹.

¹ Святой Николай Кавасила (церковная память 20 июня) родился в Фессалониках около 1320–1323 гг. Принадлежа к аристократическому роду, получил блестящее как светское, так и богословское образование; кроме духовных сочинений известны его труды по астрономии. Молодым человеком Кавасила поступил на службу к императору, начав политическую и дипломатическую карьеру; он был одним из трех кандидатов, предложенных Синодом в 1353 г. (будучи еще, по-видимому, мирянином) для канцелярии Вселенского патриарха. Однако избран он не был, и у нас нет никаких свидетельств о его хиротонии; иногда можно услышать, что к концу жизни он принял монашество, но и этому нет письменных доказательств. Друг святителя Григория Паламы, он не принимал активного участия в исихастских спорах 1338–1347 гг., и в своих основных трудах он уклоняется от прямого обсуждения затронутых в этих спорах вопросов о различении в Боге сущности и энергий, о нетварном Фаворском свете, об умном делании Иисусовой молитвы. Но его сочувствие исихастским взглядам очевидно. Скончался после 1391 г.

Сочинение «Семь слов о жизни во Христе» (далее: Семь слов) помещено у Миня, PG 150, 493–726 [русский перевод: Николай Кавасилы, архиепископа Фессалоникийского, Семь слов о жизни во Христе (М. 1874). – Пер.]. «Изъяснение Божественной литургии» также напечатано у Миня, PG 150, 368–492, и с французским переводом и комментарием С. Салавила (Salaville) в *Sources Chrétiennes*, 4bis (Paris 1967) [русский перевод: Николай Кавасилы, архиепископа Фессалоникийского, Изъяснения Божественной литургии (СПб. 1857). – Пер.]. «Богородичные гомилии» изданы и снабжены переводом М. Жюжи (Jugie) в *Patrologia Orientalis* 19, 3 (Paris 1925), 456–510; они также издавались во втором томе серии «Epi tas pigas» под названием «I Theomitor» (Athens 1968) – мы ссылаемся на это издание [Недавний русский перевод «Богородичных гомилий», выполненный прот. Максимом Козловым, см. в изд.: Николай Кавасила: Христос, Церковь, Богородица. Богословские труды св. Николая Кавасилы (М. 2002), 198–237. – Науч. ред.]. Семь проповедей опубликованы в редакции *V Psevtongas, Nikolaou Kavasila, Epta anekdotoi logoi* (Thessalonike 1976). Для более полных сведений о прочих трудах Николая Кавасилы, их богословской значимости и об историческом контексте его жизни см.: *P. Nellas, Prolegomena eis tin meletin Nikolaou tou Kavasila* (Athens 1968). [Где возможно, мы будем в скобках ука-

Глава первая

ПРЕДПОСЫЛКИ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ: СПАСЕНИЕ ВО ХРИСТЕ

Духовная жизнь, подобно жизни телесной, для того, чтобы существовать, должна от кого-то произойти. Поэтому для Кавасилы очевидно, что она не была ни для кого возможна прежде, чем ««блаженная плоть»» Родоначальника обновленного человеческого естества образовалась в утробе Приснодевы Марии Духом Святым. «Никому невозможно было жить духовною жизнью, пока не была еще создана сия блаженная плоть»².

Даже и до падения Адам не обладал таким даром, поскольку его природа, как сотворенная, не имела ничего общего с природой Божественной. «Ибо не местом отличается от людей Бог, наполняющий всякое место, но отстоит различием, и природа сама отличает себя от Бога тем, что во всем, что имеет, отличается от Него, а общего не имеет с Ним ничего; потому что Он только Бог, а природа только человек»³.

Конечно, Адам был сотворен «по образу» Божию. В мере, необходимой для бытия «по образу»,

зывать страницу по упомянутым выше русским изданиям. в случаях, где страница не указана, перевод выполнен нами. При цитации из «Семь слов...» первая цифра указывает на номер Слова. – *Пер.*]

² Семь слов 3, PG 150, 596B (с. 85).

³ Там же, 3, PG 150, 572A (с. 64).

он принял дыхание Духа, и стал поистине «душею живою» (Быт. 2, 7). Но его жизнь еще не была вполне духовна, то есть не была еще самой жизнью Святаго Духа Божия, которой жила блаженная плоть Господня и которая была дана человечеству в Теле Христовом, Церкви, в день Пятидесятницы. Первозданному еще предстояло, как мы уже говорили, сделаться способным воспринять ипостасное соединение и в нем обрести свое подлинное бытие и в полном смысле слова духовную жизнь.

В падении расстояние, отделяющее человеческую природу от Божества, приобрело трагические масштабы. Предпочтя жить не той жизнью, которая теплилась в нем дыханием Духа, но автономно, человек дал греху существование и жизнь, хотя грех не имеет сущностного бытия.

Неизбежным следствием автономности, в которой корень всякого греха, было появление грехов, совершаемых делом. В них Кавасила различает две стороны: собственно действие и наносимое им повреждение, «травму»⁴. Действие производит повреждение-страсть, а это последнее жадно ищет утешения в наслаждении, исходящем от греховного действия. Так входит в силу привычка (ἔξικς) греха и становится второй природой человека. Грех, как второе естество, покрывает человека своей тьмой, потопляет в пучине «забвения» (λήθη)⁵ и сводит в «небытие»⁶.

⁴ Семь слов 3, PG 150, 536A–537B.

⁵ Там же, PG 150, 413C.

⁶ Богородичные гомилии 64.

Образ помрачается, «форма» и отличительные черты человека исчезают, и человеческая природа, по словам Кавасилы, «расползается»⁷, подобно «материи без формы и вида»⁸.

Повторяющиеся греховные действия: пожелания и их удовлетворение через грех, страсти и их насыщение через чувственное наслаждение – создают постоянную смену внешних событий и внутренних переживаний, производя ощущение жизни, по сути будучи не чем иным, как прикрытием отсутствия истинного бытия. Это духовная смерть. «Соответственно, от сего происходит то, что грех бывает нескончаем, когда привычка порождает действия, от умножения же действий возрастает привычка. И, таким образом, при постоянном взаимном успехе того и другого зла, “грех ожил, а я умер” (Рим. 7, 9)»⁹.

При этом упомянутое нами ощущение жизни нельзя считать исключительно иллюзорным. «Материя» человеческого естества и после падения осталась организованной и живой, наделенной душой и разумом, потому что такой она сотворена Богом и никто не властен это разрушить. В этом смысле человек продолжает реально жить, двигаться и созидать в тварном мире. Но его жизнь и движение сведены на биологический уровень. Жизненные силы, которыми он наделен и которые

⁷ Богородичные гомилии, 70.

⁸ Семь слов, PG 150, 537D.

⁹ Там же, 2, PG 150, 563B (с. 35). Ср.: 513A (с. 17): «...грех жил, и невозможно было уже, чтобы воссияла в нас истинная жизнь...».

были в известной мере духовны, огрубели, замкнулись на материю и вместо того, чтобы подняться до «духовных чувств», ниспали до простых душевных и телесных биологических способностей, до «кожаных риз». Поэтому, когда изнашиваются физические силы и человеческий организм проживает свой биологический цикл, тело перестает усваивать пищу и воздух, с которыми тление связало поддержание жизни, и, не имея больше сил поддерживать жизнь личности в себе, умирает. Это телесная смерть¹⁰.

Мы видим, что человека отделяют от Бога и препятствуют духовной жизни три вещи: разность природ, грех и смерть.

Все эти препятствия, однако, «Спаситель уничтожил одно за другим: ...первое – приобщившись человечеству, второе – смертию на Кресте, а последнее средостение, владычество смерти, совершенно изгнал из природы Воскресением»¹¹. И когда таким образом препятствия уничтожены, «ничто не удерживает, чтобы Дух Святой излился на всякую плоть»¹².

С рождением «блаженной плоти» Господней две природы – Божественная и человеческая – дотол

¹⁰ Кроме тления и смерти, падение имело и другие последствия. Это болезни в человеке, «анархия» в творении, «рабство» диаволу, «неистовство» и враждебность по отношению к Богу. Все это, равно как и само преодоление Христом всех этих последствий, подробно рассматривается в моей книге: *Iper dikaioseos ton anthropon didaskalia Nikolaou tou Kavasila*. Поэтому здесь я лишь вкратце коснусь этой темы.

¹¹ Семь слов 3, PG 150, 572CD (с. 65–66).

¹² Там же, 3, PG 150, 572C (с. 65).

«разделенные», были соединены; расстояние между ними уничтожено Единой Ипостасью, Которая стала «общим пределом каждого естества, а между расходящимися не бывает общего предела»¹³; и даже «различие оное не имеет уже места», ибо Своим рождением Христос усвоил Себе весь род человеческий и «природа человеческая принята в Ипостась Самого Бога»¹⁴. Ипостасное соединение воссоздает человека, обновляя в целости его первозданное иконичное бытие. Поэтому зачатие Пресвятой Девой Марией «блаженной плоти» Господней реально становится началом нового человеческого рода, и Христос оказывается действительным Родоначальником обопвленной человеческой природы.

Святостью Своей жизни, делами любви и чудесами, превосходящими природу, Богочеловек Иисус являет миру Бога, поскольку действует как Бог, и в то же время показывает подлинную природу человека, ибо эти Божии действия совершаются через Его человеческую природу.

Страданием, ранами и крестной смертью блаженной плоти Господней уничтожены грех и власть, которую диавол имел над человеком; человеческая природа освобождена от рабства ему и враждебности по отношению к Богу, — она исцелена, оправдана и восстановлена в первозданной красоте. Раны Христовы стали для человечества средством исцеления. «Именно когда Он взошел на Крест и умер,

¹³ Семь слов 3, PG 150, 572B (с. 65).

¹⁴ Там же, а также: PG 150, 681A.

и воскрес, была отвоевана человеческая свобода и воссозданы человеческое благолешие и красота»¹⁵.

Воскресением блаженной плоти Господней человеческая природа освобождена от рабства тлению и смерти. Вместе с рождением Господь добровольно взял на Себя начавшуюся в Адаме тленность, и это было подлинной причиной Его смерти¹⁶, которую нельзя понимать лишь как следствие распятия, но она есть завершение воплощения. Однако, снизойдя к смерти, Слово обновило и соделало нетленным человека, вместе с воспринятой Им человеческой природой и посредством нее. Как на Кресте наша природа была омыта от греха Кровию Богочеловеска, так и во гробе она было на уровне тела очищена от состояния смерти отложением земных «кожаных риз», иными словами – смертности. Ведь трехдневным пребыванием во гробе Господь из земли воздал долг, взятый от земли Адамом в падении, – долг, облечшийся в форму «тсла, отбрасывающего тень»¹⁷, «кожаных риз», биологического состава и структуры тела. И, переплавив и отлив вновь – как вдребезги разбитую статую – человеческую природу¹⁸, Он восставил ее обновленной, духовной и неуничтожимой. Истинное человеческое тело Иисусово по Воскресении стало бессмертным¹⁹ и духов-

¹⁵ Семь слов 3, PG 150, 537C.

¹⁶ Там же, PG 150, 680B.

¹⁷ Там же, PG 150, 493B.

¹⁸ Там же, PG 150, 540C.

¹⁹ Там же, PG 150, 645D.

ным²⁰, неограниченным временем и пространством, природно обладающим духовными чувствами; и оно было явлено как таковое. «С самого начала наша природа предназначалась к бессмертию; но достигла его лишь впоследствии в теле Спасителя, Который, воскреснув из мертвых для бессмертной жизни, проложил дорогу к бессмертию для нашего рода»²¹.

Итак, воскресшая блаженная плоть Господня, наделенная новыми богочеловеческими духовными чувствами: духовным зрением, духовным вкусом, духовным слухом и прочим, – стала новым «образцом» человечества. Это исполнение и явление совершенного человека – Богочеловека. «Спаситель был первым и единственным, в Ком нам показано настоящее человеческое естество, совершенное в образе жизни и во всем прочем»²².

Но блаженная плоть Господня – не что иное, как Церковь. «Тело Господне», в Котором живет Дух, было явлено как полнота Церкви, которая с тех пор стала «местом», где верные обретают духовную в собственном смысле жизнь, а спасение – конкретность. В живом организме Тела Христова духовная жизнь Главы переливается в члены, животворя их. В этом смысле рождение Церкви составляет второе условие духовной жизни, и сама Церковь – второй аспект спасения. Христос – не есть освободитель, который, снабдив освобожденных мудрым учением,

²⁰ См.: Семь слов 3, PG 150, 645D.

²¹ Там же, PG 150, 680C.

²² Там же.

предает их самим себе. Он творит для них принципиально новое «место обитания», и это «место» есть Его Тело.

Третьим условием духовной жизни и третьей составляющей спасения является познание человеком Бога и приведение своей воли в согласие с Божественной волей. Познание Бога просвещает, а любовь к Нему животворит. Истинным знанием и свободным подвигом любви человек может высвиться во Христе от бытия «по образу» к бытию Самого Образа, иными словами, может достичь Подобия.

Глава вторая

ПРИРОДА ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ: ЖИЗНЬ ВО ХРИСТЕ

Чтобы раскрыть природу духовной жизни, Кавасила предпринимает глубокое исследование подлинной природы человека.

Человеческая жизнь в корне отличается от жизни любого другого земного существа. Созданный по образу Божию, человек с самого начала и неотъемлемо одарен умом и свободой воли, и потому способен творить свой мир, будь то общий человеческому роду мир цивилизации или индивидуальный внутренний мир отдельных творческих личностей. Жизнь на этом уровне можно назвать «внутренней», как, например, умозрения художника или философа. Нередко о ней говорят и как о «духовной» — в том смысле, что в ней действуют высшие, «небесственные» способности человеческого естества: интеллект, душевные чувства и воображение. Однако эта внутренняя психическая жизнь, не будучи в узком смысле телесной, все же, безусловно, биологична, учитывая все то величие и богатство, которые Создатель пожелал вложить даже в биологические пределы человека. Но как бы ни был развит психический мир личности, ей не дано в ее автономности достичь Божественной реальности и начать

жить жизнью Духа. Поэтому тут нет ничего общего с собственно духовной жизнью христианина.

При этом, поскольку человек носит в себе неискореняемую память о своем Творце, он может создать мир с серьезным отношением к Богу, устроенный по законам и предписаниям, согласованным с представлениями о Боге. Это то, что называют «религиозной жизнью». Но жизнь и этого плана, в рамках которой лишь учитывается существование Бога, без вхождения в живое общение с Ним, — еще не духовна в строгом смысле слова. Духовная жизнь не есть следование законам и предписаниям, а участие, преданность и любовь, жизнь приобщения Богу и единения с Духом.

Поэтому, на какие бы ступени «внутренней», «духовной» или «религиозной» жизни ни взошел человек, он еще не становится от этого подлинно духовным. Апостол Павел удачно называет его «душевым» (1 Кор. 2, 14). С онтологической точки зрения это значит, что он еще не вполне человек — и именно потому, что единение с Богом не есть для человека нечто дополнительное, оно одно репиги-тельно делает человека человеком. Чтобы быть собой, человеку нужно стать тем, чем он создан быть.

Кавасила ясно утверждает, что человек был устроен по образу Христову. Христос действительно «рожден прежде всякой твари» (ср.: Кол. 1, 15) и есть Первообраз и цель Адама²³. Человеческая природа была сотворена по образу Христову, чтобы от него

²³ См.: Семь слов 3, PG 150, 680AB.

Божественное Слово могло воспринять Матерь Себе и войти в мир как Человек²⁴, и чтобы Бог мог сделаться неложно Богочеловеком, а человек – неложно богочеловеком по благодати и по причастию. В этом конкретное исполнение правды о человеке.

Адам стал естественным «образом» для своих потомков. В телесном рождении люди воспринимают Адамову форму, Адамово устройство и жизнь как свои биологические и психосоматические свойства. Но Творческое Слово в Своем воплощении, погребении и восстании переплавило и вновь отлило Адамову «форму» в Себе, творя новый духовный «образ» человека. Христос стал Новым Адамом, новым Родоначальником человечества, Отцом будущего века²⁵. «Тот [Адам] ввел несовершенную жизнь, требующую бесчисленных способов поддержания; этот [Христос] стал Отцом бессмертной жизни для человеков»²⁶.

Кавасила сравнивает настоящую жизнь с той «темной и ночной жизнью», которой плод в утробе матери готовится к рождению. «Природа готовит плод в течение всей его темной и ночной жизни для другой, проходящей во свете, устраивая его как бы соответственно с образом той жизни, которую он должен воспринять; подобное происходит и со святыми. <...> Подлинно внутреннего нового человека, созданного по Богу, чревоносит мир сей,

²⁴ Богородичные гомилии 150–152.

²⁵ Семь слов, PG 150, 541A.

²⁶ Там же, PG 150, 680C.

и зачатый здесь и совершенно уже сформировавшийся, рождается он в оном нестареющем мире... И сие сказал апостол Павел, пища к Галатам: *“Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос”* (Гал. 4, 19)²⁷. Начало будущей жизни опытом переживается в настоящей. «Стяжание новых членов и чувств» и «приготовление небесной трапезы» происходит здесь. И это приготовление не может совершиться иначе, как нашим «вотелссением» Христу, нашим восприятием Его жизни, Его чувств и действий. «Невозможно, чтобы мы приобщились этой нашей жизни, не восприняв предварительно Адамовых чувств и человеческих способностей, необходимых для здешней жизни. Также никто не может живым перейти в тот блаженный мир, если не приготовится приобщением Христовой жизни и образованием по Его образу»²⁸.

В этом контексте становится понятно, что подлинно человеческая личность входит в бытие рождением во Христе, а биологическое рождение человека служит лишь приготовлением к действительному рождению во Христе. Последнее намного превосходит первое, поскольку вводит человека в жизнь единения с Богом, делая его в полном смысле личностью. Мы уже встречались с этими мыслями у преподобного Максима Исповедника.

²⁷ Семь слов 1, PG 150, 496BC (с. 2, с изм.).

²⁸ Там же, PG 150, 541A. Ср.: «Итак, что для нас Таинства? Они готовят нас к будущей жизни. Ибо они суть, по апостолу, *“силы будущего века”* (Евр. 6, 5)» (PG 150, 688D).

Святой Николай Кавасила повторяет его учение, внося некоторые оттенки и пояснения.

Он пишет, что в телесном рождении родители передают детям «семя» и «силу» жизни; однако в дальнейшем рожденные не иначе могут существовать самостоятельно, как отделившись от родивших, и «кровь детей теперь не то же, что кровь родителей». В духовном же рождении «кровь, которою живем, и теперь есть Кровь Христова... и общи члены, и обща жизнь», то есть христианин реально живет жизнью, которая наполняет Христа, и эта жизнь Христова становится его новой и подлинной жизнью. В телесном рождении ребенок получает силу к образованию членов, подобных членам тела родившего, в то время как в духовном Христос дает человеку Свои глаза, уши, сердце и прочее. Телесным рождением дитя отделяется от матери, «а удалившимся от Христа не остается ничего иного, как умереть». «С родившими не вполне и не в одно и то же время имеем общее по плоти и крови, а с Христом мы сообщаемся истинно, и с Ним всегда общи у нас и тело, и кровь, и члены и все подобное»²⁹. Такое одновременное обладание одним и тем же создает действительное общение, ведь «если каждый имеет попеременно, сначала один, потом другой, это не столько общение, сколько разъединение»³⁰. И как нельзя считать едиными тех, кто друг за другом живут в одном доме, так и с родившими нас телесно

²⁹ Семь слов 4, PG 150, 600CD (с. 89–90).

³⁰ Там же, 4, PG 150, 600D (с. 89).

мы имеем «только некоторый вид общения»³¹, только образ единения. Само единение – это приобщение Христу, Который «не удаляется, дав жизнь и существование, но всегда присутствует и соединяется и сим самым присутствием животворит и укрепляет»³². И «если кто общение обозначает именем родства и тех называет родными, кои соединены общею кровию, то одно может быть общение крови, одно сродство и усыновление, то самое, которыми мы сообщаемся с Христом»³³.

«Дивным» называет Кавасила тот «союз, которым Он соединяется с возлюбленными», то неизреченное единение, в котором личность, пребывая неповторимой в своей свободе, в то же время оказывается неотделимым членом Тела Христова, живя Его жизнью. «Ибо нет для нуждающихся ничего такого, чем бы Сам Он не был для святых; Он и рождает, и возвращает, и питает; Он и свет для них, и дыхание, и Собою Самим образует для них око, Собою Самим освещает их и дарует им видеть Себя Самого. Будучи Питателем, Он вместе и пища, и Сам доставляя хлеб жизни, Сам же есть и то, что доставляет. Он и жизнь для живущих, мир для дышащих, одежда для желающих одеться»³⁴.

Как в телесном рождении от родителей человек получает тело, приспособленное к этой смертной

³¹ Семь слов 4, PG 150, 600D–601A (с. 89).

³² Там же, 4, PG 150, 601B (с. 90).

³³ Там же, 4, PG 150, 601A (с. 90).

³⁴ Там же, 1, PG 150, 500CD (с. 6–8).

жизни, так в духовном рождении Христос творит в человеческом существе новый духовный организм, с духовным зрением и слухом, способный к духовной жизни. Эта духовная сущность (будучи не чем иным, как новым человеком) как таковая не подлежит тлению и не исчезнет по смерти, сохраняя человеческую жизнь в вечности. Без этого организма, способного к духовному, какими глазами, спрашивает Кавасила, воззрим мы на Солнце Правды, Которое воссияет в будущем веке? Чем услышим «то, что слышал Он от Отца»? Как воссядем за приготовленную трапезу? Ибо если и примет жизнь будущая «людей, не имеющих сил и чувств, которые нужны для нее», то «как мертвые и несчастные будут они обитать в блаженном оном и бессмертном мире»³⁵.

Чтобы ярче выразить неподвластную до конца уму реальность нашего единения со Христом, Кавасила подчеркивает, что она превосходит все доступные тварному сознанию аналогии и не может быть вполне уюдоблена никакому другому союзу. Вот почему Писание прибегает к столь многим сравнениям сразу. Союз, которым Христос соединяется с верными, неизмеримо больше единения детей с отцом, неразрывнее связи ветвей с лозою, полнее союза брачного, органичнее соединения членов тела с главою. Последнее ясно показали мученики, пожелав лучше лишиться головы, чем Христа. Когда же апостол выражает готовность сам подпасть

³⁵ Семь слов 1, PG 150, 496A (с. 1–2).

проклятию (см.: Рим. 9, 3), дабы Христу было приложение славы, он показывает этим, что верный соединен с Ним более, нежели с самим собою³⁶.

Это приобщение Христу полагает конец мертвенному бытию и существованию, избавляя от «бесформенности» (*ἀμορφία*), «неявленности» (*ἀφάνεια*) и «неведения» (*ἀγνοσία*). Здесь стоит остановиться. Взирая на вещи как бы «с точки зрения» Бога, Кавасила утверждает, что Бог «знает Своих», то есть Отец знает Сына и все принадлежащее Ему³⁷. Несуществующее во Христе – «незнаемо и неявлено Богу». Но неизвестное Богом объективно неизвестно; его нет в действительности. «И даже вовсе нет в действительности того, что не явлено во Оном Свете»³⁸.

Крещением, Миропомазанием, Божественной евхаристией и вообще жизнью духа мы делаемся «со-телесными» [букв.: вочеловечиваемся, *ἐνοσμάτωσόμεσθε*. – Пер.] Христу, принимая христианское бытие, то есть бытие христоцентричное и христонподобное, и соответствующие ему «вид» и жизнь. Тогда Отец «самый образ Сына находит в лицах наших» и «признает в нас члены Единородного Своего»³⁹. Так, «будучи... познаны Знающим Своих»⁴⁰, мы переходим из неявленности (*ἀφάνεια*)

³⁶ См.: Семь слов 1, PG 150, 500A (с. 4–6).

³⁷ Там же, 2, PG 150, 525B (с. 27). Аллюзия к 2 Тим. 2, 19: «Но твердое основание Божие стоит, имея печать сию: познал Господь Своих».

³⁸ Там же, 2, PG 150, 525B (с. 27).

³⁹ Там же, 4, PG 150, 600B (с. 88).

⁴⁰ Там же, 2, PG 150, 525B (с. 27).

и забвения (λήθη) в область истины (ἀλήθεια). Тот, «кто был некогда тьмою, становится светом; бывший ничем становится сущим. И вселяется с Богом и усыновляется Им; из темницы и конечного рабства возводится на царский престол»⁴¹.

Название основного труда святого Николая Кавасилы не случайно. Духовная жизнь для него есть именно **жизнь во Христе**, или жизнь Христа в нас. Ее сущность недвусмысленно задана утверждением апостола Павла: *«Уже не я живу, но живет во мне Христос»* (Гал. 2, 20) – принятым в самом буквальном смысле.

Из сказанного ясно, что подлинная природа человека – в его бытии по подобию Бога, а точнее, в его бытии по Христу и во Христе. Следовательно, православная антропология должна строиться как христологическая: как по внутреннему содержанию, так и по форме и методам. Это буквально «тео-антропология», учение о богочеловечестве.

⁴¹ Семь слов 2, PG 150, 532A.

Глава третья

ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ

Если истинно человек – это человек во Христе, а собственно духовная жизнь – жизнь во Христе, то осуществление ее мыслится не иначе как общение со Христом и «самое соединение» с Ним, полнота которого называется в православии *обожением* (*θεόσις*), а реальным антропологическим содержанием, по Кавасиле, является «христотворение» (*χριστοποίησις*), или «становление во Христе». Основная часть главного сочинения Кавасилы посвящена объяснению того, что это приобщение Христу осуществляется человеческими бытием, движением (активным проявлением бытия), жизнью, умом и волей. Причастны Христу те, кто претерпевают все то же, что и Он, и «соделываются такими, как и Он Сам»⁴².

1. Становление во Христе человеческого бытия

Крещением естественное бытие человека участвует в Христовой смерти и Воскресении. Это буквально новое рождение во Христе и в этом смысле – новое творение человека. Однако это приведение

в бытие уже не *из ничего* и не из наличествующей биологической жизни (как при творении первого человека), а из существующего человеческого существа.

Мы уже говорили о том, что человеческое существо вне Христа, или биологический человек, — лишь «бесформенная материя» без «вида и имени». Золото и медь, объясняет Кавасила, сперва очищают в печи от примесей, а затем наливают в формы, чтобы они приняли вид статуи, монеты или перстня и стали тем, чем им назначено быть. Только тогда они получают особое именование, тогда как прежде назывались по общему имени составляющего их вещества. Подобно и человек «веществом безвидным и не имеющим образа» сходит в воды Крещения, и «силою купели... пересозидает и преобразовывает его Сам Возлюбленный» и отпечатлевает на сердце «Сам Себя Самого», даруя «вдруг сей прекрасный вид»⁴². Поэтому «креститься значит родиться во Христе и получить самое бытие и существование тем, кои еще не существуют», и купель «начерчивает некоторый вид и напечатлевает образ на душах наших, являя их сообразными смерти и Воскресению Спасителя»⁴³.

Человеческая природа присмлет форму — то есть структуру и образ бытия — обожженной человеческой природы Христа. Ведь Христос Своим воплощением «не свет только воссиял», «но и глаз приготовил»

⁴² Семь слов 2, PG 150, 537D (с. 37).

⁴³ Там же, 2, PG 150, 525A (с. 25–26).

для принятия этого света; не только наполнил все благоуханием Божества, «но и чувства даровал» для его восприятия. Это значит, что в воспринятом Им на Себя человеческом естестве Он «приготовил новый образ и новые члены», необходимые для усвоения Божественной жизни⁴⁴. В Крещении же каждый получает эти духовные чувства Христовы, и они становятся его: «Священная сия купель усвоит омываемым сии чувства и силы»⁴⁵. Таким образом, «выходя из воды, мы Самого Спасителя несем в наших душах, в голове, в очах, в самых внутренностях, во всех членах, чистого от греха, свободного от всякого тления, каким Он воскрес и являлся ученикам и вознесся, каким и придет опять, обратно требуя от нас сего сокровища»⁴⁶.

Такое соединение и последующее ему «превращение» человеческих сил и качеств в духовные силы Тела Христова предполагает не уничтожение, а преображение первых. Христос «проникает в наши души» буквально теми же «входами жизни», тем же естественным путем, каким мы поддерживаем жизнь тела – через пищу и дыхание⁴⁷. Эти самые функции тела Он соделывает Своими («усваивает» их). «Ибо мы и вдыхаем Его, и пищею бывает Он для нас, и таким образом, всячески усвояя Себя нам и соединяя Себя с нами, соделывает

⁴⁴ Семь слов 2, PG 150, 537D (с. 37).

⁴⁵ Там же, 2, PG 150, 537D (с. 37).

⁴⁶ Там же, 1, PG 150, 517D (с. 21).

⁴⁷ Там же, 1, PG 150, 520A (с. 21).

нас Своим Телом», неизменно, неслитно, но при этом и нераздельно, совершенно реально соединяясь со всецелым душевно-телесным человеческим составом⁴⁸, и в этом таинственном соединении, под всесильным воздействием Его воскресшей плоти, происходит преобразование, перерождение и обновление всех сил человеческой природы, которые становятся силами Его воскресшего Тела. «Ибо большие силы не позволяют меньшим оставаться тем же, когда соединятся с ними, и железо пичего железного не сохраняет, сходясь с огнем, и земля и вода, будучи подвержены действию огня, переменяют свои свойства в свойства огня. Если в однородных силах лучшие так действуют на худшие, что должно думать об оной вышеестественной силе? Ясно, что когда изливается в нас Христос и соединяет с нами Себя Самого, Он переменяет и в Себя преобразует нас, как бы малую каплю воды, влитую в беспредельное море мира»⁴⁹. Кавасила настаивает на следующем: именно благодаря тому, что Он «соделывает нас Своим Телом и бывает для нас тем же, чем и глава для членов», мы приобщаемся и «всех благ в Нем»: «ибо Он глава, а принадлежащее голове необходимо переходит и в тело»⁵⁰. Мы «становимся единым с Ним духом», и это всецело преобразует наше бытие: «ибо и душа, и тело, и все силы тотчас становятся духовными, потому что

⁴⁸ Семь слов 1, PG 150, 520A (с. 21).

⁴⁹ Там же, 4, PG 150, 593C (с. 83–84).

⁵⁰ Там же, 1, PG 150, 520A (с. 22).

душа смешивается с душою, тело с телом и кровь с кровью. И что же от сего? Лучшее осиливает слабейшее и Божественное овладевает человеческим, и, как говорит Павел о Воскресении, *“чтобы смертное поглощено было жизнью”* (2 Кор. 5, 4), и еще: *“уже не я живу, но живет во мне Христос”* (Гал. 2, 20)»⁵¹.

Особое ударение, которое делает Кавасила на последнем апостольском утверждении, призвано подчеркнуть, что возрождение человека в купели крещения – это не только преобразование его природы, его естественных свойств и качеств, но и возрождение человеческой личности. Всецелое бытие человека – как личности и как природы – получает новое рождение и в этом смысле творится вновь. Человек духовно рождается, как и Христос, «не от крови... не от похоти мужа⁵², но от Бога Святаго Духа», ибо надлежит членам родиться таким же рождением, как и главе⁵³. Во-телесением Христу естественное бытие обретает свою подлинную духовную основу.

Тварная человеческая природа, в которой водворяется и без которой немыслима человеческая личность, воипостазируется Христом и таким образом находит истину, полноту и цельность, находит правильный для себя образ действия, простирающийся в бесконечность. Также и тварная человеческая

⁵¹ Семь слов 4, PG 150, 584D (с. 76).

⁵² См.: Ин. 1, 13.

⁵³ Семь слов 4, PG 150, 601D (с. 91).

личность, в которой конкретизируется и без которой немислима человеческая природа, воипостазирована Христом и обретает свой подлинный и вечный модус бытия «по Христу», составляющий уникальное достоинство человеческого бытия⁵⁴. Поэтому без всякого преувеличения можно говорить о том, что Христос буквально становится «вторым я» человека⁵⁵.

Действие крещения многообразно. Оно очищает от личных грехов и освобождает от нерешимых для всего человечества уз первородного греха – но этого мало: оно воипостазировывает человека во Христе. И именно это является причиной всех прочих даруемых этим Таинством благословений. Крещение онтологически значимо для крещаемого: оно перестраивает и восполняет его тварное бытие. Поэтому в нем – отправная точка всякого православного подхода к проблеме онтологии человека. И поэтому в нем же – корень, источник и основание духовной жизни.

2. Становление во Христе движения

Получивший в крещении новое бытие во Христе обретает и новое движение бытия, движение и действие по Христу: в Таинстве миропомазания. «Тем, кои так духовно созданы и таким образом рождены,

⁵⁴ Семь слов 4, PG 150, 533D.

⁵⁵ Там же, PG 150, 665A.

следует получить и действие (*ἐνεργίᾳς*), которое бы соответствовало таковому рождению, и сообразное тому движение (*κινήσεως*). И это доставляет нам Таинство Божественного мира»⁵⁶.

Кавасила показывает, каким образом осуществляется это действие. Для него нераздельны христологический и пневматологический аспекты Божественного промысла. Прежде воплощения Слова, пишет он, Бог «был миром (*τὸ μῦρον*), пребывающим в Себе Самом»⁵⁷. По восприятию же Словом человеческой природы, «миро» излилось на нее и стало «помазанием». «Когда же стала существовать блаженная плоть, принявшая всю полноту Божества... тогда изливанное на нее миро и истинно соделалось, и стало называться помазанием»⁵⁸. Своим воплощением Бог Сын помазал человечество Божеством.

Дух Святой входит этим в человеческую природу уже не как при сотворении, но – лично. «Тогда вдунул, сказано, дыхание жизни, теперь же сообщает нам Духа Своего»⁵⁹. Это Он движет и животворит блаженную плоть Господню и изливается на всякого человека, воссозданного и привитого ко Христу: *“Ибо послал, сказано, Бог Духа Сына Своего в сердца наша, вопиюща: Авва Отче”* (ср.: Гал. 4, 6)»⁶⁰. Таинство миропомазания – личная Пятидесятница каждого.

⁵⁶ Семь слов 3, PG 150, 569A (с. 63).

⁵⁷ Там же, 3, PG 150, 569C (с. 64).

⁵⁸ Там же, 3, PG 150, 569C–572A (с. 64).

⁵⁹ Там же, 4, PG 150, 617B (с. 104); ср.: Быт. 2, 7 и Ин. 20, 22.

⁶⁰ Там же, 4, PG 150, 617B (с. 104, с изм.).

В этом Таинстве Дух Божий сообщает движение и жизнь тем силам, которые крещенные получили во Христе. Он «соделывает деятельными духовные действия, то одно, то другое, то многие, судя по тому, какую имеет кто приемлемость к Таинству»⁶¹. Речь идет о дарах (*χαρίσματα*) Духа Святого, которые в первохристианских общинах передавались возложением апостольских рук, а теперь миропомазанием, и благодаря которым Дух Божий непосредственно устраивает и движет жизнь Церкви. Речь также идет о добродетелях, понимаемых как отражения лучей Божества, как плоды энергий-действований Духа, Который приходит и вселяется в нас через Таинство. Те и другие – дары и добродетели – рассматриваются как новый, преображенный образ бытия наших душевно-телесных сил и чувств, привитых Христу и движимых Духом. «Когда движет Сам Бог, существуют добродетели божественные и высшие человеческого закона»⁶².

3. Становление во Христе жизни

Божественная Евхаристия есть жизнь во всей ее полноте. «После мира мы приступаем к Трапезе, сему пределу жизни, достигшие коего ни в чем уже не имеют нужды для желаемого благополучия»⁶³.

⁶¹ Семь слов 3, PG 150, 569A (с. 63).

⁶² Там же, 3, PG 150, 576B (с. 68).

⁶³ Там же, 4, PG 150, 581A (с. 73).

Потому что здесь мы уже не просто участники смерти и Воскресения Господних, как получившие новое бытие, и не только приемлющие движение этого нового бытия. Здесь все это увенчивается и восполняется тем, что мы «принимаем Самого Воскресшего... Самого Благодетеля, самый храм, в коем находится вся полнота благодатных даров»⁶⁴.

Под «полнотой даров» Кавасила имеет в виду полноту всего богослужения и Таинств, полноту устройства и жизни Церкви как Тела Христова. И именно Тело Христово, а точнее, всецелый Христос – Бог Слово, с воспринятой Им плотию и со всем, что Он совершил, – присутствует и предлагается в евхаристии. «Ибо мы принимаем не малое нечто от Его даров, но Его Самого»⁶⁵ – почему «и другим Таинствам быть совершенными дарует» Божественная евхаристия⁶⁶.

В евхаристии и средоточие, и источник христианской духовной жизни: полнота и завершение единства со Христом. Всецелый человек, на всех уровнях своего бытия, со всеми душевными и телесными силами и чувствами, глубочайшим союзом соединяется со Христом, преображаясь и обоживаясь в Нем. «Это и есть оный знаменитый брак, на который всесвятый Жених как деву приводит Невесту Свою – Церковь. <...> Посредством сего

⁶⁴ Семь слов 4, PG 150, 581A (с. 73).

⁶⁵ Там же, 4, PG 150, 584D (с. 75–76).

⁶⁶ Там же, 4, PG 150, 585B (с. 77).

Таинства мы соделываемся плотию от плоти Его и костями от костей Его»⁶⁷. «Священная вечера соделывает [Христа] самую нашу жизнь», нашим высшим благом, превосходнейшим всякой естественной добродетели, и при этом «более нашим, нежели принадлежавшее нам по естеству»⁶⁸. «О величия Таинств! <...> Каков же ум наш, когда владеет нами ум Божественный, каково желание наше, когда присутствует хотение блаженное, какова персть, когда препобеждает ее оный огонь?»⁶⁹

Такое обожение во Христе не есть явление субъективное, происходящее в воображении верующего; то, что человек становится членом Христовым, — это не просто способ речи, но реальность. В пример Кавасила приводит апостола Павла, чьи человеческие чувства и силы всецело переменились в чувства и силы Христовы: «Ибо говорит: *“Мы имеем ум Христов”* (1 Кор. 2, 16) и: *“Вы ищите доказательства на то, Христос ли говорит во мне”* (2 Кор. 13, 3), и: *“Думаю, и я имею Духа Божия”* (1 Кор. 7, 40), и: *“Люблю вас утробною Иисус Христовою”* (ср.: Флп. 1, 8), откуда явно, что имеет одно и то же с Ним хотение, и все совокупляя говорит: *“Уже не я живу, но живет во мне Христос”* (Гал. 2, 20)»⁷⁰.

Кавасила предпринимает дерзновенную попытку дать объяснение «физиологии» этой перемены,

⁶⁷ Семь слов 4, PG 150, 593D (с. 84), ср.: Быт. 2, 21.

⁶⁸ Там же, 4, PG 150, 616C (с. 99–100).

⁶⁹ Там же, 4, PG 150, 585A (с. 76).

⁷⁰ Там же, 4, PG 150, 585A (с. 76, с изм.).

названной им *metaskevi*⁷¹ [от *μετασκευάζω* – перево-
оружаю, переделываю. – Пер.]. Поясняя слова Гос-
пода: «Ядущий Меня жить будет Мною» (Ин. 6, 57),
Кавасила говорит о том, что, как существо высшее,
человек может употреблять в пищу растения, рыбу
и все прочее. Но все эти роды пищи, напоминает
он (вновь следуя преподобному Максиму), не име-
ют жизни в себе и потому не могут животворить.
Создается впечатление, что они несут жизнь, пос-
кольку ими поддерживается временная жизнь тела,
но в действительности ими лишь обеспечивается
выживание, подверженное тлению и имеющее кон-
цом смерть. Хлеб же святой евхаристии, который
есть Христос, в прямом смысле слова жив, и потому
способен подлинно сообщать жизнь. Безусловно,
в Своей трансцендентности Он не Сам изменяется,
когда предлагает Себя в пищу человеку, а прелагает
человека в то, что есть Он Сам. Обыкновенно «пища
претворяется в питающегося, и рыба, и хлеб, и все
иное вкушаемое – в плоть человеческую, здесь же
все напротив. Ибо Хлеб жизни сам движет питае-
мого, и изменяет, и прелагает в себя самого»⁷². Так
человек реально становится членом Христова Тела,
питасмым и оживляемым Главою. «А от сего прина-
длежащее Главе делается и нашим»⁷³. Такой взгляд
на вещи позволяет утверждать, что приведенные
выше апостольские выражения Кавасила понимает

⁷¹ Семь слов 4, PG 150, 716A.

⁷² Там же, PG 150, 597AB (с. 86).

⁷³ Там же, 1, PG 150, 520A (с. 22).

в самом прямом смысле. И именно ими задана центральная ось его антропологии⁷⁴.

У Божественной евхаристии есть еще одно, космологическое значение. Ею преображается не только человеческая жизнь, но и весь тварный мир. В ней – реальное завершение, «консц» всех вещей, цель земной жизни и содержание жизни небесной, в ней преображение истории. Евхаристическое «время» объединяет прошедшее, настоящее и будущее, являя вечность и вводя ее в нашу každодневную действительность. «Место» евхаристии – Царство Небесное, собственно христианское отечество.

Как собрание верных вокруг трапезы, евхаристия есть возвращение первого райского общения в доме Отца. Как совершенное общение верных

⁷⁴ Кавасила явно стремится подчеркнуть в новозаветных выражениях, указывающих на единение христианина со Христом, прямой, а не аллегорический смысл. Он говорит об этом подробно, особенно в контексте Божественной евхаристии. Вот пример его рассуждений по поводу Евр. 3, 6: *«Дом же Его – мы»* и Ин. 6, 56: *«Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне и Я в нем»*. Божественная трапеза, пишет он, «вводворяет нас во Христе и Христа в нас... так что и обитаем в Нем и служим для Него обителью, и становимся единым с Ним духом». А когда «Он и обитель наша», и «сами мы соделались обителью для Него», то «какого из благ может не доставать нам при таком устроении?» «Пребывая во Христе, чего иного будем желать? и обитатель наш Он и обитель наша, так что блаженны мы в обители». Никакое из благ не может сокрыться от нас, «когда Христос так существенно пребывает с нами, и всех нас проникает, и обдержит всю внутренность, и около нас находится». Это же препятствует и какому-либо злу извне привзойти в душу, «ибо Он отвсюду окружает нас» Собой. Также и от всякого внутреннего зла Он очищает нас, проникая Собою все наше существо (Семь слов 4, PG 150, 584BC [с. 75–76]).

с Богом и друг с другом, она возводит то первое общение к полноте и являет человечество единым, делая его Божиим Телом. Как жертва и предложение, она воссоздает первозданные взаимоотношения человека с творением и в то же время восполняет их. Существенно необходимое для себя вещество человек по любви предлагает Богу; творение вновь делается средством, которым он восходит к Творцу. Вещество возвышается до исполнения Духом и духовная жизнь действует в евхаристии беспрепятственно и во всей полноте. Это возможно потому, что евхаристия есть Сам Христос – Начало, Совершение и Конец святых и подлинное Начало и Завершение мира.

Как литургическое действие, как предложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христову и приобщение им верных, евхаристия беспрестанно актуализирует в настоящем то, что исторически единожды совершено Христом ради спасения людей: Его рождение, жизнь, страдание, смерть, Воскресение, Вознесение и ниспослание Святого Духа. «Эта часть евхаристии являет совершившееся тогда во времени [дело промысла]»⁷⁵. Совершение евхаристии делает для нас настоящими события прошлого и будущего священной истории, и наше участие в них изымает нас из круговорота истории и составляет в новом времени Церкви, в котором вечное вторгается во временное и пребывает в нем как непреходящее *ныне*.

⁷⁵ Изъяснение Божественной литургии 38, PG 150, 452B.

То самое Тело Христа, с которым Он исторически жил, умер и воскрес, и которое воссияло во славе одесную Отца, реально оказывается на жертвеннике и предлагается в снедь верным⁷⁶. Вкушая его, верные становятся «со-телесными» Христу и тем самым современниками исторического Иисуса и участниками (еще в этой жизни) будущей славы. Тело евхаристии есть Тело Церкви, в котором живут верные, есть спасение мира и слава Бога и людей, свобода, радование и пища святых. Это тело, как возношение, приобщение и трапеза, как тело Христа и христиан, составляет подлинные «пространство» и «время» Церкви, ибо *в Нем мы живем, и движемся, и существуем*⁷⁷.

⁷⁶ Когда «все положенное выполнено и Таинство совершено... великое приношение и жертва, закланная за мир, лежит перед нами на жертвеннике. И хлеб тела Господня уже не образ... но самое Тело пресвятого Владыки, в действительности претерпевшее все те досаждающие, оскорбления и побои, распятое и прободенное, и «*засвидетельствовавшее перед Понтием Пилатом доброе исповедание*» (ср.: 1 Тим. 6, 13) Тело, принявшее избивание кнутом, издевательства и оплевания, Тело, вкусившее желчь. Равно и вино есть уже самая Кровь, излившаяся из того истерзанного Тела. Это то Тело и та Кровь, которые были образованы Духом Святым, рождены от Пречистой Девы, погребены и восстали в третий день, вознеслись на небеса и воссели одесную Отца» (Изъяснение Божественной литургии 27, PG 150, 425CD).

⁷⁷ В настоящем очерке я могу дать лишь краткий и бледный набросок излагаемого Кавасилой учения. Мне приходится оставлять нераскрытыми целый ряд весьма существенных моментов, например, то, что Божественная евхаристия составляет основное содержание Царства и будущего века. Чтобы глубже понять, что происходит в евхаристии, а также в чем суть Царства Небесного, необходимо серьезно остановиться на следующих, к примеру, отрывках: «Источник же всякого восторга и всякого блаженства для тех, кто вступили в будущий век – раем ли назовем его, или Авраамовым недром, или местом злачным и прохладным, свободным от всякой печали и вздыхания,

4. Становление во Христе ума

В Таинствах Святой Церкви Бог предлагает полноту, к которой нечего добавить. Однако приемлющий должен усвоить принятое своим личным содействием – «ибо... прилично и сообразно, получив жизнь, не довольствоваться сим и не сидеть в бездействии, как бы все уже имели, но надлежит заботиться о том, чем сохранить ее»⁷⁸.

Но человек определяется главным образом тем, к чему направлены его мысли и желания. Как же он сможет пребыть единым со Христом без единения с Ним этих своих высших сил? Без такого единения с Ним он хотя и будет, ради приобщения Божественным Плоти и Крови, «чадом» и «членом»

или и самим Царством – есть не иное что, как Хлеб сей и Чаша сия» (Изъяснение Божественной литургии 43, PG 150, 461CD). А также: «Отсюда не ясно ли, что всякое утешение душ и воздаяние за добродетель, большое ли, малое ли, приходит от оных Хлеба и Вина? <...> Потому и пиром назвал Господь утешение святых в будущем веке, чтобы показать, что ничто не стоит там выше этой Трапезы» (Изъяснение Божественной литургии 45, PG 150, 465AB).

⁷⁸ Семь слов 6, 641A (с. 121). Таинства не приводят к желаемому результату без содействия человека: «Говорят о двух действиях благодати в честных Дарах: во-первых, в освящении самих Даров и, во-вторых, в освящении нас благодатию через них. Первому действию благодати, коим действуют сами Таинства, не может воспрепятствовать никакое зло человеческое. <...> Второе же требует человеческого усилия. Посему ему может воспрепятствовать наше нерадение. Ибо благодать освящает нас через Святые Тайны тогда, когда находит нас в устройении, расположенном к освящению; если же застаёт нас неготовыми, то не только пользы не приносит нам, но может произойти и немалый вред» (Изъяснение Божественной литургии 34, 444D–445A). Подробно об этом см.: P. Nellas, *I peri dikaioseos tou anthrou pou didaskalia*, 137–158. О синергии вообще см. рассуждения Кавасилы в 1-й Богородичной гомилии, стоящей в ряду совершеннейших слов, когда-либо сказанных на эту тему.

Христовым, но «заслуживающим порицания» и «мертвым»⁷⁹. Когда же ум его неотлучен от ума Христова и воля приучена к согласию с Его волей, естественно последовать и всему человеку, делая союз совершенным.

Что нужно человеку для того, чтобы, усваивая полученные в церковных Таинствах рождение, движение и жизнь, обожить во Христе свои ум, сердце и волю, Кавасила показывает в двух последних Словах «О жизни во Христе».

Не вдаваясь в описания разных родов подвижничества, как средства очищения и соборания ума воедино, он сосредоточивает свою мысль на том, что Христос есть сама Истина и что согласно с естеством и потому необходимо для нас Им Единым занимать свой ум.

В частности, пишет он, размышление о делах Божественного промысла наполняет человека сознанием величия и красоты Христовых и не позволяет уму рассеиваться на зло. Ибо как сможет «взирать на лукавое»⁸⁰ тот, кто познал «крайнюю» и «безмерную» любовь, которой Бог возлюбил нас до того, что «измыслил Свое истощание», чтобы воспринять боль нашего бытия, «сделаться способным терпеть жестокости и страдания» за отвергающего Его человека, взять на Себя наши грехи и смерть, соделав наш прах Своим и храмом, и Телом?⁸¹

⁷⁹ Семь слов 6, PG 150, 641D (с.123).

⁸⁰ Там же, 6, PG 150, 648A (с. 130).

⁸¹ Там же, 6, PG 150, 644–645A (с. 125).

Это размышление подводит нас ко второй стороне созерцания Божественной любви — к познанию достоинства человеческой природы: наши члены «суть члены Христовы, Главе же сих членов поклоняются Херувимы; ноги сии, руки сии зависят от Его сердца»⁸². Что «может быть священнее сего тела, с которым Христос соединен теснее всякого естественного соединения? <...> Не будем устремлять ног и простираť руки к чему-либо худому, если будем иметь в душе действительный помысл о них... что они священны. <...> Ибо если храм, и сосуды, и иное что-либо священное... всячески сохраняем неприкосновенным», то тем более не предадим в нечестие своего тела⁸³.

Такое отношение к жизни возможно выработать при постоянном памятовании о Божественном домостроительстве и о том, что наше тело «подобно фиалу, носящему Кровь Христову»⁸⁴. Здесь нет ни сентиментальной восторженности, ни метафоры. За поэтичностью выражений и образов Кавасилы находится твердое основание новой антропологии во Христе. Чтобы ярче высветить это основание, он в том же Слове объясняет, что «естество человеческое от начала составлено было для нового человека, и ум, и желание приготовлены были для него, и разум мы получили, чтобы познавать Христа, и желание, чтобы к Нему стремиться, память имеем,

⁸² Семь слов 6, PG 150, 652A (с. 127).

⁸³ Там же, 6, PG 150, 648B–649A (с. 127–128).

⁸⁴ Там же, 6, PG 150, 648CD (с. 127–128).

чтобы Его держать в ней, потому что и для творимых Он был первообразом»⁸⁵. Вот в чем причина того, что «и естеством, и волею, и помыслами человек всегда стремится ко Христу не ради Божества только, которое составляет конец всего, но и ради другой природы, и Он, с одной стороны, прибежище человеческих желаний, с другой – наслаждение помыслов»⁸⁶. Уклонение любви или ума к тому, что вне Христа, «есть опущение долга и уклонение от вложенного в душу от начала»⁸⁷, потому что Он по естеству «главный предмет» человеческих мыслей.

Мы уже говорили о том, что Кавасила не рассматривает различные ступени и формы духовной жизни. Его интересует онтологическая основа, общая всем этим формам. Поэтому он сразу дает онтологическую картину *созерцания*, которого исихасты достигают в конце долгого пути очищения и погружения ума в сердце. Такой ум способен видеть Бога и упокоиваться в Нем, потому что Он действительно стал «главным предметом его [то есть ума] помыслов».

Однако Кавасила показывает и то, как на тех же онтологических принципах возможно постепенное очищение и обновление ума: через обращение мыслей ко Христу и ко всему, составляющему Его Тело и способствующему вхождению всякой твари в Тело Церкви. Такое делание способно усовершенствовать ум всякого верного, погруженного

⁸⁵ Семь слов 6, PG 150, 680A (с. 154).

⁸⁶ Там же, 6, PG 150, 681AB (с. 156).

⁸⁷ Там же, 6, PG 150, 681B (с. 156).

в житейские заботы, и возвести каждого к полноте духовной жизни. Если такой взгляд на духовную жизнь был важен в XIV столетии, то не более ли важен сейчас, для наших современников?

Кавасила говорит о различии условий жизни и о соответственном различии добродетелей. Не может не различаться прохождение духовной жизни «у людей, управляющих общественными делами и у занимающихся только своими собственными», у тех, кто «после купели ничего более не обещали Богу» и у произнесших обеты девства и нестяжания и ведущих «жизнь отшельническую». Однако есть то, что «составляет общий долг для всех имеющих имя от Христа»⁸⁸. И это, в свете интересующей нас темы, есть возведение ума ко Христу, обретающее полноту в *молитве*.

Кавасила поясняет, что для молитвы нет необходимости ни в чем внешнем. «И не приготовление к молитвам, не место, и не вопли нужны призывающим Его, ибо нет места, где не присутствовал и где не был бы с нами Тот, Который для низших Его ближе их собственного сердца»⁸⁹. Нет также нужды и в восхождении до высот святости: «...Ибо мы просим Бога не о том, чтобы Он увенчал... но чтобы помиловал нас»⁹⁰. Таким образом, всем надлежит молиться, «ибо Призываемый благ», наипаче же грешным, и безблагодатным, и злым. Молитва

⁸⁸ Семь слов 6, PG 150, 641B (с. 122).

⁸⁹ Там же, 6, PG 150, 681B (с. 156–157).

⁹⁰ Там же, 6, PG 150, 681D (с. 157).

и Таинства – общий всем путь, общее содержание всех без исключения форм духовной жизни.

Молитвой все движения ума – и с ними все то, к чему они направлены: люди, вещи, понятия, ситуации – возводятся ко Христу, и Христос побуждается пребыть с ними. Даже когда молитва не достигает уровня созерцания, она возносит ум со всем его содержанием к Богу, просвещает его и освещает все нетварным светом, так что человек познает истину. Поэтому святоотеческая традиция видит в молитве источник истинного знания, и в искусстве умного делания – собственно науку и философию.

Постоянное, непрестанное общение человеческого ума со Христом приводит к тому, что человек видит действительность очами Божиими, мыслит в тонкой сонастроенности с умом Христовым.

Полнота такого общения составляет действительное преобразование и обожение во Христе ума и дарует совершенное знание. Отец узнает в тварном уме ум Своего Сына, и мы умом Христовым восходим к познанию Отца. В этом, согласно святому Иоанну Богослову, и состоит вечная жизнь: *«Сия же есть жизнь вечная, да знают Тебя, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа»* (Ин. 17, 3).

5. Становление во Христе воли

Вместе с преобразованием ума происходит и общение, единение со Христом человеческой воли.

Воля, пишет Кавасила, проявляется и действует в желании. Но человеческое желание не насыщается вполне ничем сотворенным. Чего бы ни достиг человек, оно всегда влечет его дальше, ибо «ничто из сотворенного не соответствует ему, но все меньше его, и стремится оно далее всех, какие бы то ни были блага, хотя бы все в совокупности, и, взирая на вечно существующее, желает ненастоящего, и желание сие ничем более не насыщается»⁹¹. Так происходит не потому, что желаемое беспредельно, в то время как сила желания ограничена. В этом случае конечное не могло бы даже и взыскать бесконечного. Напротив, это так именно потому, что само «желающее» в человеке «существует для сей беспредельности и приготовлено к ней»⁹². И эта сила вожеления «не имеет никакого предела», потому что Творец «все наше приспособил к Самому Себе... чтобы в Нем одном могли мы радоваться всецелым удовольствием»⁹³. И это тоже — одно из следствий сотворения человека по образу Божию. Человеческая воля устремляется к беспредельному потому, что так она устроена изначала. Такое стремление — неотъемлемая часть ее бытия. Вот основания уч-

⁹¹ Семь слов 7, PG 150, 708B (с. 180–181).

⁹² Там же, 7, PG 150, 708B (с. 180).

⁹³ Там же, 7, PG 150, 708C (с. 181). По этой причине до воплощения Христова никто не имел полноты истинной радости, «поскольку ни в чем не было Вожеленного». В то время как «для вкусивших Спасителя вожеленным служит то самое, к чему, как бы к некоему правилу и пределу, изначала приспособлена была любовь человеческая, подобно сокровищнице столь великой и столь обширной, что может принять она в себя Бога» (Там же, 2, PG 150, 560D [с. 55]).

ния святого Николая Кавасилы о «христотворении» человеческой воли.

Онтологический аспект дополнен у него тем, что мы отнесли бы сегодня к области феноменологической антропологии. Воля рассматривается как центральная движущая сила в человеке: «Все наше следует за желанием, и куда влечет оно, туда направляются и побуждения тела, и движение помысла, и всякое деяние, и все человеческое; словом, желание управляет и увлекает все в нас, и когда обуздывается оно, все бывает связано»⁹⁴. Именно через исправление воли совершается обожение⁹⁵.

Оба аспекта получают единое осмысление через стремление всех людей к счастью. Самое бытие нежеланно без благобытия. Все движения души желают существования благого и подлинного, хотя «многие... погрешают в цели стремления... не зная, откуда для них благобытие»⁹⁶. Знающие же, «где искать бытия»⁹⁷, сосредоточивают всякое стремление на подлинном Источнике бытия, Христе, и в Нем обретают «блаженную жизнь». «В ком воля всецело направлена ко Христу и к Нему одному устремлена, и все, чего желают, что любят, и чего ищут – есть Он один», те находят полноту бытия и всецело реализуют себя, потому что «и самое хотение не может жить и быть действенным, когда не пребывает во

⁹⁴ Семь слов 7, PG 150, 721C (с. 194).

⁹⁵ Там же (с. 189).

⁹⁶ Там же, 7, PG 150, 709C (с. 183).

⁹⁷ Там же, 7, PG 150, 709C (с. 183).

Христе, потому что все благо в Нем... и только одно благое составляет то, в отношении к чему может действовать хотение»⁹⁸.

В такой перспективе духовная жизнь видится не как следование неким внешним законам, а как осуществление острой потребности человеческого духа в благобытии. Ее ценность и значение в том, что она возводит человеческое «бытие» к «благобытию». Ее содержание относится к центральной области *бытия*, а вовсе не к периферийным сферам морали, социологии и т. п., куда обычно относит ее современность. Иначе Христос не был бы существен для человека, не был бы Полнотой и Единством всего. И Церковь не являлась бы соборной истиной человека и мира, но лишь выразителем религиозных воззрений того или иного общества или культуры.

Вместе с тем духовная жизнь оказывается исчерпывающим исполнением и раскрытием всех человеческих сил и способностей. Совершенно реально смотря на вещи, Кавасила утверждает, что человеческая воля создана для того, чтобы устремляться к истинному благу, источник которого – Бог. Вне этого блага желание, этот орган достижения

⁹⁸ Семь слов 7, PG 150, 721C (с. 194). Тому же служат и заповеди: «А законы Бога, положенные касательно человеческих действий и определяющие их, и направляющие к Нему одному, влагают в исполняющих соответственный сему навык, то есть желать угодного Законодателю, и Ему одному покорить всю волю, и кроме Его не желать ничего, а это значит уметь истинно любить Его одного. ...а плод таковой любви есть блаженная жизнь...» (Там же, 7, PG 150, 721C [с. 194]).

счастья, ущемляется и раскрывает свои возможности недостаточно или искаженно, как и глаз, будучи органом зрения, не реализует своих возможностей без света. Как глаз создан для света, так и воля – для блага. Как тот без света, так и эта без блага оказывается вне (ἔξω) собственной природы и действует противоестественно. «Потому и самое хотение не может жить и быть действенным, когда не пребывает во Христе, потому что все благо в Нем, как и глаз не мог бы исполнять своего назначения, если бы не пользовался светом»⁹⁹. «Ибо и глаз устроен такой, какой пригоден для света, и слух для голоса, и что чему соответствует, желание же души стремится к одному Христу. И это служит для нея успокоением, потому что и благо, и истина, и все вожденное есть Он один. Посему постигшим Его ничто не препятствует любить, насколько вложено в душу любви от начала, и радоваться, насколько может радоваться природа»¹⁰⁰.

Затрагивая еще один аспект темы, Кавасила поясняет, что Христос призывает всех, независимо от пола, расы, возраста, рода занятий и общественного положения, а также вне зависимости от того, в «пустыне» ли кто спасается или «посреди городской сумятицы». Все равно приглашаются «не противодействовать воле Христовой»¹⁰¹. Содержанием первой ступени духовной жизни бывает принятие

⁹⁹ Семь слов 7, PG 150, 721C (с. 194).

¹⁰⁰ Там же, 2, PG 150, 561A (с. 56).

¹⁰¹ Там же, 6, PG 150, 641C (с. 122).

этого приглашения. На дальнейших же стадиях человек призывается уже «сообщаться с Богом волею», разделять Его волю¹⁰². Есть разные меры и разные степени духовной жизни, равно как и многообразные ее формы, но общим их содержанием, в ракурсе нашей настоящей темы, всегда остается участие человеческой воли в волении Христа.

Воле отдано центральное место в духовной жизни, и Бог ищет именно этой силы души прежде всякой иной. Сотворив небо и землю и всю красоту видимого и невидимого миров, Он являет Свои премудрость и благодать человеку – подобно тому, как влюбленные украшаются пышным убранством, – «чтобы вложить в нас любовь к Себе»¹⁰³. Когда же вместо этого человек отпал от Него, Он «перешел в другую природу, чтобы... и ею уловить возлюбленного»¹⁰⁴, и пострадал без числа, «чтобы обратить к Себе Самому и убедить желать и любить одного Себя»¹⁰⁵. Но не ограничился и этим, а вознес Себя в искупительную жертву на Кресте, дабы полностью «купить» у человека его желание (см.: 1 Кор. 6, 20), поскольку только через внутреннейшее его собственной воли возможна для человека совершенная радость. «Ибо всего прочего Он был владыка и владел всею природою нашею»¹⁰⁶, и лишь одно не

¹⁰² Семь слов 7, PG 150, 701C (с. 175).

¹⁰³ Там же, 6, PG 150, 657C (с. 136).

¹⁰⁴ Там же, 6, PG 150, 657D (с. 136).

¹⁰⁵ Там же, 7, PG 150, 688C (с. 162).

¹⁰⁶ Там же, 7, PG 150, 716C (с. 189).

подлежит в нас никакой власти – свободная воля. Чтобы привлечь ее, «Он сделал все. Ибо потому, что искал воли, не сделал Он ничего насильственного, не похитил, но купил»¹⁰⁷. И теперь принять Христа как Спасителя равносильно для человека полнейшему предложению Ему своей воли. Желание искупленных принадлежит уже не им, а Искупившему. Это и значат для Кавасилы апостольские слова: «*Вы не свои. Ибо вы куплены дорогою ценою*» (ср.: 1 Кор. 6, 19–20). В корне спасения лежит глубокий переворот воли от себя – ко Христу¹⁰⁸.

Совершенство причастности воли Христу, обожение ее во Христе – суть высочайшей меры духовной жизни; действие ее – любовь, и имя ей – святость. Святой «радуется о божественных благах не потому, что сам наслаждается ими, но потому что присутствует в них Бог... и желает не себя самого, но Его. ...и оставляет он себя самого, а к Богу идет всем желанием, и забывает о своем убожестве, желает же одного богатства... и признает себя блажен-

¹⁰⁷ Семь слов 7, PG 150, 716CD (с. 189).

¹⁰⁸ Современному читателю может показаться несудобопримлемым преувеличением апостольская формулировка: «*Вы не свои*» (1 Кор. 6, 19), аналогичное ей выражение «*рабы Христовы*», а также использование подчеркнуто выразительного глагола ἀγοράζω (покупать). Здесь нет возможности анализировать эти речения глубже. Желая понять, как с ними согласуется величайшее благо свободы, почему православное понимание спасения тождественно восстановлению свободы человеческой личности и каково действие свободного произволения в процессе понимаемого так спасения, стоит обратиться к произведениям самого Николая Кавасилы, либо к другому моему исследованию: I peri dikaioseos tou anthropou didaskalia, особ. с. 117–25 и 137–68.

ным по причине другого. Ибо сила любви усвоает любящим то, что свойственно любимым, и сила хотения и желания святых вся устремлена к Богу, и Его одного они почитают собственным благом, и ни тело не может утешать их, ни душа, ни блага души, ни иное что-либо сродное и свойственное природе, потому что ничто из них само по себе не составляет предмета их любви, но как однажды уже отрешившиеся от самих себя, и в иное место перенесшие жизнь и все желание, они уже не знают самих себя»¹⁰⁹. Святые радуются радостью Христовою и скорбят о том же, что и Он. Они выражают и исполняют в земной истории волю Христа. Когда говорят – то как уста Его, являя истину. Когда действуют – как руки Его, творя чудеса.

Достигнуть любви – значит усвоиться Богу. *«Пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем»* (1 Ин. 4, 16). Кавасила поясняет, что «благодать в души приемлющих Таинства влагает истинную любовь. ...а наше дело сохранить» ее, чему служит исполнение «заповедей и законов Возлюбленного»¹¹⁰. Собственно же духовная жизнь есть любовь. «Если же жизнь есть сила, движущая живущее, то что движет истинно живых людей, которых *«Бог есть Бог не мертвых, но Бог живых»* (Мк. 12, 27), как не самая любовь? <...> Посему что справедливее любви может быть названо жизнью?»¹¹¹

¹⁰⁹ Семь слов 7, PG 150, 708D–709A (с. 181–182).

¹¹⁰ Там же, 7, PG 150, 721A (с. 193).

¹¹¹ Там же, 7, PG 150, 725CD (с. 198).

Итак, согласно Кавасиле, блаженная жизнь, она же любовь, и она же непрестанная и совершенная радость, зарождается и действует в области человеческой воли. И «если раскроем волю живущего по Боге, найдем в ней сияние блаженной жизни»¹¹².

Сказанного достаточно, чтобы увидеть, что причастие Христу обновляет человека. Бытие нового качества, а также действование, жизнь, ум и воля творят нового человека во Христе, со всецело преображенным, христоподобным естеством, наделенным духовными чувствами и дарами Духа, обуславливающими принципиально новый образ действия. Вот в чем, по-моему, существо православной христологичной антропологии.

¹¹² Семь слов 7, PG 150, 689A (с. 163).

Глава четвертая

ПЛОДЫ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ

1. Преображение твари в церковное единство

Оживление и обновление, которое Дух Божий дарует человеку, распространяется на все творение. Христологическая антропология у Кавасилы обогащается не менее ярким учением о христоцентричности всего творения, возвышающегося до Тела Христова. В первом разделе нашего исследования мы уже рассматривали святоотеческий взгляд на существование глубокой внутренней связи между человеком и прочим творением. Человек есть поистине «связующее звено всего творения»¹¹³, заключающее «в себе все части целого»¹¹⁴.

Согласно Кавасиле, воспринятая Логосом в воплощении часть творения была не только освобождена от тления, но и преобразена в самой своей основе. Осуществилась та цель, ради которой был изначально устроен мир. Сотворенное Словом стало благодаря воплощению Его телом – и обрело

¹¹³ Косьма Индикоплов, Христианская топография 5, PG 88, 320A.

¹¹⁴ Мефодий Олимпийский, GCS 27, p.351.

подлинную «основу своего бытия» за пределами тварного.

Воспринятая материя, тело Господне, стала с того момента «помазанием»¹¹⁵ для всего творения. Происходящее, объясняет Кавасила, похоже на то, что бывает с сосудом для благовоний. «Если бы алавастр каким-либо способом соделался миром (*τὸ μῖρον*) и перемешался в него», то служил бы уже не преградою, а источником мира для находящегося вовне. «Равным образом, когда наша природа обожилась в спасительном теле, не осталось ничего, отделяющего род человеческий от Бога»¹¹⁶. «Плоть была обожена и природа человеческая принята в Ипостась Самого Бога» – само ограждение стало миром¹¹⁷. Таким образом, то, что всегда отделяло человека от Бога, теперь служит соединению с Ним. Помазанная тварная природа стала носителем Божества, Телом Христовым, миром излианным, церковным единством. И то, что впоследствии прививается к Телу Господню, реально преобразуется в Христово Тело, становится Церковью или соборным единством. Церковь – творение, привившееся Христу и оживляемое Его Духом.

Великой и основной тайной нашей веры апостол Павел называет Христа, или воплощение и Божественное домостроительство, которыми Логос спасает мир (см.: 1 Тим. 3, 16). Эта первичная тайна (или

¹¹⁵ Семь слов 3, PG 150, 572A (с. 64).

¹¹⁶ Там же, 3, PG 150, 572B (с. 65).

¹¹⁷ Там же, 3, PG 150, 572A (с. 64–65).

Таинство), которая есть Христос, преломляется и обретает, по Кавасиле, действительную конкретность во времени через Священные Таинства, которыми устроена (*ὁργανώγεται*) и живет Церковь. Византийский мистик учит о внутреннем тождестве между историческим телом Иисуса и Церковью, между энергиями (*ἐνεργεῖᾱν*) конкретного тела Господня и церковных Таинств. Таинства практически продолжают действие того самого тела и доносят до нас его подлинную жизнь. «Воплощению Господню принадлежат совершаемые Таинства»¹¹⁸. Поэтому ими Церковь создана, в них существует и ими живет. «Церковь представлена в Таинствах не как в символах [то есть не символически], но как в сердце – члены и как в корне – растение, и, как сказал Господь наш, как в лозе ветви»¹¹⁹. Ибо здесь не по имени единство и не по сходству уподобление, но действительное тождество»¹²⁰.

Движение двусторонне. Христос простирается во времени действием Духа – и мир усваивается Ему. Христос простирается, принимая в Себя мир. Церковь не статична. Совершается динамичное, преобразующее движение – непрестающий во времени и пространстве брак Творца с творением, длящееся единение тварного с Нетварным. Через это неслитное соединение нетварной и тварной природ во Христе тварное относится к плоти Господней,

¹¹⁸ Изъяснение Божественной литургии 12, PG 150, 392D.

¹¹⁹ См.: Ин. 15, 5.

¹²⁰ Там же, 38, PG 150, 452CD.

таинственно переплавляется, преображается, становится Христовым Телом и живет его жизнью.

Образ же совершения этого преобразования – церковные Таинства, поскольку они в точности, как мы видели, являются продолжением вочеловечения и спасительных дел Господа. Именно Таинства легли в основу всего здания экклесиологии у Кавасилы, то есть его учения о том, что можно назвать христоцентричной космологией: учения о новой твари, о мире, всецело преобразованном, устроенном (*ὁργανώμεται*) и живущем как Тело Христово.

Однако учение Кавасилы о таинствах весьма отличается от установок богословской схоластики, сводящей их число к семи и определяющей их как видимые действия, через которые «тайно» подается невидимая Божественная благодать.

Центральным для Кавасилы является Таинство евхаристии, несущее в себе, то есть вновь и вновь делающее действительно присутствующим в каждой конкретной точке пространства-времени домостроительство Спасителя, а также сообщающее силу и крещению, и миропомазанию, вводящим в участие в евхаристии. От евхаристии же происходит целое множество священных Таинств, охватывающих всю полноту жизни и все уровни человеческого существования в мире. Создается принципиально новый образ жизни и новое устройство отношений людей – с Богом, друг с другом и с миром, новое общение во Христе человека и мира. Новую жизнь, которую дарует Христос, Кавасила называет «жизнью Таинств». И те временные

и пространственные ориентиры, в рамках которых Божественная жизнь встречается с человеческой и преображает ее, самые встречу и преображение, вместе с действиями, то есть с чинопоследованием осуществления этого преображения, – Кавасила и называет «Таинствами».

Для схоластов же, напротив, в Таинстве присутствует внешний момент, видимый знак, и отличное от него существо Таинства, невидимая Божественная благодать. Такого разделения не существует для Кавасилы и православной святоотеческой мысли в целом. При крещении священник сперва освящает воду, и в эту освященную воду погружается человек. В Божественной свхаристии хлеб и вино становятся истинными и действительными Телом и Кровию Христа. В миропомазании верный помазывается освященным миром. Тело человека, а значит и сам человек, не может мыслиться вне органичной связи с прочим творением.

В такой перспективе Кавасила учит, что Таинства представляют собой «дверь» и «путь», которыми жизнь Бога входит в творение и освобождает его от греха и смерти, сообщая жизнь и освящение. «Сей путь проложил Господь, пришедши к нам, и сию отверз дверь, вошедши в мир, и восшедши ко Отцу не допустил заключить ее, но и от Отца через сию дверь приходит к людям; паче же всегда присутствует с нами, и пребывает, и пребудет навсегда. <...> И «это не иное что, как дом Божий» (Быт. 28, 17)»¹²¹.

¹²¹ Семь слов 1, PG 150, 504CD (с. 9, с изм.).

«Посредством сих священных Таинств, как бы посредством оконцев, в мрачный сей мир проникает Солнце Правды и умерщвляет жизнь сообразную с сим миром, и восстанавливает жизнь премирную, и Свет мира побеждает мир... в смертное и изменяющееся тело постоянную и бессмертную вводя жизнь»¹²². Тут хотелось бы выделить два слова, которые показывают, как Кавасила понимает спасенный мир: это «дом» и «тело» Божии. Таинства же – «оконца», через которые Солнце Правды освещает «дом», артерии, которыми жизнь Главы переливается в «тело».

Полнейшее единство в Таинствах тварного с нетварным властно «побеждает» ограничения пространства и времени, не разрушая, а выводя их в новые измерения. Таинственно собранная и наделенная новой внутренней структурой тварь – что называется Церковью – имеет новое устройство, обновленное действие и жизнь: устройство, действие и жизнь воскресшего Тела Господня. Отныне все может быть собрано и приобщено в творении новому образу бытия – не чисто человеческому и не исключительно Божественному, но Богочеловеческому. Создано литургическое пространство и литургическое время. В них совершается неслитное взаимопроникновение жизни земной и небесной, истории и вечности. «Единое Тело Христа... едино Тело верных... и не разделяют его ни время, ни место»¹²³. «Пребыванием

¹²² Семь слов I, PG 150, 504BC (с. 9).

¹²³ Иоанн Златоуст, Беседа на слова: «И сие знайте...» 6, PG 56, 277.

с нами Он поставил нас среди ангелов и водворил нас в небесных ликах»¹²⁴.

Единение так глубоко и полно, что оно не просто вводит творение в изначальное состояние райских «обитателей», но творит новую обитель и новый рай, несравненно высший первого, Церковь. Мир уже не столько дом человеческий, но дом Бога Живого¹²⁵. Бог, Который прежде воплощения был в отношении твари «бездомным» (*ἄσπιτος*), теперь находит в ней место, где Ему пребывать¹²⁶. Отныне не жертвенник только, но и Сам Бог обретается в творении, и род человеческий становится семьей (домашними, *οἰκογένεια*) Богу. Преображение идет глубже. Церковь — это не только дом и семья, но и самое Тело Бога.

2. Теоцентричный гуманизм

В этой новой реальности человек живет жизнью любви¹²⁷, в свободе, радости и ощущении присутствия Божия¹²⁸, созерцая и приемля Его славу и сияние¹²⁹. Святые, эти сыны Отца, члены и друзья Сына, распорядители и наследники Дома, прием-

¹²⁴ Изъяснение Божественной литургии 20, PG 150, 413A.

¹²⁵ Там же, 18, PG 150, 409B.

¹²⁶ Богородичные гомилии 144.

¹²⁷ Семь слов 7, PG 150, 725D (с. 196).

¹²⁸ Там же, 2, PG 150, 561D (с. 57)

¹²⁹ Там же, 2, PG 150, 564B (с. 58).

лют луч «Господня Духа» и действительно отражают его. «Хочешь ли, я покажу тебе это яснее?» – спрашивает Златоуст в цитируемом Кавасилой отрывке. «Помысли о Павле, коего и одежда имеет действие (см.: Деян. 19, 12), и о Петре, коего тень имеет силу (см.: Деян. 5, 12). <...> Они носили [в себе] Царский образ и неприступно было их сияние»¹³⁰. Новый тип человеческого бытия, новый, христианский образ жизни богоподобен и хриstopодобен, а точнее, богоцентричен и хриstopцентричен.

Ничто, кроме Бога, не является источником святости. «Святые соделываются блаженными и святыми ради соприсутствующего им Блаженного. <...> Ибо в них самих и в человеческой природе и ревности не было ничего, за что бы могли они истинно называться таковыми, но и святыми именуются ради Святого, и праведными, и мудрыми, по причине сопребывающего им Праведного и Премудрого»¹³¹. Вообще, любая человеческая добродетель имеет достоинство лишь постольку, поскольку это добродетель Христова, ведь только когда она принята [букв.: вoтeлecнeнa, *ἐνσωματωμένο*. – *Пер.*] Христом и, следовательно, духовна («рождена от Духа»), может она превзойти биологические границы тления и смерти, может жить и иметь действительную цену, быть «полезным вкладом»¹³²

¹³⁰ Семь слов 2, PG 150, 564C (с. 58); из Златоуста цитируется 7-я Беседа на 2 Кор. 3, PG 61, 449.

¹³¹ Там же, 4, PG 150, 613A (с. 100).

¹³² Там же, 4, PG 150, 616D.

в вечности. «*Будьте милосерды*» не милосердием человеческим, но «как и Отец ваш милосерд» (Лк. 6, 36), и «*да любите друг друга, как Я возлюбил вас*» (ср.: Ин. 13, 34)¹³³. Верные призываются возлюбить «такоюю любовью, [какою] возлюбил Павел – *“любостью Иисуса Христа”* (Флп. 1, 8)», и стяжать тот мир (ἡ ἐρημνῆ), который дарует один Христос как «Свой» (см.: Ин. 14, 17), и ту самую любовь, которой «*Отец возлюбил*» Сына (ср.: Ин. 17, 26)¹³⁴. Поскольку, как рождение «божественно и превыше естественно, так и жизнь, и образ жизни, и мудрости, и все сие ново и духовно»¹³⁵.

«Все сие» (πάντα ταῦτα) в последней цитате относится к различным уровням и способностям человеческого существа. Все это призвано очиститься и измениться, наполниться Духом Божиим и действовать новым образом, созвучным действиям и способностям Христова Тела. И происходит это не через отвержение человеческого, а через специфическое изменение и преображение, согласующее человеческое усилие с Божественной благодатью. «Добрая маслина», исходящее от Христа новое существование и жизнь, прививается – посредством таинств и всего духовного подвига человека – к «дикий маслине»¹³⁶, биологическому человеческому бытию и его душевно-телесному составу.

¹³³ Семь слов 4, PG 150, 613D (с. 101).

¹³⁴ Там же, 4, PG 150, 613D (с. 101).

¹³⁵ Там же, 4, PG 150, 616A (с. 101).

¹³⁶ См.: Рим. 11, 16–24.

И общий плод, новый образ жизни, образуется маслиной доброй¹³⁷.

К примеру, отец, дающий ребенку естественное рождение, призван дать ему и духовное рождение в Церкви. Духовное отцовство увенчивает естественное отцовство, наделяя его непреходящим значением и нетленным духовным содержанием, и таким образом, преображает его.

Подобно этому, непрерывный процесс обновления человеческого организма (как на клеточном уровне, поддерживающий жизнь тела, так и на уровне процессов, сохраняющих от распада человеческую психику) получает завершение и в корне изменяется действительным возрождением крещения, которое сообщает человеку неизменную и нетленную духовную жизнь.

Любовь, лежащую в основе брака, которая, как тварная, как бы истинна ни была, подвержена тлению, церковное Таинство укрепляет и расширяет до бесконечности, делает вечной, глубоко изменяет и, не уничтожая, преображает до той любви, которой Бог возлюбил мир. Союз мужа и жены прививается к великой тайне единения Христа и мира, возвышающей мир – и новосоздаваемую в нем семью – до церковного единства.

Таким же образом, объясняет византийский богослов, обращаясь к социальным темам, та правда, которой руководствуются люди в личных отношениях и на которой строят общественную жизнь,

¹³⁷ См.: Семь слов 4, PG 150, 592С.

для того чтобы стать совершенной, призвана стать правдой богоподобной, то есть такой, которая отражает и делает действенной в человеческом обществе правду Божию – ту высшую гармонию и любовь, с которыми Бог творил мир изначала и воссоздает его во Христе.

Из приведенных примеров ясно, что все стороны и проявления жизни призваны и способны к преобразению во Христе.

В то же время ясно и то, что духовная жизнь не избегает мира, а преобразует его. Это не перемена места, а изменение образа бытия. Мы, пишет Кавасила, «сим образом живем в Боге: переместив жизнь от сего видимого мира в невидимый, переменив не место, но дела и жизнь». И объясняет почему: «Ибо не сами мы подвиглись или взошли к Богу, но Он Сам пришел и нисшел к нам. <...> Сам Он приник на землю и напел образ... и поднял, и восставил от блуждания, не переместив людей отсюда, но пребывающих на земле и небесными соделал и вложил в них небесную жизнь, не возводя на небо, но небо преклонив и низведя к нам»¹³⁸.

Эта двусоставная истина приводит к заключению, что при новом положении дел, создаваемом на земле Таинствами, верные могут жить всей полнотой духовной жизни, не нуждаясь для этого ни в каких внешних специальных условиях. Литургическая и вся таинственная жизнь Церкви устроена именно так, чтобы преобразовать сами эти условия.

¹³⁸ Семь слов 4, PG 150, 504AB (с. 8–9).

Верующему вовсе не нужно бросать свое занятие, пишет Кавасила, «но и искусствами можно пользоваться без вреда, и к занятию какому-либо нет никакого препятствия, и полководец может начальствовать войсками, и земледелец возделывать землю, и правитель управлять делами»¹³⁹. Все пласты жизни – профессиональной, художественной, умственной – и все прочее, что составляет, как мы видели, «кожаные ризы», может и должно привиться к жизни Таинств, и они становятся через это не просто очищенными «силами к поддержанию жизни», но гораздо большим – «духовными силами и чувствами», которые уже не мешают, а помогают духовной жизни. Более того, они становятся средством, которым верные приемлют и воцерковляют мир. Таким образом, наша историческая жизнь прививается Христу и становится Его телом. Это раскрывает общественное служение и великую преобразующую силу православия.

«Нет нужды удаляться в пустыню, – продолжает Кавасила, – ни питаться необычною пищею, ни переменять одежду, ни расстраивать здоровье, ни на иной какой-либо решаться смелый поступок»¹⁴⁰. Удалиться от человеческого общества и воспринять «жизнь уединенную» – это, несомненно, высокий образ жизни, но он не составляет существенного условия духовной жизни как таковой, и ничуть не ниже отшельника человек, который живет полнотой

¹³⁹ Семь слов 6, PG 150, 657D (с. 136).

¹⁴⁰ Там же, 6, PG 150, 657D–660A (с. 136).

церковных Таинств, оставаясь в обществе. За различием форм сущность духовной жизни в обоих случаях остается той же: это действительное участие в Кресте и Воскресении, действительная смерть человека для греха, его перерождение как члена Христова Тела и исполнение Всесвятым Духом, подающим духовную жизнь.

Четкое и подробное изложение этой истины – великий вклад Николая Кавасилы в церковную жизнь и богословие XIV столетия, как и во все христианское богословие в целом. Его учение помогло монашествующим опровергнуть обвинения, выдвинутые гуманистами-интеллектуалами его эпохи. Гуманистам казалось грубой уступкой материи стремление монахов к единению с Богом умом и телом. Кавасила показал, что не только тело, когда его действия обретут здравие через подвижничество и оно наполнится Духом, может достичь единения с Богом, но это относится и к жизни в мире, и к самому миру, *«ибо всякое творение Божие хорошо, и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением»* (μετὰ εὐχαριστίας) (1 Тим. 4, 4); когда его свхаристический образ действия восстановится и он через Таинства наполнится Духом, он может быть принят в единение с Богом и преобразен в Его тело, став Церковью.

Прозрачна связь учения Кавасилы как со школой святителя Григория Паламы, так и со всей православной святоотеческой традицией в целом. Кавасила ясно показал, что тварь призвана к единению с нетварным Богом и что это возможно в том случае,

когда она всецело, *даже до смерти*, отрицается автономности, составляющей ядро и движущую силу греха. Оказав в специфической ситуации XIV столетия поддержку святителю Григорию, Кавасила с ясностью выразил истину православия и помог осудить еретический гуманизм своего времени¹⁴¹. Однако не менее отчетливо им засвидетельствовано и то, что для всей полноты творения и, в особенности, для всех проявлений жизни, возможно, при отвержении самодостаточности, соединение через Таинства с Богом. Именно в этой части своего учения, собирая и пересматривая все возможные претензии средневековых гуманистов, он заложил богословские основания для «теоцентричного» гуманизма.

В то же время, показав, что полнота духовной жизни возможна и в миру, и обозначив ориентеры такого жительства, Кавасила сделал решающий шаг к тому, чтобы благодатные и исполненные жизненной силы токи исихастского возрождения XIV века достигли мира — и достигли этого через возрождение литургической и таинственной жизни. Так созданы им основания православной духовности общества — дело, значение которого для нашего времени нельзя недооценивать и которое необходимо продолжить.

^[41] На Константинопольском соборе 1351 г. Детали см. в книге: *J. Meyendorff, A Study of Gregory Palamas* (London 1964), 27 [рус. пер.: *Протопресв. И. Мейендорф, Жизнь и труды св. Григория Паламы. Введение в изучение* / Под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье (СПб. 1997) (*Subsidia Byzantinorossica*, 2). — *Науч. ред.*].

Но не менее ценно и учение Кавасилы о том новом устроении, которое приемлет мир, когда преображается в Церковь, и о структуре самой Церкви, что составляет особенно сложный вопрос. Здесь хотелось бы отметить следующие моменты.

В Церкви «переустройство» мира совершается литургическим расширением и преобразованием двух основных определяющих его характеристик – времени и пространства.

Церковные праздники в течение всего года суть не что иное, как точки отсчета, структурирующие новое время. Пасха, Рождество, Успенис, память святых первоверховных апостолов и все прочие праздники вместе с событиями, которым они посвящены, и с присущим им богослужением придают времени новое направление и новый характер. Линейное тварное время преодолевается, не уничтожаясь. Тому же расширению и преобразованию времени служат и ежедневная память святых, и недельный и суточный круг богослужений. Преимущественно же это преображение времени совершается и обнаруживается, о чем мы подробнее уже говорили, в Божественной евхаристии, этой вершине всех служб, праздников и постов.

Таким же образом переустраивается пространство. И это также ощущается прежде всего в литургии, хотя и не исчерпывается ею – точно так же, как и сама литургия несводима лишь к двухчасовому богослужению. Изменяется жизненное пространство, в котором проходят будни людей (например, конкретного прихода), изменяя за собой и самую

жизнь – поскольку в Церкви люди не определяют-ся своими социальными качествами (богатый, бедный, культурный, необразованный, и т. д.), а познаются по имени, принятому в крещении, и призваны видеть друг в друге братьев. Изменяется область – когда организуется церковная епархия, и она живет как единое целое; и вся вселенная могла бы измениться – если бы захотела жить и решать встающие перед ней задачи в согласии с образцом, заданным Апостольскими и Вселенскими соборами, то есть соборным сознанием, водимым Духом Божиим: *«Изволися Святому Духу и нам...»* (Деян. 15, 28). Но и малейшие человеческие начинания – постройка дома, открытие магазина, засев поля – изменяются, когда верные сознательно соединяют их с церковным благословением. Дом, магазин, поле – уже не просто участки освоенного нами пространства, это обители церковного организма, в коих люди, не теряя специфики земной жизни, могут уже жить бесконечной небесной жизнью. Новое содержание и устройство обычных условий, в которых проходит человеческая жизнь – великий дар Церкви миру. Это преображение, к которому призывает мир Христос.

3. Единство и устройство Церкви

Однако Церковь, как определенное человеческое общество, как видимый, существующий во времени и пространстве организм, имеет и свою

специфическую структуру. «Осей», вокруг которых вращается устройство Церкви, Кавасила указывает три.

Первая – *святый жертвенник*, который единственный из всей твари, кроме человека, помазывается святым миром. А мир, как говорит святой Дионисий Ареопагит и повторяет Кавасила, «вводит Иисуса»¹⁴². В вещественном творении, таким образом, задается одна определенная точка, в которой таинственное присутствие Творца несомненно и неизменно. Поэтому жертвенник назван «началом всякого Таинства»¹⁴³, «основанием» и «корнем»¹⁴⁴ Церкви и «главнейшим из благ»¹⁴⁵. Камень жертвенника возвышается помазанием и становится, действительно и истинно, рукою Христовою, которая содержит, совершает и преподает Таинства. «Жертвенники же уподобляются руке Спасителя, и хлеб от помазанной трапезы мы принимаем как Тело от пречистой руки Христовой, и пием Кровь Его, как те первые, которых Владыка приобщил священной трапезе»¹⁴⁶. Жертвеннику (или антиминсу, который иногда заменяет жертвенник) присущ и на нем действует Христос. Вот почему именно жертвенник «освящает дар»¹⁴⁷.

¹⁴² Семь слов 5, PG 150, 633C (с. 117).

¹⁴³ Там же, 5, PG 150, 625C (с. 111).

¹⁴⁴ Там же, 5, PG 150, 628A.

¹⁴⁵ Там же, 5, PG 150, 632A (с. 115).

¹⁴⁶ Там же, 3, PG 150, 577D–580A (с. 71) [Конец цитаты: «...предыспив по вечери прощальную чашу, полную ужаса». – *Пер.*]

¹⁴⁷ Там же, 3, PG 150, 580B (с. 71); ср.: Мф. 23, 19.

Однако жертвенник устраивает и освящает *епископ*. Все чинопоследование освящения храма, как подробно разбирает Кавасила в пятой главе своего главного сочинения, направлено на то, чтобы показать, что прообразом жертвенника является епископ, ибо «быть храмом Божиим и истинным жертвенником из всего видимого может одна человеческая природа»¹⁴⁸. Как художник сперва в уме имеет то, что творит, так и епископ, одушевленный Божий жертвенник, изображает на камне то, что есть он сам. Более того, он «намазает трапезу нашими благовониями, вином и елеем» — внося все, что поддерживает жизнь и услаждает ее, чтобы «прежде божественнейшего мира», «вводящего Иисуса», на трапезу было возложено «все человеческое»¹⁴⁹, поскольку только настоящая человеческая трапеза может стать жертвенником Богу. И в этом также раскрываются антропологический и космологический аспекты святоотеческой экклесиологии.

Третьей «ведущей осью» преображенного в Церковь мира являются *святые*. Не случайно при освящении храма основное значение, после Божественного мира и архиерея, придается святым мощам. «Поелику же сила жертвенника есть миро, надлежит, чтобы сей силе соответствовало и подлежащее вещество. Ибо, думаю, так лучше может оно действовать, как огонь и свет действуют через

¹⁴⁸ Семь слов 5, PG 150, 629C (с. 114).

¹⁴⁹ Там же, 5, PG 150, 633AB (с. 116–117).

сообразные тела»¹⁵⁰. Но «Таинствам Христовым нет ничего сродственнее мучеников, ибо у них с самим Христом обще все – и тело, и дух, и образ смерти. Он и при жизни их соприсутствовал с ними, и скончавшихся не оставляет мертвыми, но, будучи соединен с душами их, и бренности сей соприсутствует, и примешивается персти»¹⁵¹.

Из сказанного ясно, что, согласно Кавасиле, существует внутренняя связь между жертвенником, епископом и святостью. У всех трех общее существенное содержание – Христос. Как «жертвенник есть Спаситель»¹⁵², так и архиерей, совершающий литургию, – «подлинно есть Сам Христос, сей приносящий жертву»¹⁵³. Но и мощи святых действительно вводят в пашу среду Христа, становясь продолжением Таинства, поскольку, «если в чем-либо

¹⁵⁰ Семь слов 5, PG 150, 636A (с. 118). [Сила – *ἡ δύναμις*. Место, существенное для верного понимания святоотеческого учения о «стяжании благодати». Иные наши современники склонны (по-видимому, невольно отдавая дань времени) рассуждать чуть не о «накоплении» Божественной энергии, наподобие некоего вещества. «Динамика» же того, о чем говорят Отцы Церкви, существенно иная: это, скорее, претворение человеческого естества в «наиболее сродное» (*συνγενέστερον*) благодати «вещество» (то есть в то, через что сй свойственно действовать), повторение в себе того соединения двух природ, что совершилось во Христе, через действительное и истинное (жизнью и Таинствами) участие в Его страданиях, смерти и Воскресении. Если уж, говоря о благодати, пояснять славянский термин «стяжание», то корректнее было бы вести речь об «усвоении», причем это усвоение человеком благодати связано с усвоением самого человека Христу. – *Пер.*]

¹⁵¹ Там же, 5, PG 150, 636B (с. 118).

¹⁵² Там же, 3, PG 150, 580A (с. 71).

¹⁵³ Изъяснение Божественной литургии 49, PG 150, 477A.

из видимого можно найти и иметь Спасителя, то конечно, при сих костях»¹⁵⁴.

Три эти оси, задающие структуру и единство Церкви, неразделимы. Епископу нужны жертвенник и святые, жертвеннику – архиерей и мощи, святым – епископ и святая трапеза. Каждое из трех имеет полноту в двух других и определяется ими. Все три составляют условия для-, и достигают своего завершения в Божественной евхаристии, являющей в полноте истину и единство Церкви. При отсутствии одного из трех евхаристия невозможна.

Нарушение равновесия, переоценка любой из этих трех составляющих подрывает единство и расстраивает церковную жизнь, а значит, неизбежно ведет и к пестроениям в Церкви как едином Теле Христовом. Многие ереси и расколы были результатом такого искажения, как и те трудности, которые встают ныне перед Православной Церковью в практическом осуществлении полноты ее единства.

В рамках данной Кавасилой соборной экклезиологической перспективы, – одновременно христологической, пневматологической и космологической, – эти проблемы вполне решаются, равно как и другие, не менее острые вопросы современной церковной жизни (пастырское и миссионерское служение Церкви, ее связь с миром, обязанность быть мерилom нравственности и подвижничества и прочие). Если, как настоятельно подчеркивает Кавасила, Церковь есть преображенный в Тело

¹⁵⁴ Семь слов 5, PG 150, 636В (с. 118–19).

Христово и животворимый Духом мир, то встающие перед ней вопросы – это отнюдь не внутренние заботы замкнутого в себе сообщества, а по самой природе своей вопросы структуры, единства и бытия мира.

Кавасила побуждает нынешние богословские дискуссии вырваться из узких историко-филологических, конфессиональных, специально-канонических рамок и перенестись из ученых кабинетов в открытое пространство Божественной икономии, то есть дела, которое Отец *доныне делает*¹⁵⁵, чтобы Духом Святым преобразить мир – в том числе наш нынешний мир – в Тело Сына Своего.

¹⁵⁵ Ин. 5, 17.

Глава пятая

КОНЕЧНОЕ ПРЕОБРАЖЕНИЕ
ВСЕЛЕННОЙ.
«И БУДЕТ ХРИСТОС ВСЯЧЕСКАЯ
ВО ВСЕХ»¹⁵⁶

Экклесиология святого Николая Кавасилы, как и его антропология, и вообще все учение о духовной жизни, внутренне освещается ожидаемым пришествием Господним.

Мы видели, что Слово, восприняв, обожило человеческую природу, и что блаженная плоть Господня, зачатая Духом Святым во чреве Девы Марии, стала источником и вместилищем духовной жизни. Мы также видели, что Хлеб евхаристии есть действительное и истинное Тело Господне, и что мир через Таинства прививается к этому Телу и преобразуется в Церковь. Все эти ярко изложенные Кавасилой истины складываются в целостную картину, согласно которой это единое Тело, то есть историческое тело Иисуса, – подлинный Хлеб евхаристии и тело Церкви, – воссияет во втором пришествии как вселенское Тело Христа Спасителя.

«Сей самый хлеб, сие самое тело, которое, отходя туда, понесут от сей трапезы, явится тогда на

¹⁵⁶ Ср.: «...Будет Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28).

облаках пред очами всех (см.: Мф. 24, 30), и подобно молнии, в одно мгновение времени на востоке и западе, явит свое блистание»¹⁵⁷. Сияние Божества, в котором живут святые еще в этой жизни, не изменит им. Напротив, когда явится Христос, «и самый прах сей [мертвые тела святых] покажет свою красоту, потому что, будучи членами той самой молнии (см.: Лк. 17, 24), откроются и уподобятся Солнцу, и будут излучать общее с Ним сияние»¹⁵⁸. Тела святых просветятся светом Его Тела.

Всеобщее воскресение при втором пришествии византийский тайнозритель, вслед за апостолом Павлом, называет *ἀρπαγή*, *восхищением*. У апостола: «...*Восхищены будем (ἀρπαγησόμεθα) на облаках в сретение Господу на воздухе*» (1 Фес. 4, 17). Именно поэтому Господь назвал святых орлами: «*Где будет труп, там соберутся орлы*» (Мф. 24, 28). Когда отсекают веревки, на которых подвешен груз, поясняет Кавасила, тяжесть стремительно падает на землю. «Так и тела святых теперь привязаны к земле, преданы тлению и находятся под игом... а когда явится свобода, неудержимым парением устремятся ко Христу, дабы занять собственное место»¹⁵⁹. Воскресшее тело воплотившегося Творца воссияет, как действительный центр всемирного притяжения, привлекающий все творение к Себе.

¹⁵⁷ Семь слов 4, PG 150, 624AB (с. 108).

¹⁵⁸ Там же, 4, PG 150, 624A (с. 108, с существ. изм.).

¹⁵⁹ Там же, 4, PG 150, 624C (с. 109).

Каждый человек вновь обретет свое тело. «Кости, и части, и члены, соединяясь с головою, составят целость тела». Но подобное же «будет и со Спасителем Христом, общею главою всех». Едва лишь «сия Глава» воссияет как молния в облаках, «отовсюду соберет собственные члены», чтобы составилось великое это Тело¹⁶⁰.

Однако члены этого Тела будут личностями. Поэтому и само Тело будет одновременно и семьей, и евхаристией, и ликом поющих. «Ибо когда явится Владыка, окружит Его лик благих рабов, и когда воссияет Он, воссияют также и они. Какое зрелище, видеть бесчисленное множество светильников на облаках, людей возносимых для того, чтобы принести хваление выше всякого образца, множество богов вокруг Бога, красивых вокруг Прекрасного»¹⁶¹. Святые в грядущем веке будут «боги через Бога и наследники одного и того же с Ним, царствующие в одном с Ним Царстве»¹⁶². Богочеловек воссияет, как «Бог посреди богов»¹⁶³, как прекрасный (*ὡραῖος*) начальник, предначинающий совершенный таицея святых, «прекрасный вождь прекрасного лика»¹⁶⁴.

Образ восходит к Откровению, этому новому во Христе Спасителе видению мира: «Он

¹⁶⁰ Семь слов 4, PG 150, 624В (с. 109).

¹⁶¹ Там же, 6, PG 150, 649BC (с. 129).

¹⁶² Там же, 1, PG 150, 520С (с. 22).

¹⁶³ См.: Пс. 81, 1.

¹⁶⁴ Семь слов 4, PG 150, 624В (с. 109).

молниеобразно сходит с неба на землю, а земля
иные солнца¹⁶⁵ воссылает к Солнцу Правды, и все
исполняется света»¹⁶⁶.

¹⁶⁵ То есть святых.

¹⁶⁶ Семь слов 6, PG 150, 649D (с. 129).

ЧАСТЬ 3

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ И КОСМОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ ЕДИНЕНИЯ С БОГОМ НА ПРИМЕРЕ ТЕКСТОВ СЛУЖБЫ ВЕЛИКОГО КАНОНА

1. Космологический контекст

В четверток пятая неделя святых постов, клеппет в четвертый час ноши. И собравшимся нам в церковь бывает начало от исеря, по обычаю. <...> И глаголем шестопсалмие, и поем Аллилуиа, и Троичны гласа... И чтем житие преподобных Марии... Таже псалом 50... и абие начинаем Великий канон косно, с сокрушенным сердцем и гласом, творяще на кийждо тропарь метания три... припевая: помилуй мя, Боже, помилуй мя.	<i>В четверг пятой недели святого поста в четвертом часу ночи звонит колокол. И когда соберемся в храм, священник начинает утреню как обычно. <...> И по шестопсалмию, пропев Аллилуиа и Троичны. <...> И читаем житие преподобной Марии... Затем псалом 50... И сразу начинаем Великий канон – неспешно, с сокрушением сердца, на каждом тропаре делая по три земных поклона... произнося: помилуй меня, Боже, помилуй меня*.</i>
--	---

Указания Триоди описывают не только чинопоследование, но и общую атмосферу службы Великого канона¹. Определяются самые условия,

* Русский перевод славянского текста Триоди наш. – Пер.

¹ «Великий канон» преподобного Андрея, архиепископа Критского (ок. 660–740), положено читать на утрене четверга пятой недели (т. е. в ночь со среды на четверг), а также, по частям, на повечериях первых четырех дней Великого поста. Он содержит около 260 тропарей, богатых ветхо- и новозаветной символикой, между которыми поется покаянный припев: «Помилуй мя, Боже, помилуй мя». Житие преподобной Марии Египетской написано святым патриархом Софронием Иерусалимским (ок. 560–638); памяти этой подвижницы посвящено пятое воскресенье святой Четырдесятницы. [Славянский текст «Великого канона» мы цитируем по изд.: Триодъ Постная, служба Четверга пятой недели (М. 2002). В оригинальном варианте книги

при которых молитва бывает подлинна, действительна и плодоносна, то есть те рамки, которые могут помочь человеку сосредоточить все силы своего существа – ум, волю, сознание, душевные и телесные чувства, самое тело – на Боге, возводя их через это «притрудное припадание» к Нему к очищению, собранию воедино и просвещению, а тем самым и к полной отдаче Ему и единению с Ним.

Пробуждение в «четвертом часу» (около полуночи), собрание в церковь, благословение священника, шестопсалмие (время чтения шестопсалмия прообразует ожидание Страшного суда, в храме гасится свет, и царит полная тишина), сразу за ним радостное ликование от присутствия Троидного Бога твари (*Аллилуиа* с троичными песнями) и, наконец, чтение Псалтири, подобно трубному звуку призывающей верных к великой всенощной битве², – все это перестраивает наше обычное восприятие времени и пространства, и создаст другие, не менее реальные условия, наиболее подходящие для деятельности по преимуществу человеческой – молитвы.

Но до сих пор служба еще ничем не отличается от обычной утрени. Неповторимость ей придаст единственный по своим содержанию и назначению Великий покаянный канон. Чтение Жития преподобной

отмечается только номер песни; мы указываем также тропарь и, когда это необходимо, даем пояснение отдельных мест. – Пер.]

² *ἀγώνας* – букв.: усилие, борьба, состязание; о неразрывности понятий бдения и ведения духовной «войны» при исходе из «Египта» страстей см., например: В.М. Лурье, *Призвание Авраама: Идея монашества и ее воплощение в Египте* (СПб. 2000), гл. 1, 2 – Пер.

Марии Египетской положено для того, чтобы ум и желание верных отрешились от всякого пристрастия к миру, и вслед за подвижницей устремились в глубь пустыни: в сокровенную глубину великого таинства покаяния.

Приготовленные таким образом, встав и прочтя покаянный (50-й) псалом, мы включаемся в марафонское поприще Великого канона, вовлекающее в себя всего человека:

*Гряди́, ока́я нная ду́ше, с плóтию твоёю,
Зижди́телю всех испове́ждься,
и оста́нися прóчее прéждняго безслове́сия,
и принеси́ Бо́гу в покая́ нии слéзы³.*

Душа привлекает подготовленное постом и бдением тело к непрестанному поклонению (по три «метания» на каждом из 260 тропарей!) и духовному плачу, чтобы молитва стала поистине исповеданием, сердечным рыданием о потерянной «словесности» (разумности, *λογικότητα*).

Другой составляющей той новой реальности, в которую вводит нас служба, той новой размерности, которую приобретают преображенные пространство и время, становятся те, которые помимо молящихся присутствуют здесь.

Прежде всего, это Бог-Троица. Не где-то, а вокруг Его Престола собрались верные. Ночь, тишиной

³ Песнь 1-я [тропарь 2-й. «Останися прочее преждняго бессловесия» (*ἀπόσχω λοιπόν τῆς πρὶν ἀλογίας*) = Воздержись впредь от прежнего неразумия. – Пер.].

и мраком приводящая телесные чувства в молчание, прозвучавшие в начале службы Аллилуиа и Троичны, иконография храма – все призвано обратить человека к Триединому Богу, поставить в Его присутствие:

*...Вопию Ти песнь великую,
в вышних трегубо песнословимую⁴.*

Цель заключается в том, чтобы собравшиеся в храм оказались вновь в Доме Отчем, дабы мир покаянием и молитвой переменялся и восстановился в Церкви древнее Отечество.

Особенно действенно здесь присутствие Второго Лица Пресвятой Троицы – действенностью, которую хочется назвать естественной (*φυσική*), поскольку воспринятая Им часть нашего тварного мира, которую Он наделил бесконечностью, соделав Своим Телом, есть Церковь. В ней пространство и время обретают новые измерения, делающие возможным богослужение. Верные в самом прямом смысле собираются в Теле Христовом, Христа имея своим Домом.

Но воплощенное Слово, Господь наш Иисус, присутствует здесь и непосредственно, бытийно (*ὕπαρξιν*). Любящий Искупитель, распятый Жених, Он уязвляет сердца верных любовью и влечет в мистическое единение с Собой. Переплетения нитей Великого канона по мере того, как мы читаем

⁴ Троичен 4-й песни [«Трегубо» (*τρεῖς ὄψες*) = тряко. – Пер.].

тропарь за тропарем, обнаруживают, что это не монолог, а речь одного из участников диалога, происходящего в таинственной глубине человеческого существа.

Не менее явственно здесь и присутствие Пресвятой Девы. Это Ее тело стало телом Богочеловека, телом Церкви. Она родила Бога, в Ней совершилось то чудо, что Един от Троицы стал тем, что есть мы. Она – Врата и Лествица, соединяющая землю и небо, спасительно разрывающая границы пространства-времени и отныне вводящая в мир премирное:

*Поём Тя, благословім Тя,
покланя емся Ти, Богородительнице,
я ко нераздельныя Троицы породила еси Единого,
Христа Бога,
и Самá отвёрзла еси
нам, сущим на землі, небесная⁵.*

Пречистая здесь и как утешительница верных в суровое время поста, их поборница в молитвенном подвиге бдения, руководительница ко Христу, предстательница грешных, невестоводительница таинственного брака. Она здесь от начала и до конца службы. Речь верных обращена также и к Ней.

⁵ Богородичен 7-й песни. [«Неразлучныя Троицы породила Единого» (*τῆς ἀχωρίστου Τριάδος ἀπεκύνησας τὸν ἕνα*) = родила одного из неразлучной Троицы (слова: «...Христа Бога» являются, по-видимому, поясняющей вставкой славянской Триоди); «небесная» (обобщающий жен. род) (*τὰ ἐπουράνια*) = небесное, неземное. – Пер.]

Далее следует преподобная Мария Египетская. Ее житие читалось не просто для того, чтобы вдохновить слушающих. Это органичная часть службы, имеющая куда более глубокое значение. Православные очень хорошо знают, что смысл богослужебной памяти того или иного святого вовсе не в том, чтобы только воздать ему честь или обратиться к его жизнеописанию как образцу благочестия. Это реальное причастие его борениям, победе и славе. Жития читаются именно с целью истинно и на деле «поставить» самого святого – со всем, что он пережил, – среди собравшихся: то есть для того же, для чего и мощи его (или, если их нет, только икона) торжественно выносятся и поставляются на середине храма, и верующие помазываются елеем от горящей перед ними лампады. Это действие литургическое, происходящее в ином, литургическом, времени и создающее (вместе с прочими богослужебными элементами) иное, литургическое, пространство.

В этом новом пространственно-временном континууме как действия, так и слова приобретают особые измерения и оттенки, особую полноту и плодотворность. Богослужебное чтение Жития преподобной Марии саму Марию таинственно поставляет среди слушающих, так что она вместе с ними проходит поприще покаяния и молитвы. Поэтому каждая песнь Великого канона содержит по два тропаря, обращенных к ней.

*Егѡже возлюбѣла еси, Егѡже возжелѣла еси,
Егѡже ради плоть изнурила еси, преподѡбная,*

*моли ныне Христа о рабѣх,
я ко да мѣлостив быв всем нам,
мѣрное состоя ние дѣрует почитающим Его⁶.*

Таким же таинственным образом соприсутствует молящимся творец канона, преподобный Андрей. В конце каждой песни Церковь добавила тропарь ему. Конечно же, ученые не станут подробно исследовать эти «болес поздние вставки». Их интересует поэзия собственно Андрея Критского и ее место в византийской литературной традиции. Подобным образом и ученые теологи обратят внимание на богословские идеи, содержащиеся лишь в «аутентичной» части канона. Свойственное богослужебному тексту смешение временных слоев им кажется неприемлемым.

Но для Церкви тут нет никакого «смешения». В синаксарии, читаемом (как и на всякой утрени) по 6-й песни и разъясняющем причину, содержание и цель совершаемого богослужения, Церковь говорит о том, что это за канон, кто его написал, какое значение имеет в нем Житие преподобной Марии, написанное в VII веке Иерусалимским патриархом Софронием, и вообще, дает столько исторической информации, сколько считает нужным. Но живет

⁶ Песнь 7-я. [Греческий текст имеет несколько иной смысл и содержит замечательную мысль. Между второй строкой (которая звучит как: «Егоже стопам последовала еси») и просьбой о молитве дано еще указание на подлинного Совершителя всякого духовного исправления в людях: «Иже Сам, взыскав тебя, подал покаяние, яко един Бог страдающий» (*οὗτος τῇ μετάνοιᾳ εἶρε καὶ δεδώκεται ὡς μόνος Θεὸς στυγιάτης*). — Пер.]

она и движется в глубине измерений, пересекающих время, которые, хотя и включают определяемую историческими датами временную координату, ею не ограничиваются. В этой глубине различные точки исторического времени могут преломиться одновременно, и нет ничего удивительного, что преподобный Андрей, архиепископ Критский, в VIII веке написавший Великий канон, всякий раз, когда Церковь совершает эту службу, сам присутствует и вводит молящихся в двери молитвы и покаяния⁷. Этим, как и прочими соборными действиями, верные входят в такую временную глубину, на которой, выражаясь словами Послания к Диогнету⁸, «эпохи сходятся» (*καιροὶ συνάγουται*) и собравшиеся в Церкви, как в совершенно отличном от обыденного пространственно-временном континууме, оказываются современниками святого Андрея, преподобной Марии, прочих святых, Матери Божией, Христа, — пребывая с ними в одном Доме. В этих новых измерениях нашего пространства-времени личности беспредельно углубляются и расширяются, не теряя конкретности, и то же происходит со словами и событиями, которые обогащаются вечным значением.

Нам бывает трудно улавливать глубокую логику церковной жизни (Таинств, богослужений, праздничных циклов, молитв, аскезы, покаяния) из-за неспособности оторваться от прямолинейного,

⁷ «...Покаяния бо ты таинник презрядный» (Песнь 3-я) [*μυσταγωγὸς σὺ μυσταγωγὸς γὰρ παράδοτος* — букв.: «тайноводитель» покаяния, то есть «вводящий в таинство» покаяния. — *Пер.*].

⁸ Послание к Диогнету 12.9, PG 2, 1185.

обывательского восприятия пространства и времени. А в Церкви правят другие законы⁹. Иное восприятие пространства-времени заметно в византийской архитектуре и иконографии – и не меньшее предполагается византийской гимнографией. Всё вместе – иконы, песнопения («Днесъ висит на древе...», «Приидите, сраспнемся Ему» и другие) – не иносказания, не словесные фигуры и не плод богатого воображения, а точное отражение действительности. Точно так же, как совершающееся при крещении второе рождение и происходящее в Божественной евхаристии причащение Тела и Крови Христовых – не образы, но реальность. Не принимая во внимание совершенно иные космологические и антропологические условия, в которых живет и движется Церковь, невозможно понять ни искусство Византии, ни библейские, святоотеческие и литургические тексты, ни ту глубокую осмысленность и действенность, на которых построено конкретное бытие Церкви, действительно, решительно, спасительно изменяющей и преображающей границы и свойства тварного мира и тварного человеческого существования.

В этой иной, церковной реальности, в которой тварное возвышается до уровня Таинств, то есть обретает во Христе свою сокровенную гармонию, подлинную значимость и полноценный образ действия, Великий канон – и в том виде, как был написан, и в том, как он поется на

⁹ Букв.: другая космология (*ἄλλη κοσμολογία*), законы мироустройства. – Пер.

богослужении, – представляет собой нечто совершенно отличное как от литературного произведения, поддающегося анализу академической филологии, так и от богословского трактата, в котором теологи изыскивают доктринальные положения. Однако в своей полноте он может быть назван литературным произведением, поскольку подлинной – *бесконечной* – глубиной своего полноценного – богочеловеческого – образа действия он помогает войти в то самое иное пространство и время, отдельные стороны которого всегда затрагивает и пытается выразить настоящее искусство. В своем внутреннем единстве Великий канон также может быть назван и богословским сочинением – поскольку мысль, искусство и история, выражаясь в молитве, обретают в нем свое первичное значение и действенность, превращаясь в средство, ведущее к покаянию, то есть к решимости измениться и преобразить окружающий мир. Именно в полноте своей это – богословие: не ученая схоластика, а богослужебное действо, то есть то, что изменяет и спасает человека и мир.

В церковном пространственно-временном континууме превалирует память о лицах и событиях священной истории. Как сказано в синаксарии, святой составитель Великого канона «всякую Ветхаго и Новаго Завета повесть снискав и собрав, настоящее сочини сладкописание, от Адама яве даже и до самого Христова вознесения и апостольския проповеди».

Для православной традиции движение от Адама ко Христу определяет правду, содержание и цель исторического процесса. Священное Писание от

Бытия до Апокалипсиса составляет для Церкви священное описание мира именно потому, что содержит основные ступени глубинного течения истории.

К этому глубокому потоку, от начала устремляющегося к концу, верные каждой эпохи возносят все свое и весь свой мир, чтобы, погрузив все это в его мощное течение, переместить из преходящего (от «времени текущаго естества»¹⁰) в пребывающее, возвести из узких границ повседневности в некоем определенном столетии к бытию во Христе, причастному вечности. Это перемещение (текст Великого канона называет его «прехождением», *διάβασις*) составляет суть покаяния и важнейшую цель как молитвы, так и чтения Божественных Писаний.

Все это «превосходно и искусно соединил» в Великом каноне «иже во святых отец наш Андрей, архиепископ Критский»¹¹.

Воспоминание о Соломоне, который

*лукавое иногда пред Бóгом сотворив,
отступí от Него*¹²,

влечет совесть все еще нераскаянного грешника к осознанию того, что, оставаясь вдалеке от Бога, он имеет бытие, «поглощенное» тлением.

¹⁰ *τοῦ χρόνου τὴν ἐξουσίαν φύσιν* (ср. песнь 6-ю, тропарь 12-й). – Пер.

¹¹ Синаксарий по 6-й лесни. Первую часть цитаты привожу в русском переводе, слав.: изрядно и хитростно сочини, греч.: *ἀρίστως καὶ τεχνικῶς ἠρμόσατο*. – Пер.

¹² Песнь 7-я [тропарь 10-й. «Отступи» (церк.-слав.) – 3-е лицо единственного числа прошедшего времени; рус.: «отступил». – Пер.].

Представляя дверь Царствия широко отверстой Христовым воплощением и указывая на блудниц и разбойников, предваряющих нас в отклике на зов Господень войти в нее решительным изменением себя в деятельном покаянии, преподобный Андрей ободряет колеблющихся, чтобы отложили боязливость и вошли туда, где грешники преображаются в святых:

*Христὸς вочеловѣчися,
призвѣвъ к покаянію разбѣйники, и блудницы:
душе, покаяйся, дверь отвѣрзется Цѣрствія ужѣ,
и предвосхищаютъ е фарисее и мытарѣ,
и прелюбодѣи кающіеся*¹³.

Приготовленный всем этим слушатель канона внезапно оказывается вброшенным в лик молящихся с великим умилением и возносящим свой голос вместе с ними:

*Я ко разбѣйникъ вопію Ти: помяни мя.
Я ко Петръ плачу гóрце: ослаби ми, Спасе.
Зову я ко мытарѣ. Слезю я ко блудница.
Прими мое рыданіе, я коже иногда хананѣино*¹⁴.

Так оживают образы священной истории. Дело спасения становится современным времени жизни спасаемых, и современность, в которой вновь

¹³ Песнь 9-я [тропарь 5-й. «Предвосхищаютъ» (*προαρπάξουσιν αὐτήν*) = входят в него первыми; «кающиеся» – *μεταπονοῦμενοι* = «преобразующиеся» (покаянием). – Пер.]

¹⁴ Песнь 8-я [тропарь 14-й. «Иногда» (*ποτέ*) = некогда. – Пер.]

проживаются события спасения, расширяется, вмещает невместимое; границы времени и пространства уступают, углубляются и вмещают бесконечность.

Это преобразование (*ἡ μεταποίησις*) природы, или преображение (*ἡ μεταόρφωσις*), или покаяние (*ἡ μετάνοια*), или как угодно еще, созидающее нового человека и новую тварь во Христе, есть спасение. Оно полностью осуществляется в Божественной евхаристии, в которой тварное, всецело приобщаясь нетварному, становится вечным и обоженным, в чем и состоит цель и содержание всей церковной (таинственной и подвижнической) жизни: как Таинств, праздников и служб, так и молитв, постов и бдений.

Установленный апостольской и святоотеческой традицией порядок, основывающийся на глубоком знании как душевно-телесного устройства, так и места человека в мире, предполагает совершенно определенную космологию, заданную началом и концом творения, отпадением человека от своего Божественного назначения и личным вхождением Бога в тварное пространство и время. Все это с предельной ясностью указано в Священном Писании, описывающем вхождение в бытие мира и человека, падение и промыслительное водительство человечества, воплощение Бога, распятие, Воскресение и Вознесение Богочеловека, схождение Святого Духа и ожидание грядущего Царства Божия.

Все это не метафизические догмы, которые необходимо принять, чтобы избежать наказания или получить спасение, а факты человеческой истории. Ими обозначены координаты, в которых человек

и мир были созданы, испытали падение и были воссозданы во Христе. Поэтому в них задана правда истории и подлинная природа человека и мира. Вне этих координат тварь идет против природы, лишь в них обретая свойственное себе по естеству и устремляясь к своему совершенству.

В такой космологической и антропологической перспективе построена вся церковная жизнь. В ней проходит всякое церковное служение, включая и службу Великого канона. Но, предполагаемая всегда в полноте, она может быть высвечена ярче отдельными своими сторонами соответственно более частной – врачующей или усовершенствующей – задаче конкретного богослужения. Совершаемая в середине великопостного поприща, служба Великого канона призвана помочь человеку осмыслить трагизм противоестественного состояния, в которое его погрузил грех, укрепляя в решимости вернуться в первоначальное достоинство, согласное с естеством, усовершенным во Христе. Поэтому многое в каноне служит изображению этого достоинства. Позвольте мне подробнее остановиться на этом.

2. Антропология первоизданного

Естественное для человека четко определяется его состоянием до падения:

*Брѣние Зѣдѣтель живосоздаѣв,
вложил еси мне плоть и кости,*

*и дыха́ние и жизнь...*¹⁵

Приводя в бытие человека, Творец устраивает телесное («плоть и кости») и душевное («дыхание и жизнь»). Эти два измерения человека органично связывают личность с вещественным и умным тварными мирами, объединяя в нем как в «малом мире» все творение.

Естественным образом устроенная в тварном мире личность, человек в его целостности онтологически укоренен в Боге как созданный по образу Божия. Его происхождение иконично. Его цельность, гармония, красота и блаженство – в Боге. Благодать Божия – Его любовь, жизнь и слава, одним словом, Его нетварные энергии – излились на человека вместе с его богодарованным бытием и переплелись с ним. Он устроен как

Богозда́нная скі́ния,

как

красо́та о́браза,

его первая одежда соткана ему изначала Самим Зиждителем¹⁶.

Человек вкушал

¹⁵ Песнь 1-я [тропарь 10-й. «Брение» (*τὸν πηλόν*) = глину; «живосоздав» (*ζωοπλαστῆσας*) = изваяв живой (*слав.* «здатель» соответствует *греч.* ὁ Κεραμὴς – гончар). – Пер.]

¹⁶ Песнь 2-я.

*сла́дость присносу́щнаго Ца́рствия*¹⁷,

был одет

*ца́рским досто́инством,
венце́м и багря́ницею*¹⁸,

совмещал

*бога́тство и пра́ведность*¹⁹.

Следует помнить, что Великий канон – не поучение, не экзегетическое сочинение. Это составляющая богослужебного действия, и его смыслы сводятся к напоминанию того состояния, от которого человек отпал, чтобы верные сильнее почувствовали неестественность своего нынешнего положения и укрепились в покаянном подвиге. Прочитированные нами весьма кратко и в очень широком диапазоне строки канона как острой иглой указывают на состояние до падения. Конечно, литургическое поклонение предполагает и более точное знание святоотеческого учения. Так, приведенные стихи канона должны оживлять в памяти слушающих хорошо известное учение Церкви о сотворении человека «по образу Божию», подробно рассмотренное в первой части данной книги. Как литургический акт, Великий ка-

¹⁷ Песнь 1-я [тропарь 3-й. – *Пер.*].

¹⁸ Песнь 4-я [тропарь 15-й. – *Пер.*].

¹⁹ Там же.

нон оказывается и своеобразным его выражением, и его живым преломлением. Но он также может послужить более полному пониманию церковного учения, поскольку знание православного Предания неразрывно с его деятельным исполнением.

3. Контекст раскаяния

Адамово преступление, с которым христианин отождествляет свою собственную греховность («Первозданного Адама преступлению поревновав, познах себс обнажена от Бога...»²⁰), было переменной волевой направленности, или, сильнее, изменением целеполагания.

Поставив самого себя целью и пределом бытия, человек стал «самоистуканом»²¹, самовольно нарушив свою иконичную связь с Богом и движение к Нему, автономизировав и ограничив себя тварными пространством и временем, своей тварной природой, физиологическим результатом чего стал разразившийся в нем духовный голод:

*Глад Бóжий постиже тя...
Богáтство моё... изнури́в в блуде́, пуст есмь...
áлчен же зову́: О́тче щедро́т,
предварíв, Ты мя уще́дри*²².

²⁰ Песнь 1-я [тропарь 3-й. – Пер.].

²¹ Песнь 4-я [тропарь 26-й. – Пер.].

²² Песнь 7-я [тропарь 15-й и песнь 1-я, тропарь 21-й. – Пер.].

Живя не от Бога исходящей жизнью, а «своей собственной природой»²³, человек физиологически влеком к смерти. Разрушение нетварной основы перестроило весь его душевно-телесный состав. То, что «по образу», помрачилось; то, что «по подобию», изменилось в неподобие. Утерев «первую боготканную одежду», человек оделся грехом в «кожаные ризы»²⁴, из теологического став биологическим существом.

Антропологическая картина того, как происходил этот процесс отсечения и распада, очень ярка в Великом каноне, и мы чуть ниже рассмотрим ее. Сначала, однако, необходимо определить тот контекст, в котором понятие греха получает верное осмысление.

Весьма характерно, что от начала и до конца Великого канона все глаголы, выражающие совершение греха или его последствия, относятся к человеку, а не к Богу, в большинстве своем имеют физический, а не юридический оттенок: душа «зло видела» и «горько уязвилась»; человек «впал в разбойники», «весь уязвился», «исполнился ран»; «богатство изнузив в блуде, пуст есмь»; «омрачил душевную красоту», «ум соделал перстью», «погубил красоту ума»; «разодрал одежду», «лежу наг»; «воззрел на красоту сада и прельстился умом», душа «уклонила от Бога»; человек «погубил первозданную красоту и благолепие мое»; «грех лишил меня

²³ τῇ ἰδίᾳ φύσει – выражение Макария Великого, см.: Духовные беседы 12.2, PG 34, 557B.

²⁴ См.: Песнь 2-я, тропарь 12-й. – Пер.

боготканной одежды», «осквернил ризу плоти»; «презрел внутреннюю богообразную скинию», «поползнулся и осквернился... но омой и меня, Спасе, слезами», «уязвился, уранился», «устрелен стрелой прелюбодейства», «пленен копием убийства», «недугую тягчайшими стремлениями», «восстал на естество».

Но и носящие обычно юридический оттенок глаголы тотчас поясняются:

*Согрешихъ, беззаконновахъ,
и отвергохъ заповедь Твою ,
я ко во гресѣхъ произведохся,
и приложихъ я звамъ струпы себе...*²⁵

Или:

*Отсю ду осужденъ быхъ,
отсю ду препренъ быхъ азъ окая нный:
отъ своя совѣсти...*²⁶

То же относится и к выражениям: «страстный помысл», «бессловесная снедь», «горькое напоение»; «бремя тяжкое греховное», «безумие страстей», «тьма страстей», «ненасытимость страстей»; «убийца совести», «язвы», «струпы гноения», «раны самовольных страстей»; «непотребное житие», «окровавленная риза», «страстная пагуба и вещественная тля

²⁵ Песнь 7-я [тропарь 1-й. – Пер].

²⁶ Песнь 4-я [тропарь 5-й. – Пер].

(тление)»; «волны прегрешений»; «зверь», «буря» и «глубина греховная»; «незаходимые глубины греха»...

Под влиянием западного учения о первородном грехе мы обычно понимаем грех юридически. Мы рассматриваем его как непослушание Божественным заповедям, а его последствия – как наложенное Богом наказание. Для православной же библейско-святоотеческой традиции контекст как первородного, так и всякого вообще греха скорее естественно-бытийный: отворачаясь от света, человек оказывается во тьме; отпадая от своего центра – теряет ориентацию; отдаляясь от жизни – умирает. Божественные заповеди – не угрозы о наказании, постигающем извне. Они описывают неповрежденное состояние человеческого бытия. Болезнь, страдание и смерть, следующие за нарушением законов естества, не суть присуждаемые по закону наказания, а неизбежные следствия повреждения человеческой природы. Творцом зла явился не Бог, а человек. Это важно понять, ибо это означает, что грешник стоит перед Богом не в ожидании внешнего осуждения, а неся в себе последствия содеянного, так что дверь покаяния остается открытой. Сострадание Божие не отвергает ни одно создание в каком бы ни было положении. Человек отпал и призывается к возвращению. Это возвращение, это поставление себя в присутствие Божие, сопровождающееся и восстановлением потерянного здоровья, и преобразованием всего человеческого бытия, составляет суть покаяния и содержание духовной брани, в том

числе и духовного подвига, в который включается участник службы Великого покаянного канона.

Путь, который проходит грешник от состояния рассеяния вдали от Бога к состоянию сокрушения, – органичная часть взаимоотношений человека и Бога. Антропологический аспект раскаяния канон раскрывает с удивительно глубоким знанием всего душевно-телесного устройства человека. Я постараюсь показать это, напомнив еще раз, что текст канона предлагает нам не столько исследование, сколько возможность войти в живой опыт. Много из того, что будет затронуто, уже рассмотрено в других частях этой книги. Однако мы не сможем оставить это в стороне, не исказив целостность той духовной реальности, в которую нас приглашает войти служба Великого канона, отвержая нам дверь молитвы. В Церкви – месте подлинной жизни, неизбежны повторы, столь свойственные жизни.

Отделенная от Бога и лишенная Его жизни, душа ищет пищи в телесном. Так рождаются страсти души. Точнее, бесстрастные душевные силы, которые должны помогать тварному человеческому существу сообщаться с Нетварным и служить тому, чтобы душевные действия принимали Божественную благодать, питающую и оживляющую всего человека, – подчинением телу искажаются в страсти, так что жизнью греховной души становится жажда чувственных удовольствий. Чувственные стремления поглощают и ослабляют душевную деятельность:

Вообразив моих страстей безобразие,

*любосла́стными стремлѣньми,
погубѣхъ умá красоту́²⁷.*

В свою очередь, тело, не получая пищи от душевных сил, обращается к внешнему и, поработившись вещественному, включается в круговорот тления. Так появляются телесные страсти-наслаждения, в то время как человек силится получать жизнь и радость от материального мира²⁸. Живущий страстями – именно потому, что телесные страсти ищут удовлетворения в вещественном, – неизбежно заканчивает почитанием материи как источника жизни и поставлением ее на место Бога. Идолопоклонство – прямое следствие гедонизма:

*Манассіева собралá еси согрѣшѣния изволѣнием,
постáвльши, я́ ко мѣрзости, стрáсти,
и умно́живши, душѣ, негодováние...²⁹*

Естественный порядок, таким образом, повернут вспять. В согласии с порядком природы, материя обрстает свою наивысшую организацию и образ действия в человеке, в котором через душевные силы она открывается Нетварному; когда же душа

²⁷ Песнь 2-я [тропарь 20-й. «Вообразив» (*μορφώσας*) = дав образ (тому, что «нс по образу», *ἀμορφία*). – Пер.].

²⁸ Ср.: «Свина мяса, и котлы, и египетскую пищу, паче небесных предсудила еси [то естъ предпочла небесной], душе моя» (песнь 6-я, тропарь 8-й).

²⁹ Песнь 7-я [тропарь 16-й. *Вδελύγναι* – «мерзости», в библейском контексте синонимично *εἰδωλό*, «идолам». – Пер.].

противоприродно отрицает Бога, то она подчиняется телу³⁰, а тело – материи. Такой превратный порядок вещей обрекает человека на «любовещное и любоименное житие»³¹, сковывающее его «тяжким бременем», поскольку влечет за собой неизбежное рабство удушающим ограничениям вещественного творения, заключая в него как в темницу³².

Этому первому изменению неизбежно сопутствует и другое, не менее серьезное. Для святоотеческой традиции сердце является центром человеческой жизни и душевно-телесного состава, как орган, через который совершается таинственный переход душевного в телесное и телесного в душевное. Это не только телесный орган, но и душевный. По учению Отцов Церкви, душевные свойства имеют своим вместилищем сердце, в котором они все тесно взаимосвязаны, и именно из сердца исходят душевные действия. Сердце является как источником телесной жизни, так и средоточием души. И именно в сердце – в самой глубине сознательной, свободной и разумной человеческой личности – происходит, согласно православному видению, встреча человека с Богом.

³⁰ «Покорила еси неработное твое достоинство телу твоему, иного бо Ахитофела обретши врага, душе, снизшла еси сего советом; но сия разсыпал Сам Христос, да ты всяко спасешися» (песнь 7-я, тропарь 9-й).

³¹ Песнь 2-я [тропарь 17-й. «Любовещное» (*φιλόυλο*) = стремящаяся к всецелости; «любоименное» (*φιλοκτήμονα*) = стремящаяся иметь, алчное. – *Пер.*].

³² «Впадох в страстную пагубу и в вещественную тлю [*φθορῃ*, тление], и оттоле доныне враг мне досаждал» (песнь 2-я, тропарь 16-й).

Когда свободная воля человека отвергает Бога и человек из образа Божия становится «самоистуканом», его сердце грубеет и, по словам канона, «одебелевает» [букв.: наглет, *ἡρασύνεται*. – Пер.], единство душевно-телесной деятельности нарушается, целостность личности подрывается. Телесные функции, не питаясь более Божественной благодатью, вырождаются в чисто биологические, а душевные – тяжелеют, грубеют действуют ниже уровня своих возможностей. Питаясь грехом, они все более отклоняются от своего назначения и совершенно искажаются.

Воля, действуя в согласии с природой, дает простор свободе и любви; обращая же грехом к желанию, она порабощается ему и «рождает презорство»³³. Ум (*ὁ νοῦς*), который в человеке, находящемся в согласии со своим естеством, есть средоточие его познавательных способностей и центр их единства, око души, свет ее боговидного разума, просвещающий и направляющий личность, – действует, отчуждаясь от Бога, всего лишь как рассудок (*ἡ διαλογικότης*). Знание, которое для действующего согласно природе бывает исчерпывающим общением в любви познающего и познаваемого, в противоестественном состоянии оказывается лишь наблюдением, то есть собиранием информации ради отвлеченной оценки и правильного использования объекта познания. Содержание ума, мысли (*οἱ λογισμοί*), теряя свой естественный центр, сердце, блуждают по внешнему миру, приводя

³³ Ср.: Песнь 3-я, тропарь 11-й по ирмосе второго канона: поработившееся страстям произволнис рождает «презорство» – наглость, самоволие (*τίχτει τῇ αἰσχροδαιῶν*). – Пер.

человека к потере связи с реальностью, к выходу из себя, погоне вне себя за призрачными идеалами (*του ἀνυπόστατα αἰδύλα*) собственного изобретения.

Совокупность телесных и душевных свойств человека в их устройении и действии после падения святоотеческая традиция именует «кожаными ризами». Сведение человеком себя исключительно до тварного мира «сшило» их человеческому роду, лишив его бесстрастного душевно-телесного одеяния, сотканного благодатию:

*Сшивáше ко́жныя рíзы грех мне,
обнажívый мя пёрвыя боготкáнныя одéжды*³⁴.

Этот второй душевно-телесный состав человека может в результате аскетической жизни вновь стать духовным, если человек обретет Божественную жизнь. Но он может двигаться и по пути распада и стать в конце концов «срамной и постыдно окровавленной ризой» по причине

*стра́стного и любосла́стного живота́*³⁵.

Действительно, воля может, продав первородство своего самоопределения «чужим» (то есть греховным страстям), стать под конец неуправляемой,

³⁴ Песнь 2-я [тропарь 12-й. – Пер.].

³⁵ Песнь 2-я [тропарь 14-й. Букв.: «...Прохождением потакающей страстям жизни»; ср.: «Ум острунися, тело оболезнися, недугует дух, слово изнеможе, житие умертвися, конец при двех...» (песнь 9-я, тропарь 1-й). – Пер.].

сделаться «бессловесным (безумным) стремлением», «любосластным объядением страстей»³⁶, может полностью подчиниться наслаждению и быть упразднена сладострастием.

У преуспевших во грехе даже ум бывает «смешен с перстью», становится «прахом», тонет в вещественном и, хотя и притязает на возвышенное, на деле оказывается, говоря словами канона, «весь погружен» (*ὑποβρύχιος*). Помыслы, работая на страстное наслаждение, выливаются в греховные действия, ранящие человека. Сделав своим содержанием грех, они становятся страстными и «убийственными» (*μαλοφύγοι*) (песнь 1-я, тропарь 11-й), христианин воспринимает их как убийц, разрушающих его жизнь:

*В разбойники впады и аз есмь
помышлёнными моими,
весь от них уязвѣхся ныне, исполнихся ран...³⁷*

Когда душа так «безумствует» (а грех всегда начинается в душе), повреждается и тело. Храм Духа становится «пристанищем плотской скверны». Очарование человеческого тела, все многообразные возможности общения, которые даст личности наличие тела, — все поглощается и уничтожается страстью к удовольствиям; тело и с ним весь человек «расточается безудержной похотью».

³⁶ Песнь 6-я [тропарь 6-й. — Пер.].

³⁷ Песнь 1-я [тропарь 14-й. Ср.: «...Страстный помысл показывает сладкое и вкушает присно горькаго [букв.: ядовитого, *τοξόλου*] напоения» (песнь 1-я, тропарь 5-й). — Пер.].

Всецело предавшись греху, человек переступает все новые границы саморазрушения. Произволением на зло он может умертвить совесть, затем исполнением страстей «каменовать» тело до смерти и, наконец, безумными желаниями убить разум:

*Кáиново прешѣд убійство,
произволѣнием бых убійца совѣсти душѣвней...*³⁸

*Кому́ уподѣбилася еси́, многогрѣшная душѣ?
Токмо пѣрвому Кáину, и Ламѣху о́ному,
каменовáвшая тѣло злодѣйствы,
и убѣвшая ум бессловѣсными стремлѣньми*³⁹.

Живописание пути, шаг за шагом влекущего грешника к саморазрушению и гибели вдали от Бога, которое мы находим в Великом каноне, имеет более практическую, нежели теоретическую цель, действует жизненно, драматично. Наблюдая картину своей жизни, разрушаемой грехом, молящийся осознает трагизм греховного состояния. Предстоя в церкви Престолу живого Бога вместе со светозарным ликом святых, он пачипает чувствовать, что лишен брачной одежды, что он – наг. Стыд толкает его внутрь себя, он чувствует боль и входит в плач. Тот плач, которым напоены все песни канона:

³⁸ Песнь 1-я [тропарь 7-й. – Пер.].

³⁹ Песнь 2-я [тропарь 2-й по ирмосе второго канона. «Каменовать» – казнить побиением камнями. – Пер.].

*Откуда начну плакати
окая ннаго моего жития дея ний?
Кое ли положу начало, Христэ,
нынешнему рыданию?*⁴⁰

Богослужение похоже на всеобъемлющую драму, в которой нет зрителей, но каждый реально участвует в ней и каждый обретает возможность очищения и искупления в переживаемой боли.

Пространство, в которое входит человек в церкви, изменено, и жизнь сжата как на сцене, на которой переход из гибели к искуплению проживается в богослужении. Новыми глазами молящийся смотрит на подлинную глубину греха. Видит, что речь идет не о нравственных недостатках, а о вселенской трагедии, и не о большом или малом списке недолжных деяний, а о всеохватывающем искажении содержания жизни. Это, собственно говоря, – схождение в небытие, гибель (*ἀφαισιμός*), ощущаемая человеком как отсутствие (*ἀπουσία*) Бога, как отсутствие личностей окружающих и своей собственной, как потеря реальности и вообще – как стирание цели и смысла, переходящее в неизбывную оставленность и тревогу. Вслушаемся в слова Великого канона:

*Пуст есмь...;
пламя бессловесных желаний обдержит мя...
содержим есмь бурей и тревожением согрешений...*

⁴⁰ Песнь 1-я [тропарь 1-й. Глагол «плакати» в слав. управляет генетивом: «плакати деяний» рус.: «оплакивать деяния». – *Пер.*]

*присно беззаконнующи...
безчаден и бездомок...⁴¹
чуждое Богу оскверненное житіе;
тьма мне бысть и глубока мгла ночь греха...
от незаходимых глубин греха и отчаяния мя,
предварив, избави;
уклонилася еси, душе, от Бога твоего... но воззови
из ада преисподняго, да не пропасть земная тебе
покрыет.*

Жизнь во грехе не сводится к отдельным греховным поступкам. Ее глубокое содержание и ужас делаются явными из свойственных ей в целом бессмысленности, бесцельности и бессловесия.

Непревзойденное описание грешника дано в притче о блудном сыне. Он виновен не просто в ряде нравственных прегрешений. Он ушел из Отчего дома, удалился от Бога, потонул в небытии и забвении, и незрим уже ни тому, к кому нанимался на работу, ни друзьям, ни даже свиньям, он буквально – погиб. О начале сего возвращения к бытию в притче сказано очень важная вещь: «*Пришел в себя*» (ср.: Лк. 15, 17).

Подобное возвращение к сознательному бытию – начало спасения, точка отсчета. И прежде всего к ней подводит нас Великий канон.

Но он же раскрывает перед нами и весь путь возвращения, призывает и вводит в конкретный труд покаяния и преображения, в делание преображения и усовершеня своего существа. Осуществление

⁴¹ Песнь 4-я [тропарь 13-й. – Пер.].

этой задачи составляет реальное возвращение к Богу.

В следующем разделе мы рассмотрим контекст, в рамках которого Великий канон предлагает решение этой задачи.

4. Контекст возвращения

Сознательно всматриваясь в свое бытие, грешник может не обрести ни в себе, ни вокруг себя ничего, кроме пустоты. Но он может услышать и голос Божий, призывающий из самых глубин его существования вспомнить о давно забытом Отце и печально оставленном месте общения с Ним. В первом случае грешник может исполниться безумием отчаяния, во втором – ему откроется путь, начинающийся плачем, полным надежды, печалью, растворенной утешением; путь, вводящий в сердечную радость сдинения с Богом. К первому склонен тот, кто стал автономным, полностью ограничил свое бытие тварным миром, своим свободным выбором свел все проявления своего существа лишь к его пределам, в то время как по природе ему свойственно стремление к Богу. Второе доступно тому, кто в большей или меньшей степени (в конечном итоге и не так важно в какой) остался открытым для Бога. Начало и основание спасения составляет открытость Богу.

Повернувшись от греха к Богу, человек в первую очередь чувствует потребность призвать Его милость и помощь. Он ощущает, что своими силами ему

не приблизиться к Нему. Такая мольба, будучи особенно острой в момент обращения, не оставляет кающегося и на всем протяжении спасительного пути:

*Повѣржена мя, Спасе, пред враты Твоїми,
понѣ на старость не отрини мене...⁴²*

*Човеколю бче, хотя ѿ всем спастися,
Ты воззови мя, и приими, яко благ, кающегося⁴³.*

*Не вниди со мною в суд...
Дверь Твою не затвори мне тогда,
Господи, Господи,
но отверзи ми сию, кающемуся Тебе⁴⁴.*

*Яко спасл еси Петра возотивша: спаси!
Предварив мя, Спасе, от зверя избави, простер Твою
руку, и возведи из глубины греховныя⁴⁵.*

Грех велик:

*...Никтоже бо сущих из Адама
якоже аз согреших Тебе⁴⁶.*

Но милосердие Божие превосходит его:

⁴² Песнь 1-я [тропарь 13-й. «Поне» = хотя бы. – Пер.].

⁴³ Песнь 2-я [тропарь 27-й. – Пер.].

⁴⁴ Песнь 2-я [тропарь 26-й. – Пер.].

⁴⁵ Песнь 6-я [тропарь 13-й. – Пер.].

⁴⁶ Песнь 2-я [тропарь 24-й. – Пер.].

*Видим, видим человеколю бие, о душе,
Бога и Влады ки...*⁴⁷

Поэтому мы смеем просить в уверенности получить просимое:

*Агнче Божий, вземляй грехи всех,
возьми бремя от мене тя жское греховное,
и я ко благоутробен
даждь ми слезы умиления*⁴⁸.

*Помилуй создание Твое, Милостиве,
ущедри руку Твоею творение...*⁴⁹

*Ты еси Пастырь добрый, взыщи мене агнца,
и заблудшаго да не презриши мене*⁵⁰.

*...Сотвори мя овча, на пастве Твоих овец*⁵¹.

*Ты еси сладкий, Иисусе, Ты еси Создатель мой;
в Тебе, Спасе, оправдаюсь*⁵².

⁴⁷ Песнь 2-я [тропарь прпсодобному Андрею. – Пер.].

⁴⁸ Песнь 1-я [тропарь 16-й. – Пер.].

⁴⁹ Песнь 6-я [тропарь 14-й. «Руку Твоею творение» ... родительный падеж двойственного числа: «творение Твоих рук». – Пер.].

⁵⁰ Песнь 3-я [тропарь 6-й. – Пер.].

⁵¹ Песнь 8-я [тропарь 19-й. «Сотвори мя овча, на пастве Твоих овец» (ποίη με ὡς ὄψα ἐν τῇ ποιῇ τῶν σῶν προβάτων) = соделай меня питомцем на пастбище Твоих овец. – Пер.].

⁵² Песнь 3-я [тропарь 7-й. – Пер.].

Но дело спасения совершается не одной Божественной благодатью. Необходимо и содействие (*ἡ συνεργασία*) человека, причем серьезное, ответственное и решительное. Желая спасения призывается постепенным очищением и обновлением всех душевно-телесных сил произвести в себе некое «возвращение» (*ἀναδρομή*) к своей иконичной богopodobной целостности и одновременно совершить «возведение» (*προσαγωγή*) всего себя к Богу.

Без такого «возвращения» к себе и к Богу ничего не получится, потому что спасение, или бесконечное с Божией помощью усовершенствование человека и возведение его в радость столь великую, что она превосходит смерть, невозможно в стране отвержения. Здесь грешник видит в себе потерянную «царскую драхму». Его человеческое достоинство истощилось. Все, что он есть, делает и имеет – ничтожно, тленно и тщетно. Поэтому его взоры обращены к «земле обетования», он жаждет перенестись туда, став здесь, подобно Аврааму, «странником»:

*От земли Харрán, изыди от грехá, душé моя ,
гряди́ в зéмлю
точáщую присножívотное нетлéние...⁵³*

Однако речь ни в коей мере не идет о физическом перемещении. Бегство из Содома и Гоморры есть уклонение от «пламени всякого бессловесного

⁵³ Песнь 3-я [тропарь 15-й. «Точашую» = источающую; «присноживотное» – относящееся к вечной жизни. – *Пер.*].

желания». Спасение изработывается на земле, в теле, и есть спасение не только духа, но и тела, и души – спасение всецелого человеческого бытия. В Великом каноне мы находим одно весьма замечательное выражение: «сохрани житие» [букв.: спаси жизнь – *ἀλάστωσον τὸν βίον*. – Пер.]⁵⁴.

Первым шагом этого возвращения-восхождения является самопознание:

*Обратися, покаяйся, открьй сокровенная...*⁵⁵

На свет должны выйти не только греховные действия, исповедуемые для получения прощения в Таинстве покаяния, но и их сокровенные причины, пороки и страсти, от которых они рождаются:

*Тайная сердца моего
исповедах Тебѣ Судий моему...*⁵⁶

Когда выявлены глубокие корни зла, можно начать их лечение. Епитимии, налагаемые церковными канонами, – не столько наказания, сколько своего рода медицинские средства.

Второй шаг возвращения к Богу представляет собой «делание». Так, по существу, называется подвижническая жизнь, способствующая очищению

⁵⁴ Песнь 6-я [тропарь 3-й. «Яко серна от тенет сохрани житие» = «как серна от сетей спаси свою жизнь». – Пер.]

⁵⁵ Песнь 7-я [тропарь 19-й. – Пер.]

⁵⁶ Песнь 7-я [тропарь 2-й. – Пер.]

и исправлению всех сил человеческого существа. Ею христианин укрощает «неудержимые волны греха»; противостает «неистовству страстей»; «ополчается на врагов» – сладострастие, себялюбие и прочие страсти; покоряет «лестные»⁵⁷ помыслы; «отступает злых своих» (песнь 8-я, тропарь 6-й); оттрясает «прежнее бессловесие»; обретает мужество и твердость намерения⁵⁸; «укрепляется» (песнь 7-я, тропарь 14-й) и делается «мужественной душой». «Духовной нищетой» (песнь 9-я, тропарь 24-й), постом, бдениями и прочими подвигами тело сбрасывает рабскую зависимость от вещества, утверждается в известной свободе от внешнего мира и одновременно обретает правильные отношения с душой. Так посредством тела, связующего его с материальным творением, человек может вновь осуществлять в мире свое священническое, пророческое и царственное служение.

Деланием являются и проявления любви к ближним и хранение заповедей:

*Испытай, душе, и смотря й, я коже Иисус Навин,
обетования земли, какова есть?
И вселіся в ню благозаконіем*⁵⁹.

Именно «благозаконие», послушание заповедям, заставляет человека удалиться от «злых дел»

⁵⁷ «Лестный» (церк.-слав.) – ложный, неистинный (см.: Песнь 6-я, тропарь 11-й). – Пер.

⁵⁸ Ср.: Песнь 4-я, тропарь 13-й: «...Твердаго предложения» (σθερρόν τῆς προθέσεως) = твердого, непреклонного намерения. – Пер.

⁵⁹ Песнь 6-я [тропарь 10-й. – Пер.].

и устремиться к «деяниям по Богу» (*πράξεις ἐν Θεοῦς*), чем его «прокаженное житие» убеляется и очищается.

Непрестанное усилие, необходимое для хранения заповедей⁶⁰, и неизбежно последующие неудачи даруют подвижнику «сердце присно сокрушенное и нищету духовную». Христианин познает свою немощь и силу подлежащих ему опасностей, «сети и западни ловца», и утверждается, шаг за шагом, в «страхе Божиим». Он облачается в «смирение» и «благочестие», надежные ступени лестницы, возводящей на Небеса. И это есть дело воли, которая только так, соблюдая заповеди, мало-помалу научается приводить себя в согласие с волей Божией, жаждущей нашего совершенства.

Третий шаг, который по времени совпадает со вторым, – видение. Дело воли направляется и поддерживается деятельностью ума. Пробуждение умной⁶¹ деятельности и ее ответ на зов Божий знаменуют начало возвращения к себе и обращения к Богу:

...*Воздвѣгни мой ум ко обращѣнію...*⁶²

Очищение помыслов, лежащее в основе возвращения человека к здравью и единству, требует напряженного усилия.

⁶⁰ «...Ибо кром трудов, ни деяние, ни зрение [= созерцание], душе, исправится» (песнь 4-я, тропарь 8-й). – *Пер.*

⁶¹ То есть деятельности ума-духа (*νοῦς*), свойственной словесной твари – людям и ангелам. – *Пер.*

⁶² Песнь 8-я [тропарь 1-й. – *Пер.*].

Помыслы должны прекратить служение страстям. Пока они остаются в рабстве страстям, они выискивают пути удовлетворения их. И чем они тоньше, острее и восприимчивее, тем более совершенные способы исполнения страстей они измышляют, украшая и усвершенствуя зло:

*Столп умудрила еси создáти, о душе,
и утверждéние водрузи́ти твоими похотѣми...*⁶³

Правильное же взаимоотношение мыслей и желаний устанавливается тогда, когда первые направляют вторые к тому, что истинно и, следовательно, благо.

Далее помыслам подобает освободиться от подчинения вещественному. До тех пор, пока мысль подчинена материальным предметам, она не воспринимает их подлинного назначения и смысла, а лишь участвует в некоем слепом процессе, у которого человек находится в рабстве, вкушая злой плод исполнения своих страстей. Поистине же мысль призвана освещать вещи, высвечивая их подлинное значение, усвершеншать их и приводить в согласие с их собственной природой, то есть с тем назначением, которое вложил в них Создатель.

Насколько мысли освобождаются от страстей и вещественности, настолько они очищаются и сосредоточиваются в уме. Человек собирается в себя. Теперь ум разумно правит жизнью и действиями.

⁶³ Песнь 2-я [тропарь 7-й по ирмосе второго канона. «...Твоими похотѣми» – в оригинале дательный падеж: *ταῖς οαῖς ἐπιθυμίαις* = твоим пожеланиям. – Пер.].

Душевно-телесные силы, найдя свой истинный центр, перестают воевать между собой. Человек обретает простоту и единство.

Когда ум, таким образом перестроенный, сам просветится молитвой, он превосходит букву и постигает дух заповедей и может питаться жизненной силой Божественного слова:

*...Пий воду от закона текущую изгнетением
письменным⁶⁴.*

Человеку дано проникать (*ἀποκριπτογράφῃ*) в тайны, сокрытые в нем и окружающем мире, дано стать «рачителем Премудрости». Побуждение, которое дает Великий капон, таково: «Сси [то есть соти, питайся ею, как младенец. – *Пер.*] Премудрость»⁶⁵.

Начальное исцеление и изменение ума, покаяние, перерастает в осознание (*ἐπίγνωσις*). Человек

⁶⁴ Блаженны по 6-й песни [тропарь 8-й: ...πίε τὸ ὕμα τοῦ νόμου οὐκ ἐν τῇ ἀποδίψει τοῦ γραμμάτος. В славянском из-за перевода τὸ ὕμα как «вода» не сразу явен образ духовного «точила» в котором из буквы («письмени») Закона истинным толкованием извлекается («изгнетается, выдавливается») сок духовного смысла. Метафору в данном тропаре можно соотнести с тем фактом, что сужение значения слова τὸ ὕμα (наиболее общее значение: «поток, источник, влага») до обозначения именно влаги, находящейся внутри (сок) в собственно богословских текстах может доходить до вполне терминологической конкретности: оно может обозначать вино для евхаристии. – *Пер.*]

⁶⁵ Песнь 5-я [тропарь 8-й. Здесь имеет место разночтение в славянской и греческой Триоди. Мы удержали привычный русскому читателю славянский вариант. В греческом же: πῶτρον, «положи», как и у автора, т. е. «ухаживай, заботься, как кормилица, о Премудрости». – *Пер.*]

узнает истину сущих, мыслит истинно. Он осознает реальность, и поэтому видит ее умом проникающим так, как видит ее Бог – во свете, от Него исходящем, и реальность прозрачна для него. Это новое осознание реальности и видение ее называется верой.

Весь душевно-телесный состав человека, очищенного деланием и просвещенного видением, приемлет Божественную благодать и действует обновленно. Чувственное наслаждение постепенно уступает радости. Чем дальше продвигается человек, тем больше осознает, что свобода, будучи весьма далека от эгоистичной независимости, есть по своей сути любовь. Освобожденные от страстности «страсти» действуют как чистые душевные силы и, по мере соединения с Богом, возвышаются до уровня добродетелей, а на более высоких ступенях святости человека, когда единение с Богом достигает известной полноты, становятся духовными чувствами и силами. Человек исходит из тьмы, вновь познается как «сын света», получает «одеяние брачное» и являет «невесты возжеленную доброту⁶⁶».

Все это создает предпосылки для *четвертой* и высочайшей степени духовной жизни – созерцания и бесстрастия. Очищенный и просвещенный Божественной истиной ум непрерывным сосредоточением, трезвением, входит в сердце, и там цельный и непорочный человек зрит незримое. Созерцание, эта высшая степень видения, идет рука об руку

⁶⁶ Доброта – в слав. красота внутренняя, сущностная, в отличие от более внешней, случайной «лэпоты». – Пер.

с бесстрашием – противоположностью пассивной покорности страстям, поскольку оно есть активность по преимуществу, высшая степень делания:

*Безстра́стие небёсное стяжа́ла еси́,
кра́йним на землі жити́ем...*⁶⁷

Христианин, сподобившийся Божественного дара бесстрастия и созерцания, проводит небесный образ жизни, не покидая тела⁶⁸ и земли,

*...бесплóтных житѣльство в плóти преходя щи*⁶⁹,

что означает пребывание умом вне временного и тленного. Подобно евангельскому купцу, обретшему драгоценную жемчужину, он «продает» все, что имел, и несравненным желанием устремляется к тому великому, что «едино есть на потребу» (ср.: Лк. 10, 42):

*Бди, о душе́ моя ,
изря дствуй я коже дрéвле вели́кий в патриáрсах,
да стя жеши дея ние с рáзумом,*

⁶⁷ Песнь 6-я [тропарь преподобной Марии; в греческом *δι' ἀκροτάτης ἐπὶ γῆς πολιτείας* (букв.: через крайне напряженный образ действий на земле) – ясно чувствуется подчеркиваемая автором активность. – Пер.].

⁶⁸ Вся жизнь тела призвана к освящению и «изменению» для постепенного преображения человеческого бытия: «Брак убо честный и ложе нескверно, обоя бо Христос прежде благослови, плотию ядый и в Кане на браце воду в вино совершая и показуя первое чудо, да ты изменишися, о душе» (песнь 9-я, тропарь 12-й).

⁶⁹ Песнь 4-я, тропарь преподобной Марии.

*да будеши ум зряй Бóга,
и достігнеши незаходя щий мрак в видѣнии,
и будеши великий купец⁷⁰.*

Это постепенное исцеление, возрождение и восхождение к совершенству, с разных сторон рассмотренное нами в плане конкретной реальности человека, помещается в более широкий космологический и антропологический контекст, созданный Богом обитанием в Своей твари (см.: Ин. 1, 14).

В первой части нашего исследования мы рассмотрели, как в Церкви преображаются параметры естества, пространства и времени, как действует обновленно историческая память. Все это имеет место потому, что Церковь есть плоть Богочеловека, в которой Христос обновил законы, или образ действия природы, или естества (*τῇ λειτουργικότητι τῆς φύσεως*):

*...Рождѣйся обновля ет законы естества...
побеждается естества чин...⁷¹*

Но Христос обновил в Своей плоти и конкретно человеческий образ действия (*τῇ συγκεκριμένη λειτουργικότητι τοῦ ἀνθρώπου*). Он воссоздал не только космологическую, но и антропологическую структуру бытия⁷². Он преобразовал в духовные силы

⁷⁰ Песнь 4-я [тропарь 9-й по втором каноне. – Пер.]

⁷¹ Песнь 4-я, Богородичен.

⁷² Для неразумной твари образ действия естества тождествен естественным законам; для свободной твари образ действия складывается из объективных законов в сочетании с субъективной волей, кото-

все, чем живет человек, изменил природные чувства в духовные:

*...Облечёся в моё смешение... Бог, создавший веки,
и соедини Себе человеческое естество⁷³.*

Этим соединением Он наделил воспринятую Им человеческую природу Божественной жизнью, обновил ее и одухотворил. Церковными Таинствами и подвижничеством христиане прививаются к обновленной человеческой природе Богочеловека и перенимают ее жизнь и образ бытия: то есть спасаются. Это усвоение Христу составляет суть и цель всей таинственной и аскетической церковной жизни. Святой становится подобием Христа. Великий канон называет это соединение (*συνχώρευση*) со Христом «прощением» (*συνχώρηση*).

С антропологической точки зрения спасение оказывается «обращением» (*μεταποίηση*), или «изменением ума» (*μετάνοια*). Но само это преображающее обращение возможно только благодаря соединению (*συν-χώρευση*)⁷⁴ с Богом, осуществляемому в Теле

рая также обновляется, но только при свободном на то согласии личности. Вот что, по-видимому, имеет в виду автор, говоря о преобразении не только естественных, но и «конкретно антропологических структур». – *Пер.*

⁷³ Песнь 5-я, Богородичен [«Смешение» – τὸ φύγμα – «месиво», «тесто», обычный в гимнографии образ для обозначения человеческого душевно-телесного состава. – *Пер.*].

⁷⁴ Буквальное значение греческого *συν-χώρευση*, именно: «схождение воедино»; отсюда – «согласие», «принятие» и как следствие уже «прощение».

Христовом, Церкви. Несвободные от обывательско-юридической трактовки спасения, мы понимаем прощение как простое отпущение грехов, тогда как в действительности это нечто неизмеримо большее. Ведь и само «отпущение» действует постольку, поскольку при со-единении с Богом океан Божественной любви поглощает песчинки человеческих прегрешений. В своей полноте прощение есть *приобщение* Христу, *приобщение* Царству Христову.

5. Развязка драмы

Мы не раз говорили о том, что Великий канон – это воплощение литургического опыта, а не продукт отвлеченного анализа. Он вводит молящихся в контекст спасения. Осуществление же дела спасения не может ограничиться только временем совершения службы. Обнаружение человеком сокровенного еще должно пройти через внутренний самоанализ и быть исповедано; исцеление и преображение воли и ума станет ежедневным подвигом и изменит всю жизнь; созерцание и бесстрастие потребуют непрестанной молитвы. Богослужение подвело нас к началу всего этого, но я не считал возможным переступать очерченные песнописцем границы. Остальное подразумевается. Главная задача богослужения – ввести участника в то «место», где все это возможно осуществить. И «место» это – Христос.

Положенная в середине великопостного поприща служба Великого канона приглашает соединить

свою духовную жизнь с Христовым шествием к Распятию и Воскресению – шествием, заключающим в себе судьбу всего человечества.

Я уже сравнивал Великий канон с драмой. Известно, что драматическая развязка всегда обуславливается тем, что предполагается за ней, в будущем. В данном случае развязка неразрывна с Воскресением Христовым, к которому верные приготавливаются в течение всего поста, – Воскресением, которое отменяет тление и обращает в бегство смерть, с которым люди и вся тварь обретают новую жизнь и новое, включающее вечность, измерение жизни.

Эта новая реальность приоткрывается взорам верных в мессианском видении пророка Исаии, читаемом под конец службы Великого канона. Мирно и величественно раздается в завершение всеночного бдения глас Бога Отца, посылающего Сына в мир и возвещающего о дивных делах, которые Он должен совершить:

*Аз Господь Бог призвах Тя в правде, и удержу за руку Твою и укреплю Тя; и дах Тя в завет рода Израилева, во свет языков, отверсти очи слепых, извести от уз связанные, и из дому темницы и сидяция во тьме.
<...> Яже из начала, се, приидоша, и новая, яже Аз возведу, и прежде неже возвестити, явишася вам. Воспойте Господеви песнь нову... прославите имя Его от конец земли. <...> Возвеселися, пустыне, и веси ея, придвория, и живущие в Кидаре; возвеселятся живущие на камени, от края гор возопиют. <...> Господь Бог сил изыдет и сокрушит рать, воздвигнет рвение*

и возопиет на враги Своя со крепостию. Молчах, еда и всегда умолчу и потерплю? Терпех яко раждающая, истреблю и иссушу вкупе; опустошу горы и холмы, и всяку траву их иссушу, и положу реки во острова, и луги иссушу. И наведу слепых на путь, егоже не видеши, и по стезям, ихже не знаши, ходити сотворю им; сотворю им тму во свет и стропотная в правая. Сия глаголы сотворю, и не оставлю их⁷⁵ (Ис. 42, 6–7, 9, 11–16)⁷⁶.

⁷⁵ Так текст звучит на церковной службе. Приводим русский синодальный перевод:

«Я, Господь, призвал Тебя в правду, и буду держать Тебя за руку и хранить Тебя, и поставлю Тебя в завет для народа, во свет для язычников, чтобы открыть глаза слепых, чтобы узников вывести из заключения и сидящих во тме из темницы. <...> Вот, предсказанное прежде сбылось, и новое Я возведу; прежде нежели чем оно произойдет, Я возведу вам. <...> Да возвысит голос пустыня и города ее, селения, где обитает Кидар, да торжествуют живущие на скалах, да возглашают с вершин гор. Да воздадут Господу славу, и хвалу Его да возвестят на островах. Господь выйдет, как исполин, как муж браней возбудит ревность; воззовет и поднимет воинский крик, и покажет Себя сильным против врагов Своих. Долго молчал Я, терпел, удерживался; теперь буду кричать, как рождающая, буду разрушать и поглощать все; опустошу горы и холмы и всю траву их иссушу. И реки сделаю островами и осушу озера; и поведу слепых дорогою, которой они не знают, неизвестными путями буду вести их; мрак сделаю светом перед ними, и кривые пути – прямыми; вот что Я сделаю для них, и не оставлю их». – *Пер.*

⁷⁶ Историческую и филологическую информацию о Великом каноне читатель может найти в подробном исследовании *P. Christou*, *O Megas Kanon Andreou tou Kritis* (Thessaloniki, 1952). См. кроме этого статью «*Andreas o Kritis*» в *Thriskevtiki kai Ithiki Enkyklopaideia* ii, 647–693, особо 689–690, а также введение *l'evq. Pierre* и вступительную статью *A. Fyrrillas* в: *Le grand Canon de saint Andre de Crete* (Paris 1979).

ЧАСТЬ 4

ТЕКСТЫ ОТЦОВ

*Против ересей 4.38.1–3,
PG 7, 1105A–1108C1*

1. Если же кто скажет: что же не мог ли Бог вначале представить человека совершенным? – то пусть знает, что Бог всегда Один и Тот же, безначальный, и относительно Него Самого все возможно Ему. Сотворенные же [существа], поскольку они впоследствии получили свое начало, постольку должны быть меньше Того, Кто создал их; ибо не могло быть несотворенным то, что недавно только произошло. А так они не суть несотворенные, то не имеют совершенства. Как недавние существа, они поэтому находятся в состоянии младенческом, а потому необучены и еще неупразднены в отношении к совершенному образу жизни. Как мать может доставить младенцу совершенную пищу, но он еще не может принять пищи старшего возраста, так и Бог мог вначале даровать человеку совершенство, но человек не мог принять его, ибо он был еще младенец. Посему и Господь наш в последние времена, восставшая в Себе все, пришел к нам не так, как Он мог, но как мы могли Его видеть. Ибо Он мог прийти

¹ Текст приводится по изданию: Сочинения святого Ириния, епископа Лионского, пер. прот. П. Преображенского (СПб. 1900), 433–435.

к нам в неизреченной славе Своей, но мы не могли вынести величия Его славы. И поэтому Он, совершенный хлеб Отца, представил нам младенцам Себя Самого как молоко – таково было Его человеческое пришествие, – дабы, как бы вскормленные от сосцов Его плоти и чрез такое млекотворение приученные есть и пить Слово Божие, мы могли содержать в себе самих хлеб бессмертия, который есть Дух Отца.

2. И поэтому Павел говорит Коринфянам: «Я питал вас молоком, а не [твердою] пищею, ибо вы были еще не в силах принимать такую пищу, то есть вы узнали пришествие Господа, как человека, но Дух Отца еще не почивает на вас по причине вашей слабости, ибо, – говорит, – если между вами зависть, споры и разногласия, то не плотские ли вы? и не по человеческому ли [обычаю] поступаете?» (1 Кор. 3, 2–3). Это значит, что Дух Отца еще не был с ними по несовершенству их и немощи их в жизни. Итак, как Апостол мог дать пищу, ибо на кого Апостолы возлагали руки, те получали Святого Духа, Который есть пища жизни, но они не были в силах принять Его, потому что имели душевные чувства свои еще слабые и не приученные к обращению с Богом, так и Бог мог дать вначале совершенство человеку, но он, только что получивший бытие, не был в силах принять Его, или, приняв, вместить, или, вместив, удержать Его. И поэтому Сын Божий совершенный сомладенчествовал человеку, и не Сам по Себе, но ради младенчества человека сделался так доступным, как человек мог принять Его. Итак,

неспособность и скудость не в Боге, но в человеке, только что созданном, потому что он не был [существо] несотворенное.

3. ...Таким-то порядком, по таким распоряжениям и руководству сотворенный и созданный становится по образу и подобию несозданного Бога, потому что Отец хочет и повелевает, Сын действует и исполняет, а Дух питает и возвращает, человек же постепенно преуспевает и восходит к совершенству, то есть приближается к Несозданному, ибо несозданный совершен, а таков есть Бог. Человеку надлежало сперва произойти и происшедши – возрасть, возросши – возмужать, возмужавши – размножаться, умножившись – укрепляться силами, укрепившись – прославиться и прославившись – видеть своего Владыку. Ибо Бог имсет быть видим; видение же Бога производит нетление, а нетление приближает к Богу.

*Слово 45.7–9, На святую Пасху,
PG 36, 632A–636A¹⁻²*

7. Восхотев и это показать, Слово художника созидает живое существо, в котором приведены в единство то и другое, то есть невидимое и видимая природа, созидает, говоря, человека; и из сотворенного уже вещества взяв тело, а от Себя вложив жизнь (что в слове Божиим известно под именем души и образа Божия), творит как бы некий второй мир, в малом великий, оставляет на земле иного ангела, из разных природ составленного поклонника, зрителя видимой твари, свидетеля тайн твари умосозерцаемой, царя над тем, что на земле, подчиненного горнему царству, земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцаемого, ангела, который занимает середину между величием и низостью, один и тот же есть дух и плоть, – дух ради благодати, плоть ради превозношения, дух,

¹ Текст приводится по изданию: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского: В 6 томах (М. 1889), 128–133, с изм. – *Науч. ред.*

² Тот же текст можно найти также в Слове 38.11–13, На Богоявление, PG 36, 321C–325D.

чтобы пребывать и прославлять Благодетеля, плоть, чтобы страдать, и страдая, припоминать и учиться, насколько щедро одарен он величием; творит живое существо, здесь предуготовляемое и переселяемое в иной мир и (что составляет конец тайны) через стремление к Богу достигающее обожения. <...>

8. Этого человека, почтив свободой, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем и вложившему семена его, Бог оставил в раю (что бы ни значил этот рай) делателем бессмертных растений — может быть, божественных помыслов, как простых, так и более совершенных, поставил нагим по простоте и безыскусственной жизни, без всякого покрова и ограждения, ибо таковым надлежало быть первозданному. Дает и закон для упражнения свободы. Законом же была заповедь: какими растениями ему пользоваться и какого растения не касаться. А последним было древо познания, и посаженное вначале не злонамеренно, и запрещенное не по зависти (да не отверзают при этом уста богоборцы, и да не подражают змию!); напротив, оно было хорошо для употребляющих благовременно (потому что древо это, по моему умозрению, было созерцание, к которому безопасно приступать могут только обладающие опытом), но не хорошо для простых еще и для неумеренных в своем желании, подобно как и совершенная пища не полезна для слабых и требующих молока. Когда же, из-за зависти дьявола и обольщения жены, которому она сама подверглась как слабейшая и которое произвела как искусная в убеждении (о немощь моя! ибо немощь

прародителя есть и моя собственная), человек заблуждался, нарушил данную ему заповедь и побежден горьким вкушением; тогда через грех делается он изгнанником, удаляемым в одно время и от древа жизни, и из рая, и от Бога, облачается в кожаные ризы (может быть, в грубейшую, смертную и противоборствующую плоть), в первый раз познает собственный стыд и укрывается от Бога. Впрочем, и здесь приобретает нечто, именно смерть — в пресечение греха, чтобы зло не стало бессмертным. Таким образом, само наказание делается человеколюбием, ибо так, в чем я уверен, наказывает Бог.

9. Но в преграждение многих грехов, какие давал корень повреждения от разных причин и в разные времена, человек и прежде вразумлялся многоразлично: словом, законом, пророками, благодеяниями, угрозами, карами, наводнениями, пожарами, войнами, победами, поражениями, знамениями небесными, знамениями в воздухе, на земле, на море, неожиданными поворотами в судьбе людей, городов, народов (все это сглаживало повреждение); наконец, стало пужно сильнейшее средство, по причине сильнейших недугов: человекоубийств, прелюбодеяний, клятвопреступлений, муженеистовства и этого последнего и первого из всех зол — идолослужения и поклонения твари вместо Творца. Поскольку все это требовало сильнейшего средства, то и дается сильнейшее. И оно было следующее: Само Божие Слово, превечное, невидимое, непостижимое, бестелесное. Начало от Начала, Свет от Света, источник жизни и бессмертия, Отпечаток

Первообраза, Печать непереносимая, Образ неизменяемый, определение и слово Отца, приходит к Своему образу, носит плоть ради плоти, соединяется с разумной душой ради моей души, очищая подобное подобным, делается человеком по всему, кроме греха. Хотя чревоносит Дева, в которой душа и тело очищены Духом (ибо надлежало и рождение почтить, и целомудрие предпочесть), однако же Произшедший есть Бог и с воспринятым от Него, единое из двух противоположных — плоти и Духа, из которых Один обожил, другая обожена. О новое смешение! О чудное растворение! Сущий начинает бытие, Несозданный создается, Необъемлемый объемлется через разумную душу, посредствующую между Божеством и грубой плотью; Богатящийся становится нищим — нищает до плоти моей, чтобы мне обогатиться Его Божеством; Исполненный истощается — истощается ненадолго в славе Своей, чтобы мне быть причастником полноты Его. Какое богатство благодати! Что это за таинство о мне? 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; но это боголепнее первого, это выше для имеющих ум.

*О девстве 12–13, PG 46, 369–376C*³

Разумное это и мыслящее живое существо – человек – есть творение и подобие Божеского и чистого естества, ибо в повествовании о творении о нем написано так: «по образу Божию сотвори его» (Быт. 1, 27). Итак, в этом живом существе – человеке – страстность и поврежденность [существует] не от природы и не соединена с ним первоначально. Ведь невозможно было бы сказать о нем, что он создан по образу Божию, если бы отображенная красота была противоположна красоте первообразной. Но страсть привзошла в него уже после сотворения и вошла таким образом: он был образом и подобием, как сказано, Силы, царствующей над всем сущим, а потому и в своей свободной воле имел подобие со [свободно] Властвующим над всем, не подчиняясь никакой внешней необходимости, но сам по своему собственному усмотрению действуя, как кажется ему лучше, и произвольно избирая, что ему угодно. И то несчастье, которое терпит теперь человечество, навлек он на себя сам по своей воле, поддавшись

³ Текст приводится по изд.: *Святитель Григорий Нисский, Аскетические сочинения и письма* (М. 2007), 102–108. – *Науч. ред.*

обману, сам стал изобретателем этого зла (Рим. 1, 30), а не у Бога обрел его: ибо Бог смерти не сотвори (Прем. 1, 13), но некоторым образом творцом и создателем зла соделался сам человек.

Солнечный свет, хотя и доступен для всех, кто имеет способность видеть, однако ж, если кто захочет, может, зажав глаза, не ощущать его, не потому чтобы солнце куда-либо удалялось и таким образом наводило тьму, но потому что человек, сомкнув свои веки, преградил глазу доступ лучей. А так как, если глаза зажмурены, зрительная сила пребывает бездейственной, то бездействие зрения неизбежно будет действием, производящим в человеке тьму, вследствие его добровольного ослепления. Как тот, кто, строя себе дом, не сделал окна для проникновения в него света извне, будет, разумеется, жить во тьме, поскольку добровольно преградил доступ лучам света, так и «первый человек от земли» (1 Кор. 15, 47, ср.: Быт. 2, 7) или, точнее, тот, кто породил зло в человеке, имел в [своей] власти повсюду окружающее его прекрасное и благое по природе, но сам собой добровольно измыслил противное природе, положив первый опыт зла самопроизвольным удалением от добродетели. Ибо зла, не зависящего от воли, имеющего свое самостоятельное бытие, во всей природе существ нет никакого: «всякое создание Божие добро и ничтоже отменно» (1 Тим. 4, 4); «вся, елика сотвори Бог, добра зело» (Быт. 1, 31). Но когда указанным путем вошла в жизнь человеческую растлевающая привычка ко греху, и от малого начала проистекло необъятное

зло в человеке, и та боговидная красота души, созданная по подобию первообразной, покрылась, словно железо, ржавчиной греха, тогда красота принадлежащего душе по природе образа уже не могла более сохраниться в целости, но изменилась в гнусный вид греха. Таким образом, человек, эта [вещь] великая и дорогая (Притч. 20, 6; 12, 27), как назван он в Писании, лишившись своего достоинства, как если кто, поскользнувшись, упадет в лужу и вымажет в грязи лицо, [так что его] не узнают даже знакомые, [так он,] упав в лужу греха, потерял образ нетленного Бога (ср.: Рим. 1, 23; 1 Тим. 1, 17) и чрез грех облекся в образ тленный и перстный, который Писание советует отложить (Иак. 1, 21; Еф. 4, 22), омывшись чистой жизнью, словно водой, чтобы, по взятии земного покрывала (Исх. 34, 34; 2 Кор. 3, 16), опять воссияла красота души. Сложить же чуждое значит опять возвратиться к свойственному ему и естественному состоянию, чего можно достигнуть не иначе, как соделавшись опять таким, каким он был сотворен вначале. Ибо не наше дело и не силой человеческой достигается подобие Божеству, но оно есть великий дар Бога, который вместе с первым рождением тотчас же дает естеству нашему свое подобие.

Человеческому же труду предстоит только очистить наросшую от греха нечистоту и вывести на свет сокрытую в душе красоту. Этому, думаю, учит и Господь в Евангелии, когда тем, кто способен понимать «премудрость, глаголемую в тайне» (1 Кор. 2, 7), говорит, что «царствие Божие внутри вас есть» (Лк.

17, 21). Ибо я думаю, что это изречение показывает, что благо Божие неотделимо от нашего естества и недалеко отстоит от тех, кто желает искать его, но оно всегда есть в каждом, неведомое и сокрытое, всякий раз от печали и сластями житейскими подавляемое (Лк. 8, 14) и вновь обретаемое, если только обратим к нему свой разум. А если нужно подтвердить это учение и другими [примерами], то, я думаю, то же дает видеть нам Господь и в искании потерянной драхмы (Лк. 15, 8–10). Так как нет никакой пользы от прочих добродетелей (которые Писание именует драхмами), хотя бы все они и были, коль скоро душа вдовствует, лишившись той одной, поэтому Он, во-первых, повелевает зажечь светильник с елеем, которым, вероятно, обозначает слово Божие, освещающее тайное (ср.: 1 Кор. 4, 5). Затем в собственном доме, то есть в самом себе, искать потерянную драхму. Этой искомой драхмой, конечно, означает образ царя, не совсем еще потерянный, но скрытый грязью; под грязью же, думаю, следует понимать плотскую нечистоту. Когда эта грязь будет выметена и вычищена тщательным образом жизни, искомое станет видным, и душе, нашедшей его, поистине следует радоваться и приглашать разделить эту радость соседей. Ибо подлинно, как только откроется и воссияет тот образ великого Царя, который искони запечатлел на драхме нашей Тот, «создавши на едине сердца» (Пс. 32, 15) наши, все сопребывающие в душе силы, которые Писание именует соседями, обратятся к божественной этой радости и веселию, неотступно взирая на

неизреченную красоту обретенного. «Радуйтесь, – говорит, – со мною, яко обретох драхму погибшую» (Лк. 15, 9). Соседи или домочадцы души – это ее силы, радующиеся обретению божественной драхмы; способности – мыслительная, желательная – свойственное душе расположение к печали и гневу, и все другие силы, какие усматриваются в ней и по справедливости называются подругами, которым всем следует «радоваться о Господе» (Флп. 3,1), когда все они обращаются к прекрасному и благому и «вся в славу Божию» (1 Кор. 10,31) совершают, перестав быть «оружием греха» (Рим. 6,13).

Итак, если смысл обретения искомого есть восстановление в исконное состояние божественного образа, который теперь сокрыт в плотской нечистоте, то давайте будем тем, чем был первоизданный [человек] в начале своей жизни. Чем же он был? Он был наг (ср.: Быт. 2, 25) от одевания мертвыми кожами, он с дерзновением взирал на лик Божий, еще не поставляя судьей красоты (ср.: Быт 2, 9) зрение и вкус, но наслаждаясь только Господом (Пс. 36,4) и притом в согласии с данной ему на это помощницей (ср.: Быт. 2,18), как дает понять Божественное Писание, потому что не прежде познал ее (Быт. 4,1), как был изгнан из рая (ср.: Быт. 3,24), а она осуждена была на болезни деторождения (ср.: Быт. 3,16) за грех, который сотворила, прельстившись (Быт. 3,13). Итак, каким путем мы оказались вне рая, будучи изгнаны в лице прародителя, таким же и теперь можем опять, если пойдем, возвратиться в исконное блаженство. Какой же это путь?

Удовольствие, полученное обманом, было началом падения. Потом за страстью удовольствия последовали стыд (ср.: Быт. 3, 7; 2, 25) и страх (ср.: Быт. 3, 10) и то, что они уже не смеют явиться пред взоры Создателя, но скрываются в листьях и тени (ср.: Быт. 7–10); после этого облакаются мертвыми кожами (ср.: Быт. 3, 21) и таким образом высылаются жить в эту юдоль, полную болезней и трудов, где брак изобретен как утешение для смертных.

Итак, если мы хотим здесь «разрешиться и быть со Христом» (ср.: Флп. 1, 23), то должны начать свое отрешение с брака. Как изгнанные из своего отечества, когда [собираются] вернуться туда, откуда отправились, сперва оставляют конечную точку своего удаления, так и тем, кто возвращается ко Христу, слово это советует оставить прежде всего, словно последний ночлег, брак, поскольку он оказывается последним пределом нашего удаления от райской жизни. Потом [надо] удалиться от тяжелой заботы о земном, на которую осужден человек после грехопадения. Затем — сбросить покровы плоти, совлечься риз кожаных (Быт. 3, 21), то есть плотского мудрования (Рим. 8, 6), и, отрекшись от всех тайных срама (2 Кор. 4, 2), не укрываться уже более под тенью смоковницы (ср.: Быт. 3, 7), то есть горестной жизни, но, отбросив покровы из скоропреходящих листьев этой жизни, вновь предстать пред очи Создателя. [Еще следует] удаляться от соблазна для вкуса и зрения и держаться советов уже не ядовитого змия, но одной только заповеди Божией. А она состоит в том, чтобы стремиться

к одному добру и отвергать вкушение зла (ср.: Быт. 2, 9); ибо все дальнейшее зло получило у нас начало оттого, что мы не захотели оставаться в неведении зла. Потому-то и повелено было прародителям не приобретать познания ни о добре, ни о том, что противоположно ему, но, удаляясь от познания как добра, так и зла (Быт. 2, 9), наслаждаться чистым, несмешанным и непричастным злу благом. А это благо, говорю я, состоит не в чем ином, как в том, чтобы пребывать лишь с Богом, и этим наслаждаться постоянно и непрестанно, не примешивая к этому наслаждению ничего, влекущего к противному. И если позволено будет сказать дерзновенно, может быть, таким образом кто-либо будет восхищен от сего мира, который во зле лежит (1 Ин. 5, 19), в рай, где оказавшись, Павел слышал и видел неизреченное и незримое, о чем «нелеть есть человеку глаголати» (2 Кор. 12, 4).

1. Амбигвы,
PG 91, 1304D–1312B⁴

Святые, приявшие много Божественных тайн, по преемству переданных им через тех, которые были прежде них, от последователей и «слуг бывших Словесет» (Лк. 1, 2) и от Него непосредственно посвященных в познание сущих, говорят, что бытие всего сотворенного объемлется пятью различиями, из которых первым называют то, которое разделяет нетварное естество от вообще [всякого] тварного и приявшего бытие от сотворения...

Вторым различием [называют они] то, по которому вся от сотворения ее Богом приявшая бытие природа разделяется на умопостигаемое и чувственное. Третьим – то, по которому чувственная природа разделяется на небо и землю. Четвертым же – то, по которому земля разделяется на рай и мир; и пятым – то, по которому человек, который надо всем, словно некая все обобщающая мастерская, и который для [всех] сущих благолепно введен по сотворении в качестве естествонно [представляющего] собой посредствующего для всех сообразных

⁴ Тексты приводятся по изд.: *Преподобный Максим Исповедник, О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия* (Амбигвы), пер. с греч. архим. Нектария (М. 2006), 277–283, 223–226, 314–317.

всем разделениям противоположностей, [сам] разделяется на мужское и женское. Тот то есть, кто естественно обладает по причине своего нахождения посередине между всякими противоположностями благодаря свойствам своих частей, сообразных всем противоположностям, всякой способностью к соединению, посредством которой совосполняемый по причине сотворения разделенных [между собой сущих] тропос должен был явить собой великое таинство Божественного намерения – гармоничное единство друг с другом [заключающихся] в сущих противоположностей, восходящее по порядку от ближних к дальним и от худших к лучшим и завершающееся в Боге.

По этой-то причине человек вводится последним в [число] сущих, словно некое естественное связующее звено, посредствующее [различными] своими частями между [всеми] вообще противоположностями, и приводящее в себе во едино то, что по естеству отстоит друг от друга на большое расстояние, дабы [посредством] приводящего все к Богу, как Виновнику [бытия всего], единения, начиная прежде с собственного разделения и затем через находящееся посередине по порядку и чину приближаясь к Богу, он достиг конца совершающегося посредством соединения всего высокого восхождения [к Богу], в Котором нет разделения, полностью, то есть изгнав из естества никак не связанное, по прежде сказанному слову, с Божественным намерением о создании человека, свойство мужского и женского [пола] посредством относящейся

к божественной добродетели бесстрастнейшей связи, так, чтобы явиться и стать согласно Божественному намерению единым человеком, не разделяемым по наименованию на мужское и женское и, как было сказано выше, неделимым на части по ныне существующим в отношении его подразделениям, по причине совершенного познания своего, как я сказал уже, логоса, по которому он существует.

Затем рай и мир объединив посредством своего святолепного жития, сотворил бы единую землю, не разделяемую им сообразно различию ее частей, но скорее приводимую вместе, будучи не подверженным никакому обольщению никакой из ее частей.

Затем, объединив небо и землю по причине тождества по добродетели во всем своей жизни с ангелами, насколько это возможно человеку, он соделал бы единой и совершенно нераздельной по отношению к самой себе чувственную тварь, совершенно не разделяемой им пространственно расстояниями, поскольку он соделался бы легким и не влекомым никакой телесной тяжестью к земле, и ничего не препятствовало бы его восхождению на небо по причине того, что ум его, истинно устремляясь к Богу, совершенно не взирает бы ни на что такое, и мудро соделывал бы по порядку, как бы на общем пути, естественно дошедшее до него, точкой опоры своего устремления к Нему.

Затем, объединив к тому же умопостигаемое и чувственное по причине своего равенства с ангелами в том, что касается ведения, он соделал бы единой тварью всю тварь, не разделяемую [более]

для него на ведомую и неведомую, когда его гностический опыт в отношении заключающихся в сущих логосов станет во всем равным ангельскому, по которому бесконечно щедрое излияние истинной премудрости, последующее, насколько это возможно, без изъяна, непосредственно подает, наконец, достойным непознаваемое и невыразимое понятие о Боге.

И в конце концов, после всего этого, любовью соединив и тварное естество с нетварным (о, чудо Божьего к нам человеколюбия!) он явил бы [их] по дару благодати одним и тем же, весь всецело облекшись всем Богом и став всем, чем только является Бог, кроме тождества по сущности, и восприяв взамен себя самого всего Бога, и, как бы в награду за восхождение свое к Самому Богу, стяжав Самого же единственного Бога, как конец движения движимых и твердый и неподвижный покой устремляющихся к Нему, и являющегося неопределимым и бесконечным определением и концом всякого предела и установления, закона и логоса, ума и природы.

Поелику же человек не стал двигаться по естеству, как он был создан, вокруг недвижимого, как своего начала (я имсю в виду Бога), а стал добровольно вопреки [своей] природе двигаться вокруг того, что ниже его, чем ему было заповедано повелевать, злоупотребив данной ему при сотворении для соединения разделенного естественной силой скорее для разделения соединенного, и так едва не обратился жалостнейшим образом снова

в небытие, то вот поэтому обновляются естества, и парадоксально и превыше естества неподвижно движется, – выражусь так, – вокруг по естеству движимого совершенно по естеству недвижимое, и Бог становится человеком, дабы спасти погибающего человека и сообразно природе соединив Собой разрывы всеобщего естества всего и выявив общие логосы частных [предметов], коими (то есть логосами) свойственно производиться объединению разделенных, исполнить великий совет Бога и Отца, в Себе «возглавив всяческая яже на небесех и яже на земли» (Еф. 1, 10–11), «в Немже и создана быша» (Кол. 1, 16).

Без всякого сомнения, начав всеобщее объединение всего с Собой с нашего разделения, Он делается совершенным человеком, от нас, ради нас и по нам, все наше без изъятия имеющим, разве греха (Евр. 4, 15), не имея для этого совершенно необходимости в брачном [законе, как его, то есть греха] последствий, вместе же и показывая этим, как я полагаю, что, возможно, был и иной предусмотренный Богом способ увеличения численности людей, если бы первый человек сохранил заповедь и не низвел бы самого себя в скотоподобие путем злоупотребления своими [естественными] возможностями, закрепив тем самым различие и разделение естества на мужское и женское, в котором, как я уже говорил, он совершенно не нуждался, чтобы стать человеком, и без которых (то есть мужского и женского полов), наверное, возможно [обойтись]. Этим [половым различиям] нет нужды пребывать вовеки.

«Во Христе бо Иисусе», – глаголет божественный апостол, – «несть мужеский пол, ни женский» (Гал. 3, 28). Затем, освятив нашу вселенную Своим подобающим человеку житием, по смерти невозбранно уходит в рай, как Он неложно обетовал разбойнику: «днесь, рече, со Мною будеши в рай» (Лк. 23, 43).

Поэтому, так как для Него больше нет разницы между раем и нашей землей, Он снова явился на ней, обедая с учениками по воскресении из мертвых, показывая, что земля является единой и не разделенной сама в себе, сохранив логос бытия своего свободным от разделения по различению [между раем и миром]. Затем через вознесение на небо Он объединил небо и землю и, отойдя на небо с этим единосущным и сродным нам земным телом, явил единой всю чувственную природу посредством сообразного ей всеобъемлющего логоса, уничтожив в Себе признаки рассекавшего ее разделения.

Затем к тому же объединил чувственное и мысленное, по порядку через все небесные умопостигаемые и божественные чины [ангелов] пройдя с душой и телом, то есть с совершенной нашей природой, показав в Себе Самом совершенно нераздельным и непротиворечивым схождение воединовсего творения согласно его начальнейшему и наиболее общему логосу.

И наконец, после всего этого предстает по человечеству перед Самим Богом, «явився», то есть «о нас, – как написано, – лицу Бога» (Евр. 9, 24) и Отца как человек, как Слово никоим образом не будучи способен никогда отделиться от Отца, и как человек

делом и истиной исполнив по непреложному послушанию все то, чему как Бог Он предопределил быть, и совершив всякий совет Бога и Отца о нас, отделившихся непотребными от злоупотребления этой изначально данной нам для сего по естеству силой, и прежде соединив нас в Себе с самими собой посредством отъятия разделения на мужское и женское, и явив нас вместо мужчин и женщин, – в которых особенно наблюдается этот тропос разделения, – просто человеками, в собственном и истинном смысле слова, целиком сформированными по Его [подобию] и носящими целостный и совершенно неподдельный Его образ, к которому никоим образом не пристаёт никакой из признаков тления; и с нами и ради нас всю тварь [объединил], посредством средних – как Своих членов – объяв концы и вокруг Себя неразрывно сжал их друг с другом, [соединив] рай и мир, небо и землю, чувственное и умопостигаемое, как имеющий наши тело, чувство, душу и ум, коими по отдельности как частями, усвоив каждой [из них] совершенно сродное сй крайнее, вышеприведенным способом боголепно все возглавил в Себе, показав все творение пребывающим единым, словно другой человек, совосполняемым посредством единения своих частей друг с другом, и склоняющимся к самому себе всецелостью своего бытия по единому и простому и неопределяемому и неразличимому смыслу произведения [его] из небытия, по которому вся тварь может приять один и тот же совершенно неразличимый логос, поскольку ее «не было» раньше, нежели «быть».

2. Амбигвы, PG 91, 1248A–1249C

И опять же, как чувственный мир является по природе предуготовительным для пяти чувств, подпадая им и направляя к постижению себя, так и мысленный мир добродетелей, подпадая силам души, направляет их к духовному, объединяя их [все] в занятии одним лишь им и сосредоточении на духовных восприятиях. И даже сами телесные чувства называют, согласно подобающему им божественнейшему логосу, предуготовительными для сил души, незаметно приуготовляющими их к действию своим восприятием [сокрытых] в сущих логосов, посредством коих – словно посредством неких букв – зорким в отношении истины является Бог Слово. Потому и назвали чувства примерными изображениями сил души, что каждое чувство вместе с его инструментом, то есть органом чувств, первоначально наделено по природе неким таинственным логосом, соответственно каждой силе души. И говорят, что умственной силы, то есть ума [подобием] является зрительная способность; словесной, то есть рассудка – способность слышать; яростной – обонятельная; желательной – способность чувствовать вкус; а жизненной – осязательная. И просто, чтобы яснее выразиться, скажу, что образом ума является зрение, то есть око; рассудка – слух, то есть ухо; ярости – обоняние, то есть нос; похоти – вкус; а жизни – осязание, которыми душа по закону все премудро создавшего

Бога согласно природе управляя посредством своих сил и разнообразно обращаясь к чувственным [объектам], если бы хорошо пользовалась чувствами, собирая посредством собственных своих сил всяческие логосы сущих и смогла бы мудро перенести к себе все видимое, в коем сокрыт Бог, молчанием возвешаемый, то и она своим произволением сотворила бы прекраснейший мысленный и духовный мир, соединив друг с другом по подобию стихий четыре главных добродетели к составлению из них мысленно совершаемого духовного мира, осуществляя каждую добродетель соединением действия своих сил с [соответствующими] чувствами, как например: рассудительность [осуществляя] относящейся к познанию и науке деятельностью, [бывающей] от соединения умной и рассудочной силы со зрительным и слуховым чувством применительно к чувственно воспринимаемым ими [предметам]; мужество – крайней ровностью в том, что касается действия в отношении сродного [ему] чувственного [объекта], [что бывает] от соединения яростного [начала] с обонянием, то есть с ноздрями, в которых, как говорят, водворяется дух ярости; а благоразумие – [бывающим] от соединения похотной силы [души] с чувством вкуса умеренным употреблением соответствующего чувственного [продукта]; а справедливость – [совершаемым] посредством осязания во всем равным, чинным и гармоническим распределением жизненной силы в том, что касается действия по отношению почти ко всем чувственным [объектам].

Также научается из этих четырех главных добродетелей посредством синтеза производить две главнейшие – я имею в виду мудрость и кротость: мудрость – как предел познания, а как предел деятельности – кротость. Так из рассудительности и справедливости творит мудрость, как являющуюся причиной, соединяющей [в себе] ведение сообразной рассудительности и сообразной справедливости науки, и поэтому – как я сказал – служащей пределом познания. А из мужества и благоразумия соделывает кротость, являющуюся нечем иным, как совершенной неподвижностью гнева и похоти по отношению к тому, что противно природе, что иные называли бесстрашием, и посему служащей пределом деятельности. Также и эти [две добродетели] сводит в [одну] самую главную из всех, – я имею в виду любовь, – которая поставляет вне того, что [происходит] от нее, и приводит к тому, что [бывает] при посредстве нее, и объединяет [в себе] то, что в ней началось и двигалось, и окончилось, и в особенности во всем боготворящую.

Таким вот образом душа, двигаясь мудро и действуя в соответствии с боготворящим логосом, по коему она и есть, и создана, должным образом воспринимает чувственное посредством чувств, усваивая себе [сущие] в них духовные логосы; а сами чувства – уже ологосенные избытком Логоса – использует как разумные колесницы своих сил; а сами силы соединяет с добродетелями и себя саму посредством добродетелей – с сущими в них божественнейшими логосами; а божественнейшие

логосы добродетелей – с невидимо сокровенным в них духовным умом; а духовный ум сущих в добродетелях божественных логосов, отталкивая от себя всякую естественную или произвольную связь души с настоящим, всю ее простою предает Богу; а Бог, объемля ее всю вместе со сращенным с ней телом, соответственно [природе каждого] уподобляет их Себе, так, чтобы посредством ее всей мог бы неописанно явиться весь Он, Который отнюдь не обладает природой, могущей сама по себе каким-либо образом являться какому-либо из сущих.

3. Амбигвы, PG 91, 1345C–1349B

Что же имея в виду и чего ради учитель соединил рождение от крещения с воплощением... по силе скажу теперь кратко, насколько я это дознал. Говорят таинственно исследующие Божественные речения и почитающие их как должно возвышеннейшими созерцаниями, что человек изначально сотворен «по образу Божию» (Быт. 1, 27; 5, 1) для того, чтобы ему всяко согласно произволению «родиться духом» (Ин. 3, 5) и сверх того получить относящееся к подобию посредством хранения Божественной заповеди, дабы один и тот же человек был по природе творением Божиим, а по благодати Сыном Божиим и Богом через [причастие] Духа. Ибо невозможно было иным образом сотворенному человеком явиться по благодати обожения Сыном

Божиим и Богом, если не прежде по [собственному] произволению родившись в Духе посредством естественно присущей ему самодвижной и никому не подвластной силы. Какового боготворящего и божественного, и невещественного рождения лишившись тем, что предпочел умопомышляемым и неявным тогда сще благам приятное и явственное для чувств, первый человек справедливо осуждается на произвольное, вещественное и тленное рождение, потому что Бог достойно рассудил добровольно предпочетшему лучшему худшее переменить и рождение со свободного, бесстрастного, произвольного и чистого на страстное и рабское, и вынужденное по подобию сущих на земле бессловесных и неразумных скотов, и вместо божественной и неизреченной чести [пребывания] с Богом воспринять ему бесчестное овеществление вместе с несмысленными скотами (Пс. 48, 3; Екк. 3, 19). От сего восхотев освободить человека и снова возвести к божественному наследию, создавшее человеческое естество Слово воистину становится человеком от человеков и телесно без греха рождается ради человека, и, будучи по существу Богом и Божиим по естеству Сыном, крестится, ради нас добровольно принимая на Себя рождение в духовное усыновление, во отложение рождения от тел.

Итак, поскольку ради нас сотворивший нас и единый Отцу с Духом единобожественный и единославный Сын и Слово воистину становится из нас подобным нам человеком и телесно рождается без греха, и соизволяет воспринять ради нас

рождение от крещения в духовное усыновление, являясь по естеству Богом, то поэтому и присоединил, как я думаю, учитель к воплощению рождение от крещения, чтобы оно помышлялось как [совершающееся] в отложение и разрешение рождения от тел. Ибо чего Адам добровольно лишившись (я имею в виду рождение от Духа в обожение), был осужден родиться плотски во нетление, то по желанию [Своему], как Благой и Человеколюбивый в [самом даже] нашем падении, став человеком и добровольно осудив вместе с нами Себя Самого, Он, единственно свободный и безгрешный, и соизволивший родиться рождением от тел, в котором состояла сила нашего осуждения, таинственно в Духе исправил рождение, и, разрешив в Себе Самом ради нас узы плотского рождения, даде нам область посредством [совершающегося] по произволению рождения в Духе чадом Божиим – а не плоти и крови – «быти, верующим во Имя Его» (Ин. 1, 12). Итак, воплощение и прежде всего телесное рождение явилось для Господа последствием моего осуждения, а затем воспоследовало и упущенное [мною] рождение в Духе посредством крещения, [принятого Им] ради моего по благодати спасения и повторного призвания или – вернее сказать – воссоздания, когда Бог сочетал по отношению ко мне логос моего бытия и [логос] благобытия и упразднил соделанные мною разделение и пропасть между ними, и посредством сих мудро возвел к логосу приснобытия, в котором уже не существует для человека [возможности что-либо] претерпевать или

устремляться [к чему-то], поскольку тогда конец домостроительства видимых [сущностей] в отношении стремления уже наступит посредством великого и всеобщего воскресения, рождающего человека в бессмертие неизменным в отношении [его] существования, ради коего [человека] естество видимых получило при сотворении бытие и вместе с коим по благодати примет [способность] не истлевать по [своей] сущности. Но если [вам] угодно, чтобы мы снова вкратце вспомянули значение сказанного, то перечислим. [Итак] мы имеем от тел рождение Спасителя нашего, мысленно разделяемое на предшествующий естеству логос и на ныне существующий в нас, согласно коему оно и совершилось, и также на природный логос сотворения и на тропос сотворения, а к тому же еще и на разные тропосы сотворения согласно сущности души и тела, а еще сверх того на бессеменное зачатие и нетленное рождение. Вам же принадлежит, как праведным судиям приведенных истолкований, выбрать [из них] лучшее.

*Семь слов о жизни во Христе 6,
PG, 150, 680A–684B⁵*

Ибо и естество человеческое от начала составлено было для нового человека, и ум, и желание приготовлены были для него, и разум мы получили, чтобы познавать Христа, и желание, чтобы к Нему стремиться, память имеем, чтобы Его держать в ней, потому что и для творимых Он был первообразом. Ибо не ветхий для Нового, но Новый Адам для ветхого служит образцом. Ибо хотя и сказано, что Новый рожден по подобию ветхого, но только в отношении к тлению, которое тот начал, а Сей последовал, чтобы немощь естества уничтожить своим собственным врачевством, и чтобы, как говорит Павел: «пожертво было мертвенное животом» (2 Кор. 5, 4).

Каким же образом, по самому естеству, ветхий Адам может быть первообразом для нас, когда мы знаем, что прежде него был Сей, у коего все перед очами прежде самого бытия, и как старейший служит подражанием второму, когда по Его виду

⁵ Текст приводится по изд.: Христос, Церковь, Богородица. Богословские труды св. Николая Кавасилы (М. 2002), 97–100. – Науч. ред.

и образу создан последний, но не прибыл таким, устремлен был к сему, но не достиг сего. Потому и закон принял тот, а сохранил Сей, и послушание требовалось от ветхого, а оказал его Новый, притом «даже до смерти, смерти же крестныя», – говорит Павел (Фли. 2, 8), и первый, очевидно, был преступником, несовершенно имея то, что надлежало иметь человеку, ибо закон не превышает природы и преступник его справедливо подлежит наказанию, а другой совершен был во всем. ...и [первый Адам] внес жизнь несовершенную, которая имела нужду в бесчисленных вспомоществованиях, а Сей соделался для людей Отцом совершеннейшей, то есть нетленной жизни, и природа человеческая от начала предназначена была к нетлению, а достигла его впоследствии в теле Спасителя, которое Он воскресил из мертвых в жизнь бессмертную, и потом соделался вождем бессмертия для рода человеческого, и словом сказать, истинного человека и совершенного в нравах, и жизни, и во всем прочем показал первый и единый Спаситель.

Если таков поистине предел человека, на который взирал Бог как на конечный, создал его, – разумею жизнь нетленную, – то и тело его было бы свободно от тления, и воля свободна от всякого греха, ибо тогда бы он был совершен сам по себе, когда бы творец сделал все, что почитал нужным для него, как и красота статуи окончательно устрояется рукой художника. Если же одному недоставало многого, чтобы быть совершенным, а другой совершен во всем, и людям даровал совершенство, и весь

род человеческий привел в сообразность с собой, каким образом второй не будет образцом для первого, и как того не почтеть первообразом, а сего созданным по нему? Всего неуместнее думать, что совершеннейшее из всего устроено по образцу несовершенного, и что худшее служит примером для лучшего, и слепые руководят видящими. Ибо не тому должно удивляться, что оно ранее по времени, но надлежит верить, что совершенное сие служит началом несовершенного, помышляя то, что и сначала для нужды человека многое приготовлено было заранее, и человек, мерило всего, уже после всех пришел на землю.

Сверх всего этого и естеством, и волей, и помыслами человек всегда стремится ко Христу, не ради божества только, которое составляет конец всего, но и ради другой природы, и Он, с одной стороны, прибежище человеческих желаний, с другой – наслаждение помыслов, и кроме Него иное что-либо любить, или об ином чем-либо рассуждать, – очевидно, есть опущение долга и уклонение от вложенного в душу от начала. А чтобы могли мы о Нем всегда иметь размышление и сию всегда имели ревность, Его, как главный предмет помыслов, должны мы призывать каждый час. И не приготовление к молитвам, не место, и не вопли нужны призывающим Его, ибо нет места, где не присутствовал и где не был бы с нами Тот, Который для низших Его ближе их собственного сердца. Потому и о молитвах весьма нужно верить, что Он исполнит их, и не сомневаться, так как мы злы нравами, но дерзать,

потому что призываемый благ на безблагодатные и злые, так что не только не презирает Он прощения оскорбивших Его рабов, вызывающих к Нему, но когда они еще не призывали Его и не говорили Ему никакого слова, Сам, сошедши на землю, первый призвал их. «Приидох, – сказал Он, – призвати грешники» (Мф. 9, 12–13); а Взывавший тогда, когда сего не хотели, каким будет, когда станут призывать Его? и если возлюбил Он, будучи ненавидим, как отринет, будучи любим нами? На сие указывая, Павел говорит: «аще врази бывше примирихомся Богу смертию сына Его, множае паче примирившеся, спасемся в животе его» (Рим. 5, 10). Посмотрим еще и на форму прощения, ибо просим мы не того, что прилично просить друзьям, но чего дозволено просить и оскорбителям, и виновным рабам, и особенно им. Ибо мы просим Бога не о том, чтобы Он увенчал или иную подобную даровал нам благодать, но чтобы помиловал нас. Помилования же, и прощения, и отпущения долга просить у человеколюбца, и прося, не с пустыми отходить руками, кому приличнее, если не виновным, ибо здоровые не имеют нужды во враче. Ибо если вообще указано людям воссылать к Богу глас, просящий помилования, то это есть голос людей, делающих то, за что нужно помилование, голос грешников. Будем же призывать Бога и языком, и волей, и помыслами, чтобы ко всему, чем согрешаем, приложить одно спасительное врачевство, ибо «несть, – сказано, – инаго имени, о немже подобает спастися нам» (Деян. 4, 5).

А для всего этого достаточен, и доставляет ревности силу, и изгоняет прирожденную душе леность, истинно укрепляющий сердце человека хлеб, который, снизойдя с неба, принес нам жизнь, насыщения которым всячески нужно желать, и вечера сия постоянно приступающих к ней сохраняет от голода, и более должного не надлежит удерживать от сих таинств на том основании, что мы недостойны их, дабы не сделать душу более слабой и худшей всего, но приступая прежде к священникам с покаянием в грехах, надлежит пить очистительную кровь. Вообще же не столь много будем мы повинны, чтобы нам удалиться от священной трапезы, если только будем питать себя сими размышлениями. Ибо как вообще было бы не законно, когда бы кто, согрешая к смерти, дерзнул потом приступить к святыне, так тем, кои не болезнуют столь тяжко, не следует удаляться хлеба.

*Апология сказанного
о Госпоже нашей Богородице
в книге «Невидимая брань»,
из книги «Назидательное
руководство,
или О хранении пяти чувств»*

Поскольку некоторые образованные и притом занимающиеся священным богословием, читая в новоизданной книге «Невидимая брань» мое примечание о Госпоже Богородице, недоумевают: почему я сказал, что если, допустим, все люди и прочие творения сделались бы злыми, то одна Пресвятая Богородица могла бы удовлетворить Создателя, и почему я сказал, что весь духовный и чувственный мир был сотворен ради этого конца [или: цели], то есть ради Госпожи Богородицы, а Госпожа Богородица опять же – ради Господа нашего Иисуса Христа. Так вот, поскольку, говорю, некоторые по поводу этого недоумевают, я привожу здесь для разрешения их недоумений краткую апологию.

...А на второе недоумение отвечаю, что не только весь мир, духовный и чувственный, был сотворен ради этого конца, то есть ради Госпожи Богородицы,

а Госпожа Богородица опять же – ради Господа нашего Иисуса Христа, как об этом совершенно ясно и вполне очевидно свидетельствует мудрый и изрядный богослов Иосиф Вриенний, который говорит буквально следующее: «И если сказать кратко, конечной целью всего этого мира и всякого создания – всех стихий и всех родов, и всего рода нашего, и всякого человеческого племени всех веков, и всех пределов (их обитания), и цветом их является Госпожа Богородица, а прекраснейшим плодом (я говорю это о человеческом) – Сын Ее Единородный». Не только, говорю, это я утверждаю, но и то еще, что весь духовный и чувственный мир ради этого конца от века был предузнан и предопределен. Из чего это следует? Из следующих изречений. Ибо Божественные Писания свидетельствуют, что таинство воплощенного домостроительства Бога Слова есть начало всех путей Господних, что оно – прежде всех творений, и было предопределено пржде предопределения всех спасаемых. А свидетельствующие об этом изречения Писаний таковы: «Господь созда мя начало путей Своих в дела Своя; Прежде век основа мя» (Притч. 8, 22–23); «Иже есть образ Бога невидимаго, перворожден всея твари» (Кол. 1, 15). И обрати внимание, что не сказал он здесь просто «твари», но «всей твари» (то есть мира духовного и чувственного); и «Ихже... предустави сообразных быти образу Сына Своего, яко быти Ему первородну во многих братиях» (Рим. 8, 29). Все это слова божественного Павла.

С Божественными Писаниями согласны и многие Святые Отцы. Ибо они, изъясняя упомянутые изречения: «Господь созда мя начало путей Своих и Перворожден всяя твари», говорят, что понимать их следует в приложении к Иисусу Христу. Причем в отношении не Божества Его – ибо как Бог, будучи единосущным и совечным Отцу, Он не был ни сотворен Отцом, ни являлся первым из творений, как богохульствовал Арий, – а человечества, которое Бог прежде всякой другой вещи предузнал как начало божественных Своих и вечных определений ранее всех других творений. Отцы же эти – Афанасий Великий (Против ариан слова второе и четвертое), Кирилл Александрийский (Сокровищница, кн. 4, гл. 4, 6 и 8) и божественный Августин (Книга о Троице).

А что предопределение Христа есть начало предопределения всех спасаемых, и апостол, как мы сказали ранее, свидетельствует: «Ихже... предустави сообразных быти образу Сына Своего», и Экумений, толкуя его слова, подтверждает: «Каков, говорит, есть Сын Божий по природе после вочеловечения (то есть, очевидно, святой и безгрешный), такими и они стали по благодати; образом же Сына он называет домостроительство, и отсюда тело». Этот образ истолковывает как жизнь в святости и во всем непорочное жительство и Кирилл Александрийский у Экумения. Коресий же в своей книге о предопределении излагает эту истину более подробно.

А богоносный Максим в 60-м ответе на недоумения Фалассия говорит о божественном

вочеловечении следующее: «Это есть великое и сокровенное таинство. Это есть Божественный конец, ради которого и возникло все [тварное бытие]. Это есть Божественная цель, задуманная [Богом] еще до начала сущих, которую мы определяем таким образом: она есть заранее продуманный [Богом] конец, ради которого существует все [тварные вещи], но который сам существует не ради какой-нибудь одной из них. Имея в виду этот конец, Бог и привел в бытие сущность [всех] сущих. Это есть в подлинном смысле слова предел Промысла, а также тех [тварей], о которых Он промышляет, – тот предел, согласно которому происходит возглавление в Боге [всех существ], созданных Им. Это есть объемлющее все века таинство, открывающее сверхбеспредельный и великий Совет Божий, бесконечно беспредельно предсуществующий векам, ангелом которого было Само сущностное Слово Божие, ставшее Человеком. Оно явило, если позволительно так сказать, самое глубинное основание Отческой Благости и показало в Себе Конец, ради которого, как очевидно, твари и восприняли начало своего бытия». Слышишь ли, что все было предназначено, предопределено и получило бытие ради этого таинства, само же оно не было ни предназначено, ни предопределено, ни осуществлено для какого-либо иного конца?

Почти одинаково с богоносным Максимом богословствует и великий Григорий Солунский в беседе на праздник Светов, говоря дословно следующее: «Отец, всцая свыше относительно Крестившегося

плотию: “Сей есть Сын Мой Возлюбленный, о Немже благоволих” (Мф. 3, 17), показал этим, что все прочее, что было раньше явлено чрез пророков, чрез законоположения, обещания, усыновления, – было несовершенным и было предписано, и совершалось не по непосредственной воле Божией, но имело цель в том, что ныне совершается, и в силу того, что ныне совершилось и оно пришло к своему завершению. И что говорю: законоположения, данные чрез пророков, обещания, усыновления, когда и сотворение мира с самого начала имело свою целеустремленность в Нем, Который долу как Сын Человеческий крещается, свыше же свидетельствуется как единый Сын Возлюбленный Божий, для Которого все и Которым все было создано, как говорит апостол. Следовательно, для Него было и от начала приведение в бытие человека, созданного по образу Божию, дабы он возмог когда-то вместить в себе Первообраз; и закон данный Богом в раю был ради Него: потому что Давший не дал бы его, если бы он вообще имел остаться неисполненным; и то, что после сего было возведено и совершено Богом, можно сказать, все было сделано ради Него; и как прекрасно мог бы прибавить кто: и все свехмирное, я имею в виду: ангельские существа и чины и сущие там законы, имели свою целеустремленность к этому, я имею в виду – Богомужному домостроительству, которому от начала и до конца они служили. Потому что “благоволение” это – непосредственная и благая и совершенная воля Божия: Он же – Единый, в Котором Его благоволение, и в Котором

Отец почивает и совершенным образом угождается, “чуден Его Советник, велика совета Его ангел” (ср.: Ис. 9, 6), Сам послушествующий Своему Отцу и глаголющий и дарующий послушествующим жизнь вечную». Слышишь ли, что Бог для того сотворил человека по образу Своему, чтобы он через воплощение [Сына] мог вместить Первообраз? Поэтому и соединением духовного и чувственного миров, и обобщением, синтезом и венцом всех тварей создал Бог человека для той же цели, чтобы, соединившись с ним, соединиться со всеми творениями, и тогда соединятся во Христе создания небесные и земные, как говорит Павел, и Творец и творение станут едины по ипостаси, согласно богоносному Максиму. А что вочеловечение Бога было необходимо, свидетельствует божественный Кирилл Александрийский (в 17-й гл. Толкований на Матфея). <...> Но и божественный Августин в «Энхиридионе» (гл. 26) говорит, что для того и Бог воспринял тело, чтобы сделались блаженными душа и тело человека – душа в Его Божестве, а тело – в человечестве.

Я уже не говорю, что и чины ангелов имели нужду в воплощенном домостроительстве, не только для того, чтобы получить через него неизменяемость – ибо до этого, по мнению многих богословов, они его не имели, – но чтобы стать, благодаря ему, способными больше вместить и, следовательно, с большей ясностью приобщаться богоначальных осияний и таинств. Почему и сказал мудрый Феодорит, что ангелы после воплощения видят Бога не в подобии славы, как ранее, но в истинном и живом

одеянии плоти. И поэтому Павел Христа (по человечеству) назвал главой всему, или, как пишет святой Иероним, над всею Церковью, то есть над ангелами и человечеством (см.: Еф. 1, 22). И Диопсий Ареопагит говорит об ангелах, что они «удостоены также общения с Иисусом, не в священных образах, образно отпечатлеющих Божественное подобие, но, как истинно близкие к Нему, чрез непосредственное участие в познании Божественных Его светов» (О Небесной иерархии, гл. 7). И святой Исаак сказал: «До пришествия Христа во плоти не было в их власти (то есть ангелов) проникать в эти тайны. Но когда воплотилось Слово, отверзлась им дверь в Иисусе» (Слово 84).

И проповедник Минятий совершенно ясно говорит об этом в Неделю пред Рождеством Христовым: «Великое таинство воплощенного домостроительства, поскольку является высочайшим, благороднейшим и совершеннейшим делом созидательной Божественной мудрости и силы, прежде всего другого было испытано и предуведено всепремудрым умом Бога. Прежде чем Бог предопределил творение – ангелов, людей или других каких созданий, – Он предопределил в Своем вечном Совете воплощение Божественного Слова. Поэтому воплощение Божественного Слова называется в Священном Писании “началом путей Господних”, а Само воплотившееся божественное Слово – “первороденным всей твари”». А сказав вышеприведенное, он прибавляет: «И справедливо прежде всех дел было предопределено Богом воплощенное домостроительство,

ибо святые богословы говорят, что воплощенное домостроительство более всех дел Божиих воздаст Богу величайшую славу. Все люди и все ангелы вместе взятые не могут воздать Богу столько славы, сколько приносит Ему Богомужное Слово, Которое, беседуя об этом с безначальным Отцом, говорит: “Аз прославих Тя на земли”». Если же, согласно этому мудрому учителю, таинство воплощения было предузнано и предопределено прежде всякого другого творения, следовательно, оно является концом, ради которого предузнаны и предопределены все творения как предузнанные и предопределенные после него.

Но и Георгий Коресий в «Недоумениях» по поводу воплощенного домостроительства говорит, что Христос у Кирилла Александрийского (в его богословии) и других наставников называется совершенным концом дел Божиих. Если же Христос по человечеству называется совершенным концом дел Бога, а совершенство всякого дела бывает прежде в созерцании и познании, а затем в деянии и исполнении, согласно Аристотелю (Метафизика, 7-я гл.) и всем древним и новейшим метафизикам; следовательно, Христос по человечеству, как совершенный конец дел Бога, прежде всего прочего был созерцасм, предузнан и предопределен Богом, а затем произошло исполнение. Ибо все средства предсуществующим в уме концом формируются, как говорят философы. Затем, таинство воплощенного домостроительства называется Исаией древним советом Бога, ибо он говорит: «Господи Боже мой,

прославлю Тя, воспою имя Твое, яко сотворил еси чудная дела, совет древний истинный» (Ис. 25, 1). Древним же это воление Бога названо как первое и начальное из всех других Его волений, ибо если бы было инос воление прежде него, то оно не было бы уже древним, но, скорее, называлось бы новейшим и последующим.

Но скажу и более возвышенное, более глубокое слово. Три [момента] есть в Боге: существо, ипостаси и энергия: энергия – более внешняя, ипостась – более сокровенная, а сущность – самая сокровенная. Ибо говорит Василий Великий: «Если энергии Бога к нам нисходят, то сущность Его остается неприступной». В соответствии с ними Бог от века воспринял три общие внутренние связи: Отец воспринял связь общения по существу с Сыном и с Духом Святым: Первого от века рождая, Второго же испуская. Ибо если бы совершенно безотносительным и абсолютным пребыл Бог, Он не имел бы ни Сына, ни Духа Святаго, и не приобщил бы Их Своего существа, но, однако, единое по существу есть три. Он воспринял и связь ипостасного общения Сына с человечеством, ради которой предузнал и предопределил действительное с последним по плоти соединение. Ибо человечество, не имея собственной ипостаси, приобщилось ипостаси Сына, получив в Ней бытие. Воспринял Бог (и особенно, Дух Святой, к Которому исключительно относят всю общую энергию блаженной Троицы) от века и связь общения по энергии со всеми тварями, ради чего Он предузнал и предопределил появление

всех духовных и чувственных созданий. Ибо твари приобщались одной лишь энергии и силы Бога, а не ипостаси, или существа и природы, как посредством энергии и силы получившие бытие. А раз они таким образом были предузнаны, и поскольку [понятие] ипостаси глубже [понятия] энергии, то стало быть, связь по ипостаси глубже связи по энергии. Если же это так, то, следовательно, предузнание и предопределение человечества Бога Слова в отношении связи по ипостаси должно быть более глубоким, чем предузнание и предопределение других тварей в отношении связи по энергии. И если предузнание человечества Господа более глубоко, то ясно, что и по порядку оно старше и является причиной предузнания тварей. Поскольку и Божественная ипостась, на которой утверждается [упомянутая] связь и предузнание человечества, является причиной Божественной энергии, как единодушно утверждают все богословы, а на этой энергии утверждается [соответствующая] связь и предузнание всех тварей.

Присовокупим к сказанному и то, что почти теми же богоподобными и возвышенными эпитетами, которыми богословствует выше преподобный Максим, восхваляя таинство воплощенного домостроительства, прекраснейший среди песнописцев и проникновеннейший среди богословов Андрей Критский воспевает живоначную и Богоприемную личность Пресвятой Богородицы как орудие, прямое средство и самую необходимую сопричину, без которой не могло совершиться такое великое

таинство. Ибо как иначе он мог воспевать Ее, если не как Матерь Воплощенного Слова?! Вот как он богословствует о Ней во втором из трех Слов на Успение: «Следовательно, живоначально тело Богородицы, приявшее сию живоначальную полноту Божества; подобный первоначальной красоте образ; самый подходящий для Божественного воплощения материал; в малом мире мир великий приведшего мир из небытия к существованию. Сие пределом Завстов положил для нас Бог, сие есть откровение тайных глубин Божественной непостижимости, сие есть цель, предопределенная прежде века Творцом веков, сие есть венец Божественных пророчеств, сие есть неизреченный и превышающий познание совет Безначального о спасении человека» и прочее. Если Богородица этим богословом называется предопределенной Богом целью, а богоносный Максим, определяя выше предопределенную Богом цель, сказал, что она есть предопределенный Богом конец, следовательно, и Пресвятая Богородица не без оснований может быть названа предопределенным Богом концом, взирая на который Бог привел в бытие сущности тварей, то есть умный и чувственный мир. ...и это видно из результата. Ибо умный ангельский мир и чувственный мир людей благодаря Богородице удостоились один – неизменяемости в добре, а другой – познанию Бога, как свидетельствует об этом (во втором Слове на Рождество Богоматери) знаменитый среди учителей и богословов Иосиф Вриенний: «Иное (Бог) уготовил небо одушевленное и разумное,

чтобы через него и людей к познанию Себя, и ангелов, еще не отправших, к неизменности в добре учинить». И ныне Госпожа Богородица, как Матерь Бога стоящая сразу после Бога и несравненно превосходящая не только людей, но и самые высокие ангельские чины Херувимов и Серафимов, Сама раздает все богатство Божиих дарований и Божественных осияний всем – и ангелам, и человекам, как это согласно понимает вся Христова Церковь.

...Но почему богоносный Максим сказал выше, что ради таинства Божественного воплощения были произведены все твари, а само оно не ради какого-то конца произошло, в то время как Божественное Писание и другие богоносные Отцы ясно проповедуют, что это таинство имело своей целью воссоздание и спасение людей? Мне думается, что, поскольку, согласно утверждению метафизиков, одни вещи являются только средствами, но не целями, другие являются и средствами и завершениями одновременно, то есть для низшего – завершениями, а для высшего – средствами, а третьи являются только завершениями, но не средствами, которые и концами концов как все превосходящие называются. Поэтому и богоносный Максим говорит здесь, что таинство воплощения Бога Слова является только концом, но не средством как из всех дел Пресвятой Троицы самое высшее и возвышенное, и конец концов самый последний, ради которого все, а сам он не ради чего. Ибо что может быть выше соединения по ипостаси тварного и нетварного, хотя и оно, если посмотреть на это иначе,

произошло ради воссоздания и спасения человека? и если говорить в общем, таинство Божественного воплощения есть начало, и средство, и конец всех тварей, и духовных, и чувственных, и смешанных. Оно есть начало всех тварей потому, что предведение и предопределение этого таинства стало началом и причиной предведения, предопределения и создания всех творений, по написанному: «Господь созда мя начало путей Своих и Перворожден всея твари», что говорится о Сыне и Слове, причем в отношении Его человечества, как мы сказали. И богоносный Максим в том же 60-м разрешении недоумений говорит: «Ибо через Христа или через таинство по Христу, все века и все, что в этих веках, приняли и пачало, и конец своего бытия. Ведь еще до веков было продумано [Богом] соединение предела и беспредельности, меры и безмерности, края и бескрайности, Творца и твари, покоя и движения – то сосдиненис, которое было явлено во Христе в конце времен и исполнило собой предведение Божие» .

Средством же это таинство стало потому, что дало исполнение предведению Бога, как сказал рансе божественный Максим: оно даровало ангелам постоянство в добре и неподвижность на зло, как мы сказали выше, по божественному Григорию Солунскому, вместе с Иосифом Вриснием и Никитой. А эту неподвижность ангелов на зло святитель Григорий Богослов в Слове на Пасху назвал спасением невидимого мира. И божественный Максим сказал, что для того было предопределено таинство

вочеловечения, «чтобы окрест того, что является по своей сущности неподвижным, постоянно пребывали движущиеся по природе [вещи, однако пребывали], полностью выйдя из движения по отношению к самим себе и друг к другу», где и автор схолий на Максима говорит: «Благодаря соединению с Богом всех тех, которые изменяются для [обретения] неизменности». Оно даровало людям разрешение прародительского греха, дар Божественной благодати, нетление, бессмертие, неизменяемость, спасение и иные неисчислимые блага.

Это таинство есть и конец, поскольку и для ангелов, и для человеков, и для всего творения оно стало завершением, и обожением, и славой, и блаженством. И поскольку оно объединило собой небесных и земных и явилось единением по бытию Творца и тварей, славой безначального Отца, прославленного не одними только тварями, но Самим Сыном и Словом Его по существу, облекшимся в человеческое естество. Сей конец есть самый последний, и после него нет другого, более высшего конца, и ради него все, а сам он не ради чего, согласно изречению того же святого Максима: “Дабы, – говорит апостол, – пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всяк язык исповедал, что Господь Иисус Христос” (Флп. 2, 11). Почему это так и ради чего? Ради славы, говорю, Бога и Отца, “в славу Бога Отца”».

Таким образом, из сказанного можно сделать вывод, что непременно должно было осуществиться таинство вочеловечения, первой, основной

и в собственном смысле этого слова причиной чего было то, что таинство это было первоначальным изволением Бога, как мы сказали вместе со святителем Григорием Солунским, основной побудительной причиной имея бескрайнюю, сущностную и всякое благо превосходящую благость Божию, или даже само последнюю глубину Отеческой Благости, как сказал богоносный Максим; второй же причиной было то, что оно было необходимо для всех тварных существ, духовных и чувственных, как их начало, средство и конец, как было показано.

Я думаю, что этого немного достаточно для оправдания перед благоразумными судьями и читателями названного моего примечания о Госпоже Богородице, которых я и прошу не клеветать на меня несправедливо, ибо не по свосму мнению и разумению я написал это, но следуя мнению упомянутых богословов. Если же некоторые, движимые пристрастием (чего я не хотел бы думать), осуждают меня, пусть уж тогда осуждают богоносного Максима, Григория Солунского (Паламу), великого Андрея (Критского) и прочих, у которых я взял эти мысли.

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС 10-19-2028

Неллас Панайотис

Обожение

Основы и перспективы православной антропологии

Перевод с английского Н. Б. Ларионова
Научный редактор издания Д. С. Бирюков

Издательство «Никея»
121471, Москва, ул. Рябиновая, стр. 19
Тел.: (495) 416-80-41
info@nikcabooks
www.nikcabooks.ru (сайт издательства)
www.symbooks.ru (интернет-магазин)
Тел. (495) 508-75-55
sales@nikeabooks.ru

Подписано в печать 17. 08. 2011. Формат 84×108 1/32
Бумага офсетная. Гарнитура «Petersburg»
Печ. л. 9,5. Тираж 4000 экз. Заказ № 6894

ISBN 978-5-91761-123-5

Отпечатано с готовых файлов заказчика
в ОАО «Первая Образцовая типография»,
филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14