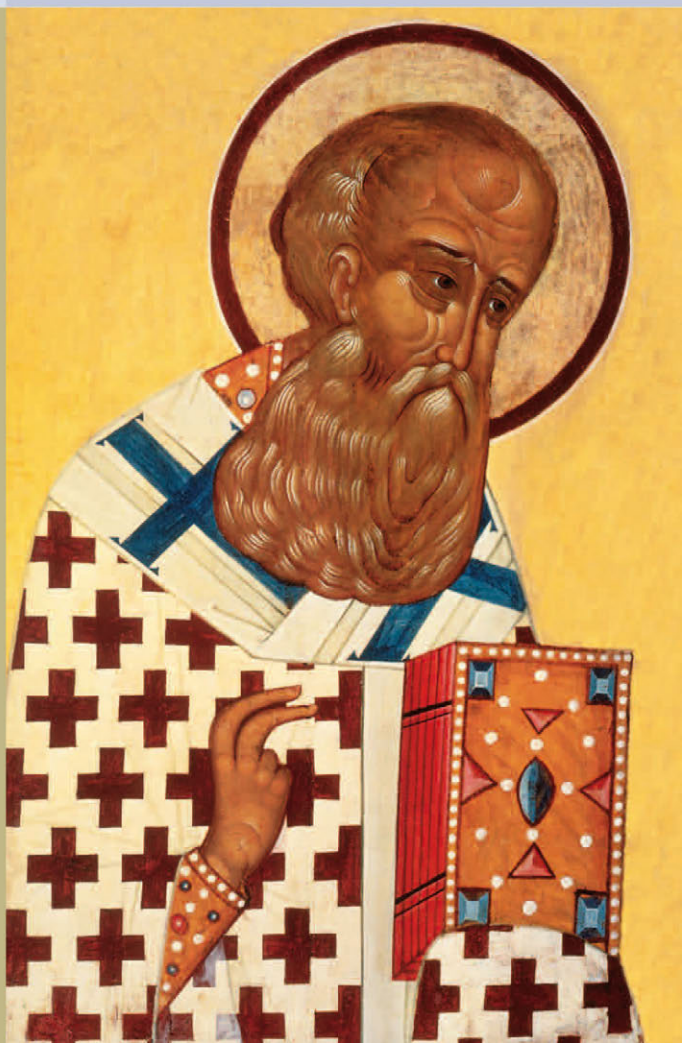
Митрополит
Иларион (Алфеев)

Жизнь и учение святителя Григория Богослова



МИТРОПОЛИТ
ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ)

ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА

МИТРОПОЛИТ
ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ)

ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА

ИЗДАНИЕ ПЯТОЕ

Издательство
Московской Патриархии
Русской Православной Церкви

Москва • 2017

УДК 27-1:929
ББК 86.37-4,8
И43

Рекомендовано к публикации
Издательским Советом Русской Православной Церкви
ИС Р17-727-3516

Издание осуществлено при содействии
Общецерковной аспирантуры и докторантуры
имени святых Кирилла и Мефодия



Митрополит Иларион (Алфеев)

И43 Жизнь и учение святителя Григория Богослова. — М.: Издательский дом «Познание»: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2017. — 5-е изд. — 576 с.

ISBN 978-5-9908681-8-2 (Издательский дом «Познание»)
ISBN 978-5-88017-334-1(ИМП РПЦ)

Знак информационной продукции 14+

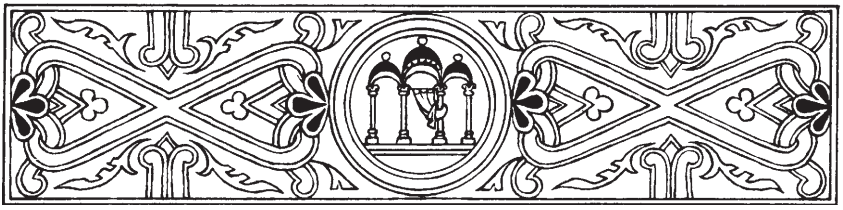
Книга посвящена великому богослову и поэту IV века святителю Григорию Богослову, его биографии и духовному наследию. Творения каппадокийского отца Церкви и поныне занимают центральное место в православном богословии.

Книга знакомит читателя с основными аспектами тринитарного богословия святителя, его учением о молитве и боговидении, монашестве и браке, священстве и епископстве и многими другими темами. Написанная живым и доступным языком, она адресована широкому кругу читателей.

УДК 27-1:929
ББК 86.37-4,8

© Митрополит Иларион (Алфеев), текст, 2017
© Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, оригинал-макет, 2017
© Издательский дом «Познание», 2017

ISBN 978-5-9908681-8-2
ISBN 978-5-88017-334-1



ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Я с большим вниманием и все возрастающим интересом прочел книгу иеромонаха Илариона (Алфеева) о святом Григории Богослове.

По своему подходу эта книга является редкостным вкладом не только в наше богословское познание одного из величайших святителей Православной Церкви, но и в раскрытие его личности как человека.

Слишком часто трактаты, посвященные великим богословам, оставляют в тени их духовное постепенное возрастание «от силы в силу», и у читателя создается ложное впечатление о том, будто они на широких, могучих крыльях возлетали на высоты богопознания. На самом же деле путь каждого из них был сложен: укорененный в вопрошаниях их времени, связанный с особенными свойствами их душевного и умственного строя, он в значительной мере зависел от богоданных встреч и поисков истины в сумерках современной им философской и богословской мысли. Не сразу находили они ответы на вопросы, рождаемые их собственными глубинными переживаниями и не только поставляемые им, как и всем их современникам, в недрах христианской общины, но и настойчиво вырастающие из блуждания мысли и прозрений их современников — и своих, и «внешних».

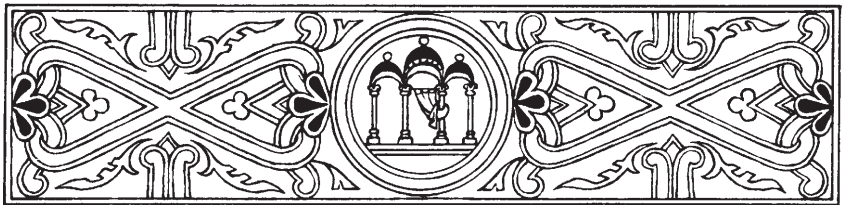
Книга отца Илариона с разительной ясностью раскрывает нам внутренний путь святого и постепенно проясняющееся видение им истины.

В наши дни, когда перед каждым верующим, как и перед всей Церковью, встают вопросы из глубин церковного сознания, а также поставленные миром в его агонии, метании и в его отчаянном искании ответов, ему доступных и понятных, — мы, верующие, должны научиться вслушиваться в вопрошания наших единоверных, а также людей, стоящих вне церковного опыта и молящих нас отвечать им на вопросы, которые они имеют право ставить и на которые мы обязаны отвечать творчески и с любовью.

Я надеюсь, что многие оценят вклад, сделанный отцом Иларионом в наше понимание путей православного богословия через писания святого Григория Богослова.

Митрополит Сурожский Антоний





ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЯТОМУ ИЗДАНИЮ

Святитель Григорий Богослов — один из наиболее прославленных богословов Восточной христианской Церкви. Наряду с Василием Великим и Иоанном Златоустом он почитается в Православной Церкви как «вселенский великий учитель и святитель». В византийскую эпоху, то есть в течение десяти веков (с V по XIV век), Григорий воспринимался как «богослов номер один»: сам термин «богослов» отождествлялся в Византии прежде всего с его именем. По «индексу цитируемости» сочинения Григория уступали только Библии. Так же как на библейские книги, на сочинения «Богослова» писали многочисленные комментарии и схолии, его слова читались в церкви за богослужением, его сочинения переписывались от руки и имели самое широкое распространение. В формировании догматического учения Восточной Церкви Григорий Богослов сыграл решающую роль, и многие его сочинения вошли в золотой фонд христианской письменности.

Жизнь Григория совпала по времени с периодом возрождения христианской Церкви после трех веков гонений. После того как император Константин (306–337) издал Миланский эдикт, христиане получили легальный статус на территории Римской империи. Стремительный рост Церкви, начавшийся при Константине, продолжился при Констанции (337–361), который потворствовал арианской ереси. Краткое правление Юлиана Отступника (361–363) было отмечено попыткой возрождения язычества в качестве государственной религии, однако эта попытка

не увенчалась успехом. Юлиан был последним языческим императором; его преемники Иовиан (363–364), Валент (364–378) и Феодосий (379–395), так же как и все последующие василевсы, были христианами. Феодосий был тем императором, который восстановил Православие после пятидесяти лет арианской смуты и утвердил Григория в качестве архиепископа Константинопольского.

Жизнь Григория делится на две части — до и после вступления на церковное служение. Его жизнь до крещения — сплошная цепь успехов и удач. Жизнь Григория после крещения и особенно после иерейской хиротонии, напротив, почти сплошь состоит из разочарований и бедствий. Церковная «карьера» Григория складывалась на редкость несчастливо: он был рукоположен на несуществующую кафедру, служил в чужой епархии и, взойдя на патриарший престол, был в скором времени смещен.

В облике Григория, каким он вырисовывается из его собственных сочинений, есть черты, могущие оттолкнуть читателя, привыкшего узнавать о святых только из житийной литературы. При знакомстве с автобиографическими сочинениями Григория может показаться, что он не был лишен гордости, обидчивости, злопамятности и других человеческих слабостей, плохо увязывающихся с христианским нравственным идеалом. Мы, однако, глубоко убеждены в том, что человеческие качества Григория нисколько не умаляют его достоинства как святого и учителя Церкви. Каждый святой был человеком, и особенно драгоценным представляется нам свидетельство святого о себе самом, благодаря которому мы соприкасаемся не с иконописным образом, но с живым человеком.

Величие Григория раскрывается не столько из внешних обстоятельств его жизни, сколько из его внутреннего опыта, который запечатлен на страницах его произведений. Несмотря на бурную жизнь, полную испытаний, тревог и внешних потрясений, он умел сохранять живую внутреннюю связь с Богом, обладал глубоким мистическим опытом. Он, бесспорно, был одним из

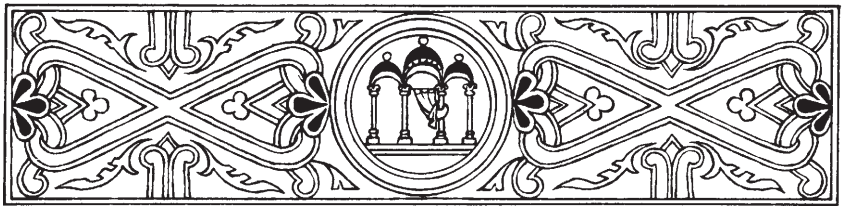
самых великих богословов, каких когда-либо знала христианская Церковь. О Григории как церковном деятеле, духовном писателе, богослове, философе и мистике пойдет речь в нашей книге.

Пятое издание книги было исправлено и дополнено по сравнению с первыми четырьмя изданиями. Глава 1-я была дополнена сведениями о Каппадокии и разделом, посвященным литературному наследию Григория; в главе 2-й было добавлено несколько цитат из стихотворения святителя «О себе самом и о епископах»; глава 3-я пополнилась разделом, посвященным теме сошествия Христа во ад. В настоящее, пятое издание книги внесены незначительные поправки: в частности, устранены замеченные опечатки. В остальном книга, написанная в 1997 году, не претерпела существенных изменений.

Митрополит Волоколамский Иларион



Моему учителю
митрополиту Каллисту



Глава I

ЖИЗНЬ И ТВОРЕНИЯ

Жизнь Григория хорошо документирована — прежде всего благодаря тому, что он много писал о себе самом. Среди его автобиографических произведений основное место занимает книга под общим названием «О себе» (Περὶ ἑαυτοῦ). Она содержит девяносто девять стихотворных произведений, в том числе монументальную поэму «О своей жизни» (Περὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον; De vita sua). Кроме того, автобиографическими являются некоторые слова Григория — как те, что посвящены отдельным событиям его собственной жизни (иерейской хиротонии, удалению в пустыню, удалению с епископского престола), так и те, что посвящены его ближайшим родственникам и друзьям (отцу, брату Кесарию, сестре Горгонии, Василию Великому). Обширная переписка Григория тоже проливает свет на некоторые детали его биографии.

Начиная жизнеописание святителя, мы обращаемся к нему словами, написанными в его честь много веков назад:

> От богословныя и высокия мудрости твоея исполни мой ум убогий и страстный, яко да воспою житие твое, отче: не могу бо слова принести тебе, аще не ты подаси ми крепость слова, и разум и мудрость, яко да от твоих твоя принесу тебе, и от богатства добродетелей твоих, оттуду обрящу вину, и увенчаю

честную и святую твою главу, с верными взывая: радуйся, отче, богословия уме крайнейший![1]

1. РАННИЙ ПЕРИОД

Детство и юность

Григорий родился и провел бóльшую часть жизни в Каппадокии — гористом регионе Малой Азии, входившем в «Понтийский диоцез», который включал также Вифинию, Пафлагонию, Гонорию, Галатию, Понт и Армению. Ландшафт Каппадокии сформировался благодаря мощным вулканическим извержениям, которые подняли уровень земли на 300 метров и покрыли весь регион толстым слоем туфа, глины и пепла. Вулканическая лава, растекшаяся по поверхности туфа, застыла и под действием ветров приобрела форму грибообразных и конусообразных конструкций, которые до сего дня придают каппадокийскому ландшафту фантастический вид. С древних времен в скалах и вулканической породе селились люди[2]. Начиная с IV века в Каппадокии стали появляться пещерные монастыри со своими церквами, кельями, фресками, подземными переходами: некоторые из этих монастырей до сих пор посещают туристы и паломники.

Климат Каппадокии — континентальный, с очень жаркой погодой летом и морозами зимой[3] (температура может упасть ниже минус 15 градусов). Снег выпадает в октябре—

---

[1] Минея месячная, 25 января. Служба святого Григорию Богослову. Икос на утрени.

[2] *Aksit.* Cappadocia, 4.

[3] *Fox.* Life and Times, 1.

ноябре и покрывает весь регион до марта[1]. Современники Григория иной раз оказывались на два месяца отрезанными от мира и запертыми в собственных домах из-за обильных снегопадов[2]. В такие времена почтальоны не приносили писем, епископы не могли посещать свои отдаленные приходы и любые путешествия прекращались. После суровой и долгой зимы наступала короткая весна с ярким солнцем и благоприятными ветрами (Григорий посвятил одну из своих проповедей приходу весны)[3], а затем длинное знойное лето с характерными для него переменами погоды, неожиданными ливнями, громами и молниями[4]. Природные катаклизмы, такие как потоп, засуха и град, а также эпидемии различных болезней нередко поражали Каппадокию.

Во времена Григория жители Каппадокии занимались преимущественно сельским хозяйством и торговлей[5]. Несмотря на несколько столетий интенсивной эллинизации, Каппадокия в IV веке сохраняла характерный для нее диалект[6], вызывавший улыбку в других частях империи (Григория Богослова в Константинополе осмеивали как говорящего с «деревенским» акцентом)[7]. Главным городом Каппадокии, ее политическим и интеллектуальным центром была Кесария[8]. Другим важным центром была Тиана, находившаяся на юге Каппадокии. Большинство прочих населенных пунктов, таких как Назианз, Арианз или Сасима, представляли собой

---

[1] *Strachey.* Saints, 53.

[2] См.: *Василий Великий*. Письмо 48 / Éd. Courtonne, 284–285.

[3] Сл. 44.

[4] *Fox.* Life and Times, 5.

[5] *Teja.* Organizacion, 23f.

[6] *Meredith.* Cappadocians, 2–3.

[7] Сл. 33, 8, 5–7; SC 318, 174.

[8] *Bernardi.* Grégoire, 86. Кесария — современный г. Кайсери в Турции.

небольшие города или селения, имена которых вряд ли дошли бы до нас, если бы не были связаны с деятельностью великих каппадокийских отцов — Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского.

Григорий Богослов родился недалеко от города Назианз на юго-западе Каппадокии, в фамильном имении своего отца, тоже Григория, епископа местной церкви.

Григорий Назианзин-старший, богатый и влиятельный аристократ, в молодости принадлежал к малоизвестной секте ипсистариев, в которой элементы язычества были перемешаны с иудаизмом: последователи этого учения отвергали идолопоклонство и жертвоприношения, но поклонялись огню и светильникам, почитали субботу, но отвергали обрезание[1]. Позже, главным образом под влиянием жены, он принял христианскую веру, обратился к отцам Никейского Собора 325 года с просьбой о крещении и был крещен архиепископом Каппадокийским Леонтием[2]. Вскоре он был избран пресвитером и затем епископом Назианза, преемником Леонтия. Он управлял епархией в течение весьма долгого времени, сочетая кротость пастыря со строгостью администратора[3].

Жена Григория-старшего, Нонна, была не только сотрудницей, но и «предводительницей» мужа: подчиняясь ему в семейных делах, она была «наставницей» Григория в благочестии. Она соблюдала посты и проводила ночи в молитве, занималась благотворительной деятельностью, покровительствуя вдовам и сиротам[4]. Именно она, по-видимому, оказала решающее влияние на христианское воспитание своих детей — Григория-младшего, Кесария и Горгонии.

---

[1] Сл. 18, 5; PG 35, 989–992 = 1.264.

[2] Сл. 18, 12; PG 35, 1000 = 1.268.

[3] Сл. 18, 27; PG 35, 1017 = 1.277.

[4] Сл. 18, 8–10; PG 35, 993–996 = 1.265–266.

Григорий-младший отзывался о своих родителях с благоговением и почтением, видя в отце образ истинного архипастыря, а в матери — образ идеальной супруги, через которую дети приобщились к золотой цепи христианской традиции:

Она от родителей унаследовала богоугодную веру
И золотую эту цепь возложила на детей своих.
Мужской нрав нося в женском образе,
Она постольку лишь касается земли и заботится
о мирском,
Поскольку можно перенести в жизнь небесную
Всю здешнюю жизнь и легкими стопами вознестись
на воздух.
Родитель же прежде был дикой маслиной и служил
идолам,
Но привился к корню маслины доброй
И настолько напитался от благородного корня,
что закрыл собою
Дерево и многих напитал медоносным плодом.
Он сед умом и сед волосами,
Кроток, сладкоречив, новый Моисей или Аарон некий,
Поставленный посредником между смертными
и небесным Богом,
Чистыми священнодействиями и жертвами нашими,
Которые приносит чистый внутри себя ум,
Приводит от смертных в единение с бессмертным
и великим Богом.
От такого отца и такой матери произошел я...[1]

По свидетельству самого Григория-младшего, он родился благодаря молитвам матери: пламенно желая иметь сына, она горячо умоляла об этом Бога, дав обет посвятить Ему своего

[1] PG 37, 979–980 = 2.55. Ср. PG 37, 1033–1034 = 2.351.

первенца. Однажды во сне она увидела будущего ребенка и услышала его имя. Григорий всегда помнил об этом событии, считал себя «новым Самуилом» и рассматривал свою жизнь как исполнение обета, данного матерью[1].

Детство Григория было счастливым и благодатным: он рос, окруженный любовью родителей, домашних и слуг. На его христианское воспитание оказало влияние как чтение книг, так и общение с «добродетельными мужами»[2]. Но, возможно, решающим для него был его собственный опыт молитвы и мистического соприкосновения с божественной реальностью. Григорий, в частности, повествует о «ночных видениях», при помощи которых Бог вселял в него Божественную любовь к целомудренной жизни[3]. Одно из таких видений состояло в том, что во время глубокого сна юному Григорию явились две прекрасные девы — Чистота (ἁγνεία) и Целомудрие (σαοφροσύνη): они призвали мальчика избрать девственный образ жизни, чтобы приблизиться к «сиянию бессмертной Троицы»[4]. Это видение оставило глубокий след в душе Григория и во многом предопределило его жизненный выбор.

Другое подобного же рода событие не только усилило аскетические устремления Григория, но и повлияло на весь строй его богословской мысли. Речь идет о его первом мистическом видении Божественного света, которое было одновременно первым опытным соприкосновением Григория с тайной Святой Троицы (следует отметить, что тема созерцания Троичного света станет центральной в богословии Григория):

---

[1] PG 37, 1001–1003 = 2.61–62. Ср. PG 37, 1034–1035 = 2.351–352.

[2] PG 37, 1036 = 2.352.

[3] PG 37, 1367 = 2.71.

[4] PG 37, 1369–1371 = 2.72.

С тех пор как впервые, отрешившись от житейского,
Соединил я душу со светлыми небесными помышлениями,
И высокий Ум, подняв меня, поставил вдали от плоти,
Унес отсюда и скрыл в чертогах небесной скинии,
Озарил мои взоры светом (φάος) нашей Троицы,
Светозарнее (φαάντερον) Которой ничего не мог я
и представить,
Которая с высокого престола изливает на всех
неизреченное сияние (σέλας),
Которая есть начало всего, что отделено от высшей
(реальности) временем —
С тех пор умер я для мира, а мир — для меня[1].

Мы не знаем, к какому периоду жизни Григория следует отнести описанное духовное переживание, однако у нас есть все основания предполагать, что глубокая мистическая жизнь началась у него еще в детстве. Он, в частности, пишет о себе: «Когда был я ребенком... я восходил ввысь, к сияющему престолу»[2]. О годах своей юности Григорий вспоминает: «Вместо земных стяжаний... у меня перед глазами было сияние Бога...»[3] На наш взгляд, было бы неправильно воспринимать эти и подобные многочисленные упоминания о Божественном свете лишь в переносном смысле: скорее речь идет именно о пережитых Григорием таинственных «восхищениях», сопровождавшихся мистическим видением света.

Будущий святитель получил блестящее по тем временам образование, начало которому было положено в Назианзе, где Григорий учился вместе с Кесарием[4]. Затем он посещал

[1] PG 37, 984–985 = 2.56.

[2] PG 37, 1006 = 2.63.

[3] PG 37, 992 = 2.59.

[4] Сл. 7, 6, 1–2; SC 405, 190 = 1.162.

школу в «митрополии наук» — Кесарии Каппадокийской, где впервые встретился с Василием[1]. Риторику Григорий изучал в «процветавших тогда палестинских училищах», то есть в Кесарии Палестинской[2]. Он также «вкусил нечто из словесности» в Александрии[3], которую называл «лабораторией всех наук»[4]. Как в Александрии, так и ранее в Кесарии Палестинской Григорий мог познакомиться с литературным наследием Оригена, преподававшего в обоих городах; в Александрии Григорий мог встречаться со святым Афанасием, а также слушать лекции знаменитого экзегета Дидима.

За время своего обучения в каппадокийских школах Григорий должен был пройти тот курс, который приблизительно соответствует современным начальной и средней школе. Занятия в начальной («грамматической») школе включали в себя изучение алфавита и арифметики, чтение вслух, письменные упражнения, заучивание наизусть фрагментов из сочинений древних поэтов, прежде всего Гомера, толкование заучиваемых текстов. Курс средней школы (ἐγκύκλιος παιδεία — «общее образование») включал в себя математику, геометрию, астрономию и теорию музыки, к которым могли добавляться другие предметы, в частности медицина. Риторика и софистика относились к сфере высшего образования[5]. Можно, следовательно, предполагать, что в Кесарии Палестинской и Александрии Григорий начал свое университетское образование, которое затем продолжил в Афинах.

Любовь Григория к учености, в особенности к словесным наукам и философии, была не менее горячей, чем его пре-

---

[1] Сл. 43, 13; SC 384, 142–144 = 1.610.

[2] Сл. 7, 6, 7–8; SC 405, 192 = 1.162.

[3] PG 37, 1038 = 2.353. Ср. Gallay, Vie, 33–35.

[4] Сл. 7, 6, 10–11; SC 405, 192 = 1.162.

[5] См.: *Mango*. Byzantium, 125–128.

данность христианской вере. Эта любовь проявилась в нем с детства и не оставляла его до последних дней жизни. В годы юности Григорий приобщался главным образом к сокровищницам языческой учености, однако и христианской литературой был напитан еще прежде, чем достиг зрелости[1]. Высоко ценя античную культуру, он тем не менее ставил на первое место «подлинные науки» (то есть христианское учение):

Еще не опушились мои щеки,
а уже пламенная любовь (ἔρως)к наукам
Владела мною. И я стремился поставить
Науки ложные на службу подлинным...
Впрочем, никогда не приходило мне на ум
Предпочесть что-либо нашим урокам[2].

Курс образования Григория должен был завершиться в Афинах, куда он отправился из Александрии на корабле. Однако на пути его ждало суровое испытание, которое стало переломным моментом в его судьбе. Когда корабль находился в открытом море недалеко от острова Кипр, разразился шторм, продолжавшийся много дней. Описывая происходившее, Григорий проявляет поэтическое мастерство, достойное Гомера[3]:

Ветреный шквал налетел на корабль, и все слилось
в одну ночь —
Земля, море, воздух, потемневшее небо.
Громовые раскаты сопровождались полыханиями молний,
Свистели канаты лопавшихся парусов.

---

[1] PG 37, 1115 = 2.337.

[2] PG 37, 1037–1038 = 2.352.

[3] Литературная форма повествования близка к описанию бури в «Одиссее».

Мачта гнулась, штурвал потерял всякую силу,
Ручку руля с силой вырывало из рук.
Толща воды обрушивалась в трюмы.
Крики смешались с плачем
Матросов, штурманов, владельцев корабля и пассажиров,
Единым голосом взывавших ко Христу,
В том числе и тех, кто никогда раньше не знал Бога;
Ибо страх — самый впечатляющий урок.
Но самым ужасным из всех бедствий
Было отсутствие воды на корабле, который от сильного шторма
Получил пробоины: через них вылился в пучину
Весь имевшийся запас сладкой влаги.
Предстояло умереть, борясь с голодом, штормом и ветрами...[1]

Запасы воды удалось пополнить благодаря проходившему мимо финикийскому судну, однако шторм не утихал в течение многих дней, и корабль, на котором находился Григорий, окончательно сбился с пути: «Мы не знали, куда плывем, ибо многократно меняли курс, и уже не чаяли никакого спасения от Бога»[2].

По обычаю того времени Григорий, хотя и являлся сыном епископа, не был крещен в детстве: Таинство откладывалось до окончания учебы и вступления в зрелый возраст. Оказавшись лицом к лицу с рассвирепевшей стихией, он не столько боялся самой смерти, сколько опасался умереть некрещеным. Его скорбь была так велика, что другие пассажиры утешали его:

Когда же все боялись смерти обыкновенной,
Для меня еще ужаснее была смерть внутренняя.

[1] PG 37, 1038–1040 = 2.353.
[2] PG 37, 1041 = 2.353.

Ибо очистительных вод, дающих обожение,
Лишали меня воды, убийственные для путешественников.
Об этом было мое рыдание, в этом заключалось
мое несчастье,
Об этом я, простирая руки, воссылал вопли,
Заглушавшие даже страшный рев волн;
Разорвав одежду, я лежал простершись, убитый горем.
Но вот что невероятно, однако же это правда:
Все плывшие на корабле, забыв о собственном бедствии,
Соединяли со мной молитвенные стоны,
Сделавшись благочестивыми в общих бедствиях;
Так сострадательны были они к моим мучениям![1]

В этой критической ситуации Григорий дает обет посвятить себя Богу в случае, если ему будет сохранена жизнь. К обету, данному его матерью, он присоединяет свой собственный, предлагая Богу заключить с ним договор: «Твоим я был прежде, Твой есмь и ныне, — говорит Григорий Богу. — ...Для Тебя буду жить, если избегну сугубой опасности! Ты потеряешь Своего служителя, если не спасешь меня! Ученик Твой попал в бурю: оттряси же сон, или приди по водам, и прекрати этот кошмар!»[2]

Бог принимает условия договора. Шторм неожиданно прекращается. Вместе с ним заканчивается юность Григория. Хотя пройдут годы, прежде чем он окончит академию, крестится и окончательно посвятит себя служению Богу, тем не менее решение об этом уже принято, и ничто не сможет отвратить Григория от следования к намеченной цели.

[1] PG 37, 1041 = 2.353–354.
[2] PG 37, 1043 = 2.354.

Афины. Дружба с Василием

Афинская академия была, несомненно, самым известным и престижным учебным заведением своего времени. Основанная великим Платоном в IV веке до Р.Х., она не утратила своего значения к IV веку по Р.Х., когда в ней учился Григорий. К этому времени господствующей философской школой в академии становится неоплатонизм с ярко выраженной теургической направленностью: Григорий впоследствии упрекал Афины за то, что они «изобилуют худым богатством — идолами, которых там больше, чем во всей Элладе, так что трудно не увлечься за восхваляющими и защищающими их»[1]. Однако и влияние христиан в академии становилось все более ощутимым. Христиане преподавали там бок о бок с нехристианами: так, наставниками Григория в софистике были язычник Химерий и христианин Прохересий[2]. Среди учеников тоже были как христиане, так и язычники, причем не делалось различия по вероисповедному признаку: каждый мог исповедовать ту или иную религию по своему усмотрению. Академия оставалась светским учебным заведением, и двери в нее были открыты для всякого, кто оказывался способным к учебе и обладал достаточными средствами, чтобы платить за нее.

Академия давала разностороннее, хотя и не энциклопедическое образование. Основными предметами, изучавшимися в ней, были риторика и софистика: в Афинах Григорий приобрел то риторическое мастерство, которое впоследствии стяжало ему бессмертную славу. Основными литературными образцами, применявшимися при изучении риторики,

---

[1] Сл. 43, 21, 21–22; SC 384, 168 = 1.617.

[2] *Сократ*. Церк. ист. 4, 26; PG 67, 529 A. Ср. *Созомен*. Церк. ист. 6, 17; PG 67, 1333 C.

оставались сочинения Гомера, Эврипида и Софокла, памятники аттической прозы и поэзии, преимущественно на мифологические сюжеты. Обширными знаниями в области античной мифологии, которыми Григорий отличался от других отцов Церкви IV века[1], он был в значительной степени обязан своим занятиям в Афинах. Своеобразие его собственного литературного стиля также во многом обусловлено его профессиональными навыками в риторике.

Философии в академии уделялось меньше внимания, чем риторике и софистике. Лишь Платон и Аристотель изучались в подлинниках, причем больше внимания обращалось на их стиль, чем на учение; с прочими философами знакомились по учебникам. Впрочем, те студенты, которые интересовались философией более серьезно, могли поступить к тому или иному из профессоров на постоянное обучение. Григорий, вероятно, не изучал философию на таком уровне: хотя в его сочинениях постоянно упоминаются, помимо Платона и Аристотеля, многие другие античные философы, в основном его ссылки на них носят общий характер и не демонстрируют знакомства с первоисточниками. Характерно также, что Григорий не был близко знаком с неоплатонической литературой, в частности с сочинениями Плотина: те идеи Григория, которые могут быть названы неоплатоническими, заимствованы им, как правило, из сочинений Оригена[2].

Одной из традиций академии, делавшей учебный процесс менее формальным и более увлекательным, являлись состязания софистов, проходившие как на уровне преподавателей, так и в среде учеников. Однако дух конкуренции, существовавший между софистами, порождал и свои проблемы,

---

[1] Ср. *Demoen*. Pagan and Biblical Exempla, 211–212.

[2] *Ruether*. Gregory, 25–27.

поскольку каждый из них создавал вокруг себя группу последователей: нередко соперничество между подобными группами превращалось в длительное противостояние, в ходе которого представители каждой группы старались перетянуть на свою сторону студентов, в особенности новоприбывших. Вся Эллада, согласно Григорию, была в его время разделена на сферы влияния софистов и риторов:

> Софистомания в Афинах свойственна весьма многим из числа молодежи и из числа наиболее неразумных людей — не только тех, что не имеют благородного происхождения и имени, но и знатных и известных, которые образуют беспорядочную толпу юнцов, не контролирующих свои эмоции. То же самое можно видеть на скачках, где страстные поклонники лошадей и состязаний вскакивают, кричат, подбрасывают вверх землю, управляют лошадьми сидя на месте, бьют по воздуху, ударяя лошадей пальцами, словно бичами, запрягают и перезапрягают лошадей, не будучи никоим образом в силах повлиять на ситуацию, охотно меняются наездниками, лошадьми, конюшнями, распорядителями... Такой же страстью обуреваемы афинские юнцы по отношению к своим учителям и к их соперникам. Они прилагают усердие для того, чтобы их группа стала более многочисленной и чтобы их учителя за счет этого обогащались: все это весьма странно и жалко. Заранее захвачены города, пути, пристани, вершины гор, равнины, пустыни: не оставлена в стороне ни одна область Аттики и всей прочей Эллады вместе с большинством их жителей, ибо и эти последние разделены на партии[1].

С первых дней своего пребывания в Афинах Григорий окунулся в бурную атмосферу академической жизни. Однако, как он сам повествует, его мало интересовали обычные

[1] Сл. 43, 15, 11–30; SC 384, 150–152 = 1.612.

студенческие развлечения: всему предпочитал он жизнь тихую и уединенную. Главным его желанием было завоевать пальму первенства в риторике и других науках[1]. «Приобрести познания, которые собрали Восток и Запад и гордость Эллады — Афины» — такова была цель Григория[2].

В Афинах Григорий приобрел не только обширные познания и риторическое мастерство. Главным приобретением этого периода стала для него дружба с Василием — светлый и счастливый опыт человеческого общения, который он ставил выше всех своих научных достижений. «...Ища познаний, обрел я счастье... испытав то же, что Саул, который в поисках ослов своего отца обрел царство (βασιλείαν)», — говорил Григорий по этому поводу[3]. Григорий знал Василия и до того — их пути уже пересекались в Кесарии Каппадокийской — однако именно в Афинах их знакомство переросло в «дружбу», «единодушие» и «родство»[4], о которых даже на склоне лет Григорий не мог вспоминать без душевного волнения.

Василий прибыл в Афины вскоре после Григория. По неписаной традиции, каждый новоприбывший должен был получить порцию издевательств и насмешек со стороны других студентов: это было своего рода испытание на прочность, которое казалось весьма трудным для тех, кто не был предупрежден заранее о существовании подобного обычая. В один из первых дней новоприбывшего вели в баню, осыпая по дороге насмешками; когда же он подходил к дверям, ему преграждали путь и не позволяли войти; все мероприятие сопровождалось неистовыми криками и плясками. Наконец толпа

[1] PG 37, 1044 = 2.354.

[2] PG 37, 1554 = 2.260.

[3] Сл. 43, 14, 9–12; SC 384, 148 = 1.611. Ср. 3 Цар 9, 3. В тексте Григория игра слов между именем Василий и словом «царство» (βασιλεία).

[4] Сл. 43, 14, 21–22; SC 384, 148 = 1.611.

студентов вместе с новичком вламывалась в двери. Если он все это выдерживал, по выходе из бани его встречали как равного[1]. Обряд посвящения в студенты завершался торжественным облачением новичка в малиновую мантию, которую обычно носили студенты-софисты[2].

Григорий, вероятно, прошел через этот ритуал, когда поступил в академию: Василия ждала та же участь. Однако Григорий, узнав заранее о приезде Василия, не только сам встретил его как равного, но и убедил других студентов отнестись к нему с уважением, в результате чего Василий избежал обычной церемонии. «Таково начало нашей дружбы, отсюда первая искра нашего союза; так уязвились мы любовью друг к другу», — говорит Григорий[3].

Связь между Василием и Григорием упрочилась после того, как группа студентов-армян, придя однажды к Василию, вызвала его на софистическое состязание, в которое вмешался Григорий. Сначала он встал на сторону армян, однако потом, поняв, что их истинным намерением является посрамление Василия, неожиданно «развернул корму» и поддержал последнего. Победа Василия, который «не прекратил поражать их силлогизмами до тех пор, пока совершенно не обратил их в бегство», стала победой обоих. «Этот второй случай, — пишет Григорий, — возжег в нас уже не искру, но светлый и высокий факел дружбы»[4].

Григорий подчеркивает, что его взаимоотношения с Василием строились на чисто духовной основе: это была любовь не плотская, но целомудренная и духовная; это был союз двух людей, всецело преданных идеалам философской жизни

---

[1] Сл. 43, 16, 9–28; SC 384, 152–154 = 1.613.

[2] *Олимпиодор*. Схолии к Григорию Назианзину; PG 36, 906 A.

[3] Сл. 43, 17, 1–3; SC 384, 156 = 1.613.

[4] Сл. 43, 17, 5–34; SC 384, 156–160 = 1.613–614.

и учености, влюбленных в Бога и стремящихся к нравственному совершенству. Страницы, которые Григорий посвятил своей дружбе с Василием, являются одним из самых ярких во всей патристической литературе описаний дружбы:

> Когда по прошествии времени открыли мы друг другу свое желание (πόθος) и стремление посвятить жизнь философии, тогда уже стали мы друг для друга все — друзья, сотрапезники, родные; стремясь к одному и тому же, мы непрестанно возгревали друг в друге это желание, делая его все более пламенным и твердым. Ибо плотская любовь (ἔρωτες)[1], поскольку направлена на скоропреходящее, и сама скоро преходит, уподобляясь весенним цветам... А та любовь, что по Богу, и сама целомудренна, и объект ее — непреходящее, а потому она долговечна; и чем бóльшая представляется красота имеющим такую любовь, тем крепче привязывает эта красота к себе и друг к другу влюбленных в одно и то же... Так относясь друг к другу и такими золотыми столпами подперев чертог добростенный, как говорит Пиндар[2], простирались мы вперед, имея сотрудниками Бога и свою любовь (πόθος). О, как перенесу без слез воспоминание об этом? Равные надежды руководили нами в деле самом завидном — в учебе; впрочем, зависть была далека от нас, ревность же делала еще более усердными. Оба мы боролись не за то, чтобы кому-либо из нас самому стать первым, но за то, чтобы уступить первенство другу, ибо каждый из нас славу друга считал своей собственной. Казалось, одна душа в обоих носит два тела; и хотя не следует верить утверждающим, что все разлито во всем[3], однако нам нужно верить, что мы были один в другом и один возле другого. Одно занятие было у нас обоих — добродетель и жизнь для будущих надежд, отрешаясь от здешнего еще прежде исхода отсюда. Стремясь

[1] Букв. «влечения».

[2] Олимпийская ода 6, 1–3.

[3] Ссылка на пантеистическое мировоззрение.

> к этой цели, всю свою жизнь и деятельность направляли мы к ней, руководствуясь в этом заповедью и поощряя друг друга к добродетели; и если не дерзко для меня так выразиться, мы были друг для друга и правилом и отвесом, с помощью которых распознается, что прямо, а что — нет...[1]

В этих строках можно увидеть ностальгическую идеализацию юношеской дружбы, особенно если учесть, что написаны они много лет спустя, когда Василия уже не было в живых. Тем не менее нет никаких оснований не верить искренности Григория. Несомненно, он идеализировал как своего друга, так и само понятие дружбы. Очевидно также, что он был больше привязан к Василию, чем Василий — к нему. Отношения между Василием и Григорием строились на основе взаимной преданности друг другу и равенства в правах; в то же время Григорий всегда воспринимал Василия как старшего и главного. Это был тот случай, когда дружба в каком-то смысле перерастала в ученичество: «Мое дело — следовать за ним, словно тень за телом», — говорил Григорий[2]. Он искренне считал Василия «в жизни, слове и нравственности превосходящим всех», кого он когда-либо знал[3].

В Афинах, где дух язычества был очень силен, Василий и Григорий вели христианский образ жизни, одновременно преуспевая в риторическом искусстве. Благодаря этому о них заговорили не только в городе, но и за его пределами:

> Две дороги были нам известны: одна — первая и наиболее досточестная, другая же — не равного достоинства; первая вела к нашим священным храмам, вторая — к местным учителям

---

[1] Сл. 43, 19, 1–20, 19; SC 384, 162–166 = 1.615–616.

[2] Письмо 16 / Éd. Gallay, p.18 = 2.422.

[3] Там же.

> и наставникам во внешней учености. Другие же дороги предоставляли мы желающим — на праздники, театральные зрелища, стечения народа, пиры... Афины могут быть гибельны для душ других людей... Мы же, напротив, живя там, утверждались в вере, убеждались в обманчивости и ложности идолов; мы презирали демонов там, где им удивляются... Благодаря этому стали мы известны не только в среде своих наставников и соучеников, но и во всей Элладе, особенно среди ее наиболее знатных мужей. Наша известность выходила даже за ее пределы, как стало явно из рассказа об этом многих. Ибо кто слышал об Афинах, тот слышал и говорил о наших наставниках, а кто слышал о наших наставниках, тот слышал и говорил о нас; и мы были и считались небезызвестной для всех парой[1].

Мы вправе опять сделать скидку на преувеличение, которого требуют законы жанра. Однако вряд ли следует сомневаться в том, что Василий и Григорий достигли внушительных успехов в риторике и что на них возлагали большие надежды как на будущих профессоров академии.

Григорий провел в Афинах около десяти лет. Он намеревался покинуть город вместе со своим другом сразу же по окончании курса, однако обоим было предложено остаться в академии в качестве преподавателей риторики. Василий уговорил Григория согласиться на почетное предложение; сам же уехал, вероятно, втайне от Григория. Поступок Василия не вписывался в представление Григория о дружбе, а потому был воспринят им как предательство, о котором даже много лет спустя он вспоминал с горечью[2]. Григорий тяжело переживал разлуку с другом: «Это было словно рассечение одного тела на две части и убийство нас обоих, или словно разлучение

[1] Сл. 43, 21, 1–22, 13; SC 384, 166–170 = 1.616–617.

[2] Сл. 43, 24, 20; SC 384, 178 = 1.619.

тельцов, вскормленных вместе и приученных к одному ярму, которые жалобно мычат, будучи не в силах перенести разлуку друг с другом»[1].

Григорию шел тридцатый год, когда он окончил академию[2]. Его желанием было вернуться на родину и вести «философский» образ жизни, однако он уступил просьбам друзей и на некоторое время остался в Афинах в качестве ритора. По возвращении на родину он также отдал дань риторике. Этот достаточно короткий период своей жизни он рассматривал лишь как вынужденную задержку, которая тем не менее стала для него подготовкой к будущей деятельности на церковной ниве:

...У меня и теперь еще текут слезы,
Когда вспоминаю о тогдашнем смущении.
Все окружили меня с великой поспешностью —
Иностранцы, друзья, сверстники, учителя;
К заклинаниям и слезам присоединилось даже и некое
насилие —
Ибо дружба внушила им отважиться и на это.
Меня всячески удерживали, говоря: «Что бы ни случилось,
Не отпустим тебя отсюда! Не должны
Наши Афины лишиться чести,
Ибо они, по общему мнению, отдают тебе первенство
в словесности».
Я уступил — ибо только дуб
Мог бы противостоять стольким слезам и уговорам —
Уступил, но не полностью...
Пробыв в Афинах недолгое время,
Я скрылся оттуда почти тайно и отправился в путь.

---

[1] Сл. 43, 24, 22–25; SC 384, 180 = 1.619.

[2] PG 37, 1046 = 2.355.

Прибыв, я продемонстрировал свое искусство словесности,
удовлетворив недугу тех,
Кто требовал от меня этого как долга.
Но не стремился я ни к рукоплесканиям,
ни к восхищенным отзывам,
Ни к упоению или поклонению,
Которым радуются софисты в толпе молодых людей.
Выше всего поставил я философию, которая заключается
в том,
Чтобы повергнуть перед Богом и все прочее,
и ученые труды...
Однако же, как сказал я, покорился я воле друзей.
И это послужило как бы подготовкой к будущим подвигам
Или преддверием более значительных таинств[1].

Таким образом, как в Афинах, так и в Каппадокии друзья Григория настаивали на том, чтобы он продолжил карьеру ритора: и там, и там он уступил, правда, ненадолго. Григорию придется еще не раз жаловаться на «насилие» со стороны друзей: для него было характерно уступать просьбам, а потом раскаиваться в своей слабости. В характере Григория была некая нерешительность, которая роковым образом сказывалась на его судьбе: он всегда стремился к уединению, однако же уступал тем, кто призывал его к общественно полезной деятельности. В результате на протяжении всего срока своего земного бытия он был разорван между необходимостью нести общественное служение, возложенное на него по воле других, и своим собственным стремлением к уединению, ученым трудам и созерцательной жизни.

[1] PG 37, 1046–1048 = 2.355–356.

Выбор пути

Вскоре после своего возвращения на родину Григорий принял крещение[1]. Намерением его было вести жизнь «философа», что в его представлении означало полумонашеский образ жизни, сочетающий в себе строгий христианский аскетизм с учеными занятиями. Однако по просьбе престарелого отца-епископа он взял на себя управление фамильным имением в Арианзе, что сразу доставило ему немало хлопот[2]. Как старший сын, Григорий являлся наследником всего состояния своего отца. О размерах наследства можно судить по «Завещанию», составленному самим Григорием под конец жизни: в нем упоминаются рабы, земли, скот, одежда и деньги[3]. Сочетать обязанности по управлению таким имением с созерцательной жизнью было нелегко.

Вспоминая об этом периоде своей жизни, Григорий так пишет о трудностях ведения большого хозяйства:

Непрестанные и тяжкие заботы,
Снедая душу и тело ночью и днем,
С неба низводят меня к земле — матери моей.
Прежде всего управлять рабами — это поистине пагубная
Сеть. Строгих господ они всегда ненавидят,
А благочестивых попирают бесстыдно. Ни к злым
Они не снисходительны, ни добрым не покорны.
Но против тех и других
Дышат безумным гневом. Кроме того,
Надо заботиться об имуществе, и кесарево бремя[4] на плечах

[1] См.: Gallay. Vie, 67.

[2] См.: Gallay, Vie, 66.

[3] Подробнее об имуществе, принадлежавшем Григорию, см.: Coulie. Richesses, 9–21.

[4] То есть налоги.

Всегда иметь, перенося сильные угрозы сборщика податей...
Надо присутствовать среди криков многолюдных
собраний и возле высоких тронов,
На которых решаются споры между людьми;
Переносить шумные возражения противников
Или законно претерпевать скорби в запутанных сетях.
Таково это бремя, таков труд...[1]

По справедливому замечанию исследователя, Григорий говорит здесь «не столько как христианин, сколько как аристократ из позднеантичного общества»[2].

К тому времени, когда Григорий принял на себя управление домом в Арианзе, Василий вернулся в Каппадокию из путешествий по монастырям Египта, Палестины и Сирии[3] и основал свой собственный монастырь в Понте, в гористой местности на берегу реки Ирис. В 358 году он пригласил туда Григория, помня об их мечтах и взаимном обещании вести философскую жизнь по окончании учебы. Григорий ответил письмом, в котором извинялся за то, что изменил обещанию, хотя и «не добровольно, а потому, что один закон одержал победу над другим: закон, повелевающий служить родителям, — над законом дружбы и единодушия»[4]. Позже Григорий все-таки приехал к Василию, впрочем, ненадолго.

В Понтийской пустыне друзья предавались аскетическим подвигам, о которых Григорий, вернувшись домой, вспоминал в двух письмах-шутках, посланных Василию[5]. В «серьезном» письме на ту же тему Григорий с восторгом говорит о своем пребывании в монастыре:

---

[1] PG 37, 980–981 = 2.55.

[2] *Ruether*. Gregory, 142.

[3] См.: *Василий*. Письмо 223 / Éd. Courtonne, 10–11.

[4] Письмо 1 / Éd. Gallay, 3 = 2.411.

[5] Письма 4–5 / Éd. Gallay, 4–6 = 2.412–414.

> Кто вернет мне эти псалмопения, бдения, молитвенные восхищения к Богу, эту как бы нематериальную и бесплотную жизнь? Кто вернет согласие и единодушие братий, которых ты ведешь на высоту и к обожению? Кто вернет соперничество и поощрение к добродетели, которое мы ограждали письменными уставами и правилами? Кто вернет трудолюбие в чтении Божиих словес и свет, обретаемый в них под руководством Духа? И чтобы сказать о чем-то совсем малом и незначительном — кто вернет ежедневный физический труд: заготовку дров, тесание камней, уход за зеленью и поливание огорода?.. Пожелать всего этого легко, а получить — не так легко. Но приди ко мне на помощь, соедини со мною свое дыхание, содействуй мне в добродетели, и если когда-либо собрали мы что-то полезное, охраняй это своими молитвами, чтобы не рассеяться нам понемногу, как рассеивается тень с заходом солнца. Ибо тобою дышу я больше, чем воздухом, и тем только и живу, что, находясь рядом или отсутствуя, в мыслях всегда неразлучен с тобою[1].

Мы видим, что, помимо аскетических подвигов, Василий и Григорий занимались в Понтийской пустыне литературной деятельностью. В частности, Григорий, по его собственному свидетельству, помогал Василию в составлении монашеских правил. Правила Василия Великого сыграли в истории восточного монашества не меньшую роль, чем правила святого Бенедикта в истории западного монашества: до сего дня правила Василия являются основой монастырских уставов Православной Церкви.

Василий и Григорий также ежедневно читали Священное Писание и систематически изучали труды Оригена; в Понтийской пустыне ими был составлен сборник фрагментов из сочинений Оригена под названием «Добротолюбие»

[1] Письмо 6 / Éd. Gallay, 7–8 = 2.414–415.

(φιλοκαλία, букв. «любовь к красоте»). Наследие великого александрийца уже тогда было предметом горячих споров: все крупные богословы IV века разделялись на сторонников и противников Оригена. Василий и Григорий относились к первой категории, однако, по-видимому, сознавали, что не все в трудах Оригена бесспорно с догматической точки зрения, а может быть, и предвидели, что некоторые его мнения будут осуждены Церковью. Впрочем, причина составления «Добротолюбия» могла быть и более простой: ввиду того, что корпус сочинений Оригена чрезвычайно велик, Василий и Григорий сочли полезным создать небольшой флорилегий для широкой публики. Впоследствии Григорий посылал копии «Добротолюбия» в подарок своим друзьям[1]. «Добротолюбие», включающее в себя главным образом фрагменты из монументального творения Оригена «О началах», до сих пор служит единственным источником, содержащим греческий текст этого сочинения[2].

Пожив у Василия некоторое время, Григорий вернулся домой, в Назианз. Это возвращение было связано не только с обязанностями Григория по управлению домом и его чувством долга перед родителями, но и с неким внутренним колебанием между стремлением к созерцательной жизни и сознанием необходимости приносить общественную пользу. Григорий всей душой стремился к уединению; вместе с тем он чувствовал себя призванным к некоей миссии, сущность которой была ему пока еще не совсем ясна. Он также хорошо понимал, что традиционный для его времени монашеский образ жизни, предполагающий удаление в пустыню и аскетическое трудничество, плохо сочетается со стремлением

[1] Письмо 115 / Éd. Gallay, 88 = 2.502.

[2] Полный текст сохранился только в латинском переложении Руфина.

к книжной мудрости. Григорий искал для себя промежуточный, «средний» путь, идя по которому он мог бы сочетать монашеский аскетизм с учеными трудами и, не лишаясь уединения, приносить пользу людям:

Наконец, нужна была мужественная решимость.
На внутренний суд собираю друзей,
То есть свои помыслы — этих искренних советников.
Но страшный вихрь объял ум мой,
Когда искал я лучшее из лучшего.
Давно было решено все плотское низринуть в бездну,
И теперь это нравилось мне больше всего.
Но когда рассматривал я Божественные пути,
Нелегко было найти путь лучший и гладкий...
Приходили мне на ум Илия Фесвитянин,
Великий Кармил, необычайная пища,
Удел Предтечи — пустыня,
Нищелюбивая жизнь сынов Ионадавовых.
Но и любовь к божественным книгам одолевала меня,
И свет Духа при созерцании Слова;
А такое занятие — не дело пустыни и безмолвия.
Много раз склонялся я то к одному, то к другому...[1]

Примеривая к себе тот или иной образ жизни, Григорий менее всего думал о священстве, казавшемся ему несовместимым с безмолвной и созерцательной жизнью, к которой он стремился. Во времена Григория монашество и священнослужение вообще рассматривались как два противоположных образа жизни: монах должен молчать, священник — проповедовать; монах — жить вдали от людей, священник — среди людей; монах должен быть занят созерцанием и заботиться о своей душе, священник — вовлечен в активную

[1] PG 37, 1048–1050 = 2.356.

деятельность на пользу ближних. Монахи IV века, как правило, избегали рукоположения в священный сан.

Григорий, воспитанный в доме епископа, относился к священнослужителям с благоговением, однако сам предпочитал держаться вдали от церковного престола:

> Итак, я признавал, что надо любить людей деятельных,
> Которые в удел от Бога получили честь
> Руководить народом через Божественные таинства,
> Но сильнее охватывало меня стремление к монашеской жизни...
> Престол был для меня досточестен, но поскольку я стоял вдали,
> Он казался мне тем же, чем является свет
> Для слабых глаз. На все что угодно мог бы я надеяться,
> Только не на то, что сам получу его среди многих поворотов судьбы[1].

Однако, пока Григорий колебался в поисках пути, который наиболее соответствовал бы его устремлениям, выбор был сделан за него. Престарелый отец решил рукоположить сына в священный сан, так как нуждался в помощнике. Григорий-старший знал о стремлении своего сына к безмолвию и научной деятельности; тем не менее он «насильно» возвел его на один из пресвитерских престолов[2]. Что заставило Григория-младшего подчиниться? Ответ, очевидно, кроется в личном авторитете Григория-старшего и в его абсолютной власти как епископа и отца — власти, противостоять которой сын был бессилен. Не следует забывать, что в византийскую эпоху зависимость детей от родителей, особенно в аристократических кругах, была исключительно сильной: как правило,

[1] PG 37, 1052 = 2.357.

[2] PG 37, 1052–1053 = 2.257.

именно воля отца играла решающую роль в выборе жизненного пути детей.

Григорий пережил свою хиротонию как «страшную бурю»[1]. Сразу после рукоположения он покинул Назианз и отправился к Василию за духовным советом и утешением:

> Так восскорбел я при этом насилии (τυραννίδι) —
> Даже и теперь не могу назвать это по-другому,
> И да простит меня Божий Дух за такое
> Отношение — что забыл все:
> Друзей, родителей, отечество, родственников.
> Словно вол, укушенный слепнем,
> Пришел я в Понт, надеясь там в божественном друге
> Найти себе лекарство от горя.
> Там подвижничал он в союзе с Богом,
> Покрытый облаком, как один из древних мудрецов.
> Это был Василий, который теперь с Ангелами.
> Он облегчил скорбь моего ума[2].

Общение с Василием оказало благотворное воздействие на Григория. Василий помог ему собраться с мыслями и, вероятно, убедил его смириться с происшедшим. В Понтийской пустыне Григорий много думал о смысле священства: плодом этих размышлений явилось Слово 2-е[3], ставшее классическим трактатом на данную тему[4]. В этом Слове Григорий, извиняясь перед своим отцом и его паствой за проявленное «сопротивление» и «малодушие»[5], а также за «праздность»

---

[1] PG 37, 1052 = 2.357.

[2] PG 37, 1053–1054 = 2.357–358.

[3] В рус. пер. Слово 3.

[4] Ниже, говоря о понимании священства Григорием, мы будем подробно рассматривать это Слово.

[5] Сл. 2, 1, 7; SC 247, 86 = 1.23.

и «непокорность»[1], называет в числе причин своего бегства неожиданность хиротонии, свою неподготовленность к священнослужению и — главное — свою любовь к безмолвию:

> Итак, что же случилось со мною и какова причина моего непослушания? Я ведь был тогда, по мнению многих, совершенно сам не свой — не такой, каким меня знали, но как бы абсолютно другой; и сверх дозволенного я сопротивлялся и упорствовал... Особенно поражен я был неожиданностью, как бывает со сраженными ударом грома; я не собрался с мыслями и потому потерял скромность, к которой всегда себя приучал. Потом объяла меня какая-то любовь к благу безмолвия и отшельничества (ἔρως τῆς ἡσυχίας καὶ ἀναχωρήσεως), влюбленным в которое я сделался с самого начала, как, пожалуй, никто из занимающихся словесными науками, и которое среди самых больших и ужасных опасностей пообещал Богу. В каком-то смысле уже прикоснувшись к нему, словно находившийся в преддверии, и через опыт возгоревшись еще большим влечением (πόθον), я не вынес тирании и не дал ввергнуть себя в бури и насильно оторвать от такой жизни, словно от священного убежища. Ничто не казалось мне лучше того, чтобы, замкнув чувства, став вне плоти и мира, собравшись внутрь себя, ничего человеческого не касаясь без крайней необходимости, беседуя только с самим собой и с Богом, жить превыше видимого и носить в себе Божественные отпечатки, всегда чистые и не смешанные с дольними и обманчивыми образами, быть и непрестанно становиться чистым зеркалом Бога и всего Божественного, приобретать к свету свет — к менее ясному более ясный, здесь уже надеждами пожинать блага будущего века и жить вместе с Ангелами; будучи еще на земле, оставлять землю и быть возносимым ввысь при помощи Духа[2].

---

[1] Сл. 2, 115, 9; SC 247, 236 = 1.64.

[2] Сл. 2, 6, 1–5, 12; SC 247, 94–96 = 1.25.

В этих словах выражено credo Григория: ему всегда было трудно с людьми и легко с самим собой и с Богом; он всегда стремился к созерцанию и никогда к деятельности. Однако Григорию пришлось смириться с новым поворотом судьбы. Вернувшись в Назианз по настоянию отца, он приступил к своим пресвитерским обязанностям.

2. СВЯЩЕНСТВО И ЕПИСКОПСТВО В НАЗИАНЗЕ

Главные богословские течения IV века

Вся последующая деятельность Григория прошла в контексте борьбы с арианством и защиты учения Никейского Собора. Прежде чем продолжить наш рассказ о церковной и богословской карьере Григория, сделаем небольшое отступление, чтобы указать на основные богословские течения IV века. Этот экскурс поможет неискушенному читателю легче ориентироваться в дальнейшем повествовании.

Никейский Собор 325 года, вошедший в историю под именем I Вселенского, осудил арианскую ересь и признал Сына Божия «единосущным» Богу Отцу. Однако в течение нескольких десятилетий после окончания Собора, вплоть до созыва Константинопольского Собора 381 года (II Вселенского), споры между православными и арианами, «никейцами» и «антиникейцами», «омоусианами» и «омиусианами» продолжали волновать весь христианский Восток.

Арианство (по имени александрийского священника Ария) исходило из понятия о едином абсолютно трансцендентном Боге Отце, Который не может быть имманентным кому бы то ни было. Поэтому Сын Божий не равен и не подобен Отцу: у Него иная природа и сущность. Он также не совечен Отцу, ибо получил начало во времени: «было (время),

когда Его не было». Сын является одним из творений Божиих. Он был создан Отцом «из небытия» в качестве посредника, для того чтобы Его руками сотворить мир. Он имеет преимущество над прочими тварями, однако не является Богом, будучи изменяемым по природе: только Отец неизменяем, и только Отец есть единый истинный Бог. Троица в арианском представлении есть некий союз трех не равных и не подобных друг другу существ. Троица не есть единый Бог: единый Бог — это Отец; а Сын и Дух — подчиненные Ему твари.

Этому учению Никейский Собор противопоставил Символ веры, в котором основные постулаты арианства были осуждены:

> Веруем во Единого Бога Отца Вседержителя, Творца всего видимого и невидимого. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, рожденного от Отца, то есть из сущности Отца, Бога от Бога, Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, несотворенного, единосущного Отцу, Которым все приведено в бытие. Нас ради, людей, и нашего ради спасения сшедшего с небес и воплотившегося, и вочеловечившегося, и страдавшего, и воскресшего на третий день, и восшедшего на небеса, и сидящего одесную Отца, и снова грядущего судить живых и мертвых. И во Святого Духа. Говорящих же: «было (время), когда не было (Сына)», и что Он создан из небытия, или говорящих, что Он из иной ипостаси или сущности, или что Сын Божий обращаем или изменяем, анафематствует Кафолическая и Апостольская Церковь.

Сердцевина Никейской веры заключается в терминах ὁμοούσιος (единосущный) и ἐκ τῆς οὐσίας (из сущности): они указывают на сущностное, онтологическое тождество между Отцом и Сыном. Поэтому защитников Никеи стали впоследствии называть *омоусианами*. Главным представителем этой партии

в посленикейский период стал Афанасий Александрийский, по учению которого вся Троица есть единый Бог — Отец, Сын и Дух Святой, равные по Божеству и по сущности. Рождение Сына от Отца является «предвечным», так же как и исхождение Духа от Отца. Отец никогда не начинал быть Отцом, но всегда им был, поэтому Сын совечен Отцу. «Единосущие» Лиц Святой Троицы не просто равенство или подобие: это всецелое единство бытия, нерасторжимое и неизменное тождество, неслиянная неотъемлемость одного Лица от Другого[1].

Аномейство, связанное с именами Аэция и Евномия, получило свое название от выражения ἀνόμοιος τῇ οὐσίᾳ (не подобен по сущности). Эта формула сделалась знаменем, под которым обновленное арианство выступило в 50-х годах IV века. Аномеи говорили о «нерожденности» (ἀγεννησία) Отца как Его основном сущностном признаке и об «инаковости» Сына, Который не является нерожденным и, следовательно, не имеет никакого участия в Божестве. Сын не произошел из сущности Отца, но создан Отцом: Он есть «порождение и творение» (γέννημα καὶ ποίημα) Отца, Которое не существовало прежде своего возникновения, но было создано из небытия. Сын не только не подобен Отцу, но и противоположен Ему по сущности, чужд природе Отца и не имеет с Ним никакого природного сходства. Дух есть третий по иерархии и достоинству, а следовательно третий по сущности[2].

Омиусианство противопоставило себя крайнему арианству, однако не встало полностью на никейские позиции: вместо никейского ὁμοούσιος (единосущный) они употребляли термины ὁμοιούσιος (подобосущный) и ὅμοιος κατ' οὐσίαν (подобный по сущности). Термин ὁμοιούσιος отличался

[1] См.: *Флоровский*. Восточные Отцы, 38–41.

[2] См.: *Спасский*. История, 360.

от никейского только одной «йотой», однако вносил существенное смысловое различие: Сын не есть едино с Отцом и не тождествен Отцу, но лишь подобен Отцу. Вождем омиусианской партии стал Василий, епископ Анкирский, который в 358 году созвал Собор в Анкире, нанесший удар по антиникейской (аномейской) партии. Однако, анафематствовав термин «единосущный», Анкирский Собор остался по сути на полпути между арианством и Никейским Собором: впоследствии критики назовут анкирских отцов «полуарианами».

Омиями принято называть епископов, подписавших в присутствии императора Констанция в 359 году догматическую формулировку (так называемую 4-ю Сирмийскую формулу), согласно которой Сын «подобен Отцу во всем». Выражение ὅμοιος κατὰ πάντα (подобен во всем) пришло на смену выражению ὅμοιος κατ' οὐσίαν (подобен по сущности) и было еще одной уступкой арианству: его резко критиковал Афанасий. В 360 году была составлена формула (никейская), в которой слово κατὰ πάντα было выпущено и Сын был признан просто ὅμοιος (подобен) Отцу: эту формулу подписали омиусиане, что означало победу омиев над ними.

В 60-х годах началось постепенное сближение между омиусианами и никейцами. На Антиохийском Соборе 363 года двадцать три епископа подписались под Никейским символом, однако сделали к нему пояснение о том, что слово «единосущный» следует понимать в том смысле, что Сын «подобен по сущности Отцу». В эти же годы начала складываться так называемая *новоникейская* партия, главными богословами которой стали три великих каппадокийца. Будучи строгими и последовательными защитниками «единосущия», они дали новый импульс к пониманию Никейской веры благодаря тому, что провели четкое различие между понятиями οὐσία (сущность) и ὑπόστασις (ипостась), которые

в эпоху Никейского Собора воспринимались как синонимы. Каппадокийцы термином ousia обозначили общую природу Единого Бога, а термином ὑπόστασις — совокупность тех личных свойств, которыми три Лица Троицы отличаются одно от другого. В связи с этим никейский термин ὁμοούσιος получил несколько иную окраску: он стал указывать на то, что Божественная сущность принадлежит в равной мере всем трем Лицам, Каждое из Которых обладает всей полнотой Божества. Однако при таком толковании никейское выражение ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρός (из сущности Отца) потеряло смысл — речь теперь уже не шла о «сущности Отца», но о сущности Божией, общей для трех Лиц[1].

Среди богословских движений IV века следует упомянуть о спорах по поводу Божества Святого Духа, которые велись большей частью в среде омиусиан. Божество Святого Духа отвергали ариане; что же касается омиусиан, то между ними не было единого мнения по этому поводу. Отдельные группы противников Божества Святого Духа в IV веке назывались *пневматомахами,* или *македонианами*, однако говорить о них как о сильной богословской партии не приходится: трудно даже выяснить, в чем именно состояло их учение[2]. Как известно, в Никейском Символе о Святом Духе говорилось кратко: «И во Святого Духа». Среди богословов IV века большое внимание разработке учения о Святом Духе уделили Афанасий Александрийский и Василий Великий. Последний, однако, воздерживался от того, чтобы открыто исповедовать Божество Святого Духа: написав четыре книги «О Святом Духе», он ни разу не назвал Его Богом, что породило немало недоумений в среде никейцев. В частности, объяснений по этому

[1] См.: *Поснов*. История, 362–363.

[2] Ср. *Pelikan*. Emergence, 212.

поводу потребовал от него Григорий Богослов — единственный из трех великих каппадокийцев, кто последовательно отстаивал учение о Божестве Духа.

Следует также упомянуть об *аполлинарианстве*, которое стоит несколько особняком среди богословских течений IV века. Аполлинарий Лаодикийский следовал Никейскому Собору в исповедании Божества Сына, однако считал, что человеческая природа Сына не могла быть совершенной, так как две совершенные природы — одна неизменяемая (Божественная), другая изменяемая (человеческая) — не могли соединиться в одном Лице. На основе классического деления человеческого естества на ум, душу и тело Аполлинарий утверждал, что у Христа не было человеческого ума, вместо которого был Божественный Логос. Против Аполлинария писали Афанасий, Григорий Богослов и Григорий Нисский. Учение Аполлинария ознаменовало собой начало христологических споров, апогей которых приходится на V–VI века.

Такова пестрая картина богословских мнений, характерных для отдельных церковных партий, между которыми разворачивалась борьба в IV веке. В дальнейшем изложении нам придется не раз вернуться к богословской проблематике данного периода и обсуждать ее с бóльшими подробностями.

Священство

После этого отступления мы можем вернуться к повествованию о жизненном пути Григория Богослова. Служение Григория в Назианзе в качестве священника продолжалось около десяти лет: его главным делом была помощь отцу в управлении епархией.

Начало его служения совпало с временем царствования Юлиана, который в юности был христианином, но впослед-

ствии, во многом под влиянием учебы в Афинах, отступил от христианства и принял язычество. Став императором, он поставил своей целью восстановление язычества в качестве государственной религии. Однако в его планы не входило открытое и массовое гонение на Церковь, подобное тем, какие имели место в доконстантиновскую эпоху: христианская Церковь стала достаточно крепкой, многочисленной и влиятельной, чтобы с ней можно было вступить в открытую борьбу. Юлиан избрал более прикровенную тактику. Летом 362 года он издал «эдикт об учителях», целью которого было возбранить христианам преподавание в университетах и школах. Эдикт и последовавшее за ним разъяснительное письмо, из которых намерения автора стали очевидны, наносил удар прежде всего по христианской интеллигенции, которая была все еще достаточно малочисленной[1]. Одной из жертв этого эдикта стал учитель Григория Прохересий, которого Юлиан лично знал со времен своего обучения в Афинской академии[2].

В христианской среде религиозная политика императора-отступника вызвала негодование. Григорий откликнулся на нее в двух «Словах против Юлиана»[3], в которых обрушивался на своего бывшего соученика с резкими обличениями:

> Ты — против жертвы Христовой со своими сквернами? Ты — против крови, очистившей мир, со своими кровавыми приношениями? Ты объявил войну против мира? Ты поднял руку на Того, Кто за тебя и для тебя был пригвожден? Ты — против жертвы со своим идоложертвенным вкушением? против Креста — с трофеем? против смерти — с разрушением?[4] против

[1] См.: *Bowersock*. Julian, 83.

[2] *Browning*. Julian, 172.

[3] Написанных, впрочем, уже после кончины самодержца.

[4] То есть против искупительной смерти Христа — с разрушением христианства.

> воскресения — с мятежом (κατὰ τῆς ἀναστάσεως ἐπανάστασιν)? против Мученика — с отвержением мучеников? Ты — гонитель после Ирода, предатель после Иуды, только, в отличие от него, не явивший раскаяние через удавление! Ты — христоубийца после Пилата и после иудеев богоненавистник![1]

Религиозная политика Юлиана затронула назианзскую паству самым непосредственным образом: император, по свидетельству Григория, послал в Назианз солдат, для того чтобы захватить христианские храмы. Однако Григорий-старший не только лично противостоял начальнику гарнизона, но и возбудил против него свою паству до такой степени, что если бы тот притронулся к христианским святыням, он был бы растоптан ногами[2]. Через посредство областного начальника Юлиан также пытался вмешаться в церковные дела после избрания на кесарийский престол неугодного ему кандидата — Евсевия: были разосланы письма с угрозами епископам, участвовавшим в хиротонии, в том числе Григорию-старшему. Последний, однако, ничуть не смутившись, ответил областному правителю письмом, в котором настаивал на четком разграничении полномочий между церковными и светскими властями: «Вам весьма легко, если захотите, совершить насилие над нами в чем-нибудь другом; но никто не отнимет у нас право защищать то, что сделано нами правильно и справедливо, если только вы не издадите закон, запрещающий нам заниматься нашими собственными делами»[3].

Царствование Юлиана было недолгим: он погиб в июне 363 года во время сражения с персами при Ктесифоне. На смену ему пришел христианин Иовиан, которого годом позже сменил Валент, покровитель арианской партии.

---

[1] Сл. 4, 68; SC 309, 176–178 = 1.91.

[2] Сл. 18, 32; PG 35, 1025 = 1.281.

[3] Сл. 18, 34; PG 35, 1029 = 1.283.

В годы правления Валента произошел еще один печальный инцидент в жизни Назианзской церкви: Григорий-старший, мало разбиравшийся в богословской терминологии, поставил свою подпись под полуарианским Символом, в котором Сын Божий признавался «подобосущным» (ὁμοιούσιος) Отцу. Результатом этого явилось немедленное отделение группы монахов от своего епископа. Схизма продолжалась недолго, так как Григорию-старшему удалось примириться с монахами, однако Григорию-младшему пришлось специально защищать своего отца в Слове 6-м, написанном по случаю возвращения монахов в лоно Церкви. Таким образом, роль сына-пресвитера в достижении церковного мира была не менее значительной, чем роль отца-епископа, и Григорий-младший прекрасно сознавал это:

> Когда возмутилась против нас ревностнейшая часть Церкви из-за того, что нас при помощи хитрого писания и словес совратили в плохое сообщество, тогда относительно его одного были уверены, что он не согрешил в мыслях и что чернила не очернили его душу: хотя и уловлен он был по простоте своей и, имея бесхитростное сердце, не уберегся от хитрости (других). Он один, или, лучше сказать, он первый примирил с собой и другими тех, кто восстал против нас по ревности к благочестию... Так было погашено великое церковное волнение и вихрь превратился в тихое дуновение ветра, удержанный его молитвами и увещаниями, хотя и — если позволено чем-либо похвалиться — при нашем участии в благочестии и деятельности; ибо мы, участвуя во всяком его добром деле и как бы сопровождая его и следя за ним, удостоились тогда внести основную долю в это дело[1].

Григорий, таким образом, не скрывает, что «следя» за своим отцом, он участвовал в управлении епархией и посте-

[1] Сл. 18, 18; PG 35, 1005–1008 = 1.271–272.

пенно становился соепископом Назианзской церкви. К подобному же служению был около 364 года призван Василий: по просьбе престарелого епископа Кесарийского Евсевия он принял священный сан и стал его ближайшим помощником. Григорий откликнулся на рукоположение Василия письмом, больше похожим на соболезнование, чем на поздравление:

> Вот и ты пленник, как и меня раньше подписали; ибо нас обоих принудили к пресвитерской степени. А ведь не к этому мы стремились! Ибо мы достоверные свидетели друг о друге — больше, чем кто-либо другой, — в том, что нам нравится философия пешая и остающаяся в низах[1]. Может быть, лучше было бы, чтобы этого вовсе не случалось, или не знаю, что и сказать, пока нахожусь в неведении относительно домостроительства Духа. Но раз уж это произошло, надо выдержать, как по крайней мере мне кажется, особенно из-за того, что время развязало у нас языки многим еретикам: выдержать, чтобы не посрамить ни нашу собственную жизнь, ни надежды тех, кто оказал нам доверие[2].

Григорий внимательно следил за судьбой своих друзей, радуясь их успехам и огорчаясь неудачам; иногда ему приходилось вмешиваться в их дела. Когда у Василия произошла размолвка с епископом Евсевием и он удалился из Кесарии, Григорий посылает Евсевию письма, в которых отзывается о Василии самым лестным образом[3]; он также пишет Василию, советуя вернуться к епископу[4]. Узнав о желании Григория Нисского, брата Василия Великого, посвятить жизнь

---

[1] То есть скромный и тихий образ жизни, вдали от почестей и славы.

[2] Письмо 8 / Éd. Gallay, 10 = 2.241.

[3] См.: Письма 16–18 / Éd. Gallay, 17–19 = 2.421–423.

[4] Письмо 19 / Éd. Gallay, 19–20 = 2.423–424.

риторике, Григорий пишет ему увещательное послание, в котором укоряет друга за то, что тот «захотел быть известным как ритор, а не как христианин»[1].

С подобными же письмами Григорий обращался к своему брату Кесарию, которого призывал отказаться от придворной карьеры. Надо отметить, что Кесарий, второй сын Григория Назианзина-старшего, в отличие от своего отца и брата избрал светскую карьеру и после получения высшего образования в Александрии стал придворным врачом в Константинополе. Он оставался при дворе даже в царствование Юлиана, что послужило соблазном для его семьи[2]. Во время землетрясения 368 года в Никее он находился в городе, но чудесным образом уцелел[3]. Вскоре, однако, Кесарий умер. Преждевременная кончина младшего брата оставила глубокую рану в душе Григория: «Нет у меня больше Кесария, — писал он одному из их общих друзей. — И скажу, что хотя страдание не свойственно философии, я люблю все, что принадлежало Кесарию, и если вижу что-либо напоминающее о нем, обнимаю и целую это, словно его самого, и думаю, что как бы вижу его, нахожусь с ним и беседую с ним»[4].

Вслед за Кесарием умерла и сестра Григория — Горгония. Григорий посвятил обоим надгробные слова[5], произнесенные еще при жизни родителей. Эти слова, вместе со Словом 18-м, написанным позднее и посвященным памяти отца, составляют тот венок, который Григорий возложил на фамильную гробницу. На примере всех членов своей семьи — брата, сестры, отца и матери — Григорий показывает в этих Словах,

---

[1] Письмо 11 / Éd. Gallay, 13–14 = 2.424–425.

[2] Письмо 14 / Éd. Gallay, 16 = 2.416.

[3] Письмо 20 / Éd. Gallay, 20–21 = 2.428–429.

[4] Письмо 30 / Éd. Gallay, 27 = 2.429.

[5] См.: Слова 7 и 8.

что́ он понимает под святостью и каковы плоды истинного христианского благочестия.

В 370 году умер епископ Кесарийский Евсевий: наиболее вероятным кандидатом на его пост был Василий, который фактически управлял епархией при жизни Евсевия. Еще прежде, чем новость о кончине Евсевия достигла Назианза, Григорий получил письмо от Василия, в котором последний извещал его о своей болезни и просил приехать как можно скорее. Григорий был глубоко опечален, так как вообразил, что его друг умирает, и немедленно отправился в путь. Однако в дороге он обнаружил, что он не единственный служитель Церкви, направляющийся в Кесарию. Узнав о предполагаемом избрании нового епископа и не без оснований предположив, что Василий обманывал его, когда писал о своей болезни, и что на самом деле намерением Василия было завлечь его в Кесарию и заставить участвовать в собственном избрании, Григорий посылает Василию с дороги следующее письмо:

> Ты вызвал нас в столицу, когда предстояло совещание относительно епископа. И какой благовидный и убедительный предлог! Притворился, что болен и находишься при последнем издыхании, что желаешь нас видеть и попрощаться. А я и не знал, к чему все это и как своим присутствием могу помочь. Тем не менее я отправился в путь, опечаленный известием. Ибо что для меня выше твоей жизни и что печальнее твоего исхода? Проливал я источники слез и рыдал, и впервые тогда узнал о себе, что настроен не по-философски. И чего только не наполнил я надгробными воплями! Когда же узнал, что епископы едут в столицу, я остановился в пути... развернул корму и еду обратно[1].

Григорий не поехал в Кесарию, вероятнее всего потому, что опасался, что избрание будет сопровождаться интригами

[1] Письмо 40 / Éd. Gallay, 35 = 2.436.

и волнением, в которых он, как «философ», не хотел принимать участия. А может быть, он не поехал просто потому, что почувствовал себя оскорбленным и обманутым. Тем не менее Григорий принял участие в избрании Василия: от имени своего отца он послал в Кесарию два письма, в которых поддерживал кандидатуру Василия[1]. По этому же поводу он писал Евсевию Самосатскому — тоже от имени отца[2]. Когда же Василий был избран, на хиротонию отправился Григорий-старший: Григорий-младший, верный «философским» принципам, остался дома[3]. Он, однако, послал Василию поздравление, в котором объяснял причины своего нежелания ехать в Кесарию: «Не поспешил я к тебе тотчас, и не спешу... во-первых, чтобы сохранить честь твою и чтобы не подумали, что ты собираешь своих сторонников... а во-вторых, чтобы и самому мне приобрести постоянство и безукоризненность»[4].

Переписка Григория с Василием после избрания последнего архиепископом Кесарии Каппадокийской была достаточно регулярной. В основном она сводилась к тому, что Василий приглашал Григория к себе, а Григорий под разными предлогами отказывался приехать. Одно из писем того периода представляет интерес с догматической точки зрения: в нем речь идет о Божестве Святого Духа. Третья четверть IV века была временем напряженных споров по этому поводу: Божество Святого Духа отвергалось, в частности арианами, «омиями» и «омиусианами». К числу последних относилось большинство людей, которые окружали Василия, в том числе его хорепископы. Хотя Василий верил

[1] Письма 41 и 43 / Éd. Gallay, 36–37; 39 = 2.438; 440.

[2] Письмо 42 / Éd. Gallay, 38–39 = 2.439.

[3] Письмо 44 / Éd. Gallay, 40–41 = 2.440.

[4] Письмо 45 / Éd. Gallay, 41 = 2.441.

в Божество Духа, но в силу обстоятельств времени он избегал заявлять об этом открыто. Такая тактика вызывала недовольство в кругах строгих никейцев, в частности среди монашествующих[1].

В письме, о котором идет речь, Григорий сообщает своему другу о том, как в некоем собрании он защищал его от упреков одного монаха, который всем говорил, что Василий уклонился от истины в учении о Святом Духе, так как избегает открыто исповедовать Божество Духа. Григорий уверяет Василия в том, что он сам нисколько не сомневался в правильности тактики Василия: он понимает, что Василий не может открыто говорить о Божестве Духа, потому что за это он будет лишен кафедры. Тем не менее в конце письма Григорий обращается к Василию с многозначительным вопросом: «Ты же научи нас, о божественная и священная глава, до каких пределов позволительно нам простираться в богословии о Духе, какие употреблять выражения и до какой степени быть осторожными — чтобы все это иметь против критиков. Ибо если бы я потребовал объяснений для себя — я, который лучше всех знаю тебя и твои взгляды и неоднократно о них сам давал и получал удостоверение — то, конечно, я был бы самым невежественным и жалким человеком»[2]. Хотя Григорий и настаивает на том, что разъяснения нужны «критикам», а не ему, нельзя не услышать в этих словах его собственного недоумения по поводу умолчаний Василия, хотя и деликатно прикрытого риторическими фигурами.

Василий был не из тех, кого легко было ввести в заблуждение риторикой: он понял, что письмо Григория содержало замаскированный упрек в нерешительности, и оскорбился

---

[1] См.: Quasten. Patrology III, 231–233.

[2] Письмо 58 / Éd. Gallay, 54 = 2.444.

этим[1]. Однако он ответил со свойственной ему уравновешенностью, дав понять Григорию, что не намерен оправдываться ни перед ним, ни, тем более, перед своими противниками. Удивительно, пишет Василий, не то, что какие-то неофиты критикуют его, а то, что близкие друзья, которые имели достаточно случаев убедиться в его православии, прислушиваются к голосу этих неофитов. «Причина же этого в том, что... не встречаемся мы друг с другом; ибо если бы, как в прежних обстоятельствах... проводили мы вместе много времени в году, то не дали бы доступа к себе клеветникам»[2].

Епископская хиротония

Одно из писем Григория к Василию посвящено начавшемуся конфликту между последним и Анфимом Тианским[3]. Суть конфликта заключалась в следующем. Когда в 371 году император Валент по экономическим и финансовым соображениям разделил Каппадокию на две области, город Тиана стал столицей второй Каппадокии. В связи с этим епископ Тианский Анфим, прежде подчинявшийся Василию, стал самостоятельным митрополитом, поскольку его кафедра получила значение столичной. Василий, не согласный с такими переменами, объявил войну Анфиму. Эта война носила церковно-политический характер: нет достоверных сведений о том, чтобы Анфим был арианином и чтобы между двумя епископами были разногласия на богословской почве. Первым делом Василий решил создать новые епископские кафедры на территории, вошедшей в юрисдикцию Анфима, и рукоположить на них своих сторонников. Одним из городов,

[1] Ср. Письмо 59 / Éd. Gallay, 54 = 2.445.

[2] Письмо 71 / Éd. Courtonne, 167 = Рус. пер., т.3, с.97.

[3] Письмо 47 / Éd. Gallay, 43 = 2.445–446.

где Василий создал такую кафедру, стали Сасимы: епископом этого города он назначил своего друга Григория.

Епископская хиротония Григория — один из самых тяжелых эпизодов в его жизни, о котором он не мог вспоминать без глубокого сожаления. Рукоположив Григория для несуществующей кафедры, Василий не только окончательно лишил своего друга безмолвия и «философской» жизни: он навсегда лишил его права стать законным епископом где бы то ни было, так как, согласно церковным канонам, действовавшим в ту эпоху, епископ одного города не мог принимать на себя управление церковью другого города. Читая жалобы Григория на свою судьбу, мы опять невольно задаемся вопросом: что заставило его согласиться на еще одно «насилие» и принять хиротонию, которая противоречила его устремлениям? Григорий отчасти дает ответ на это в Слове 10-м, произнесенном в присутствии Василия Великого и Григория Назианзина-старшего:

> Нет ничего более сильного, чем старость, и более уважаемого, чем дружба. Ими приведен к вам я, узник во Христе, скованный не железными кандалами, но нерасторжимыми узами Духа. До сих пор считал я себя крепким и непреодолимым, и... чтобы только не иметь забот и философствовать в безмолвии, я все предоставлял желающим, беседуя с самим собой и с Духом... А что теперь? Дружба преодолела меня, и седина отца покорила меня...[1]

Итак, уважение к отцу и любовь к Василию заставили Григория подчиниться и принять рукоположение. Вероятно, в момент хиротонии он не осознавал, что́ ждет его в ближайшем будущем: Слово 9-е, написанное по случаю рукополо-

[1] Сл. 10, 1, 1–2, 3; SC 405, 316–318 = 1.192.

жения, дышит спокойствием перед лицом совершившегося факта; посетовав на «насилие», Григорий все же выражает готовность нести вверенное ему служение. Понимание всей трагичности собственной ситуации пришло к нему позже, когда он увидел, что овладеть Сасимами сможет не иначе, как вооруженным путем: Анфим поставил на дороге в Сасимы отряд воинов, который должен был воспрепятствовать въезду Григория в город. Когда Григорий понял, что стал жертвой церковной интриги и что его лучший друг подставил его под удар, его возмущение было велико. Во всем происшествии он увидел прежде всего следствие гордости Василия, который, получив архиерейскую кафедру, забыл о законах дружбы:

Тогда... пришел к нам возлюбленнейший из друзей,
Василий — со скорбью говорю, однако же скажу —
Мой второй отец, еще более тягостный.
Одного надо было переносить, хотя он и поступал
со мной тиранически[1],
Но не было нужды терпеть от другого ради дружбы,
Приносившей мне вред, а не освобождение от зол.
Не знаю, самого ли себя, исполненного грехов...
Обвинять за случившееся — оно все еще, как недавнее,
Приводит меня в волнение, — или обвинить твою гордыню,
До которой довел тебя престол, о благороднейший
из людей?..
Что же случилось с тобой? За что вдруг так далеко
Отбросил ты нас? Да погибнет в этой жизни
Закон дружбы, которая так уважает друзей!
Вчера были мы львами, а теперь
Я стал обезьяной, а ты почти что лев.

[1] Об отношении Григория к отцу следует сказать, что в нем сочеталось глубокое и благоговейное почтение со страхом. Абсолютная власть отца над Григорием тяготила последнего, что можно видеть из данного текста.

Если бы даже и на всех своих друзей —
скажу высокомерное слово! —
Так смотрел ты, то и тогда не следовало бы так смотреть
на меня,
Которого когда-то ставил ты выше прочих друзей,
Пока не вознесся за облака и не стало все ниже тебя.
Почему волнуешься, душа моя? Удержи коня силою,
И пусть речь опять идет своим ходом. Этот человек
Стал лжецом — тот, кто во всем остальном был
совершенно не лживым;
Много раз слышал он, как я говорил,
Что «надо пока все претерпевать, даже если что-либо
худшее случится,
Но когда не станет на свете родителей,
Тогда у меня будут все причины оставить дела
И приобрести от бездомной жизни
То преимущество, что я стану гражданином всякого места».
Он слышал это и хвалил мое слово,
Однако же насильно возводит меня на епископский престол,
Вместе с отцом, который уже во второй раз запнул меня
в этом[1].

Григорий не останавливается перед тем, чтобы обвинить своего друга во властолюбии и жадности. Главной причиной битвы за Сасимы, считает он, была не вера и не благочестие, а доходы, которых лишался Василий вместе с второй Каппадокией, отходившей к Анфиму. Описывая Сасимы, Григорий не жалеет красок, чтобы показать, сколь ничтожным и провинциальным было это селение. Ему ли — аристократу, поэту и философу — прозябать в таком скучном месте?

Есть какая-то станция на большой каппадокийской дороге:
Там одна дорога делится на три;

[1] PG 37, 1056–1058 = 2.358–359.

Это место безводное, лишенное зелени, лишенное
всех удобств,
Селение ужасно скучное и тесное.
Там всегда пыль, грохот повозок,
Слезы, рыдания, собиратели налогов, орудия пыток, цепи;
А народ там — чужеземцы и бродяги.
Такова церковь в моих Сасимах!
Вот какому городу отдал меня тот, кому пятидесяти
хорепископов
Было мало — о, великодушие! —
И для того, чтобы удержать это за собою, когда другой
Отнимал насильно, он установил там новую кафедру...
Кроме всего прочего, что перечислено выше,
Овладеть этим престолом нельзя было без кровопролития:
О нем спорили два противоборствующих епископа,
Между которыми началась страшная война;
Причиной же было разделение отечества
На два города, которые стали главенствовать
над меньшими городами.
Души (верующих) были лишь предлогом, истинной же
причиной было властолюбие;
Не осмелюсь сказать — сборы и поборы,
От которых весь мир жалким образом колеблется.
Итак, как правильно было поступить перед Богом?
Терпеть? Принять все удары бедствий?
Идти, невзирая ни на что, увязнуть в болоте?
Идти туда, где не мог бы я упокоить и этой старости,
Всегда насильственно выгоняемый из-под крова,
Где не было бы у меня хлеба, чтобы преломить его
с пришельцем,
Где я, нищий, принял бы в управление нищий народ?..
В чем-нибудь другом, если хочешь, требуй от меня
великодушия,
А это предложи тем, кто поумнее меня!

Вот что принесли мне Афины, совместные занятия
словесностью,
Жизнь под одной крышей, хлеб с одного стола,
Один ум в обоих, а не два, удивление Эллады
И взаимные обещания как можно дальше отринуть
от себя мир,
А самим жить общей жизнью для Бога,
Словесность же принести в дар единому мудрому Слову!
Все рассыпалось! Все брошено на землю!
Ветры уносят старые надежды!
Куда бежать? Хищные звери, не примете ли вы меня?
У них больше верности, как мне кажется[1].

Итак, Григорию не было места в Сасимах. Не пожелав вступать в войну с Анфимом, он вообще не прикоснулся к своей епархии, не совершил там ни одной службы, не рукоположил ни одного клирика[2]. Нетрудно догадаться, что́ он сделал немедленно после своей хиротонии: ушел в пустыню и предался безмолвию, на этот раз без Василия. Из уединения Григорий посылает Василию письма, исполненные горечи и желчи:

> Упрекаешь нас в праздности и нерадении, потому что не взяли мы твоих Сасим, не увлеклись епископством, не вооружаемся друг против друга, словно собаки, дерущиеся за брошенный им кусок. А для меня самое великое дело — бездействие... И думаю, что если бы все подражали мне, то не было бы проблем в церквах, не поносилась бы вера, которую всякий обращает в оружие своей любви к битвам[3].

---

[1] PG 37, 1059–1062 = 2.359–360.

[2] PG 37, 1065–1066 = 2.361.

[3] Письмо 49 / Éd. Gallay, 45 = 2.447.

Другое письмо на ту же тему выдержано в еще более язвительном тоне, сквозь который просвечивает искреннее и глубокое разочарование:

> ...Мы брошены, словно самый бесчестный и ничего не стоящий сосуд, негодный к употреблению, или словно подпорка под апсидами, которую после окончания строительства вынимают и выбрасывают... А я выскажу то, что у меня на сердце, и не гневайся на меня... Не буду подбирать себе оружие и учиться военной тактике, которой не научился прежде... Не буду подставлять себя военачальнику Анфиму... будучи сам безоружным, не воинственным и уязвимым. Но воюй с ним сам, если угодно... А мне вместо всего дай безмолвие... И для чего митрополию лишать славных Сасим?.. Но ты мужайся, побеждай и все влеки к собственной славе, как река, поглощающая весенние потоки, ни дружбы, ни привычки не предпочитая добродетели и благочестию... Мы же одно только приобретем от твоей дружбы — что не будем верить друзьям и ничего не предпочтем Богу[1].

Пробыв некоторое время в уединении, Григорий, опять же по просьбе отца, вернулся в Назианз. Там он помогал отцу до самой его смерти, последовавшей в 374 году. Незадолго до кончины Григория-старшего произошел еще один досадный эпизод, по поводу которого Григорию-младшему пришлось вести переписку с Василием: Назианз посетил Анфим Тианский. Целью визита Анфима было, очевидно, привлечение обоих Григориев на свою сторону: зная о негодовании Григория-младшего на Василия, Анфим, видимо, надеялся сыграть на его оскорбленном самолюбии. Однако оба Григория подтвердили свою полную лояльность Василию. Миссия Анфима провалилась. Когда же Василий узнал

[1] Письмо 48 / Éd. Gallay, 44–45 = 2.448–449.

о случившемся, он выразил недовольство по поводу того, что епископы Назианзский и Сасимский принимали у себя его злейшего врага. Григорий-младший увидел в этом очередное проявление гордыни Василия и ответил со свойственной ему резкостью:

> Как горячо и по-лошадиному скачешь ты в своих письмах! И чему удивляться, если ты, вкусив немного славы, хочешь показать мне, какую славу ты приобрел... Чтобы сказать тебе покороче, пришел к нам благороднейший Анфим с некоторыми епископами... После многих вопросов о многом — о приходах, о Сасимах, о болотах, о моей хиротонии, — после того, как он и льстил, и просил, и угрожал, и оправдывался, и порицал, и хвалил, и описывал круги, чтобы доказать, что нам надо взирать только на него одного и на новую митрополию, которая важнее, я сказал: «Зачем вписываешь в свой округ наш город, когда мы-то и составляем церковь, ибо наша кафедра есть издревле мать церквей?» Наконец он ушел ни с чем, весьма надмеваясь и назвав нас... «василианами». И этим-то мы оскорбили тебя? Не думаю... Если же ты столь напыщен и славолюбив и говоришь с нами свысока, как митрополит с провинциалами, то и у нас есть гордость, чтобы противопоставить твоей[1].

Таковы были теперь отношения между Григорием и Василием. Впрочем, когда умер Григорий-старший, Василий приехал на его похороны и вновь встретился с Григорием-младшим. Последний произнес в его присутствии надгробное слово отцу; темой слова является восхваление добродетелей почившего епископа, однако несколько похвальных фраз сказаны и в адрес Василия[2]. Григорий слишком сильно любил Василия, чтобы не простить нанесенных ему обид, хотя

[1] Письмо 80 / Éd. Gallay, 45–47 = 2.449–450.

[2] Сл. 18, 35; PG 35, 1033 = 1.284.

они и останутся в его душе незаживающими ранами. Может быть, похвальные слова Григория в адрес Василия, произнесенные над гробом отца, были знаком примирения между двумя друзьями. Тем не менее даже перед гробом отца Григорий не упускает случая пожаловаться на Василия за то, что он вместе с отцом возвел его на епископский престол и подверг многим скорбям[1].

После смерти отца Григорий еще некоторое время руководил Назианзской церковью, хотя чувствовал себя посторонним человеком, управляющим чужим имуществом. Не будучи каноническим епископом Назианза, он не считал себя вправе занимать престол своего отца, несмотря на то что народ просил его об этом. Впрочем, епископство вообще не привлекало его: как всегда, его главным желанием было жить в безмолвии. Некоторое время он провел в уединении в Селевкии, надеясь, что за это время в Назианзе изберут нового епископа, однако, ничего не дождавшись, вернулся в Назианз[2].

1 января 379 года умер Василий. Эта смерть была ударом для Григория: она отодвинула на второй план все прежние обиды. Теперь у Григория не осталось ни отца, ни матери[3], ни брата, ни сестры, ни лучшего друга. Григорий много думает о смерти. Письма этого периода проникнуты глубоким пессимизмом:

> Спрашиваешь, как наши дела. Крайне горьки. Нет у меня Василия, нет и Кесария — нет ни духовного, ни плотского брата. *Отец мой и мать моя оставили меня*, — скажу с Давидом[4].

---

[1] Сл. 18, 37; PG 35, 1036 = 1.285–286.

[2] PG 37, 1065–1066 = 2.361–362.

[3] Она скончалась вскоре после Григория-старшего.

[4] Пс 26, 10.

> Телесные болезни одолевают, старость над головою, забот множество, дела нахлынули, в друзьях нет верности, церкви без пастырей. Гибнет добро, обнажается зло; плавание — ночью, нет маяка, Христос спит. Чего только не приходится терпеть! Одно для меня избавление от зол — смерть. Но и то, что там, страшно, если судить по тому, что здесь[1].

Несколько писем этого времени адресованы Григорию Нисскому, брату Василия. Григорий Богослов был связан с Григорием Нисским дружбой давней, хотя и не столь пламенной, какой была его дружба с Василием. Григорий Нисский, в молодости мечтавший о карьере ритора, был в 372 году, в разгар войны против Анфима Тианского, рукоположен Василием в епископа города Ниссы, откуда он был изгнан арианами в 375 году. Вернувшись к своей пастве в 378 году, он благополучно управлял ею до самой кончины, намного пережив и Василия, и Григория Богослова.

Смерть Василия была общим горем Григория Богослова и Григория Нисского, которые оба считали его своим братом, другом и наставником. В письме Григорию Нисскому, написанном по случаю кончины Василия, Григорий Богослов говорит о том, что надеется видеть в своем адресате «отражение» его умершего брата, который был столь дорог им обоим:

> И это выпало на мою скорбную долю — услышать о смерти Василия, об исходе святой души, которым ушла она от нас и переселилась к Господу, всю жизнь свою превратив в заботу об этом! А я, сверх всего прочего, лишен и того — по причине телесных болезней, и притом весьма опасных — чтобы облобызать священные останки, прийти к тебе, достойно философствующему, и утешить общих наших друзей. Ибо видеть

[1] Письмо 80 / Éd. Gallay, 71 = 2.460.

опустошение церкви, которая лишилась такой славы, сложила с себя такой венец, и для глаз невыносимо, и для слуха невместимо... Мне же, пишущему это, какое время или слово доставит утешение, кроме общения и собеседования с тобою, которые вместо всего оставил мне блаженный, чтобы, видя в тебе его черты, словно в прекрасном и прозрачном зеркале, думать, что и он остается с нами?[1]

Итак, Григорий Богослов не поехал на похороны Василия — может быть, по болезни, а может быть, потому, что не угасло еще в душе воспоминание о пережитых скорбях. Впоследствии, уже будучи на покое, Григорий напишет в память Василия Великого «Надгробное Слово»[2] — одно из лучших своих творений. Оно станет не только памятником самому Василию, но и свидетельством окончательного примирения между двумя людьми, чья дружба не раз подвергалась суровым испытаниям.

3. КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ ПЕРИОД

Константинополь. Максим-Циник

В начале 379 года, вскоре после смерти Валента, на престол Византийской империи взошел Феодосий, который, в отличие от своего предшественника, покровительствовал православным. Почти одновременно небольшая группа константинопольских православных обратилась к Григорию Богослову, который имел репутацию блестящего проповедника и последовательного защитника Никейской веры, с просьбой прибыть в столицу и поддержать их в борьбе против арианства

[1] Письмо 76 / Éd. Gallay, 65–66 = 2.460.

[2] Слово 43.

и набиравшего силу аполлинарианства[1]. В течение сорока лет город находился в руках ариан и омиев, однако теперь, с переменами в правительстве, у православных появилась надежда на улучшение ситуации. Григорий в очередной раз оказался перед выбором — оставаться в уединении или пожертвовать «философией» ради блага Церкви. В очередной раз — теперь уже без всякого «насилия» со стороны — он выбрал второе. Феномен Григория заключается в том, что, всегда высоко ценя уединение, он тем не менее не мог долго оставаться без общения с людьми[2] и, проведя какое-то время вдали от публичной жизни, оказывался готовым к ней вернуться.

Григорий провел в Константинополе два с половиной года, которые стали апогеем всей его церковной и богословской деятельности: именно к этому периоду относится около половины его Слов. Константинопольский период был также очень богат событиями: бóльшую часть поэмы «О своей жизни» Григорий посвятил событиям этого времени.

Начало было очень скромным. Прибыв в Константинополь, Григорий обнаружил, что все церкви находятся в руках ариан. Он начал совершать богослужения в небольшом домовом храме, который получил название Анастасии (Воскресения). Ариане употребляли различные способы, чтобы изгнать Григория из столицы. Сначала его обвинили в «тритеизме» — будто вместо Единого Бога он вводит многих богов[3]. Затем начались попытки физической расправы. В Великую Субботу 379 года, когда Григорий совершал Таинство крещения, в храм ворвалась толпа ариан, в том числе монахов, которые требовали изгнания Григория и бросали в него камни, после чего, обвинив в убийстве, привели для разбирательства

[1] Ср. PG 37, 1071–1072 = 2.363.

[2] Ср. *Ruether*. Gregory, 42.

[3] PG 37, 1074 = 2.364.

к городским правителям. Последние, хотя и отнеслись к Григорию неблагосклонно, однако не поддержали клеветников, так как невиновность Григория была очевидна[1]. Григорий рассказал об этих событиях в письме к Феодору, епископу Тианскому:

> Слышу, что негодуешь на причиненные мне монахами и чернью оскорбления... Ужасно происшедшее, весьма ужасно — кто спорит? Поруганы были жертвенники, прервано тайнодействие, а я стоял между священнодействовавшими и метавшими в меня камнями, и в качестве защиты от камней употребил я молитвы. Забыты стыдливость дев, скромность монахов, бедствие нищих, которые из-за собственной жестокости лишились милосердия. Но, конечно, лучше быть терпеливым и тем, что претерпеваем, подать народу пример долготерпения; ведь для народа не столько убедительно слово, сколько дело — это безмолвное увещание[2].

О камнях, которые в него метали в Константинополе, Григорий вспоминал неоднократно: «...меня встретили камнями, как нечестивца — за это благодарение Тебе, Троица!»[3]; «...пусть всякий мечет в меня камнями, ибо я издавна приучен к камням!»[4]; «...вспоминай о том, как в меня бросали камнями»[5]; «...камнями встретили меня, как других встречают цветами»[6]. Это был тот опыт исповедничества, о котором Григорий никогда не забывал и не хотел, чтобы забыли другие.

---

[1] PG 37, 1075–1076 = 2.364.

[2] Письмо 77 / Éd. Gallay, 66 = 2.463.

[3] PG 37, 1251 = 2.404.

[4] PG 37, 1292 = 2.406.

[5] Письмо 95 / Éd. Gallay, 79 = 2.468.

[6] PG 37, 1306 = 2.112.

Вскоре после описанного инцидента Григорий оказался вовлеченным в конфликт между Мелетием и Павлином — двумя противоборствующими епископами Антиохии. Этот конфликт продолжался с начала 60-х годов, когда на место Мелетия, изгнанного из города арианами, был рукоположен Павлин, представлявший другую антиарианскую группировку. Впоследствии, когда Мелетий вернулся в Антиохию, Павлин не вступил с ним в общение, из-за чего образовался длительный раскол. По утверждению историков Сократа и Созомена, между мелетианами и павлинианами в Антиохии к началу 80-х годов существовало соглашение, по которому оба епископа управляли паствой совместно: по смерти одного другой должен был быть признан единственным законным епископом[1]. По другой версии, Мелетий в 380 году получил от гражданских властей официальное право на управление епархией, а Павлин остался не у дел[2]. По-видимому, константинопольская паства была разделена между мелетианами и павлинианами. Роль Григория остается не вполне ясной: создается впечатление, что оба епископа не желали его присутствия в столице[3].

В первой половине 380 года Григорий пережил одно из самых сильных потрясений своей жизни — конфликт с Максимом-Циником. Этот человек, прибывший в Константинополь из Александрии, был философом, обратившимся в христианство и стоявшим на никейских позициях. Его прошлое весьма сомнительно: он был дважды судим, подвергнут бичеванию и изгнан. Однако Григорий узна́ет обо всем этом позже: поначалу он уверен, что Максим — исповедник Никейской веры, пострадавший за свои убеждения. Григорий,

[1] *Сократ*. Церк. ист. 5, 5; Созомен. Церк. ист. 7, 3.

[2] *Феодорит*. Церк. ист. 5, 3.

[3] PG 37, 1076–1079 = 2.364–365.

сам будучи ритором и философом, проникся глубокой симпатией к Максиму; можно даже сказать, был им совершенно очарован. Он произнес в его честь Похвальное слово, в котором создал образ человека, сочетавшего мудрость философа с ревностью христианина. Приветствуя философа Ирона (он же Максим)[1], Григорий не скупится на похвалы:

> Приди же, о превосходнейший и совершеннейший из философов, прибавлю даже — и из свидетелей истины! Приди ко мне, обличитель ложной мудрости, которая состоит лишь в словесах и прельщает сладкими речами, а выше этого подняться не может и не хочет! Ты преуспел в добродетели — как в созерцательной, так и в деятельной, ибо философствуешь по-нашему в чуждом для нас облике, а может быть, и не в чуждом, поскольку длинные волосы назореев и освящение головы, которой не касается расческа, суть как бы закон для жертвенников; и поскольку светоносны и блистательны Ангелы, когда их изображают в телесном виде, что, как думаю, символизирует их чистоту[2]. Приди ко мне, философ, мудрец... и собака[3] не по бесстыдству, но по дерзновению, не по прожорливости, но по умеренности, не потому, что лаешь, но потому, что охраняешь доброе, бодрствуешь в заботе о душах, ласкаясь ко всем, которые близки тебе в добродетели, и лаешь на всех чужих. Приди ко мне, встань рядом с жертвенником, с этим

[1] О том, что Максим и Ирон — одно и то же лицо, свидетельствует блж. Иероним, который говорит о Слове 25-м следующее, «Похвальное слово Максиму-философу, по возвращении его из ссылки, имя которого в заглавии некоторые несправедливо заменили именем Ирона на том основании, что есть другое сочинение Григория, заключающее в себе порицание этого Максима, как будто нельзя было одного и того же человека в одно время хвалить, а в другое время — порицать» (О знам. мужах 117). Подробнее об Ироне-Максиме См.: у Mossay, SC 284, 120–141. Ср. Hauser-Meury. Prosopographie, 119–121.

[2] Максим носил белый философский плащ и длинную шевелюру.

[3] Греческое слово «киник» (циник) созвучно слову κύων (собака).

таинственным Престолом и со мной, ведущим через все это к обожению: сюда приводит тебя словесность и образ жизни и очищение через страдания. Приди, я увенчаю тебя нашими венцами и провозглашу громким голосом!..[1]

Так высоко оценил Григорий Максима-Ирона. Он приблизил его к себе, поселил у себя в доме и делил с ним трапезу, во время которой епископ и философ вели продолжительные беседы[2]. Однако за спиной у Григория Максим вел переговоры с Петром Александрийским, который сначала в письменной форме признал Григория епископом Константинополя, но потом, видимо под влиянием Максима, изменил свое отношение к нему[3]. Поскольку Григорий не был официально утвержденным епископом Константинополя, а лишь по приглашению группы верующих нес там свое служение, кафедра формально оставалась свободной, и Петр решил рукоположить на нее Максима. Последний, со своей стороны, собрал вокруг себя некоторое количество сторонников среди столичного клира, а также прибывших в Константинополь египетских епископов.

Рукоположение Максима было совершено в начале лета 380 года, ночью, в храме Анастасии, когда Григорий лежал дома больной. Церемония еще не закончилась, когда настало утро и город узнал о происшедшем. Негодующие толпы людей собрались к храму и изгнали оттуда египетских епископов, которым ничего не оставалось, кроме как закончить обряд в другом месте.

Григорий глубоко пережил предательство Максима. Вспоминая события той ночи, он не скрывает своего отвращения

---

[1] Сл. 25, 2, 1–24; SC 284, 158–160 = 1.358–359.

[2] PG 37, 1085 = 2.367.

[3] Ср. PG 37, 1088 = 2.368.

к человеку, который был его ближайшим другом и в одночасье сделался злейшим врагом. Трудно поверить, читая строки, посвященные Максиму в поэме «О своей жизни», что речь идет о том самом человеке, которого Григорий совсем недавно так красноречиво восхвалял[1]. Даже особенности внешнего облика Максима, которые раньше напоминали Григорию о назореях и Ангелах, теперь вызывают у него только презрение и брезгливость:

Был у нас в городе некто женоподобный,
Египетское привидение, злое до бешенства,
Собака, собачонка, уличный прислужник,
Арей, безголосое бедствие, китовидное чудовище,
Белокурый, черноволосый. Черным
Был он с детства, а белый цвет изобретен недавно,
Ведь искусство — второй творец.
Чаще всего это бывает делом женщин, но иногда и мужчины
Золотят волосы и делают философскую завивку.
Так и женскую косметику для лица употребляйте, мудрецы!..
Что Максим не принадлежит уже к числу мужчин,
Показала его прическа, хотя до того это было скрыто.
То удивляет нас в нынешних мудрецах,
Что природа и наружность у них двойственны
И весьма жалким образом принадлежат обоим полам:
Прической они похожи на женщин, а жезлом — на мужчин.
Этим он и хвастался, как какая-то городская знаменитость:
Плечи его всегда осенялись легкими кудрями,
Из волос, словно из пращей, летели силлогизмы,
И всю ученость носил он на теле.

[1] Впрочем, для профессионального ритора не представляло трудности представить один и тот же объект сначала в положительном, затем в отрицательном свете; это было одно из классических упражнений на занятиях риторикой.

Он, как слышно, прошел по многим лукавым путям,
Но о других его приключениях пусть разузнают другие:
Не мое дело заниматься исследованиями.
Впрочем, в книгах у градоправителей все это записано.
Наконец, утверждается он в этом городе.
Здесь ему не хватало привычной для него пищи,
Но у него был острый глаз и мудрое чутье,
Ибо нельзя не назвать мудрым и этот горький замысел —
Низложить с кафедры меня,
Который не обладал ею и вообще не был удостоен титула,
А только охранял и примирял народ.
Но еще мудрее то, что, будучи искусным в плетении интриг,
Он не через посторонних разыгрывает эту драму,
Но через меня же самого,
Совершенно не привычного к этому и чуждого любой
интриге...[1]

Описывая само рукоположение, Григорий все повествование строит на волосах Максима, продолжая использовать и образ собаки, прилипший к философу еще со времен Похвального слова:

Была ночь, а я лежал больной. Словно хищные волки,
Неожиданно появившиеся в загоне для овец...
Они спешат обстричь собаку и возвести ее на кафедру
До того, как это станет известно народу, вождям Церкви
И мне самому, по меньшей мере собаке этого стада...
Настало утро! Клир — потому что клирики жили близко —
Воспламеняется, молва быстро переходит
От одного к другому. Разгорается
Весьма сильный пожар. Сколько стеклось чиновников,
Сколько иностранцев и даже незаконнорожденных![2]

[1] PG 37, 1081–1083 = 2.366–367.

[2] То есть людей сомнительной веры (м. б. омиев).

Не было человека, который не возмутился
происходившим тогда,
Видя такое вознаграждение за труды.
Но к чему продолжать речь? Немедленно с гневом
удаляются они отсюда,
Скорбя о том, что не достигли цели.
Но чтобы не пропали начатые злодейства,
Доводят до конца и остальную часть своего спектакля.
В бедное жилище флейтиста
Входят эти почтенные люди, друзья Божии,
Имея с собой нескольких самых презренных мирян,
И там, остригши злейшую из собак, делают ее пастырем...
Свершилось посечение густых кудрей,
Без труда уничтожен этот долговременный труд рук,
А сам он приобрел одно то,
Что обнаружена тайна волос,
В которых заключалась вся его сила,
Как повествуется это и о судье Сампсоне...
Но из собаки превращенный в пастыря снова из пастырей
Превращается в собаку — какое бесчестие!
Брошенная собака, не носит он больше
Красивых волос, но и стадом не владеет,
А снова бегает по мясным рынкам за костями.
Что же сделаешь со своими прекрасными волосами?
Снова
Будешь тщательно их отращивать? Или останешься таким
посмешищем, как теперь?
То и другое постыдно, а между этими двумя крайностями
Невозможно найти ничего, кроме петли, чтобы удавиться.
Но где положишь или куда пошлешь эти волосы?
Не на театральную ли сцену, скажи мне, не к девицам ли?
Но к каким девицам? Не к своим ли, коринфским?..[1]

[1] PG 37, 1090–1093 = 2.369–370.

Отвечая на недоумения по поводу того уважения, которое он оказывал Максиму вначале, Григорий признается в своей доверчивости и говорит о том, что он был жестоко обманут. Более того, он искренне сожалеет о тех похвальных словах, которые произносил в адрес Максима:

«Итак, что же? Не вчера ли был он в числе твоих друзей?
Не вчера ли удостаивал ты его самых великих похвал?»
Так, может быть, возразит мне кто-либо из знающих
те события,
Поставив мне в вину тогдашнюю готовность,
С которой уважал я даже худших из собак.
Да, я находился в полном неведении, достойном
порицания,
Обольщен я был подобно Адаму зловредным вкушением.
Прекрасным по виду было горькое дерево.
Обманула меня личина веры, которую видел я на его лице,
Обманули и льстивые слова...
Но что мне было делать? Ответьте, мудрецы!
Что иное, думаете вы, сделал бы кто-нибудь из вас самих,
Когда церковь находилась в таком стеснении,
Что немало для меня значило собирать и солому.
Стесненные обстоятельства не дают такой свободы,
Какую можно иметь во времена изобилия.
Для меня было важно, если и собака ходит на моем дворе
И чтит Христа, а не Геракла.
Но здесь было нечто и большее: о том изгнании,
какому подвергся он за постыдные дела,
Уверял он, что потерпел это ради Бога.
Он был бичуем, а для меня был победоносцем.
Если это тяжкий грех, то знаю, что много раз и во многом
Погрешал я подобным образом. Простите же меня, судьи,
За это доброе прегрешение.
Он был злейшим человеком, а я считал его добрым.

Или сказать нечто более смелое?
Вот, отдаю мой не умеющий соображаться со временем
и говорливый язык.
Кто хочет, пусть немилосердно отсечет его[1].

Максиму пришлось с позором удалиться из Константинополя. Он, однако, не считал себя окончательно побежденным и отправился в Фессалоники, надеясь добиться утверждения своей хиротонии императором Феодосием. Государь встал на сторону Григория, и Максим уехал ни с чем. Вероятно, Максим не ограничился устными выступлениями против Григория, но и писал что-то по его поводу, так как сохранился ответ Григория, выдержанный в таком же оскорбительном и уничижительном тоне:

Что это? Ты, Максим, смеешь писать?
Писать смеешь ты? Какое бесстыдство!
В этом ты превзошел и собак!
Всякий смел на все! Вот так времена!
Как грибы, вылезают из-под земли
Мудрецы, военачальники, благородные, епископы...
О невероятные и неслыханные новости!
Саул во пророках, Максим среди писателей!
Кто же теперь не пророк? Кто удержит свою руку?
У всех есть бумага, даже и у старух есть трость,
Чтобы говорить, писать, собирать вокруг себя толпу...
Ты пишешь! Но что и против кого, собака?
Пишешь против человека, которому по природе так же
свойственно писать,
Как воде — течь, а огню — гореть;
Чтобы не сказать, что пишешь против того, кто ничем
тебя не обидел,

[1] PG 37, 1095–1097 = 2.370–371.

Но, наоборот, был оскорблен тобою.
Какое безумие! Какая невежественная наглость!..
Впрочем, не предположить ли, что ты одно имел в виду —
А именно, что и оскорбляя, не будешь удостоен слова?
Одно это и кажется мне в тебе мудрым.
Ибо кто, находясь в здравом уме, захочет связываться
с собакой?[1]

Психологически объяснить неприязнь Григория к Максиму нетрудно: он был слишком глубоко оскорблен, унижен и обесчещен, чтобы забыть о предательстве философа. Труднее найти объяснение этому феномену с христианской точки зрения. Воспитанный на Священном Писании, Григорий достаточно хорошо знал о том, что от христианина требуется прощение обидчиков. Тем не менее он решается написать столько оскорбительных слов в адрес Максима и, более того, включить их в корпус своих сочинений. Не приходится сомневаться в том, что Григорий сам внимательно следил за подготовкой всех своих сочинений к публикации — собирал их в книги, отдавал переписчикам, рассылал копии друзьям. Решаясь на то, чтобы увековечить свое отношение к Максиму, Григорий, очевидно, был уверен, что вся эта история послужит назидательным примером потомству. Он также рассчитывал на то, что, читая строки, посвященные Максиму, всякий встанет на сторону Григория и осудит в лице Максима лицемерие, неверность и предательство.

Григорий, по-видимому, рассматривал всю свою жизнь как нравственный урок, вернее — как сумму нравственных уроков, из которых читатель может извлечь пользу для себя: именно поэтому он так много писал о своей жизни. Из своих занятий риторикой Григорий хорошо усвоил, что всякий

[1] PG 37, 1339–1344 = 2.267–269.

литературный персонаж и всякий совершенный им поступок относится либо к области добродетели, либо к области порока и может оцениваться либо положительно, либо отрицательно. Именно так, в черно-белых тонах, воспринимала мир античная литература и риторика: так же, по-видимому, воспринимал жизнь Григорий Богослов. Все его герои, как правило, бывают или положительными, или отрицательными: к числу первых относятся Григорий Назианзин-старший и Нонна, Кесарий и Горгония, Киприан Карфагенский и Афанасий Александрийский, Василий Великий и философ Ирон; к числу последних — Юлиан Отступник и Максим-Циник. Создавая отрицательный образ, Григорий не скупился на краски, так как был уверен, что его рассказ об этом лице будет иметь нравственную значимость для потомства. В заключительной части нашей работы мы будем отдельно говорить о портретах, созданных Григорием Богословом.

Богословская деятельность Григория в Константинополе. Его интронизация

После истории с Максимом-Циником Григорий в очередной раз собрался уходить на покой. Во время богослужения в храме Анастасии он объявил о своем намерении народу, чем вызвал настоящую бурю: все требовали, чтобы он остался, так как в нем видели твердого защитника Православия. Григорий согласился только после того, как услышал крик из толпы: «Вместе с собой ты уводишь Троицу». Имя Святой Троицы всегда вызывало особые чувства в сердце Григория: он сразу же пообещал остаться, но только до созыва Вселенского Собора[1].

[1] PG 37, 1102–1105 = 2.372–373.

Вскоре он уехал в деревню, чтобы собраться с силами и мыслями. Вернувшись, он произнес Слово 26-е, в котором упомянул о «собаках», ставших пастырями, и призвал тех из раскольников, которые не совсем потеряли совесть, покаяться перед Богом и вернуться в церковь[1]. Слово 26-е — одно из самых поэтичных в литературном наследии Григория: в нем много автобиографических деталей, проливающих свет на его личность. Григорий, в частности, говорит о том, почему ему необходимо время от времени прерывать свою публичную деятельность и удаляться в уединение:

> Итак, каковы плоды моей пустыни? Хочу я, как хороший купец, отовсюду собирающий прибыль, вынести нечто и вам на продажу. Однажды, когда день уже склонялся к вечеру, прогуливался я наедине с собой вдоль берега моря. Ибо я привык всегда облегчать труды такими передышками; ведь не выдерживает напряжения всегда натянутая тетива, и необходимо немного ослаблять ее на луке, чтобы затем снова натянуть... Так я ходил, и ноги переносили меня, а взор покоился на море... Что же происходило тогда?.. При порывах сильного ветра море волновалось и завывало, а волны, как обычно бывает при таком шторме, одни поднимались вдали и постепенно, то возвышаясь, то понижаясь, достигали берега и разбивались, другие же, ударяясь о ближние скалы и сокрушаясь о них, превращались в пену и высоко летящие брызги. Море выбрасывало на берег камешки, водоросли, ракушки и легчайших устриц; и некоторые опять уносило с отливом волны. Но твердо и неподвижно стояли они (скалы), как будто ничто не беспокоило их, кроме того, что ударялись о них волны. Из этого сумел я извлечь нечто полезное для философии... Не море ли, сказал я, жизнь наша и все человеческое; а ветры — не постигающие ли нас искушения и все неожиданное?.. Что же касается искушаемых,

[1] Сл. 26, 3, 29–33; SC 284, 232 = 1.374.

> то одни, подумалось мне, как легчайшие и бездыханные уносятся (волнами) и ничуть не противостоят напастям... Другие же суть камни, достойные Того Камня, на Котором мы утверждены и Которому служим, — это все те, кто, руководствуясь философским разумом и возвышаясь над ничтожеством толпы, все переносят с твердостью и непоколебимостью...[1]

Итак, под влиянием размышлений на лоне природы Григорий пришел к мысли о необходимости переносить скорби по-философски: вот для чего нужны ему часы уединения. Это типичный для риторики прием выведения нравственного урока из пейзажной зарисовки; впрочем, несмотря на всю свою тривиальность, образ «житейского моря», написанный Григорием, пленяет своей поэтичностью. В 26-м Слове Григорий жалуется на предательство друзей и одиночество. Он, однако, готов простить раскольников и воссоединиться с ними. Мы видим из его слов, что в нем нет ненависти к Максиму и его сторонникам — лишь глубокая скорбь пастыря, лишившегося части своих овец, и учителя, преданного учениками:

> Из друзей моих и ближних одни *напротив меня, приблизившись, встали*, а другие, наиболее человеколюбивые, *вдалеке от меня встали*[2], и в ту ночь *все соблазнились*[3]. Едва и Петр не отрекся от меня, а может быть, и не плачет горько, чтобы уврачевать грех[4]. И явно, что только я один смел и исполнен дерзновения; я один благонадежен среди страха; один вынослив и, восхваляемый всенародно, но презираемый наедине, известен всему Востоку и Западу тем, что против меня идет

---

[1] Сл. 26, 7, 17–9, 20; SC 284, 242–246 = 1.377–378.

[2] Пс 37, 12.

[3] Мк 14, 27.

[4] Ср. Мф 26, 31–35. Намек на Петра Александрийского, который изменил свое отношение к Григорию под влиянием Максима-Циника.

война. *Если ополчится на меня полк, не убоится сердце мое; если восстанет на меня война, и тогда буду надеяться* на Него[1]. Настолько не считаю страшным то, что происходило, что даже, забывая о себе, оплакиваю опечаливших меня. Некогда члены Христовы, члены для меня драгоценные, ныне же осквернённые, члены этого стада, которое вы едва не предали прежде, чем оно было собрано воедино, как рассеялись вы и других рассеяли?.. Как воздвигли жертвенник против жертвенника?.. Как разделением своим вы и себя подвергли смерти, и нас — страданиям?.. Какое лекарство найду для исцеления? Как соберу рассеянное? Какими слезами, какими словами, какими молитвами исцелю сокрушенное? Один лишь остается способ. Троица Святая!.. Ты восстанови для нас снова тех, кто настолько удалился от нас, чтобы самим разделением были научены они единомыслию; а нам за здешние труды воздай небесными и мирными благами, из которых первое и величайшее есть — озариться Тобою совершеннее и чище...[2]

Два других Слова, относящихся к этому периоду, тоже автобиографичны: речь идет о Словах 33-м и 36-м. В первом из них Григорий перечисляет обвинения, выдвигавшиеся в его адрес. Говорили, в частности, что он рукоположен епископом в «пустое, скучное и малолюдное селение», а не в столицу[3]; что у него потертая одежда, невзрачное лицо, лысина, что он говорит с каппадокийским акцентом, что он малообщителен и старомоден[4], что он — провинциал и чужеземец[5]. В Слове 36-м, отвечая на те же обвинения, Григорий рисует собственный портрет, за который его можно было бы обвинить

[1] Пс 26, 3.

[2] Сл. 26, 17, 15–19, 7; SC 284, 268–270 = 2.383–384.

[3] Сл. 33, 6, 8; SC 318, 168 = 1.484.

[4] Сл. 33, 8, 1–9, 1; SC 318, 172–174 = 1.485–486.

[5] Сл. 33, 11, 1 и 33, 13, 1–2; SC 318, 180–184 = 1.487–488.

в нескромности, если бы в его словах не было столько искренности и готовности ответить за себя перед Богом:

> ...Ничто не вызывает у вас такого уважения ко мне, как то, что я не дерзок, не нагл, не театрален и не напыщен, но уступчив, умерен, необщителен даже в обществе и склонен к одиночеству; короче сказать, я — философ, но все это не приобретено мною искусственно и с расчетом, а хранится просто и духовно. Ибо не для того скрываюсь, чтобы меня искали и чтобы удостоили большей чести... но чтобы своим безмолвием показать, что избегаю председательства и не стремлюсь к таким почестям... Ибо если бы я с какими-либо человеческими и ничтожными мыслями или с желанием получить эту кафедру предстал вначале перед вами... то мне было бы стыдно неба и земли, стыдно и этой кафедры и этого собрания... стыдно было бы моих подвигов и трудов, и этой власяной одежды, и пустыни, и уединения, к которым я привык, и этого простого образа жизни и дешевой трапезы, мало отличающейся от трапезы птиц... «Но, — говорят, — не таким кажешься ты многим». Да какая разница мне, для которого быть[1] — важнее всего, лучше же сказать — составляет все... Не таким кажусь многим? Зато Богу кажусь таким, и не кажусь, а весь открыт перед Тем, Кто *знает все прежде рождения* людей[2]... *Человек смотрит на лицо, а Бог — на сердце*[3].

Богословская деятельность Григория в период до II Вселенского Собора сосредоточена главным образом вокруг борьбы с арианством в его позднем варианте, получившем название аномейства, или евномианства. Большинство Слов этого периода посвящены изложению учения о Святой

---

[1] То есть быть, а не казаться.

[2] Дан 13, 42.

[3] Сл. 36, 3, 13–23; 6, 3–7; 7, 1–20. Ср. 1 Цар 16, 7.

Троице. Классическая новоникейская тринитарная доктрина изложена Григорием в Слове 20-м, произнесенном вскоре по прибытии в Константинополь: в нем Григорий опровергает основные постулаты арианства, говорит о равенстве Лиц Святой Троицы, выясняет понятие «начала» (ἀρχή) применительно к Сыну и говорит о вневременном рождении Сына. Те же самые темы затрагиваются в Словах 22-м[1] и 23-м[2]: первое из них содержит также выпады против аполлинарианства, которое Григорий хотя и не называет ересью, тем не менее считает «братской распрей, бесчестящей и Бога, и человека»[3]. Слово 21-е, произнесенное в этот же период, посвящено Афанасию Александрийскому, великому защитнику Никейской веры: в этом Слове также немало страниц, содержащих антиарианскую полемику.

Однако самым известным из всех сочинений Григория на догматические темы, безусловно, являются Слова 27–31, известные под общим именем «Пять слов о богословии»: именно это сочинение снискало Григорию бессмертную славу и имя Богослова. В 27-м Слове Григорий поднимает вопрос о необходимых условиях для богословствования: по его мнению, богословом может быть только тот, кто проводит жизнь в созерцании и очищает себя для Бога. В 28-м Слове речь идет о природе Бога: Он непостижим, бестелесен, не является Ангелом; сущность Его непознаваема; Его нельзя описать в категориях места; Он превосходит всякое определение и образ; Он познается человеком исходя из красоты космоса, из устройства человеческого естества, животного и растительного мира. Слово 29-е содержит систематическое

[1] Слово 23 рус. пер.

[2] Слово 22 рус. пер.

[3] Сл. 22, 13, 1–2; SC 270, 246 = 1.343.

учение о Боге Сыне, направленное против арианства. В Слове 30-м затрагивается вопрос о Божественной и человеческой природах в воплотившемся Боге Слове, а также перечисляются имена Сына, встречающиеся в Священном Писании. Наконец, в Слове 31-м Григорий доказывает Божественность Святого Духа и равенство Его двум другим Ипостасям Святой Троицы.

«Слова о богословии» стали тем литературным шедевром, с которым Григорий вошел в историю восточного христианства. С момента их написания в течение всей истории Византии они оставались наиболее авторитетным и широко читаемым сочинением на догматическую тему. Уже при жизни Григория они получили известность в качестве своего рода манифеста Никейской веры. Написанные накануне II Вселенского Собора, они, наряду с другими сочинениями великих каппадокийцев, создали почву для полного разгрома арианства и окончательного торжества никейской партии на этом Соборе.

Подготовка к Собору началась с момента издания императором Феодосием эдикта о Никейской вере в феврале 380 года: целью Собора должно было стать утверждение Никейского исповедания и избрание епископа для Константинопольской кафедры. Однако вопрос о епископе был заранее решен Феодосием: единственным достойным кандидатом представлялся ему Григорий. Феодосий вступил в столицу 24 ноября 380 года, после победоносной кампании против готов. Сразу по прибытии он встретился с епископом Демофилом, главой партии омиев, которому предложил подписать православное исповедание веры. Тот отказался. Феодосий также встретился с Григорием и передал ему в управление базилику Святых Апостолов. 26 ноября ариане были изгнаны из всех столичных храмов. На следующий день, 27 ноября,

при участии императора и армии состоялась торжественная интронизация Григория в качестве архиепископа Константинопольского.

День интронизации был апогеем церковной карьеры Григория и остался одним из самых дорогих для него воспоминаний:

Наступило назначенное время. Храм был окружен солдатами,
Вооруженными и построенными в многочисленные ряды.
Туда же стремился народ, непрерывно увеличиваясь,
Волнуясь подобно песку морскому, или облакам, или волнам,
С гневом против меня[1], с мольбами к властям.
Рынки, дороги, площади, всякое место,
Двух- и трехэтажные дома сверху донизу были
наполнены зрителями —
Мужчинами, женщинами, детьми, стариками.
Суета, рыдание, слезы, вопли —
Образ города, взятого штурмом.
А я, доблестный полководец,
С этой немощной и расслабленной,
Едва дышащей плотью
Шел между войском и предводителем, смотря вверх
И ожидая помощи с надеждой,
Пока не вступил в храм, сам не знаю как...
Было утро, но над всем городом лежала ночь,
Ибо тучи закрывали собою солнечный диск;
Такое вовсе не соответствовало торжественности момента...
Это доставляло удовольствие врагам,
Говорившим, что совершаемое не угодно Богу,
А мне причиняло тайную печаль в сердце.
Но когда я и носитель порфиры
Были уже внутри почетной ограды,

[1] Имеются в виду, вероятно, ариане или омии.

Вознеслась от всех общая хвала Богу,
Призываемому при помощи голоса и воздетых рук,
Тогда, по Божию повелению, так ярко воссияло солнце
Сквозь разошедшиеся тучи,
Что все здание, прежде мрачное,
Тотчас сделалось молниевидным,
И весь храм получил вид древней скинии,
Которую покрывало сияние Божие;
У всех просветлели лица и сердца.
Осмелев при таком зрелище,
Все стали громко требовать меня...
Крича, что для города самой первой и великой
наградой станет...
Если престолу буду дарован я.
Так кричали чиновники и чернь —
Все в равной мере желали этого;
О том же кричали женщины сверху[1],
Почти забыв о требованиях приличия.
Все оглашалось каким-то невероятным громом...[2]

Хотя триумф Григория был полным, ариане предприняли последнюю отчаянную попытку изменить ситуацию в свою пользу: когда епископ был тяжело болен, к нему подослали убийцу. Последний, однако, явился с повинной к Григорию, припав к его ногам со слезами и рыданиями. Узнав о покушении, которое готовилось против него, Григорий был глубоко тронут, расплакался и простил своего потенциального убийцу. Об этом случае сразу же узнал весь город[3].

---

[1] В византийских храмах для знатных женщин строились отдельные галереи.

[2] PG 37, 1120–1123 = 2.378–379.

[3] PG 37, 1129–1131 = 2.380–381.

II Вселенский Собор. Отстранение Григория

Константинопольский Собор 381 года был созван Феодосием для упорядочения церковных дел, а именно для утверждения Никейского символа и избрания епископа для Константинополя[1]. Мнение о том, что он был созван специально для осуждения ереси македониан, не соответствует действительности: в актах Собора эта ересь упоминается в одном ряду с прочими ересями. Впрочем, на Соборе присутствовала группа из 36 епископов во главе с Елевсием Кизическим: им предложили подписаться под Никейским исповеданием, на что они ответили, что скорее примут арианство, чем «единосущие», после чего удалились с заседания[2]. Эта группа и получила условное название македониан (хотя никакой исторической связи с давно умершим Македонием Константинопольским у них не было)[3].

Акты Собора не сохранились, и о его деятельности можно судить лишь по нескольким постановлениям и по сочинениям Григория Богослова, который принимал в нем участие. Собор открылся в мае 381 года под председательством Мелетия Антиохийского, который после смерти Василия Великого возглавлял новоникейскую партию. 1-м Правилом Собора[4] Никейское исповедание было торжественно провозглашено, а еретики — евномиане, или аномеи, ариане, или евдоксиане (омии), полуариане, или пневматомахи (македониане), савеллиане, маркеллиане, фотивиане и аполлинариане — осуждены. 2-е правило[5] касалось Максима:

---

[1] *Сократ*. Церк. ист. 5, 7; Созомен. Церк. ист. 7, 5–6.

[2] *Сократ*. Церк. ист. 5, 8.

[3] Ср. *Поснов*. История, 366–367.

[4] *Mansi* III, 560.

[5] *Mansi* III, 560.

«О Максиме-Цинике и о происшедшем от него беспорядке в Константинополе постановить: не был он епископом и не есть епископ, и рукоположенные им не состоят ни в какой степени клира; все и для него, и им сделанное уничтожается как недействительное». Григорий был утвержден в должности архиепископа Константинопольского.

Мелетий Антиохийский умер вскоре после открытия Собора; председательство на Соборе было поручено Григорию. Предстояло решить вопрос об антиохийском расколе. Поскольку соперник Мелетия Павлин был еще жив, самым простым решением было бы признать Павлина единственным по смерти Мелетия законным епископом Антиохии. Именно на таком решении настаивал Запад; с таким предложением и выступил Григорий Богослов. Он произнес длинную речь, в которой предложил оставить антиохийский престол в руках того, кто уже владеет им, то есть Павлина. Он также попросил позволения удалиться на покой и предложил избрать нового епископа на Константинопольский престол[1].

Григорий обращался к участникам Собора с единственной целью — способствовать прекращению раскола и восстановлению церковного мира. Однако его предложения не встретили поддержки. Восточные епископы сочли унизительным для себя принять вариант, навязанный им Западом. Реакция на речь Григория была весьма бурной. Григорий вообще удивлялся, как таких людей, которые в прошлом несколько раз меняли свою богословскую ориентацию, да и теперь не умеют себя прилично вести, можно допускать к участию в Соборах:

...Они кричали каждый свое:
Стая галок, собравшихся вместе,

[1] PG 37, 1140–1146 = 2.384–386.

Какая-то буйная толпа юнцов, новая мастерская,
Вихрь, клубом поднимающий пыль, бушевание ветров.
Совещаться с такими людьми не пожелал бы никто
Из имеющих страх Божий и уважение к епископскому
престолу.
Они походили на ос, которые беспорядочно мечутся
И внезапно бросаются людям прямо в лицо.
За ними следовало и почтенное старчество,
Вместо того чтобы уцеломудрить молодежь...
Не слишком ли мы человеколюбивы?
Поставили проповедническую кафедру перед алтарями
И всем кричим: «Кто хочет, входи сюда,
Хотя бы дважды или многократно менял веру!
Театр открыт для всех;
Праздник в разгаре: никто не уходи
Без прибыли. Время всего изменчивее;
Может быть, кость ляжет на другую сторону;
Не повезло тебе? Мечи снова.
Неумно привязываться к одной вере,
Когда знаем, что в жизни много выходов из положения»[1].

Предложение Григория по прекращению антиохийского раскола отвергли, и на место Мелетия был избран антиохийский пресвитер Флавиан. Потерпев поражение, Григорий стал реже посещать соборные заседания, тем более что по болезни он вынужден был чаще оставаться дома. Он больше не испытывал никакого энтузиазма по поводу Собора:

Но скажи: «Не сам ли ты раньше хвалил все это?
И кто вообще раньше председательствовал на Соборах?»
Соборы были, и председательство на них было —
Не решаюсь сказать то, чего стыжусь, —

[1] PG 37, 1146–1150 = 2.386–387.

Но на них имели силу все, или, что то же самое, никто;
Ибо многоначалие есть анархия.
А меня, к счастью, одолевала болезнь,
Которая нередко и подолгу держала меня безвыходно дома...
...Этот многочисленный сброд христопродавцев
Тогда только допущу на Собор, когда и грязь
Станут примешивать к благоуханию чистого мира...
Им не понравился вводящий новую веру (καινόδοξος)[1]—
Так дерзкие называют благоразумных —
Но и они не понравились благоразумному.
И вот Лот и патриарх Авраам идут
Один в одну, а другой в другую сторону...
С этого времени нога моя избегала ваших собраний,
И это делалось явно, потому что переменил я дом,
Спасаясь из церковных бездн,
Устраняясь от зол, от слов и собраний[2].

Итак, пути соборян и Григория разошлись. Формально он оставался председателем Собора, однако в реальности почва уходила из-под его ног. Решающий момент настал для него, когда на Собор прибыли египетские епископы во главе с Тимофеем, преемником Петра Александрийского. Обнаружив, что все важные дела обсуждены и решены в их отсутствие, что их ставленник Максим осужден, а Григорий утвержден в должности архиепископа, что Павлин, которого они поддерживали, не получил Антиохийский престол, египетские епископы выступили с протестом против Григория[3]. Последнего обвинили в том, что он занял кафедру вопреки 15-му Правилу Никейского Собора, которое запрещает епископу

[1] То есть Григорий, которого, вероятно, обвиняли за исповедание Божества Святого Духа.

[2] PG 37, 1151–1154 = 2.387–388.

[3] *Спасский*. История, 581.

одного города принимать на себя управление церковью другого города. Хотя это правило часто нарушалось на практике, формально его никто не отменял. Восточные и западные епископы, пишет Григорий, «...собрались, словно кабаны... остря друг на друга свирепые зубы и косясь огненными глазами. Движимые больше раздражением, чем разумом, они во многом, в том числе и в моем деле, усмотрели нечто весьма горькое, когда стали перебирать законы, давно уже не действующие, от которых более всего и очевидным образом свободен был я»[1]. Злосчастные Сасимы сыграли свою роковую роль в судьбе Григория.

Поняв, что буря поднялась из-за него, Григорий, которому все это давно опротивело, выступил на середину и обратился к членам Собора со следующей речью:

«Мужи, которых собрал Бог
Для совещания о делах богоугодных,
Вопрос обо мне считайте второстепенным.
Он незначителен и не заслуживает внимания такого
Собора,
Чем бы ни кончилось мое дело, хотя осужден я напрасно;
Вы же к более важному устремите свои мысли.
Соединитесь, скрепите единство, в конце концов.
До каких пор мы будем оставаться объектом насмешек
как люди неукротимые,
Которые научились только одному — дышать ссорами?
Подайте друг другу охотно руку общения.
А я становлюсь пророком Ионой:
Отдаю себя для спасения корабля,
Хотя и не виновен в происходящей буре.
Возьмите и бросьте меня по жребию.

[1] PG 37, 1155–1156 = 2.388–389.

Гостеприимный кит примет меня в морских глубинах...
Прощайте и воспоминайте о моих трудах!»[1]

Отставка Григория была принята Собором и утверждена императором Феодосием. На место Григория по предложению императора избрали константинопольского претора и сенатора Нектария, который состоял в чине оглашенных: в одночасье приняв крещение и три рукоположения (диаконское, иерейское и епископское), он стал архиепископом Константинополя и занял председательское место на Соборе. Григорий был обижен таким исходом дела: ему, исповеднику Православия, восстановившему Никейскую веру в городе, предпочли какого-то ничем не известного неофита. «Где справедливость, когда я трудился и подвергался опасности, впервые начертал в городе благочестие, а теперь другой веселит сердце моими трудами, неожиданно вступив на чужой престол, на который меня возвел Бог и добрые служители Божии?»[2]

Главной причиной своего поражения Григорий считал не расхождения с Собором по церковно-политическим вопросам, но догматические расхождения по вопросу о Божестве Святого Духа. Как мы помним, по этому вопросу шли споры в среде омоусиан; не был он решен и самим II Вселенским Собором. На этом Соборе слова из Никейского символа: «И в Духа Святого» — были существенно расширены: «И в Духа Святого, Господа Животворящего, от Отца исходящего, с Отцом и Сыном поклоняемого и славимого, вещавшего через пророков». Однако и в этих словах нет прямого утверждения о Божестве Святого Духа[3]. Отвергнув ересь

[1] PG 37, 1157–1159 = 2.389–390.

[2] PG 37, 1027–1028 = 2.402.

[3] Греческое слово «Господь» не является синонимом слова «Бог», изначальный смысл этого слова — «господин».

пневматомахов и признав Духа равным Отцу и Сыну, участники Собора все же не пошли на то, чтобы внести утверждение о Божестве Святого Духа в Символ.

Итак, зависть епископов и твердое исповедание Григорием Божества Святого Духа послужили, как он считает, причиной его отставки:

> Восстали беззаконно вожди народа друг против друга.
> Вооружившись вместо оружия гневом и завистью,
> Кипя гордыней, как свирепым огнем,
> Они восстали, и разделилась вся вселенная.
> А я — человек тонкий, и поскольку думал о себе немало...
> Делал то, что мог...
> Но как вступивший в схватку со львами
> или свирепеющими кабанами,
> Я и наглость не прекратил, и сам оказался растоптан...
> Только что возведен я на престол, как наутро уже
> сведен с престола!
> Найдет ли кто хотя бы ложную причину этого?
> Христос, осмелюсь сказать то, что у меня на сердце.
> Завидуют они моим подвигам и камням, которые
> в меня метали;
> А может быть, Дух всему причиной, скажу ясно —
> Дух как Бог, слышите ли? Скажу снова:
> «Ты мой Бог!» И в третий раз возглашу: «Он — Бог!»
> Бросайте, цельтесь в меня камнями.
> Стою непоколебимо, как мишень истины,
> Презирая свист и слов, и стрел[1].

Григорий желает остаться в памяти потомства не как епископ Сасим, смещенный с Константинопольского престола по каноническим соображениям, но как исповедник

[1] PG 37, 1245–1248 = 2.392–393.

Божества Духа, не понятый своими современниками и ставший жертвой зависти. Вообще Григорий ясно видит свои заслуги перед Церковью и не хочет, чтобы они были забыты. В Слове 42-м, которое стало его прощальным обращением к пастве Константинополя, он говорит о том, как за два года его епископства изменилась церковная ситуация в столице:

> Эта паства была мала и несовершенна, даже, как казалось, и вовсе не паства, а малый след или остаток паствы, без порядка, без епископа, без определенности; она не имела ни свободного пастбища, ни огражденного двора, скиталась *в горах, вертепах и пропастях земных*[1], рассеянная и разбросанная здесь и там, так что каждый, кому как случалось, находил себе защитника и пастыря и заботился о своем собственном спасении... Такой некогда была эта паства, и какова она ныне — сколь благоустроенна и многочисленна![2]

Прощаясь с городом, к которому Григорий успел привыкнуть и который успел полюбить, он перечисляет храмы, где ему пришлось служить, сожалея, что успел лишь недолго послужить в кафедральном соборе Святых апостолов; он обращается к епископам, священникам, монахам, мирянам и всем членам своей паствы с прощальными приветствиями. Слова Григория помогают воссоздать атмосферу, которая царила в столичных храмах во время совершаемых им богослужений:

> Прощай, Анастасия, соименная благочестию, ибо ты воскресила для нас учение, прежде презираемое!.. Прощайте, и прочие храмы, близкие по красоте к Анастасии!.. Прощайте, Апостолы, прекрасное поселение, мои учителя в подвижничестве, хотя и не часто совершал я богослужение у вас!.. Прощай,

[1] Евр 11, 38.

[2] Сл. 42, 2, 5–12; 6, 1–2; SC 384, 52–62 = 1.587–589.

престол — эта завидная и опасная высота архиереев; прощай, собрание иереев, почтенных саном и возрастом, и все служащие Богу при священном престоле!.. Прощайте, хоры назореев[1], гармоничное пение, всенощные стояния, досточестность дев, благопристойность женщин, толпы вдов и сирот, очи нищих, взирающие на Бога и на нас! Прощайте, страннолюбивые и христолюбивые дома!.. Прощайте, любители моих слов и эти стечения и потоки народа, и трости, пишущие явно и скрыто[2], и эта преграда, едва выдерживающая теснящихся слушателей! Прощайте, цари и царские дворцы, и служители царя и домочадцы, если и верные царю — не знаю этого — то в большинстве своем не верные Богу![3] Рукоплещите, громко кричите, поднимите на высоту вашего ритора![4] Умолк язык, который был для вас злым и многословным! Он не умолкнет совсем — ибо будет бороться рукой и чернилами — но сейчас мы умолкли. Прощай, город великий и христолюбивый!.. Прощайте, Восток и Запад!.. Прости мне, Троица, забота моя и украшение мое; да сохранишься у этого народа моего и да сохранишь народ мой — ибо он мой, хотя судьба моя и складывается иначе...[5]

4. **ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ**

Покинув Константинополь, Григорий вернулся на родину с твердым намерением навсегда оставить общественную активность и «сосредоточиться в Боге»:[6] он желал посвятить остаток дней уединению и молитве. Однако в Назианзе он

[1] Монахов.

[2] Проповеди Григория записывались стенографами.

[3] Придворные евнухи были известны своей приверженностью к арианству.

[4] Имеется в виду епископ Демофил или, может быть, Евномий.

[5] Сл. 42, 26, 1–27, 18; SC 384, 108–114 = 1.601–602.

[6] PG 37, 1164 = 2.391.

нашел церковные дела в том же состоянии, в котором оставил их шесть лет назад; епископ так и не был избран. Городской клир обратился к Григорию с той же просьбой, с которой обращались к нему после смерти Григория-старшего — принять на себя управление епархией. В течение приблизительно одного года Григорий, несмотря на частые болезни, управлял епархией своего отца, но «как посторонний», то есть по-прежнему как епископ другого города[1].

В 382 году в Константинополе состоялся еще один церковный Собор, на который звали Григория, но он решительно отказался ехать: «Я, по правде сказать, так настроен, чтобы избегать всякого собрания епископов, потому что не видел я еще ни одного Собора, который бы имел благополучный конец и скорее избавлял от зол, чем увеличивал их»[2]. Участие в Соборе 381 года, который закончился для Григория столь плачевно, отбило у него всякую охоту к подобным мероприятиям: «Не буду заседать на собраниях гусей или журавлей, дерущихся между собой без причины, где раздор, где битва и где прежде всего все постыдные тайные дела враждующих собраны в одно место»[3].

Не поехав на Собор, Григорий, однако, пытался на расстоянии повлиять на его благополучный исход, посылая письма своим влиятельным друзьям. «Философствую в безмолвии, — писал он Софронию-ипарху. — ...А вас прошу приложить все усилия, чтобы хотя бы теперь, если уж не прежде, пришли в согласие и единство части вселенной, жалким образом разделившиеся, и особенно если увидите, что раздор у них не по вероучительным причинам, а из-за частных

---

[1] Письмо 182 / Éd. Gallay, 131 = 2.503.

[2] Письмо 139 / Éd. Gallay, 95 = 2.478.

[3] PG 37, 1268 = 2.396.

мелочных притязаний, как я заметил»[1]. В письме к Сатурнину Григорий выражал опасение, что новый Собор закончится так же постыдно, как и прежний, и что на Соборе могут вернуться к рассмотрению его дела[2].

К концу 383 года здоровье Григория было окончательно подорвано, и он попросил отставку у епископа Феодора Тианского. В письме к нему Григорий жаловался на плохое здоровье и постоянные нападки аполлинариан, прося назначить для Назианзской церкви нового епископа:

> ...Несправедливо страдает Божия паства, лишенная пастыря и епископа из-за моей мертвости. Ибо держит меня болезнь: она внезапно удалила меня от (управления) Церковью, и теперь ни к чему я не годен, всегда нахожусь при последнем издыхании, еще более ослабеваю от дел... Я уже не говорю о прочем — о том, что восставшие ныне аполлинариане сделали Церкви и чем угрожают... Остановить это не под силу моему возрасту и моей немощи...[3]

Феодор удовлетворил просьбу Григория: на его место поставили хорепископа Елладия, одного из его ближайших помощников. Григорий удалился в свое фамильное имение в Ариазе, где и провел последние годы жизни. То, к чему он всегда стремился, — уединение и досуг — было наконец дано ему. Он вел аскетический образ жизни, хотя и сохранял за собой все свое владение. На время Великого поста он давал обет молчания, при этом продолжая писать письма и стихи и даже принимать гостей, но молча[4]. Свой досуг

---

[1] Письмо 135 / Éd. Gallay, 98–99 = 2.471.

[2] Письмо 132 / Éd. Gallay, 97 = 2.506.

[3] Письмо 152 / Éd. Gallay, 111–112 = 2.489.

[4] Ср. Письма 106–120 / Éd. Gallay, 84–90 = 2.474–477. Ср. PG 37, 1307 = 2.92.

Григорий посвящал по преимуществу литературным занятиям. Он был уверен в ценности собственного литературного творчества и предвидел, что его сочинения переживут его: «Мой дар — слово; оно, всегда переходя далее, достигнет, может быть, и будущих времен»[1]. В этом предвидении Григорий не ошибся.

Находясь в Арианзе, Григорий вел обширную переписку с людьми самых разных категорий — с епископами, священниками, монахами, риторами, софистами, военачальниками, государственными чиновниками и представителями местной знати. Содержание этих писем очень разнообразно: от жалоб на здоровье до ходатайств о том или ином из близких Григорию людей; от советов относительно духовной жизни до рекомендаций, касающихся литературного стиля. Григорий считал письма произведениями искусства, тщательно отшлифовывал каждое письмо и был высокого мнения о своем собственном эпистолярном стиле. В одном из писем к Никовулу, своему внучатому племяннику, воспитанием которого он занимался на старости лет, Григорий говорит о нормах эпистолярного жанра:

> Мера письма — необходимость: не надо ни удлинять его, если предметов немного, ни укорачивать, если предметов много... Вот что знаю о длине письма. Что же касается ясности, то известно, что надо по возможности избегать книжного слога и приближаться к разговорному... Третья принадлежность писем — приятность. Ее же соблюдем, если будем писать не совсем сухо, не без изящества, не без прикрас, и, как говорится, не без грима и не обстриженно, то есть не без мыслей, пословиц и изречений, а также шуток и загадок, ибо всем этим подслащается письмо. Однако не будем пользоваться этим

[1] Сл. 7, 16; PG 35, 776 = 1.169.

сверх меры: когда ничего этого нет, письмо грубо, а когда этого слишком много, письмо напыщенно. Все это должно использоваться в такой же мере, в какой — красные нити в тканях... Вот что касательно писем посылаю тебе в письме[1].

Никовул был, надо полагать, благодарным учеником: он не только усваивал уроки Григория, но и, по его заданию, занимался подготовкой коллекции его писем к публикации[2].

К позднему периоду жизни Григория относятся его автобиографические поэмы, стихотворения на богословские и нравственные темы, а также многочисленные стихотворения дидактического характера. В числе последних — поэтические переложения библейских и евангельских эпизодов, притч и изречений Иисуса Христа: используя классические формы, Григорий наполнял их христианским содержанием. Арианзский отшельник задался целью создать своего рода компендиум христианской учебной литературы для юношества, которая могла бы заменить собою в качестве образцов для изучения и подражания произведения классиков языческой античности. Об этой цели своего творчества говорит сам Григорий, когда перечисляет причины, побуждающие его писать стихи:

Во-первых, я хотел, трудясь для других,
Тем самым связать собственную неумеренность[3],
Чтобы, хотя и писать, но немного,
Заботясь о мере[4]. Во-вторых, юношам
И, конечно, всем, кто любит словесность,

[1] Письмо 51 / Éd. Gallay, 47–48 = 2.426–427.

[2] Ср. Письмо 52 / Éd. Gallay, 48–49 = 2.487.

[3] Греч. ἀμετρία может означать и «отсутствие поэтического метра».

[4] Или «метре».

Хотел я, словно некое приятное лекарство,
Дать нечто привлекательное для убеждения к полезному,
Чтобы искусством подсластить горечь заповедей...
В-третьих... не хочу, чтобы в словесности
Преимущество перед нами имели чужие...
В-четвертых, изнуряемый болезнью,
Я обретал радость в стихах, как старый лебедь,
Который говорит сам с собою и хлопает крыльями,
Воспевая не песнь плача, но песнь исхода[1].

Автобиографические стихи позднего периода приоткрывают перед нами внутренний мир Григория в годы его старости. Он много думает о смысле жизни и о смысле страданий. Как и прежде, он любит предаваться размышлениям на лоне природы:

Вчера, сокрушенный своими скорбями, сидел я
вдали от людей
В тенистой роще и скорбел душой.
Ибо люблю такое лекарство в страданиях,
Охотно беседуя сам со своей душой.
Ветерки шептали вместе с поющими птицами,
Навевая сон с древесных ветвей,
Особенно тому, кто изнемог душой. А с деревьев
Звонкие кузнечики, любимцы солнца,
Оглашали своим треском весь лес.
Рядом была прохладная вода, которая омывала мои ноги...
Я же, увлекаемый парением ума,
Наблюдал в себе такую борьбу мыслей.
Кем я был? Кто я есмь? Кем я буду? Не знаю этого ни я,
Ни тот, кто превзошел меня мудростью...
Я есмь. Но скажи, что это значит? Что-то от меня
уже в прошлом,

[1] PG 37, 1331–1333 = 2.408–409.

Чем-то я являюсь сейчас, а чем-то буду, если только буду...
Говорят, что есть страна без зверей, как некогда Крит,
И есть страна, где не знают холодных снегов;
Но из смертных никто никогда еще не мог похвалиться тем,
Что, не испытав тяжких бедствий жизни, перешел отсюда.
Немощь, нищета, рождение, смерть, вражда, злые люди —
Эти звери на суше и на море — все скорби: такова жизнь!
И как видел я много несчастий, ничем не подслащенных,
Так не видел ни одного блага, которое было бы полностью
Лишено скорби — с тех пор, как к горькому наказанию
Приговорило меня пагубное вкушение и зависть
противника[1].

В поздних стихах Григория преобладают пессимистические настроения. Он часто вспоминает прежние обиды, жалуется на одиночество и болезни, говорит о старости и богооставленности. Нередко слышна в его словах неудовлетворенность сделанным, опасение за то, что останется незавершенным труд его жизни, что некому будет отредактировать и подготовить к изданию его сочинения:

...Я плачу о том, что отвернулось от меня животворное око
Великого Христа, Который когда-то внимательно следил
за мною,
Готовил меня к славе еще во чреве чистой матери моей,
Избавлял от холодного моря и от страстей.
Плачу о том, что потерял я бразды правления
богомудрым народом:
Хотя и не сам бросил их, однако не держу их в руках.
Ибо этот народ прежде радовался моим речам,
Когда благодаря моему языку озаряло его тройственное
сияние.

[1] PG 37, 755–760 = 2.41–43. В последних двух строках речь идет о грехопадении Адама.

А теперь... прильнув слухом к языку моему,
Народ жаждет источника, который раньше тек для многих,
Но он не дает ему и малой капли.
Другие источают сладкий поток[1], но слушатели
Скорбят, ибо лишены слова своего отца.
Где мои всенощные бдения, во время которых
незыблемо
Утверждал я свои ноги, как одушевленный камень,
Или один беседуя со Христом, или вместе с народом
Наслаждаясь священными песнями, исполняемыми
антифонно?
Где сладкая боль в утомленных коленах, когда
Проливал я горячие слезы и собирал помраченный ум?
Где руки, кормившие бедных, служившие больным?
До чего доходит истощение обессилевших членов?
Больше не воздеваю рук перед чистыми жертвами,
Чтобы приобщаться страданиям великого Христа.
Больше не устраиваю празднеств в честь победоносных
мучеников,
Не чествую похвальными словами драгоценную их кровь.
На книгах моих плесень, речи недокончены;
Какой человек будет столь дружелюбен, чтобы довести
их до конца?
Все умерло у еще живого. Жизнь моя едва теплится:
Она слабее, чем у корабля, разваливающегося по швам[2].

Мысль о скоротечности и суетности человеческой жизни — лейтмотив поздней поэзии Григория. Жизнь человека сравнивается с театральной пьесой[3], с непрестанно

[1] Намек на имя Нектария (букв. «сладкий»), преемника Григория на Константинопольской кафедре.

[2] PG 37, 1387–1389 = 2.125.

[3] PG 37, 776 = 2.48.

вращающимся колесом[1], с волейбольным мячом[2], с игрой в шашки[3]. Все меньше остается в распоряжении Григория благ и радостей земной жизни; все больше ум его занят мыслью о предстоящей кончине. Григорий говорит о себе как об одиноком страннике, лишившемся родителей и родины и ожидающем скорой смерти[4]. Он пресыщен жизнью и думает о мире ином[5]. Чувствуя приближение последнего часа, он заповедует своим потомкам не забывать о конце земного странствия и о Страшном Суде:

> Последний подвиг жизни близок; несчастное плавание
> кончено;
> Уже и наказание вижу за ненавистные злые дела,
> Мрачный тартар, пламя огня, глубокую ночь,
> Позор того, что сейчас сокрыто, а тогда будет изобличено...
> Много страдал я, и мысль объемлется страхом: не начали ли
> Преследовать меня страшные весы правосудия Твоего,
> о Царь?
> Пусть сам я понесу свой жребий, перейдя отсюда...
> Но вам, будущим поколениям, заповедую: нет пользы
> В настоящей жизни, потому что у жизни есть конец![6]

Григорий умер около 390 года в возрасте около 60 лет. Перед смертью он позаботился о том, чтобы его имущество не пропало, и составил завещание. Нескольких своих рабов он освободил еще при жизни; других — посмертно, впрочем,

---

[1] PG 37, 787–788 = 2.123.
[2] PG 37, 771 = 2.46.
[3] PG 37, 1305 = 2.78.
[4] PG 37, 1347 = 2.79.
[5] PG 37, 775 = 2.48.
[6] PG 37, 1420–1421 = 2.124.

надо полагать, далеко не всех[1]. Он позаботился также и о том, чтобы его гробница не осталась без соответствующей надписи, и составил несколько эпитафий самому себе. Вот одна из них:

> С младенчества призывал меня Бог ночными видениями.
> Я достиг пределов мудрости. Плоть и сердце
> Очистил я Словом. Нагим бежал я из пламени мира сего,
> Сделавшись Аароном для отца моего Григория[2].

5. ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ

Слова

Корпус творений Григория Богослова включает в себя 45 Слов — богословских трактатов, предназначенных для произнесения в храме. Большинство Слов Григория по объему значительно превышает обычную церковную проповедь. Некоторые из них (например, Слова 4–5 против Юлиана Отступника), возможно, вообще никогда не были произнесены. Другие, вероятно, представляют собой обработку самим автором некогда произнесенных проповедей.

Слова на догматические темы. Из Слов догматического содержания известными являются «Пять слов о богословии, против Евномия» (Слова 27–31), о которых говорилось выше. К числу догматических творений Григория следует отнести также Слово 20 «О поставлении епископов и о догмате Святой Троицы», Слова 22–23, произнесенные в Константинополе по случаю распри между православными и арианами, и Слова 32–34, содержащие противоарианскую полемику.

---

[1] См.: PG 36, 389–396 (отсутствует в рус. пер.).

[2] PG 37, 1450 = 2.339.

Слова похвальные и надгробные. Слово 7, «надгробное брату Кесарию», посвящено памяти безвременно скончавшегося брата, которого Григорий восхваляет за его любовь к наукам, в том числе естественным — геометрии, астрономии и математике. В Слове 8, «надгробном сестре Горгонии», Григорий говорит об аскетизме и глубоком благочестии своей сестры. В обоих сочинениях, а также в Слове 18, «говоренном в похвалу отцу и в утешение матери Нонне», Григорий неоднократно обращается с теплыми словами к своим родителям. В Слове 11, приветственном Григорию, епископу Нисскому, автор говорит о своей любви к нему и о том, как следует совершать память мучеников. Слово 13 обращено к Евлалию, другу святителя, получившему епископскую хиротонию. Слово 21, похвальное святителю Афанасию Александрийскому, служит богатым источником сведений об этом старшем современнике Григория. Слово 24 посвящено памяти священномученика Киприана Карфагенского. В 25-м Слове Григорий обращается к философу Ирону, вернувшемуся из изгнания. Непревзойденным по своей силе и глубине является Слово 43, «надгробное святителю Василию Великому», написанное Григорием по случаю смерти своего ближайшего друга.

Слова на разные случаи, автобиографические и защитительные. Слова 1–3 объединены одной общей темой: в них Григорий оправдывает свое бегство в пустыню после иерейской хиротонии. В Слове 3 Григорий «учит, как важен сан священства и каков должен быть епископ», излагая основы пастырства в христианской Церкви. Слово 6 произнесено после окончания периода, на который Григорий дал обет молчания: оно посвящено возвращению к Церкви монахов, впавших в ересь. В Словах 9–10 Григорий оправдывает свое бегство в уединение после епископской хиротонии: оба Слова произнесены в присутствии его отца и святителя Василия

Великого. Слово 12, обращенное к отцу, произнесено после того, как последний вручил Григорию управление Назианзской епархией. В Слове 14 «О любви к бедным» Григорий говорит о благотворительности и милосердии. В Слове 15 Григорий утешает отца по случаю происшедшего стихийного бедствия, а в Слове 17 успокаивает жителей Назианза и разгневанного градоначальника. В Слове 26 Григорий рассказывает о том, как Максим-Циник хотел захватить Константинопольский престол. В Словах 33–35 Григорий оправдывается от обвинений, возводимых на него арианами, а в Слове 36 говорит о том, что он никогда не стремился занять Константинопольскую кафедру. Слово 37 (на Мф 19, 1) является единственной собственно экзегетической проповедью Григория. Слово 42, «прощальное, произнесенное во время прибытия в Константинополь 150 епископов», является апологией Григория, обращенной к отцам II Вселенского Собора. Он отвергает возводимые на него обвинения, обращается с прощальными словами к своей пастве и основанному им храму Анастасии.

Слова обличительные. Два трактата, «обличительные на царя Юлиана» (Слова 4–5), посвящены императору-отступнику, которого Григорий знал лично со студенческой скамьи. Трактаты, написанные после смерти Юлиана (26 июня 363), по-видимому, никогда не были произнесены вслух.

Слова на церковные праздники. Семь Слов Григория Богослова посвящены церковным праздникам: одно — Рождеству Христову, два — Крещению Господню, два — Пасхе, одно — Неделе новой и одно — Пятидесятнице. Каждое из этих Слов оказало огромное влияние на понимание праздников в Восточной Церкви: на протяжении многих столетий праздничные проповеди Григория читались вслух в храмах, некоторые тексты Григория, посвященные праздникам, даже

вошли в богослужение Православной Церкви. «Воскресения день, просветимся, людие, Пасха, Господня Пасха!»; «праздников праздник и торжество есть торжеств»[1]; «Воскресения день, и просветимся торжеством, и друг друга обымем, рцем: братие, и ненавидящим нас простим вся воскресением»[2]; «Христос раждается, славите! Христос с небес, срящите! Христос на земли, возноситеся!»[3]; «Пятьдесятницу празднуем и Духа Святаго пришествие»[4] — эти слова из богослужебных текстов, знакомые каждому православному христианину, буквально заимствованы из праздничных проповедей Григория Богослова.

Стихотворения, письма, другие произведения

Поэтическое наследие Григория Богослова весьма обширно, оно включает около 400 стихотворений разной длины — от нескольких строк до десятков страниц. Большинство стихотворений относится к последнему периоду жизни святителя в Арианзе. Григорий писал в античном стиле, употреблял особый, устаревший язык, использовал традиционные для древнегреческой поэзии размеры, основанные на чередовании долгих и кратких слогов, нередко в своих стихотворениях подражал Гомеру, Эврипиду и другим античным поэтам.

38 стихотворений Григория посвящено догматическим темам. Из них наиболее примечательным является цикл «Песнопения таинственные» — краткий курс догматики, изложенный в поэтической форме и включающий в себя

---

[1] Ср. Сл. 45, 2; PG 36, 624 = 1.662.

[2] Ср. начало Слова 1.

[3] Ср. начало Слова 38.

[4] Ср. Сл. 41, 5, 1; SC 358, 324 = 1.578.

стихотворения об основах богословия, о Сыне, о Святом Духе, о мире, о Промысле Божием, об Ангелах, о душе, о пришествии Христа, о человеке и другие. Есть отдельные стихотворения о притчах и чудесах Иисуса Христа, о числе канонических книг Священного Писания.

40 стихотворений посвящено нравственным вопросам, например, целомудрию, добровольной нищете, борьбе со страстями, духовной и мирской жизни.

Свыше 200 стихотворений являются автобиографическими и историческими. Из них наиболее монументальное — «Стихотворение, в котором святой Григорий пересказывает жизнь свою». К числу автобиографических относятся также «Стихи о самом себе», «Плач о страданиях своей души», «Жалобы на свои страдания». В некоторых стихотворениях Григорий обличает людей, причинивших ему страдания, например Максима-Циника, константинопольских епископов.

Среди поэтических сочинений Григория Богослова значительное количество эпиграмм и афоризмов в стиле античных поэтов, например: «Мысли, писанные одностишиями», «Двустишия», «Определения, слегка начертанные». В цикле «Надгробия» Григорий помещает эпитафии своим друзьям и самому себе.

Послания и письма. Догматическими по содержанию являются четыре послания Григория Богослова: 1-е — «К монаху Евагрию о Божестве», адресованное выдающемуся богослову-аскету, другу святителя; 2-е — «К Нектарию, епископу Константинопольскому», преемнику Григория на столичной кафедре; 3-е и 4-е — «К пресвитеру Кледонию, против Аполлинария».

Из 243 писем Григория часть адресована святителю Василию Великому и другим близким друзьям Григория. Значительная часть писем носит автобиографический характер;

среди писем имеются также ходатайства, просьбы, жалобы и шутки. Григорий был, по-видимому, первым византийским автором, опубликовавшим собрание своих писем вместе с ответами адресатов. В одном из писем к Никовулу, внуку своей сестры Горгонии, он, в частности, подчеркивает, что считает письма Василия более важными, чем свои собственные, а потому помещает их впереди, а свои — сзади.

«Христос страждущий». С именем Григория Богослова связана трагедия, известная под названием «Христос страждущий» (Χριστός πάσχων, Christus patiens). Эта трагедия (ὑπόθεσις δραματική — «драматическое представление») — единственная религиозная драма, сохранившаяся от византийского периода. Она представляет собой центон на тему страданий Христа, состоящий из 2602 ямбических стихов, из которых почти половина заимствована из драм Эврипида, а также из произведений Эсхила, Гомера и Ликофрона. Рукописная традиция единогласна в атрибуции трагедии Григорию Богослову, однако наиболее ранняя известная науке рукопись датируется XIII веком. Уникальность трагедии заключается в том, что это не памятник литургической поэзии, а произведение для театра, античное по форме, но христианское по содержанию. Главным действующим лицом является Богородица; другие герои произведения — Христос, Ангел, анонимный Богослов, Иосиф Аримафейский, Никодим, Мария Магдалина, юноша, сидящий при гробе, архиереи, стража, Пилат, хоры. Речь в произведении идет о последних днях, распятии, смерти, погребении и Воскресении Христа. Один из лейтмотивов произведения — тема сошествия Христа во ад, что тематически сближает трагедию с рядом кондаков Романа Сладкопевца.

Подлинность трагедии, впервые опубликованной в 1542 году, вызвала сомнения критиков уже к концу XVI века.

В 1588 году Цезарь Бароний[1], не отвергая авторства Григория Богослова, предположил, что автором трагедии мог быть Аполлинарий Лаодикийский (IV век). В 1593 году Антоний Поссевин[2], а в 1613 году кардинал Робер Беллярмин[3] решительно отвергли авторство Григория. В XVII—XIX веках мнение о псевдоэпиграфическом характере трагедии стало в науке общепринятым. В числе возможных авторов трагедии называли Григория Антиохийского (VI век), Исаака Цециса (XII век), Феодора Продрома (XII век), Константина Манассию (XII век), а также неизвестного автора XI—XII веков. Наиболее вероятным временем создания трагедии считали XII век: это мнение защищал, в частности, К.Крумбахер[4]. В то же время против датировки памятника XII веком свидетельствует тот факт, что *liber tragediae* Григория Богослова упоминается в каталоге церковных книг восточносирийского писателя рубежа XIII—XIV веков Эбед-Иешу[5]. Поскольку сирийские переводы сочинений Григория относятся к V—VII векам, тогда как в последующие столетия переводы с греческого практически не делались, ибо Сирийская Церковь Востока полностью утратила контакт с Византией, трудно предположить, чтобы византийское произведение XI или XII века было вскоре после своего появления на свет переведено на сирийский язык.

Ряд внутренних данных свидетельствует в пользу авторства Григория Богослова, в частности поэтический стиль, близкий стилю подлинных стихотворений Григория, также носивших подражательный характер. Автором трагедии мог

---

[1] *Baronius*. Annales, 323.

[2] *Possevin*. Biblioteca 2, 289, 300–301.

[3] *Bellarminus*. De scriptoribus, 73.

[4] *Krumbacher*. Geschichte, 746–749.

[5] *Assemani*. Bibliotheca III / 1, 23–24.

быть только человек, в совершенстве владевший техникой античного стихосложения: таких людей в Византии было немного, и Григорий безусловно принадлежал к их числу. Идея создания подобного рода произведения логически вытекала из стремления поставить античную поэзию на службу христианству: именно этим стремлением был движим Григорий, когда создавал свои поэтические произведения. При публикации трагедии в серии «Христианские источники» (Sources Chrétiennes) А.Тюилье подробно рассмотрел аргументы против авторства Григория Богослова и пришел к выводу об их несостоятельности[1]. Ученый обратил особое внимание на догматическое содержание трагедии и высказал убеждение в том, что ее автором был писатель конца IV века, вовлеченный в борьбу против ереси Аполлинария, то есть не кто иной, как Григорий Богослов[2].

Литургия. Если о Василии Великом сохранились сведения как о реформаторе литургической практики, то о Григории Богослове ничего подобного неизвестно. Тем не менее одна из древних литургий (она совершается до настоящего времени в Коптской Церкви) носит имя Григория Богослова. В отличие от большинства известных литургических чинопоследований, данная литургия обращена не к Богу Отцу, а к Сыну. По глубине мысли и поэтической красоте она не уступает другим древним литургиям. В сохранившемся виде она содержит терминологию святителя Кирилла, архиепископа Александрийского, и III Вселенского Собора (431), в ней отсутствуют формулировки IV Вселенского Собора (451), что может указывать как на ее более древнее происхождение, так и на то, что после Халкидона она употреблялась лишь

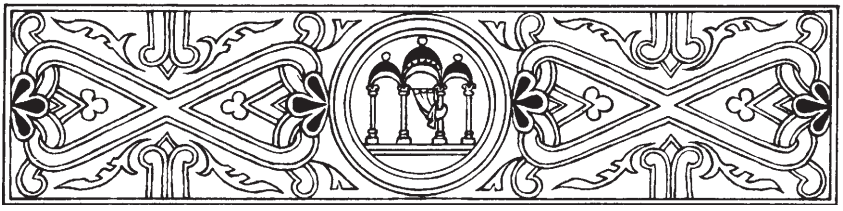
[1] *Tuilier*. Introduction, 11–18.

[2] *Ibid.*, 71–72.

в нехалкидонских Церквах. В Патрологии Миня[1] содержатся две версии литургии — греческая и коптская (последняя — в латинском переводе). Существует также армянская версия литургии Григория Богослова.



[1] PG 36, 700–733.



Глава II

ЖИЗНЬ ЧЕЛОВЕКА В ЦЕРКВИ И ОБЩЕСТВЕ

Мы начнем анализ учения святого Григория с рассмотрения некоторых наиболее характерных для него тем, связанных с жизнью человека как члена христианской Церкви и в то же время гражданина своей страны, занимающего определенную степень в общественной иерархии Восточно-Римской империи IV века.

Посвятив много лет изучению риторики и других гуманитарных наук, Григорий высоко ценил образованность и ученость; об этом, а также о его восприятии философии пойдет речь в первом разделе настоящей главы. Затем мы остановимся на нравственном учении Григория и рассмотрим некоторые социальные темы, которые затрагиваются в его произведениях. Мы также проанализируем его понимание брака, девства, монашества, священства и епископства. Наконец, будет рассмотрено его понимание церковного праздника как средства приобщения человека к Божественной реальности.

1. УЧЕНОСТЬ И ФИЛОСОФИЯ

Ученость

Христианство с самого начала своего существования противопоставило себя «мудрости человеческой» — «мудрости мира сего». Об этом много говорил апостол Павел: *И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, чтобы вера ваша утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией*[1]. Согласно Павлу, для человеческой мудрости христианство есть безумие, юродство; но и сама мудрость века сего обращается в безумие при встрече с христианством: *Не обратил ли Бог мудрость века сего в безумие? Ибо когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией*, благоволил Бог *юродством проповеди спасти верующих*[2]. Под человеческой мудростью в данном случае подразумевается многообразное наследие античной учености, которой противопоставляется учение и искупительный подвиг Христа: *Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие*[3].

Однако было бы неверно считать, что отношение христианства к наследию античной учености сводилось к полному отрицанию ее. Уже во II—III веках появилось стремление со стороны христиан ассимилировать, то есть творчески усвоить достижения античности. Интенсивный поиск синтеза между христианством и эллинизмом вели, в частности, представители александрийской школы христианского богословия — Климент и Ориген. Оба они в разное время возглавляли

---

[1] См.: 1 Кор 2, 4–5.

[2] См.: 1 Кор 1, 20–21.

[3] См.: 1 Кор 1, 22–23.

Александрийское огласительное училище, в котором наряду со Священным Писанием и собственно христианским богословием преподавались античная философия, риторика, диалектика, а также точные науки — математика, геометрия, астрономия. Ориген впоследствии создал школу подобного рода в Кесарии Палестинской, где у него учился, в числе многих других, святой Григорий Чудотворец, оставивший в своей «Благодарственной речи Оригену» рассказ об энциклопедическом характере образования, которое получала христианская молодежь у Оригена:

> Он восхвалял любителей философии длинными, многочисленными и соответствующими похвалами, говоря, что они одни живут жизнью, поистине достойной разумных существ... Порицал же он невежество (ἀμαθίαν) и всех неучей, — а таких много, — которые, наподобие скота, слепотствуют умом... Посредством естественных наук он объяснял и исследовал каждый предмет в отдельности... до тех пор, пока... не вложил в наши души вместо неразумного разумное удивление священным устройством вселенной и безукоризненным устройством природы. Этому высокому и боговдохновенному знанию учит возлюбленная для всех физиология. Что же сказать о священных науках — всеми любимой и бесспорной геометрии и высоко парящей астрономии? ...Он требовал, чтобы мы занимались философией, собирая по мере сил все имеющиеся произведения древних философов и поэтов, не исключая и не отвергая ничего... Для нас не было ничего запретного, ибо не было ничего сокровенного и недоступного; но мы могли изучить всякое слово, и варварское, и эллинское, и относящееся к Таинствам (христианской веры) и (из области) политики, и о божественном и о человеческом — с полным дерзновением могли изучать и исследовать все...[1]

[1] *Свт. Григорий Чудотворец*. Благодарственная речь Оригену, VI–XV (VI, VIII, XIII, XV).

Такое же разностороннее образование получил, столетие спустя после Григория Чудотворца, Григорий Богослов — сначала в Кесарии Каппадокийской, затем в Афинах. Мы помним, что в молодости Григорий увлекался трудами Оригена, от которого несомненно унаследовал уважительное отношение к античной учености. Впрочем, такое отношение было характерно и для его семьи, и для того круга, в котором он всю жизнь вращался. Его ближайшие друзья, Василий Великий и Григорий Нисский, оба внесли значительный вклад в пропаганду античной учености на христианской почве. Первый, в частности, написал пространные «Советы юношам» о пользе чтения языческой литературы; основная мысль этого сочинения заключается в том, что «внешние науки небесполезны» для христианина, но, напротив, он должен заимствовать из них все служащее нравственному совершенствованию и интеллектуальному росту[1]. Что же касается Григория Нисского, то и он в своих сочинениях постоянно цитировал античных философов и поэтов и также считал, что все полезное во внешних науках должно быть ассимилировано христианством. В доказательство этого он, вслед за Оригеном[2], аллегорически толковал библейское повествование о том, как израильтяне обобрали египтян при исходе из Египта, унеся с собой золотые и серебряные сокровища[3], в том смысле, что «физику, геометрию, астрономию, логику и все, что изучается вне Церкви, повелевает предводитель в добродетели (Моисей) каждому взять у египетских богачей и принять ради (приносимой ими) пользы, поскольку все это потребуется в то время, когда надо будет украшать божественный храм таинства богатствами разума»[4].

---

[1] Советы юношам 3–4. PG 31, 569.

[2] Ср. *Ориген*. Письмо к Григорию Чудотворцу.

[3] См.: Исх 12, 35–36.

[4] Жизнь Моисея. PG 44, 345.

Великие каппадокийцы сознавали, что живут именно в это время — то есть когда все научное и интеллектуальное богатство, унаследованное от античной культуры, должно быть поставлено на службу христианству. Подчеркивая превосходство христианства над эллинизмом и настаивая на неспособности античной культуры удовлетворить всем исканиям человеческого разума и сердца, они тем не менее считали необходимым для христианства полностью ассимилировать все лучшее, что было накоплено человеческой цивилизацией вне христианства. Язычество и идолопоклонство должны быть отвергнуты, считает Григорий, потому что это для человечества пройденный этап. Однако все то, что может послужить духовному возрастанию человека, должно быть с благодарностью воспринято христианином из языческой учености:

> Я думаю, что всякий, имеющий ум, признает учение (παίδευσιν) первым для нас благом. И не только эту благороднейшую и нашу (учение), которая, ставя ни во что изысканность и пышность в слове, имеет (своим предметом) одно спасение и красоту умосозерцаемого, но и учение внешнюю, которой многие христиане, по невежеству, гнушаются как ненадежной, опасной и удаляющей от Бога... (В науках) мы восприняли исследовательскую и умозрительную (сторону), но отвергли все то, что ведет к демонам, к заблуждению и в бездну погибели; мы извлекли из них полезное для благочестия, через худшее научившись лучшему и переделав их немощь в твердость нашего учения. Поэтому не должно унижать учение, как некоторые делают, но нужно признать глупыми и необразованными тех, кто, придерживаясь такого (мнения), желал бы, чтобы все были подобны им, чтобы в общей массе была незаметна их собственная (глупость) и чтобы избежать обличения в невежестве[1].

[1] Сл. 43, 11, 1–29; SC 384, 136–140 = 1.609.

Итак, обскурантизм, необразованность, невежество, нежелание и неспособность впитать в себя все многообразие культурного достояния человечества несовместимы с христианством, считает Григорий. Ему глубоко чуждо такое восприятие христианства, при котором оно мыслится как некая полукатакомбная секта, враждебно настроенная по отношению ко всему окружающему миру. Напротив, христианство должно быть открытым ко всему лучшему из накопленного в человеческой истории; оно должно быть достаточно всеобъемлющим, чтобы вместить в себя достижения человеческого разума[1].

В соответствии с этими представлениями Григорий выдвигал идею о том, что языческая культура и эллинская мудрость не принадлежит язычникам: будучи языческой по происхождению, она теперь принадлежит христианству, так как оно оказалось способным творчески воспринять и усвоить ее. Григорий гневно обличал Юлиана Отступника за то, что тот хотел лишить христиан возможности получать хорошее светское образование, отсутствие которого и должно было, по мысли Юлиана, превратить христианство в маргинальную секту, состоящую из малограмотных и малокультурных людей. Такое отношение воспринималось Григорием как нарушение законного права всякого человека на образование. Григорий считал это главной виной Юлиана перед христианством:

> Он достоин ненависти за многие свои злодеяния, но мне кажется, что ни в чем он не был столь беззаконен, как в этом.

[1] О значении классической образованности и риторики в жизни Григория Богослова существует обширная литература. Упомянем, в частности, *Guignet*. Rhétorique; *Lercher*. Persönlichkeit; *Ruether*. Gregory. О влиянии классической образованности на трех великих каппадокийцев см.: *Pelikan*. Culture.

> И пусть негодует вместе со мной всякий, кто любит словесность и кто избрал ее своим занятием, — таковым и я не откажусь (считаться). Ибо все остальное я оставил желающим, а именно богатство, знатное происхождение, славу, власть... но одно удерживаю за собой — словесность; и не порицаю себя за труды на суше и на море, благодаря которым приобрел ее. О, если бы сила словесного искусства принадлежала мне и тому, кто является моим другом! Это первое, что я возлюбил после Первого, то есть Божественного, и надежд, которые вне видимого (мира). Если же, по Пиндару, каждого гнетет своя ноша[1], то необходимо и мне говорить о любимом предмете; и особенно справедливо, как не знаю что другое, словом воздать благодарность Слову за словесные (науки). Итак, откуда пришла тебе эта идея, о легкомысленнейший и ненасытнейший из всех, — лишить христиан (доступа) к словесности?..[2] Если хочешь, мы сами представим причину этого. После столь многих противозаконных злодейств надлежало тебе наконец дойти и до этого и явно напасть на самого себя, чтобы там, где ты хотел отличиться смекалкой, самому, того не замечая, опозориться и продемонстрировать свое безумие... «Наши, — говорил он, — словесные науки и эллинская культура (οἱ λόγοι καὶ τὸ ἑλληνίζειν), так же как и почитание богов, а ваш (удел) — необразованность и грубость, и в вашей мудрости нет ничего, кроме «веруй!»...[3]

Не только античная словесность, но и вся мировая цивилизация является достоянием христианской Церкви, считает Григорий Богослов. Вместе с Оригеном и Григорием Нисским он убежден, что египетские сокровища, под которыми аллегорически понимается языческая ученость, не должны

[1] Немейская ода 1, 82–83.

[2] Имеется в виду известный эдикт Юлиана об учителях (см. главу I нашей книги).

[3] Сл. 4, 100, 3–102, 3; SC 309, 248–250 = 1.110.

быть оставлены «новым Израилем» — христианами в руках «египтян»-язычников; христианам следует «заимствовать» их, то есть ассимилировать, усвоить, сделать своими, при этом, разумеется, отвергнув идолопоклонство.

> Заимствуй у египтян сосуды золотые и серебряные, с ними иди; запаси на путь чужие сокровища, лучше же сказать — свои собственные... А что? Неужели оставишь египтянам и сопротивным силам то, что они неправедно нажили и еще неправеднее расточают? Оно не им принадлежит; они силой похитили его у Сказавшего: «*Мое серебро и Мое золото*[1]; Я отдам его тому, кому захочу». Вчера оно принадлежало им, ибо так было попущено. А сегодня Владыка приносит и отдает его тебе, чтобы ты употребил его ко благу и во спасение. *Приобретем себе друзей богатством неправедным*, чтобы, *когда обнищаем*, мы могли возвратить это себе в день Суда[2]. Если ты Рахиль или Лия, душа патриаршая и великая, укради у своего отца и идолов, которых найдешь, — не чтобы сохранить их, но чтобы уничтожить[3].

Итак, языческая ученость не принадлежит язычникам, их мудрость — не их собственная, но Христа, Божественного Логоса, у Которого они похитили ее, а теперь должны вернуть христианам. Эта идея на христианской почве не нова: у писателей II–III веков, в частности у Климента Александрийского, была целая теория о том, что античная философия и мифология не что иное, как искаженное Писание Ветхого Завета, из которого эллины украли свои учения[4].

---

[1] Агг 2, 8.

[2] Ср. Лк 16, 9.

[3] Сл. 45, 20–21; PG 36, 652. Ср. Исх 31,19, 31–35.

[4] Ср. *Климент Александрийский*. Строматы 2, 1; 2, 5 и др.

Надо отметить, что в раннехристианской письменности достаточно часто говорилось о том, что человеческая цивилизация, искусство и культура имеют демоническое происхождение и появились в результате отпадения человека от райского блаженства: именно среди потомков Каина, который *пошел от лица Господня*[1], появились градостроительство, скотоводство, музыка и производство орудий труда[2]. В соответствии с этим взглядом Иоанн Златоуст говорил, что «города, искусства, одежды и множество остальных нужд... принесла смерть вместе с собою»[3]. А в Беседах Макария Египетского проводится мысль о том, что мудрецы, философы, писатели, поэты, художники, скульпторы, архитекторы и археологи были «пленниками и рабами лукавой силы» и творили под воздействием «поселившегося внутри них змия», то есть диавола[4].

Однако многие церковные писатели указывали и на положительные аспекты человеческой цивилизации и культуры, считая, что христианство, хотя и отмежевывается от язычества, может заимствовать из языческой культуры все полезное. Климент Александрийский, в частности, воспринимал цивилизацию и культуру как плод творчества человека под водительством Божественного Логоса. Все светские науки, по мнению Климента, имеют небесное происхождение: «Писание общим именем мудрости называет вообще все мирские науки и искусства, все, до чего ум человеческий мог дойти... (ибо) всякое искусство и всякое знание происходит от Бога»[5]. Климент включает медицину, музыку, скульптуру,

[1] Быт 4, 16.

[2] Ср. Быт 4, 17–22.

[3] Книга о девстве 15. PG 48, 545.

[4] Беседа 45, 2 / Ed. Dorries, 297.

[5] Строматы 1, 4.

пение, искусство «притираний»[1], резьбу по дереву, научные изыскания, поэзию, диалектику и философию в число искусств, имеющих небесное происхождение[2].

Именно такой взгляд на цивилизацию и культуру был близок Григорию Богослову. Он считал, что ни одна нация, ни одна религия, ни одна философская школа не вправе присваивать себе монополию на культуру, науку и искусство, которые являются достоянием всего человечества. Для Григория подлинным творцом человеческой культуры является Сам Бог; люди творческих профессий, созидающие мировую цивилизацию, лишь орудия в Его руках:

> Как язык не принадлежит исключительно его изобретателям, но всем, кто пользуется им, так точно и искусство и всякое занятие, какое только можешь себе представить. И как в искусной музыкальной гармонии каждая струна издает различный звук, одна — высокий, другая — низкий, так и в этих (искусствах) Художник и Творец-Слово, хотя и поставил различных изобретателей различных занятий и искусств, но все дал в распоряжение всех желающих, чтобы соединить нас узами общения и человеколюбия и сделать нашу жизнь более цивилизованной (ἡμερώτερον). И после этого ты говоришь, что эллинская (культура) принадлежит тебе?[3] Но скажи, разве не финикийцы (изобрели) грамоту или, как некоторые (думают),

---

[1] То есть втирания мазей и массажа.

[2] Там же.

[3] Григорий обращается к Юлиану Отступнику, который, в частности, писал в трактате «Против галилеян»: «Вы, конечно, понимаете разницу между вашим и нашим образованием. В вашей школе вы никогда не сделаете человека ни мужественным, ни добродетельным, между тем при нашей системе всякий становится лучше. Посмотрите на ваших детей, которые воспитываются на чтении ваших священных книг. Если в зрелом возрасте они не будут рабами, сочтите меня лгуном и маниаком». Цит. по: Успенский. История, 89.

египтяне, или евреи, которые были мудрее и тех и других?.. Тебе ли (принадлежит) аттическое (красноречие)? А игра в шашки, арифметика и искусство считать по пальцам, система мер и весов, тактика ведения войны — чье это? Не эвбеян ли?.. Может быть, и поэзия — твоя (собственность)?[1]

Григорий, как видим, готов включить даже игру в шашки (τὸ πεττεύειν) в число благ цивилизации. Различные виды искусства также вызывают восхищение Григория. В одном из стихотворений он с похвалой отзывается об искусстве дрессировщиков зверей:

...Послушай, чего достигло искусство.
Скворцы говорят подобно человеку,
Подражая чужому голосу, которому они научились,
Когда видели в зеркале изображение выточенного из дерева
Скворца и слышали голос человека-дрессировщика
из-за зеркала.
И во́роны также крадут звуки у человека. Когда же попугай,
Пестрый, с горбатым клювом, в своей клетке
Заговорит человеческим голосом, тогда он обманывает
слух и самого человека.
Для лошадей вешают канаты, по которым
Они ходят. А страшная медведица ходит на открытом
воздухе,
Сидит на судейском троне, словно некий умный судья,
Держит в лапах, как можно подумать, весы правосудия,
И зверь кажется имеющим ум.
А ведь это человек научил его тому, чему не научила природа!
Я видел также укротителя львов, сидевшего на спине
у могучего льва
И рукой покорявшего силу зверя...

[1] Сл. 4, 106, 8–108, 1; SC 309, 258–260 = 1.112–113.

Видел я также тяжелого и огромного зверя с большими
бивнями;
Сидящий на нем мальчик-индус при помощи палки
заставляет его идти,
Разворачивая туда и сюда тело огромного слона.
Смел был тот, кто первым придумал укрощать зверя,
Наложил ему ярмо на шею и заставил везти огромную
колесницу[1].

Все эти тексты характеризуют широту и открытость Григория: он с уважением относился ко всему, что свидетельствует о превосходстве человека над бессловесными существами, что выявляет силу человеческого разума, будь то цирковое искусство, игра в шашки, другие виды искусства, гуманитарные и естественные науки, риторика и литература, поэзия и музыка. Идеалом Григория был человек разума — христианин высокой интеллектуальной культуры, энциклопедической образованности, отличающийся обширными познаниями в разных областях и открытым взглядом на мир. Способность разумного мышления (λόγος) роднит человека с Божественным Словом (Λόγος). В стихотворениях Григория немало строк посвящено восхвалению разума и учености. «Светильником всей своей жизни признавай разум (λόγος)», — говорит он[2]. «Ничего не считай лучше учености», — пишет он в другом месте[3].

Однако Григорий любил подчеркивать, что образованность не является самоцелью: она нужна для того, чтобы привести человека к богопознанию и послужить его возрастанию в вере. В наставлении, написанном от имени Никовула к его собственному отцу, Григорий говорит о том, как изучение

[1] PG 37, 627–638 = 2.165–166.

[2] PG 37, 909 = 2.231.

[3] PG 37, 944 = 2.231.

литературы, риторики, истории, грамматики, этики и точных наук ведет человека к познанию Бога:

О отец, одного лишь желаю вместо всего —
овладеть искусством слова.
Прекрасна пламенная сила риторики в народных,
Судебных и похвальных речах.
Прекрасен ум, наполненный (познаниями в области)
истории. Ибо история —
Это совокупность мудрости, ум многих. Немаловажна и
Грамматика, полирующая слово и нрав варварский,
Прекрасно приходящая на помощь благородному языку
Эллады.
(Важны) состязания в логическом искусстве...
А также (наука, при помощи которой) добродетельные
созидают хорошие нравы...
(Важно) и то, что мудрые мужи парящим умом
и тонкими изысканиями
Отыскали в глубинах, один — одно, другой — другое
И предали книгам.
Они нашли природу воздушных, земных, морских
И небесных (существ), и сверх всего — ум неизреченного Бога;
(То есть) как Он ведет мир, куда ведет, и каков будет конец
Всего мира (κόσμος), украшенного (κεκασμένος)
многими красотами (κόσμοις)...
Изучив все это в юности,
Я отдам ум Божественному Духу...
Взгляни на великого деда моего по линии матери: как во всем
Украшенный многообразными знаниями, которые он собрал
Со всех концов земли, пребывая среди многих народов,
Последним ключом своей учености (λόγων) он сделал
Христа...[1]

[1] PG 37, 1510–1512 = 2.270–271.

Юноша, от имени которого говорит Григорий, горит жаждой расширить свой кругозор не только благодаря учебе: его тянет к путешествиям, к знакомству с иными народами, с различными культурами. Но все это, собранное отовсюду, он желает поставить на службу христианству и духовной жизни. Несомненно, слова Никовула отражают устремления и опыт самого Григория, который много путешествовал в поисках мудрости и который на склоне лет, вспоминая юность, писал о себе:

> Одна слава была для меня приятна — преуспеть в науках (λόγων), которые собрали
> Восток и Запад, и слава Эллады — Афины.
> Над этим я трудился много и долгое время, но и это,
> Повергнув к стопам Христа, положил я перед Ним,
> Чтобы оно уступило слову (λόγῳ) великого Бога, которое затмевает собой
> Всякое утонченное и многообразное измышление (μύθον) человеческого ума[1].

Итак, античная ученость, светская словесность и вся внехристианская культура отходят на второй план, когда человек соприкасается со Христом. По сравнению со «словом» (λόγος) Божиим всякое человеческое слово есть не более чем миф, басня, измышление (μύθος). Но изучение античной философии, мифологии, поэзии и прочих наук необходимо для того, чтобы положить их к стопам Христа. В этом — основной пафос всех текстов Григория Богослова, посвященных восхвалению учености.

[1] PG 37, 977 = 2.54.

Античная философия

Смотрите, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу[1]. Эти слова апостола Павла отражают в целом негативное отношение раннего христианства к античной философии, воспринимавшего ее как человеческую ученость и противопоставлявшего ей Божественное слово Христа.

Диспут между христианством и классической философской мыслью[2] начался почти тогда же, когда начался конфликт между христианством и иудаизмом. Однако если отношение иудеев к христианству в первые века нашей эры было резко отрицательным, то отношение эллинов — скорее безразличным. Основные догматы христианства — о Едином Боге, о Троице, о Боге воплотившемся — хотя и были глубоко чужды и непонятны эллинскому разуму, не воспринимались как прямой вызов эллинизму. Тем не менее можно наблюдать и активное неприятие христианства со стороны по крайней мере некоторых представителей неоплатонической и иных философских школ. Философ Кельс (II век) пишет «Истинное слово» в опровержение христианства; неоплатоник Порфирий (III век) создает трактат «Против христиан»; Юлиан Отступник (IV век) пишет трактат «Против галилеян» (так он называл христиан) и предпринимает отчаянную попытку возродить язычество после того, как христианство фактически стало государственной религией Римской империи.

Со своей стороны, христиане отвечают полемическими сочинениями, в которых подвергают критике античную философию и нападки философов на христианство: достаточно вспомнить сочинения апологетов II века, восемь книг

---

[1] Кол 2, 8.

[2] См.: *Pelikan*. Emergence, 27ff.

«Против Цельса» Оригена, слова «Против Юлиана» Григория Богослова. Диспут христианства с классической философией закончился полной победой первого и сокрушительным поражением последней; смерть Юлиана Отступника подвела черту под этим диспутом. Впоследствии платонизм как богословская и мировоззренческая система был осужден несколькими церковными Соборами — V Вселенским 553 года, Константинопольскими Соборами 1076/77 и 1082 годов против Иоанна Итала[1] и Соборами середины XIV века в защиту учения Григория Паламы[2]. Критика античной философии вошла даже в богослужение Православной Церкви: «Петр витийствует, и Платон умолче. Учит Павел, и Пифагор постыдеся. Та же (Богородица) апостольский богословяй собор эллинское мертвое вещание погребает и совоставляет мир ко служению Христову»[3].

В сочинениях раннехристианских апологетов содержится немало отрицательных отзывов об античных философах, которых критиковали как за их философские воззрения, так и за безнравственный с точки зрения христиан образ жизни. Характерны в этом отношении такие памятники II века, как «Осмеяние языческих философов» Ермия и «Речь против эллинов» Татиана, содержащие резкие, подчас несправедливые и необоснованные упреки в адрес философов. Татиан, в частности, отрицает всю греческую культуру, религию и философию, которые он считает ложными, безумными и безнравственными[4]. Его критика философов основывается главным

---

[1] См.: *Gouillard*. Synodikon, 56–60, 188–202.

[2] См.: *Meyendorff*. Byzantine Theology, 72–73. Ср. Лосев. Очерки античного символизма, 860–873.

[3] Тропарь 9-й песни канона на утрени в четверг 3-й седмицы Великого поста.

[4] Ср. *Quasten*. Patrology I, 221.

образом на общеизвестных сведениях об их учении и на анекдотах из их жизни:

> Что досточестного приобрели вы от философии? Кто из наиболее известных в ней был чужд тщеславия? Диоген, который хвастался бочкой и похвалялся воздержанием, съел сырого осьминога и, пораженный болезнью внутренностей, умер из-за невоздержания[1]. Аристипп, ходивший в пурпурной одежде, как известно, распутничал[2]. Платон-философ был продан Дионисием за обжорство[3]. А Аристотель, который неразумно положил границы Промыслу[4] и ограничил счастье тем, что ему одному нравилось, весьма не по-учительски льстил Александру, забыв, что он был еще юноша; последний же вполне по-аристотелевски заключил в клетку своего друга (Каллисфена) за то, что тот не поклонился ему, и возил его так, словно льва или леопарда...[5] Не похвалю и Гераклита, который говорил, что он исследовал самого себя, ибо был самоучкой и гордился этим...[6] Но смерть обличила его невежество...[7] Смеюсь над бабьими сказками Ферекида, над Пифагором, унаследовавшим то же учение, и над Платоном, который, хотя некоторые не признают этого, был их подражателем[8].

---

[1] Ср. *Афиней*. Пир софистов VIII, 341e. Ср. также Диоген Лаэртский. О жизни VI, 76.

[2] Об изнеженности и развратном образе жизни Аристиппа см.: *Диоген Лаэртский*. О жизни II, 8, 66–81.

[3] См.: *Лукиан*. О паразите 34.

[4] По Аристотелю, Бог не вмешивается в управление миром.

[5] Ср. *Диоген Лаэртский*. О жизни V, 4–5.

[6] Ср. *Диоген Лаэртский*. О жизни IX, 5: «Он не был ничьим слушателем, а заявлял, что сам себя исследовал и сам от себя научился».

[7] О высокоумии и надменности Гераклита, а также о его смерти от водянки см.: *Диоген Лаэртский*. О жизни IX, 1–4.

[8] *Татиан*. Речь против эллинов 2–3. В последней цитированной фразе имеется в виду, очевидно, учение о переселении душ (метемпсихозе).

Раннехристианские апологеты критиковали античных философов прежде всего за их религиозную непоследовательность. Иустин и Афинагор в своих апологетических и полемических сочинениях указывали на то, что античная философия не может считаться последним словом истины, так как она не дает единой картины мира и единого учения о Боге: каждый философ и каждая отдельная философская школа выдвигают свою теорию происхождения мира, смысла человеческого существования и природы Божества. Но у обоих упомянутых апологетов мы находим помимо критики заблуждений философов нечто гораздо более серьезное, а именно — попытку выявить параллели между философией и христианством, найти место для философского поиска внутри христианской религии и, наконец, создать собственно христианскую философию. Для Афинагора и Иустина, в отличие от Ермия и Татиана, античная философия есть некое предвкушение христианства; Иустин говорит о Логосе, который таинственным образом действовал в философах, и называет Сократа и Гераклита «христианами», жившими согласно Логосу[1]. Иустин, который обратился к христианству из неоплатонизма, даже после своего крещения продолжал носить мантию философа, подчеркивая тем самым, что, уверовав во Христа, не отверг философию.

Не менее характерной является фигура Климента Александрийского, который считал, что не следует противопоставлять христианскую веру философии. По его учению, «философия не отвращает от веры», напротив, «мы ограждаемся ею, как неким прочным оплотом, приобретая в ее лице своего рода союзника, вместе с которым утверждаем и свою веру»[2].

---

[1] *Иустин*. Апология I, 46.

[2] Строматы 1, 2.

Согласно Клименту, «путь к истине один, но в него вливаются различные потоки, соединяясь в реку, текущую в вечность»[1]. Одним из таких потоков является древнегреческая философия, которая есть «приуготовительное учение, пролагающее и выравнивающее путь ко Христу»[2]. Философия была дана эллинам как божественный дар, как «воплощенный образ (икона) истины»[3]; для эллинов она такой же детоводитель ко Христу[4], каким было для евреев Писание Ветхого Завета[5]. Сам термин «философия» употребляется Климентом в расширительном смысле: для него философия не учение Платона, Эпикура или Аристотеля, но «то лучшее, что каждая из этих школ говорит о справедливости и благочестивом знании»[6].

«Истинная философия», по Клименту, есть любовь к истине и стремление к познанию истинного Бога. Если у эллинов философия нередко вырождается в софистику, то для христиан она всегда остается путем к приобретению мудрости:

> ...Философия есть поистине искусство правильной мудрости, дающее опыт в вещах жизненно важных; она — твердое познание того, что касается Бога и человека; некое прочное и непоколебимое обладание, скрепляющее воедино настоящее, прошедшее и будущее — то, чему научил нас Сам Господь Своим пришествием или через пророков. Она неизменна как переданная от Сына... и как познанная через Него является всецело истинной. Она и вечна, и полезна для целей временных... Философами же мы называем тех, кто любит мудрость Творца

[1] Строматы 1, 5.
[2] Строматы 1, 5.
[3] Строматы 1, 2.
[4] См.: Гал 3, 23–24.
[5] Строматы 1, 5.
[6] Строматы 1, 7.

и Учителя всех, то есть познание Сына Божия, а эллины — тех, кто состязается в словах о добродетели[1].

Можно сказать, что в раннехристианских воззрениях на философию прослеживаются три основных мотива. С одной стороны, философии, как человеческой мудрости, противопоставляют Божественную истину учения Христа; философов критикуют за их религиозную непоследовательность. С другой стороны, идет интенсивный поиск такого синтеза между христианством и философией, при котором достижения античной мысли были бы творчески усвоены христианством. Наконец, возникает и развивается концепция «христианской философии-любомудрия» как любви к Божественной Мудрости — Христу, как стремление жить добродетельно и возрастать в познании Бога. Все эти три мотива мы находим у Григория Богослова.

Мы, в частности, встречаем у него довольно резкую критику отдельных философов, а также утверждения о необязательности знания философии для христианина. Можно спастись, утверждает он, без «Пирроновых возражений, умолчаний и противопоставлений, Хризипповых разрешений силлогизмов, злохудожности Аристотелева искусства, обаяний Платонова краснобайства — что, к несчастью, вкралось в Церковь подобно египетским язвам»[2]. Григорий редко анализирует в подробностях то или иное философское учение; чаще он осуждает всех философов скопом, а заодно с ними всю античную мифологию, религиозную практику и магизм:

Твоему языку во что бы то ни стало надо господствовать, и ты не можешь удержаться, чтобы не разродиться словом?..

[1] Строматы 6, 7.

[2] Сл. 32, 25, 3–8; SC 318, 136–138 = 1.476.

Нападай на Пифагорово молчание[1], на орфические бобы[2] и на это новоявленное высокомерие поговорки: «Учитель сказал»[3]. Нападай на Платоновы идеи[4], на перевоплощения[5] и периоды существования наших душ[6], на припоминания[7] и недобрую любовь ради красивых тел[8]; на Эпикурово безбожие, его атомы и чуждое философии наслаждение[9]; на Аристотелев скудный промысл, его искусственность, его земные рассуждения о душе и человеческий характер его учений[10]; на гордость стоиков, прожорливость и пошлость киников. Нападай на пустоту, полноту[11] и бредни о богах и жертвах, об идолах, о благотворных и злотворных демонах, об оракулах, о вызывании богов и душ, о силе звезд[12].

Вслед за раннехристианскими апологетами Григорий рассматривает историю античной философии как блуждание

---

[1] Ученики Пифагора проводили пять лет в молчании, см.: *Диоген Лаэртский*. О жизни VIII, 10.

[2] Пифагор запрещал употребление бобов, см.: *Диоген Лаэртский*. О жизни VIII, 19.

[3] Формула, которую употребляли пифагорейцы, ссылаясь на своего учителя.

[4] Учение об идеях — наиболее характерная часть философской системы Платона.

[5] Слово μετενσωμάτοσης не употреблялось Платоном, но встречается у неоплатоников III века, в частности у Плотина. Григорий, вероятно, имеет в виду мифы из платоновского Государства (614b–616b, 617d–621b).

[6] В Государстве (615a) Платон говорит о тысячелетнем периоде подземного странствования душ.

[7] Ср. *Платон*. Федон 72e.

[8] Намек на педерастию Платона.

[9] Эпикур учил о том, что мир состоит из атомов, и считал наслаждение (ἡδονή — удовольствие) высшим благом для человека (отсюда «гедонизм»).

[10] Григорий видел в Аристотеле прежде всего теоретика риторического искусства.

[11] «Пустота» и «полнота» — излюбленные термины Демокрита.

[12] Сл. 27, 9, 16–10, 14; SC 250, 94=96 = 1.390–391.

в потемках в поисках истины. В отличие от богооткровенной религии, в которой Бог Сам снисходит к человеку и открывается ему, философия есть лишь усилие человеческого разума приблизиться к Богу, обреченное на неудачу до тех пор, пока разум, а не Бог остается руководителем человека в этом поиске. Критикуя Юлиана Отступника за его религиозные воззрения, Григорий говорит о том разнообразии и непоследовательности, которыми характеризуются взгляды античных философов:

> Вот чему научили его платоны, хризиппы, знаменитые перипатетики, почтенная стоя и мастера красноречия... Одни из них учат, что Бога вообще не существует; другие — что Он не заботится о здешнем, но что все в мире движется без цели и случайно; третьи — что всем должны управлять звезды и их сочетания, но кто и откуда ими самими управляет, я не знаю; четвертые — что все стремится к наслаждению, в котором и заключается цель человеческой жизни. Добродетель же для них всего лишь громкое имя, и ничего нет после здешней жизни, никакого суда, который там отсекал бы несправедливости, совершенные здесь. Никто из их мудрецов не понимал этого, но были они погружены, как говорится, в глубокое болото[1], покрыты непроницаемым мраком заблуждения и незнания, их разум не был настолько очищен, чтобы взирать на лучи истины; пресмыкаясь в дольнем и чувственном, они и вообразить не могли чего-либо выше демонов и подняться до того, чтобы удостоиться (знания) Творце. Если же кто-либо и прозревал немного, имея разум, а не Бога своим руководителем, то все равно увлекался тем, что казалось более достоверным и что привлекает толпу, потому что ближе ей[2].

Познания Григория в философии были достаточно эклектичными и поверхностными, почерпнутыми главным

[1] Ср. *Платон*. Федон 69c.

[2] Сл. 4, 43, 1–44, 21; SC 309, 142–144 = 1.81.

образом из флорилегиев и учебников, а не из первоисточников[1]. Критикуя античных философов за их религиозные воззрения, а также за аморальный образ жизни, который вели некоторые из них, Григорий основывается главным образом на сборниках анекдотов из жизни философов, популярных в Византии его времени. Он, в частности, обвиняет философов в жадности, педерастии, прожорливости и других пороках. Низкому нравственному уровню философов Григорий противопоставляет высокую духовную жизнь и аскетические подвиги христианского монашества,

> ...заслуживающие гораздо большего уважения, чем ненасытность мудреца и законодателя Солона, которую Крез выявил при помощи античного золота[2]; чем Сократова любовь к красоте (φιλοκαλία) — стыжусь сказать, влечение к мальчикам (παιδεραστία), хотя бы и прикрытое благочестивыми рассуждениями[3]; чем лакомство Платона в Сицилии, за которое он был продан в рабство и не был выкуплен ни одним из своих учеников и ни одним из греков[4]; чем прожорливость Ксенократа[5]; чем болтливость жившего в бочке Диогена, который цитировал слова из трагедии «чужеземцы, уступите место господам»[6], имея в виду, что вкусный пирог надо предпочесть простому хлебу[7]; чем философия Эпикура, которая не определила никакого блага выше наслаждения[8].

---

[1] *Ruether*. Gregory, 26.

[2] Ср. *Геродот*. История I, 29–33.

[3] Ср. *Платон*. Пир 213cd.

[4] Ср. *Лукиан*. О паразите 34.

[5] Источник неизвестен. В другом месте Григорий положительно отзывается о Ксенократе, см.: PG 37, 736.

[6] *Эврипид*. Финикиянки 40.

[7] *Диоген Лаэртский* (О жизни VI, 55) дает другую версию того же события. По его свидетельству, философ, который завтракал маслинами, отбросил принесенный ему пирог со словами: «Прочь с дороги царской, чужеземец».

[8] Сл. 4, 72, 2–14; SC 309, 184–186 = 1.91–92.

Все эти рассуждения Григория напоминают полемические сочинения Ермия и Татиана, направленные против античной философии.

Однако Григорий не только критикует заблуждения философов и их нравственный облик; на страницах его сочинений можно встретить немало похвальных слов в адрес философов, а также мысли о том, какую пользу может извлечь христианин из занятий философией. Продолжая традицию апологетов II века, александрийских дидаскалов III века (Климента, Оригена) и развивая идеи, выраженные его ближайшим другом Василием в «Советах юношам», Григорий в монументальной поэме «О добродетели»[1], адресованной одному из своих учеников, говорит о том, как христианский юноша может воспитывать себя на примерах, заимствованных из жизни философов.

Основная идея Григория заключается в том, что греческие философы, хотя и не соглашались друг с другом в религиозных и мировоззренческих вопросах, однако все учили добродетели; следовательно, христианин может у многих из них почерпнуть нечто поучительное:

Есть и у эллинов некоторые мудрецы,
Впрочем, не мудрые. Ибо как назовем мудрыми
Не познавших высочайшую Природу —
Бога, первопричину всех благ?..
Итак, кто столь неразумен, чтобы признать их
Мудрыми? Впрочем, если угодно, пусть будут они
и мудрыми.
Найдешь, что они были в некоторых учениях
Несогласны друг с другом и далеки один от другого —
В учениях об умосозерцаемом и видимом,

[1] В рус. пер.: «О смиренномудрии, целомудрии и воздержании» = 2.177.

О Промысле Божием, об идеях и о судьбе,
О душе, уме и обманчивости чувств.
Отсюда — стоики со своими гордыми лицами,
Академии, хитросплетения пирронистов,
Размышления, умозаключения, болтовня знатоков;
Но, не согласные в этом, все они равным образом
И единодушно восхваляют благое,
Ничего не ставя выше добродетели,
Хотя многими потами, бесчисленными трудами
И продолжительным временем приобретается она.
Упомяну для примера о некоторых,
Чтобы и ты отсюда научился добродетели
И с терний, как говорится, собирая розы,
У неверных учился лучшему[1].

Григорий далее приводит несколько анекдотов из жизни Диогена, Кратеса и философов-киников. Первый из них явил пример воздержания: единственной его собственностью был посох, с которым он ходил, и бочка, в которой жил. Второй отказался от своего имения и жил в бедности. Кто-то во время бури выбросил в море все свое имущество, сказав: «Благодарю тебя, Случайность, наставница моя в добродетели; с какой легкостью сокращаюсь я до одного плаща!» Еще один философ на талант золота, данный ему царем, купил кусок хлеба, показав, что не нуждается ни в чем ином[2]. «Это почти соответствует моим законам, — восклицает Григорий, — которые окрыляют меня (для подражания) образу жизни и природе птиц, довольствуясь ежедневной и нехитрой пищей»[3].

[1] PG 37, 693–696 = 2.180–181.
[2] PG 37, 696–698 = 2.181–182.
[3] PG 37, 698–699 = 2.182.

Впрочем, продолжает Григорий, у античных философов многое делалось напоказ: у них было больше тщеславия, чем настоящей любви к добродетели. Поскольку у философов добродетель соседствовала с пороком, Григорий советует подходить избирательно как к рассказам об их жизни, так и к их собственным изречениям:

> Не принимай недобрые изречения
> В старых книгах, которыми ты, о добрый, вскормлен,
> вроде:
> «Пусть прослыву я недобрым, лишь бы получать прибыль.
> Это лучше, чем, чтя законы богов,
> Жить в нищете, домогаясь славы»...
> «Деньги для людей драгоценнее всего»;
> «Нет ничего более жалкого, чем нищий человек»;
> «Без меди и Феб не прорицает»...
> Но одобряй следующие мудрые изречения:
> «Если от недоброго дела получаешь прибыль,
> Считай, что это — залог несчастий»;
> «Не во всем ищи выгод, но сдерживай себя»;
> «Страшно добиваться успеха неправедными способами»...
> «Хоть и бедняк, а богат добродетелью»...[1]

Мы не будем пересказывать многочисленные истории из жизни философов, которые встречаются в сочинениях Григория Богослова. Подчеркнем лишь, что он рассматривает эти истории как богатый дидактический материал, на котором он сам был воспитан и который, как он считает, содержит много назидательных примеров. Поскольку истории из жизни философов изучались в школах и университетах, пользовались популярностью и были у всех на слуху, Григорий считает

[1] PG 37, 706–708 = 2.184–185.

необходимым дать им христианскую оценку. Вслед за Василием Великим он проводит, в сущности, очень простую мысль о том, что все полезное и поучительное в философии следует принимать, а все вредное — отбрасывать.

«Христианское любомудрие»

Обратимся теперь к тому, что на языке Григория называется христианской философией-любомудрием, к его концепции философского образа жизни[1]. Как мы помним, Григорий любил говорить о себе самом как философе, о том, что он «философствует в безмолвии», о том, что жизнь философа предпочтительнее для него, чем что бы то ни было иное. Итак, о какой «философии» идет речь в данном контексте?

Прежде всего речь идет о философии, которая имеет небесное, а не земное происхождение, она есть плод Божественного Откровения, а не человеческих исканий: этим она коренным образом отличается от языческой. Христианское учение, говорит Григорий, излагается «догматически, а не состязательно, по способу рыбаков, а не по-аристотелевски, духовно, а не хитросплетенно, по законам Церкви, а не рынка, для пользы, а не напоказ»[2]. Предметы христианской философии — мир, материя, душа, Ангелы и демоны, Воскресение, суд, возмездие, страдания Христовы и, наконец, Сам Бог[3]. Христианская философия есть не что иное, как богословие: философствовать значит размышлять о Боге и познавать Его, насколько такое познание возможно человеку[4].

---

[1] О значении термина «философия» в языке каппадокийцев см.: *Pelikan*. Culture, 177–183.

[2] Сл. 23, 12, 11–14; SC 270, 304–306 = 1.334.

[3] Сл. 27, 10, 12–23; SC 250, 96=98 = 1.391.

[4] Сл. 27, 3, 1–27; SC 250, 76–78 = 1, 386–387.

Речь также идет о философии как некоем высшем призвании человека, как образе жизни, который сродни монашеству и к которому призваны немногие избранные: «Вести образ жизни философа (φιλοσοφεῖν) — как выше всего, так и труднее всего, и не многие способны к этому, а только те, кто призван к этому великим Промыслом Божиим, который подает предызбранным руку помощи»[1]. Истинная философия есть любовь к благу — не ради будущих наград, но ради самого блага[2]. Она есть путь к вершинам богопознания — отрешение от мира, пребывание с Богом, восхождение через низшее к высшему, приобретение постоянного и вечного посредством скоропреходящего[3].

Наиболее полно учение о христианской философии изложено Григорием в Слове 25-м «В похвалу философа Ирона». Приветствуя прибывшего в Константинополь Ирона-Максима — того самого, который вскоре станет его злейшим врагом, — Григорий говорит о том, как античное философское наследие, в частности киническая философия, может в жизни человека сочетаться с христианским благочестием. Синтез античной мудрости и благочестивого образа жизни, философского поиска и богословского откровения, разума и веры, философии и христианства — вот основная тема Слова. Добавим, что образ христианина в философской мантии, созданный Григорием в 25-м Слове, не может не напомнить нам об Иустине-философе, который за два столетия до Григория тоже трудился над созданием синтеза между христианством и философией.

Григорий говорит об Ироне как «любителе мудрости» (φιλόσοφος), а о себе — как «служителе мудрости» (σοφίας

---

[1] Сл. 7, 9, 27–30; SC 405, 202 = 1.165.

[2] Сл. 4, 60, 5–7; SC 309, 168 = 1.87.

[3] Сл. 43, 13, 30–33; SC 384, 146 = 1.611.

θεραπευτής)[1]. Григорий приглашает Ирона встать рядом с ним у священного Престола, на котором приносится евхаристическая жертва и совершается посредством Евхаристии обожение человека[2]. Тем самым подчеркивается родство между философией и богослужением: в ви́дении Григория философ стоит рядом со священником, любитель мудрости — рядом со служителем Софии-Христа. Задача обоих — восхвалять добро, не отставать друг от друга в добродетели и стремиться к блаженству[3].

Григорий называет Ирона «гражданином всей вселенной» как киника, «поскольку не позволяет киническая философия ограничиваться узкими пределами»[4]. Говоря о жизни своего героя, Григорий подчеркивает, что он — философ по призванию, причем сознательно избравший христианское «любомудрие» вместо языческого:

> Когда пришло ему время избрать род жизни... узревает он нечто великое, смелое и превышающее уровень многих людей. Роскошь он презирает, а также богатство и власть... Философии же посвящает себя, госпоже над страстями, мужественно стремится к добру, отрешается от материального прежде разложения материи, возвышается над видимым величием природы и благородством выбора, прилепившись к непреходящему. А когда уже он был так настроен, тогда не счел даже нужным рассуждать о том, какую лучше избрать философию: внешнюю, играющую тенями истины под видом и личиной философии, или нашу, кажущуюся смиренной, но внутренне

---

[1] Сл. 25, 1, 1–3; SC 284, 156 = 1.357.

[2] Сл. 25, 1, 2, 19–22; 160 = 1.359.

[3] Сл.25, 1, 17–20; 158 = 1.358.

[4] Сл. 25, 3, 19–20; 162 = 1.359. Диоген Синопский «единственным государством для себя считал весь мир». О себе он говорил: «Я — гражданин мира». См.: *Диоген Лаэртский*. О жизни VI, 72; VI, 63.

> возвышенную и ведущую к Богу. Напротив, от всего сердца избирает он нашу, совершенно не обратив разума к худшему и не увлекшись изяществом слога, о котором так заботятся эллинские философы[1].

Под «нашей философией» Григорий подразумевает здесь христианскую веру, которой противопоставляется внешнее изящество и внутренняя пустота греческой философии. Однако «наша философия» — это не только доктрина, учение, образ мыслей: это также образ жизни, а именно тот, при котором уединение, полуотшельничество сочетается со стремлением приносить пользу обществу. Развивая традиционную со времен античности тему созерцания и деятельности[2], Григорий говорит об истинном философе как человеке, который стремится сочетать и то и другое:

> Он видел, что жизнь пустынническая, отшельническая, сопровождающаяся удалением и отчуждением от людей, велика, высока и превышает все человеческое; однако она предназначена только для самих преуспевающих в ней и отрицает общение и человеколюбие, свойственные любви, которая, как он знал, есть одна из наиболее достохвальных добродетелей; кроме того, такая жизнь не подвергается проверке, так как лишена упражнения в конкретных делах и потому несравнима с другими родами жизни. Жизнь же общественная, среди других, напротив, и служит испытанием добродетели, и распространяется на многих, и ближе подходит к Божиему домостроительству, которое сотворило все и связало любовью, которое и наш род, отпавший от блага из-за прившедшего зла, снова призвало благодаря соединению и общению с нами[3].

---

[1] Сл. 25, 4, 2–25; 164 = 1.360.

[2] Об этой теме у Григория см.: *Špidlik*. Grégoire, 113ff.

[3] Сл. 25, 5, 1–13; 166 = 1.360–361.

Иначе говоря, общественная жизнь более соответствует новозаветному Откровению; претворить в жизнь евангельские заповеди можно только живя среди людей; вне общества активное доброделание невозможно. Нельзя не вспомнить, читая эти строки, что вопрос о том, какой образ жизни следует предпочесть — созерцательный или деятельный, — стоял весьма остро для самого Григория, когда он думал о выборе пути после окончания Афинской академии.

Итак, «наша философия» — это, во-первых, правая вера, во-вторых, сбалансированный образ жизни, совмещающий созерцание и деятельность на пользу ближним. Каково соотношение этой философии с учением античных философов? Григорий весьма категоричен в своем утверждении о том, что христианину следует «отослать» подальше от себя большинство древних философских систем; он может лишь заимствовать некоторые положительные свойства древних философов, в частности киников. Ирон, по словам Григория, именно так и поступил, отвергнув в античной философии все, что противоречило христианскому учению и образу жизни, и сохранив лишь то, что этому не противоречило:

> Продумав и исчерпав все это, а также сочтя хорошим делом смирить гордыню эллинов, которые видят свое достоинство в мантии и бороде, что́ делает он и как приступает к философии? Некую середину соблюдает он между их суетностью и нашей мудростью, так что в его философствовании — их внешний облик и одежда, но наши истина и высота. Поэтому перипатетиков, академию, почтенную стою, эпикурово учение о случае вместе с атомами и наслаждением, увенчав шерстяной повязкой, как один из них — поэта, отсылает и отталкивает от себя как можно дальше[1]. В кинической философии

[1] Ср. *Платон*. Государство 398a: «Если же человек, обладающий умением перевоплощаться и подражать чему угодно, сам прибудет в наше госу-

> отвергнув безбожие и восхвалив воздержание, он становится таким, каким мы сейчас видим его, — собакой против действительных собак, любомудром против немудрых, христианином прежде всего, побеждающим высокомерие киников благодаря сходству с ними по наружности, а невежество некоторых из наших — новизной одежды, показывая, что не в малозначащих вещах состоит благочестие и не в угрюмости — философия, но в твердости души, в чистоте ума, в подлинной склонности к добру, какую бы ни имели мы наружность, с кем бы ни общались, оставались бы наедине с собой, оберегая ум от чувственного, или жили среди толпы и друзей, уединяясь внутри самого общества, философствуя среди не-философов, словно тот Ноев ковчег, который посреди потопа был легче воды[1], и словно купина, которая горела огнем и не сгорала в великом видении Моисея на горе...[2]

Таким образом, истинный философ — это тот, кто, даже находясь среди толпы, остается наедине с собой и, живя среди шума и суеты мира, не теряет сосредоточенности и собранности. Философия заключается не во внешнем облике, но в устремленности к благу вне зависимости от внешних обстоятельств. Философия — это Ноев ковчег, в котором человек сохраняется от катаклизмов мира сего и достигает спасительного Арарата — христианской веры.

дарство, желая показать нам свои творения, мы преклонимся перед ним как перед чем-то священным, удивительным и приятным, но скажем, что такого человека у нас в государстве не существует и что не дозволено здесь таким становиться, да и отошлем его в другое государство, умастив ему главу благовониями и увенчав шерстяной повязкой, а сами удовольствуемся, по соображениям пользы, более суровым, хотя бы и менее приятным поэтом и творцом сказаний...»

[1] Ср. Быт 6, 7–20.

[2] Сл. 25, 5, 17–6, 19; SC 284, 168–170 = 1.361. Ср. Исх 3, 2–3.

Что включает в себя христианская философия? Чему должен учить философ-христианин? Согласно Григорию, он должен прежде всего употребить свой дар для обличения идолопоклонства. Однако не менее важной задачей является обличение ересей, возникающих внутри христианской Церкви, и научение людей догматам истинной веры. Христианская философия включает в себя богословие как один из важнейших элементов. Благословляя Ирона с церковной кафедры на занятия философией, Григорий говорит:

> ...Снова займись тем же самым деланием, с тем же дерзновением... Как и прежде, разрушай суеверие эллинов, их многобожное безбожие, древних и новых богов, постыдные мифы и еще более постыдные жертвоприношения, очищающие грязь грязью, как слышал я от одного из них же самих, то есть телами тела — телами бессловесных животных свои собственные тела. Разрушай как почтенные их скульптуры, так и постыдные истуканы... Разрушай и восстания ересей — тем с большей ревностью, чем больше пришлось тебе пострадать... Определяй также и наше благочестие, научай познанию единого Бога нерожденного — Отца; единого рожденного Господа — Сына, называемого Богом, когда речь идет о Нем Самом по Себе, Господом же, когда говорят о Нем по отношению к Отцу, — Богом по природе, Господом же по власти; единого и Духа Святого, исшедшего и исходящего от Отца. Дух есть Бог для тех, кто с разумом уразумевает предлагаемое (учение); против этого воюют нечестивые, но благочестивые уразумевают это, а наиболее духовные — открыто провозглашают[1].

Григорий искренне желал сделать Ирона-Максима своим союзником в борьбе с арианством, в укреплении православной веры и в защите учения о Божестве Святого Духа.

[1] Сл. 25, 14, 26–15, 26; SC 284, 190–194 = 1.368–369.

По мысли Григория, союз философа с богословом — та сила, которой еретикам трудно противостоять; именно поэтому он так настойчиво приглашает Ирона встать рядом с ним, принять участие в его проповеднической и богословской деятельности.

Обстоятельства, как мы помним, сложились иначе, и Максим-Ирон сделался врагом Григория. Последний, однако, не изменил своих взглядов на философию и не отказался от идеи союза философии и богословия. В Слове 26-м Григорий опять рисует портрет христианского философа, однако на этот раз он имеет в виду себя самого. По мысли Григория, наличие в мире лжефилософов ничуть не снижает ценности философии, которая есть самый прямой путь к Богу. Истинный философ, о котором говорится в 26-м Слове, есть воплощение всех добродетелей. Вместо благородного происхождения он обладает духовным благородством, которое заключается в добродетельной жизни. Если он молод, он борется со страстями и в юном теле являет старческое благоразумие; если стар, не стареет душой, но с радостью ожидает смерти. Если он красив, в его телесной красоте сияет душевная; если же наружность его безобразна, благообразным будет его внутренний человек. Если он здоров, употребит здоровье во благо других людей и для аскетических подвигов; если болен, будет бороться с болезнью и или выздоровеет, или перейдет в лучшую жизнь — в обоих случаях он будет победителем. Если он богат, будет делиться с бедными, если беден — обогатится в Боге. Когда философ алчет, он питается простой пищей, как птицы; когда жаждет, пьет сырую воду из источника. Злословие, гонения, клевету, удары — все примет истинный философ, подражая в этом Христу[1].

[1] Сл. 26, 10, 18–12, 24; SC 284, 250–256 = 1.378–380.

Григорий описывает философа как ангелоподобное существо, совмещающее в себе совершенства античных мудрецов со святостью христианина. Он искренне убежден в том, что он сам полностью соответствует этому идеалу, в отличие от того, кого он прежде считал за идеал, но кто не оправдал его надежд:

> Нет ничего более непреоборимого, чем философия, ничего более неуловимого. Все может ослабеть, только не философ... Непреодолимы только двое — Бог и Ангел; а третий — философ, нематериальный в материальном, неограниченный в теле, небесный на земле, бесстрастный в страданиях... Поскольку же слово наше изобразило философа... в соответствии с этим портретом рассмотрим самих себя, ибо, *думаю, и я имею Духа Божия*...[1] Итак, чем опечалят меня те, которые все привлекают (для обвинения)?.. Назовут неучем? Одну только мудрость знаю я — страх Божий... Что же до другой мудрости, то часть ее я сам оставил, а часть надеюсь и уповаю приобрести, полагаясь на Духа[2]. Обвинят за бедность, в которой мое богатство? Но я охотно сбросил бы с себя эту одежду, чтобы нагим идти по терниям жизни. Я бы и этот тяжкий хитон сложил с себя как можно скорее, чтобы облечься в более легкий[3]. Назовут предателем родины?..[4] Но разве есть у меня земная родина — у меня, для которого всюду родина и нигде нет родины?.. Что же еще? Низложат с престолов? Но разве с удовольствием вступил я на престол сейчас и вступал ранее? Разве ублажаю я

[1] 1 Кор 7, 40.

[2] То есть сознательно отверг мирскую мудрость (языческую философию) и надеюсь на приобретение высшей духовной мудрости.

[3] То есть сложил бы с себя материальное тело, чтобы «облечься в тело духовное» (1 Кор 15, 44).

[4] Букв. «беглецом из своего отечества». Григорий имеет в виду обвинения, выдвигавшиеся в его адрес, в том, что он, оставив свою кафедру в Каппадокии (Сасимах), проживал в Константинополе.

> восходящих на престолы?.. Лишат председательства? Но когда и кто из благоразумных людей восхищался этим?.. Не допустят к жертвенникам? Но знаю и другой жертвенник, образами которого являются нынешние жертвенники... и на который восходят через созерцание... Изгонят из города? Но не из небесного града[1].

Работая над автопортретом, Григорий пользуется двумя источниками — античным философским наследием и новозаветным благовестием. Космополитизм киников, которые весь мир называли родиной, сочетается у него с учением апостола Павла о «странничестве» в мире, где христиане не имеют постоянного града, но ищут будущего[2]. Античное восприятие тела как «одежды», в которую облечена душа, сочетается с христианской идеей обнажения от всего материального и телесного для приближения к Богу. Жизнь христианского философа, таким образом, воплощает в себе лучшие черты обеих традиций, а «христианская философия» в буквальном смысле становится синтезом этих традиций.

2. НРАВСТВЕННЫЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕМЫ

«Наша философия» (ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία) в понимании Григория подразделяется на две части: «та, что имеет дело с догматическими истинами» (περὶ λόγους) и «та, что созидает благочестие посредством нравственности» (διὰ τῶν ἠθῶν ἔχει τὸ εὐσεβές)[3]. Иными словами, догматическое и нравственное богословие — две составные части «христианской

[1] Сл. 26, 14, 1–16, 12; SC 284, 258–264 = 1.381–383.

[2] Ср. Евр 13, 14.

[3] Сл. 4, 23, 6–8; SC 309, 116 = 1.73.

философии». В дальнейшем мы посвятим отдельную главу догматическим взглядам Григория Богослова; теперь же остановимся на некоторых наиболее характерных для него нравственных темах. К этим темам, а также к социальной проблематике Григорий обращался на протяжении всей своей литературной и проповеднической деятельности, но особенно часто — в период своего служения в Назианзе в 70-х годах.

Смысл страданий

В 372 году сразу несколько бедствий обрушилось на жителей Назианза: мор, засуха и, наконец, сильный град, который опустошил поля и уничтожил весь урожай[1]. Для небольшого каппадокийского города, население которого зависело от сельского хозяйства, это было настоящей катастрофой. Люди пришли в церковь, чтобы услышать утешительное слово от своего епископа, но Григорий Назианзин-старший безмолвствовал от глубокой скорби. Григорию-младшему было поручено произнести проповедь, дабы поддержать и успокоить людей. Он воспользовался случаем для того, чтобы поразмышлять вслух о смысле страданий, о том, почему Бог посылает бедствия отдельным людям и целым народам[2].

Главная мысль Слова проста: стихийные бедствия посылаются от Бога в наказание за грехи и чтобы призвать людей к покаянию. Библейское Откровение говорит нам, что до грехопадения Адама природа была покорна человеку и находилась в полной гармонии с ним, но после того как грех вошел в мир, природные силы воспротивились человеку и оказались во враждебном противостоянии ему[3]. Положение,

[1] *Gallay*. Vie, 122.

[2] См.: Слово 16 (рус. пер. Слово 15).

[3] Ср. Быт 1, 28; 2, 19–20; 3, 14–18.

в котором находится ныне природа, является ненормальным: весь тварный мир *стенает и мучится* в надежде на освобождение от рабства тлению[1]. Преображение тварного мира начинается с преображения человеческой личности. Последнее же возможно только тогда, когда человек осознает свой грех, приносит покаяние в нем, стремится избавиться от него и совершает добрые дела, подтверждающие происшедшее в нем изменение к лучшему. Вся ветхозаветная история говорит нам о том, что причина стихийных бедствий — человеческий грех: достаточно вспомнить всемирный потоп[2], гибель Содома и Гоморры[3], «египетские казни»[4]. Покаяние, напротив, может отвратить гнев Божий как от одного человека, так и от целых народов, примером чего являются молитва царя Езекии[5] и пост жителей Ниневии[6].

По мысли Григория, гнев Божий и наказание, посылаемое за грехи, соответствуют мере греховности людей. Причина стихийных бедствий не в том, что вселенная несовершенно устроена, что нет Промысла и всем управляет рок; причина — в наших грехах:

> Философствуй о нынешнем несчастье, о справедливых судах Божиих, постигаем ли мы их или не осознаем их великой бездонности... о том, как гнев (Божий) соразмерен грехам (людей)... Скажи: отчего такие удары и бичи? в чем причина их? Беспорядочное ли и ненормальное, неуправляемое и неразумное движение и течение вселенной, как будто нет над

---

[1] См.: Рим 8, 19–23.

[2] См.: Быт 6–7.

[3] См.: Быт 18, 20–19, 28.

[4] См.: Исх 7–12.

[5] См.: Ис 38, 1–8.

[6] См.: Иона 1–4.

ней никакого Правителя и все происходит автоматически, слепо влекомое беспорядочным и темным духом, как думают немудро мудрствующие? Или как изначально вселенная создана разумно и упорядоченно... так и сейчас она движется и изменяется, управляемая браздами Промысла? Отчего же неурожаи, губительные ветры и грады, отчего нынешнее наше поражение и научение? Отчего эпидемии, болезни, землетрясения, бури на море и ужасные явления в небе? И почему созданная для пользы людей тварь, этот всеобщий и равный для всех источник наслаждения, превращается в наказание нечестивых?.. В чем смысл этого удара, в чем причина его? Одно из двух: или это испытание добродетели, или наказание за грехи...[1]

Картина разоренной земли, погубленного урожая, скорбящих земледельцев, потерявших труд целого года, вызывает печаль и сострадание у Григория. Но он не забывает о нравственном уроке, который можно извлечь из случившегося, и призывает жителей Назианза обратиться внутрь себя и вспомнить о своих грехах:

Страшно бесплодие земли и гибель плодов, и притом в какое время? — Когда они уже радовали надеждой и приближался сбор урожая! Ужасна безвременная жатва, и земледельцы, скорбящие о трудах и, словно над мертвецами, сидящие над стеблями, которые умеренный дождь возрастил, а сильный пожал... Жалкое зрелище — земля поруганная, обстриженная, не имеющая красоты своей... Отчего посохли поля, истощились житницы, оскудели пастбища, оскудели плоды земли, равнины наполнились не плодородием, но сетованием?.. Печальное зрелище! Солома — весь наш урожай, и лишь по ничтожным остаткам узнается посев... Отчего же это и в чем причина бедствия? Не будем ждать, пока нас обличат другие, станем сами

[1] Сл. 16, 4–5; PG 35, 937–941 = 1.233–234.

для себя судьями. Великое лекарство против пороков — исповедь и удаление от грехопадения... Ведь один из нас притеснил бедного, отнял у него часть земли, переступил за межу со злым умыслом, по-воровски или насильно, присоединил чужой дом к своему дому, чужое поле к своему полю, чтобы отнять хоть что-нибудь у ближнего... Другой осквернил землю ростовщичеством и лихоимством, собирая, где не сеял, и пожиная, где не расточал... Третий не отдал начатков от гумна и виноградника Богу, все ему даровавшему, и оказался неблагодарным... Четвертый вдове и сироте не оказал милости, не дал хлеба и малого пропитания просящему, вернее, Самому Христу, питаемому в лице скудно питающихся...[1]

Примирение с Богом происходит через покаяние. Смысл всякого страдания, всякого бедствия — в том, чтобы человек через покаяние и исправление воссоединился с Богом, от Которого отпал через грех. Милость Божия к целому народу зависит от покаяния каждого индивидуума: эту библейскую истину повторяет Григорий своей пастве. Всенародное покаяние, следующее за покаянием отдельного человека, может изменить гнев Божий на милость:

Итак, приидите все, братья, *поклонимся и припадем и восплачем пред Господом, сотворившим нас*[2]. Составим общий плач, разделившись по возрастам и полам. Возвысим голос моления и донесем его до слуха Господа Саваофа вместо ненавистного Ему вопля[3]. Предупредим гнев Его исповеданием. Пожелаем увидеть Его изменившимся по отношению к нам, как прежде видели Его разгневанным на нас. «Но кто знает, — скажешь, — что Он обратится и раскается и *оставит на нас*

[1] Сл. 16, 6; 17–18; PG 35, 941; 959–960 = 1.234–235; 242–243.

[2] См.: Пс 94, 6.

[3] Ср. Быт 18, 20.

благословение?»[1] Достоверно знаю это я, ручающийся за Божие человеколюбие: Он оставит гнев, который для Него противоестествен, и даст место тому, что для Него естественно, — милости. К гневу мы принуждаем Его, а к милости Он Сам имеет стремление. И если наказывает, будучи принужден к этому, то неужели не помилует, следуя тому, что для Него естественно? Помилуем только сами себя, открыв путь праведному милосердию Отца! Посеем со слезами, чтобы пожать с радостью[2]. Будем ниневитянами, а не содомлянами: уврачуем порок, чтобы не погибнуть вместе с пороком[3].

Покаяние, о котором идет речь, выражается не только в слезах: более всего оно выражается в делах милосердия по отношению к ближним. Раздать хлеб голодным, ввести в дом нищих и не имеющих крыши над головой, одеть того, у кого нет одежды, — вот добродетели, благодаря которым примиряется с нами Бог, умягчается небо и дождь милосердия Божия сходит на землю[4].

Милосердие

Темам милосердия, сострадания, активного добродела-ния посвящено также Слово 14-е «О любви к бедным». Оно было произнесено около 373 года в Кесарии Каппадокийской и обращено к городской бедноте, среди которой было немало прокаженных[5]. Григорий начинает Слово с описания «луга добродетелей», на котором произрастают вера, надежда,

[1] Ср. Иоил 2, 14.

[2] Ср. Пс 125, 5.

[3] Сл. 16, 14; PG 35, 952–953 = 1.239–240.

[4] Сл. 16, 20; PG 35, 961–964 = 1.244.

[5] По предположениям некоторых ученых, Слово было произнесено в богадельне, устроенной Василием Великим. По другой версии, оно было

любовь, страннолюбие, братолюбие, человеколюбие, долготерпение, кротость, ревность, укрощение плоти, молитва и бдение, чистота и девство, воздержание, пустынножительство и безмолвие, умеренность, смиренномудрие, нестяжание и пренебрежение богатством[1]. Трудно отдать предпочтение какой-либо одной из перечисленных добродетелей:

> Короче говоря, хорошо созерцание, хороша и деятельность: первое — как возносящее отсюда, входящее во Святое Святых и возводящее ум наш к тому, что сродни ему; вторая — как принимающая Христа, служащая ему и делами являющая любовь. Каждая из этих добродетелей есть некий особый путь ко спасению, приводящий, конечно же, к какой-то одной из вечных и блаженных обителей. Ибо как различны роды жизни, так и *обителей* у Бога *много*[2], разделяемых и назначаемых каждому по достоинству; итак, один пусть исполняет одну добродетель, другой — другую, третий — несколько, а четвертый — и все, если это вообще возможно...[3]

Однако из всех заповедей первой и важнейшей является любовь, и прежде всего любовь к бедным, страждущим и обездоленным. Ничто так не угодно Богу, как милосердие, жалость и сострадание, ибо эти качества свойственны Ему Самому. Поэтому мы должны помогать всем страждущим, какова бы ни была причина их страданий — вдовство, или сиротство, или эмиграция, или жестокость господ, или наглость начальников, или бесчеловечность сборщиков подати, или кровожадность разбойников, или алчность воров,

---

произнесено для того, чтобы вдохновить жителей города на строительство богадельни. См.: *Gallay*. Vie, 87; *Benoit*. Grégoire, 272–274.

[1] Сл. 14, 2–4; PG 35, 860–864 = 1.205–207.

[2] Ср. Ин 14, 2.

[3] Сл. 14, 4–5; PG 35, 864 = 1.207.

или конфискация имущества, или кораблекрушение. Большей жалости заслуживают те, кто внезапно оказался в беде, чем те, которые уже привыкли к своему бедственному состоянию. Но с особым состраданием следует относиться к тем, кто заражен «священной болезнью», то есть проказой[1].

Григорий с искренним и глубоким чувством описывает прокаженных, которых довелось ему увидеть в Кесарии Каппадокийской:

> Я не могу без слез видеть их страдания, и даже при воспоминании о нем сердце у меня сжимается... Вы сами свидетели этих страданий. Перед глазами вашими зрелище страшное и плачевное, невероятное для тех, кто не видел его: люди, при жизни ставшие мертвыми... которых едва ли можно узнать, кем они были прежде и откуда они; скорее, это несчастные останки тех, кто некогда были людьми, которые, чтобы быть узнанными, называют имена своих отцов, матерей, братьев, свое место рождения: «Я — сын такого-то, и мать моя такая-то, имя мое такое-то, да и ты сам был некогда моим другом и знакомым». И говорят они так потому, что не имеют прежнего внешнего облика, по которому можно было бы их узнать. Это люди изувеченные, лишенные имущества, семьи, друзей, даже своих собственных тел; единственные из всех люди, одновременно жалеющие себя и ненавидящие себя, не знающие, о чем скорее плакать — о тех ли членах тела, которых уже нет, или о тех, которых скоро не станет... Кто ближе отца? Кто сострадательнее матери? Но для этих людей запечатаны и двери родительского сердца... Их гонят из городов, гонят из домов, с рынка, с народных собраний, с дорог, с празднеств, с пиров и — о несчастье! — отгоняют даже от самой воды![2]

---

[1] Сл. 14, 6; PG 35, 864–865 = 1.207–208. Древнегреческие поэты и историки чаще называли «священной болезнью» эпилепсию, см.: *Liddell-Scott*. Lexicon, 822.

[2] Сл. 14, 9–12; PG 35, 868–872 = 1.209–211.

Бедственное положение прокаженных и их социальная незащищенность заставляют Григория размышлять о скоротечности человеческой жизни, о несовершенстве тварного мира, о смысле страданий. Человеческие страдания всегда были и остаются одним из главных аргументов против веры в Промысл и благость Божию. С другой стороны, некоторые предпочитают отгородиться стеной равнодушия от страждущих, ссылаясь на волю Божию: люди, мол, страдают потому, что Богу так угодно. Григорий считает лицемерами тех, кто подобным образом относится к страждущим, и говорит о том, что причины людских страданий нам неизвестны, как неизвестен способ управления вселенной. То, что кажется нам несовершенным и безобразным, может быть совершенным и прекрасным в глазах Божиих. Истинный смысл всей нашей жизни откроется нам только в будущем веке, поэтому вместо того, чтобы обвинять Бога, следует верить в Него и Его Промысл:

> ...(Некоторые) осмеливаются так говорить: «От Бога их страдания, от Бога и наше благополучие. И кто я, чтобы дерзать нарушить Божие определение и казаться более благим, чем Бог? Пусть им будет трудно, пусть бедствуют, пусть страдают: значит, заслужили!» Говорящие так только тогда боголюбивы, когда надо сберечь свои деньги... Но неизвестно еще, от Бога ли посылаются страдания тем несчастным, ведь и материя может сама по себе причинять расстройства... И кто знает, за злые ли дела наказывается один и за похвальные ли возвышается другой? Может быть, совсем наоборот: этот возвышен из-за своей порочности, а тот испытывается из-за добродетели; этот выше возносится, чтобы и пасть глубже... а тот и сверх обычного искушается, чтобы, пройдя испытание, как золото в горниле, освободиться и от самого малого зла, которое имеет... Бывает и здесь (наказание) для некоей пользы — или чтобы бедствиями отсекались пороки злых, или чтобы благополучием

облегчался путь к добродетели добрым, — но так случается не всегда и не везде, ибо это принадлежит будущему веку, где одни получат награды за добродетели, другие же — наказание за пороки... Здесь все происходит по иному закону и иному знанию, и все направлено к той жизни; у Бога же, конечно, выравнивается и то, что кажется нам неровным[1].

То, что в мире много страждущих, больных, скорбящих и бедствующих, должно вызывать у нас не обвинения в адрес Бога, но желание изменить мир к лучшему, творчески вмешаться в ситуацию. Бог призывает нас к сотрудничеству, Он хочет, чтобы мы разделили с Ним заботу о бедных, взяли на себя часть Его попечения о больных и обездоленных. Христианин призван являть лик Божий там, где слезы и горе, где нужда и бедствие; он должен *быть богом* для тех, кто потерял Бога, потерял веру, кто впал в уныние и отчаяние:

Здоровый и богатый пусть утешит больного и бедного; кто не упал — упавшего и разбившегося; веселый — унывающего; наслаждающийся счастьем — утомленного несчастьями. Воздай что-нибудь Богу в благодарность за то, что ты один из тех, кто может оказывать благодеяния, а не из тех, кто нуждается в благодеянии, что не ты смотришь в чужие руки, а другие — в твои... Будь для несчастного богом, подражая милосердию Божиему... Всякий мореплаватель близок к кораблекрушению... так и всякий имеющий тело близок к недугам телесным... Пока ты плывешь при благоприятном ветре, подавай руку терпящему кораблекрушение; пока ты здоров и богат, помогай бедствующему... Если и ничего не имеешь, поплачь вместе со страждущим: великое лекарство для него — милость, исходящая из твоего сердца; и искренним состраданием намного облегчается горе[2].

[1] Сл. 14, 29–31; PG 35, 897–900 = 1.224–226.

[2] Сл. 14, 26–28; PG 35, 892–896 = 1.221–223.

Обращаясь к евангельской притче о Страшном Суде[1], Григорий говорит о том, что, делая добро ближнему, мы делаем его Самому Христу. Верующий призван почтить Христа в каждом страдающем человеке. От нашего милосердия к ближним зависит наше собственное помилование: *Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут*[2]. Те же, кто не совершил дел милосердия, будут осуждены, причем «не за грабительство, не за святотатство, не за прелюбодеяние или что-либо другое, запрещенное законом, будут осуждены они, но за то, что не послужили Христу в лице нуждающихся»[3].

Все Евангелие и вся сакраментальная жизнь Церкви учат христианина делам милосердия и состраданию к ближнему:

> Пришел нищий? Вспомни, как ты был беден и как обогатился. Хлеба просит или воды, или, может быть, другой Лазарь отверженный лежит у твоих дверей? Устыдись таинственной трапезы, к которой ты приступал, хлеба, которого причастился, чаши, которой приобщился, посвящаемый в страдания Христа. Странник припал к тебе, бездомный, бесприютный? Прими в лице его Странствовавшего ради тебя, Странствовавшего среди своих, Вселившегося в тебя благодатью и Привлекшего тебя к горнему жилищу. Будь Закхеем — мытарем вчера, но щедрым сегодня... Лежит больной и раненый? Своего здоровья устыдись и ран, от которых освободил тебя Христос. Если видишь нагого, одень его, почитая твою собственную ризу нетления, которая есть Христос, ибо *все мы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись*[4].

---

[1] См.: Мф 25, 31–46.

[2] Мф 5, 7.

[3] Сл. 14, 37–39; PG 35, 908–909 = 1.229–231.

[4] Сл. 43, 31, 13–30; SC 358, 268–270 = 1.564; Гал 3, 27.

Социальные темы

В творчестве Григория нравственные и социальные темы тесно переплетены. Это не случайно, ведь нравственность каждого отдельного человека отражается на жизни социума, и проблемы, возникающие в обществе, часто коренятся в личной нравственности его членов. Несовершенство всякого социального строя, всякой государственной системы и общественной структуры обусловлено общей греховностью человека, его неспособностью к жизни по законам любви, справедливости, гармонии.

Григорий был гражданином могущественной империи с рабовладельческим строем. Во главе государства, на вершине общественной пирамиды, стоял император — полубожественная фигура, человек, над которым не властны законы, ибо он сам творец законов, который не подчиняется никому, кроме Бога. Дно пирамиды формировал многочисленный класс рабов, составлявших безусловное большинство городского и сельского населения; это люди, находившиеся в полной и беспрекословной зависимости от своего господина, без воли которого они не могли ни вступать в брак, ни становиться членами церковного клира; рабы были людьми, не владевшими собственной жизнью[1]. Между этими двумя общественными полюсами располагались многочисленные гражданские чины — от членов сената, придворных, городских и областных начальников, крупных землевладельцев и армейских офицеров до мелкого дворянства, разночинцев, купцов, солдат, крестьян, вольноотпущенных. Члены церковного клира могли происходить из любых сословий; впрочем, начиная с IV века епископами все чаще становились

[1] Ср. *Mango*. Byzantium, 222–223.

представители аристократии и все труднее было выходцу из низших слоев общества подняться до архиерейской кафедры.

Идея порядка, закона, справедливости, унаследованная от римского права, оставалась центральной в византийском политическом устройстве[1]. Иерархическая структура византийского общества была построена по принципу изначального неравенства людей в зависимости от их социального происхождения; тем не менее все члены общества были равны перед законом, за исключением императора, который стоял над законом, и рабов, для каждого из которых единственным законодателем был собственный господин. Характерно утверждение Григория Богослова о том, что как красота неба, солнечный свет и воздух являются общим достоянием всех людей, так и цари предоставляют «всем *свободным* людям» одинаковое право пользоваться покровительством законов[2].

Отношение христиан к гражданским властям было лояльным во все эпохи — в том числе и тогда, когда у власти стояли гонители христианства. Апостол Петр писал, имея в виду римское государство своего времени: *Будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым... Бога бойтесь, царя чтите*[3]. Апостол Павел призывал христиан подчиняться высшим властям и начальникам не из страха наказания, но по совести[4], *ибо нет власти не от Бога*[5]; а также приносить моления *за царя и за всех начальствующих*[6]. В апологиях II века, адресованных римским императорам, мы встречаем

---

[1] Ср. *Mango*. Byzantium, 33.

[2] Сл. 4, 96, 16–20; SC 309, 242 = 1.106.

[3] 1 Петр 2, 13–17.

[4] Ср. Рим 13, 1–5.

[5] Рим 13, 1.

[6] 1 Тим 2, 2.

неоднократные заверения христиан в лояльности гражданским властям. Общим местом является идея Божественного происхождения царской власти: даже император-язычник, по утверждению Тертуллиана, принадлежит скорее христианам, чем язычникам, потому что он Богом христиан поставлен на свое служение[1].

Григорий Богослов не оспаривает Божественное происхождение царской власти даже в том случае, когда речь идет о Юлиане, отступнике от христианства. В глазах Григория Юлиан не узурпатор, получивший власть незаконно, но законный царь, не осознавший высоты своего призвания и не сумевший оправдать доверие, которое оказал ему Бог, сделав его императором. В Слове 19-м, произнесенном по случаю всенародной переписи, которую производил император-отступник, Григорий говорит о том, что Бог действует через гражданскую власть, в том числе и тогда, когда во главе государства стоит язычник, как Октавиан Август или Юлиан, и когда страной управляют злодеи, подобные Ироду. Подтверждение своей мысли Григорий видит в жизни Иисуса Христа, Который родился во время всенародной переписи, производившейся царем Иродом, и был законопослушным гражданином Римской империи:

> *В те дни вышло повеление от кесаря Августа сделать перепись по всей земле*. И началась перепись. *Пошел также Иосиф в Вифлеем, записаться с Мариею, обрученною ему женою, потому что он был из дома и рода Давидова*[2]. И тогда-то — о чудо! — рождается Спаситель, Создатель и Господин вселенной, в бедном и малом прибежище. Убоимся таинства, почтим снисхождение и сами принесем нечто в дар времени... Ныне Ирод

[1] Апология 33.

[2] Лк 2, 1–5.

> неистовствует и избивает младенцев и ради Освободителя истребляет тех, которые должны будут получить освобождение. Но мы станем с поклоняющимися и принесем Обнищавшему ради нас до такой степени, что принял тело... дары таинственные и превышающие видимое... Ты[1] со Христом ведешь перепись, со Христом взвешиваешь, с Главой назначаешь цену, со Словом вычисляешь. Христос сейчас для тебя рождается, остается Богом и становится человеком и поселяется среди людей. Что показывает это слово? Мне думается, оно вразумляет тех, кому доверены такие дела, что в наиболее важных распоряжениях (гражданских властей) Бог всегда участвует. И как, дабы устыдить производящих перепись, в это именно время вступает в общение с плотью и людьми, так, чтобы утешить нас в рабском состоянии и научить благоразумию... Сам платит дидрахму[2] — и не только за Себя, но и за Петра, главного из учеников[3].

Итак, Бог действует через всякого царя и всякого начальника, вне зависимости от того, симпатизируют они христианству или нет. Именно поэтому ни Сам Христос, ни апостолы, ни апологеты II века, ни великие каппадокийцы не были социальными реформаторами и не призывали к переустройству общественных структур. За двадцать веков своей истории христианство не создало особой социальной доктрины, а его нравственное учение всегда было обращено к отдельной человеческой личности, а не к безликим «массам», структурам и социумам. Христиане никогда не считали этот мир идеальным, но они были убеждены в том, что создать на земле рай путем социальных преобразований невозможно до тех пор, пока человек остается в своем падшем состоянии. Отсюда спокойное и сознательное послушание христиан властям

[1] Слова обращены к Юлиану.

[2] Ср. Мф 17, 24–27.

[3] Сл. 19, 12–13; PG 35, 1057–1060 = 1.295–296.

предержащим, отказ от участия в борьбе за гражданские права и свободы. Истинная свобода для христианина не в том, чтобы освободиться от власти начальника, господина или царя, но в том, чтобы стать духовно свободным, высвободиться из оков греха.

В Слове 17-м, произнесенном в присутствии назианзского градоначальника, Григорий говорит о необходимости для христиан подчиняться начальству, причем рассматривает подобное подчинение как закон, предписанный Святым Духом. Однако он не останавливается на этом, но, обращаясь к самому градоначальнику, говорит о том, как он должен пользоваться своим положением для пользы ближних. Для начальствующего путь к обожению лежит через доброту, благотворительность, человеколюбие, милостивое отношение к подчиненным; для подначального — через послушание Богу, начальникам и своим ближним:

> Подчинимся Богу, друг другу и земным начальникам: Богу — из-за всего, друг другу — ради братолюбия, начальникам — для порядка... Есть ведь и между нашими законами такой закон — один из похвальных и прекрасно установленных Духом... — чтобы рабы подчинялись господам, жены — мужьям, Церковь — Господу, а ученики — пастырям и учителям; так и все подданные должны подчиняться властям предержащим не за страх, а за совесть... А что же вы, властители и начальники? Ибо уже и к вам обращается слово, чтобы не считали нас совершенно несправедливыми, если тех будем убеждать исполнять свой долг, а вашему могуществу уступим, как бы стыдясь нашей во Христе свободы... Со Христом начальствуешь ты, со Христом правительствуешь: от Него получил ты меч — не действовать, но угрожать... Так оставайся с Богом, а не с князем мира сего, с благим Господом, а не с горьким тираном... Подражай человеколюбию Божию. Это и есть наиболее

> божественное в человеке — делать добро. Ты можешь стать богом без какого бы то ни было труда: не упускай же случая к обожению. Одни раздают имущество, другие истощают плоть ради духа, умирают для Христа и совершенно удаляются из мира... От тебя же ничего такого не просим: одно вместо всего принеси — человеколюбие... Знаю, как много может сделать доброта... Ничто пусть не убеждает тебя быть недостойным власти, ничто пусть не отклоняет тебя от милосердия и кротости — ни времена, ни властелин, ни страх, ни опасение высших начальников, ни чья-либо чрезмерная наглость. Приобрети в трудные времена благоволение свыше; дай Богу взаймы милость: никто еще не раскаивался из принесших что-либо Богу[1].

В цитированном тексте Григорий призывает рабов подчиняться господам, подобно тому как Церковь подчиняется Христу. В другом месте он призывает господ быть милостивыми к своим рабам, помня, что и Христос принял образ раба: для свободных достаточно того, что они имеют рабов, не надо утяжелять и без того нелегкую участь последних[2]. Все эти высказывания, однако, не означают того, чтобы Григорий считал то неравенство между рабами и господами, которое существовало в византийском обществе, естественным или богоустановленным. Григорий не был адвокатом рабства как социального института, хотя и не призывал к свержению рабовладельческого строя и сам был аристократом и рабовладельцем. Он неоднократно говорил о том, что изначально все люди были созданы свободными и благородными; лишь в результате грехопадения произошло то неравенство, которое существует в мире:

---

[1] Сл. 17, 6–10; PG 35, 972–977 = 1.258–260.

[2] Сл. 19, 13; PG 35, 1060 = 1.296.

Сначала, говорит, *не было так*[1]. Но *Сотворивший в начале* человека[2] сделал его свободным и самовластным, ограничив его одним лишь законом заповеди[3], а также богатым среди наслаждений рая... Свобода и богатство заключались только в исполнении заповеди, а истинная бедность и рабство — в нарушении ее. Но с тех пор как появились зависть, раздоры и коварная власть змия... разорвалась родственная связь между людьми, которые отдалились друг от друга и разделились по званиям, и любостяжание уничтожило естественное благородство... Но ты взирай на изначальное равноправие, а не на последующее разделение...[4]

Григорий подчеркивает, что разделение на благородных и плебеев противоестественно; точно так же разделение на рабов и господ искусственно; истинное благородство и истинная свобода не в благородном происхождении, а в доброй нравственности:

Что такое господин и раб? Что за дурное деление?
Один у всех Творец, один закон, один Суд.
На служащего тебе смотри не как на раба,
но как на сослуживца...
А что должны делать рабы, особенно рабы Божии?
Пусть не отказываются благоугождать господам.
И в свободные, и в рабы записывает нрав.
Ведь и Христос явился в облике раба, но освободил нас[5].

Все одна персть, все произошли от одного Отца.
Насилием разделены смертные на два разряда, а не природой.

---

[1] Мф 19, 8.
[2] Ср. Мф 19, 4.
[3] Ср. Быт 2, 16–17.
[4] Сл. 14, 25–26; PG 35, 892 = 1.221.
[5] PG 37, 938 = 2.229.

Для меня раб — всякий негодяй, а свободный — тот,
кто добродетелен[1].

Разделение человечества на богатых и бедных тоже является следствием грехопадения. Богатство, по христианскому учению, трудно совместимо со спасением: Христос призывал богатого юношу раздать богатство нищим и следовать за Ним[2]. Григорий, менее радикальный в суждениях, считает, что для богатого есть две возможности — или раздать все имущество бедным, или сохранить за собой, но делиться с бедными (сам он избрал второй путь). Говоря об этом, Григорий резко критикует богачей своего времени за чрезмерную роскошь и за равнодушие к беднякам:

> Нам необходимо, чтобы даже пол был усыпан... благоухающими цветами, а стол умащен самыми дорогими и наиболее благоуханными маслами... чтобы предстояли мальчики, приукрашенные и построенные чинно, с роскошными по-женски прическами... одни держа стаканы кончиками пальцев и поднося их как можно более благообразно и осторожно, другие держа опахало над нашей головой и рукотворными дуновениями ветра охлаждая полноту нашей плоти... Для бедных много значит, чтобы воды было достаточно, а мы до опьянения пьем вино стаканами... Что же это, друзья и братья?.. Зачем роскошествуем, когда братья наши в бедственном положении? Да не будет, чтобы я обогащался, если они в нужде, чтобы я здравствовал, если не врачую их ран, чтобы я имел достаточно пищи, одежду и крышу над головой, если не делюсь с ними хлебом, не даю им, по возможности, одежду, не предоставляю им кров. Но необходимо нам или все оставить ради Христа, чтобы поистине следовать за Ним, взяв

[1] PG 37, 853 = 2.233.

[2] Мф 19, 21.

крест...[1] или делиться своим имуществом со Христом, чтобы и само обладание имуществом благодаря должному обладанию освятилось и чтобы не обладающие ничем были участниками в нашем обладании[2].

Итак, богатые должны делиться с бедными, господа — быть милостивыми к рабам. Всякое социальное неравенство — между благородными и лицами простого происхождения, между господами и рабами, между богатыми и бедными — противно богоустановленному порядку и является следствием греховности человечества. То же следует сказать о неравенстве между мужчиной и женщиной.

В Византии женщины, в особенности замужние, считались гражданами второго сорта; их участие в общественной жизни было минимальным; они главным образом сидели дома и занимались нехитрым рукоделием. По мнению Григория Богослова, отражающему общепринятый взгляд его современников, женщине не подобает заниматься богословием и говорить на религиозные темы: ее удел — ткацкий станок, пряжа, чтение богоугодной литературы[3]. Женщинам не следует также употреблять косметику, строить на голове башню из накладных волос и вообще ходить без головного убора; надо довольствоваться природной красотой и хранить ее для своих мужей[4]. Самое лучшее для женщины — сидеть дома, молиться, ткать и прясть, давать работу служанкам, поменьше разговаривать, пореже выходить из дому, встречаться только с целомудренными женщинами и с собственным мужем[5]. В браке у женщины подчиненное положение; муж

[1] Ср. Мф 16, 24.

[2] Сл. 14, 17–18; PG 35, 877–880 = 1.214–215.

[3] PG 37, 602–603 = 2.158.

[4] PG 37, 884–885 = 2.242–243. Ср. *Knecht*. Frauen.

[5] PG 37, 903–904 = 2.249.

должен следить за ее жизнью и поведением: если на ее лице появилась косметика — стереть, если она много говорит — заставить молчать, если смеется — заставить прекратить смех, если много тратит денег или много пьет — ограничить, если часто выходит из дома — запретить[1].

Несмотря на такие взгляды, Григорий хорошо понимал, что изначальное природное равенство между мужчиной и женщиной не может оспариваться. Рассуждая о причинах подчиненного положения женщин в современном ему обществе и в ветхозаветном Израиле, Григорий выдвигает гипотезу о том, что во всем виноваты мужчины, которые создали законы, дискриминирующие женщин. В христианстве всякая дискриминация исключена; перед Богом все равны; во Христе нет *мужского пола, ни женского*[2].

> Почему то, что не позволено женщине, позволено мужчине, так что женщина, оскверняющая ложе мужа, прелюбодействует и подвергается за это тяжкому наказанию по законам, а мужчина, неверный своей жене, остается безнаказанным? Не принимаю такого законодательства, не одобряю этот обычай. Мужчины были законодателями, потому и законодательство против женщин, потому и детей отдали во власть отцов, а слабый пол оставлен в пренебрежении. У Бога не так, но: *чти отца твоего и матерь твою*...[3] Смотрите, как равно законоположение. Один Творец у мужчины и женщины, одна персть — оба они, один образ; один для них закон, одна у них смерть, одно воскресение. Мы рождаемся от мужчины и женщины; один долг детей по отношению к обоим родителям... Если думаешь о худшем, то согрешила женщина, но также и Адам: обоих прельстил змий, ни та не оказалась слабее, ни этот сильнее.

[1] Сл. 37, 8, 15–20; SC 318, 288 = 1.514.

[2] Гал 3, 28.

[3] Исх 10, 12.

> Но подумай о лучшем: обоих спасает Христос Своими страданиями. Ради мужчины стал Он плотью? Но также и ради женщины. Ради мужчины умер? Но и женщина смертью Его спасена. *От семени Давидова* Он называется[1], чем, может быть, думаешь, почтен мужчина? Но и от Девы рождается[2] — это уже о женщинах! *И будут*, говорит, двое *одна плоть*[3], а одна плоть пусть обладает одинаковым достоинством. Павел же и примером законополагает целомудрие. Как и каким образом? *Тайна сия велика: я говорю по отношению ко Христу и к Церкви*[4]. Хорошо жене почитать Христа в лице мужа, хорошо и мужу не бесчестить Церковь в лице жены. *Жена*, говорит, *да боится мужа*[5], так же, как и Христа. Но и муж пусть почтительно обращается с женой, как Христос с Церковью[6].

Григорий как бы полемизирует со своими современниками, византийскими обывателями IV века. По сути он восстает против традиционного для Византии мнения о том, что женщина является источником всех зол, соблазнов и неприятностей: такое мнение особенно характерно для монашеской литературы[7]. Григорий выступает здесь в качестве защитника женщины, как он выступал в защиту всех бедных, страждущих и обездоленных.

Высказывания Григория по социальным вопросам могут быть сведены к трем основным тезисам: 1) всякая гражданская власть — от Бога; 2) всякая дискриминация и всякое неравенство в правах — противоестественны; 3) для всякого

---

[1] Рим 1, 3.

[2] Ср. Мф 1, 23.

[3] Быт 2, 24.

[4] Еф 5, 32.

[5] Еф 5, 33.

[6] Сл. 37, 6, 4–7, 20; SC 318, 282–286 = 1.513–514.

[7] Ср. *Mango*. Byzantium, 225–227.

человека, вне зависимости от его социального положения, доступна добродетельная жизнь, ведущая к обожению.

Пожалуй, наиболее характерным для нравственного и социального учения Григория является то, что он рассматривает жизнь христианина в Церкви и обществе как путь к очищению и обожению. Исполнение заповедей Божиих и активное доброделание именно потому необходимы, что они способствуют очищению человека, изменению к лучшему всего его существа. Высоконравственный образ жизни, благодаря которому происходит очищение, есть «второе творение»[1], всецелое изменение и преображение человека, его «рождение свыше»[2]. Жизнь в соответствии с моральными нормами христианства есть восхождение к вершинам боговедения, богословия и созерцания; *праксис* — доброделание — лишь средство для достижения этих вершин:

> Восходи посредством добродетельной жизни; через очищение приобретай чистое. Хочешь ли когда-нибудь стать богословом и достойным Божества? Соблюдай заповеди и иди путем (исполнения) повелений (Божиих), ибо делание ведет к созерцанию[3].

3. БРАК, ДЕВСТВО, МОНАШЕСТВО

Брак и девство

Святоотеческая традиция не создала развитого и детально разработанного богословия брака. Это связано прежде всего с тем, что в ранней Церкви необходима была защита девства:

---

[1] PG 37, 661 = 2.221.

[2] Ср. Ин 3, 3.

[3] Сл. 20, 12, 4–7; SC 270, 80–82 = 1.305.

институт брака как таковой не оспаривался, и поскольку он относился к сфере гражданского права, богословы не считали нужным специально обсуждать его. Девство, напротив, было явлением новым для языческого мира: идея девства как добровольного воздержания от полового общения, известная уже в ветхозаветной традиции[1], была разработана христианством в качестве едва ли не нормативной идеи[2] и потому требовала специальной апологии. Многие отцы ранней Церкви восхваляли девство: достаточно вспомнить имена Климента Римского, Игнатия Антиохийского, Афинагора (II век), Оригена, Климента Александрийского, Тертуллиана, Мефодия Олимпийского (III век). В IV веке отдельные трактаты о девстве пишут Афанасий Великий, Василий Анкирский, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Ефрем Сирин на Востоке, Амвросий Медиоланский и Августин на Западе. При этом в IV веке не появилось ни одного значительного произведения, которое бы осмыслило брак с богословской точки зрения: тема брака затрагивалась или в связи с девством, или в дисциплинарно-каноническом аспекте. В частности, Гангрский Собор (ок. 340 года)[3] издал серию правил против тех, кто, практикуя девство, гнушается браком или унижает брак[4]. Сам факт появления этих правил указывает на то, что отношение к браку в христианской среде было неоднозначным и что многие христиане отдавали предпочтение девству.

---

[1] О девстве в ветхозаветной традиции (в частности о ессеях и о «терапевтах» Филона) см.: *Guillaumont*. Origines, 13–37. Ср. *Леон-Дюфур*. Словарь, 261–262.

[2] Ср. Мф 19, 10–12; 1 Кор 7, 7; 7, 24–25; Откр 14, 4.

[3] Об историческом контексте этого Собора см.: *Gribomont*. Basile I, 26–33.

[4] См.: прав. 1, 9, 10 и 14. О недопустимости гнушения браком говорил во II веке Климент Александрийский (см.: Строматы 3, 18).

Если говорить о более поздней эпохе, то в латинской традиции отсутствие интереса к богословию брака связано с преобладающим влиянием Тертуллиана и Августина, которые оба имели отрицательное отношение к браку: Тертуллиан по причине своего нравственного ригоризма, который в конце концов увел его из Церкви; Августин — поскольку унаследовал неприязнь к браку от манихейства, через которое он прошел. Общим местом в западной традиции стало утверждение о том, что единственной целью и единственным оправданием брака является деторождение. Что же касается восточной традиции, то в ней теме брака не уделяли достаточного внимания — не в последнюю очередь потому, что большинство крупных богословов этой традиции были монахами и писали в расчете на читателей-монахов.

В этом смысле трактат святого Мефодия Патарского (III век) «Пир десяти дев» стоит несколько особняком. В нем содержится пространная апология девства как подражания образу жизни Христа; однако мы находим там несколько страниц, посвященных богословскому обоснованию брачного общения между мужчиной и женщиной. В частности там проводится мысль о том, что это общение является «действием по образу Божию»[1], поскольку через это Сам Бог Творец создает новые человеческие существа, когда мужское семя становится «причастным Божественной творческой силы»[2]. Библейский рассказ о сне (ἔκστασις, по переводу Семидесяти), который был наведен Богом на Адама в момент сотворения Евы из его ребра[3], аллегорически толкуется св. Мефодием как прообраз «наслаждения мужчины при

[1] Пир десяти дев, Феофила 1; SC 97, 70.

[2] Феофила 5; SC 97, 80.

[3] См.: Быт 2, 21.

половом общении, когда он, возжаждав (произвести на свет) потомство, приходит в экстаз, расслабляясь наслаждениями деторождения (в часы) сна, чтобы нечто, отделившееся от костей и плоти его, снова образовалось... в другого человека». В момент полового акта мужчина «делается участником плодотворения, предоставляя Божественному Создателю взять у него ребро, чтобы из сына сделаться самому отцом». Поэтому «не дерзко ли презирать чадотворение, которое не стыдится совершать Сам Вседержитель Своими чистыми руками?»[1]

Среди произведений Григория, посвященных той же теме, главным является стихотворная «Похвала девству», написанная в форме диалога между Браком (γάμος) и Девством (παρθενίη): апология супружества, конечно же, влагается в уста Брака, а апология безбрачия — в уста Девства. Говоря о браке, Григорий обращается к тому же библейскому тексту, что и Мефодий:

> Когда божественная тварь явилась на земле,
> И земля — на долинах вечно цветущего рая,
> Но не было еще у человека помощника в жизни,
> подобного ему,
> Тогда премудрое Слово совершило величайшее чудо:
> Смертного, которого Оно создало быть зрителем мира —
> Мой корень и семя многообразной жизни, —
> Разделив на две части, великой животворящей рукой
> Взяло из бока одно ребро, чтобы создать жену,
> И, в чресла обоих влив любовь (φίλτρον — любовный
> напиток),
> Побудило их стремиться друг к другу[2].

[1] Феофила 2; SC 97, 70–72.

[2] PG 37, 530 = 2.135.

В этом отрывке мы не находим аллегорию «экстаза» Адама, содержащуюся в «Пире» Мефодия Патарского, однако находим созвучную Мефодию мысль о том, что влечение мужчины и женщины друг к другу влито в их чресла Самим Богом в тот момент, когда Он создал Еву из ребра Адама. Поэтому Брак в своем споре с Девством ссылается на божественный «закон», установленный в момент сотворения женщины из ребра мужчины: согласно этому закону, каждый родившийся на земле человек является плодом брака[1]. Все ветхозаветные праведники были плодами брака и сами состояли в браке[2]; даже Христос «хотя и в чистой, но в человеческой утробе зачат был и родился от женщины обрученной, половину человеческого супружества смешав с Божеством»[3].

Брак, согласно Григорию, есть прежде всего преодоление одиночества и замкнутости человека, обретение его второй половины, без которой жизнь человека неполноценна. В браке мужчина и женщина скреплены союзом любви и становятся «одной плотью»[4]. Любовь, соединяющая супругов, способствует их возрастанию в благочестии и любви к Богу:

> Связанные супружеством, мы (служим) друг для друга
> и руками, и слухом, и ногами.
> Брак и бессильного делает вдвое сильнее...
> Общие (для супругов) заботы облегчают (им) скорби,
> И общие радости для обоих еще слаще...
> Соединившись телами, они единодушны, и к благочестию
> Усердие друг в друге возбуждают одинаковой любовью
> (πόθῳ).

---

[1] PG 37, 539–540 = 2.138.

[2] PG 37, 545–546 = 2.140.

[3] PG 37, 547 = 2.141.

[4] Ср. Быт 2, 24.

Ибо брак не оставляет вдали от Бога,
Но, напротив, еще больше (приближает), потому что
больше понуждает (любить)...
Таков брак; а жизнь без любви неполноценна,
Жестока, неприглядна, бездомна...[1]

Отвечая на доводы брака в пользу супружеской жизни, Девство указывает на то, что смыслом и оправданием безбрачия является также любовь — только не к человеку, а к Самому Богу. Цель девства — «пропитавшись любовью, идти отсюда к высокоцарственному светоносному Богу»[2]. Вступая в общение с Богом, человек «оставляет любовь к персти (χοὸς δ' ἀπέλειπον ἔρωτα)»[3]. Супругом девы является Христос, «Который особенно приветствует безбрачных, хотя и за всех пригвожден, за всех поднял крест»[4]. Таким образом, девство не есть нечто совершенно чуждое браку: оно есть тоже брачный союз, но не между двумя людьми, а между человеком и Христом[5]. Когда любовь ко Христу становится стержнем всей жизни человека, он не находит возможным разделить свою любовь между Христом и еще кем- или чем-либо. Любовь ко Христу — это интегральное и всеохватывающее чувство:

...Любовь слаба, если разделена
Между миром и Христом, тверда же, когда устремлена
к Единому.
Или, обладая всецело Христом, человек нерадит о жене,
Или, дав в себе место любви к праху, забывает о Христе[6].

---

[1] PG 37, 542–544 = 2.129.
[2] PG 37, 550 = 2.142.
[3] PG 37, 553 = 2.142.
[4] PG 37, 567 = 2.147.
[5] Ср. *Brakke*. Asceticism, 53.
[6] PG 37, 563 = 2.146.

Любовь есть чувство, сконцентрированное в одной точке, постоянное всматривание в лик любимого, нежелание оторвать взор от этого лика и обратить на что-либо другое:

> Любовь (πόθος), сосредоточенная на одном, приближает
> нас ко Христу,
> Который любит любящего и видит взирающего (на Него),
> Видит взирающего (на Него) и выходит навстречу
> приближающемуся (к Нему).
> Чем больше кто любит, (тем больше) взирает;
> и чем больше взирает,
> Тем больше любит...[1]

Итак, смысл девства — во всецелой отдаче себя Богу, в полном посвящении всех мыслей и желаний Христу, в постоянной памяти о Нем и постоянном живом чувстве Его присутствия. Однако и в христианском браке присутствует Христос: Он — «Невестоводитель и Жених, Который чудодействует на браке и (Своим) присутствием оказывает честь супружеству»[2]. Присутствие Христа превращает воду в вино[3] и будни супружеской жизни — в непрестанный праздник:

> Желаю вам всего наилучшего, — пишет Григорий новобрачным. — А одно из благ — чтобы Христос присутствовал на браке, ибо где Христос, там благолепие (εὐκοσμία), и чтобы вода стала вином, то есть все превратилось в лучшее[4].

Если девство есть полное воздержание от половой жизни, то и в браке необходимы чистота и целомудрие. «Да будет брак

---

[1] PG 37, 564 = 2.146.

[2] Сл. 40, 18, 13–15; SC 358, 236 = 1.554.

[3] Ср. Ин 2, 9.

[4] Письмо 232 / Ed. Gallay, 166 = 2.531.

чист и без примеси скверных страстей», — говорит Григорий[1]. По его мнению, хорош тот брак, который «есть только брак, и супружество, и желание оставить после себя детей», а не тот, который «разжигает материальное (тело)»[2]. Целомудрие в браке выражается в том, чтобы воздерживаться от брачного общения в те дни, когда Церковь предписывает воздержание, например, посты. Об этом Григорий говорит в «Увещании Олимпиаде»: «Не предавайся безудержной плотской любви, не всегда наслаждайся брачным ложем; убеди супруга оказывать уважение священным дням (ἥμασιν ἁγνοτάτοισι)»[3]. Недопустима измена брачному ложу и нарушение супружеской верности, — подчеркивает Григорий[4]. Второй брак разрешен Церковью из снисхождения, но третий недопустим: «Первый (брак) есть закон, второй — снисхождение, третий — беззаконие. А что сверх этого, то является скотством (букв. «жизнью свиньи»)...»[5]

Таким образом, целомудрие является принадлежностью и девства, и христианского брака. В восточнохристианской традиции с понятием *целомудрия* (σωφροσύνη) связана не только идея преодоления плотского влечения, будь то полное воздержание или особая дисциплина супружеской жизни, но и достижение совокупности совершенств, свойственных «целостной мудрости», которая заключается в постоянном пребывании человека с Богом[6]. Именно в этом смысле забвение Бога, нарушение верности Богу и идолослужение в Ветхом Завете сравнивалось с блудом[7].

---

[1] Сл. 40, 18, 15–16; SC 358, 236 = 1.554.

[2] Сл. 37, 17–20; SC 318, 290 = 1.515.

[3] PG 37, 1548 = 2.253.

[4] PG 37, 572 = 2.148.

[5] Сл. 37, 8, 7–8; SC 318, 286 = 1.514.

[6] *Иеромонах Софроний*. Об основах, 22.

[7] Ср. Ос 1, 2; 3, 1 и др.

Необходимо не только телесное, но и духовное целомудрие, — подчеркивает Григорий:

> ...(Нужно) быть целомудренным и по отношению к Божеству. Ибо блудом и прелюбодеянием называется не только грех по отношению к телу, но и всякий грех, особенно же беззаконие по отношению к Богу. Чем докажем это?— спросишь, может быть. *Соблудили*, — сказано, — *в начинаниях своих*[1]. Видишь ли бесстыдное дело блуда? Сказано также: *Соблудили с древом*[2]. Видишь, что есть и некая религия прелюбодейная? Итак, не прелюбодействуй душой, сохраняя телесное целомудрие[3].

Сравнивая брак и девство, Григорий ставит последнее выше первого. В этом он следует традиции, восходящей к апостолу Павлу[4]. «Брак — хорошее дело, — говорит Григорий, — но не могу сказать, чтобы он был выше девства»[5]. «Брак законен и честен, но все же плотский; гораздо лучше свобода от плоти»[6]. Безбрачие «выше и божественнее, но труднее и опаснее»; брак «ниже, но безопаснее»[7]. Девство «чисто и совершенно отрешает от мира»; но и брак «честен и не совсем отлучает от Бога»[8]. Девство есть состояние Адама в раю, а половое общение началось после изгнания из рая[9].

---

[1] Пс 105, 39.

[2] Иер 3, 9.

[3] Сл. 37, 18, 27–19, 8; SC 318, 308–310 = 1.519–520.

[4] Ср. 1 Кор 7, 32–35 и др.

[5] Сл. 37, 10, 1–2; SC 318, 292 = 1.515.

[6] PG 38, 90 = 2.171.

[7] Сл. 8, 8, 5–7; SC 405, 258 = 1.179.

[8] Сл. 19, 7; PG 35, 1052 = 1.292.

[9] PG 37, 577 = 2.150.

Хотя Григорий никогда не говорит о браке как нечистоте, в некоторых текстах безбрачие противопоставляется браку как чистота (ἁγνεία): «Допускаю брак, но избираю чистоту», — говорит он о себе[1]. В стихотворении «К девам» Григорий пишет:

> Похвален для тебя брак, но нерастленность выше;
> Брак — извинение страсти; чистота же есть светлость;
> Брак — отец святых, а чистота — служение (Богу);
> Ее и прежде, в установленные времена, уважали
> Адам в раю, Моисей на горе Синай,
> Захария, отец Предтечи, когда священнодействовал...
> Когда был закон, и тени, и временные служения,
> Тогда и брак имел первенство, как все еще младенчество;
> Когда же буква отступила и ее место занял дух,
> Когда Христос пострадал плотью, произойдя от Девы,
> Тогда воссияла и чистота, отсекающая мир,
> Из которого мы должны вместе со Христом перейти
> в горнее»[2].

В цитированном тексте развивается мысль о постепенном раскрытии идеала девства в ходе человеческой истории: эта мысль была высказана, в частности, св. Мефодием Олимпийским. Согласно последнему, когда человечество находилось в своем младенческом возрасте, Бог попускал людям вступать в супружество даже со своими сестрами, однако по мере возрастания человечества Бог через пророков и законодателей постепенно вводил запреты на кровосмешение и многоженство. Идеал единобрачия проповедовался пророками, однако это был лишь переходный этап, на котором

[1] PG 37, 644 = 2.173.

[2] PG 37, 634–635 = 2.168.

человечество готовилось к восприятию тайны девства и целомудрия, раскрывшейся в жизни Иисуса Христа[1]. Именно Христос является родоначальником девства как образа жизни совершенных:

> Ибо надлежало Архиерею, Архипророку и Архангелу называться также и Архидевственником. В древности человек еще не был совершенным и потому не был в состоянии вместить то совершенство, каким является девство. Он, сотворенный «по образу» Божию, имел еще нужду в том, чтобы стать «по подобию». Для исполнения этого посланное в мир Слово сначала приняло наш образ, запятнанный многими грехами, чтобы мы... могли опять получить образ Божественный... Для этого Он, будучи Богом, и захотел облечься в человеческую плоть, чтобы и мы, взирая как бы на картине на Божественный образ жизни, могли подражать Тому, Кто нарисовал ее[2].

Григорий Богослов повторяет мысли святого Мефодия, говоря о том, как тайна девства, прообразованная в Ветхом Завете, была полностью явлена в Новом Завете, когда Христос родился от Девы и избрал образ жизни девственника. Григорий тоже сравнивает Бога с Живописцем, начертавшим для людей образ девственной жизни:

> Как человек, который на картине изображает бездушные
> подобия,
> Сначала легкими и неясными чертами
> Оттеняет образ (εἶδος), а потом
> Разными красками выводит полное изображение (μορφήν);
> Так и девство, достояние всегда существующего Христа,
> Прежде являлось в немногих (людях) и, словно тень —

[1] Пир десяти дев, Маркелла 2–4; SC 95, 56–64.

[2] Там же, 4; SC 95, 62–64.

Пока еще царствовал закон — живописуемое слабыми
красками,
В немногих (чертах) возгоралось сокровенным светом.
Но когда Христос пришел через Матерь чистую,
Девственную, незамужнюю, богобоязненную,
нескверную...
Тогда светлое девство воссияло для людей,
Отрешенное от мира и отрешающее (от себя) немощный мир,
Столь же предпочтительное браку и житейским узам,
Сколь душа предпочтительнее плоти... и Бог совершеннее
человека.
И вокруг светозарного Царя предстоит сонм непорочный,
Небесный, от земли убегающий, чтобы быть богом,
Христоносный, служитель Креста, презритель мира,
Умерший для земного, заботящийся о небесном.
Это — светильники миру, светлейшие зеркала света:
Они видят Бога, а Бог — их, и они — Божии[1].

Здесь девство представлено как путь к боговидению и обожению. Если брак свойствен земному человеку, то девство является одной из характеристик человека обоженного: и Божия Матерь была Девой, и Христос был девственником. Более того, девство и чистота присущи самой природе Божества. В этом смысле Григорий говорит, что «первая дева есть чистая Троица»[2]. В Троице есть и любовь, и чадородие: три Лица Святой Троицы объединены любовью Друг к Другу, и Отец превечно рождает Сына; однако природе Божества чужда страстность, являющаяся неизбежной принадлежностью человеческого брака. Любовь царствует также между Ангелами, однако и у них нет «ни брака, ни скорбей, ни забот,

[1] PG 37, 537–538 = 2.137–138.

[2] PG 37, 523 = 2.133.

ни страстей...»[1] Любовь наконец объединит всех, кто после всеобщего воскресения войдет в Небесное Царство, где *не будут ни жениться, ни замуж выходить, но будут как Ангелы на небесах*[2].

Таким образом, и в браке, и в безбрачии Григорий видит путь к богообщению, необходимым условием которого является возрастание человека в любви. Смысл брака не ограничивается деторождением: его сущность — во взаимной любви супругов, перерастающей в любовь к Богу. Точно так же и безбрачие не есть только воздержание от полового общения, но прежде всего стяжание любви к Богу, союз со Христом. Григорий ставит девство выше брака, однако делает акцент на целомудрии, необходимом и в браке, и в девстве. Только полная и интегральная любовь — к Богу, к другому человеку *и* к Богу, или к Богу *через* другого человека — может привести христианина к обожению и сделать его душу невестой Христа.

Монашество

В христианской традиции идеал безбрачия как подражания Христу нашел свое воплощение в монашестве.

Время жизни Григория Богослова совпало с формированием монашества на христианском Востоке. Старшим современником Григория был Афанасий Великий, нарисовавший в своем «Житии преподобного Антония» образ идеального монаха-отшельника. На первую половину IV века приходится деятельность Пахомия Великого, устроителя общежительного монашества в Египте, Илариона Великого,

[1] PG 37, 524 = 2.134.

[2] Мк 12, 24.

организатора палестинского монашества, а также двух Великих Макариев — Александрийского и Египетского[1]. В это же время в Сирии процветает протомонашеское движение «сынов завета»[2]; там же зарождается движение мессалиан, вскоре проникшее в монашеские круги на всем православном Востоке[3].

В Каппадокии распространение монашества связано прежде всего с именем Евстафия Севастийского, который на протяжении многих лет, вплоть до 373 года, был другом и наставником Василия Великого[4]. Евстафий принадлежал к тому кругу аскетов, который был осужден Гангрским Собором[5]; именно из анафем этого Собора мы узнаем об основных характеристиках учения Евстафия. Собор, в частности, анафематствовал тех, кто осуждает легитимный брак, кто не допускает вкушения мяса, кто не причащается у женатых священников, кто практикует девство по причине гнушения

---

[1] О раннем египетском и палестинском монашестве см.: Chitty. Desert, 1–45.

[2] О «сынах завета» см., в частности, *Abou Zayd*. Ihidayutha, 59–107. Автор приходит к выводу, что «сыны завета», о которых говорит Афраат, не были в полном смысле монахами; это были миряне, которые давали обет девства и вели аскетический образ жизни, при этом оставаясь в миру или объединяясь в небольшие общины.

[3] Наиболее полным и современным исследованием мессалианства является *Stewart*. Working. Не потеряла своего значения и классическая книга Obolensky. Bogomils.

[4] О Евстафии см.: *Gribomont*. Basile I, 95–116. О влиянии Евстафия на Василия см.: *Amand de Mendieta*. Ascèse, 52–61.

[5] Отметим, что главным действующим лицом на Гангрском Соборе был арианин Евсевий Никомидийский. Евстафий Севастийский, напротив, принадлежал к числу омиусиан и в 367 г. принял Никейское исповедание. Евстафий разошелся с Василием Великим после 373 г., отказавшись признать единосущие Святого Духа Отцу и Сыну. См.: *Meyendorff*. Legacy, 200.

браком, кто, соблюдая обет девства, превозносится над состоящими в браке, кто постится по воскресеньям, кто пренебрегает церковными собраниями или устраивает свои собственные собрания отдельно от местного епископа; анафеме подверглись также женщины, которые под предлогом аскетических подвигов оставляют своих мужей или пренебрегают воспитанием детей[1]. Вполне вероятно, что сам Евстафий не был сторонником тех крайностей, которые осудил Гангрский Собор, и что эти ошибочные мнения разделялись лишь отдельными лицами в его кругах[2]. Однако, поскольку сочинения Евстафия до нас не дошли, установить степень соответствия анафем Собора его учению в настоящий момент невозможно.

Василий Великий разделял многие идеи Евстафия[3]. Однако ему был глубоко чужд тот крайний индивидуализм, который характеризовал общины аскетов, осужденные Гангрским Собором. Напротив, он всячески подчеркивал «церковный» характер монашеского движения. Он стремился к тому, чтобы формирующееся монашество не оказалось в оппозиции к Церкви, не превратилось в некую секту аскетов-ригористов, но чтобы оно стало интегральной частью церковного организма. Более того, в «Правилах» Василия[4] вообще не употребляется слово «монах» и не говорится о «монашестве» как отдельной группе людей внутри

---

[1] См.: *Gribomont*. Basile I, 21–26.

[2] См.: *Meyendorff*. Legacy, 199–201. Подробнее о том же см.: Gribomont. Basile I, 26–41, 43–56.

[3] См.: *Fedwick*. Church, 156–160.

[4] Несколько сводов аскетических правил дошли до нас под именем Василия, в том числе Правила пространные (Regulae fusius tractatae), Правила краткие (Regulae brevius tractatae), Нравственные правила (Moralia). О различных редакциях правил см.: *Gribomont*. Histoire du texte.

Церкви[1]. Скорее заботой Василия было устроение церковной общины как таковой, то есть всей Церкви как единой общины «совершенных христиан»[2]. Внутри этой макрообщины могли существовать — и, как известно, существовали во времена Василия — микрообщины аскетов-девственников и отшельников: эти общины становились ядром того духовного возрождения, которое, по мысли Василия, должно было охватить всю Церковь.

«Правила» Василия были адресованы всем аскетически настроенным христианам; лишь впоследствии, когда монашество окончательно сформировалось как институт, они стали восприниматься как монашеские правила и легли в основу всех монастырских уставов православного Востока[3]. Во многом благодаря «Правилам» Василия монашеское движение ни в его время, ни впоследствии не противопоставило себя Церкви, но осталось внутри нее. Заслугой Василия следует считать и то, что идеал монашеской жизни проник в широкие слои византийского общества и способствовал формированию так называемого «монашества в миру»: многие миряне вдохновлялись аскетическими нормами монашества и заимствовали отдельные элементы монашеской духовности в свою собственную практику.

Историк безусловно прав, когда указывает на то, что Василий, будучи епископом Церкви Христовой, сделал особый

---

[1] *Gribomont*. Basile I, 34; 40.

[2] *Meyendorff*. Legacy, 201–204.

[3] Восточное монашество на Западе до сих пор называют «базилианским», в отличие от западного «бенедиктинского» монашества, в основе которого лежит устав святого Бенедикта Нурсийского. Однако устав святого Бенедикта, в свою очередь, основан на уставе святого Василия, см.: *Бенедикт Нурсийский*. Устав 73, 5; ср. *Meredith*. Cappadocians, 24. Таким образом, Василий Великий может быть назван отцом и восточного, и западного монашества.

акцент на интеграцию монашеских общин в жизнь Церкви, на подчинение их епископу: его общины — это, скорее, маленькие «поместные церкви» во главе с «предстоятелями», чем классический монастырь типа египетских общежитий святого Пахомия[1]. Тем не менее утверждение о том, что Василий «не создавал и не учреждал, подобно св. Пахомию, отдельных монашеских общин»[2], по-видимому, нуждается в корректировке. Во всяком случае Григорий Богослов прямо говорит о Василии как создателе «монастырей» и общин, которые, впрочем, не были институционально отделены от Церкви. Василию, по свидетельству Григория, удалось синтезировать идеал общинной жизни с пустынножительством, совместить «деятельность» с «философией»:

> Велико девство, безбрачие и пребывание в одном чину с Ангелами — одинокими по природе[3], помедлю сказать — со Христом, Который... рождается от Девы, узаконивая девство... Итак, кто больше Василия или девство почитал, или устанавливал законы для плоти не только на собственном примере, но и в том, что он написал? Чьи это монастыри (παρθενῶνες)[4], чьи письменные правила, которыми он уцеломудривал всякое чувство... и убеждал (хранить) истинное девство?.. Пустынножительство и общежитие часто находятся во взаимном противоборстве и противостоянии, хотя ни то ни другое, конечно, не имеет в себе только хорошее или только плохое, но первое, хотя и более безмолвно, благоустроенно и приводит к Богу, не лишено надменности... а второе, хотя

---

[1] *Meyendorff*. Legacy, 203.

[2] *Meyendorff*. Legacy, 202.

[3] Букв. «одинокой природой». Ср. *Василий*. Против Евномия 3, 7, 45; О Святом Духе 45, 32.

[4] Термин, указывающий на монастырь вообще, а не на женский монастырь (так же, как и термин παρθενία указывает на «девство» вообще).

более практично и полезно, но не избегает мятежей. Василий же превосходно слил и соединил и то и другое, построив дома для отшельников и пустынников (ἀσκητήρια καὶ μοναστήρια) недалеко от общежитий (κοινωνικῶν) и городских монастырей (μιγάδων)[1], не разделял и не разлучал одних с другими как бы при помощи некоей стены, но одновременно соединил и разграничил, чтобы и философия[2] не была лишена общения, и деятельная жизнь не была лишена философии...[3]

Мы помним, что Григорий сам хотел посвятить жизнь тому, что он называл истинной философией, однако обстоятельства не позволили ему это сделать. Став священником и затем епископом, он навсегда сохранил тоску по уединенной жизни, часто уходил в горы или уезжал в свое фамильное имение, спасаясь от треволнений архиерейской жизни. В апологетическом слове, произнесенном после возвращения из понтийской пустыни, Григорий просил извинения у своей паствы за то, что на время оставил ее, и исповедовался в своей любви к уединенной жизни:

...Меня объяла какая-то пламенная любовь к благу безмолвия и отшельничества (ἔρως τοῦ καλοῦ τῆς ἡσυχίας καὶ ἀναχωρήσεως), любителем которого я стал с самого начала — каковым едва ли был кто-либо другой из занимающихся словесными науками (περὶ λόγους ἐσπουδακότων), — которое я, будучи в важнейших и опаснейших обстоятельствах, пообещал

[1] Четыре термина, из которых первый (ἀσκητήριον) означает одинокую келлию для упражнения в аскетической жизни, второй (μοναστήριον) — монашескую келлию или небольшой монастырь, третий (κοινωνικός) — большой общежительный монастырь, четвертый (μιγάς, букв. «смешанный») — монастырь внутри города или селения.

[2] «Философия» — здесь: уединение, пустынножительство.

[3] Сл. 43, 62, 1–30; 258–260 = 1.641–642.

> Богу и к которому уже как бы прикоснулся... Ничто не казалось мне таким (прекрасным), как, замкнув чувства, став вне плоти и мира, собравшись внутрь себя, не касаясь ничего человеческого без крайней необходимости, собеседуя с самим собой и с Богом, жить выше видимого и носить в себе всегда чистые Божественные образы... будучи и всегда становясь поистине чистым зеркалом Бога и Божественного, прилагать к свету свет — к менее ясному более лучезарный (ἀμαυροτέρῳ τρανότερον), собирать уже с надеждой блага будущего века и жить вместе с Ангелами и будучи еще на земле оставлять землю и возноситься горé (при помощи) Духа. Если кто-нибудь из вас объят этой пламенной любовью, тот поймет, о чем я говорю...[1]

Каково место Григория Богослова в истории раннего монашества? В том смысле, в каком слово «монах» употребляется по отношению к египетским монастырям IV века, он вообще не был монахом. Он не был также членом какой-либо конкретной общины каппадокийских аскетов, хотя и проводил некоторое время в подобных общинах. Из трех традиционных монашеских обетов — послушания, нестяжания и целомудрия[2] — он соблюдал только последний. Что касается обета нестяжания, то в течение всей жизни Григорий оставался богатым аристократом, владел большим имением с домом, землей, садом и рабами. Что же касается обета послушания, то Григорий был совершенно не способен подчиняться церковным властям: приняв священство, он убежал в пустыню, а потом вернулся и оправдывался в своем «непослушании»[3]; став епископом, никогда не служил в своей епархии; будучи избран на Константинопольский престол, вскоре подал

[1] Сл. 2, 6, 9–7, 13; SC 247, 94–96 = Сл. 3; 1.25–26.

[2] О понимании этих обетов Василием Великим см.: *Gribomont*. Basile I, 38.

[3] Сл. 2, 6; SC 247, 94 = Сл. 3; 1.25.

в отставку. Личная свобода была для него превыше всего; об этом он неоднократно открыто заявлял.

Но именно в этом остром чувстве свободы, на наш взгляд, и заключается монашество Григория Богослова. Получая назначения на церковные должности, он считал себя вправе не исполнять возложенные на него обязанности, если они противоречили его устремлениям; занимаясь церковными делами, сохранял свободу духа; владея богатством, оставался внутренне свободен от него. Григорий мог себе позволить говорить своим прихожанам о том, как ему приятно «жить с небольшим и скудным куском хлеба»[1], о своей «власянице» и «малоценной трапезе, ненамного отличающейся от трапезы птиц»[2], хотя слушатели знали о его состоятельности: он искренне считал себя свободным от собственных богатств и мог позволить себе *роскошь* питаться скудно, одеваться бедно и вести подвижнический образ жизни.

Григорий понимал монашество не как принадлежность к определенному церковному институту[3], а прежде всего как внутреннюю устремленность к Богу, постоянное пребывание в молитве, стремление к уединенной и безмолвной жизни. Монашество для Григория — это также возможность посвящать время размышлениям о Боге, о смысле человеческой жизни, возможность вести жизнь безмятежную и лишенную забот, уходить в горы или совершать прогулки вдоль берега моря. Кроме того, и, может быть, прежде всего остального, —

---

[1] Сл. 2, 100, 7–8; SC 247, 220 = 1.59.

[2] Сл. 36, 6, 14–17; SC 318, 254 = 1.505–506.

[3] В его время, кстати, монашество еще не было институционально оформлено и место монашества внутри Церкви не было четко определено. Попыткой такого «оформления» стали «Правила» Василия Великого, однако и в них речь не шла о монашестве как определенном институте внутри Церкви.

это возможность беспрепятственно заниматься учеными трудами: читать Писание, книги отцов Церкви, античных философов, поэтов и историков, писать богословские, нравственные и автобиографические трактаты, проповеди, стихи и письма. В этом смысле Григорий, так же как блж. Иероним на Западе, может быть назван родоначальником *ученого монашества*.

В аскетическом лексиконе Григория помимо понятий «безмолвия» (ἡσυχία) и «отшельничества» (ἀναχώρησις) важное место занимает понятие «пустыни» (ἔρημος). На языке раннего монашества пустыней называлось всякое место, которое человек избирал для уединенной жизни, будь то пустыня в географическом смысле, горы или дремучий лес: для Григория пустыней было его имение в Назианзе. Григорий называет пустыню «руководительницей» всей своей жизни, «сотрудницей», «матерью божественного восхождения» и «обожительницей» (θεοποιόν)[1]. Цель ухода в пустыню — освободиться от мятежа мира сего и обрести ту внутреннюю тишину, которая необходима для богообщения. Григорий ссылается на примеры пророка Илии, Иоанна Крестителя и Самого Иисуса Христа, когда говорит о необходимости опыта пустыни для христианина:

> ...И Илия с удовольствием предавался философии (ἡδέως ἐνεφιλοσόφει) на Кармиле, и Иоанн в пустыне, и Сам Иисус совершал дела перед народом, а в молитвах упражнялся главным образом в пустынных местах. Какой закон дал Он тем самым? Думаю, тот, что для чистого собеседования с Богом необходимо пребывать в безмолвии (ἡσυχάζειν) и хотя бы немного возвести свой ум от обманчивого. Ибо Сам Он не нуждался в удалении, да и не имел места, где мог бы скрыться, будучи

[1] Сл. 3, 1, 3–6; SC 247, 242 = Сл. 2; 1.20.

> Богом и все наполняющим, но (уединялся), чтобы мы научились, что бывает время для дел, а бывает — для высшего упражнения[1].

Стоит обратить внимание на то, что как в приведенном тексте, так и во многих других Григорий говорит об уединенной жизни как «философии». Для него монашество есть подражание не только образу жизни Христа и пророков, но — в какой-то степени — и образу жизни античных философов. Григорий был не единственным, кто воспринимал монашество как философию: среди ученых монахов его времени такое восприятие было общепринятым. Василий Великий, в частности, говорил, что истинный философ — это человек, который заключил тело в монастыре, а ум собирает внутрь себя[2]. Григорий Нисский называл монашеский стол «философской трапезой»[3].

Вместе с тем Григорий подчеркивал, что монашеская жизнь несравненно выше образа жизни античных философов. Хотя у последних встречаются достойные подражания примеры воздержания и мудрости, только в христианстве возможны подлинные образцы святости. В Слове 4, «Против Юлиана», Григорий противопоставляет монахов античным философам, доказывая, что монашество есть путь, ведущий к соединению с Богом, озарению Божественным светом и обожению:

> Видишь ли этих (людей), у которых нет ни имущества, ни крова, почти не имеющих плоти и крови и тем самым приближающихся к Богу, у которых ноги не омыты, а ложем служит

---

[1] Сл. 26, 7, 8–16; SC 284, 240–242 = 1.376–377.

[2] Наставления подвижнические 5 (PG 31, 1360 B).

[3] Жизнь Макрины (PG 46, 997 A).

земля, как говорит твой Гомер[1]... которые долу, но выше дольнего; среди людей, но выше человеческого; связаны, но свободны; теснимы, но не удерживаемы; которые не обладают ничем в мире, но всем превыше мира; у которых жизнь сугуба — одну они презирают, а о другой заботятся; которые через умерщвление — бессмертны, через отрешение — соединены с Богом; которые вне (страстной) любви (πόθου), но пламенеют божественной и бесстрастной любовью (θείου καὶ ἀπαθοῦς ἔρωτος); которые (обладают) источником Света и еще здесь — его озарениями; у которых ангельские псалмопения, всенощное стояние и переселение к Богу ума, восхищенного (на высоту); у которых чистота и очищение; которые не знают меры в восхождении и обожении (ἀναβάσεως καὶ θεώσεως); у которых скалы и небо, низложения и (возведения на) престолы, нагота и одежда нетления, пустыня и торжество на небесах, власть над (земными) наслаждениями и нескончаемое неизреченное наслаждение; слезы которых очищают грех мира, а воздеяние рук — угашает пламя, укрощает зверей, притупляет мечи, обращает в бегство полки[2].

В течение всей своей жизни Григорий общался с монахами и восхищался аскетическими подвигами многих из них. В Слове 6, произнесенном по случаю воссоединения монахов Назианзской епархии со своим епископом, Григорий описывает «посты, молитвы, слезы, мозоли на коленях, ударение в грудь, стенания, воссылаемые из глубины, всенощное стояние, переселение ума к Богу»; он говорит также о внешнем виде монахов, которые ходили босиком, не мылись, носили простую одежду и имели «аккуратную стрижку» (κουρὰ σύμμετρος); упоминает твердую походку монахов, их неблуждающий взор и приятную улыбку, «или, скорее, только вид

[1] Илиада 16, 235.

[2] Сл. 4, 71, 8–29; SC 309, 182–184 = 1.91. Ср. Евр 11, 33.

улыбки, целомудренно удерживающий от смеха»[1]. Все это очень близко к тому, что Василий Великий писал Григорию в одном из своих ранних писем относительно внешнего вида и поведения монаха: там тоже говорится о воздержании от смеха, нестиранной одежде, твердой походке и пр.[2]

В стихотворении «К Эллению о монахах» Григорий дает краткие характеристики своим знакомым монахам: один из них (Кледоний) «живет для бедных и все свое принес Христу, прежде всего — самого себя»; другой (Эвлалий) заботится о старой и больной матери; третий (Феогний) «стоя на земле, касается небесных престолов... и на его цветущем лице всегда явно сияние радостного духа»[3]. Общая характеристика монахов выдержана в тех же панегирических тонах, что и в Слове «Против Юлиана»:

Все они — служители всесильного Бога,
Каждый совершен в своем благочестии.
Легчайшими стопами идут они по земле...
Это камни великого храма, и Христос связывает их
Друг с другом исполненной любви гармонией Духа...
Они умеренны в словах, умеренны в молчании и держат в узде
И смех, и слух, и неподвижный взгляд...
Земные мертвецы, они мысленно живут в горнем,
Всегда имеют перед глазами великое сияние Бога
И ликостояние благочестивых душ в будущем (веке)[4].

Однако наряду со многими похвальными словами в адрес монахов его времени мы находим в стихах Григория суровые

[1] Сл. 6, 2, 6–22; SC 405, 122–124 = 1.146.
[2] Письмо 2 / Éd. Courtonne, 224–233 = рус.пер. 3, 7–8.
[3] PG 37, 1460–1464 = 2.86–87.
[4] PG 37, 1466–1467 = 2.88.

обличения ложного монашества и едкую сатиру на тех лиц, которых он считал нарушителями монашеской дисциплины. Воспринимая монашество прежде всего как жизнь внутреннюю и сокровенную, он восставал против лицемерия и ханжества, в которые иногда вырождалось монашеское благочестие. Все внешние признаки, о которых говорилось выше, — хождение босиком, ношение бедной одежды, потупленный взор и пр. — ни в коем случае не являются самоцелью: они лишь «побочные эффекты» монашеского образа жизни, сущность которого заключается в очищении сердца и непрестанной молитве.

Хотя Григорий искренне восхищался теми монахами, которых описывал в Слове «Против Юлиана» или в стихотворении «К Эллению», он сам по внешнему виду не принадлежал к их числу. Традиционные монахи не мылись и не лечились у врачей, а Григорий по совету врачей лечился на водах[1]. Монахи отказывались от своих имений, а Григорий сохранял все свое за собой: его даже обвиняли в том, что он «роскошествует», что он «богат» и живет в «праздности»[2]. Отвечая на эти обвинения, Григорий подчеркивал, что истинное монашество не ограничивается принятием на себя монашеского «вида»:

> У нас есть, может быть, источник, и садик, и прохладный ветерок,
> И тень деревьев — самые незначительные стяжания;
> И это вы называете роскошью. Или уж
> Христианам нельзя и дышать? Может, и это нам возбраните?..
> Как мрачен ты, юноша, как бледен, ходишь без обуви,

[1] Письмо 125 / Éd. Gallay, 92 = 2.481.

[2] PG 37, 1349 = 2.253–254.

С неопрятной прической, едва выговариваешь слово!
И одежда свисает у тебя с пояса, и черная ряса
Чинно волочится по земле.
Если все это ради веры, вся жизнь должна быть тому
свидетельством,
А если лишь рисовка (ζωγραφία), пусть другой хвалит это![1]

Монашество, превращенное в кликушество, вызывает справедливый гнев Григория. Но еще резче говорит он о тех монахах, которые, нарушая обет целомудрия, живут с лицами противоположного пола. В городском монашестве IV века достаточно широко распространился обычай, по которому монах-одиночка или неженатый клирик жил под одной крышей с так называемой «синизактой» (греч. συνείσακτος — букв. «введенная» в дом), или «агапитой» (ἀγαπητή — «возлюбленная»), которая формально была его служанкой, а в реальности могла стать любовницей. Имели также место случаи сожительства монахини или девы с синизактом-агапитом[2]. Против этого вопиющего нарушения церковной дисциплины был направлен 3-й канон Никейского Собора 325 года[3], а также многие страницы в сочинениях Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Нисского, Иоанна Златоуста и др.

Григорий Богослов не скупится на резкие слова, обращаясь к монахам и монахиням, находящимся в сожительстве с лицами другого пола:

---

[1] PG 37, 1350–1351 = 2.254.

[2] См.: *Lampe*. Lexicon, 1317–1318.

[3] «Великий Собор решительно определил, чтобы ни епископу, ни пресвитеру, ни диакону и вообще никому из состоящих в клире не дозволялось иметь в доме сожительствующую женщину, исключая разве матерь, или сестру, или тетку...» Правило относится, естественно, к безбрачным клирикам.

Агапитам-мужчинам, а также агапитам-женщинам
скажу вот что:
Провалитесь вы, проклятье для христиан; провалитесь,
Прикрывающие беснование естества...

Избегай всякого мужчины, а особенно синизакта:
Это горькая вода Мерры, поверь мне, дева...

При смешении белого с черным получается серый цвет;
Жизнь и смерть не имеют ничего общего.
А тех, кого все называют синизактами,
Не знаю, считать ли в браке или вне брака...
Монахи, ведите жизнь монахов. Если же с агапитами
Сожительствуете, вы не монахи...[1]

Мы видим, что Григорий выступает в качестве борца за чистоту монашеской жизни, напоминая монахам своего времени о том идеале жизни в подражание Христу, к которому они призваны.

Место Григория в истории восточного монашества достаточно скромно; его сочинения на аскетические темы несравнимы по значимости с сочинениями Афанасия, Василия Великого и Евагрия — основоположников монашеской письменности. Однако личный опыт Григория, несомненно, важен для всей последующей монашеской традиции. В его лице мы встречаемся с редким типом монаха-аристократа, монаха-богослова, монаха-философа, монаха-поэта. Его жизнь стала свидетельством того, что монах по призванию остается монахом и на епископской кафедре, и на церковном Соборе, и сидя за письменным столом в своем имении, и принимая лечебные ванны, и находясь в тенистой роще,

[1] PG 37, 88–93 = 2.172–173.

и прогуливаясь по берегу моря. Живя в миру, монах остается вне мира, свободный от земных привязанностей. Он живет в Боге там, куда жизнь забросила его и где Промыслом Божиим определено ему нести свое служение.

4. СВЯЩЕНСТВО, ЕПИСКОПСТВО

«Пастырь добрый»

Григорий Богослов был первым восточнохристианским автором, написавшим специальный трактат о священстве:[1] до него эта тема затрагивалась церковными писателями лишь эпизодически. Трактат Григория, написанный на заре его церковной карьеры, сразу после иерейской хиротонии, оказал прямое влияние на многие позднейшие сочинения на ту же тему, такие как «Шесть слов о священстве» Иоанна Златоуста (IV век), «Пастырское правило» Григория Двоеслова (VI век), Слово «К пастырю» Иоанна Лествичника (VII век). В Православной Церкви трактат Григория и по сей день остается настольной книгой служителей Церкви; его изучают будущие священники в духовных семинариях. Остановимся на основных темах трактата, отражающих главные аспекты понимания священства Григорием Богословом.

Необходимость священства вырастает, по его учению, из иерархической структуры Церкви, которая есть тело, объединенное под Главой — Христом. Эта идея, восходящая к апостолу Павлу[2], вдохновляет Григория на рассуждение о порядке (τάξις) как основе всего бытия Церкви, где, как в армии, есть

[1] Слово 2-е (в рус. пер. Слово 3-е). Об этом трактате и о взглядах Григория на «царственное священство» см., в частности, Portmann. *Paidagogia*, 125–136.

[2] Ср. 1 Кор 12, 12–27; Кол 1, 18 и др.

начальник и подчиненные, как в стаде — пастырь и пасомые, как в школе — учитель и ученики, как на корабле — капитан и матросы. Иерархический строй спасает Церковь от безначалия—анархии; наличие священства и епископства обеспечивает единство Церкви как организма, в котором каждый член выполняет свою функцию[1].

Священство — это прежде всего пастырство, забота об овцах, руководство стадом: Григорий пользуется образом, традиционным для библейского богословия. В Ветхом Завете Бог представлен как верховный Пастырь, а народ — как его стадо[2]; книги пророков полны обличений в адрес недостойных пастырей, с которых Бог взыщет Своих овец[3]. В Новом Завете Христос говорит о Себе как о «Пастыре добром», Который, в отличие от лжепастыря, «наемника», знает Своих овец по имени и заботится о них, охраняя стадо от волков, отдавая Свою жизнь ради их спасения, соблюдая единство стада и привлекая в него новых членов[4]. Христос тот Пастырь, для Которого дорога́ каждая из овец: Он выходит на поиски заблудшей овцы и, найдя ее, несет на Своих плечах[5]. Оставляя землю, Он вверяет Своих овец Петру[6], а в его лице прочим апостолам и всем будущим поколениям христианских пастырей.

Сравнивая труд священника с трудом пастуха[7], Григорий говорит о том, что гораздо труднее начальствовать над

---

[1] Сл. 2, 3, 3–5, 8; SC 247, 88–92 = 1.24–25. Ср. идею порядка в Церкви по образу порядка, существующего в устройстве вселенной, в Сл. 32, 8–13; SC 318, 100–112 = 1.466–469.

[2] Ср. Пс 22, 1; 79, 2; Ис 40, 11; Иер 31, 10 и др.

[3] Ср. Иез 34; Иер 23, 1–4 и др.

[4] Ин 10, 11–16.

[5] Лк 15, 4–7.

[6] Ин 21, 15–27.

[7] Риторический прием сравнения широко используется как в этом, так и в других Словах Григория.

людьми, чем пасти скот. Пастуху нужно только найти для стада злачное место, чтобы овцы и волы имели достаточно воды и пищи; найдя такое место, он может спокойно, разлегшись в тени, играть на свирели или петь любовные песни. Христианскому же пастырю приходится учить людей добродетели, которая с трудом воспринимается падшим естеством человека: люди более склонны к злу, чем к добру[1]. Управление церковной паствой не просто профессия; это искусство, требующее усердия и мастерства. «Поистине искусством из искусств и наукой из наук кажется мне руководить человеком, самым хитрым и изменчивым из живых существ», — говорит Григорий[2].

В этом же смысле труд священника сравнивается с работой художника, который должен опасаться того, чтобы стать «плохим живописцем прекрасной добродетели» или — что еще хуже — плохой моделью для других живописцев. Священнослужитель должен не только воздерживаться от зла, но и заниматься активным доброделанием, не только стирать в душе дурные образы, но и наносить на нее прекрасные[3]; он должен «никакой меры не знать в добре и в восхождении, не столько считая прибылью приобретенное, сколько потерей — недостигнутое, всегда делая пройденное отправным пунктом для восхождения к более высокому»[4]. Таким образом, идея бесконечного духовного прогресса, постоянного восхождения ко все более высокой ступени совершенства — одна из ключевых идей мистического богословия святого Григория Нисского[5] — осмысливается Григорием Богословом

[1] Сл. 2, 9–12; SC 247, 100–106 = 1.26–28.

[2] Сл. 2, 16, 3–6; 110 = 1.29.

[3] Сл. 2, 13, 1–14, 10; 106–108 = 1.28.

[4] Сл. 2, 14, 10–13; 108 = 1.28.

[5] См.: *Daniélou*. Platonisme, 309; *Rondeau*. Exégèse, 517–531.

в контексте учения о христианском пастырстве. Сравнение священника с живописцем дает двойную перспективу значения священника в жизни Церкви: во-первых, он работает над созданием своего собственного образа, никогда не останавливаясь на достигнутом и всегда стремясь к высшему; во-вторых, он становится иконой, по образцу которой каждый человек, будучи художником собственной жизни, может создавать свой образ. О пастыре как «образце» (εἰκών) для верных *в слове, в житии, в любви, в духе, в вере, в чистоте* говорил еще апостол Павел[1].

Труд священника сравнивается также с врачебным искусством; однако если последнее направлено на материальное и временное, то первое заботится о душе, которая нематериальна и божественна по происхождению. Врач предписывает больному лекарства, рекомендует профилактические средства, иногда даже употребляет прижигания и хирургическое вмешательство; однако гораздо труднее врачевать «нравы, страсти, образ жизни и волю», исторгая из души все животное и дикое и насаждая в ней все кроткое и благородное[2]:

> По всем этим причинам считаю я нашу медицину гораздо труднее и значительнее, а потому и предпочтительнее той, что имеет дело с телами, — еще и потому, что последняя мало заглядывает вглубь, но по большей части занимается видимым, тогда как наша терапия и забота всецело относится к сокровенному сердца человеку[3] и наш бой — с врагом, который воюет внутри нас и противоборствует нам, который в качестве оружия против нас использует нас самих и, что самое ужасное, предает нас греховной смерти. Перед лицом этого нам

[1] 1 Тим 4, 12.

[2] Сл. 2, 16, 6–18, 11; 110–114 = 1.29–30.

[3] См.: 1 Петр 3, 11.

необходимы великая и совершенная вера, большее содействие со стороны Бога, но не меньшая и с нашей стороны ревность... Что же касается цели той и другой терапии... то для одной — это или сохранить существующее здоровье и благополучие плоти, или возвратить утраченное... для другой же — окрылить душу, вырвать ее из мира и отдать Богу, сохранить то, что *по образу*[1], если оно цело, поддержать — если под угрозой, восстановить — если повреждено, вселить Христа в сердца[2] при помощи Духа и, короче говоря, сделать того, кто принадлежит к высшему чину[3], богом и достойным высшего блаженства[4].

Итак, целью служения священника является обожение вверенных ему членов Церкви. Но для того чтобы вести других к Богу, надо самому к Нему прийти; чтобы вести других к совершенству, надо самому стать совершенным; и чтобы врачевать недуги других, необходимо уврачевать собственную душу:

Такие мысли сопровождают меня ночью и днем. Они иссушают мой мозг, поглощают плоть, не позволяют быть дерзким или ходить с поднятыми высоко глазами. Они смиряют душу мою, собирают воедино ум, налагают узы на язык и заставляют думать не о начальственном положении, не об исправлении и научении других, что требует обилия дарований, но о том, чтобы мне самому избежать грядущего гнева и хотя бы в малой степени удалить с себя ржавчину пороков. Надо сначала очиститься, потом очищать; умудриться — потом умудрять; стать светом — потом просвещать; приблизиться к Богу — потом уже приводить к Нему других; освятиться — потом освящать...

---

[1] Ср. Быт 1, 26.

[2] Ср. Еф 3, 17.

[3] То есть принявшего святое крещение.

[4] Сл. 2, 21, 1–22, 15; 116–120 = 1.31–32.

> Кто же способен, как некую глиняную скульптурку, изготавливаемую за один день, создать защитника истины, который стоит с Ангелами, славословит с Архангелами, возносит жертвы на горний жертвенник, священнодействует вместе со Христом, воссоздает создание, восстанавливает образ (Божий), творит для высшего мира и — скажу больше! — является богом и делает других богами?[1]

Священник, по учению Григория, есть посредник между Богом и людьми[2]. Этим высоким призванием и определяется высота нравственных требований, предъявляемых к священнику. От него требуется на опыте познать все то, чему он будет учить своих прихожан, пройти самому тот путь, по которому он их поведет. Жизнь священника должна быть непрестанным и ежедневным подвигом: именно такой была жизнь апостола Павла и прочих апостолов, а до них — многих ветхозаветных пророков и праведников[3]. В Священном Писании каждый священнослужитель может черпать примеры для подражания.

В понимании Григория главным делом священника является «раздаяние слова»[4] — проповедь, учительство, богословствование. В его глазах священнослужитель — тот, кто правильно мыслит о Боге и способен учить людей догматам «о мире или мирах, о материи, о душе, об уме и умных природах, как добрых, так и злых, о связывающем все и управляющем всем Промысле... а еще о нашем первом устроении и последнем воссоздании, о прообразах и истине, о заветах, о Первом и Втором пришествиях Христа, о Его воплощении,

---

[1] Сл. 2, 71, 1–12; 73, 11–18; 182–186 = 1.50–51.

[2] Сл. 2, 91, 17–19; 208 = 1.56. Ср. Сл. 2, 53, 11–12; 160 = 1.43.

[3] Сл. 2, 50–69; 156–182 = 1.37–50.

[4] Сл. 2, 35, 1; 132 = 1.36.

страдании и смерти, о Воскресении, о конце мира, о суде и воздаянии... и прежде всего о том, как нужно веровать в верховную и блаженную Троицу»[1]. Православный священник должен твердо противостоять триадологическим ересям и исповедовать единство Троицы при различии Ипостасей[2]. Для того чтобы православно учить о Боге, необходимы для священника нравственная чистота и содействие Святого Духа, благодаря Которому только и можно мыслить, говорить и слушать о Боге, «ибо прикасаться к Чистому может только тот, кто чист и кто подобен Ему»[3].

Другим не менее важным делом священника, помимо проповеди и учительства, является собственно служение алтарю, молитва за народ, совершение Евхаристии. Именно в этом служении наивысшим образом проявляется роль священника как посредника между Богом и людьми; именно этот аспект священнического служения вызывал наибольшее благоговение со стороны Григория, который искренне считал себя недостойным приносить Богу бескровную Жертву. Говоря об этом, Григорий пользуется образом Моисея, столь дорогим для всех членов каппадокийского кружка, а также другими ветхозаветными образами:

> Слышу о самом Моисее, что когда беседовал с ним Бог, многие были призваны на гору... но было повелено, чтобы прочие поклонились издали, приблизился же один Моисей... И прежде этого в начале законоположения трубы, молнии, громы, мрак, гора вся дымящаяся, страшные угрозы... и другие подобные ужасы удерживали других внизу, и великим благом было для них слышать голос Божий после соответствующего

[1] Сл. 2, 35, 8–36, 7; 134–136 = 1.36.

[2] Сл. 2, 37–38; 136–140 = 1.36–37.

[3] Сл. 2, 39, 4–6; 140 = 1.37.

очищения. Моисей же и восходит, и внутрь облака вступает, и закон получает, и скрижали принимает — для большинства скрижали писаные, для тех же, кто выше толпы, духовные... Знаю также, что... не позволялось ни входить во святилище, если хоть малая нечистота сохранялась в теле и душе; тем более не дерзали часто входить во Святое Святых, куда мог войти только один и однажды в год[1]; тем более недопустимым было смотреть на завесу, или очистилище, или кивот, или херувимов и прикасаться к ним. Итак, зная это, а также и то, что никто недостоин великого Бога, и Жертвы, и Архиерея, если не представил прежде себя самого Богу в жертву живую и святую, не показал словесное служение, *благоугодное Богу*[2], не принес Богу *жертву хвалы*[3] и *дух сокрушенный*...[4] как мог я дерзать приносить Ему внешнее жертвоприношение, *вместообразное* (ἀντίτυπον) великих Таинств?[5] Или как мог я облечься в образ и сан иерея, прежде чем освятил руки преподобными делами?..[6]

В заключительной части трактата Григорий развивает тему, с которой пастырские трактаты нередко начинаются, — тему призвания. Непреодолимая для всякого священника антиномия заключается в том, что человек остро сознает свое недостоинство и вместе с тем слышит призывающий голос Бога, на который он должен откликнуться. Священство — задача, превосходящая силы всякого человека; на земле нет никого, кто мог бы справиться с ней своими силами. Тем

---

[1] Ср. Исх 30, 10.

[2] Ср. Рим 12, 1.

[3] Ср. Пс 49, 14.

[4] Ср. Пс 50, 19.

[5] Выражение «вместообразные» встречается в литургии святого Василия Великого и относится к хлебу и вину Евхаристии, под «образом» (видом) которых верующим преподается Тело и Кровь Христа.

[6] Сл. 2, 92, 3–19; 94, 8–95, 9; 208–214 = 1.56–57.

не менее из рода в род, из поколения в поколение Бог избирает людей и поставляет их на служение алтарю вопреки их недостоинству и нередко вопреки их нежеланию принять на себя бремя этого служения. Призвание и избрание зависит от Бога, но ответ на призвание — от человека: один соглашается сразу, другой медлит и колеблется. Сам Григорий, как мы помним, долго колебался и даже после рукоположения не сразу приступил к исполнению своих обязанностей. Для него дилемма состояла в том, что он считал себя неподготовленным к священнослужению и потому не желал принимать сан, тем не менее он боялся проявить непослушание своему отцу-епископу.

Размышляя над этой дилеммой, Григорий обращается к опыту ветхозаветных пророков, которые по-разному откликались на зов Божий, и ссылается, в частности, на библейский рассказ о бегстве пророка Ионы от лица Божия:

> ...Для него, пожалуй, было некоторое извинение... в том, что он отказывался от пророческой миссии, но для меня разве осталось бы какое-либо место для извинения или оправдания, если бы я продолжал упорствовать и отказываться от... возлагаемого на меня бремени служения? Ибо если бы... кто-то согласился со мной, что я гораздо ниже того (уровня), который (необходим) для священнослужения Богу, и что надо сначала стать достойным Церкви, а потом — алтаря, и сначала достойным алтаря, а потом — начальственной (должности), то другой, пожалуй, не освободил бы нас от обвинения в непослушании... Но я снова обращаюсь к истории и, наблюдая самых благоискусных мужей древности, нахожу, что из тех, кого благодать избирала когда-либо для начальственного или пророческого служения, одни с готовностью откликались на зов, другие же откладывали (принятие) дара, но ни те, ни другие не подвергались осуждению: ни отказывавшиеся — за их боязнь,

> ни соглашавшиеся — за их готовность. Ибо одни благоговели перед величием служения, другие же с верой следовали за Призывающим. Аарон изъявил готовность, а Моисей прекословил; с готовностью послушался Исаия, а Иеремия боялся своей молодости и не прежде дерзнул на пророческое служение, чем получив от Бога обещание и силу, превосходящую возраст[1].

Во всех цитированных текстах ясно прослеживается одна мысль: высота священного сана требует от его носителей духовного и нравственного совершенства. В Слове 2-м Григорий нарисовал образ идеального священнослужителя, полностью соответствующего своему высокому призванию; задачей своей собственной жизни Григорий поставил возвышение до этого идеала. Двадцать лет спустя, на исходе своей епископской карьеры, он с церковной кафедры засвидетельствует, что поставленная задача им выполнена, и произнесет следующие слова:

> Мало у меня стадо? Однако не носится по стремнинам. Тесен у меня загон? Однако недоступен для волков, не примет внутрь себя разбойника, и не войдут туда ни воры, ни чужаки. Знаю наверняка, что некогда увижу свою паству более многочисленной. Даже из нынешних волков многих надо будет мне причислить к овцам, а может быть, и к пастырям. Это благовествует мне *Пастырь добрый*, ради Которого *полагаю* я *душу за овец*[2]. Не боюсь и того, что стадо мало[3], ибо за ним удобно следить, так как *знаю моих, и мои знают меня*[4]. Они знают Бога, и Бог знает их. *Овцы мои слушаются голоса моего*[5], который сам

[1] Сл. 2, 110, 2–11, 5; 114, 1–12; 230–236 = 1.62–63.

[2] Ср. Ин 10, 11.

[3] Ср. Лк 12, 32.

[4] Ср. Ин 10, 14.

[5] Ср. Ин 10, 27.

я услышал в Божественных Писаниях, которому научился от святых отцов, которому также учил во всякое время, не соображаясь с обстоятельствами времени, и не перестану учить; с которым я родился и с которым уйду. Их *зову* я *по имени*... и они *идут за мной*[1], потому что *питаю их на водах покоя*[2]; они следуют и за всяким пастырем, который таков, как я...[3]

Величие сана и недостоинство его носителей

Григорий прекрасно понимал, что далеко не все священники и епископы его времени соответствовали своему призванию. Контраст между представлением Григория о священстве и теми священнослужителями, которых ему приходилось встречать в жизни, был разителен. Разочарование клириками своего времени возрастало у Григория с годами — по мере того, как он узнавал все большее число своих собратьев. Критика недостойных священнослужителей содержится уже в Слове 2-м[4]; однако именно в поздних произведениях Григория эта критика становится наиболее резкой: пожалуй, никто из восточных отцов Церкви до Григория не высказывался столь негативно по поводу служителей Церкви. Рассмотрим несколько наиболее характерных текстов Григория, в которых речь идет о пороках священнослужителей, а также о недостатках церковного устройства.

В Слове 18-м, произнесенном в Назианзе в 374 году, Григорий говорит о беспорядках, которыми в его время сопро-

---

[1] Ср. Ин 10, 3–4.

[2] Ср. Пс 22, 2.

[3] Сл. 33, 15, 14–16, 4; SC 318, 190 = 1.490. Ср. Сл. 9, 3; SC 405, 306–308 = 1.190.

[4] См.: Сл. 2, 80–82; 194–198 = 1.53–54.

вождалось избрание епископов. В Древней Церкви епископы, как правило, избирались народом, однако избрание утверждалось архиерейским собором; епископом обычно становился кто-либо из клириков; впрочем, случалось, что народ отдавал предпочтение мирянину, даже оглашенному[1]. Именно так произошло в Кесарии во время избрания Евсевия, предшественника Василия Великого. Избрание сопровождалось «жаркими спорами», народ разделился на партии, один предлагал одного, другой — другого; наконец все сошлись на кандидатуре Евсевия, «отличного по жизни, но не запечатленного святым крещением»: его взяли силой, при помощи войска, вступившего в город, и возвели на престол. Когда собрались епископы, они были «вынуждены» утвердить избрание, крестить Евсевия и рукоположить во все священные степени. Совершив это, они, однако, удалились из города и составили собор, на котором объявили хиротонию недействительной; причиной такого решения было, во-первых, то, что епископы действовали по принуждению, а во-вторых, то, что новоизбранный епископ был не в ладах с гражданскими властями[2].

Подобное происшествие имело место в том же городе несколько лет спустя, когда епископ Евсевий умер. И на этот раз споры вокруг избрания были «сколь жаркими, столь и безрассудными». Впрочем, реальным кандидатом на престол был один человек — Василий, который и стал новым кесарийским архиереем. Описывая эти события, Григорий указывает на недопустимость вмешательства гражданских властей в поставление архиереев и вообще выступает против участия народа в этом деле; гораздо более целесообразным представляется ему избрание епископа «назореями», то есть

[1] Об избрании епископов в древней Церкви см.: *Болотов*. История III, 172–190.

[2] Сл. 18, 33–34; PG 35, 1028–1029 = 1.281–282.

монахами, «на которых только, по крайней мере в большинстве случаев, и должны лежать подобные избрания... а не на людях богатых и влиятельных или на буйстве и безрассудстве народа, да притом и из народа людей самых ничтожных»[1].

Мысль Григория об избрании епископа монахами не получила продолжения в практике Восточной Церкви. Тем не менее практика всенародного избрания епископа и в самом деле исчезла[2], вмешательство же гражданских властей, хотя и продолжалось на протяжении всей истории Церкви, всегда признавалось не вполне законным. Роль монахов в церковном управлении неуклонно возрастала, что впоследствии[3] привело к монополии монашества на епископские должности.

Критика Григория касалась также нравственного состояния современного ему епископата и клира. В Слове 21-м, посвященном святителю Афанасию Александрийскому, Григорий описывает плачевное нравственное состояние священнослужителей времен арианской смуты. Он жалуется на то, что епископы захватывали власть силой, что своими пороками и своей богословской беспринципностью они подавали отрицательный пример мирянам, что их строгость или снисходительность по отношению к народу диктовалась лишь меркантильными соображениями, а не соображениями пастырской пользы. Всем подобным епископам противопоставляется Афанасий:

> С самого момента своего восшествия на престол он поступает не так, как те, которые недостойно захватывают какую-либо власть или наследство: он не впадает в гордыню от роскоши

[1] Сл. 18, 35; PG 35, 1032 = 1.283–284.

[2] Уже Лаодикийский Собор 13-м правилом запрещал участие народных «толп» в избрании епископа.

[3] Особенно в послеиконоборческую эпоху.

(епископской жизни). Последнее свойственно священникам ложным, (получившим сан) противозаконно и недостойным своего призвания, которые, приняв священство, ничего не привносят с собой, которые ни в чем не потрудились во благо, которые оказываются одновременно учениками и учителями благочестия и которые, прежде чем очистились сами, очищают других. Вчера святотатцы, а сегодня иереи; вчера отлученные от Таинств, а сегодня тайноводцы; закореневшие в пороках и новички в благочестии; продукт человеческой милости, а не благодати Духа. Эти люди, повсюду пришедшие к власти при помощи насилия, в конце концов гнетут и само благочестие. Не благодаря их нравственности вверяется им сан, но благодаря их сану (другие верят в их) нравственность... Им скорее, следует приносить жертвы за себя самих, чем *за неведение народа*[1]; они непременно грешат в одном из двух: или, нуждаясь сами в снисхождении, бывают чрезмерно снисходительны, так что не пресекают порок, но учат ему, или строгостью своего авторитета прикрывают собственные дела[2].

В эпоху догматических споров (IV—VIII века) тяжелейшей болезнью Церкви была постоянная миграция большого числа представителей епископата и клира из одной богословской партии в другую — чаще всего в прямой зависимости от того, какую партию в данный момент поддерживали гражданские власти (император). Некоторые епископы меняли свою богословскую ориентацию по нескольку раз, под давлением светских властей подписывая еретические символы веры. Григорий возмущается вмешательством гражданских властей в церковные дела; впрочем, он гораздо больше обеспокоен и опечален нетвердостью архиереев, которые становятся марионетками в руках людей, далеких от Церкви:

[1] Ср. Евр 9, 7.

[2] Сл. 21, 9, 2–21; SC 270, 126 = 1.309.

Из-за этого непосвященные становятся судьями преподобных, происходит новый беспорядок: в народных сборищах обсуждаются проблемы мистического богословия; из-за этого... подкупленные доносчики и заранее предрешенный суд. Одни несправедливо свергаются с престолов, вместо них возводятся другие, у которых требуют подписаться под нечестивым (исповеданием веры) как необходимым (условием для вступления на престол): и чернила уже готовы, и доносчик рядом. Многие из нас, даже самых твердых, подверглись этому... Я часто плакал, видя тогдашнее разлитие нечестия и ныне восставшее гонение на правое слово от (тех, кто должны были быть) защитниками Слова. Ибо поистине *пастыри сделались бессмысленными*, согласно написанному[1]; *множество пастухов испортили Мой виноградник, истоптали ногами участок Мой*[2], — я говорю о Церкви Божией, собранной многими трудами и жертвами, закланными до Христа и после Христа, и самими великими страданиями Бога ради нас. За исключением весьма немногих... все покорились обстоятельствам времени... Одни стали поборниками и покровителями нечестия, другие или заняли второстепенные места, или были поражены страхом, или порабощены нуждой, или уловлены ласками, или увлечены по невежеству... Может быть, извинительно для мирян оказаться подверженными всему этому... но как позволим такое учителю, который должен исправлять невежество других, если только это не ложный учитель?[3]

Итак, то, что простительно для мирян, недопустимо для епископа, который должен быть наставником людей в благочестии. Невежество клириков, отсутствие у них богословского образования, недостаточная пастырская подготовка

[1] Иер 10, 21.

[2] Иер 12, 10.

[3] Сл. 21, 23, 4–24, 25; SC 270, 156–160 = 1.318.

часто становятся причиной беспорядков в Церкви, способствуют возникновению расколов и ересей; Григорий возвращается к этой мысли в Слове 43-м. Епископы, считает Григорий, должны быть «профессионалами», а не дилетантами: они должны пройти хорошую школу, прежде чем получат священный сан. Григорий критикует епископов за то, что они, получив власть, не только не ведут аскетический образ жизни, но и вообще превозносятся над другими, будучи уверены в том, что архиерейский сан обеспечивает им богословскую и нравственную непогрешимость:

> Ибо не хвалю я того безобразия и бесчинства, которые у нас существуют, в том числе и между председателями на престолах... Наиболее святейший из всех существующих у нас чинов рискует стать наиболее осмеиваемым, ибо не добродетелью, но происками приобретается у нас председательство, и престолы занимаются не достойнейшими, но влиятельнейшими... Нет такого врача или художника, который не вникал бы сначала в природу болезней или не смешивал многих красок и не рисовал; зато легко отыскать предстоятеля Церкви: не потрудившись, не подготовившись к сану, едва посеян, как уже и вырос... В одночасье производим мы святых и приказываем быть мудрыми тем, кто никакой мудрости не учился... Надменный председательствует, поднимает бровь против тех, кто лучше его, не боится престола, не смущается, видя, что воздержник оказался ниже; наоборот, получив могущество, он думает, что стал мудрее, впрочем, думает ошибочно, так как власть лишила его способности рассуждать здраво[1].

Не сан делает человека святым, повторяет Григорий, не иерархическая степень, не место у престола, но добродетельная жизнь. Григорию представляется несправедливым то, что

[1] Сл. 43, 26, 1–34; SC 384, 184–186= 1.620–621.

временщики оказываются у кормила церковного корабля, тогда как люди, отличающиеся святостью жизни, остаются в тени. Он считает, что именно личная святость должна быть главным критерием для возведения на епископские престолы, а не влиятельное положение в обществе, административные способности или социальное происхождение. Многие клирики придают значение тому, на каком месте они встанут у престола во время богослужения, перед кем или после кого пойдут в церковной процессии. Григорий считает все это чуждым для христианина, задача которого — превзойти других в нравственности, а не занять более высокое место в иерархической лестнице: «О, если бы вообще не было ни председательства, ни предпочтения мест[1], ни властных полномочий, но отличали бы нас только по добродетели! — восклицает он. — А нынешний порядок — встать справа, слева, в середине, выше, ниже, идти впереди или рядом — произвел у нас много пустых раздоров и многих низринул в пропасть»[2]. Григорий никоим образом не выступает здесь против иерархической структуры Церкви: он лишь подчеркивает, что место, занимаемое человеком в иерархии, должно соответствовать его нравственному облику.

Григорию принадлежат несколько стихотворений, специально посвященных теме достоинства священного сана и недостоинства его носителей. В этих стихотворениях Григорий особенно критикует епископов за расколы и раздоры, которые они вносят в Церковь. По его мнению, в эпоху гонений (I—III века), когда Церковь была сплоченной, враг рода человеческого пытался разрушить ее извне при помощи многократных и сильных потрясений. Однако гонения только

[1] Вариант перевода: «предпочтения по национальному (региональному) признаку».

[2] Сл. 26, 15, 17–23; SC 284, 262–264 = 1.382.

укрепили Церковь, подвиг мучеников утвердил единство христиан, и слово евангельское, как огненный столп, прошло по всей земле. «Тогда враг изобрел новую хитрость: зная, что войско стало могущественным, он посеял вражду между его вождями; ведь с падением полководца все войско повергается в прах»[1]. Таким образом, прекращение гонений означало для Церкви не только новые возможности, но и новую ответственность: если раньше наличие общего врага заставляло епископов быть сплоченными, то теперь они должны были заботиться о единстве внутри Церкви. С этой задачей, как считал Григорий, епископы его времени не справлялись:

> Одни из нас спорят о священных престолах,
> Враждуя друг с другом, навлекая бесчисленные бедствия
> И сами становясь их жертвами...
> Другие же, разделившись на партии, возмущают
> Восток и Запад: начав Богом, кончают плотью.
> От этих борцов и у прочих появляются имена
> и начинается битва:
> У меня бог — Павел, у тебя — Петр, а у него — Аполлос[2].
> Христос же напрасно пронзен гвоздями![3]

В стихотворениях Григория содержится также немало резких обличений нравственного характера, подкрепленных сатирическим описанием архиерейского быта:

> Григорий уже не сотрапезник земного царя, как прежде,
> Он не сделает и малой поблажки своему мешку[4],

---

[1] PG 37, 1231 = 2.398.

[2] Ср. 1 Кор 3, 4. Григорий имеет в виду борьбу различных церковных партий на II Вселенском Соборе: мелетиан, павлиниан, восточных, западных и пр.

[3] PG 37, 1238–1239 = 2.400.

[4] Телу.

Не будет возлежать среди пирующих, потупленный
и безмолвный,
Едва переводя дыхание и пожирая пищу подобно рабам...
Не буду лобызать рук, обагренных кровью,
Не буду касаться чьего-либо подбородка, чтобы добиться
небольшой милости[1].
На священный, именинный, похоронный
или свадебный пир
Не пойду с многочисленной свитой,
Чтобы все или собственными челюстями истребить,
или предоставить
Сопровождающим — хищническим рукам Бриарея[2];
И чтобы вечером отвести обратно нагруженный корабль —
одушевленный гроб,
Отправить домой отягощенное чрево;
И чтобы, едва переводя дыхание от пресыщения, спешить
на новое обильное застолье,
Не успев разрешиться от бремени предыдущего пиршества[3].

Одно из стихотворений Григория называется «О себе самом и о епископах». В нем Григорий с такой резкостью говорит об архиереях, что при переводе полного корпуса его творений на русский язык в XIX веке это стихотворение решено было опустить. Здесь Григорий предостерегает против «дурных епископов», которых называет волками в овечьей шкуре:

Ты можешь довериться льву, леопард может стать ручным
И даже змея, возможно, побежит от тебя, хотя ты
и боишься ее;

[1] В Древней Греции при обращении с просьбой к влиятельному лицу проситель в знак почтения прикасался к подбородку (бороде) собеседника.

[2] Бриарей — в греческой мифологии чудовище с пятьюдесятью головами и сотней рук.

[3] PG 37, 1266–1267 = 2.395–396.

Но одного остерегайся — дурных епископов,
Не смущаясь при этом достоинством их престола!
Ведь всем доступно высокое положение, но не всем
благодать.
Проникнув взором сквозь овечью шкуру, разгляди за ней
волка[1].

О епископате и клире своего времени Григорий говорит с возмущением и сарказмом. Он считает, что среди епископов много тех, кто еще недавно не имел никакого отношения к Церкви, а теперь вдруг возведен в высокое достоинство архиерея:

Из них одни, являясь потомками сборщиков податей,
Ни о чем другом не думают, кроме незаконных приписок;
Другие явились из меняльной лавки после денежного обмена,
Третьи — от сохи, опаленные солнцем,
Четвертые — от своей каждодневной кирки и мотыги,
Иные же пришли, оставив флот или войско,
Еще дыша корабельным трюмом или с клеймами на теле.
Они вообразили себя кормчими и предводителями народа
И не хотят уступить даже в малом.
В то время как другие еще кузнечную копоть
Не смыли полностью с тела,
Достойные подвергнуться бичеванию или быть
сосланными на мельницу...
Они стремятся вверх, как скарабеи к небу,
Катя шар, только сделанный уже не из навоза,
И не опуская голову к земле, как раньше:
Они думают, что имеют власть над небом,

[1] О себе самом и о епископах, 33–38. Здесь и далее стихотворение цитируется по изданию: *Святитель Григорий Богослов*. О себе самом и о епископах. Перевод с греческого священника Алексия Ястребова. — Церковь и время № 1 (22), 2003. С. 112–172.

Хотя болтают всякий вздор и даже не могут сосчитать,
Сколько у них рук или ног.
Но разве все это не великое зло, недостойное
епископского сана?..[1]

Епископат своего времени Григорий называет «мастерской всех зол», сравнивая Церковь с театральной сценой, на которой разыгрывается спектакль:

Злополучные, презренные игральные кости жизни;
Двусмысленные в делах веры; почитающие законы
временной выгоды,
А не законы Божественные...
Они — соблазн для женщин; они — отрава, приятная на вкус;
Они — львы по отношению к более слабым, но псы
по отношению к власть имущим;
Они — хищники с прекрасным чутьем на всякое угощение;
Они истирают пороги дверей власть имущих, но не пороги
мудрых;
Они думают только о своей выгоде,
но не об общественной пользе,
Чтобы творить зло своим ближним...
В то время как уже почти вся вселенная
Получила от Бога столь великое спасение,
Сколь недостойных предстоятелей мы имеем!
Я буду кричать о правде, хотя она крайне неприятна.
Думаю, что играется некая прекрасная театральная сцена:
Сейчас (мы видим) маски, а потом (увидим истинные) лица.
Мне стыдно сказать, как обстоят дела, но я все же скажу.
Хотя мы поставлены быть учителями блага,
Мы являемся мастерской всех зол[2].

[1] О себе самом и о епископах, 154–176.
[2] О себе самом и о епископах, 334–363.

Григория возмущает рукоположение в священный сан лиц, не прошедших должную подготовку, не научившихся аскетическому образу жизни и остающихся светскими по духу и поведению. Тот, кто еще вчера забавлялся мимами и бегал по театрам, был страстным поклонником конного спорта и на скачках подбрасывал вверх землю, кто кружился среди женоподобных танцоров и напивался до потери чувств, сегодня становится председателем церковного народа, молитвенником за людей и учителем благочестия:

О быстрая перемена нравов!
О случайные повороты игры! О дело Божие, доверенное
игральным костям!..
Вчера ты был среди мимов и театров...
Сейчас же ты сам для нас необыкновенное зрелище.
Прежде ты был страстным любителем лошадей и посылал
Богу пыль,
Как иной возносит молитвы и благочестивые мысли, —
Причиной этого бывали упавший возница
Или лошадь, которая пришла второй на бегах, —
Тебя поражал легкий запах лошадей,
И ты был как сошедший с ума и неистовствующий.
Сейчас ты степенен, твой взгляд наполнен только кротостью...
Вчера, ораторствуя, ты продавал судебные процессы,
Поворачивая то в одну, то в другую сторону все,
что касается законов.
С помощью этого ты губил тех, кого должна была спасти
справедливость,
Используя в качестве истинной меры большую мзду.
Сейчас же ты внезапно стал мне судьей и как бы вторым
Даниилом.
Вчера, когда ты судил меня с обнаженным мечом,
Ты сделал суд узаконенным вертепом разбойников,
Крадя, чиня насилие прежде всего против законов.

Сегодня как же ты кроток! Никто одежду
Не меняет так легко, как ты — свои нравы!
Вчера ты находился среди женоподобных танцовщиков,
Вместе с лидийскими женами участвовал в непристойных
плясках,
Выводил песни и гордился попойками.
Сейчас ты блюститель целомудрия дев и замужних женщин.
Как подозрительна твоя благость, если учесть твои
прежние привычки!
Вчера Симон Волхв, сегодня Симон Петр!
Ах, какая быстрота: вместо лисы — лев![1]

Дурное поведение клириков является соблазном для людей, находящихся за оградой Церкви: хотя они и не видят собственных недостатков, они видят недостатки служителей Церкви[2]. По мнению Григория, на епископские престолы должны возводиться не те лица, что одержимы духом мира сего, а те, кто ведет аскетический образ жизни. Описывая аскета, удалившегося от мира, Григорий имеет в виду самого себя:

Этот человек спал на земле и пропитался пылью,
Изнурял плоть в бдениях,
Псалмопениях и денно-нощном (молитвенном) стоянии,
Изгоняя свой ум от праха к горнему.
Он запечатлен досточтимыми отметинами плоти,
Иссушенной молитвой и многими трудами...
Холодом, голодом и убогими лохмотьями...
И ненасытность чрева он обуздал малостью
Пищи, каждодневно помышляя о смерти,
Ибо он знает, что единственная пища Ангелов — Бог.

[1] О себе самом и о епископах, 395–431.
[2] О себе самом и о епископах, 531–534.

Сейчас он беден, хотя некогда был весьма богат,
Но возлюбил изгнание и плывет налегке,
Бросив всю свою кладь бедным (а не в море).
Он убежал из городов, от шума толпы
И от бури, которая переворачивает все, что застигает,
Для того чтобы согласовать с Богом красоту ума,
Войдя в общение с божественными сущностями один
на один...
Расскажи мне и ты о своих благах:
О доме, о раздраженной жене, о донимающих детях,
Об имуществе, о дворецких, о сборщиках податей, криках,
судах:
Все полно тревог и забот.
Стол блистает яствами
Благодаря ухищрениям поваров, искусных в смешении того,
Что земля и море приносят желудку...
Полон благовоний, смеха, песен в сопровождении флейты,
Зовущих ударять в кимвалы и притопывать ногами.
А других захлестывает врожденная похотливость:
Одержимые страстью, распаленные, воспламеняемые
Женщинами, молодые, с позволения сказать, женихи,
Еще не имевшие брачного ложа;
Или те, которые сожительствуют вне брака со своими
любовницами еще
Прежде, нежели их щеки покроются мужским
украшением —
Бородой, совершенные юнцы
Не только телом, но еще более характером;
Или те, что полны грехов давних дней;
Затем те, которые суть покровители чад не по плоти,
Рождаемых бесплотным духом:
Научившись поклоняться страстям, которым
они предавались,
Они становятся покровителями собственных грехов
в чужих пороках

И позволяют другим ту же распущенность,
какую позволяли себе.
Вот таковы они. Может быть, они и сделались бы лучше,
Но им мешают престолы,
Ибо власть делает безумца еще хуже[1].

В 80-х годах IV века, когда писались эти строки, Церковь стремительно росла, повсюду открывались новые храмы, на архиерейские кафедры и пресвитерские престолы возводились последователи Никейской веры. Внешний расцвет, однако, не мог обмануть многоопытного пастыря, глубоко озабоченного внутренним состоянием Церкви. Григорий хорошо знал, что среди новоявленных никейцев много бывших ариан, которые лишь надели новую личину в угоду обстоятельствам времени. Кроме того, он понимал, что открывшиеся архиерейские и иерейские вакансии будут заполнены далеко не лучшими кандидатами, так как невозможно в столь короткий срок подготовить достаточное количество достойных священнослужителей. У него создавалось впечатление, что в священные степени возводят кого попало, лишь бы заполнить вакантные места:

...Всем открыт вход в незапертую дверь, и кажется мне,
Что слышу глашатая, который стоит посреди и взывает:
«Идите сюда, все злодеи, отребье общества,
Чревоугодники, толстожилые, бесстыдные, наглые,
Пьяницы, бродяги, сквернословы, щеголи,
Лжецы, обидчики, нарушители клятв,
Обкрадывающие народ, на чужое имущество безнаказанно
Налагающие руки, убийцы, обманщики, неверующие...
Двоедушные, служащие переменчивому времени,

[1] О себе самом и о епископах, 576–636.

Полипы, принимающие цвет камня, на котором живут...
Приходите смело! Для всех готов широкий престол!
Приходите, приклоняйте юные шеи под простертые
десницы,
Которые благосклонно простираются над всеми,
даже не желающими...
Великое чудо! Саул не только не чужд благодати,
но и пророк!
Итак, никто — ни земледелец, ни плотник, ни кожевник,
Ни охотник, ни занимающийся кузнечным делом —
Никто не оставайся вдалеке и не ищи себе другого
путеводителя к Богу:
Лучше ведь самому начальствовать, чем подчиняться
начальнику.
Пусть один бросит из рук большую секиру, другой —
рукоять плуга,
Третий — мехи, четвертый — копье, пятый — щипцы,
И все — сюда! толпитесь у Божественного престола,
Теснясь и тесня других!..»
Кто пишет копию картины, тот сначала ставит перед
собой подлинник,
А потом и копия принимает на себя образ оригинала;
Но кто смотрит на вас, тот пойдет в противоположную
сторону.
И это единственная польза от вашей порочности![1]

Взгляд Григория на священнослужителей своего времени, как видим, весьма пессимистичен. Может даже показаться, что Григорий сгущает краски, что он слишком субъективен в оценках. Свергнутый с Константинопольского престола собратьями-епископами, Григорий был на них сильно обижен: в этом, несомненно, одна из причин его обличений

[1] PG 37, 1233–1236 = 2.398–399.

в их адрес. Однако неверно было бы сводить весь пафос Григория к личным обидам. В том, что произошло с ним самим, он видел не столько свою личную трагедию, сколько отражение общей кризисной ситуации, складывавшейся в Восточной Церкви конца IV века. На его глазах происходило постепенное порабощение Церкви миром, массовое обмирщение епископата и клира. Образ епископа как пастыря, духовного наставника и старца, обладающего в силу своих высоких духовных качеств непререкаемым авторитетом в глазах паствы, постепенно сменялся образом епископа как государственного сановника, участвующего в светских церемониях, послушно следующего указаниям гражданских властей не только в церковно-административных, но также и в догматических вопросах. Грань между Церковью и миром, между «Царством Духа» и «царством кесаря» постепенно стиралась: так, во всяком случае, считал Григорий[1].

Процесс обмирщения клира и «огосударствления» Церкви, начавшийся со времени Константина Великого, приведет в эпоху Юстиниана (VI век) к официальному провозглашению идеала так называемой «симфонии» между государством и Церковью — «симфонии», при которой Церковь фактически потеряет независимость и окажется в полном подчинении светским властям. В иконоборческую эпоху (VII—VIII века) византийский епископат из-за своего приспособленчества настолько утратит авторитет в глазах паствы, что народ будет обращаться за духовным руководством не к представителям «официальной Церкви», а к монахам, которые во многих случаях окажутся главными защитниками православной веры против еретичествующих императоров и послушных им епископов.

[1] Ср. PG 37, 1233 = 2.398 (образ решетки, разделяющей два мира — постоянный и преходящий).

Григорий Богослов не мог не видеть, в какую бездну скатываются представители церковного руководства, когда следуют законам «мира сего»; именно поэтому он всеми силами противился обмирщению епископата и клира. В своих стихотворениях он говорит о наказании, которое ждет недостойных клириков на Страшном Суде, вспоминает о библейском потопе и гибели Содома как прообразах судного Дня:

Остановитесь, друзья! Прекратим упражняться в нечестии!
Почтим, наконец, Бога святыми жертвами!
И если мы убеждены, извлечем пользу из сказанного мною;
Если же слово мое и седину мою покрывает наглость юнцов
Или тех ворон, которые громко и безумно накликают
на меня тучу[1],
То свидетельствуюсь рукой бессмертного Бога
и Страшным Днем...
Что я им не сопрестольник, не сотрудник,
Не собеседник, не спутник ни в плавании, ни в дороге.
Но пусть идут они своим путем, я же тем временем
Буду искать себе Ноев ковчег, чтобы в нем спастись
от страшной погибели,
Потом же избежать, пребывая вдали от злых,
И попалившего Содом горького и невыразимого дождя[2].

Обличения Григория в адрес недостойных клириков звучат как пророческое предупреждение всем будущим поколениям священнослужителей. В XI веке с подобными обличениями к епископам и священникам своего времени обращался Симеон Новый Богослов[3], явно находившийся

[1] «Воронами», «галками» и «юнцами» Григорий называет своих противников на II Вселенском Соборе.

[2] PG 37, 1242–1243 = 2.401–402.

[3] См.: Гимн 58-й в SC 196, 278–308.

под влиянием Григория. До тех пор, пока в Церкви остаются архипастыри и пастыри, недостойные своего призвания, позорящие высокий сан, слово Григория сохраняет свою актуальность.

5. ПРАЗДНИК КАК ТАИНСТВО

К концу IV века в христианском мире сформировался годичный круг церковных праздников, центром которого являлось Воскресение Христово (Пасха). Помимо Пасхи важнейшими праздниками были Рождество и Богоявление (которые почти всюду на Востоке праздновались в один день)[1], а также Пятидесятница. В основу праздничного круга была положена идея ежегодного воспоминания главных событий из жизни Иисуса Христа и раннехристианской Церкви. Торжественное богослужение, совершение Евхаристии, чтение соответствующих текстов из Ветхого и Нового Заветов, проповедь на тему праздника — все это должно было способствовать переживанию празднуемого события каждым верующим, молитвенному и духовному проникновению в смысл праздника. Евангельское событие благодаря его воспоминанию в Церкви становилось реальностью духовной жизни христианина, который хотя и жил несколько столетий спустя, мог мысленно приобщиться к этому событию и стать как бы его участником.

---

[1] По мнению некоторых исследователей, именно Григорий Богослов ввел на Востоке раздельное празднование Рождества (25 декабря) и Богоявления (6 января), в согласии с традицией, существовавшей в Римской Церкви с конца III века, см.: *Usener*. Untersuchungen, 260–269; *Mossay*. Fêtes, 34. Ср. *Bernardi*. Prédication, 205.

Деятельность Григория как проповедника[1] началась со Слова на Пасху, произнесенного вскоре после иерейской хиротонии, и кончилась Словом на Пасху, написанным после низложения с Константинопольского престола[2]. Между двумя Пасхами — более четверти века проповеднического труда и сорока пяти Слов, вошедших в сокровищницу христианской церковной литературы. Из этих Слов лишь семь посвящены церковным праздникам — Рождеству Христову, Богоявлению, Пасхе, Неделе новой и Пятидесятнице. Проповеди Григория, посвященные церковным праздникам, отличаются исключительным богатством богословского содержания. Однако в настоящей главе мы не будем разбирать их с точки зрения догматической значимости: к их основным богословским и мистическим темам мы вернемся в последующих главах. Здесь мы лишь сделаем попытку рассмотреть учение Григория о церковном празднике как таковом — о празднике как таинстве приобщения человека к реальности иного мира, как средстве восхождения к Богу. Мы также разберем его учение о Таинстве крещения, изложенное им по случаю праздника Крещения Господня.

Праздник воссоздания

Проповедь Григория на Рождество Христово (Слово 38-е) открывает цикл из четырех праздничных Слов, произнесенных в Константинополе в 379–380 годах[3]. Проповедь начинается торжественной поэтической декламацией с обильными вкраплениями библейских цитат и аллюзий:

---

[1] О Григории как проповеднике и ораторе см.: *Donders*. Homilet; *Guignet*. Rhétorique

[2] См.: Слово 1 и Слово 45.

[3] Слова 38–41.

Христос рождается — славьте! Христос с небес — встречайте! Христос на земле — возноситесь! *Воспойте Господу, вся земля*[1]. И, чтобы сказать обоим вместе: *Да возвеселятся небеса, и да торжествует земля*[2] — ради «Небесного», потом «земного»![3] Христос во плоти — с трепетом и радостью возвеселитесь: с трепетом из-за греха, с радостью из-за надежды. Христос от Девы: женщины, храните девство, чтобы вам стать матерями Христа!.. Народ, сидящий во тьме незнания, да увидит великий свет знания![4] *Древнее прошло, теперь все новое*![5] Буква отступает, дух преобладает, тени убегают, истина приходит вместо них[6]. Мелхиседек приходит — рожденный без матери рождается без отца:[7] в первый раз без матери, во второй раз без отца. Законы природы нарушаются... Иоанн пусть возгласит: *Приготовьте путь Господу*[8]. А я возглашу силу дня: Бесплотный воплощается, Слово облекается плотью, Невидимый видится, Неосязаемый осязается, Вневременный получает начало, Сын Божий становится Сыном Человеческим...[9]

Пользуясь риторическим приемом противопоставления, Григорий подчеркивает парадоксальный, таинственный и чудесный характер боговоплощения. Всякое событие библейской истории есть чудо; вспоминая это событие, мы прикасаемся к чуду. В Рождестве Христовом происходит чудо встречи Божества с человечеством, Небесного Человека — Христа —

---

[1] Пс 95, 1.

[2] Пс 95, 11.

[3] Ср. 1 Кор 15, 47.

[4] Ср. Ис 9, 2.

[5] 2 Кор 5, 17.

[6] Ср. 2 Кор 3, 6 и Рим 13, 12.

[7] Ср. Евр 7, 3.

[8] Мф 3, 3.

[9] Сл. 38, 1, 1–2, 18; SC 358, 104–106 = 1.522.

с земным человеком Адамом, а значит, и встречи каждого из нас с Богом воплотившимся. Празднуя Рождество Христово, мы узнаем Бога, Который вышел нам навстречу, прошел весь путь от Своего величия до нашего ничтожества, стал одним из нас. Поэтому и мы призываемся выйти навстречу Христу, вознестись умом от земли на небо. Путь Бога к человеку и человека к Богу, пришествие Бога на землю и восхождение человека на небо — главная тема рождественской проповеди Григория:

> Ныне праздник Богоявления, или Рождества: ибо он называется и так, и иначе, причем два названия относятся к одной реальности[1]. Ибо Бог явился людям через рождение... От явления Его — имя Богоявления, а от рождения — Рождества. Таково наше торжество, это празднуем мы сегодня — пришествие Бога к людям, чтобы нам переселиться к Богу, или, точнее сказать, возвратиться, чтобы нам отложить ветхого человека и облечься в нового[2] и чтобы, как мы умерли во Адаме, так нам и ожить во Христе[3], со Христом рождаемыми, распинаемыми, погребаемыми и воскресающими[4].

Григорий называет Рождество праздником «воссоздания»[5], таинством «второго общения» Бога с людьми[6]. История человечества началась с сотворения Богом человека, однако спасение падшего мира началось с боговоплощения. Основная часть рождественской проповеди Григория

---

[1] В настоящее время Богоявлением называется праздник Крещения Господня.

[2] Ср. Еф 4, 22–23.

[3] Ср. 1 Кор 15, 22.

[4] Сл. 38, 3, 1–4, 7; 108–110 = 1.522–523.

[5] Сл. 38, 4, 17; 110 = 1.523.

[6] Сл. 38, 14, 35–41 = 1.529.

содержит пересказ библейской истории от сотворения мира и человека до пришествия в мир Христа Спасителя. Григорий также пересказывает земную жизнь Иисуса от Рождества до Вознесения; говоря об отдельных событиях из жизни Христа, он называет их «таинствами», так как каждое из них имеет прямое отношение к спасению человека:

> Ведь немного позже ты увидишь Иисуса и очищающимся в Иордане — мое очищение; лучше же сказать, через это очищение очищающим воды — ибо не имел нужды в очищении Сам Тот, *Который берет на Себя грех мира*[1]; увидишь и *разверзающиеся небеса*[2]; увидишь Его принимающим свидетельство от родственного Ему Духа, искушаемым и побеждающим искусителя, принимающим служение Ангелов, *исцеляющим всякую болезнь и всякую немощь в людях*[3], животворящим мертвых... изгоняющим демонов, как Самого, так и через учеников, немногими хлебами насыщающим тысячи, ходящим по морю, предаваемым, распинаемым и распинающим мой грех, приносимым (в жертву) как агнца и приносящим как священник, погребаемым как человек и восстающим как Бог, а потом и восходящим на небо и приходящим со славой Своей. Вот сколько у меня праздников по поводу каждого таинства Христова! Но главное в них одно — мой путь к совершенству, воссоздание и возвращение к первому Адаму[4].

Григорий говорит здесь о годичном круге церковных праздников и о том, как в течение литургического года вся жизнь Иисуса и все Его спасительное дело проходит перед глазами верующего. У Григория было глубоко личное отношение

---

[1] Ин 1, 29.

[2] Мк 1, 10.

[3] Мф 4, 23.

[4] Сл. 38, 16, 1–19; 140–142 = 1.531.

к Иисусу, Которого он часто называл «Иисус *мой*», «Бог *мой*», «Царь *мой*»; каждое событие из жизни Христа он считал своим личным праздником, так как был уверен в том, что эти события имеют прямое отношение к его спасению, восстановлению и обожению. В опыте Григория каждое «таинство» из жизни Христа становилось событием его собственной духовной биографии: настолько полно отождествлял он свой опыт с опытом Церкви, где жизнь Христа становится жизнью каждого верующего.

Каждый церковный праздник, в соответствии с учением Григория, должен быть для верующего новой ступенью на пути к совершенству, новым прозрением в жизнь и искупительный подвиг Мессии. Мы должны праздновать «не посветски, но божественно, не по-мирскому, но сверхмирно»[1]. По словам Григория, церковный праздник заключается не в том, чтобы вешать венки на дверях домов, собирать плясунов, украшать улицы, услаждать глаза зрелищами, а слух — светской музыкой; не в том, чтобы подобно женщинам облачаться в мягкие одежды, надевать украшения из драгоценных камней и золота, пользоваться косметикой; не в том, чтобы устраивать пиршества, наедаться роскошными блюдами и напиваться дорогостоящими винами, превосходя других в невоздержанности. Для верующего праздник заключается в том, чтобы прийти в храм и там насладиться словом Божиим и поклониться воплотившемуся Слову[2].

Главная цель всех церковных праздников — научить христианина уподобляться Христу на всех этапах своего жизненного пути. На долю каждого человека выпадают страдания, но и жизнь Христа состояла из страданий

[1] Сл. 38, 4, 13–14; 110 = 1.523.

[2] Сл. 38, 5, 1–6, 7; 110–112 = 1.523–524.

и скорбей — от бегства в Египет до крестной смерти. Страдания и смерть привели Христа к Воскресению и славе; так и жизнь верующего, если он подражает Христу в добрых делах и аскетических подвигах, если страдает и распинается вместе с Христом, становится для него путем к славе и обожению. Пройдя последовательно по всем этапам крестного пути Спасителя, христианин воскресает вместе с Ним и вводится Им в Царство Небесное:

> Хорошо бежать вместе с гонимым Христом. Если Он задержится в Египте, призови Его из Египта, где Ему воздают доброе поклонение[1]. Проходи непорочно через все возрасты и силы Христа, как Христов ученик. Очистись, обрежься[2], сними лежащее на тебе от рождения покрывало. После этого учи в храме, изгони торговцев святынями; будь побиваем камнями, если нужно тебе и через это пройти: ты укроешься от бросающих в тебя камни — я хорошо знаю это — и пройдешь посреди них, как Бог; ведь Слово не побивается камнями[3]. Если приведут тебя к Ироду, не отвечай ему больше: он устыдится твоего молчания скорее, чем длинных речей других. Если бичуют тебя, стремись получить и остальное: вкуси желчь за вкушение[4], выпей уксус[5], взыщи оплеваний, прими пощечины и удары; увенчайся тернием — суровостью жизни по Богу; облекись в багряницу, прими трость и поклонение насмехающихся над истиной; наконец, охотно распнись, умри и похорони себя со Христом, чтобы с Ним воскреснуть, прославиться

---

[1] Григорий имеет в виду твердую никейскую позицию Петра Александрийского, главы египетских епископов.

[2] Ср. Втор 10, 16.

[3] Григорий напоминает о том, как в него бросали камни в начале его епископского служения в Константинополе.

[4] То есть в наказание за вкушение запретного плода в раю.

[5] Ср. Мф 27, 48.

и воцариться, видя Бога, насколько возможно, и видимый Богом, в Троице поклоняемым и прославляемым...[1]

Праздник воды и духа

О празднике как таинстве речь идет и в Слове 39-м, которое посвящено празднованию Крещения Господня и является непосредственным продолжением рождественского Слова. Григорий говорит здесь о смысле термина «таинство» (греч. μυστήριον, от μύω — покрывать, скрывать), который со времен ранней античности означал инициацию, посвящение. В древнегреческой религии существовали различные мистерии, которые сопровождали всю жизнь человека от рождения до смерти: они получали название как по имени богов, которым были посвящены («мистерии Митры»), так и по названию места, где их совершали («элевсинские мистерии»). В позднем неоплатонизме таинства-мистерии воспринимались как отдельные этапы *теургии* — постепенного введения человека в личное соприкосновение с миром богов-демонов. Юлиан Отступник в начале 60-х годов IV века пытался возродить мистерии на государственном уровне и сам принял несколько посвящений; в 70-х годах император Валент хотел запретить элевсинские мистерии, однако ему пришлось отказаться от своего намерения, так как язычество в империи было еще сильно[2].

Для константинопольских слушателей Григория на рубеже 70-х и 80-х годов тема языческих мистерий оставалась вполне актуальной, и Григорий считал необходимым провести четкую границу между этими мистериями и христианскими

[1] Сл. 38, 18, 4–24; 146–148 = 1.531–532.

[2] См.: *Лауенштайн*. Мистерии, 52.

Таинствами. Между ними нет ничего общего, утверждает Григорий в начале Слова:

> Опять Иисус мой, и опять таинство — таинство не обманчивое и безобразное, таинство не языческого заблуждения и пьянства (μέθη)... но Таинство высокое и Божественное, подающее нам высшее сияние. Ибо святой день Светов, которого мы достигли и который празднуем сегодня, принимает начало от крещения моего Христа, *истинного Света, Который просвещает всякого человека, грядущего в мир*[1]; этот день совершает мое очищение и помогает тому свету, который получили мы от Христа свыше, но по причине греха помрачили и смешали его (с тьмой)... Тайноводствуют ли к чему-либо подобному эллины? Для меня всякий их обряд и таинство есть сумасшествие, темное изобретение демонов и произведение ума, находящегося в их власти... Наши праздники — не рождения и сокрытия Зевса, критского тирана, не крики, рукоплескания и пляски вооруженных куретов...[2] не свирели и корибанты[3], не те обряды, которые в честь Реи, матери богов, совершаются посвящающими и посвящаемыми... У нас не девица какая-нибудь похищается, не Деметра блуждает или вводит к себе каких-нибудь келеев, триптолемов и драконов и то действует, то страждет[4]. Ибо стыжусь говорить при свете

---

[1] Ин 1, 9.

[2] Куреты — семнадцатилетние юноши, танцевавшие с оружием в руках во время элевсинских мистерий, см.: *Лауенштайн*. Мистерии, 140–144.

[3] Корибанты («танцоры») — куреты.

[4] Триптолем и Келей — имена посвященных Деметры, упоминаемые в 5-м гомеровском гимне, который исполнялся во время элевсинских мистерий. По сюжету этого гимна девица Персефона была похищена Плутоном и увезена в Гадес (ад). Ее мать Деметра, приняв облик старухи, блуждала в поисках дочери среди людей. Четыре дочери царя Келея, встретив скорбящую Деметру у колодца, ввели ее в дом Метаниры, где она стала воспитательницей Демофонта. Деметра хотела наделить младенца веч-

дня об их ночных обрядах и срам их превращать в мистерию. Знает это Элевсин и зрители того, что предается молчанию и достойно молчания[1].

Подчеркнув демонический характер языческих мистерий, Григорий говорит затем о божественном и освящающем характере христианских Таинств-праздников. В этих Таинствах присутствует Сам Христос, Который освящает и очищает участвующего в них человека. По образу Крещения Христова совершается крещение людей, и праздник Крещения Господня становится праздником всех крещеных во Христа:

Мы уже отпраздновали достойным образом Рождество... Ныне же другое деяние Христово и другое таинство... Христос просвещается — озаримся и мы с Ним! Христос погружается в воду — сойдем и мы с Ним, чтобы с Ним выйти!.. Приходит Иисус, освящающий, может быть, и самого Крестителя, но во всяком случае — всего ветхого Адама, чтобы похоронить его в воде... Восходит Иисус из воды и возносит с Собою мир, и видит *разверзающиеся небеса*[2], которые Адам закрыл для себя и своих потомков...[3]

ной молодостью, для чего погружала его в огонь, однако Метанира помешала ей. Разгневанная Деметра в течение года не позволяла семенам на полях взойти, после чего испуганные боги умолили Плутона отпустить Персефону. Для примирения с Деметрой они послали Рею, после разговора с которой гнев Деметры против богов угас. Свой гнев против людей Деметра смирила, установив священные обряды (τελεταί), или оргии (ὄργια). Первым мистом Деметры, получившим подробное наставление о порядке совершения мистерий в Элевсине, становится Триптолем. См.: *Лауенштайн*. Мистерии, 223–225.

[1] Сл. 39, 1, 1–12; 3, 3–4, 14; SC 358, 150–154 = 1.532–534.

[2] Мк 1, 10.

[3] Сл. 39, 14, 1–13; 15, 1–3; 16, 1–4; SC 358, 178–184 = 1.539–541.

Григорий излагает далее учение о «крещении покаяния», традиционное для Александрийской школы со времен Оригена. По словам Григория, существует пять крещений: первое — прообразовательное, которым был крещен Моисей в водах Чермного моря[1]; второе — несовершенное — крещение Иоанново; третье — совершенное — крещение Иисусово «водою и духом»; четвертое — крещение мученической кровью; пятое — крещение слезами, покаяние[2]. Григорий считает, что нет непростительных грехов: всякий грех, даже отречение от Бога, может быть заглажен слезами покаяния. Он полемизирует с Новатом, не принимавшим в общение лиц, отрекшихся от Христа во время гонения:[3] ригоризм Новата он называет «человеконенавистничеством»[4]. Для тех, кто отвергает возможность «крещения слезами», уготовано «крещение огнем», то есть адские мучения[5].

Земная жизнь дана человеку для покаяния и очищения. Цели очищения человека служит и каждый церковный праздник, как говорит Григорий в конце 39-го Слова:

> Мы же почтим сегодня Крещение Христово и будем достойно праздновать, не чревом наслаждаясь, но духовно веселясь. Как же нам наслаждаться? *Омойтесь, очиститесь*! Если вы багряны от греха, но не совсем кровавого цвета, убелитесь, как снег; если вы красны и «мужи крови», то достигните хотя бы белизны волны[6]. Будьте совершенно чистыми и еще более

[1] Ср. 1 Кор 10, 2.

[2] Сл. 39, 17, 1–26; 186–188 = 1.541–542.

[3] Карфагенский диакон Новат, отлученный от Церкви в 251 г., вместе с римским пресвитером Новацианом отвергал возможность прощения виновных в отступничестве, блуде и убийстве.

[4] Сл. 39, 19, 9; 192 = 1.543.

[5] Сл. 39, 19, 18–23; 194 = 1.543.

[6] Ср. Ис 1, 16–18.

очищайтесь, ибо ничему так не радуется Бог, как исправлению и спасению человека: для этого — всякое слово и всякое таинство[1].

Таинство как праздник

Раннехристианская Церковь называла крещение и Евхаристию таинствами, так же как таинствами называли события из жизни Христа, церковные праздники и многое другое. Учения о семи Таинствах как «средствах получения благодати» Древняя Церковь, как известно, не знала[2], так же как не знала и исчерпывающего определения термина «таинство». «Праздник» и «таинство» были почти синонимами: каждый праздник носил мистериальный-таинственный характер, и каждое таинство, в частности крещение, воспринималось как праздник.

Во времена Григория Богослова Таинство крещения совершалось не ежедневно, но лишь по большим праздникам, таким как Пасха, Рождество, Крещение Господне, Пятидесятница. Крестили, как правило, не одного человека, но сразу большую группу лиц, которые в течение долгого времени до того находились в чине оглашенных. Крещение оглашенных было торжеством, в котором участвовала вся община: после обрядов заклинания, помазания елеем, после чтения продолжительных молитв, троекратного погружения в воду, облачения в белые одежды и миропомазания новокрещенные со свечами в руках, сопровождаемые торжественным пением,

[1] Сл. 39, 20, 1–9; SC 358, 194 = 1.543–544.

[2] Это учение пришло в Восточную Церковь из латинской схоластики и начало входить в обиход не ранее XIII века См.: *Meyendorff*. Byzantine Theology, 191–192.

входили в храм, где вставали напротив алтаря и участвовали в Евхаристии[1]. Крещение оглашенных и их участие в богослужении было, таким образом, кульминационным моментом всякого великого церковного праздника.

Не случайно Григорий считал уместным приурочить к празднику Крещения Господня пространный трактат о смысле Таинства крещения (Слово 40-е). Красной нитью проходит через весь трактат мысль о Боге как свете, к которому через крещение приобщается человек. Крещение для Григория есть прежде всего «просвещение», «причащение свету»:

> Просвещение есть светозарность душ, изменение образа жизни, *обещание Богу доброй совести*[2]; просвещение есть помощь в нашей немощи; просвещение есть отвержение плоти, следование Духу, причастие Слову, исправление создания, потопление греха, причастие света, исчезновение тьмы. Просвещение есть колесница, возносящая к Богу, исход вместе с Христом, укрепление веры, совершенствование ума, ключ Царства Небесного, перемена жизни, снятие рабства, разрешение уз, изменение всего состава (человека). Просвещение... есть лучший и великолепнейший из даров Божиих... Называется же этот дар, как и податель его Христос, многими и различными именами... Мы называем его даром, благодатью, крещением, помазанием, просвещением, одеждой нетления, баней пакибытия, печатью — всем, что драгоценно[3].

Крещение есть также «очищение», омывающее всякую греховную скверну. Как человек состоит из души и тела, так и очищение двояко — водою и Духом: одно принимается видимым и телесным образом, другое — бестелесно и невидимо.

---

[1] Ср. *Bernardi*. Prédication, 215–216.

[2] 1 Петр 3, 21.

[3] Сл. 40, 3, 4–4, 9; SC 358, 200–202 = 1.545.

Крещение есть завет с Богом о вступлении в новую жизнь и о соблюдении большей чистоты. И хотя существует «второе очищение» через слезы покаяния, лучше «устоять в первом», которое равно для всех — рабов, господ, бедных, богатых, низких, высоких, благородных, худородных[1]. Диавол бессилен перед человеком, принявшим крещение: он отступает от него, как некогда отступил от Христа, «первого Света»[2].

Основная часть Слова 40-го посвящена увещаниям не откладывать крещение. Человек должен спешить к крещению, пока он еще в здравом уме, пока не болен смертельно, пока язык может произносить слова тайноводства. Зачем ждать предсмертных минут, зачем превращать праздник крещения в погребальное омовение? Для крещения всегда время, потому что смерть всегда близка[3]. Диавол внушает человеку: «Дай мне настоящее, а Богу будущее, мне — юность, а Богу — старость». Но велика опасность несчастного случая и внезапной смерти: «или война погубила, или землетрясение раздавило развалинами, или море поглотило, или зверь похитил, или недуг свел в могилу, или крошка, застрявшая в горле... или чрезмерное употребление алкоголя, или порыв ветра, или увлекшая за собой лошадь, или злонамеренно приготовленный яд... или судья бесчеловечный, или палач жестокий»[4]. Григорий, переживший бурю на море, которая едва не лишила его жизни, хорошо понимал, что́ значит умереть некрещеным.

Для того чтобы принять крещение, не нужно дожидаться одиннадцатого часа: речь в притче о работниках в вино-

---

[1] Сл. 40, 8, 1–29; 212–214 = 1.547–548.

[2] Сл. 40, 10, 34–36 = 1.549.

[3] Сл. 40, 11–13; 218–226 = 1.550–551.

[4] Сл. 40, 14, 10–21; 226 = 1.552.

граднике[1] идет не о тех, кто сам откладывает свое спасение, но о тех, кто был поздно призван[2]. Те, кто не по своей воле умерли некрещеными, например младенцы или не принявшие Таинство «по неведению», «не будут праведным Судьей ни прославлены, ни осуждены на мучения как незапечатленные, но и невиновные и скорее сами претерпевшие вред, чем нанесшие вред»[3]. Это, однако, не распространяется на тех, кто сознательно откладывает крещение и умирает некрещеным по своей вине.

Вопреки распространенной в его время практике Григорий считает, что для принятия крещения не надо ждать дня Светов, Пасхи или Пятидесятницы. Не следует также дожидаться прибытия родителей, друзей и знакомых; не нужно стремиться принять благодать от епископа, митрополита, иерусалимлянина или непременно от безбрачного священника[4]. Таинство само по себе праздник, вне зависимости от календарной даты, и благодать — не от места, не от сана или личных достоинств крещающего: всякий священник пригоден для совершения Таинства, если только он не отлучен от Церкви. Вообще все различия — между добродетельным и несовершенным в нравственном отношении, между богатым и бедным, рабом и свободным — исчезают перед крещальной купелью:

> Не суди судей, ты, нуждающийся в лечении, не разбирай достоинства очищающих тебя, не делай различий относительно

---

[1] Мф 20, 1–15.

[2] Сл. 40, 20, 4–20; 240–242 = 1.555–556.

[3] Сл. 40, 23, 17–21; 248 = 1.558. Григорий, таким образом, не согласился бы с мнением о том, что все некрещеные по необходимости попадают в ад. В сочинении Григория Нисского «О младенцах, преждевременно похищаемых смертью» содержится сходная точка зрения на посмертную участь некрещеных младенцев.

[4] Сл. 40, 24, 13–26, 17; 250–256 = 1.558–560.

тех, кто рождает тебя[1]. Один другого выше или ниже, но всякий выше тебя... Поэтому всякий пусть будет твоим крестителем. Ибо хотя бы один и превосходил другого по жизни, но сила крещения равна; подобным же образом и к совершенству в вере приведет тебя всякий, воспитанный в той же вере. Не гнушайся, богатый, креститься вместе с бедным, благородный — с неблагородным, господин — с тем, кто до сих пор раб. Ты не смиришься настолько, насколько Христос, в Которого крестишься ты сегодня, Который ради тебя и *образ раба* принял[2]. Со дня твоего изменения исчезли все прежние отличия: одинаковым образом все облекаются во Христа[3].

В 40-м Слове Григорий также рассматривает вопрос о крещении младенцев — один из важнейших для церковной жизни его времени. Как мы уже отмечали, в IV веке существовало несколько традиций — крещения в детстве, крещения при вступлении в зрелый возраст (около тридцати лет) и крещения перед смертью. Хотя Григорий сам крестился в тридцатилетнем возрасте, он со временем все больше склонялся к тому, что креститься надо в младенчестве: «Есть у тебя младенец? Пусть не воспользуется этим зло, пусть с младенчества освятится он, с молодых ногтей посвящен будет Богу»[4]. Григорий в принципе не возражает против того, что крещение должно быть сознательным, однако опасность внезапной смерти остается для него неопровержимым аргументом в пользу крещения в младенчестве. Он считает, что трехлетний возраст, когда ребенок уже может осмысленно воспринимать происходящее, является оптимальным для принятия крещения.

---

[1] То есть рождает к новой жизни.

[2] Флп 2, 7.

[3] Сл. 40, 26, 22–27, 6; 258 = 1.560–561.

[4] Сл. 40, 17, 15–16; 232 = 1.554.

Отвечая на вопрос, следует ли крестить младенцев, которые не чувствуют ни вреда, ни благодати, он пишет:

> Обязательно, если есть какая-либо опасность. Ибо лучше несознательно освятиться, чем уйти незапечатленным и несовершенным... О прочих же выражаю такое мнение: дождавшись трехлетнего возраста, или немного раньше, или немного позже, когда можно уже слышать что-либо таинственное и отвечать, хотя и не сознавая полностью, однако запечатлевая (в памяти), — следует освящать души и тела великим Таинством посвящения. Ведь дело обстоит так: хотя дети начинают нести ответственность за свою жизнь только когда разум в них возмужает и когда поймут они смысл Таинства... тем не менее оградиться купелью для них во всех отношениях гораздо полезнее из-за того, что могут внезапно приключиться с ними опасности, которые невозможно предотвратить[1].

Бессознательно принятое крещение не освобождает человека от ответственности за свои поступки. Крещение предполагает жизнь по заповедям Христа вне зависимости от того, принято ли оно в сознательном возрасте или в младенчестве. В первом случае речь должна идти о кардинальном изменении образа жизни; во втором — о постепенном прорастании в человеке того зерна благодати Божией, которое вложено в него при крещении. Как крещеные в младенчестве, так и крещеные в зрелости должны постоянно работать над собой, чтобы изжить в себе «ветхого человека» и всецело обновиться при помощи Божественного света: «Очистим, братья, всякий член тела, освятим всякое чувство; да не будет в нас ничего несовершенного, ничего от первого рождения;

[1] Сл. 40, 28, 4–21; 262–264 = 1.562.

не оставим ничего непросвещенного»[1]. Жизнь, достойная крещения, есть всецелое принесение себя в жертву Богу благодаря очищению всех чувств — зрения, слуха, обоняния, осязания, вкуса — и всех членов тела через аскетический образ жизни и активное доброделаниe[2].

Григорий воспринимает крещение как встречу со Христом, в результате которой человек получает возможность вырасти в наивысшую доступную для него меру. Пользуясь евангельскими образами, Григорий говорит о том, как в крещении человек освобождается от тяжести греха, расслабленности, духовной смерти и слепоты; его задача теперь — не возвращаться к прежнему падшему состоянию:

> Вчера ты, душа, была хананеянкой[3] и скорченной от греха:[4] сегодня распрямило тебя Слово. Не сгибайся же снова и не склоняйся к земле, словно под ярмом, которое возложил на тебя лукавый... Вчера на одре лежал ты расслабленным и неподвижным и *не имел человека, который опустил бы* тебя *в купальню, когда возмутится вода*:[5] сегодня нашел ты человека, который также является Богом, лучше же сказать, нашел Богочеловека. Ты взят с одра, вернее — сам взял одр и разгласил благодеяние. Не греши же тем, чтобы опять слечь на одр, расслабившись удовольствиями греховного телесного покоя... *«Лазарь! иди вон»*[6], — услышал ты великий голос, когда лежал в гробу... и вышел — не четвородневный, но многодневный, воскреснув с Тридневным, — и развязаны на тебе погребальные пелены. Не становись опять мертвецом,

[1] Сл. 40, 38, 1–3; 284 = 1.569.

[2] Сл. 40, 38, 3–40, 26; 284–292 = 1.569–570.

[3] Ср. Мф 15, 22.

[4] Ср. Лк 13, 11.

[5] Ср. Ин 5, 7.

[6] Ин 11, 43.

не пребывай с живущими в гробах, не связывайся цепями своих грехов... Если ты был слеп и лишен света[1], *просвети очи* свои, *да не уснешь сном смертным*[2]; *во свете* Господнем *узри свет*[3], в Духе Божием озарись Сыном — узри свет тройственный и неделимый[4].

В заключительной части Слова Григорий возвращается к идее таинства как праздника и, вспоминая торжественный вход новокрещеных в храм, указывает на прообразовательное значение всего, что совершается во время Таинства крещения, на символический смысл храма и богослужения:

> Предстояние твое перед великим алтарем, перед которым встанешь ты сразу после крещения, есть предызображение тамошней славы. Псалмопение, с которым тебя ведут, есть начало тамошнего песнопения. Светильники, которые зажжешь, есть таинство[5] тамошнего световодства, с которым мы, чистые и светлые души, выйдем навстречу Жениху с чистыми светильниками веры...[6]

Итак, христианский храм есть прообраз Царства Небесного; церковный праздник — предвкушение непрестанного ликования верных в будущем веке; таинство — залог таинственного соединения душ человеческих со Христом. Переход к «жизни будущего века» начинается для нас здесь — через участие в жизни Церкви, в ее Таинствах и праздниках.

---

[1] ἀφώτιστος — не просвещен.

[2] Ср. Пс 12, 4.

[3] Ср. Пс 35, 10.

[4] Сл. 40, 33, 1–34, 23; 272–276 = 1.565–566.

[5] То есть таинственный Прообраз.

[6] Сл. 40, 46, 1–7; 308 = 1.574. Ср. Мф 25, 1–13.

«Таинство Пасхи»

Теме праздника как перехода из одной реальности в другую посвящена и значительная часть Слова 45-го, «На Святую Пасху». Это Слово, написанное Григорием в поздние годы, когда он находился на покое в Назианзе, и являющееся «последним плодоприношением»[1] его проповеднической деятельности, построено на сопоставлении пасхи ветхозаветной как воспоминания о переходе народа израильского через Чермное море и Пасхи новозаветной как празднования Воскресения Христова. Все детали ветхозаветной пасхи трактуются Григорием как прообразы новозаветных реальностей: в этой трактовке Григорий следует сложившейся традиции, отраженной, в частности, в поэме «О Пасхе» святого Мелитона Сардийского (II век).

Григорий говорит о Пасхе как главном событии церковного года, превосходящем по своей значимости все прочие праздники. Пасха, так же как и Крещение Господне, есть праздник света, что символизируется зажжением свечей по всему городу в пасхальную ночь:

> Пасха Господня! Пасха! И снова скажу «Пасха!» в честь Троицы. Она у нас праздников праздник и торжество торжеств: она настолько превосходит все праздники — не только человеческие и происходящие на земле, но также Христовы и для Христа совершаемые — насколько солнце превосходит звезды. Прекрасно у нас и вчера блистало и озарялось все светом[2], который зажигали мы в частных и общественных домах, так что едва ли не весь род человеческий и люди всякого звания

[1] Сл. 45, 30; PG 36, 664 = 1.680.

[2] «Вчера», то есть в ночь с субботы на воскресенье. Проповедь Григория, очевидно, предназначалась для произнесения за литургией в самый день Пасхи.

обильным огнем освещали ночь — прообразом великого света, которым небо сияет свыше... и того света, что превыше небес... и того, что в Троице, Которой создан всякий свет, неделимым Светом разделяемый и украшаемый. Но то, что сегодня, еще прекраснее и блистательнее. Ведь вчерашний свет был лишь предтечей великого Света, Который воскрес, и как бы неким предпраздничным веселием. Сегодня же мы празднуем само Воскресение — не еще ожидаемое, но уже совершившееся и собравшее собою воедино весь мир[1].

Изложив вкратце основные догматы христианской веры: о Троице, о сотворении мира, об Ангелах и диаволе, о грехопадении и боговоплощении, Григорий совершает этимологический экскурс «для любителей науки и изящества». Слово «пасха», говорит он, на еврейском языке означает «переход»:[2] исторически термин указывает на бегство израильского народа из земли египетской, духовно же — на «переход и восхождение от дольнего к горнему и к земле обетованной». Григорий считает, что греки изменили в слове две согласных и из φάσκα сделали πάσχα для созвучности с глаголом πάσχω — «страдать»[3]. Сходная этимология содержится у Мелитона Сардийского[4]. Созвучие термина «пасха» и глагола «страдать» подчеркивало для грекоязычных верующих ранней Церкви связь между «пасхой страдания» и «пасхой Воскресения», то есть Великим Пятком и Воскресением Христовым. Во времена Мелитона, так же как и во времена Григория Богослова,

[1] Сл. 45, 2; PG 36, 624–625 = 1.662.

[2] Греческое слово «пасха» произошло от арамейского pascha и еврейского pesach (букв. «переход»).

[3] Сл. 45, 10; 636 = 1.667–668.

[4] О Пасхе 46, «Что такое Пасха? Ибо она называется этим именем от случившегося, от παθεῖν («претерпевать») произошло πάσχειν («страдать», «праздновать Пасху»)».

пасхальная служба включала в себя одновременное воспоминание страданий Христа и Его Воскресения: скорбное богослужение Страстной седмицы постепенно перерастало в пасхальное торжество.

Центром христианской Пасхи является воспоминание крестной жертвы Христа, прообразом которой были ветхозаветные жертвы и в особенности заклание пасхального агнца. По закону[1] агнец должен быть «совершенным», символизируя совершенство Христа по Божеству и человечеству; «мужеского пола» — потому что приносится за целого Адама и потому что «не несет на себе ничего женского, немужественного»; «однолетним» — как Солнце правды[2]; «непорочным» и нескверным — как врачующий всякий порок и всякую скверну[3]. Агнец съедается вечером — потому что страдание Христово произошло в конце веков; агнец должен быть не вареным, но испеченным на огне — «чтобы слово наше не имело в себе ничего необдуманного, ничего водянистого и развязного, но было твердо, крепко и искушено очистительным огнем»; агнец не должен быть оставлен «до утра» — «ибо многие из наших таинств не выносятся для внешних»[4]. Агнец съедается с поспешностью — поскольку в христианской жизни недопустимо медлить и оглядываться назад, подобно жене Лотовой[5]; с горькими травами — «ибо жизнь по Богу горька и трудна»; с жезлом в руках — «чтобы ты не преткнулся помыслом, слыша о крови, страдании

---

[1] Ср. Исх 12, 5 и далее.

[2] Поскольку солнце совершает полный круг в течение одного года.

[3] Сл. 45, 13; 640–641 = 1.669–670.

[4] Намек на существовавшее в Древней Церкви понятие «тайного учения» (лат. disciplina arcana), указывающее на недопустимость разглашения смысла Евхаристии и других Таинств нехристианам.

[5] Ср. Быт 19, 26.

и смерти Бога, и чтобы не стал безбожником, думая быть защитником Божиим, но смело и без сомнений вкушай Тело, пей Кровь... без неверия воспринимая слова о плоти и не соблазняясь по поводу страдания»[1].

Подобного рода развернутые аллегорические толкования ветхозаветных текстов весьма характерны для Климента, Оригена и других представителей александрийской традиции. Ветхий Завет лишь прообразует «таинства» Нового Завета и ведет к их лучшему пониманию. В этом смысле пасхальное празднество христиан есть переход из Ветхого Завета в Новый, от пасхи подзаконной к Пасхе христианской; оно есть восхождение от земли на небо, от дольнего к горнему. Но и сама христианская Пасха, совершаемая нами на земле, есть лишь прообраз той непрестанной Пасхи, в праздновании которой участвуют верующие в Царствии Божием:

> Такой праздник празднуешь ты сегодня!.. Таково для тебя Таинство Пасхи! Это предначертал закон, это совершил Христос — разоритель буквы, совершитель Духа...[2] *Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?*[3] Ты низложен Крестом, умерщвлен Подателем жизни. Ты бездыханен, мертв, неподвижен, бездейственен... Причастимся же Пасхи — ныне все еще прообразовательно, хотя и более откровенно, чем в Ветхом Завете, — ведь подзаконная пасха, дерзну сказать, была прообразом прообраза, еще более неясным, — но немного позже причастимся совершеннее и чище, когда это *новое вино* будет с нами пить Слово *в Царстве Отца*[4], открывая и разъясняя то, что ныне показало нам лишь частично[5].

---

[1] Сл. 45, 16–19; 644–649 = 1.671–674.

[2] Ср. Мелитон. О Пасхе 2–3.

[3] 1 Кор 15, 55; ср. Ос 13, 14.

[4] Мф 26, 29.

[5] Сл. 45, 21–23; 652–656 = 1.675–676.

Как происходит приобщение верующих к пасхальному торжеству? Через соучастие в страданиях Христа, через сопереживание тем героям евангельской истории, которые упомянуты в рассказе о последних днях земной жизни Иисуса:

> Если ты Симон Киренеянин, возьми крест и последуй за Христом. Если ты распят, как разбойник, то признай Бога, как благодарный... Поклонись Распятому за тебя, и будучи распинаем... Если ты Иосиф Аримафейский, проси тела у распинающего: твоим пусть станет очищение мира. Если ты Никодим, ночной почитатель Бога, погреби Его с благовониями. Если ты Мария, или другая Мария, или Саломия, или Иоанна, плачь рано утром, узри первой камень, взятый от гроба, а может быть, и Ангелов, и Самого Иисуса... Будь Петром или Иоанном, спеши ко гробу... Если Он сходит во ад, сойди и ты вместе с Ним[1].

Праздник обновления

Праздник весны, праздник обновления, праздник благодарения и ликования — так воспринимал Григорий Неделю новую, первое воскресенье по Пасхе. Слово 44-е, посвященное этому дню, — одно из самых радостных и светлых произведений Григория. Написанное престарелым епископом на закате дней, оно дышит юношеской свежестью, искренней и глубокой пасхальной радостью, благоговейным удивлением перед чудом природы, которая никогда не стареет, но ежегодно обновляется, чтобы подарить человеку новые силы, новое вдохновение на жизнь. В этом чуде природы Григорий видит живое присутствие Божества, наполняющего все

[1] Сл. 45, 24; 656–657 = 1.677.

Своим светом, видит воскресшего Христа — виновника торжества, видит образ и предвкушение будущей нескончаемой весны — Царствия Божия.

Дохристианская история человечества, по мысли Григория, была долгой зимой ожидания Мессии. Пришествие в мир Христа изменило весь ход истории, обновило человечество:

> *Был же тогда в Иерусалиме праздник обновления, и была зима*[1] неверия, но пришел Иисус, Бог и храм — Бог вечный, храм новый, в один день разрушаемый, в три дня восстанавливаемый и пребывающий вовеки, чтобы я был спасен, воззван от древнего падения и стал новой тварью, воссозданный таким человеколюбием... Обновление, празднество обновления, братья! Пусть от удовольствия сказано будет об этом многократно![2]

Бог создал человека для бессмертия и блаженства. Но человек преступил заповедь, отпал от Бога, сделался подвластным смерти и тлению. Бог Сам выходит навстречу человеку, Сам становится человеком, чтобы как бы заново сотворить его, чтобы начать историю сначала:

> Если бы мы остались тем, чем были, и соблюли заповедь, то стали бы тем, чем не были, и от древа познания пришли бы к древу жизни. Какими же мы стали бы? Бессмертными и приближающимися к Богу. Но поскольку по зависти лукавого в мир вошла смерть и посредством обольщения овладела человеком, то нашим страданием страждет Бог, став человеком и обнищав до принятия на Себя плоти, чтобы мы обогатились Его нищетой. Отсюда — смерть, гроб и Воскресение. Отсюда —

---

[1] Ин 10, 22.

[2] Сл. 44, 2; PG 36, 608–609 = 1.655–656.

новая тварь и попразднство праздника[1], а я снова возглавитель торжества, празднующий обновление моего спасения[2].

Праздник обновления, посвященный, так же как и праздник Пасхи, прославлению воскресшего Христа, содержит в себе нравственный урок. Мы призваны подражать Христу, Который умер за нас, призваны учиться исполнению заповедей Его. Мы должны не стоять на месте, но непрестанно совершенствоваться, восходить от силы в силу. Христианство есть «обновленная жизнь», духовный прогресс, созидание духовного дома, непрестанное изменение к лучшему:

...Великий Давид... говорит о каком-то *обновлении дома*[3], но ведь этот дом — мы, удостоившиеся быть, называться и становиться храмом Божиим. Вот вам слово об обновлении! Но обновитесь и, сбросив с себя ветхого человека, живите *в обновленной жизни*...[4] Не ненавидь брата своего... за которого Христос умер и, будучи Богом и Владыкой, стал твоим братом... Не презирай слез, ты, который претерпел достойное многих слез, но потом был помилован. Не отталкивай бедного, ты, обогатившийся Божеством... Не презирай странника, ради которого Христос стал странником, — а у Христа мы все странники и пришельцы... Дай нуждающемуся кров, пищу и одежду... Прощай, получивший прощение, будь милостив, помилованный; пока есть время, человеколюбием приобретай человеколюбие; пусть вся жизнь у тебя обновится... *Древнее прошло, теперь все новое*[5]. Это приноси в дар празднику, изменись добрым изменением... Не хочет слово Божие, чтобы ты

---

[1] То есть Неделя новая является «попразднством» (μεθέορτος) Пасхи.

[2] Сл. 44, 4; 612 = 1.657.

[3] Ср. Пс 29, 1.

[4] Ср. Рим 6, 4.

[5] 2 Кор 5, 17.

стоял на одном и том же месте, но чтобы ты всегда продвигался по пути к добру... Доколе тебе *хромать на оба колена*?[1] До каких пор тебе готовиться к строительству (οἰκονομήσεις)? Займись наконец и самим строительством (οἰκοδομῆσαι)[2].

Слово заканчивается торжественным восхвалением весны, с пришествием которой обновляется весь видимый мир. Созерцая праздник весны, Григорий восходит умом к Царствию Божию, которое есть непрестанная весна, непрестанное обновление, непрестанный праздник приобщения к Богу:

Царица времен года сопровождает царицу дней[3] и приносит от себя в дар все самое лучшее и прекрасное. Ныне небо прозрачно, ныне солнце выше и златовиднее, ныне круг луны светлее и сонм звезд ярче. Ныне примиряются волны с берегами, облака с солнцем, ветры с воздухом, земля с растениями, растения со взорами (людей). Ныне источники текут прозрачнее, ныне реки полноводнее... Ныне и луг благоухает, и растения цветут... и ягнята скачут на злачных пастбищах. Уже и корабль выводится из пристани с восклицаниями... и окрыляется парусом. И дельфин с удовольствием прыгает по волнам возле корабля... Уже и земледелец вонзает в землю плуг... Уже пастух овец и волов настраивает свирели и наигрывает пастушескую мелодию... Все воспевает Бога и прославляет Его бессловесными голосами; ибо возносится благодарение Богу и через меня, так что их хвалебная песнь становится моей... Ныне все живое ликует и все наши чувства испытывают наслаждение. Ныне высокий и гордый конь, наскучив стоять в загоне, разрывает узы, скачет по полю и заигрывает с реками... Чтобы сказать

[1] Ср. 3 Цар 18, 21.

[2] Сл. 44, 5–9; 613–617 = 1.657–659.

[3] То есть наступление весны совпадает с полнолунием.

> еще короче, ныне весна естественная и весна духовная, весна видимая и весна невидимая. О, если бы и там удостоились мы этой весны, изменившись к лучшему и обновленными перейдя в новую жизнь во Христе Иисусе, Господе нашем...[1]

Жизнь как праздник

В Слове 41-м, посвященном празднику Пятидесятницы, Григорий обращается к ветхозаветной концепции «юбилея» — года оставления. По закону Моисееву, каждый седьмой год считался годом покоя, когда не разрешалось засевать поля и собирать виноград; каждый пятидесятый год объявлялся юбилейным — годом праздника, когда люди возвращались в свои владения, должникам прощали долги, а рабов отпускали на свободу[2]. Назначение юбилейного года, особым образом посвященного Богу, состояло не только в том, чтобы дать людям отдых, но и в том, чтобы, насколько возможно, исправить неравенство и несправедливость, существующие в человеческом обществе. Юбилей был годом подведения итогов, когда люди давали отчет Богу и друг другу в том, как они строят свою жизнь, и перестраивали ее в большем соответствии с заповедями Божиими. Юбилей, таким образом, становился прообразом жизни людей в будущем веке, где нет социального неравенства, рабов и господ, заимодавцев и должников:

> Число семь почитают чада народа еврейского на основании закона Моисеева... Почитание это у них простирается не только на дни, но и на годы. Что касается дней, то евреи постоянно чтут субботу... что же касается лет, то каждый седьмой год

[1] Сл. 44, 10–11; 617–621 = 1.660–661.

[2] См.: Лев 25.

> у них — год оставления. И не только седмицы, но и седмицы седмиц чтут они — так же в отношении и дней и лет. Итак, седмицы дней рождают Пятидесятницу, которую они называют святым днем, а седмицы лет — год, называемый у них юбилеем, когда отдыхает земля, рабы получают свободу, а земельные владения возвращаются прежним хозяевам. Ибо не только начатки плодов и первородных, но и начатки дней и лет посвящает Богу этот народ. Так почитаемое число семь привело и к чествованию Пятидесятницы. Ибо число семь, помноженное на себя, дает пятьдесят без одного дня, который занят нами у будущего века, будучи одновременно восьмым и первым, лучше же сказать — единым и нескончаемым[1].

В христианской традиции Пятидесятница есть праздник Святого Духа Утешителя, Который приходит на смену Христу, вознесшемуся на небо. Дела Христовы на земле окончились, и для Христа как человека с момента его погребения наступила суббота покоя. Для нас же после Воскресения Христова наступила эра юбилея — нескончаемый пятидесятый год, начинающийся на земле и перетекающий в вечность. Эра юбилея характеризуется прежде всего активным обновляющим действием Святого Духа. Под воздействием благодати Духа люди кардинальным образом меняются, превращаясь из пастухов в пророков, из рыбаков в апостолов:

> Пятидесятницу празднуем и Духа пришествие, наступление обещанного срока, исполнение надежды. И как велико, и как досточтимо таинство! Оканчиваются телесные дела Христовы, лучше же сказать, дела Его пришествия в теле... Начинаются же действия Духа... Этот Дух — ибо Он премудр и человеколюбив — возьмет ли пастуха овец, делает его псалмопевцем, отгоняющим злых духов, и провозглашает царем

[1] Сл. 41, 2, 4–35; SC 358, 314–318 = 1.576.

> Израильским[1], возьмет ли пастуха коз, соделывает пророком:[2] вспомни Давида и Амоса! Берет ли мальчика одаренного, делает его судьей старейшин, невзирая на возраст:[3] свидетельствует об этом Даниил, победивший львов во рву. Найдет ли рыбаков, уловляет их для Христа, а они весь мир обнимают сетью слова: возьми Петра, Андрея и «Сынов Громовых», прогремевших духовными громами. Найдет ли мытарей, приобретает в ученики и делает купцами душ: об этом говорит Матфей — вчера мытарь, а сегодня евангелист. Найдет ли пламенных гонителей, изменяет ревность и делает Савлов Павлами, обращая их к благочестию настолько же, насколько прежде были они обращены к злу[4].

Пятидесятница есть день, в который Святым Духом созидается Церковь как общество людей, вступивших в новые отношения с Богом и обновленные взаимоотношения друг с другом. Действие Святого Духа в момент первой христианской Пятидесятницы выразилось в том, что апостолы начали говорить на иных языках, так что каждый из пришедших в Иерусалим иностранцев «слышал их говорящими его наречием»[5]. Действительно ли апостолы говорили на иных языках или каждый из слушателей воспринимал их речь как свой родной язык? — спрашивает Григорий. Если принять последнее толкование, то получится, что чудо произошло не с апостолами, но со слушателями; поэтому Григорий склоняется к первому толкованию[6].

---

[1] Ср. 1 Цар 16, 12–23.

[2] Ср. Ам 7, 14.

[3] Ср. Дан 13, 45–60.

[4] Сл. 41, 5, 1–7; 14, 14–28; 324, 346 = 1.578, 584.

[5] См.: Деян 2, 1–6.

[6] Сл. 41, 15, 1–20; 348–350 = 1.584–585.

Чудо Пятидесятницы состоит в том, что люди, разделенные по национальному, языковому и расовому признаку, действием Святого Духа приводятся в единство. Разделение людей на нации и рассеяние народов произошло, согласно Библии, в результате вавилонского столпотворения[1] и было наказанием за грех безбожного строительства, за попытку достичь неба земными средствами. Строительство вавилонской башни навсегда осталось символом построения социальной системы без Бога: единодушие людей в безбожном предприятии неизбежно ведет к разделению между ними и к разрушению самого предприятия. Задачей Церкви всегда было преодоление всяких разделений, существующих на человеческом уровне, и достижение единства при помощи благодати Духа. Именно поэтому Церкви чужд всякого рода национализм; именно поэтому Григорий так восхищался кинической идеей человека как гражданина мира. Сопоставляя вавилонское столпотворение с Пятидесятницей, Григорий говорит:

> Конечно, достойно хвалы и древнее разделение языков, когда злостно и безбожно единогласные строили башню, на что и сейчас дерзают некоторые; ибо разделение языков разрушило и единомыслие, и само предприятие. Но гораздо большей хвалы заслуживает чудо, совершающееся ныне. Ибо разделение, излившееся на многих от единого Духа, опять приводит всех в согласие[2].

Григорий завершает проповедь словами о том, что хотя торжественное богослужение подходит к концу, праздник никогда не должен кончаться:

---

[1] См.: Быт 11, 6–8.

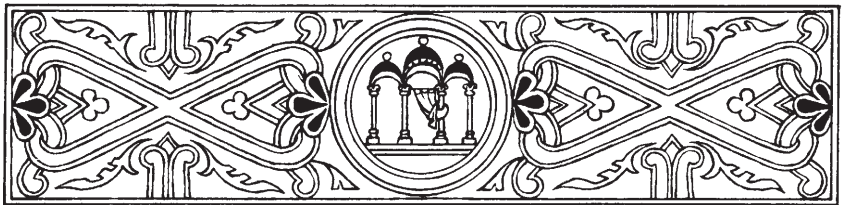
[2] Сл. 41, 16, 1–7; 350 = 1.585. Мысль Григория легла в основу кондака праздника Пятидесятницы: «Егда снизшед, языки слия, разделяше языки Вышний, егда же огненныя языки раздаяше, в соединение вся призва, и согласно славим Всесвятаго Духа».

> Нам уже пора распускать собрание, ибо достаточно сказано; торжество же пусть никогда не прекратится, но будем праздновать — ныне телесно, а в скором времени вполне духовно, когда и причины праздника узнаем чище и яснее в Самом Слове и Боге и Господе нашем Иисусе Христе — истинном празднике и веселии спасаемых...[1]

Вся жизнь христианина, по мысли Григория, должна стать непрестанным праздником, непрекращающейся Пятидесятницей, юбилейным годом, начинающимся в момент крещения и не имеющим конца. Земная жизнь может стать для христианина нескончаемым празднеством приобщения к Богу через Церковь и Таинства. Годичный круг церковных праздников, так же как и Таинства Церкви, способствует постепенному переходу человека из времени в вечность, постепенному отрешению от земного и приобщению к небесному. Но настоящий праздник и истинное таинство наступит только там — за пределом времени, где человек встретится с Богом лицом к лицу. Истинный праздник есть Сам Господь Иисус Христос, Которого в непрестанном ликовании созерцают верующие в Царствии Божием.



[1] Сл. 41, 18, 2–10; 352–354 = 1.586.



Глава III

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

В предыдущих главах, в частности при знакомстве с проповедями святого Григория на церковные праздники, мы уже коснулись некоторых характерных аспектов его богословия. В настоящей главе нам предстоит рассмотреть те богословские темы Григория, которые имеют догматическое значение, а именно его понимание задачи и целей богословия, его учение о Боге, о Троице, о Христе, о Святом Духе, о тварном мире, о человеке, о грехопадении и искуплении.

Григорий является одним из творцов православного догматического богословия. Его имя стоит первым в списке источников, которыми пользовался преподобный Иоанн Дамаскин при написании «Точного изложения православной веры» — сочинения, до сих пор остающегося главным в восточной традиции систематическим разъяснением христианских догматов. Григорий Богослов, в отличие от Дамаскина, не был богословом-систематиком и не ставил перед собой задачу создания исчерпывающего руководства по догматике. Тем не менее в его Словах содержится столь богатый догматический материал, а его богословские формулировки столь отточены, что его творчество оставило неизгладимый отпечаток на всей последующей догматической традиции православного Востока.

1. БОГОСЛОВИЕ

Молчание и слово

Григорий считал служение слову главным делом своей жизни. Однако еще до окончания Афинской академии он знал, что посвятит себя не слову как искусству, но слову о Боге, знал, что станет не «любословом» («филологом»), но «любомудром» («философом»), не ритором, но богословом. Термины «философия» и «богословие» нередко выступают у Григория в качестве синонимов: так, например, в Слове 27-м выражение «философствовать о Боге» означает не что иное, как «богословствовать».

Парадокс всякого слова о Боге заключается в том, что Бог по Своей сущности непостижим для человеческого разума и, следовательно, не может быть выражен, описан или изъяснен никаким человеческим словом. Истинное благочестие, по словам Григория, заключается «не в том, чтобы часто говорить о Боге, но чтобы больше молчать»[1]. Бог открывается человеку не через слова, но поверх слов — через молитвенное соприкосновение с Ним, которое происходит в глубоком молчании языка и разума. Отсюда предпочтение, отдаваемое многими восточными отцами апофатическому методу богословия — когда говорится не о том, чем является Бог, но лишь о том, чем Он *не* является. При последовательном отрицании всего, чем не является Бог, — а Он не является ничем из того, что можно облечь в слова, — человек остается как бы лишенным слов и умолкает. Когда все слова исчерпаны, открывается возможность для встречи с Богом на той глубине, где слова уже не нужны, где они просто становятся излишними.

---

[1] Сл. 3, 7, 13–15; SC 247, 250–252 = 1.22.

Апофатическое богословие, истоки которого мы находим уже у Климента Александрийского, получило свое развитие в трудах святого Григория Нисского, а впоследствии — у автора Дионисиевых творений («Корпус Ареопагитикум»). Что касается Григория Богослова, то он не был безоговорочным поклонником апофатического метода, хорошо сознавая как его преимущества, так и главный недостаток: отсутствие слов совсем не всегда обеспечивает человеку реальное богообщение, встречу с живым Богом. Для того чтобы привести людей к Богу, о Нем нужно говорить, считал Григорий, причем говорить не только отрицаниями, но и утверждениями, несмотря на то что никакое утверждение о Боге не может быть исчерпывающим. Григорий Богослов был, пожалуй, более прагматичен, чем его вдохновенный друг епископ Нисский, и больше думал о практической пользе своей проповеди; поэтому он считал, что даже по поводу природы Бога можно делать некие утверждения. Катафатический метод богословия есть лишь дополнение к апофатическому методу, но без этого дополнения апофатический метод ведет в никуда:

> ...Любопытствующий о природе Сущего не остановится на том, чем Он не является, но к тому, чем Он не является, добавит и то, чем Он является, ведь легче что-то одно постичь, чем все по отдельности отрицать. Добавит, чтобы через исключение того, что́ не-есть Бог, и утверждение того, что́ Он есть, сделать то, о чем мыслит, более доступным пониманию. Ибо говорящий о том, чем что-либо не является, и умалчивающий о том, чем оно является, подобен тому, кто, спрошенный, сколько будет дважды пять, отвечает «не два, не три, не четыре, не пять, не двадцать, не тридцать»... но не говорит, что это будет десять, и не остановит ум вопрошающего на самом искомом. Ведь намного легче и короче показать, что́ не-есть

предмет, объяснив, что́ он есть, чем исключая то, что́ он не-есть, показать, что́ он есть[1].

Такое рассуждение может показаться недопустимым упрощением, хотя бы потому, что «природа Сущего» не то же самое, что «дважды пять», и если на вопрос «сколько будет дважды пять?» есть лишь один положительный ответ, то на вопрос о природе Бога такого ответа нет и быть не может. Однако Григорий Богослов и не утверждает того, чтобы по поводу Божественной природы можно было дать исчерпывающий ответ. Как мы далее увидим, говоря о Боге, он настаивает на непостижимости Его природы и сущности и сам чаще пользуется апофатическим методом, чем катафатическим. Тем не менее Григорий считает, что положительное утверждение о природе Сущего может «остановить ум» человека на Боге, тогда как непрерывная цепь отрицаний может увести от Бога.

Исходным пунктом теории богословствования, излагаемой Григорием в проповедях и стихотворениях, является то, что христиане имеют дело не с «неведомым Богом»[2], не с Богом молчащим, но с Богом, открывшимся человеку как воплощенное Слово. Поэтому жертвой Богу со стороны человека должно стать прежде всего слово, которое «священнее и чище всякой бессловесной жертвы»[3]; благодарение Богу должно воздаваться тоже «посредством слова»[4]; прежде всяких других приношений следует почтить Бога словами — «плодоношением праведным и общим для всех, причастившихся

[1] Сл. 28, 9, 18–32; SC 250, 118–120 = 1.397.

[2] Деян 17, 23.

[3] Сл. 4, 3, 14–15; SC 309, 90 = 1.65.

[4] Сл. 4, 4, 5–6; 90 = 1.66.

благодати»[1]. Воплощение Слова дает право человеку говорить о Боге, Которого «не видел никто никогда», но Которого воплотившийся Сын Божий «явил», «изъяснил» (ἐξηγήσατο) людям[2]. С тех пор как Слово Божие изъяснило «неведомого Бога» роду человеческому, на служителей Слова возложена задача продолжать это изъяснение и говорить людям о Боге. Иначе говоря, богослов есть продолжатель проповеднического дела Христа.

Человеческое слово не может выразить Бога, однако может вести к Нему; и человеческий разум не способен постичь Бога, однако способен приближаться к Нему. Именно поэтому Григорий считал слово своим единственным богатством и служение слову — своей главной миссией:

> Это приношу я Богу, это посвящаю Ему — то единственное, что я сохранил для себя, чем только я и богат. Ибо от остального я отказался по заповеди Духа и на драгоценную жемчужину променял все, что когда имел, и стал — лучше же сказать, хотел бы стать — тем великим купцом, который за малое и абсолютно тленное купил великое и неразрушимое[3]; одно лишь слово удерживаю за собой как служитель Слова[4]; и никогда по своей воле не пренебрегу этим стяжанием, но чту его, люблю и радуюсь о нем больше, чем обо всем остальном, о чем радуются многие; его делаю я другом всей жизни, добрым советником, собеседником, руководителем на пути к высшему, усердным помощником в борьбе. И поскольку презираю всякое низменное удовольствие, все влечение мое обращено после Бога

[1] Сл. 4, 6, 22–24; 96 = 1.67.

[2] Ср. Ин 1, 18.

[3] Ср. Мф 13, 45–46.

[4] Термин «слово» (λόγος) в греческом языке обладает богатейшим спектром значений; у Григория он чаще всего означает «слово», «разум» и «Слово» (то есть «Бог Слово»).

> на слово, лучше же сказать, на Самого (Бога), так как к Богу ведет оно при помощи разума, через который только и воспринимается поистине и сохраняется и возрастает в нас Бог[1].

Вся жизнь Григория разделялась на периоды молчания и проповеди. Приняв рукоположение в сан иерея, он удалился в пустыню, чтобы, проведя время в молчании, вернуться к пастве своего отца со словами оправдания. Подобным же образом он поступил после своей архиерейской хиротонии. Даже в поздние годы Григорий прерывал проповедническую деятельность периодами молчания. Служение Слову, по мысли Григория, не может не включать в себя апофатическое молчание наряду с проповедью — такова природа богословия, имеющего дело с тем, что за пределами слов. Григорий говорит о себе как орга́не Божием[2], на котором играет Святой Дух. Когда угодно Духу, орган звучит; в другие времена он безмолвствует:

> *Я отверз уста мои и привлек Духа*[3] и Духу отдаю все свое и себя самого — и дело, и слово, и бездействие, и молчание, только пусть владеет Он мною, пусть ведет и руку, и ум, и язык к тому, что должно и чего Он желает... Я — орга́н божественный, орган словесный, орган, который настроил и на котором играет добрый Художник — Дух. Произвел ли Он вчера молчание? Моей философией было не говорить. Ударяет ли сегодня по струнам ума? Провозглашу слово, и философией моей станет — говорить. Не настолько я болтлив, чтобы желать говорить, когда действием (Духа) призван к молчанию; но и не настолько нем и невежествен, чтобы, когда настало время для

---

[1] Сл. 6, 5, 5–17; SC 405, 132–134 = 1.148.

[2] Имеется в виду струнный щипковый инструмент.

[3] Пс 118, 131, по переводу LXX.

слова, полагать охрану устам моим:[1] напротив, и запираю свою дверь, и отпираю для Ума, Слова и Духа — единой соприродности и божественности. Итак, буду говорить, ибо призван к этому...[2]

Молчание и слово суть как бы два крыла, на которых ум человека воспаряет к Богу. Точно так же отрицание и утверждение, апофатизм и катафатизм суть два пути, идя по которым богословствующий ум может приблизиться к цели. Богословие только тогда будет всеобъемлющим, когда оно призна́ет, что Бог есть тайна, выходящая за пределы слов, и когда каждое слово о Боге будет рождаться из сознания бессилия и беспомощности человеческого языка и ума перед лицом этой тайны. Всякий священник, епископ, богослов, всякий христианин призван говорить о Боге, но слово его должно рождаться из молитвы, а молитва из молчания.

Богословие должно быть боговдохновенным: оно должно быть не словом человека, но словом Духа, произносимым человеческими устами. Только тот проповедник, который умеет молчать до тех пор, пока Святой Дух не коснется струн его души, есть подлинный богослов. И только когда умолкает человеческое слово и рождается в душе человека слово Духа, начинается подлинное богословие, ибо с этого момента «любослов» превращается в «любомудра», ритор — в богослова.

Богословие как таинство

Будучи богословом по призванию, Григорий считал своим долгом разъяснять слушателям и читателям, что́ есть истинное богословие: этой теме посвящены Слова 27-е, 28-е

[1] Пс 140, 3.

[2] Сл. 12, 1, 1–2, 1; SC 405, 348–350 = 1.199.

(частично) и 32-е. Все они были произнесены в Константинополе, их общим контекстом является борьба с евномианством, или аномейством, — поздней разновидностью арианства, для которой было характерно представление о возможности для человека полностью постигнуть Бога.

Слово 27-е, открывающее цикл «Слов о богословии», написано в традиционном для риторики жанре обличительной речи. Начав с цитаты из пророка Иеремии «Вот, я — на тебя, гордыня»[1], Григорий адресует свое слово к тем, у кого, как он говорит, «чешутся слух и язык и даже, как вижу, руки по поводу наших слов»[2], то есть к своим богословским оппонентам — евномианам. Григорий жалуется на склонность последних к богословским спорам, на «софистов» и «словесных акробатов», которые оглашают речами рынки, своим многословием и назойливостью омрачают застолья и всякий праздник делают непраздничным и унылым; из-за этих людей «великое наше таинство» рискует превратиться в низкое ремесло[3]. Нельзя не вспомнить при этом святого Григория Нисского, который тоже обличал своих современников за их чрезмерное пристрастие к спорам на богословские темы:

> Иные, вчера или позавчера оторвавшись от своих обычных трудов, внезапно стали учителями богословия, другие — может быть, слуги, не раз подвергавшиеся бичеванию, бежавшие от рабского служения, — с важностью философствуют у нас о непостижимом... Все в городе полно такими людьми: улицы, рынки, площади, перекрестки. Это и торговцы одеждой, и денежные менялы, и продавцы съестных припасов. Ты спросишь об оболах, а он философствует перед тобой о рожденном

[1] Иер 50, 31.

[2] Сл. 27, 1, 1–5; SC 250, 70 = 1.385.

[3] Сл. 27, 1, 11–2, 15; 72–74 = 1.385.

и нерожденном; хочешь узнать цену хлеба, а он отвечает тебе, что Отец больше Сына; справишься, готова ли баня, а он говорит, что Сын произошел из ничего[1].

Богословие не занятие для рынка, не предмет страстных споров, не объект дискуссий между профанами, считают оба Григория. По словам Григория Назианзина, богословом может быть не всякий, но только тот, кто ведет созерцательный образ жизни и очищает себя для Бога; участвовать в богословских дискуссиях могут не все, но лишь те, кто занимается этим «усердно»; наконец, не всякая богословская тема может обсуждаться вслух:

> Не всякому, говорю вам, можно философствовать о Боге, не всякому! Это вещь не дешевая и не для пресмыкающихся по земле! Добавлю также, что не всегда, не перед всеми и не обо всем можно философствовать, но нужно знать, когда, перед кем и о чем. Итак, не всем это доступно, а только тем, которые испытали себя и провели жизнь в созерцании, а прежде всего очистили душу и тело или по крайней мере очищают. Ибо для нечистого, может быть, небезопасно прикоснуться к чистому[2], как для слабого зрения — к солнечному лучу. Когда же можно философствовать? Когда имеем досуг от внешней тины и смятения, когда владычественное наше[3] не смешивается с негодными и блуждающими образами... Ибо поистине нужно иметь досуг, чтобы познать Бога... Перед кем же можно? Перед теми, кто занимается этим с усердием, а не с удовольствием болтает об этом, как и о чем угодно другом, после скачек, театров, песен, удовлетворения чрева и того, что ниже чрева... О чем же можно философствовать и в какой мере? О том, что доступно

[1] Слово о Божестве Сына и Духа (PG 46, 556).

[2] Ср. *Платон*. Федон 67b.

[3] Ум.

> для нас, и в такой мере, в какой простирается на это способность и сила слушателя... Я не говорю, что не нужно всегда вспоминать о Боге... Вспоминать о Боге нужно чаще, чем дышать!.. Запрещаю не вспоминать о Боге непрестанно, но богословствовать непрерывно; притом запрещаю не само богословие как что-то неблагочестивое, но богословие не вовремя; запрещаю не учительство, но несоблюдение меры[1].

Раннехристианская идея «тайного учения» *(disciplina arcana)* вместе с ее античным предшественником — характерным для греческих мистерий требованием неразглашения смысла таинств непосвященным — получает новое преломление в устах Григория. Нельзя богословствовать без благоговения, говорит он, и недопустимо, чтобы догматы обсуждались с каким угодно слушателем — «чуждым и нашим, враждебным или дружественным, благонамеренным и злонамеренным»[2]. Богословие есть мистерия-таинство; превращаемое в предмет публичных дебатов, оно десакрализуется, утрачивает свою мистическую сущность:

> ...О таинственном будем говорить таинственно (μυστικῶς τὰ μυστικὰ φθέγγεσθαι) и о святом — свято; не станем бросать перед людьми с осквернённым слухом то, что не предается огласке; не допустим, чтобы более благоговейными оказались поклоняющиеся демонам, служители постыдных мифов и предметов — те, которые скорее прольют кровь свою, чем позволят выдать свои учения непосвященным[3]; будем знать, что как в одежде, пище, смехе и походке есть некое благооб-

---

[1] Сл. 27, 3, 1–4, 13; SC 250, 76–80 = 1.386–387.

[2] Сл. 27, 5, 9–10; 82 = 1.387.

[3] Ср. *Диоген Лаэртский*. О жизни II, 101: «Скажи, Евриклид, что делают осквернители мистерий?» — «Они разглашают таинства непосвященным».

разие, так и в слове и молчании оно должно быть, тем более что мы почитаем Слово вместе с другими именами и силами Божиими. Поэтому пусть будет и наша любовь к богословским спорам в законных пределах[1].

Богословие не есть ни наука, ни искусство, ни профессия: оно есть не что иное, как мистическое восхождение к Богу. Не случайно Григорий в 28-м Слове вновь обращается к образу Моисея на Синае, подчеркивая, что только тот, кто способен, войдя внутрь облака, общаться с Богом лицом к лицу, является истинным богословом. В этом развернутом аллегорическом построении Моисей символизирует человека, у которого богословие рождается из опыта богообщения; Аарон — того, кто богословствует на основании услышанного от других; Надав и Авиуд — людей, богословствующих на основании того, что обладают высокой иерархической степенью. Но ни знакомство с опытом других людей, ни священный сан не дают человеку права богословствовать. Те рядовые христиане, которые очищают себя жизнью по заповедям Божиим, могут вслушиваться в проповедь богослова; неочищенные не должны принимать участие в богословской дискуссии; те же, которые участвуют в дискуссии с целью уловить богослова и обвинить его в догматической неблагонадежности, должны вовсе покинуть собрание — им не место в среде богословов, так как богословие не может быть движимо злобой:

Когда я усердно восхожу на гору... если кто Аарон, пусть взойдет вместе со мной и встанет рядом, но пусть признает, что ему следует оставаться вне облака. Если кто Надав, или Авиуд, или один из старейшин — пусть взойдет, но встанет вдали, в соответствии со степенью своего очищения. Если кто один

[1] Сл. 27, 5, 23–32; 82–84 = 1.388.

> из толпы и из недостойных такой высоты и созерцания, если он нечист, — пусть вовсе не приступает, ибо это небезопасно, если же хотя бы на время очищен, пусть останется внизу и слышит только гром и звук трубы, то есть простые слова благочестия, на дымящуюся же и сверкающую молниями гору пусть взирает как на угрозу и вместе с тем чудо для тех, кто не может взойти. Если же кто зверь злой и неукротимый, совершенно не способный принять слова благочестия и богословия, пусть не скрывается в лесах со злым умыслом и злонравно, чтобы уловить какой-нибудь догмат или выражение, напав неожиданно... но пусть встанет еще дальше, пусть вообще отойдет от горы... Ибо слово, удаляясь от таких людей, желает быть начертанным на скрижалях твердых и каменных, и притом на обеих сторонах скрижалей, из-за того, что в законе есть открытое и сокровенное: открытое — для толпы и для пребывающих долу, сокровенное же — для немногих стремящихся достичь высоты[1].

Разделяя христиан на «толпу», для которой возможно только соприкосновение с «простыми словами благочестия», и «посвященных», которым доступны тайны богословия, Григорий следует традиционной для александрийцев идее наличия нескольких уровней понимания Писания — буквального (ἱστορία) и духовно-созерцательного (θεωρία). Буквальное понимание, согласно Оригену и Клименту Александрийскому, свойственно большинству, а «духовное» — только тем, кто «во всем ищет мудрость, в тайне сокровенную»[2], только «гностикам (знатокам) Писаний»[3]. Как в Писании, так и вообще в религии существуют разные уровни понимания: что-то доступно всем, другое остается уделом немногих[4].

---

[1] Сл. 28, 2, 1–39; SC 250, 102–104 = 1.392–393.

[2] *Ориген*. О началах 4, 13.

[3] *Климент*. Строматы 6, 15.

[4] Ср. *Ориген*. О началах, предисловие.

То же самое — в богословии. Настоящий богослов — это собственно Моисей, гностик и тайнозритель; все остальные, в зависимости от степени своего очищения, находятся на большем или меньшем расстоянии от него.

О духовном очищении как необходимом условии богословствования Григорий говорит в Слове 32-м, основная идея которого заключена в следующем характерном афоризме: «Великое дело — говорить о Боге, но еще больше — очищать себя для Бога»[1]. В этом изречении очищение-катарсис не противопоставляется богословию: по сути богословие и есть то восхождение на вершину Синая, которое невозможно без предварительного очищения. Григорий выступает здесь опять же не против богословствования вообще, но против тех, кто, не очистившись, дерзает говорить о Боге. Он возвращается к своей любимой идее о том, что слово очищенное, слово о том, что превыше слов, разума и слуха, рождается из молчания:

> Вы не знаете, каким даром Божиим является молчание и то, чтобы не иметь нужды в любом слове, но по своему усмотрению одно избирать, а другого избегать и быть для себя распорядителем как слова, так и молчания! Ведь по природе своей всякое слово немощно и удобоколеблемо... а слово о Боге — настолько более, насколько предмет его выше, ревность сильнее, опасность страшнее. Но чего мы испугались и на что понадеемся? На ум, на слово или на слух, если всем трем угрожает опасность? Ибо постичь трудно, изъяснить невозможно[2], а найти очищенный слух труднее всего[3].

Для богословствования необходимы не столько усилия разума, не столько внешняя образованность или начитанность,

---

[1] Сл. 32, 12, 13–14; SC 318, 110 = 1.469.

[2] Ср. *Платон*. Тимей 28c.

[3] Сл. 32, 14, 11–21; 114 = 1.470.

сколько смирение и скромность. По мнению Григория, смирение заключается не во внешнем облике, который часто бывает обманчивым, и, может быть, вообще не в том, как человек относится к другим людям, но прежде всего в том, как он относится к Богу. Смиренномудр не тот, кто говорит о себе мало, при немногих и редко, не тот, кто смиренно обращается с низшими по чину, но тот, «кто умеренно говорит о Боге, кто знает, о чем сказать и о чем промолчать, в чем признать свое неведение, уступив слово имеющему на него право; кто признает, что другой может быть более духовным и более продвинутым в созерцании»[1]. Разговор о богословии снова приводит к рассуждению о молчании и слове:

> «Так что же? Будем молчать о Боге? Это приказываешь ты нам? — возразит кто-либо из слишком горячих. — Но о чем говорить, если не об этом?..» Не молчать приказываю, мудрейший, но не стоять упорно на своем; повелеваю не скрывать истину, но не учить вопреки закону. Я — первый из восхваляющих мудрость, из упражняющихся или по крайней мере желающих упражняться в божественных словах, я никогда не предпочту чего-либо этому божественному занятию, чтобы не услышать о себе от самой Мудрости, что я жалок как унижающий мудрость и ученость. Однако я избегаю неумеренности и сдерживаю ненасытность: я скорее соглашусь быть праздным сверх дозволенного, чем чрезмерно активным... Изучай божественные предметы, но оставайся в пределах дозволенного. Изрекай глаголы Духа и, если возможно, ничего другого: изрекай чаще, чем дышишь, — ибо хорошо и божественно благодаря напоминанию о божественных предметах концентрироваться на Боге — но размышляй о том, что заповедано. Не любопытствуй о природе Отца, о том, как Единородный получил бытие, о славе и силе Духа, о едином Божестве в трех... Будь скор на исповедание веры, если

[1] Сл. 32, 19, 4–10; 124–126 = 1.473.

спросят тебя об этом, а в том, что сверх этого, будь медлен, ибо в первом опасно промедление, в последнем же — поспешность[1].

Иными словами, каждый должен быть добрым христианином и знать основы своей веры, но не каждый призван исследовать глубины догматов, в которых многое должно быть покрыто апофатическим молчанием. Всем доступно размышление и рассуждение на религиозные темы, но не всем — проникновение в тайны богословия. Всякий христианин должен очищать себя для Бога: чем более он чист, тем в большей степени он становится богословом, тем сильнее звучат в его устах глаголы Духа. В молчаливом и смиренном предстоянии живому Богу, а не в спорах на догматические темы рождается подлинное богословие.

2. УЧЕНИЕ О БОГЕ

Непостижимость Бога

Историческим контекстом учения Григория о непостижимости Бога являлась полемика с евномианством, в которую во второй половине IV века были вовлечены многие богословы, в том числе великие каппадокийцы. Евномий считал, что сущность Божия постижима для человека: «О сущности Своей Бог знает ничуть не больше, чем мы; нельзя сказать, что она ведома Ему более, а нам менее»[2]. «Я знаю Бога так, как Бог знает Самого Себя», — говорил Евномий[3]. Учение

[1] Сл. 32, 20, 1–21, 30; 126–130 = 1.473–475.

[2] Цит. по: *Сократ*. Церк. ист. 4, 7.

[3] См.: *Григорий Нисский*. Слово о Божестве Сына и Духа (PG 46, 857). В своем учении о постижимости сущности Божией Евномий отличался

Евномия есть рационализация христианства, в котором не остается места для чуда, не остается ничего таинственного, превышающего возможности человеческого ума[1]. «Религия в пределах только разума», которую искали европейские рационалисты в XIX веке[2], уже была создана за пятнадцать столетий до них.

Такое умонастроение представляло собой полную противоположность тому, во что верил и чему учил Григорий Богослов, воспринимавший христианство прежде всего как таинство. Путь богослова, как мы только что видели, рассматривается им как путь мистического восхождения на Синай; однако этот путь ведет лишь к созерцанию Бога «сзади», то есть не к познанию сущности Божией, но к некоему откровению о Боге через посредство воплотившегося Слова и тварного мира:

> Что случилось со мной, о друзья, посвященные и вместе со мной любящие истину? Я бежал, чтобы постичь Бога, я уже таким образом восходил на гору и вступал в облако, удалившись от материи и всего материального, собравшись внутрь себя, насколько возможно. Но когда взглянул, увидел только *Бога сзади*, да и то я был покрыт *скалой*[3], то есть воплотившимся ради нас Словом. Склонившись немного, увидел я не первую и несмешиваемую Природу, познаваемую Ею Самой, то есть Троицей; увидел не то, что пребывает внутри первой завесы и покрывается Херувимами[4], но только то, что находится

даже от Ария, который исповедовал непостижимость Божественной сущности, см.: *Афанасий Александрийский*. О Соборах 15.

[1] Так во всяком случае считал А. Спасский, см.: *Спасский*. История, 361.

[2] Кант, Ренан, Толстой и др.

[3] Ср. Исх 33, 22–23.

[4] Ср. Исх 26, 31–33; 36, 35–36.

с краю и доступно для нас. А это, насколько мне известно, есть то величие, или, как называет его божественный Давид, великолепие[1], (которое узревается) в созданных Им и управляемых Им тварях[2].

Человек не может познать Бога так, как Бог знает Сам Себя: он может лишь узнавать о Боге через Христа и через рассмотрение видимого мира. Сущность Божия недосягаема для человеческого разума. В этом утверждении — фундаментальное расхождение между теориями богопознания Григория и Евномия. Для первого богопознание есть путь за пределы постижимого человеческим разумом, для второго — движение в пределах дискурсивного мышления. Мы помним, что Григорий был борцом со всякого рода обскурантизмом на христианской почве, был защитником разума, образования, учености; однако он хорошо осознавал ограниченность разума и его неспособность охватить Божественную реальность. Разум может привести человека к признанию существования Бога, но никоим образом не может проникнуть в сущность Божию. Рассуждая об этом, Григорий полемизирует не только с Евномием, но и с самим «богословом» эллинской античности Платоном, цитируя его знаменитое изречение, на которое и до Григория ссылались многие христианские авторы[3]:

«Постичь Бога трудно, а изречь невозможно», как философствовал некто из эллинских богословов...[4] Я же говорю: изречь невозможно, а постичь еще более невозможно. Ведь

[1] Ср. Пс 8, 2.

[2] Сл. 28, 3, 1–14; SC 250, 104–106 = 1.393.

[3] Ср. *Иустин*. Апология II, 10; *Афинагор*. Апология 6; *Климент Александрийский*. Строматы 5, 12, и др.

[4] Ср. *Платон*. Тимей 28c: «Творца и родителя этой вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать».

> постигнутое может быть и словом изъяснено — если не вполне, то хотя бы приблизительно — тому, у кого уши не окончательно повреждены и разум не вовсе притупился. Но такую реальность объять разумом совершенно невозможно и недостижимо не только для закосневших в лени и склоненных к земле, но и для весьма возвышенных и боголюбивых. Не знаю, возможно ли это природам высшим и духовным, которые благодаря своей близости к Богу и тому, что озаряются всецелым светом, может быть, видят Его если не вполне, то более совершенно и определенно, чем мы...[1] Это естество невместимое и непостижимое. Непостижимым же называю не то, что Бог существует, но то, чтó Он из Себя представляет. Ибо не *тщетна проповедь наша*, не *суетна вера наша*[2]; и не о том учим мы, (что Бог не существует): не пытайся усмотреть в нашей искренности зачатки атеизма или клеветы (на Бога) и не превозносись над нами как сознающимися в собственном неведении[3].

Согласно Евномию, атеизм начинается с утверждения о непостижимости Бога; согласно Григорию, напротив, утверждение о том, что Бог постижим в Своей сущности, есть верх безбожия и богохульства. Христианский богослов смиренно признает, что имеет дело с тайной, превышающей возможности разумного постижения, вопреки рационалисту, претендующему на то, что знает Бога не хуже, чем Он Сам знает Себя.

Говоря о сущности Божией, Григорий начинает с целого ряда апофатических высказываний, в которых отрицается

Григорий, как видим, цитирует Платона весьма приблизительно. См.: *Pépin*. Philosophie–théologie, XIV, 251–260.

[1] Вопрос о степени постижения и видения Ангелами Бога оставлен открытым. Ср.: «Совершенно ли постижим Бог для высших умов, знает Сам Бог»; PG 37, 687 = 2.178.

[2] Ср. 1 Кор 15, 14.

[3] Сл. 28, 4, 1–5, 16; 106–110 = 1.393–394.

телесная природа Божества. Бог не есть тело, ибо Он бесконечен, беспределен, неосязаем, невидим; в Нем нет разделения, нет борьбы, нет сложности; Он все Собой пронизывает и все наполняет, ни с чем не смешиваясь. Бог не есть какое-нибудь «нематериальное» или «пятое» тело[1], носимое по кругу; Он не есть ангельское тело[2]. Итак, Бог бестелесен. Но термин «бестелесное» не объемлет сущность Божию, так же как слова «нерожденное», «безначальное», «неизменное», «нетленное» и все остальное, что говорится о Боге и Его свойствах[3]. Эти и подобные апофатические выражения лишь указывают на то, чем Бог не является, но не могут объяснить, что́ есть Бог в Своей сущности.

Нигде или где-либо существует Бог? Если сказать, что «нигде», могут спросить, существует ли Он вообще. Если же «где-либо», то значит, Бог ограничен местом, тогда как Он — вне всяких категорий места. Где существовал Он прежде сотворения мира? На этот вопрос также нельзя ответить, ибо если Божество постигнуто разумом, Оно уже становится ограниченным[4]. Итак, «Божество непостижимо для человеческой мысли, и невозможно представить Его целиком таким, какое Оно есть»[5].

Но почему Бог остается непостижимым? Не по зависти, отвечает Григорий, «ибо зависть далека от Божественной

---

[1] Идея «пятого тела» («пятой сущности», «пятого элемента») восходила к Аристотелю и обсуждалась некоторыми философами, в частности Феофрастом, Стратоном и Ксенархом. На христианской почве она упоминалась Оригеном, который отвергал ее (см.: О началах 3, 6, 6; Против Цельса 4, 60).

[2] Сл. 28, 7, 4–8, 29; 112–116 = 1.395–396.

[3] Сл. 28, 9, 1–8; 116–118 = 1.396.

[4] Сл. 28, 10, 2–22; 120 = 1.397.

[5] Сл. 28, 11, 11–12; 122 = 1.398.

природы, бесстрастной, единой благой и господственной, особенно зависть к тварям, которые более всего драгоценны для Нее, ибо что для Слова может быть выше словесных созданий»[1]. Причину непостижимости Божией мы не знаем, однако знаем, что между нами и Богом стоит наша «телесная тьма», как некогда между Израилем и Египтом[2]. О нашей телесности как преграде между нами и Богом иносказательно говорится в Псалме: «И мрак сделал покровом Своим»[3]; прозреть сквозь этот мрак способны не многие[4]. Иными словами, пока человек находится в материальном теле, он не может постичь Божественную сущность, так как материальность остается преградой между ним и Богом.

Путь богопознания сравнивается с бегом за собственной тенью, которую невозможно обогнать. Сущность Божества всегда ускользает от человеческого языка и разума, как бы они ни пытались описать или представить Бога. Вращаясь в замкнутом круге телесности, невозможно выйти на тот уровень, на котором происходит подлинное богопознание. Вместе с тем богопознание в этой жизни возможно не иначе, как через посредство чего-то телесного. Следовательно, полнота богопознания невозможна для человека, облеченного в материальное тело:

> Нам, *узникам земли*, как говорит божественный Иеремия[5], облеченным в эту грубую плоть, известно то, что, как невозможно обогнать собственную тень, даже тому, кто очень спешит, — ибо она настолько же уходит вперед, насколько бывает

---

[1] Сл. 28, 11, 13–16; 122 = 1.398. Ср. *Платон*. Федр 247a.

[2] Ср. Исх 10, 22.

[3] Пс 17, 12.

[4] Сл. 28, 12, 1–21; 124 = 1.398–399.

[5] Плач 3, 34.

достигнута, — или как к видимому не может приблизиться зрение без посредства света и воздуха, или как природы водоплавающих не могут жить вне воды, так невозможно и для тех, кто находится в теле, быть всецело причастным умосозерцаемым реальностям без посредства чего-либо телесного. Ибо всегда привзойдет что-нибудь наше[1], даже если бы ум, максимальным образом отрешившись от видимого и став тем, чем он является сам по себе, стремился прилепиться к тому, что ему родственно, и к невидимому... Так затрудняется ум наш выйти из области телесного и общаться непосредственно с бестелесными реальностями, пока он, оставаясь немощным, рассматривает то, что превосходит его силу[2].

Путь богопознания сравнивается также со схождением в бездонные глубины: чем ниже спускается разум, тем больше сгущается вокруг него тьма; при этом он ничуть не приближается к цели, так как дна не существует. Погружение в бездны Божества не имеет конца — и это опять же связано с ограниченностью человеческого разума и слова, которые не в силах проникнуть в тайны сущности Божией и судеб Божиих:

Итак, всякая истина и всякое слово остаются темными и неудобосозерцаемыми. Мы как бы строим нечто большое при помощи маленького инструмента, охотясь за знанием существующего при помощи человеческой мудрости и к умосозерцаемому приступая с чувствами или не без чувств, которые кружат нас и сбивают с пути, и не можем мы, обнаженным умом касаясь чистых предметов, хотя бы в какой-то степени приблизиться к истине и отпечатлеть в уме постигаемое[3].

---

[1] То есть телесное.

[2] Сл. 28, 12, 23–34; 13, 21–24; 124–128 = 1.399–400.

[3] Как настоящий текст, так и вообще идея Григория о том, что к истине невозможно приобщиться, пока человек не отрешится от всего телес-

А слово о Боге чем совершеннее, тем непостижимее: оно содержит возражения все более многочисленные и ответы все более трудные. Ибо всякое, даже самое незначительное препятствие останавливает и затрудняет движение разума (слова) и преграждает ему путь вперед, подобно тому как несущихся лошадей внезапно сдерживают уздами и неожиданным толчком изменяют направление их бега. Так Соломон... чем больше погружается в глубины, тем большее чувствует головокружение и какой-то вершиной мудрости считает то, чтобы найти, насколько мудрость удалилась от него[1]. А Павел покушается исследовать, не говорю — природу Бога: он знает, что это совершенно невозможно, — но лишь судьбы Божии[2]; и поскольку не обретает исхода или остановки в восхождении, ведь не достигает любопытство разума какого-либо явного предела, но всегда остается нечто невыявленное, то — о чудо! если бы и мне испытать то же! — облекает слово в изумление, называет все это *богатством Божиим* и *глубиной*, исповедует, что *судьбы Божии непостижимы*[3], говоря почти то же, что Давид, когда тот называет *судьбы* Божии *бездной великой*[4], дна которой нельзя достичь ни мерою, ни чувством, то говорит, что дивно

ного и чувственного, явно перекликаются с рассуждениями Платона в «Федоне» о философском поиске истины: «Самым безукоризненным образом разрешает задачу тот, кто подходит к каждой вещи средствами одной лишь мысли (насколько это возможно), не привлекая в ходе размышления ни зрения, ни иного какого чувства в спутники рассудку... Пока мы обладаем телом и душа наша неотделима от этого зла, нам не овладеть полностью предметом наших желаний. Предмет же этот, как мы утверждаем, — истина... Инапротив, у нас есть неоспоримые доказательства, что достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе, как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самою по себе душою» (65e–66d).

[1] Ср. Еккл 7, 24.

[2] Ср. Рим 11, 33.

[3] Там же.

[4] Ср. Пс 35, 7.

для него и его природы *ведение* Бога, что оно слишком *высоко* и превышает его силы и возможность постижения[1].

Путь богопознания заканчивается удивлением и изумлением перед чудом — в этом состоянии всякое дискурсивное мышление прекращается, слово умолкает. Это состояние не есть познание сущности Божией — оно есть умолкание всякого человеческого знания перед лицом Божественной беспредельности и бездонности. Познание сущности Божией недоступно человеку, пока он находится в теле, пока говорит на земном языке и мыслит земными категориями.

Следует ли из этого, что человек познáет сущность Божию, когда освободится от тела? Григорий оставляет вопрос открытым, впрочем, сам он склоняется к тому, чтобы дать на него положительный ответ. Познание Бога станет возможным в состоянии обожения, когда ум человека соединится с тем, что ему родственно, то есть с Божеством:

> Бога — чем Он является по природе и сущности — никто из людей никогда не находил и не найдет; а найдет ли когда-нибудь — пусть исследуют это и философствуют об этом желающие. Я же скажу, что найдет тогда, когда это богоподобное и божественное в нас — я имею в виду наш ум и разум (νοῦν τε καὶ λόγον) — соединится со сродным им и образ взойдет к Первообразу, к Которому ныне только стремится. И именно это, думается мне, выражено в том весьма философском учении, что мы *познаем, подобно как сами познаны*[2]. А то, что ныне достигает нас, есть лишь некое тонкое излияние, подобное малому отблеску великого света[3].

---

[1] Сл. 28, 21, 1–34; 142–144 = 1.404–405.

[2] Ср. 1 Кор 13, 12.

[3] Сл. 28, 17, 1–11; 134–136 = 1.402.

Итак, Григорий оставляет надежду на то, что в будущем веке, когда человек освободится от материальности и телесности, ему станет доступно более полное познание Бога. Разумеется, и тогда человек не будет знать Бога в такой степени, в какой Бог знает Сам Себя: нет полного тождества между самопознанием Бога и богопознанием человека. Но для человека откроется возможность познать Бога так, как Бог знает человека:[1] эта мысль апостола Павла указывает на некую полноту и непосредственность познания Бога в будущем веке. Когда отпадет преграда телесности, станет возможной встреча человека с Богом лицом к лицу. В настоящей же жизни возможно лишь приближение к этой встрече, подобное восхождению Моисея на Синай, где во мраке и облаке узнает он лик Божий, но не видит Божественную сущность.

Имена Божии

Человеку свойственно мыслить в категориях имен, образов, определений. Все, что существует в этом мире — всякая вещь, всякое живое существо, всякая реальность, — имеет свое имя на человеческом языке. Имя обозначает то место, которое его носитель занимает в иерархии тварного мира. Нарекая имена предметам материального мира, человек демонстрирует свое знание этих предметов, в некотором роде вступает в обладание ими[2]. Имя становится символом предмета, оно воплощает в себе наше знание о его носителе, произнесение имени напоминает нам о том, кому или чему оно принадлежит.

---

[1] Ср. Сл. 26, 19, 12–14; SC 284, 272 = 1.384.

[2] Ср. Быт 2, 19–20.

Все имена и образы, доступные нам, заимствованы из видимого, материального мира, в том числе и те, при помощи которых мы пытаемся описать Бога. Бог находится вне иерархии тварных существ. Есть имена и образы, которые могут напомнить людям о Боге, но нет такого имени, которое охарактеризовало бы сущность Божию, так как она находится за пределами рационального познания. Всякое имя подвластно человеческому разуму, но имя Божие — неподвластно ему. На вопрос об имени Своем Бог отвечает человеку вопросом: «Что ты спрашиваешь о имени Моем? Оно чу́дно»[1]. Бог открывается Моисею с именем «Сущий» *(Yahweh)*[2], но имя это не говорит ничего о том, что́ есть сущность Божия: оно лишь указывает, что Бог есть Тот, Кто существует. Называя Себя «Сущим», Бог отказывает Моисею в просьбе назвать Свое имя, так как «Я есмь Сущий» означает не что иное, как «Я есмь то, что Я есмь», или «Только Я Сам знаю, что́ Я есмь». Таким образом, не только те имена, которые человек дает Богу, но и те, с которыми Бог открывается человеку, не исчерпывают Его сущности[3].

В древнем Израиле имя Божие было окружено благоговейным почитанием; на письме оно изображалось священной тетраграммой YHWH. В период после вавилонского плена сложилась традиция вовсе не произносить имя Сущий, заменяя его другими именами. Во всем этом Григорий видит прямое указание на то, что природа Божества превосходит всякое имя:

---

[1] Ср. Суд 13, 18; Быт 32, 29.

[2] Исх 3, 14.

[3] Ср. *Ориген*. О молитве 24: «...Все мы каждый раз, когда думаем о Боге, связываем с этим именем какие-либо определенные представления, но представляем себе под этим именем далеко не все, чем Бог является, потому что лишь немногие из людей и даже... менее чем немногие постигают Его во всех отношениях особенную сущность...»

> Божество неименуемо. И это показывают не только логические рассуждения (λογισμοί), но дали нам понять и мудрейшие и древнейшие из евреев. Ибо те, которые почтили Божество особыми знаками и не потерпели, чтобы одними и теми же буквами писались и имена всех, кто ниже Бога, и имя Самого Бога, чтобы Божество даже в этом было непричастно ничему свойственному нам, могли ли когда-нибудь решиться рассеянным голосом наименовать Природу неразрушимую и единственную? Ибо как никто никогда не вдыхал в себя весь воздух, так и сущность Божию никоим образом ни ум не мог вместить, ни слово объять[1].

Григорий разделяет имена Божии на три категории: те, которые относятся к Его сущности, те, которые указывают на Его власть над миром, и, наконец, те, что относятся к Его «домостроительству», то есть каким-либо действиям во благо человеку. К первой категории относятся имена ὁ ὤν (Сущий), θεός (Бог) и κύριος (Господь). Имя θεός, по замечанию Григория, «искусные в этимологии производят от глаголов θεεῖν (бежать) и αἴθειν (жечь)[2] по причине постоянного движения и силы истреблять недобрые расположения». Это имя «относительное, а не абсолютное», так же как и имя κύριος. Что же касается имени ὁ ὤν, то оно не принадлежит никому, кроме Бога, и самым прямым образом указывает на Его сущность, а потому и является наиболее подходящим Богу[3]. Григорий называет Бога «Первой Сущностью»[4]; впрочем, го-

---

[1] Сл. 30, 17, 1–10; SC 250, 260–262 = 1.440.

[2] Словопроизводство θεός от θεεῖν весьма распространено. См.: *Платон*. Кратил 397d; *Феофил Александрийский*. К Автолику 1, 4; *Климент Александрийский*. Строматы 4, 23; и др.

[3] Сл. 30, 18, 1–18; 262–264 = 1.440.

[4] Сл. 28, 31, 13; 172 = 1.412. О платонических корнях этого термина См.: *Moreschini*. Platonismo, 1385; *Pinault*. Platonisme, 55, 67, 79–80.

ворит он, кому-то может показаться более достойным Бога «поставить Его и выше понятия сущности (οὐσία) или в Нем заключить все бытие (τὸ εἶναι), ибо в Нем — источник бытия всего остального»[1].

Ко второй категории относятся имена Вседержитель, Царь славы, Царь веков, Царь сил, Царь возлюбленного, Царь царствующих, Господь Саваоф (Господь воинств), Господь сил, Господь господствующих[2]. Наконец, к третьей категории относятся имена Бога спасения, Бога отмщения, Бога мира, Бога правды, Бога Авраама, Исаака и Иакова[3] и другие имена, связанные с действиями Бога в истории израильского народа. К этой же категории относятся имена Божии «после воплощения», то есть собственно имена Христа[4]. Преимущественно перед другими именами Бог называется Миром и Любовью[5], причем Сам Бог более всего радуется, когда Его называют Любовью[6].

Каждое из имен Божиих характеризует то или иное свойство Бога. Однако эти имена настолько относительны и неполны, что ни каждое из них в отдельности, ни все они в совокупности не дают возможности представить, чтó есть Бог в Своей сущности. Если собрать все имена Божии и все образы, с которыми Бог связан в Писании, и слепить их в одно

---

[1] Сл. 6, 12, 18–20; SC 405, 152 = 1.153. Ср. *Ориген*. На Ин 19, 1 (PG 14, 536). Говоря о том, что Бог выше понятия «сущности», Григорий следует Платону (см.: Государство 509b) и Плотину (Энн. 5, 3, 13–14; 5, 3, 17; 6, 8, 21).

[2] Ср. Исх 15, 3; Пс 23, 19; 1 Тим 1, 17; Пс 57, 13; 1 Тим 6, 15; Ис 1, 19; Рим 9, 29; Втор 10, 17; Ис 3, 15; Ам 6, 8.

[3] Ср. Пс 67, 21; 93, 1; Рим 15, 33; Пс 4, 2; Исх 3, 6.

[4] Сл. 30, 19, 1–12; 264 = 1.440–441. Имена Христа будут рассмотрены нами в главе, посвященной христологии Григория.

[5] Сл. 6, 12, 25–32; SC 405, 154 = 1.153.

[6] Сл. 22, 4, 1–4; SC 270, 226 = 1.336.

целое, получится некая искусственная умозрительная конструкция — скорее идол, чем Бог. Имена Бога, заимствованные из видимой вселенной, созерцание действий Божиих в мире, наблюдение за премудрым устройством тварей — все это может привести человека к поклонению Творцу мира. Но случалось и так, что человек обожествлял что-либо из видимого и поклонялся твари вместо Творца. Так из ошибочного богословия рождалось идолопоклонство:

> Дух, Огонь, Свет, Любовь, Мудрость, Ум, Слово[1] и тому подобное — не наименования ли Первой Природы? Итак, что же? Представишь ли дух без движения и разлияния, или огонь вне материи, движения вверх, свойственного ему цвета и формы? Или свет, не смешанный с воздухом, отдельный от того, что порождает свет и светит? А ум каким представишь? Не пребывающим ли в чем-то другом? А мысли — не движения ли, или находящиеся в покое, или проявляющие себя вовне? А слово представишь ли какое, кроме безмолвствующего в нас или изливаемого, не решаюсь сказать — исчезающего? А мудрость, по твоим представлениям, что́ есть, кроме навыка рассуждать о Божественном и человеческом? Праведность же и любовь — не похвальные ли расположения, противоборствующие одно несправедливости, другое ненависти?..[2] Или надо, отступив от этих образов, видеть на основании их Божество в Самом Себе, насколько возможно, собрав из этих изображений некое частичное представление (μερικήν τινα φαντασίαν)? Итак, что же это за изобретение, которое собрано из образов, но не тождественно им? Или как все их и каждый в отдельности совершенным образом заключит Тот, Кто един

[1] Ср. Ин 4, 24; Втор 4, 24; Ин 9, 5; Ин 4, 16; Иов 12, 13; Пс 102, 17; Ис 40, 13; Ин 1, 1.

[2] Подразумевается, что ни движение, ни смешение с чем-либо, ни пребывание в чем-либо другом, ни противоборство не свойственны Божеству.

> по Своей природе, Кто несложен и несравним ни с чем?.. Так всякая разумная природа стремится к Богу и Первой Причине, однако не может постичь Ее... Утомленная влечением, она как бы выбивается из сил и, не перенеся мучений, пускается в новое плавание, чтобы или, по дурному расчету, обратить взор на видимое и сделать что-либо богом... или из красоты видимого и порядка познать Бога, употребив зрение путеводителем к тому, что превыше зрения, но при этом не потерять Бога из-за великолепия видимого[1].

Всякое упрощенное, частичное, односторонне-катафатическое представление о Боге сродни идолопоклонству: оно облекает Бога в категории человеческой мысли. Те антропоморфические представления о Боге, которые содержатся в Священном Писании, должны пониматься как иносказание: сквозь «букву» Писания следует проникать в его «внутреннее содержание»[2]. Есть вещи, которые названы в Писании, однако не существуют в действительности: именно к этой категории относятся библейские антропоморфизмы. В Писании о Боге говорится, что Он спит, пробуждается, гневается, ходит и престолом имеет Херувимов[3]. Но с каких это пор Бог стал страстным? Откуда слышно, чтобы у Него было тело? «Здесь представлено то, чего в действительности не существует. Ибо мы наименовали Божественное именами, взятыми из нашей реальности». Если Бог по каким-то Ему известным причинам не проявляет видимых знаков заботы о нас, нам кажется, что Он спит; если вдруг оказывает благодеяние — пробуждается. Он наказывает, а мы думаем, что

---

[1] Сл. 28, 13, 1–34; 126–128 = 1.399–400.

[2] Сл. 31, 21, 5–7; SC 250, 316 = 1.455. Григорий воспроизводит традиционное для Александрийской школы представление о наличии разных уровней в Писании, в частности «буквы» и «духа».

[3] Ср. Пс 43, 24; Дан 9, 14; Втор 11, 17; Ис 37, 16.

гневается; Он действует то здесь, то там, а нам кажется — ходит. Бог быстро движется — мы называем это полетом[1]; Он взирает на нас — называем «лицом»[2]; Он дает нам что-то — именуем «рукой»[3]; «так и всякая другая сила и всякое другое действие Божие изображаются у нас чем-либо телесным»[4].

Вновь и вновь Григорий возвращается к мысли о непостижимости, неопределимости и неименуемости Бога, о том, что никакое имя или понятие не соответствуют Его величию. Вопреки Евномию, который считал, что сущность Бога заключается в Его «нерожденности»[5], Григорий указывает на то, что ни «нерожденность», ни «безначальность», ни «бессмертие» не исчерпывают сущности Божией[6]. Ни «непостижимость», на которой настаивали православные вопреки Евномию, ни простота, ни вечность, ни другие свойства, приписываемые Богу, не исчерпывают Того, Кто вне категорий времени, места, слова, разума, постижения. Мы вообще можем говорить при помощи слов только о том, что «вокруг Бога», но не о Нем Самом:

> Бог всегда был, есть и будет; вернее, всегда «есть». Ибо термины «был» и «будет» взяты из наших временны́х делений и из преходящей природы, а Сущий всегда есть, и так Он Сам Себя называет, беседуя с Моисеем на горе. Ибо Он обладает всецелым бытием и объединяет его в себе, не имеющее ни начала,

---

[1] Ср. Пс 17, 11.

[2] Ср. Пс 33, 17 и др.

[3] Ср. Пс 10, 12 и др.

[4] Сл. 31, 22, 1–23; 316–318 = 1.455–456.

[5] Ср. *Василий Великий*. Против Евномия 1, 4. Если Божество является «нерожденным» по сущности, следовательно, всякое «рожденное» бытие не есть Бог: такова была идея Евномия, использовавшего этот аргумент для отрицания Божества Сына.

[6] Сл. 31, 23, 1–2; 318 = 1.456.

ни конца. Как некий океан сущности[1], беспредельный и неограниченный, превосходящий всякую идею времени и природы, одним умом Он может быть очерчен — и то весьма неясно и неполно, и не Он Сам, но то, что вокруг Него, — когда собирают воедино те или другие представления о Нем в один какой-то облик истины, убегающий, прежде чем будет уловлен, и ускользающий, прежде чем будет представлен... Итак, Божество беспредельно и неудобосозерцаемо, и это только в Нем совершенно постижимо — Его беспредельность, хотя кто-то считает свойством простой Природы быть или всецело непостижимой, или совершенно постижимой[2].

Рассматривая «беспредельное» в отношении к началу и концу, продолжает Григорий, разум или устремляется в «высшую бездну» и, не находя на чем остановиться, называет беспредельное «безначальным», или устремляется в «нижнюю бездну» и называет его «бессмертным» и «нетленным»; соединив то и другое воедино, называет его «вечным»[3].

Учение о непостижимости и неименуемости Бога содержится не только в полемических трактатах Григория, но и в его мистической поэзии. В своих стихотворных молитвах Григорий обращается к Богу как носителю всех имен и вместе с тем Тому, Кто превыше всякого имени, Тому, Которого весь мир прославляет словом и молчанием:

О Ты, Который по ту сторону всего (Ὦ πάντων ἐπέκεινα)!
Ибо что иное можно пропеть о Тебе?
Как слово воспоет Тебя? Ибо Ты невыразим никаким словом!
Как ум воззрит на Тебя? Ибо Ты непостижим никаким умом!

[1] Ср. выражение Платона «великий океан блага» (Пир 210d).

[2] Сл. 38, 7, 1–25; SC 358, 114–116 = 1.524–525.

[3] Сл. 38, 8, 1–7; 118 = 1.525.

Ты один неизреченен, ибо Ты родил все изрекаемое.
Ты один непознаваем, ибо Ты родил все познаваемое.
Тебя провозглашает все говорящее и неговорящее.
Тебя чтит все разумное и неразумное.
Общие для всех желания, общие болезнования всех
Устремлены к Тебе! Тебе всё молится. Тебе всё,
Понимающее Твое повеление, воссылает безмолвный гимн.
Тобою единым всё пребывает. К Тебе всё в совокупности стремится.
Ты предел всего, Ты и Един, и Всё, и Никто,
И ни единое, ни всё. О Всеименуемый! Как назову Тебя,
Единого неименуемого? Сквозь заоблачные покровы
Какой небесный ум проникнет? Будь милостив,
О Ты, Который по ту сторону всего! Ибо что иное можно пропеть о Тебе?[1]

Этот вдохновенный гимн Григория, очевидно, имел в виду автор Ареопагитского корпуса, когда говорил, что «богословы воспевают» Бога «как безымянного и носителя всякого имени»[2]. Идея Григория станет отправным пунктом трактата «О Божественных именах», в котором учение об именах Божиих будет окончательно систематизировано. Однако именно Григорий был первым, кто на восточнохристианской почве создал стройное учение об именах Того, Кто находится «по ту сторону» всякого имени и определения. В этом — одна из его многочисленных заслуг перед православным догматическим богословием.

[1] PG 37, 507–508 = 2.104.

[2] *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах 1, 6.

3. ТРОИЦА

Раскрытие догмата в истории

Весь IV век, как мы уже говорили, был ознаменован для христианской Церкви триадологическими спорами. Напомним об основных этапах этих споров: 1. Появление и распространение арианства в начале века; 2. Никейский Собор 325 года и победа «единосущия»; 3. Арианская реакция в поздние годы царствования Константина Великого и дальнейшее распространение арианства при его преемниках; 4. Омиусианство и омийство в середине века; 5. Господство арианства (евномианства, омийства) на всем христианском Востоке в 3-й четверти века; 6. Возникновение новоникейского движения в среде омиусиан; богословская деятельность Великих Каппадокийцев; споры о Божестве Святого Духа; 7. Константинопольский Собор 381 года.

У триадологических споров IV века была своя предыстория, уходящая корнями в новозаветные времена. Уже в Евангелии содержится заповедь Христа крестить во имя Отца и Сына и Святого Духа[1], что и стало крещальной формулой ранней Церкви. Однако в Новом Завете нет ни термина «Троица», ни однозначного учения о равенстве Отца с Сыном: Сам Христос, хотя и делал Себя равным Богу[2] и говорил: *Я и Отец — одно*[3], в то же время говорил: *Отец Мой более Меня*[4]. Наконец, нигде в Новом Завете Святой Дух не назван прямо Богом. Термин «Троица», впервые появившийся у Феофила

[1] Мф 28, 19.
[2] Ср. Ин 5, 18.
[3] Ин 10, 30.
[4] Ин 14, 28.

Александрийского[1], начал лишь во II–III веках постепенно входить в употребление.

На рубеже II и III веков получают распространение монархианские ереси с характерным для них акцентом на «единоначалии» (монархии) как основополагающем принципе бытия Божия. Единым Богом является лишь Отец; что касается Сына, то в понимании монархиан-динамистов Он был простым человеком, в котором действовала сила Божия; монархиане-модалисты считали Христа Самим Богом Отцом, принявшим плоть ради спасения людей. Из первого понимания родилось арианство; второе нашло свое воплощение в ереси Савеллия. По учению последнего, Отец, Сын и Дух есть лишь три имени одной и той же монады, которую он называл «Сыноотцом» (Ὑιοπάτωρ)[2]. Сама по себе монада является «молчащей»; когда же пришло время сотворить мир, Она заговорила, произведя из Себя Слово[3]. В процессе истории Бог Отец «расширяется» в Сына и Духа:[4] та же самая монада, которая в ветхозаветное время действует в Лице Отца как Творца и Законодателя, в новозаветный период действует в Лице Сына как Спасителя, а в период после Вознесения Спасителя — в Лице Святого Духа, животворящего и раздающего дары[5].

Говоря в Слове 2-м о постепенном раскрытии тайны Троицы, Григорий указывает на арианство, савеллианство и «чрезмерное православие» как три основных догматических заблуждения в учении о Троице. «Православными сверх меры» он, очевидно, считает тех своих современников, которые

---

[1] К Автолику 2, 15.

[2] Ср. *Епифаний Кипрский*. Панарион 62, 1.

[3] Ср. *(Псевдо-) Афанасий Александрийский*. Против ариан 4, 11.

[4] Ср. там же.

[5] Ср. *Епифаний*. Панарион 62, 1.

в полемике с монархианскими движениями или подчеркивали различие Ипостасей в ущерб единству Троицы, или считали Сына «безначальным» подобно Отцу[1]. Савеллианство Григорий называет «атеизмом», арианство — «иудейством», а заблуждение «чрезмерно православных» — «многобожием»[2]. Он настаивает на том, что как принцип единства Божия по сущности, так и принцип троичности Ипостасей должны быть соблюдены:

> Так как ныне существуют три недуга в богословии — атеизм, иудейство и многобожие, из которых защитником одного стал Савеллий-ливиец, другого — Арий Александрийский, а третьего — некоторые из наших сверх меры православных, то каково мое слово? Избегая всего пагубного в этих трех учениях, держаться в границах благочестия. Нельзя следовать Савеллиеву безбожию и этому новому разложению или сложению, по которому либо утверждают не столько, что Три суть одно, но что каждое из Них есть ничто, — ведь то бытие, которое превращается или изменяется во что-то другое, перестает быть тем, что оно есть, — либо изображают или создают какого-то сложного и нелепого для нас Бога, подобного мифологическим животным. Нельзя также, рассекая природы, по Ариеву хорошо так названному беснованию (μανίας)[3], замыкаться в иудейской скудости и вводить зависть в Божественную Природу,

---

[1] Трудно предположить, о какой именно богословской партии IV века в данном случае идет речь. Мы, однако, не считаем достаточно обоснованным предположение Ж.Бернарди (см.: SC 247, 137, note 9) о том, что Григорий вообще не имеет здесь в виду богословскую партию, но говорит о назианзских монахах, которые чрезмерно увлекались богословской проблематикой.

[2] Впоследствии арианские враги Григория обвинят в «троебожии» его самого.

[3] Греческий термин ἀρειμανής («храбрый», «воинственный») буквально означал: «беснующийся от Ария».

ограничивая Божество одним нерожденным, как бы опасаясь, чтобы Бог не потерпел ущерба, будучи Отцом Бога истинного и равночестного по природе. Нельзя также противопоставлять три начала одно другому и вводить эллинское многобожие, которого мы избежали. Не подобает быть ни столь «отцелюбивым», чтобы лишать Отца Его отцовства... ни столь «христолюбивым», чтобы не сохранять за Ним даже сыновства... а за Отцом — достоинства быть «началом»... Итак, нужно и блюсти единство Божие, и исповедовать три Ипостаси, причем каждую с Ее личным свойством[1].

В Слове 22-м Григорий дает более полный список ересей, добавляя к арианству и савеллианству «Монтанов лукавый дух против Святого Духа», «Новатову дерзость, или нечистую чистоту», «продолжающееся доныне неистовство фригийцев, и посвящающих, и посвящаемых почти что с древними обрядами», «безумие галатов, обилующих многими именами нечестия», «нынешнее подразделение софистов», появившееся из арианского «деления»[2]. Под «галатами» подразумеваются последователи Маркелла Анкирского[3], под «софистами», вероятно, евномиане; остальные перечисленные учения

---

[1] Сл. 2, 37, 1–38, 15; SC 247, 136–140 = 1.36–37.

[2] Сл. 22, 12, 12–20; SC 270, 244–246 = 1.343.

[3] Маркелл (ум. 374) был защитником термина «единосущный», однако в своей интерпретации этого термина исходил из того, что Бог есть «одно Лицо», «неделимая монада», Которая в творении и воплощении «расширяется» сначала в диаду (Отец и Слово), потом в триаду (Отец, Слово и Дух). После окончания истории тварного мира Слово и Дух будут вновь поглощены монадой. По сути учение Маркелла было разновидностью монархианского модализма; его последователи, во времена Григория концентрировавшиеся в Галатии, были осуждены II Вселенским Собором. Подробнее об учении Маркелла см.: *Grillmeier.* Christ I, 274–296.

не имеют прямого отношения к триадологии[1]. Всему этому изобилию ересей Григорий противопоставляет один «орос благочестия» — «поклоняться Отцу, Сыну и Святому Духу, единому в Трех Божеству и Силе, не предпочитая Одного и не принижая Другого... не рассекая единого величия новшеством имен»[2].

Настаивая на единстве Троицы при различии Лиц, Григорий убежден, что учение, которое он исповедует, в отличие от ересей, с которыми полемизирует, не является догматическим новшеством: оно лишь продолжение и развитие того, о чем говорили православные отцы первых веков христианства. О единстве Троицы при различии Лиц говорил Афанасий Александрийский[3]. Формулу «единый Бог в трех Ипостасях» ввел в употребление еще Ориген[4]; в IV веке она распространилась в среде омиусиан, чтобы затем стать знаменем новоникейского движения. Учение о Троице, в понимании Григория, есть часть Предания, которое дошло до него от ранних отцов и в котором он был воспитан собственными родителями: «...О, если бы нам исповедовать до последнего дыхания и со многим дерзновением то, что является добрым залогом святых отцов, более близких ко Христу и первоначальной вере, — то исповедание, которое питало нас с детства...»[5] Не вводить догматические новшества, но сохранять «евангельскую веру»

---

[1] Монтан (сер. II века) был основателем секты, отличавшейся крайним нравственным ригоризмом; секта имела распространение во Фригии. Новат (сер. III века) был одним из лидеров раскола в Карфагенской Церкви и учеником Новациана, основавшего ригористскую секту «чистых».

[2] Сл. 22, 12, 1–6; 242–244 = 1.342.

[3] О Святом Духе 1, 14.

[4] На Ин 2, 6 (PG 14, 128). О термине «ипостась» в богословском языке Григория см. следующий раздел настоящей главы.

[5] Сл. 11, 6, 26–29; SC 405, 344 = 1.198.

и «залог», полученный от отцов Церкви, — вот, в конечном итоге, миссия христианского богослова:

> Пусть никто не погибнет, но все пребудем *в одном духе, подвизаясь единодушно за веру евангельскую*...[1] *храня добрый залог*[2], полученный нами от отцов[3], поклоняясь Отцу и Сыну и Святому Духу, познавая в Сыне Отца, в Духе — Сына, в Которых мы крестились, в Которых уверовали, с Которыми сочетались; разделяя прежде соединения, соединяя прежде деления, не считая Трех за одно — ведь это имена не безъипостасные и не принадлежащие одной Ипостаси, так чтобы богатство наше было в именах, а не в реальности — но считая, что Три суть Едино. Едино же не Ипостасью, но Божеством[4]. Монада поклоняема в Триаде, и Триада оглавляема в Троице — вся досточтимая, вся царственная, равнопрестольная, равнославная, сверхмирная, сверхвременная, несозданная, невидимая, неприкосновенная, непостижимая, сама только знающая, какой порядок существует в ней...[5]

Размышляя о том, как тайна Троицы раскрывалась в истории, Григорий выдвигает идею постепенного развития церковной догматики, которое происходит благодаря тому, что он называл «прибавлениями», — то есть благодаря постепенному уточнению и обогащению богословского языка. Уже в ветхозаветные времена Бог открывался человечеству, однако ключевым моментом откровения было единство

---

[1] Ср. Флп 1, 27.

[2] Ср. 2 Тим 1, 14.

[3] Имеются в виду прежде всего отцы Никейского Собора 325 г.

[4] «Не считая Трех за одно», то есть как в ереси Савеллия, «но считая, что Три суть Едино», то есть Бог един в трех Ипостасях.

[5] Сл. 6, 22, 1–22; SC 405, 174–176 = 1.158–159. Отметим целый ряд апофатических терминов, которыми охарактеризована Троица.

Божества, которое утверждалось в противовес языческому многобожию; поэтому объектом откровения был Бог Отец. Новый Завет открыл человечеству Сына, а «нынешний» период является эрой действия Духа Святого, когда догматические истины получают свое окончательное выражение. Итак, Григорий не считает, что новозаветное откровение исчерпало все богословские проблемы и что, следовательно, ответ на любой вопрос можно найти в Священном Писании Нового Завета. Напротив, Новый Завет лишь один из этапов «восхождения» христианского богословия — «восхождения от славы в славу», которое, как он убежден, продолжается в его времена и будет продолжаться до скончания века:

> В течение всех веков было два знаменательных изменения жизни человеческой, которые и называются двумя Заветами, а также потрясениями земли[1]... Одно вело от идолов к закону, другое — от закона к Евангелию. Благовествуем и о третьем землетрясении — о переходе от здешнего к тамошнему, непоколебимому и незыблемому. Но одно и то же происходило с двумя Заветами. Что именно? То, что не сразу они вводились... А почему? Нужно знать об этом! Чтобы мы были не принуждены, но убеждены. Ведь что недобровольно, то и непрочно... Первый Завет, запретив идолов, допустил жертвы; второй, отменив жертвы, не запретил обрезания. Потом те, которые однажды согласились на отмену, отменили и то, что было разрешено: одни — жертвы, другие — обрезание — и стали из язычников иудеями, а из этих последних — христианами, будучи постепенными изменениями увлекаемы к Евангелию... То было нужно для домостроительства, а это — для совершенства[2]. Этому хочу уподобить и богословие, только

[1] Ср. Мф 27, 51.

[2] Григорий проводит параллель между отменой жертв Христом и отменой обрезания апостолами (см.: Деян 21, 25), видя в первом событие,

в противоположном смысле. Ведь там изменение было через отмену, а здесь совершенство — через прибавления. Ибо дело вот в чем. Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, Сына же более затемненно. Новый Завет явил Сына и дал намек на Божество Духа. Ныне пребывает с нами Дух, давая нам более ясное видение Себя. Ибо было небезопасно, прежде чем исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына, а прежде чем признан Сын, — чтобы сказать нечто более дерзкое, — обременять нас Духом Святым, дабы мы не утратили все силы, словно отягощенные чрезмерным количеством пищи или устремившие еще слабое зрение на солнечный свет. Напротив, постепенными прибавлениями и, как говорит Давид, *восхождениями*[1], и продвижениями от славы в славу, и преуспеяниями озарит просветляемых свет Троицы... Прибавлю к сказанному и то, что, может быть, уже приходило на ум другим, я же считаю это плодом собственного размышления[2]. У Спасителя даже после того, как он наполнил Своих учеников многими учениями, было нечто, о чем Он говорил, что ученики не могли тогда вместить этого...[3] из-за чего Он и скрывал это от них. А еще Он говорил, что мы всему будем научены Духом[4]. Одним из этого я считаю и само Божество Духа, ясно открытое напоследок, когда уже благовременным и удобоприемлемым стало это знание... Так думаю об этом я, так хотел бы, чтобы всякий, кто мне друг, чтил Бога Отца, Бога Сына, Бога Духа Святого —

связанное с «домостроительством» Христа по отношению к людям, во втором же — средство для достижения совершенства.

[1] Пс 83, 6.

[2] Григорий, очевидно, сознает, что существует некоторое сходство между его идеей, излагаемой ниже, и характерной для гностиков претензией на обладание тайным знанием, полученным в непосредственном опыте, а не из Писания; Григорий желает отмежеваться от гностиков и подчеркивает, что сходство является лишь внешним.

[3] Ср. Ин 16, 12.

[4] Ср. Ин 16, 13.

три личных свойства, но единое Божество, нераздельное в славе, чести, сущности и царстве...[1]

Этот важнейший для понимания всей истории христианского богословия текст содержит несколько ключевых идей. 1) Откровение Божие, начавшееся в ветхозаветный период, не окончилось Новым Заветом, но продолжается в наши дни. 2) Откровение происходит не путем принуждения, но путем убеждения, для чего и необходима определенная тактика со стороны Бога-педагога. 3) Тактика эта заключается в том, что откровение совершается постепенно и поэтапно, путем раскрытия и все более полного уяснения тех или иных догматических истин. 4) Библия не является последним словом христианской догматики, но лишь определенным этапом ее развития. 5) Сам Христос не сказал в Евангелии всего, что необходимо знать христианину о Боге: Христос продолжает открывать Бога людям через посредство Духа Святого, то есть новозаветное откровение продолжается в Церкви. Таково динамичное понимание Григорием развития православной догматики и поэтапного откровения в истории тайны Троицы. Подчеркнем: речь у него не идет о введении новых догматов, но о постепенном, все более полном раскрытии тех догматов, которые в виде «намека» (ὑπόδειξις) содержатся в Писании.

Григорий выразил здесь традиционную для восточно-христианского богословия идею Священного Предания Церкви как главного источника веры. Восточное богословие не знало того противопоставления Писания и Предания, которое впоследствии станет краеугольным камнем западной схоластики. В восточном понимании Писание есть часть Предания: Писание выросло из Предания и отражает

[1] Сл. 31, 25, 1–28, 4; SC 250, 322–330 = 1.457–459.

определенную стадию развития Предания — развития, которое на этой стадии не закончилось. Уже Ириней Лионский подчеркивает первенство Предания: он говорит о новозаветном Писании как письменно зафиксированной проповеди апостолов, которые сначала проповедовали устно[1]. Ириней решительно отвергает претензии гностиков на обладание тайным знанием, однако в противовес им выдвигает не принцип *«sola Scriptura»*[2], но принцип верности «Преданию, которое происходит от апостолов и сохраняется в Церквах через преемства пресвитеров»[3]. В сущности, Григорий Богослов говорит о том же, впрочем, он делает акцент не на «сохранении» Предания, но на его развитии, обогащении. «Тайное знание», то есть учение Христа, не вошедшее в новозаветный канон, не является выдумкой гностиков: оно существует, но существует не у них, а в Предании Церкви. Именно Церкви вверил Христос это знание, и именно в опыте Церкви, в ее богословии продолжают раскрываться фундаментальные истины христианской веры.

Что же касается Писания, то в нем, по мнению Григория, догматические истины уже заложены: надо только уметь их распознавать. Григорий предлагает такой метод чтения Писания, который можно назвать «ретроспективным»: он заключается в том, чтобы рассматривать тексты Писания, исходя из последующего Предания Церкви и идентифицировать в них те догматы, которые более полно сформулированы в позднейшую эпоху. Такой подход к Писанию является основным в патристический период. Не только новозаветные, но и ветхозаветные тексты, как считает Григорий, свидетельствуют о Троице:

---

[1] Против ересей 3, 1, 1.

[2] Лат. «только Писание» — принцип, положенный в основу протестантского подхода к христианскому вероучению.

[3] Против ересей 3, 2, 1–2.

Вознеси славу с Херувимами, соединяющими три Святости в одно Господство[1] и настолько показывающими Первую Сущность, насколько их крылья приоткрывают Ее трудолюбивым. Просветись с Давидом, говорящим Свету: *Во свете Твоем узрим свет*[2], то есть в Духе Сына[3], светозарнее Которого может ли что-нибудь и быть? С Иоанном возгреми, сыном громовым[4], ничего низкого и земного не возглашая о Боге, но все высокое и возвышенное, признавая Того, Кто был в начале, Кто был с Богом и Кто есть Слово Божие[5], Богом, и Богом истинным от истинного Отца... И когда читаешь *Я и Отец — одно*[6], представляй связь по сущности; а когда (читаешь) *К нему придем и обитель у него сотворим*[7], размышляй о раздельности Ипостасей; когда же (встречаешь) *имя Отца и Сына и Святого Духа*[8], (представляй) три личных свойства (τὰς τρεῖς ἰδιότητας). Вдохновляйся вместе с Лукой, читая Деяния апостолов. Зачем ставишь себя в один ряд с Ананией и Сапфирой... окрадываешь Само Божество и лжешь *не человеку, но Богу*[9], как слышал?[10]

Итак, Библию следует читать в свете тринитарного догмата и в контексте всего догматического предания Церкви. В IV веке и православные, и ариане прибегали к текстам Писания для подтверждения своих богословских установок.

---

[1] Ср. Ис 6, 2–3.

[2] Пс 35, 10.

[3] Ср. *Василий Великий*. О Святом Духе 18, 47; 26, 64.

[4] Ср. Мк 3, 17.

[5] Ср. Ин 1, 1.

[6] Ин 10, 30.

[7] Ин 14, 23.

[8] Мф 28, 19.

[9] Ср. Деян 5, 4. Этот текст традиционно приводился защитниками Божества Святого Духа в качестве свидетельства «от Писания».

[10] Сл. 34, 13, 1–14, 8; SC 318, 220–224 = 1.497–498.

В зависимости от этих установок к одним и тем же текстам прилагали разные критерии и толковали их по-разному. Для Григория существует один критерий правильного подхода к Писанию: верность Преданию Церкви. Только то толкование библейских текстов легитимно, считает Григорий, которое основывается на церковном Предании: всякое другое толкование ложно, так как «окрадывает» Божество. Вне контекста Предания библейские тексты утрачивают свою догматическую значимость. И наоборот, внутри Предания даже те тексты, которые не выражают прямо догматические истины, получают новое осмысление. Христиане видят в текстах Писания то, чего не видят нехристиане; православным открывается то, что остается сокрытым от еретиков. Тайна Троицы для последних остается под покрывалом[1], которое снимается только Христом и только внутри Церкви.

Троичное богословие

Великим каппадокийцам выпало на долю сформулировать тринитарный догмат в эпоху, когда Церковь более всего в этом нуждалась. В противовес арианскому представлению об иерархическом подчинении Сына Отцу они разработали учение о Троице как единстве трех равных и единосущных Ипостасей. Каппадокийцы продолжали линию Никейского Собора и святого Афанасия, однако ввели четкое разграничение между понятиями «ипостаси» (ὑπόστασις) и «сущности» (οὐσία): если Афанасий воспринимал эти понятия как синонимы, то в богословском языке каппадокийцев термин «ипостась» стал обозначать конкретное и личностное бытие, в отличие от абстрактной «сущности». Если у всех людей есть

[1] Ср. 2 Кор 3, 15–16.

одна общая природа, то Петр, Иаков и Иоанн есть три «ипостаси» этой единой природы[1]. Точно так же Отец, Сын и Дух суть три «Ипостаси» одного Божества. Такое словоупотребление помогло каппадокийцам эффективно отбить атаки ариан, обвинявших их то в савеллианстве, то в «троебожии»[2].

Тринитарная доктрина Григория Богослова, так же как и аналогичные доктрины Василия Великого и Григория Нисского, складывалась в ходе полемики с поздним арианством (евномианством)[3]. Она нашла свое полное и законченное выражение в пяти «Словах о богословии». Однако изложение догмата о Троице содержится и в других Словах Григория, в частности в Слове 20-м, «О поставлении епископов и о догмате Святой Троицы». Это Слово, произнесенное незадолго до «Слов о богословии», тематически предваряет последние и вместе со Словом 23-м «О мире» является своего рода введением в их проблематику.

Слово 20-е представляет собой краткое суммарное изложение православной триадологии: в некоторых рукописях оно носит подзаголовок σχεδιασθείς («набросок», «эскиз»)[4]. Православное учение о Троице представлено Григорием как некая «золотая середина» между двумя крайностями — «недугом» Савеллия, сливающего три Лица в одно, и «безумием» Ария, делящего единое Божество на три разнородные сущности, чуждые одна другой и неравные[5]. В Троице Отцу принадлежит свойство быть безначальным и Началом (ἀρχή) Сына и Духа, равных и единосущных Ему:

---

[1] См.: *Григорий Нисский*. О том, что не три Бога.

[2] См.: *Pelikan*. Emergence, 219–221.

[3] О тринитарной доктрине Григория см., в частности, *Bouquet*. Trinité; ср. *Hergenröther*. Lehre. См. также *Lossky*. Mystical Theology, 44–66.

[4] См.: *Mossay*. SC 270, 52–53.

[5] Сл. 20, 5, 19–6, 12; SC 270, 66–70 = 1.300–301.

> Не подобает быть ни столь отцелюбивым, чтобы отнимать у Отца отцовство, — ибо чьим был бы Он Отцом, если бы Сын был вместе с тварью отстранен и отчужден от Него по сущности? — ни настолько христолюбивым, чтобы даже не сохранять сыновство Сына, — ибо чьим был бы Он Сыном, если бы не восходил к Отцу как Причине? Не подобает также в Отце умалять свойственного Ему как Отцу и Родителю достоинства быть началом — чтобы не оказаться Ему началом чего-то низменного и недостойного, если Он не Причина Божества, созерцаемого в Отце и Духе. Следует, напротив, исповедовать единого Бога и три Ипостаси, то есть три Лица, причем каждое с Его личным свойством[1].

Вера в единого Бога сохранится, по мнению Григория, в том случае, если мы будем относить Сына и Духа к одной Причине; вера в три Ипостаси — если «не станем измышлять какого-либо смешения, разделения или слияния»; исповедание личных свойств сохранится в том случае, когда мы будем считать Отца безначальным по отношению к двум другим Ипостасям, а Сына, хотя и не безначальным, однако же началом всего[2].

Термин «начало» (ἀρχή) является одним из основных триадологических терминов IV века. Им пользовались как православные, так и ариане, однако вкладывали в него разный смысл. Ариане считали, что только Бог безначален: все, что имеет начало, не является Богом, следовательно Сын — не Бог. «Мы гонимы, потому что утверждаем, что Сын имеет начало, тогда как Бог безначален», — говорил Арий[3]. Григорий тоже утверждал, что Сын имеет начало,

---

[1] Сл. 20, 6, 16–27; 70 = 1.301.

[2] Сл. 20, 7, 1–11; 70–72 = 1.301.

[3] Цит. по: *Епифаний*. Панарион 69, 6.

однако не считал безначальность Отца синонимом Его Божества. Безначальность, по учению Григория, есть свойство Отца, отличающее Его от Сына; однако и Сын, и Отец обладают полнотой Божества. Сын не безначален по отношению к Отцу, однако безначален по отношению к времени[1]. Рождение Сына совечно бытию Отца, между Отцом и Сыном нет никакого промежутка, никакой последовательности, никакого неравенства[2].

Обратимся теперь к «Словам о богословии», в которых содержится подробное и последовательное опровержение арианских богословских постулатов.

Отправным пунктом Григория является идея «монархии» — единоначалия как основной характеристики Божества. Попутно отвергнув идею «анархии» — безначалия, то есть отрицание Промысла Божия, управляющего миром, и идею «полиархии» — многоначалия, то есть многобожия, Григорий излагает свое понимание единоначалия:

> Есть три самых древних мнения о Боге — анархия, полиархия и монархия. Двумя из них забавлялись дети эллинские — пусть и дальше забавляются... Ибо анархия есть бесчинство, а полиархия есть и раздор, и такое же безначалие, и такое же бесчинство. То и другое приводит к одному — к бесчинству; а бесчинство — к разрушению. Ибо бесчинство разрушительно. Мы же почитаем монархию, но не ту монархию, которая ограничена одним Лицом — ведь и одно, если в раздоре с самим собой, становится множественным, — но то, которое составляет равночестность природы, единодушие воли, тождество движения и возвращение к Единому Тех, что от Единого, что невозможно для тварной природы, так что Они, хотя и различаются

[1] Сл. 20, 7, 19–23; 72 = 1.302.

[2] Сл. 20, 10, 6–8; 78 = 1.303.

по числу, не разделяются по сущности (οὐσίᾳ). Поэтому изначальная монада (μονὰς ἀπ᾽ ἀρχῆς), движимая к диаде, остановилась на триаде[1]. И это у нас — Отец, Сын и Святой Дух[2].

Идея «монархии» Бога, как мы уже видели, была основополагающей и для Савеллия, и для Ария. Утверждение о совечности Сына Отцу именно потому и отвергалось Арием, что он усматривал в нем нарушение принципа единоначалия Отца: ему казалось, что, настаивая на вечном рождении Сына, православные вводят «два нерожденных начала»[3]. Полемизируя с арианским пониманием «монархии», Григорий утверждает, что этот термин относится не к Ипостаси Бога Отца, но к Божеству в целом, ко всем трем Ипостасям в совокупности. Григорий, таким образом, защищает понятие «монархии», однако для него это понятие связывается не с единоначалием Отца, но с единством Божества, которое сохраняется при исповедании трех равных, совечных и единосущных Ипостасей.

Идея расширения монады в диаду и диады в триаду призвана подчеркнуть изначальное единство Божества. Подобная идея встречалась в III веке у святого Дионисия Римского: «Мы расширяем Божественное единство в триаду и, наоборот, сводим триаду, не уменьшая ее, в единство»[4]. У Григория идея расширения монады, вероятно, связана с косвенным влиянием триадологии Плотина[5], по учению которого началь-

---

[1] См. толкование прп. Максима Исповедника на этот текст: Амбигва; PG 91, 1036 A–C.

[2] Сл. 29, 2, 1–15; SC 250, 178–180 = 1.414.

[3] Цит. по: *Епифаний*. Панарион 69, 6.

[4] Цит. по: *Афанасий Александрийский*. Об изречениях Дионисия (PG 25, 505 A).

[5] См.: *Moreschini*. Platonismo, 1390–1391.

ным принципом всего является Единое, которое порождает Ум и Мировую Душу. Единое есть абсолютная простота, не выразимая никаким словом, лишенная какой бы то ни было двойственности или множественности. Ум есть область интуитивного знания, платоновский «мир форм», место встречи познающего и познаваемого; на уровне Ума имеют место двойственность и множественность. Мировая Душа есть область дискурсивного знания и чувственного восприятия. Взаимоотношения между Единым, Умом и Душой характеризуются понятиями «эманации» (πρόοδος) и «возвращения» (ἐπιστροφή). Ум является эманацией Единого, Душа — эманацией Ума: из абсолютно единого и простого происходит двойственность и множественность, из множественности рождается дискурсивное знание. «Возвращение» есть влечение всего к своему первоисточнику — Единому[1].

Григорий, описывая Троицу, тоже говорит о Едином, из которого происходят и к которому возвращаются «Те, что от Единого». Однако плотиновская Триада, в отличие от христианской Троицы, является иерархической по своей структуре, и ссылка на нее вряд ли прояснит дело при полемике с арианством. Обрисовав Троицу в неоплатонических красках, Григорий считает необходимым сразу же дистанцироваться от неоплатонизма. По Плотину, Единое «изливается» в Ум и Ум «изливается» в Мировую Душу. По Григорию, традиционный для христианства язык «рождения» и «исхождения» больше подходит для выражения триадологического догмата, чем неоплатоническая терминология «излияния»-эманации:

> Отец — рождающий и изводящий, впрочем бесстрастно, вневременно и бестелесно; что же касается двух других, то Один — рожденное (γέννημα), а другой — изведенное

[1] См.: *Louth*. Origins, 37–38.

(πρόβλημα), или не знаю, как можно было бы их и назвать, полностью абстрагируясь от видимых предметов. Ибо не дерзаем назвать это «излиянием благости», как осмелился сказать один из философствующих эллинов: «Как чаша, переливающаяся через край» — так ясно сказал он, философствуя о первой и второй причине[1]. Не дерзаем, чтобы не ввести невольного рождения и как бы естественного и неудержимого исторжения, что совершенно не соответствует понятиям о Божестве. Поэтому, оставаясь в наших пределах, вводим нерожденное, рожденное и от Отца исходящее[2], как где-то сказал Сам Бог Слово[3].

Ссылка на слова Христа призвана подчеркнуть, что термины «рождение» и «исхождение» основаны на новозаветном откровении, а потому заслуживают большего уважения, чем терминология, связанная с греческой философской традицией, тем более что неоплатоническая терминология допускает мысль о появлении на свет Сына и Духа вопреки воле Отца. Дальнейшая полемика с арианским пониманием Троицы является по сути тоже спором о языке — о том, какую терминологию следует употреблять и в каком контексте[4]. Однако в процессе дискусии проясняются не только терминологические различия между арианством и Православием: проясняется кардинальное различие в понимании взаимоотношений между Отцом и Сыном и в конечном счете — в понимании Божества.

Диалог между Григорием и его противником начинается с вопроса последнего по поводу рождения и исхождения:

---

[1] Ср. *Плотин*. Энн. 5, 1, 6 и 5, 2, 1. Согласно Плотину, Единое является «первой причиной», Бытие — «второй причиной».

[2] Ин 15, 26.

[3] Сл. 29, 2, 15–27; 180 = 1.414.

[4] Ср. *Norris*. Faith, 136.

— Когда произошло это?
— Прежде самого понятия «когда». Если же следует выразиться и несколько смелее: «Тогда же, когда и Отец».
— А когда Отец?
— Никогда не было, чтобы не было Отца. То же относится к Сыну и Духу Святому...
— Когда родился Сын?
— Когда не родился Отец.
— А когда исшел Дух?
— Когда Сын не исшел, но родился вневременно и невыразимым образом; хотя мы и не можем, желая представить себе то, что превыше времени, избегнуть категорий времени. Ведь слова «когда», «прежде того», «после того», «от начала» не исключают времени, как бы мы ни старались...[1]

Дискуссия вращается вокруг арианской формулы: «Было, когда не было (Сына)». Ответы Григория, как видим, носят апофатический характер. Он подчеркивает, что тайна рождения и исхождения находится за пределами временны́х категорий: нет временно́го разрыва между безначальностью Отца и рождением Сына, между вечностью Отца и исхождением Духа. И рождение, и исхождение совечны бытию Отца[2]. Следует вопрос: «Как же Они не собезначальны (Отцу), если совечны (Ему)?» Ответ Григория опять апофатичен: «Они не безначальны по отношению к Отцу как единому Началу,

[1] Сл. 29, 3, 1–11; 180–182 = 1.414–415.

[2] Следует отметить, что арианская формула «было, когда не было (Сына)» не говорит непременно о рождении Сына «во времени». Поздние ариане (евномиане) не вводили категорий «времени», а лишь утверждали, что изначально Отец был один, без Сына. Иначе говоря, между бытием Отца и рождением Сына, по Евномию, есть некий промежуток, однако не обязательно временной. В этом смысле ответ Григория на поставленный вопрос в какой-то степени бьет мимо цели. Ср. *Norris*. Faith, 187.

однако безначальны по отношению к времени»[1]. Понятие «начала», подчеркивает Григорий, не является временны́м, когда речь идет о Божестве.

Следующий вопрос арианина: «Каким образом рождение бесстрастно?» Ответ Григория: «Потому что оно бестелесно»[2]. Страсть характерна для человеческого рождения, когда же речь идет о бестелесном Божестве, человеческие понятия неуместны. И вопрос, и ответ отражают традиционную для христианства тему неподвластности Бога страданию (греческое слово πάθος означает как «страдание», так и «страсть»). Общим местом христианской традиции было унаследованное от античной философии утверждение о бесстрастности (ἀπάθεια) Божества. Тем не менее, говоря о крестном подвиге Спасителя, богословы III века употребляли понятие «страдания» применительно к Богу, ставшему человеком: «Он действительно бесстрастен и в собственном смысле посрамил смерть, так как Своей смертью Он подтвердил Свое бессмертие и Своим страданием показал Свое бесстрастие»[3]. Следуя этому словоупотреблению, Григорий Богослов говорил о «страданиях» (παθέεσσιν), которые «понес на земле Бог»[4]. Спор о «страдании» Бога вспыхнет с новой силой в V веке, когда христологические споры охватят весь христианский Восток. Однако вне контекста боговоплощения понятие «бесстрастия» всегда применялось к Богу и к каждому из Лиц Святой Троицы, поэтому рождение Сына от Отца рассматривалось как «бесстрастное».

Дальнейшие вопросы арианина отражают одну и ту же тенденцию — применять человеческие понятия к Божествен-

---

[1] Сл. 29, 3, 14–21; 182 = 1.415.

[2] Сл. 29, 4, 1; 182 = 1.415.

[3] *Григорий Чудотворец*. К Феопомпу, 7.

[4] PG 37, 1263 = 2.395.

ной реальности: какой отец не начинал быть отцом? слова «родил» и «родился» не иное ли что вводят, как начало рождения? восхотев ли Отец родил Сына или против воли? каким образом рожден Сын? родил ли Отец уже существовавшего Сына или еще не существовавшего? «Тот Отец не начинал быть Отцом, Который не имеет начала Своего бытия», — отвечает Григорий. Бытие Отца безначально, рождение Сына тоже безначально. Понятие «хотения» неприменимо к рождению Отцом Сына, так же как и понятие «страсти». Рождение Сына непостижимо, и философствовать о нем небезопасно. Вопрос о «существовавшем» или «не существовавшем» Сыне лишен смысла: рождение Сына «от начала», оно совечно Его собственному бытию и бытию Отца[1].

«Но рожденное не то же самое, что нерожденное, — возражает опять арианин. — Если же так, то и Сын не то же, что Отец». Нерожденность, отвечает Григорий, не есть сущность Божия. Поэтому, хотя нерожденность не тождественна рожденности, Отец и Сын тождественны по сущности, так как и Отец, и Сын являются Богом[2]. «Отец есть имя Божие или по сущности, или по действию», — говорит арианин. При этом предполагается, что если «по сущности», то Отец иносущен Сыну, а если «по действию», то Сын есть плод творческого действия Отца, следовательно Он — тварь. «Отец, — отвечает Григорий, — не есть имя Божие ни по сущности, ни по действию, но оно указывает на взаимоотношения между Отцом и Сыном»[3].

Заключительная часть Слова 29-го и основная часть Слова 30-го посвящены обсуждению тех текстов Священного Писания, которые приводились в защиту или в опровержение

[1] Сл. 29, 5, 1–9, 38; 184–196 = 1.416–419.

[2] Сл. 29, 10, 1–22; 196–198 = 1.419–420.

[3] Сл. 29, 16, 1–14; 210 = 1.424.

веры в Божество Сына. Эти тексты будут рассмотрены нами в отдельной главе, посвященной христологии Григория.

«Слова о богословии» содержат стройную и законченную тринитарную доктрину, последовательное опровержение основных постулатов арианства; они, кроме того, проясняют традиционную триадологическую терминологию. Все эти качества способствовали тому, что тринитарная доктрина великих каппадокийцев, главным выразителем которой в начале 80-х годов IV века был Григорий Богослов, восторжествовала на II Вселенском Соборе. Впрочем, и после Собора Григорию приходилось неоднократно возвращаться к изложению учения о Троице и дискуссиям по поводу использования тех или иных терминов. Праздничные Слова Григория, относящиеся ко времени его пребывания в Назианзе после удаления из Константинополя, содержат длинные триадологические отступления, в которых нельзя не увидеть продолжения спора, начатого в «Словах о богословии». Вот одно из таких отступлений:

> Да будут равно далеки от нас и Савеллиево сокращение (συναίρεσις), и Ариево деление (διαίρεσις), эти два зла, диаметрально противоположных, но в равной степени нечестивых... Отец является Отцом и безначальным, ибо не произошел от кого-либо. Сын является Сыном и не безначальным, ибо Он от Отца. Но если говоришь о временно́м начале, то и Он безначален, ибо Творец веков неподвластен времени. Дух Святой — поистине Дух, происходящий от Отца, но не как Сын (οὐχ ὑικῶς δέ), ибо происходит не рожденно (οὐδὲ γὰρ γεννητῶς), но исходно (ἐκπορευτῶς)... Ни Отец не лишился нерожденности, потому что родил, ни Сын — рождения, потому что Он от Нерожденного... ни Дух не изменяется в Отца или в Сына, потому что исходит и потому что Он — Бог... Ибо личное свойство (ἰδιότης) непреложно... Итак, один Бог в Трех, и Три суть едино...[1]

[1] Сл. 39, 12, 10–22; SC 358, 174 = 1.538.

Святой Дух

Триадологическая полемика, начатая Григорием в Словах 29-м и 30-м, продолжается в Слове 31-м, основной темой которого является православная пневматология. Изложив учение о Троице и доказав необходимость веры в Божество Сына, Григорий переходит к обоснованию тезиса о Божестве Святого Духа.

Мы уже упоминали о том, что вопрос о Святом Духе оставался открытым на протяжении всего IV века. Григорий считал проповедь Божества Святого Духа миссией всей своей жизни: «Никогда ничего не предпочитали мы и не могли предпочесть Никейской вере... но с Божией (помощью) держимся и будем держаться этой веры, проясняя только неясно сказанное там о Святом Духе, ибо тогда еще не возникал этот вопрос»[1]. Впервые Григорий публично заявляет о своем намерении открыто выступать в защиту Божества Духа в речи, произнесенной вскоре после архиерейской хиротонии, когда он принял на себя обязанности по управлению паствой своего отца в Назианзе. В этой речи Григорий говорит о своей преданности Святому Духу и о том, что настало время, когда вера в Божество Духа должна выйти из катакомб и сделаться достоянием всей «вселенной»:

> ...Пусть всем у нас управляет Дух... Которому предали мы самого себя и голову, помазанную елеем совершенства в Отце Вседержителе, Единородном Слове и во Святом Духе, (Который есть) Бог. Ибо до каких пор скрывать нам светильник под спудом[2] и лишать других совершенного Божества? Не подобает ли уже поставить (светильник) на подсвечник, чтобы он светил

[1] Письмо 102 (Послание 2-е к Кледонию); SC 208, 70 = 2.15.

[2] Ср. Мф 5, 15.

> всем Церквам и душам и всей полноте вселенной, чтобы (вера в Божество Духа) была не воображаемой и начертываемой лишь в уме, но чтобы она открыто провозглашалась? Ибо именно в этом заключается совершеннейшее проявление богословия в удостоившихся такой благодати через Самого Иисуса Христа...[1]

Однако именно в «Словах о богословии», произнесенных десять лет спустя после архиерейской хиротонии, учение о Божестве Духа было впервые изложено Григорием в систематическом виде. Григорий начинает со ссылки на учение о мировом Уме греческих «богословов»[2], приближавшихся, как считает Григорий, к христианству. Учение эллинов противопоставляется неверию саддукеев в Святого Духа: при таком неожиданном сравнении эллинистическая традиция оказывается в явном преимуществе. После этого Григорий указывает на то разнообразие мнений о Святом Духе, которое характеризовало христианский Восток его эпохи:

> Саддукеи вообще не признавали существования Духа Святого, как не признавали ни Ангелов, ни воскресения; не знаю, почему презрели они столь многие свидетельства о Нем в Ветхом Завете. А у эллинов лучшие богословы, и особенно наиболее приближающиеся к нам, имели представление о Духе, как мне кажется, но не были согласны в вопросе о Его наименовании, называя его Умом мира[3], Умом внешним[4] и подобными именами. Из «мудрецов» же нашего времени[5] одни считали Его

---

[1] Сл. 12, 6, 4–15; SC 405, 360 = 1.202.

[2] Выражение «эллинский богослов» применялось Григорием прежде всего по отношению к Платону. Ср. *Pépin*. Philosophie-théologie, XIV, 251–252.

[3] Ср. *Платон*. Федон 97cd; Филеб 28c.

[4] Ср. *Аристотель*. О происхождении животных II, 3, 9.

[5] Слово «мудрец» (σοφός) употреблено в ироническом ключе.

> энергией, другие тварью (κτίσμα), а третьи Богом; иные же не решались ни на то, ни на другое из уважения к Писанию, которое, как они говорят, ничего ясно не выразило по этому поводу. Поэтому они и не чтут, и не бесчестят Духа, оставаясь по отношению к нему в каком-то промежуточном, лучше же сказать, весьма жалком положении. Но и из признавших Его Богом одни благочестивы только в мысли, а другие решаются на то, чтобы устами выражать свое благочестие[1].

В последней фразе содержится указание на различие в богословской тактике между Григорием, открыто заявлявшим о Божестве Духа, и людьми, которые, подобно Василию, хотя и верили в Божество Духа, не исповедовали эту веру вслух. Под теми, кто не почитал Святого Духа из «уважения» к Писанию, подразумеваются, вероятно, пневматомахи. «Тварью» (ποίημα) и «энергией» называл Святого Духа Евномий[2]. Итак, Григорий указывает на евномиан, пневматомахов и православных как на три основные противоборствующие партии, причем отмечает различие позиций и внутри православной партии. К этим партиям Григорий добавляет еще и тех «наимудрейших измерителей Божества», которые, по его словам, хотя и исповедуют «трех умосозерцаемых» согласно с православными, однако считают Одного «неограниченным (ἀόριστον) по сущности и силе», Другого неограниченным «по силе, но не по сущности», а Третьего — «ограниченным (περιγραπτόν) и в том, и в другом». В этом учении «измерители Божества» подражают тем, которые «называют Их Создателем (δημιουργόν), Сотрудником (συνεργόν)

---

[1] Сл. 31, 5, 2–16; SC 250, 282–284 = 1.445–446.

[2] Ср. Апология 25–26 (*Eunomius*. The Extant Works, 66–70). Термин ποίημα является синонимом термина κτίσμα, используемого Евномием по отношению к Сыну, см.: Апология 17–18 (Extant Works, 54–56).

и Служителем (λειτουργόν) и считают, что порядок имен и благодати означает субординацию (ἀκολουθίαν)» между Лицами Святой Троицы[1].

Далее следует терминологическая дискуссия, которая напоминает вышеизложенный спор о Божестве Сына. Пользуясь терминами, характерными для античной диалектики, Григорий утверждает, что Святой Дух может быть либо субстанцией-сущностью (οὐσία), либо акциденцией-принадлежностью (συμβεβηκός). Если Дух есть «принадлежность», то Его можно считать и «энергией» Бога. Будучи энергией, Он не является источником энергии, а получает энергию от другого; следовательно, Он прекратится вместе с прекращением источника энергии. Однако Писание говорит о Духе как активном бытии, а не как пассивном приемнике энергии другого: по Писанию, Дух действует, говорит, отделяет, оскорбляется, бывает разгневан — все это свойственно «движущему», а не «движению». Если же Дух есть «сущность», тогда Он — или Бог, или тварь, так как промежуточного состояния между тварностью и Божественностью не бывает. Но если Он тварь, то как мы веруем и крестимся в Него?[2] Веровать можно только в Бога, а раз Он — Бог, значит — не тварь (κτίσμα), не произведение (ποίημα) и не сослужебное (σύνδουλος)[3]. Ссылка на крещальную формулу звучит убедительнее, чем весь предыдущий диалектический аргумент. Григорий подчеркивает, что вера в Божество Святого

---

[1] Сл. 31, 5, 16–23; 284 = 1.446. См. по этому поводу: *Daniélou*. Akolouthia, 236. Греческий термин ἀκολουθία буквально означает «следование за чем-либо»; для выражения идеи субординации как «подчинения» Григорий пользуется термином ὕφεσις (букв. «ослабление», «уступка»).

[2] Термин τελειούμεθα (букв. «бываем посвящаемы») указывает на Таинство крещения.

[3] Сл. 31, 6, 1–22; 284–286 = 1.446–447.

Духа является опытом Церкви: веровать и креститься можно только в Бога, а поскольку между Богом и тварью нет ничего среднего, следовательно Дух есть Бог.

Следующие силлогизмы собеседника Григория: Дух или нерожден, или рожден; если нерожден, то появляются двое безначальных; если рожден от Отца, то Он брат Сына, а если рожден от Сына, то появляется Бог-внук. На это Григорий отвечает, что нельзя переносить на Божество все понятия, относящиеся к сфере человеческого родства. Так ведь можно дойти до того, чтобы приписать Богу характеристики пола:

> Или, может быть, ты предположишь, что Бог — мужского пола, поскольку называется Богом (θεός) и Отцом (πατήρ), а Божество (ἡ θεότης) — нечто женское, в соответствии с родом их имен, а Дух (τὸ πνεῦμα) — ни то, ни другое, поскольку Он не рождает? Если же станешь забавляться и тем, что Бог, по старым бредням и басням, родил Сына по Своему хотению, то появляется у нас уже и двуполый Бог Маркиона (Μαρκίωνος θεὸς ἀρρενόθηλυς), выдумавшего новых эонов[1]. Но поскольку мы не принимаем твоего первого деления, не допускающего ничего среднего между рожденным и нерожденным, то тотчас исчезают у тебя вместе с этим пресловутым делением братья и внуки и, подобно какому-то замысловатому узлу, у которого распущена первая петля, тоже распадаются и удаляются из богословия. Ибо где, скажи мне, положишь Исходящее, которое является в твоем делении средним членом, но введено богословом получше тебя — Спасителем нашим? Или ты исключишь, ради своего «третьего завета», и это выражение из Евангелий: *Дух Святой, Который от Отца исходит*?[2] Поскольку

[1] Учение об эонах характерно для гностической системы Валентина, а не Маркиона. В дальнейшем изложении Григорий доводит аргументы своего собеседника до абсурда, уподобляя его силлогизмы учению гностиков.

[2] Ин 15, 26.

> от Него исходит, то не тварь; поскольку нерожден, то не Сын; поскольку Он между нерожденным и рожденным, то Бог! Так, избежав сетей твоих силлогизмов, оказывается Он Богом, Который сильнее твоих делений[1].

Рассуждение Григория об абсурдности применения категорий пола к Божеству весьма интересно. В библейской традиции идея Божества была связана главным образом с мужской символикой: о Боге говорили как об Отце, а не как о матери. В святоотеческой тринитарной традиции эта мужская символика сохраняется: речь идет об Отце и Сыне, а не о матери и дочери. «Святой Дух» в греческом языке — среднего рода (τὸ ἅγιον πνεῦμα). В языках семитского происхождения, например в еврейском и сирийском, слово «Дух» (евр. *ruah*, сир. *ruha'*) — женского рода, однако раннесирийские богословы не делают попыток противопоставить женское Божество Духа мужскому Божеству Отца[2]. Древнехристианская традиция не знала ничего подобного современному «инклюзивному» языку[3] и никогда не подвергала сомнениям легитимность мужской символики по отношению к Божеству. Однако, как видно из рассуждений Григория, эта символика никоим образом не воспринималась как вводящая в Божество категорию пола. Грамматический род имен, применяемых к Божеству, не воспринимался как характеризующий Божество в категориях «мужского», «среднего» или «женского».

Выпады Григория против идей «мужского» Божества, двуполого Бога и Бога-внука отражают коренное различие в по-

---

[1] Сл. 31, 7, 17–8, 15; 288–290 = 1.447–448.

[2] Ср. *Harvey*. Imagery, 114.

[3] «Инклюзивным» называется такой язык, когда о Боге говорится одновременно в мужском и женском роде: «Он-Она», «Отец-Мать» и пр. Этот язык родился в недрах западного феминистского богословия и находит широкое распространение в современных протестантских кругах.

нимании значимости богословского языка между ним и его арианствующими оппонентами. В восприятии последних имя выражает сущность предмета; для Григория имя не есть сущность, оно лишь некое словесное приближение к реальности, которая за ним стоит[1]. На эту же тему Василий Великий спорил с Евномием, утверждавшим, что различные имена соответствуют различию в сущности предмета и что есть неизменная связь между именем и сущностью[2]. И Василий Великий, и Григорий Богослов видели в евномианской теории Божественных имен грубый антропоморфизм, недостойный Божества. Для Григория, как мы уже отмечали ранее, не существует такого имени или термина, которое могло бы адекватно выразить Божественную реальность: всякое человеческое понятие относительно, когда речь идет о Божестве. Бог есть тайна, и вера в него есть таинство, а силлогизмы по поводу природы Божией суть «извращение веры и уничтожение таинства (μυστηρίου κένωσις)»[3].

Еще один вопрос арианина: «Чего недостает Духу, чтобы быть Сыном?» Ответ Григория: «Мы и не говорим, чтобы чего-либо недоставало, ибо в Боге нет недостатка». Отец является Отцом не потому, чтобы Ему недоставало сыновства; и Сын является Сыном не потому, чтобы ему недоставало отцовства. Сын — не Отец, так как есть только один Отец. И Дух — не Сын, хотя и от Бога, потому что есть только один Сын[4]. «Итак, что же? Дух есть Бог? — Несомненно! — Что же, Он единосущен? — Да, потому что Он Бог»[5].

---

[1] См.: *Norris*. Faith, 192.

[2] См.: *Василий*. Против Евномия 2, 4. Ср. *Евномий*. Апология апологии 3, 5 (цит. по: Gregorii Nysseni Opera II, 166–175).

[3] Сл. 31, 23, 22–23; 320 = 1.456.

[4] Сл. 31, 9, 1–10; 290–292 = 1.448.

[5] Там же, 10, 1–2; 292 = 1.448.

Наконец, главное возражение арианина: вера в Божество Святого Духа не основывается на Писании. В ответ на это Григорий приводит несколько аргументов.

Во-первых, он указывает на то, что и такие термины, как «нерожденное» и «безначальное», являющиеся цитаделями (ἀκροπόλεις) арианского богословия, не встречаются в Писании[1]. Или надо отказаться вообще от использования внебиблейской терминологии, или не упрекать православных в том, что они ее используют. Однако отказ от внебиблейских терминов, принятие за основу принципа *«sola Scriptura»*, означает, в соответствии с учением Григория, не что иное, как полную стагнацию догматического богословия.

Во-вторых, Григорий излагает свою знаменитую теорию постепенного раскрытия догмата, которую мы уже рассматривали выше: отсутствие в Писании ясных указаний на Божество Святого Духа объясняется тем, что эта истина вводится постепенно и окончательно раскрывается лишь в посленовозаветное время.

В-третьих, учение о Святом Духе рассматривается, опять же, в контексте крещального опыта христианина. Святой Дух возрождает, воссоздает и обоживает человека в Таинстве крещения, что свидетельствует о Его Божественной природе: «Если Дух недостоин поклонения, как Он обоживает меня в крещении? Если же достоин поклонения, как недостоин и почитания? А если достоин почитания, как Он — не Бог? Здесь одно связано с другим: это поистине золотая и спасительная цепь. От Духа — наше возрождение, от возрождения — воссоздание, а от воссоздания — познание о достоинстве Воссоздавшего»[2]. Обращение Григория к крещальной

[1] Там же, 23, 1–2; 318 = 1.456.

[2] Сл. 31, 28, 9–15; 332 = 1.459.

практике Церкви не случайно[1]. Сохранились свидетельства о том, что евномиане крестили «не во имя Святой Троицы, а в смерть Христову»[2] и не тремя погружениями, а одним[3]. Ущербное богословие приводило к искажению литургической практики и к отказу от крещальной формулы «во имя Отца и Сына и Святого Духа», восходящей к Самому Христу. В православной традиции, напротив, всегда сохранялось живое чувство неразрывной связи между литургической практикой и ее догматическим выражением: для Григория сам факт того, что крещение во имя Святой Троицы и через три погружения было общепринятым в Церкви, служил достаточным основанием для проповеди равенства, единосущия и Божественности всех трех Лиц Святой Троицы.

В-четвертых, наконец, Григорий обращается к самому Писанию и доказывает, что, вопреки утверждениям ариан, Божество Святого Духа засвидетельствовано Писанием. Вера Григория не является учением о каком-то «странном и неписаном (ἄγραφον) Боге»[4]. Напротив, Писание ясно показывает, что Дух есть Бог. «Христос рождается — Дух предваряет; Христос крестится — Дух свидетельствует; Христос искушаем — Дух возводит Его (в пустыню); Христос совершает чудеса — Дух сопутствует Ему; Христос возносится — Дух преемствует. Ибо что из великих дел, доступных только Богу, недоступно Духу?» Имена Духа, употребляемые в Писании, тоже свидетельствуют о Его Божестве: Дух Божий, Дух Христов[5], ум Христов, Дух

---

[1] Ср. ссылку на крещальную формулу у Василия Великого (О Святом Духе 28).

[2] См.: Сократ. Церк. ист. 5, 24.

[3] Об этой практике упоминается в 7-м правиле II Вселенского Собора.

[4] Сл. 31, 1, 6; 276 = 1.444.

[5] Рим 8, 9.

Господень, Господь[1], Дух усыновления, истины, свободы[2], Дух премудрости, разума, совета, крепости, ведения, благочестия, страха Божия[3], Дух благой, правый, владычественный[4]. Качества, которыми Дух наделяется в Писании, тоже свойственны Богу, а не тварному существу. «Он делает (меня) храмом, обоживает и ведет к совершенству, почему и предваряет крещение, и взыскуется после крещения. Он действует так, как действует Бог, разделяясь в огненных языках и разделяя дары[5], делая (людей) апостолами, пророками, евангелистами, пастырями и учителями»[6].

Таким образом, акцент делается на обоживающей роли Святого Духа в Крещении и в опыте Церкви. Учение об обожении как главной цели существования человека было лейтмотивом всего догматического и мистического богословия Григория: спасение для него означало не что иное, как обожение[7]. Для Евномия, напротив, сотериология не имела ничего общего с обожением[8]. Расхождения между Григорием и Евномием, таким образом, касаются сердцевинного пункта христианской веры: спор между ними шел не только о триадологической терминологии, но прежде всего о том, как происходит спасение человека.

Григорий возвращается к пневматологической теме и в Слове на Пятидесятницу, где с той же бескомпромиссностью заявляет о своей вере в Божество и единосущие Духа:

---

[1] 1 Кор 2, 16; Ис 61, 1; 2 Кор 3, 17.

[2] Рим 8, 15; Ин 14, 17; 2 Кор 3, 17.

[3] Ис 11, 2–3.

[4] Пс 142, 10; 50, 12; 50, 14.

[5] Ср. Деян 2, 3; 1 Кор 12, 11.

[6] Сл. 31, 29, 5–36; 332–336 = 1.459–460.

[7] Об обожении см. заключительный раздел главы 4-й нашей книги.

[8] Ср. *Norris*. Faith, 67.

Низводящие Святого Духа в разряд тварей — богохульники... А признающие Его Богом — божественны и просветлены разумом. Те же, кто и (открыто) называет Его Богом, высоки, если делают это перед благоразумными, если же перед низкими, то они неосмотрительны, потому что грязи доверяют бисер, слабому слуху — громовой раскат, больным глазам — солнце... Единое Божество, о друзья, исповедуйте в Троице и, если хотите, единое естество; а мы испрашиваем вам у Духа слово «Бог»... Дух Святой всегда был, есть и будет: Он не начален и не конечен, но всегда пребывает в одном чине и одном ряду с Отцом и Сыном...[1]

Учение о Божестве Духа нашло отражение и в богословской поэзии Григория:

Душа моя, что медлишь? Воспой и славу Духа
Не отделяй на словах Того, Кто не вне (Божества)
по природе.
Мы трепещем перед великим Духом, богоподобным
(ὁμοίθεον), через Которого я познал Бога,
Который Сам есть Бог и Который меня уже здесь делает
богом.
Всемогущий, раздаятель даров, воспеваемый чистыми
песнопениями
Небесных и земных, Податель жизни, Сидящий
на высоком престоле,
Исходящий от Отца, Божественная сила, Самовластный.
Он — не Сын, ибо у единого Всеблагого один благой Сын,
Но Он и не вне невидимого Божества, а равночестен
(Отцу и Сыну)[2].

[1] Сл. 41, 6, 1–9, 3 (6, 1–8; 8, 1–3; 9, 1–3); SC 358, 326–334 = 1.579–580.
[2] PG 37, 408–409 = 2.22.

Единство в Троице

Троица в понимании Григория Богослова — союз трех Ипостасей, равных и единосущных одна другой, скрепленных между собою союзом любви. Троичность в Боге не есть лишь отвлеченная идея: это истина, раскрывающаяся через подражание Богу. Тайна единства в троичности открывается людям в том числе и для того, чтобы научить их жить в единстве мира и любви. Сам Иисус Христос молился о том, чтобы пример единства между Ним и Отцом вдохновлял Его учеников на заботу о сохранении единства: *Да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино*[1]. Итак, в единстве Троицы содержится нравственный урок: Она подает людям пример любви и согласия, которые должны царствовать между ними. «...(Троица) является и исповедуется единым Богом не менее по единодушию, как и по тождеству сущности; поэтому и близки к Богу и Божественным духам все те, кто любит благо мира... К противоположной же стороне принадлежат те, что воинственны нравом...»[2]

Григорий жил в эпоху, когда христианская Церковь была расколота на части. Епископы, принадлежавшие к разным богословским партиям, отлучали друг друга от Церкви, разрывали между собой евхаристическое общение. Нередко внутри одной богословской партии возникали распри, расколы и раздоры. Примирение враждующих партий было одной из главных задач, которую ставил перед собой Василий Великий: он готов был идти на уступки даже в вероучительных вопросах[3] ради сохранения или восстановления церковного единства. «Искренно и истинно работающим для Господа

[1] Ин 17, 21.

[2] Сл. 6, 13, 9–15; SC 405, 154–156 = 1.153–154.

[3] В частности, в вопросе о Божестве Святого Духа.

надо о том единственно прилагать старание, чтобы привести опять к единству Церкви, так многочастно между собой разделенные», — говорил он[1].

Однако и Василий не убережется от церковного раскола, одной из жертв которого стал Григорий. Лишившийся своей кафедры прежде, чем успел ее получить, Григорий с первых шагов на епископском поприще узнал на собственном горьком опыте, каковы плоды церковных разделений. Будучи затем помощником своего отца в Назианзе, Григорий воссоединял с Церковью монахов, отделившихся от престарелого епископа, когда тот поставил подпись под омиусианским символом. В Константинополе Григорий тоже не раз предпринимал попытки примирять враждующие партии, в том числе на II Вселенском Соборе, где его увещания, как мы помним, не были услышаны, но только вызвали всеобщее раздражение. Призывая к церковному единству, Григорий напоминал слушателям о согласии, гармонии, мире, единомыслии и любви, которые царствуют внутри Троицы. В Слове 23-м, говоря о необходимости примирения между враждующими партиями внутри одной Церкви[2] перед лицом общего врага — арианства, Григорий приводит в пример Святую Троицу:

> Троица поистине есть Троица, братья... Природа Божества... всегда согласна Сама с Собой... всегда совершенна... Она есть жизни и жизнь, светы и свет, блага и благо, славы и слава, Истинное и Истина и Дух истины, святые и святое само в себе: каждое из них есть Бог... но и Три вместе суть Бог... Так вкратце (излагаю наше учение)... чтобы вы, выступающие против нас публично... познали, что мы одно мыслим, одним

[1] Письмо 113 (пресвитерам в Тарсе) / Éd. Courtonne, 17 = рус. пер. с. 138 (Письмо 109).

[2] Имеются в виду, вероятно, «мелетиане» и «павлиниане».

> духом воодушевлены, одним духом дышим... Вот на ваших глазах подаем мы друг другу руки! Вот дела Троицы, Которую мы одинаково славим и Которой одинаково поклоняемся[1].

Согласно Григорию, существует тесная связь между единством верующих, собранных в одно тело Церкви, и единством Троицы. Догматические нововведения опасны не только сами по себе, но еще и потому, что они нарушают церковное единство. Говоря об этом в Слове 22-м, Григорий, однако, подчеркивает, что он требует не полной унификации догматического языка, а скорее единомыслия в основных вероучительных вопросах: «Установим себе не тот один предел благочестия, чтобы поклоняться Отцу, Сыну и Святому Духу, единому в Трех Божеству и единой Силе... Но, определив это, будем единомысленны и в остальном, как держащиеся одной Троицы, почти одного и того же догмата (τοῦ αὐτοῦ σχεδὸν δόγματος) и одного тела»[2]. Выражение «почти одного и того же догмата» указывает на то, что внутри единого тела Церкви возможны небольшие разногласия по тем или иным догматическим формулировкам при сохранении вероучительного единства в целом. Именно так представлял себе церковное единство Василий Великий, который считал, что разногласия в формулировках не должны препятствовать воссоединению с Церковью отделившихся от нее групп:

> Мы... предлагаем только желающим соединения с нами братьям Никейскую веру, а если соглашаются на нее, то требуем еще не называть тварью Духа Святого. Кроме же этого согласен я ничего не требовать[3]. Ибо уверен, что по долговременном

---

[1] Сл. 23, 10, 11–13, 3; SC 270, 300–306 = 1.333–335.

[2] Сл. 22, 12, 1–9; SC 270, 242–244 = 1.342–343.

[3] То есть не требовать, например, открытого признания Духа Богом.

общении их с нами и по беспрекословном упражнении в догматах веры, если бы и потребовалось что присовокупить для большей ясности, даст сие Господь[1].

Таким образом, и Василий, и Григорий придерживались мнения о том, что для восстановления единства между враждующими партиями достаточно некоего «минимума», то есть такой общей формулы, которая не предполагает полного тождества всех догматических формулировок: различные подходы к тайне единства Троицы могут уживаться в рамках «почти одного и того же догмата».

Тема единства в троичности является лейтмотивом всего корпуса «Слов о богословии». Однако здесь Григорий озабочен не церковным единством, а борьбой с арианскими искажениями православной доктрины. Одним из таких искажений было утверждение о том, что православные верят в трех Богов:

> «Если, — говорят, — Бог, Бог и Бог, то как же не три Бога?»... Один у нас Бог, потому что Божество одно. И к Единому возводятся Те, Которые от Единого, хотя и веруем в Трех. Ибо как Один не больше, так и Другой не меньше есть Бог, и Один не раньше, и Другой не позже; Они не рассечены волей и не разделены силой... Напротив, Божество неразделимо в разделенных... как в трех солнцах, заключенных одно в другое, одно растворение света. Итак, когда взираем на Божество и Первую Причину и монархию, тогда представляемое нами одно; а когда на Тех, в Ком Божество, на Тех, Которые от Первой Причины существуют вневременно и равночестно, тогда поклоняемся трем[2].

---

[1] Письмо 113/ Éd. Courtonne, 17 = рус. пер. с.138.

[2] Сл. 31, 13, 5–14, 13; SC 250, 300–304 = 1.451.

Единство в Троице, таким образом, обусловлено единством Отца, с Личностью Которого в каппадокийском богословии связано понятие Первой Причины и идея монархии[1]. Святой Василий Великий высказывался по этому поводу вполне однозначно: «Бог един потому, что Отец един»[2]. Признание Сына и Духа равными и единосущными Отцу ни в коей мере не умаляет значения Отца как первой и единой Причины, а следовательно и как главного Источника единства внутри Троицы.

Единство трех Ипостасей является тайной, выходящей за пределы человеческого восприятия; поэтому никакие сравнения, никакие подобия из жизни тварного мира не способны изобразить это единство. Отцы Церкви, говоря о единстве Троицы, прибегали к сравнениям, но лишь для того, чтобы сделать это учение более наглядным, более доступным для простого верующего: они всегда оговаривались, что подобные сравнения условны и не исчерпывают тайну Троицы. Григорий Богослов, например, говорит о человеческой семье как образе Святой Троицы: как Сиф рожден от Адама, а Ева взята из ребра Адама, так и Сын рожден от Отца, а Святой Дух исходит от Отца[3]. Этот образ вполне традиционен для каппадокийского богословия и встречается, в частности, у Григория Нисского[4].

В Слове 31-м Григорий Богослов приводит три других образа: первый и наиболее традиционный — родник, ключ и река[5]; второй — солнце, солнечный луч и солнечный свет; третий —

---

[1] См.: Василий Великий. О Святом Духе 21 и 38. Ср. Григорий Богослов. Сл. 29, 15, 1–18; 208 = 1.423–424.

[2] Беседа 24, 3 (PG 31, 605A).

[3] PG 37, 411 = 2.23.

[4] О том, что значит «по образу»; PG 44, 1329C.

[5] Ср. *Афанасий Александрийский*. О Святом Духе 1, 19; *Василий Великий*. Против Евномия 5.

солнечный зайчик, который движется по стене столь быстро, что бывает видим одновременно в нескольких местах. Однако у всех трех образов есть существенные недостатки: первый наводит на мысль о движении в Божестве и сводит Божественное единство к единству арифметическому; второй представляет Божество сложным и, приписав сущность Отцу, делает два других Лица несамостоятельными; в третьем слишком очевидно наличие приводящего в движение, тогда как первоначальнее Бога нет ничего, да и вообще движение и колебание не свойственны Божеству[1]. Поэтому, заключает Григорий, «я рассудил, что лучше мне отставить в сторону все образы и тени как обманчивые и весьма удаленные от истины, самому же придерживаться более благочестивого образа мыслей, остановившись на немногих терминах... и других по мере сил убеждать поклоняться Отцу и Сыну и Святому Духу — единому Божеству и силе»[2].

Григорий говорит о едином в трех Лицах Боге-Троице как о самом сокровенном таинстве христианской веры: Он — «Святое Святых, сокрываемое от самих Серафимов и прославляемое тремя возгласами „Свят“, восходящими к единому Господству и Божеству»[3]. Непостижимое и сверхъестественное таинство единства Святой Троицы вызывает восхищение Григория. В Слове 40-м, посвященном празднику Богоявления, Григорий говорит о единстве Троицы в контексте крещальной практики Церкви и собственного христианского опыта:

> Больше всего и прежде всего храни добрый залог[4], для которого я живу и жительствую, который хотел бы я иметь при

[1] Сл. 31, 31, 1–33, 7; 338–340 = 1.461–462.

[2] Сл. 31, 33, 10–19; 340–342 = 1.462.

[3] Сл. 45, 4; PG 36, 628–629 = 1.664.

[4] Ср. 2 Тим 1, 14.

> исходе (из жизни), с которым я и все скорби переношу и все приятное презираю — а именно исповедание Отца, Сына и Святого Духа. Этот залог вверяю тебе ныне, с ним погружу тебя в купель и изведу из купели. Его даю тебе на всю жизнь помощником и заступником — единое Божество и единую Силу, Которая... не возрастает и не уменьшается... Которая повсюду равна, повсюду одна и та же, как единая красота и единое величие неба. Она есть бесконечная соприродность трех бесконечных, так что Каждый, рассматриваемый в отдельности, есть Бог... но и Три, рассматриваемые вместе, суть также Бог: первое по причине единосущия, второе по причине единоначалия. Не успею помыслить о едином, как бываю озаряем тремя; не успею разделить трех, как возношусь к единому. Когда представится мне нечто единое из трех, я думаю, что это и есть Все: Оно наполняет мое зрение... я не могу объять Его величия... Когда соединяю в созерцании трех, тогда вижу один светильник, будучи не в силах разделить или измерить единый свет[1].

Для Григория единство Троицы было не просто предметом богословского спора: оно было в первую очередь объектом благоговейного молитвенного созерцания. Его отношение к Троице характеризовалось абсолютной преданностью и пламенной любовью, почти влюбленностью. «Моя Троица» — так любил называть Ее Григорий. Борьба за единосущие еще более укрепила привязанность Григория к Троице, Которая стала как бы частью его собственной биографии. Не случайно он заканчивает монументальную поэму «О своей жизни» восторженными словами, посвященными Троице:

> Что принесем в дар Церквам? Слезы.
> Ибо к этому привел меня Бог,

[1] Сл. 40, 41, 1–24; SC 358, 292–294 = 1.571.

Подвергнув жизнь мою многим превратностям.
А куда она приведет меня? Скажи мне, Слово Божие!
Молюсь, чтобы привела в непоколебимое жилище,
Где моя Троица и Ее соединенное сияние —
Троица, Чьи неясные тени и ныне приводят меня в восторг[1].

4. ТВОРЕНИЕ

Логическим продолжением анализа тринитарной доктрины Григория должно было бы стать рассмотрение его христологии. Однако ввиду того, что христология Григория тесным образом связана с его учением о спасении человека, представляется целесообразным сначала рассмотреть его взгляд на творение, тварное бытие и человека в его первозданном и падшем состоянии[2]. Этот анализ будет предварен рассмотрением учения Григория о Боге как Творце «всего видимого и невидимого».

Бог Творец

Христианская традиция говорит о едином Боге — Творце мира, однако подчеркивает, что в сотворении мира участвовали все три Лица Святой Троицы. Тварный мир был задуман Отцом, однако сотворен при помощи Слова и Духа: св. Ириней Лионский называет Слово и Дух двумя «руками» Отца, действовавшими при сотворении мира[3]. Библейское

[1] PG 37, 1165–1166 = 2.391–392.

[2] О космологии Григория и двух других каппадокийцев в связи с античной философией см.: *Callahan*. Philosophy. О сотериологии Григория см.: *Stephan*. Soteriologie.

[3] См.: Против ересей 4, 20, 1.

откровение свидетельствует о том, что все получило бытие через Слово[1], и о присутствии при сотворении мира Духа Святого[2]. Григорий Богослов так говорит о творческой роли Слова Божия: Бог «Словом рассеял тьму, Словом произвел свет, основал землю, округлил небо, распределил звезды, разлил воздух, установил границы моря, протянул реки, одушевил животных, сотворил человека по Своему подобию, привел все в порядок (κόσμον)»[3]. Говоря об участии Святого Духа в творении, Григорий цитирует библейские выражения, которые в христианской традиции воспринимались как указание на это участие: «Этот Дух созидает с Сыном в творении и в воскресении. В этом пусть убедят тебя (слова): *Словом Господа сотворены небеса, и Духом уст Его — все воинство их*[4]; а также: *Дух Божий создал меня, и дыхание Вседержителя дало мне жизнь*[5]; и еще: *Пошлешь Дух Твой — и созидаются, и Ты обновляешь лице земли*»[6].

Итак, «мысль стала делом, которое исполнено Словом и довершено Духом», — говорит Григорий[7], почти повторяя слова Василия Великого, согласно которому Отец сотворил мир через Сына и довершил творение Святым Духом[8]. Будучи сотворен при участии трех Лиц Святой Троицы, объединенных между Собой в гармоничное и неразрывное единство, тварный мир носит на себе отпечаток этой Божественной гармонии и свидетельствует о своем Создателе.

---

[1] Ср. Ин 1, 3.

[2] Ср. Быт 1, 2.

[3] Сл. 5, 31, 11–14; SC 309, 356 = 1.139.

[4] Пс 32, 6.

[5] Иов 33, 4.

[6] Сл. 41, 14, 1–8; SC 358, 344 = 1.583. Ср. Пс 103, 30 (по LXX).

[7] Сл. 38, 9, 5–6; SC 358, 120 = 1.526.

[8] О Святом Духе 38.

Одним из традиционных для раннехристианской апологетической литературы аргументов в пользу существования единого Бога Творца являлось гармоничное и целесообразное строение видимого мира. Унаследовав от древнегреческих философов, в частности от стоиков, восхищение гармонией, царящей в мироздании, раннехристианские авторы подчеркивали, что за всем благообразием космоса стоит единый Бог Творец:

> Кто дал тебе видеть красоту неба, путь солнца, лунный цикл, множество звезд, и во всем этом, словно в лире, всегда одинаковую прекрасную гармонию (εὐαρμοστίαν) и порядок; преемственность часов, смену времен года, круговращение лет, соразмерность дня и ночи, произведения земли, растворение воздуха, широту бурного и спокойного моря, глубины рек, стремления ветров? Кто (дал тебе) дожди, земледелие, пищу, искусства, жилища, законы, государства, спокойную жизнь, семейные связи? Откуда то, что некоторые животные укрощены и покорены тебе, а другие даны тебе в пищу? Кто поставил тебя господином и царем над всем, что есть на земле?[1]

Говоря о Творце и творении, Григорий пользуется библейским образом горшечника и глины[2] и подчеркивает отличие христианского Бога Творца от платоновского Демиурга. Последний, подобно художнику, созидает мир как подобие некоего предсуществовавшего образа, тогда как первый созидает мир из ничего:

> Един Бог; необоснованным же мифом является
> представление эллинских умников
> О собезначальности (Богу) материи и идей (εἴδεα).

[1] Сл. 14, 23; PG 35, 888 = 1.219.

[2] Ср. Ис 45, 9; Рим 9, 21.

Все эти почитаемые ими формы, которые они сделали богами,
Не существовали (от начала), но произошли по воле
великого Бога.
Кто же когда-либо видел безвидную материю (ὕλην... ἀνείδεον)
или нематериальную форму (ἄϋλον μορφήν)?..
Ибо я не нашел ни тела, лишенного цвета (ἄχροον... δέμας),
ни цвета без тела (ἄσωμον χροιήν).
Кто отделил то, что не отделила, но свела воедино природа?
Но все-таки отделим (материю от формы). Итак, рассуди:
если они вовсе несоединимы,
То как бы сошлись вместе, или как бы образовался космос,
Если они абсолютно раздельны? Если же они соединимы,
То как соединились? Кто, кроме Бога, смешал их? Если же
соединивший —
Бог, тогда Его же признай Творцом всего.
И горшечник на своем колесе придает форму (εἶδος) глине,
И золоту — плавильщик золота, и скульптор — камням...
Помыслил Божий ум (θεία νόησις) — и произошла
(материя), имеющая форму...
Ибо Он не подобен живописцу, в котором видимый перед
глазами образ
Возбудил нечто подобное (этому образу) —
то, чего (иным способом) не мог бы начертать ум[1].

Для иллюстрации той же мысли Григорий пользуется платоновским образом лиры и мастера-музыканта:

Ибо тот, кто видит прекрасно сделанную лиру, гармонично настроенную, или кто слышит игру на лире, тот не представит ничего другого, кроме мастера, создавшего лиру, и музыканта, и к нему обращается мыслью, даже если не знает, как он выглядит. Так и для нас явно начало творческое, движущее

[1] PG 37, 416–417 = 2.24–25.

> и сохраняющее всю тварь, хотя и не объемлется оно мыслью. И весьма неразумен тот, кто не приходит к этому добровольно и не следует природным указаниям[1].

В античной традиции существовало представление о «самопроизвольности» (τὸ αὐτόματον) и «случае» (ἡ τύχη) как движущей силе мироздания. По Аристотелю, есть философы, «которые причиной и нашего неба, и всех миров считают самопроизвольность: ведь (они считают, что) сами собой возникают вихрь и движение, разделяющее и приводящее в данный порядок вселенную»[2]. Платон упоминает о философах, которые считали, что огонь, вода, земля и воздух существуют «благодаря природе и случаю»; все тела произошли из четырех первоначал как результат того, что каждое из них «носилось по воле присущей ему случайной силы, и там, где они сталкивались, они прилаживались друг к другу благодаря некоему сродству: теплое к холодному, сухое к влажному, мягкое к твердому»[3].

Опровергая эти представления, Григорий говорит о том, что разум-логос, рассматривая видимый мир, ведет человека к отрицанию идеи самопроизвольности и признанию единого Художника и Правителя вселенной. В основе рассуждений Григория лежит стоическая идея врожденного логоса как внутреннего закона, который управляет каждым человеком в отдельности и всем мирозданием в целом:[4]

---

[1] Сл. 28, 6, 8–16; 110–112 = 1.394–395. Ср. *Платон*. Федон 73d, «(Влюбленные) узнаю́т лиру, и тут же в уме у них возникает образ юноши, которому эта лира принадлежит».

[2] Физика 2, 4, 196a. Имеются в виду, очевидно, философы-атомисты, учившие о самопроизвольном зарождении вихрей, из которых образуются миры.

[3] Законы 10, 889b.

[4] Стоики говорили о «сперматическом логосе» (λόγος σπερματικός), семена которого рассеяны по всему миру. В раннехристианской литературе

Нас же, влекущихся к Богу и не допускающих, (что вселенная) никем не ведóма и не управляема, взял (под свою опеку) логос; затем он, обратив внимание на видимое и рассмотрев все, что существовало изначально, на этом не остановился — ибо не было смысла присваивать владычество равному нам по своей чувственной природе — и через видимое ведет он нас к тому, что выше этого и благодаря чему все это приведено в бытие. Ибо чем упорядочено небесное и земное, то, что в воздухе и что под водой, и более того — то, что прежде этого, то есть небо, земля, воздух и природа воды? Кто смешал и разделил это? Кто причина этого взаимообщения, родства и единодушия?[1] Ибо хвалю сказавшего это, хотя он и не наш[2]. Кто приведший это в движение и ведущий в непрерывном и беспрепятственном движении? Не Тот ли, Кто является художником всего, Кто вложил во все разум, согласно которому все движется и управляется? Но Кто художник этого? Не Тот ли, Кто сотворил это и привел в бытие? Ибо не следует приписывать такую силу самопроизвольности. Пусть бытие будет от самопроизвольности. От кого тогда порядок? Если угодно, предположим, что и порядок от самопроизвольности. Кто же

(у Иустина, Климента Александрийского и др.) этот «логос» был отождествлен с Христом — Божественным Логосом, Который еще до Своего воплощения действовал не только в израильском народе, но и в языческой среде. Иустин-философ говорил о причастности Логосу всего рода человеческого, в котором посеяно семя Его. Античные философы (Сократ, Гераклит и др.), а также некоторые поэты жили в согласии с Логосом и творили под Его воздействием. В этом смысле они были христианами до Христа. Такое представление примиряло всю дохристианскую историю человечества с христианством. См.: *Иустин.* Апология I, 46; Апология II, 8.

[1] Идея «единодушия» (σύμπνοια) четырех элементов имеет стоическое происхождение.

[2] Имеются в виду рассуждения Платона о душе, ср. *Платон*. Законы 10, 896a–897c. В тексте Григория нет буквальной цитаты из Платона, и остается неясным, к чему относятся слова «хвалю сказавшего это» — к тому ли, что следовало до или что следует после этой похвалы.

> соблюдает и сохраняет законы, по которым все произошло в начале? Не другой ли это, чем самопроизвольность? Конечно, другой, а не самопроизвольность. Кто же этот другой, если не Бог? Так Логос, который от Бога, всем врожден и является первым в нас законом, возвел нас от видимого к Богу[1].

Идее самопроизвольности Григорий противопоставляет учение о Промысле Божием (πρόνοια), который все в мире держит и все связывает. Если бы мир был носим случаем, как корабль бурным ветром, он должен был бы разрушиться по причине беспорядочного движения[2]. Мир не продержался бы так долго, если бы в нем царила анархия[3].

Григорий также решительно отвергает идею о том, что миром управляют звезды, презрительно отзывается о «гороскопах и зодиакальных кругах»[4]. Под одной звездой рождаются царь и подданные, среди которых есть добрые и злые, писатели, торговцы и бродяги. Родившихся под разными звездами постигает одна участь на море и на войне, а кого не связали между собой звезды, связала одинаковая кончина[5]. Судьбы Промысла Божия непостижимы для человека, и далеко не все законы, управляющие миром, нам известны:

> Но если ты не знаешь законов, Разум-Логос знает;
> Ведь если ты не знаешь живописи, это не значит,
> что и художник не знает,
> Если не умеешь чертить линии — не значит,
> что и геометр не умеет.

---

[1] Сл. 28, 16, 1–25; 132–134 = 1.401–402. Сходные рассуждения содержатся в 6-м Огласительном слове святого Кирилла Иерусалимского.

[2] Сл. 14, 33; PG 35, 901–904.

[3] PG 37, 425 = 2.27.

[4] PG 37, 427 = 2.28.

[5] PG 37, 425 = 2.27–28.

Что-то сам ты постиг, с чем-то мудро согласись.
Разум заключается уже в том, чтобы покоряться Разуму.
Ведь если все ясно, то в чем, скажи мне, вера?[1]

Григорий называет Бога великим Оком, видящим все, что происходит на земле, в морских глубинах и в человеческом уме[2]. Всеведение и всевидение Бога, Его Промысл и благая забота простираются на весь мир, на каждое живое существо. Не только дары природы, но и дары веры доступны всем:

> *Он повелевает солнцу восходить* над всеми равно, *посылает дождь* для богатых и бедных, для всех — смена дня и ночи, общий дар — здоровье, общий у всех предел жизни, общая мера и красота тела, сила чувств; может быть, бедный обладает даже бóльшим, так как о том, что имеет, больше благодарит и больше наслаждается общими благами, чем могущественные — благами чрезмерными. Итак, все это является общим и равночестным и свидетельствует о Божией справедливости (δικαιοσύνη)... То же замечаю я в отношении веры. Общий для всех закон, общие пророки, слова Заветов, благодать, педагогика, совершенство[3], страдания Христа, *новая тварь*[4], апостолы, Евангелия, раздаяние Духа, вера, надежда, любовь наша к Богу и Бога к нам...[5]

В своем учении о Боге как Творце и Правителе мира, о Промысле Божием и о благих дарах Божиих тварному миру Григорий вдохновлялся как христианскими источниками, в частности Священным Писанием и сочинениями ранних

---

[1] PG 37, 432 = 2.128.

[2] PG 37, 1008 = 2.64.

[3] Под «педагогикой» («детоводительством»), очевидно, понимается Ветхий Завет (ср. Гал 3, 24), под «совершенством» — Новый.

[4] Ср. 2 Кор 5, 17; Гал 6, 15.

[5] Сл. 32, 22, 14–23, 5; 132–134 = 1.475.

отцов, так и некоторыми концепциями, заимствованными из античной философии, главным образом из стоиков и Платона. Григорий любил поражать своих оппонентов их же оружием — в данном случае при помощи одних античных концепций, хотя и христианизированных, он опровергал другие. Он подчеркивал, что у каждого человека, будь то язычник или христианин, есть врожденный логос-разум, следуя которому он может прийти к познанию единого Бога — непостижимого по природе, но раскрывающегося через посредство тварного мира.

Тварное бытие

Существует онтологическое различие между Богом и тварным бытием: на этом особенно настаивали отцы IV века в полемике с арианством[1]. Все тварное, по словам святого Афанасия Александрийского, «никоим образом не подобно своему Творцу по сущности, но находится вне Его»[2]. Григорий Богослов прямо говорит: «Если Бог, то не тварь... Если же тварь, то не Бог, ибо получила начало во времени. А если получила начало, то было, когда ее не было»[3]. По образному сравнению Григория, онтологическая пропасть между Божеством и тварным миром подобна пропасти, существующей в византийском государстве между господством и рабством. Речь идет не о том социальном различии, которое противоестественно, подчеркивает Григорий, не о том, «что у нас или насилием рассечено, или бедностью разъединено», но о том, что «разделила природа», то есть что онтологически

[1] Ср. *Meyendorff*. Byzantine Theology, 129–131.

[2] Против ариан 1, 20 (PG 26, 53) = рус. пер. т. 2, с. 202.

[3] Сл. 42, 17, 8–10; SC 384, 86 = 1.596. Отголосок арианской фразы: «Было, когда не было (Сына)».

иноприродно — Бог и тварь. В Божестве есть «что-то творческое, начальственное и неподвижное», а в тварном мире — «что-то сотворенное, подчиненное и разрушаемое»; Божество выше времени, а тварь подвластна времени[1].

Однако Григорий не столь последователен в утверждении инаковости тварного бытия по отношению к Богу. Согласно его учению, в иерархии тварных существ возможны различные степени близости к Богу, так что одна тварь превосходит в этом отношении другую[2]. Среди тварных существ есть некоторые, весьма близкие Богу и даже «родственные» Ему, а есть совершенно далекие от Бога и чуждые Ему. К первым относятся Ангелы, к последним — чувственные живые существа и в еще большей степени неодушевленные предметы. Все возможные степени родства с Богом или инородности Ему располагаются между этими полюсами:

> Поскольку недостаточно было для благости (Божией) того, чтобы двигаться лишь в созерцании себя самой, но надлежало благу разливаться и идти далее... (Бог) во-первых, замышляет ангельские и Небесные Силы... Поскольку же эти первые были хороши (в глазах Бога)[3], то замышляет и второй мир — материальный и видимый: это и есть стройный состав неба и земли и того, что между ними, достойный хвалы по прекрасному расположению каждого элемента, а еще более удивительный по гармоничности и согласованности (εὐαρμοστίας καὶ συμφωνίας) всего в целом... Этим Бог показал, что Он в силах сотворить не только родственную Самому Себе, но и совершенно чуждую природу. Ибо родственны Божеству природы умственные и постигаемые одним умом, совершенно же чужды те, что подвластны чувствам, а из этих чувственные еще

[1] Сл. 34, 8, 1–7; SC 318, 212 = 1.495.

[2] Сл. 34, 8, 16–17; 212 = 1.496.

[3] Ср. Быт 1, 4; 1, 10; 1, 12 и т.д.

дальше (от Бога находятся) вовсе не одушевленные и неподвижные (природы)[1].

Несмотря на бóльшую или меньшую иноприродность тварных существ по отношению к Богу, все тварное бытие, будучи созданием Божиим, неразрывно связано со своим Создателем. Бог присутствует на обоих уровнях тварного бытия — и в мире духовном, и в мире материальном: Ангелы, люди, все живые существа и даже неодушевленные предметы способны приобщаться к Божественному свету и становиться его носителями. Григорий представляет все тварное бытие как иерархию светов, восходящую к первому и верховному Свету — Богу; вторым светом является Ангел — «некая струя или причастие первого света»; третий свет есть человек[2]. Иерархическая структура тварного бытия обеспечивает присутствие Бога на всех его уровнях: Божественный свет более ощутим на высших уровнях, в мире Ангелов, однако и в материальном мире есть своя иерархия светов, отображающая Божественный свет[3].

Для Григория Ангелы — носители Божественного света преимущественно перед всеми другими тварями. Он говорит об Ангелах как светоносных духовных существах, которые «первыми пьют от первого Света, и просветляются словом истины, и сами суть свет и суть отблески совершенного Света»[4]. По Григорию, существуют различные чины Ангелов, озаряемых Божественным светом и поставленных Богом на служение людям:

---

[1] Сл. 38, 9, 1–10, 14 (9, 1–5; 10, 3–14); SC 358, 120–124 = 1.526.

[2] Сл. 40, 5, 1–15; SC 358, 204–206 = 1.545–546. Мы будем подробно рассматривать тему Божественного света в главе IV.

[3] Сл. 40, 5, 15–21; 206 = 1.546.

[4] Сл. 6, 12, 22–24; SC 405, 152–154 = 1.153.

> ...Есть некие Ангелы, Архангелы, престолы, господства, начала, власти, светлости, восхождения, умные силы или умы, природы чистые, ни с чем не смешиваемые, неподвижные или неудобоподвижные на зло, всегда ликующие (χορευούσας)[1] вокруг Первой Причины... Они или от Нее озаряются чистейшим осиянием, или иным образом получают иное озарение, в соответствии с природой и чином. Они настолько носят на себе образ и отпечаток Блага, что сделались вторыми светами, способными просвещать других излияниями и раздаяниями Первого Света. Служители Божией воли, они сильны как по природной своей силе, так и по приобретенной; они все обходят, всем везде охотно себя предоставляют благодаря готовности к служению и природной легкости. Каждый из них принял какую-либо часть вселенной, или приставлен к чему-нибудь одному из всего...[2] Они все ведут к Единому... воспевая Божие величие, созерцая вечную славу...[3]

На рубеже V—VI веков автор Ареопагитского корпуса создаст учение о девятичинной ангельской иерархии, состоящей из трех триад: 1) престолы, Серафимы, Херувимы; 2) господства, силы, власти; 3) начала, Архангелы и Ангелы[4]. Хотя Григорий Богослов не делает попытку систематизировать ангельские чины, в его представлении, несомненно, существует некая иерархия Ангелов, в соответствии с которой одни получают свет непосредственно от Первой Причины, другие — «иным образом»[5]. Характерно, что Григорий упоминает имен-

---

[1] Вариант перевода: «составляющие хор», «танцующие в хороводе».

[2] В этих словах отражена вера в то, что одни Ангелы приставлены к каждому конкретному человеку («Ангелы Хранители»), тогда как другие покровительствуют целым городам и странам.

[3] Сл. 28, 31, 16–33; SC 250, 172–174 = 1.412–413.

[4] См.: *Дионисий Ареопагит*. О Небесной иерархии.

[5] В системе Дионисия только высший чин получает озарение непосредственно от Бога; низшие чины получают его через посредство высших.

но девять имен, причем семь идентичны ареопагитским; что же касается имен Херувимов и Серафимов, то в списке Григория вместо них стоят «светлости» и «восхождения»: он, очевидно, предпочел греческие термины еврейским[1].

Что касается материального мира, то в нем Григорий видит прежде всего отражение Божественной красоты: не случайно в греческой традиции мир назван космосом (κόσμος, «красота», «порядок»). Космос, по Григорию, есть отображение величия Божия; Бог управляет космосом по законам порядка, мира (εἰρήνη) и любви:

> ...Небо, земля, море и весь этот мир, великая и знаменитая Божия стихия, в которой открывается Бог, проповедуемый молчанием, пока стоит твердо и в мире с самим собой, оставаясь в пределах своей природы; пока ни одно (существо) не восстает против другого и не разрывает тех уз благоразумия, которыми все связал Художник-Логос, до тех пор он является и называется космосом и недоступной красотой (κάλλος ἀπρόσιτον), и ничего нельзя представить себе ярче и великолепнее его[2].

Восхищение и удивление перед благообразием вселенной и перед мудростью Творца, выразившейся в ее устройстве, было характерно для многих христианских авторов: достаточно вспомнить «Беседы на Шестоднев» святого Василия Великого и «Огласительные Слова» святого Кирилла Иерусалимского. В Слове 28-м (О богословии 2-м), главной темой которого является непостижимость Божия, Григорий, после опровержения ряда арианских силлогизмов, переходит к описанию вселенной и населяющих ее живых существ.

---

[1] «Серафим» по-еврейски означает «огненный», «горящий». Имя «Херувим», по Клименту Александрийскому и Оригену, указывает на «обильное знание». См.: *Климент*. Строматы 5, 6; *Ориген*. На Рим 3, 8 (PG 14, 948 B).

[2] Сл. 6, 14, 8–17; SC 405, 158 = 1.154.

Это описание, в котором чувствуется влияние упомянутых сочинений Василия и Кирилла, а также сильная зависимость от библейской Книги Иова, перерастает в гимн творению и его премудрому Создателю. Животные, рыбы, птицы, пчелы, пауки и муравьи — все они красотой и разумностью своей природы свидетельствуют о величии Творца:

> Почему одни животные живут стадами, другие в одиночку, одни травоядны, другие питаются мясом, одни свирепы, другие кротки, одни любят человека и питаются от него, другие неукротимы и свободолюбивы, одни как бы близки к разуму и способности учиться, другие же совершенно лишены разума и неспособны к научению?.. Исследуй также природу водоплавающих, скользящих по водам и словно летающих по влажной стихии... Исследуй их повадки и страсти, смешения и рождения, величину и красоту, привязанность к одному месту и миграцию с места на место, схождения и разлучения... Исследуй и стада птиц, разнообразие внешнего вида и окраски у птиц безгласных и певчих. Какая причина мелодичности последних, и от кого это? Кто повесил кузнечику арфу на грудь? Кто дал птицам эти песни и щебетанье на ветвях, когда, движимые солнцем, они музицируют в полдень, оглашают леса и сопровождают звуками путников? Кто сочиняет песню для лебедя, когда он расправляет на ветру крылья и, взмахивая ими, задает ритм?.. Откуда у пчел и пауков такая любовь к труду и к искусству, так что у одних соты сложены из шестиугольных чашечек, поставленных одна напротив другой... а другие из тонких и почти воздушных нитей, растянутых в разных направлениях, ткут замысловатые паутины?.. Умолчу о кладовых и кладовщиках у муравьев, об их запасе пищи, соответствующем времени года, и о прочем, что узнаем мы из рассказов об их путешествиях, предводителях и строгом порядке в делах[1].

[1] Сл. 28, 23, 4–25, 28; SC 250, 148–156 = 1.406–408. Ссылка на «рассказы» из жизни муравьев показывает, что Григорий мог быть знаком с про-

Продолжая описание видимого мира, Григорий говорит об искусном устройстве древесных листьев, богатстве и красоте плодов, о силе корней, соков, цветов, запахов, о драгоценности и прозрачности камней; все это, как некий пир, на который всем открыт доступ, предложила природа человеку, чтобы он познал Бога. Григорий описывает землю, морские заливы, леса, реки, источники питьевой воды, а также горячие источники, на которых человек получает «бесплатное лекарство» — горячие ванны[1]. Откуда все это? Разум не находит другой причины для существования этого, кроме воли Божией[2]. Море поражает Григория своей величиной и вместе с тем кротостью, благодаря которой оно не выступает из своих пределов. Реки впадают в море, но оно не переполняется. А кто создал воздух — это обильное и неиссякаемое богатство, которым все в равной мере пользуются? Где хранилища ветров? Где сокровищницы снега?[3] Какова причина громов и молний?[4]

Восхищение тварным миром приводит Григория к утверждению о необходимости при рассмотрении вселенной руководствоваться больше верой, чем разумом. Ограниченность человеческого разума, на которой Григорий настаивал в своей полемике с гносеологическими воззрениями Евномия, становится особенно явной, когда человек пытается проникнуть в «небесные сферы» и познать природу солнца, луны и звезд:

изведениями грекоязычной естественнонаучной литературы, такими, как «Об истории животных» и «О рождении животных» Стагирита, которые он, по-видимому, имеет в виду в Слове 31-м, когда говорит об «истории животных» и природе «рождения животных». См.: Сл. 31, 10, 14–17; SC 250, 294 = 1.449. Ср. *Norris*. Faith, 124.

[1] Как мы упоминали выше (см. главу I), Григорий сам лечился на водах.

[2] Сл. 28, 26, 1–31; 156–158 = 1.408.

[3] Ср. Иов 38, 22.

[4] Сл. 28, 27, 1–28, 39; 158–164 = 1.408–410.

> Если ты мыслью прошел воздух и все, что в воздухе, прикоснись уже вместе со мной к небу и к небесному. Но здесь уже пусть ведет нас скорее вера, чем разум, если ты понял свою немощь в (познании того), что ближе к тебе, и если признал разумным познавать то, что превыше разума, чтобы не оставаться всецело земным и привязанным к земле, не сознающим даже собственного незнания. Кто округлил небо, расставил звезды? Но, прежде всего, что такое небо и звезды? Можешь ли ответить, высокоумный, не знающий того, что у тебя под ногами?.. Пусть даже ты постиг эти циклы и периоды, приближения и удаления, заходы и восходы, какие-то знаки зодиака и странные измерения, и все то, за что так почитаешь ты свою чу́дную науку. Но ведь это еще не познание сущего, а только лишь наблюдение за каким-то движением, подтвержденное долговременным изучением, собирающее воедино выводы многих, а потом изобретающее закон и провозглашающее его научным (открытием). Так, фазы луны стали известными для многих, а основой этого знания является наблюдение. Но если ты такой знаток этих вещей и хочешь, чтобы удивлялись тебе по праву, скажи, какова причина такого устройства и движения?.. Но что изначально привело солнце в движение?.. Что значит это прибавление и убавление дней и ночей?.. Познал ли ты природу луны, ее фазы, меры ее света, ее движения и то, как солнце господствует над днем, а она начальствует над ночью?..[1]

Рассуждения Григория могут показаться наивными в свете того развития, которое произошло в человеческой науке с IV века. Многие астрономические законы, неизвестные во времена Григория, известны сейчас каждому школьнику. Многое из того, что в структуре космоса представлялось таинственным и непостижимым, получило свое научное объяснение. Означает ли это, что слова Григория о недостаточности

[1] Сл. 28, 28, 39–30, 22; 164–170 = 1.410–412.

науки для объяснения всех природных феноменов и о превосходстве веры над разумом потеряли всякое значение? Нам думается, что нет. Несмотря на научный прогресс, приведший уже во времена Галилея и Коперника к пересмотру всех античных утверждений относительно структуры мироздания, наука до сих пор не пришла к единому взгляду на происхождение вселенной. И в наши дни, как и в IV веке, существуют различные теории происхождения вселенной, различные взгляды на роль Бога в сотворении мира и управлении им. Вопросы Григория — «какова причина?», «кто создатель?», «что изначально привело в движение вселенную?» — до сих пор не получили однозначного и исчерпывающего «научного» ответа. «Познание сущего», то есть знание о причинах возникновения и бытия всего существующего, до сих пор неподвластно науке и остается достоянием религиозного опыта. Диалог между религией и наукой и сейчас, как во времена Григория, далек от завершения.

То, о чем говорит Григорий, всегда сохраняет свою актуальность: как далеко ни продвинется наука, в мире всегда будет оставаться много неизведанного и таинственного, неподвластного человеческому разуму. Удивление перед совершенством и красотой космоса, перед гармонией, царящей во вселенной, не исчезает от того, что человек узнает о мире все больше и больше. Скорее наоборот, научный прогресс только увеличивает наше благоговение перед тайной Бога, создавшего мир столь величественным и прекрасным. «Человек, который потерял способность удивляться и благоговеть, — мертв, — говорит один из великих ученых XX века[1]. — Знать, что существует сокровенная Реальность, которая открывается нам как высшая красота, знать и ощущать это — вот ядро

[1] Альберт Эйнштейн.

истинной религиозности». Удивление перед красотой космоса, «благоговение перед жизнью»[1], свойственное человеку веры, не исключает уважительного отношения к разуму. Но, как не уставал подчеркивать Григорий Богослов, у разума есть свои пределы, за которые можно выйти лишь при помощи веры.

Человек

Антропология Григория представляет собой синтез библейского учения о человеке и античной философской антропологии[2]. В его учении о человеке можно выделить несколько главных тем, основанных на библейском откровении: сотворение человека из материального и духовного начал, образ и подобие Божии в человеке, человек как царь видимого мира, как храм Божий, как посредник между материальным и духовным миром. Среди антропологических тем, унаследованных от античности, — человек как «разумное животное» и как «микрокосмос», тело как «темница души» и другие.

Античное изречение «Познай себя»[3] становится отправным пунктом для антропологических рассуждений Григория. Это изречение наводит его на мысль о таинственности и непостижимости природы человека, который представляет собой загадку для самого себя:

> Прежде всего познай самого себя, пойми то, что у тебя в руках, пойми, кто ты и как создан, как составлен, будучи одновременно и образом Божиим, и связанным с худшим, и что

[1] Выражение Альберта Швейцера.

[2] Об антропологии Григория см.: *Ellverson*. Nature. Ср. *Szymusiak*. Destinée; *Szymusiak*. Homme.

[3] Изречение, которое было написано на храме Аполлона в Дельфах.

привело тебя в движение, и в чем твоя мудрость, и в чем тайна твоей природы. Познай, как ограничен ты местом, а ум, не отделяясь, но оставаясь на месте, все обходит; как глаз мал, а видит на дальнем расстоянии... Познай, как ум воспринимает образы и что такое сохранение воспринятого — память, и что такое возобновление утраченного — припоминание. Познай, как слово есть порождение ума и как оно порождает слово в другом уме и как мысль передается посредством слова[1].

Григорий определяет человека как «животное разумное» (ζῷον λογικόν)[2], в котором персть таинственно и неизъяснимо связана с умом и ум с духом[3]. Чаще всего Григорий говорит о человеке как двусоставном существе, подчеркивая, что, будучи посредником между материальным и нематериальным мирами, человек носит в себе характерные черты обоих: своим умом, или духом, он связан с нематериальным, Божественным и невидимым, тело же его принадлежит к области материального, земного и видимого[4]. Интерпретируя изначальную дихотомию человеческого естества, Григорий пользуется античной идеей «микрокосмоса»[5]. Однако если

---

[1] Сл. 32, 27, 5–18; SC 318, 142 = 1.477. Ср. Сл. 28, 22, 1–40; SC 250, 144–148 = 1.405.

[2] Выражение, заимствованное из античной философии (оно встречается у Пифагора, Секста Эмпирика и Аристотеля), нередко цитируется отцами Церкви, ср. Иустин Философ. Фрагменты (PG 6, 1585 B); (Псевдо-) Афанасий Александрийский. Определения (PG 28, 533 C) и др.

[3] Сл. 32, 9, 13–16; SC 318, 104 = 1.467.

[4] Ср. Сл. 40, 8, 1–2; SC 358, 212 = 1.547: «...мы являемся двойными по естеству, то есть (состоящими) из души и тела, из естества видимого и невидимого...» Дихотомизм человеческой природы является традиционной христианской темой (ср. Мф 26, 41; Ин 6, 63; Гал 5, 17 и др.). О дихотомизме Григория см.: *Ellverson*. Nature, 17ff.

[5] Эта идея встречается у Демокрита, Галена, Филона Александрийского и др.

античные философы говорили о человеке как «малом мире», то для Григория именно материальный мир является «малым» по сравнению с макрокосмосом-человеком, поскольку человек заключает в себе обе реальности — материальную и духовную, в то время как мир обладает лишь одним материальным бытием:

> ...Художник-Логос создает живое существо, единое из двух — я имею в виду видимую и невидимую природы; созидает, говорю, человека, и из преждесотворенной материи взяв тело, от Себя же вложив дыхание (жизни) — то, что слово (Божие) называет разумной душой и образом Божиим[1], — творит как бы некий второй мир, в малом великий; поставляет его на земле как другого Ангела, поклонника, составленного (из разных природ) надзирателя за видимой тварью, посвященного в таинства (μύστην) твари умосозерцаемой, царя над тем, что на земле, подчиненного царству, которое свыше, земного и небесного, временного и бессмертного, видимого и умосозерцаемого, посредника между величием и смирением[2], который в одно и то же время есть дух и плоть...[3]

Будучи одновременно духовным и телесным, человек представляет собой нечто парадоксальное, невместимое для ума. Он есть творение «славное и бесчестное», в котором есть закон, ум и надежда, но которое обречено на сосуществование с неразумными животными[4]. «Что это за новое обо мне таинство? — восклицает Григорий. — Я мал и велик, смирен

---

[1] Ср. Быт 1, 27; 2, 7.

[2] О человеке как посреднике между Богом и тварным миром см.: *Филон Александрийский*. О добродетелях 9.

[3] Сл. 38, 11, 8–19; SC 358, 124–126 = 1.527. Тот же текст в Сл. 45, 7; PG 36, 632 = 1.665. Ср. также PG 37, 688–689 = 2.179.

[4] Сл. 7, 22, 22–27; SC 405, 238 = 1.174.

и высок, смертен и бессмертен, я земной и небесный — первое во мне от дольнего мира, второе от Бога; одно — от плоти, другое — от духа»[1].

Григорий развивает традиционную для христианства тему образа Божия в человеке. «Человек есть тварь и образ великого Бога», — читаем в одном из его стихотворений[2]. В другом стихотворении он говорит о человеке как «прекрасном и нетленном образе небесного Слова»[3], подчеркивая родство между Христом, Который Сам является «образом» Бога невидимого[4], и человеком, созданным по образу и подобию Божию[5].

К теме образа и подобия Божиих в человеке, одной из центральных в христианской антропологии, отцы ранней Церкви подходили по-разному. Образ Божий усматривали в разумной (духовной) природе человека, в его свободной воле, бессмертии, господственном положении как царя видимого мира, склонности к нравственному совершенствованию, творческой способности[6]. Наиболее распространенным, однако, был взгляд, согласно которому образ Божий заключается именно в человеческой душе, в частности в ее высшей части — уме (νοῦς), разуме (διάνοια), или духе (πνεῦμα). Такого взгляда придерживался и Григорий[7]. В одном из своих «Мистических песнопений» он так говорит об образе Божием в человеке:

---

[1] Сл. 7, 23, 6–10; 238–240 = 1.174.

[2] PG 37, 1354 = 2.67.

[3] PG 37, 1555 = 2.260.

[4] Ср. 2 Кор 4, 4; Кол 1, 15; 1 Кор 11, 7; Фил 2, 6 и др.

[5] Ср. Быт 1, 27.

[6] Подробнее об этом см.: *Керн*. Антропология, 354–355.

[7] О душе как образе Божием см.: PG 37, 688 = 2.179; PG 37, 447 = 2.31.

Было, когда высокий Логос Ума, следуя великому Уму Отца,
Основал мир, который до того не существовал.
Он сказал — и совершилось все, что Он хотел. Но когда
все это —
Земля, небо и море — составило космос,
Понадобился и созерцатель Премудрости, матери всего,
Благоговейный царь всего земного. Тогда Логос...
Взяв часть новосозданной земли,
Бессмертными руками составил мой образ,
Которому дал нечто от Своей жизни, потому что послал
в него
Духа, Который есть струя невидимого Божества.
Так из персти и дыхания создан человек,
образ Бессмертного,
Так как в обоих царствует природа ума.
Поэтому из-за своего земного (происхождения)
я привязан к здешней жизни,
Но из-за частицы Божества ношу в груди любовь
(к Божественному)[1].

Итак, душа есть «частица Божества» в человеке[2]; однако, будучи «Божиим дыханием», она претерпевает «смешение с перстью»[3]. Душа в теле — это «свет, скрытый в пещере (φάος σπήλυγγι καλυφθέν), однако же божественный и неугасимый»[4]. В этих словах Григория можно услышать отголосок античного представления о жизни как темнице и теле (σῶμα) как могиле (σῆμα) души: такое представление нашло своего защитника в лице Платона[5].

---

[1] PG 37, 451–452 = 2.33. Тот же текст в PG 37, 528–539 = 2.135.

[2] PG 37, 690 = 2.179.

[3] PG 37, 446 = 2.31.

[4] PG 37, 447 = 2.31.

[5] См.: *Платон*. Федон 62b; Кратил 400c; Горгий 493a.

Учение Платона о теле как гробе было знакомо Григорию[1]. Последний, однако, не разделял платоновской веры в метемпсихоз — переход души из одного тела в другое[2]. Не разделял он ни учения Платона о «мировой душе», ни материалистического представления о душе, свойственного некоторым греческим философам:

> Душа не есть природа ни истребляющего огня... ни воздуха...
> Она не есть ни поток крови, текущий через тело,
> Ни гармония частей тела, приводимых в единство...
> Знаю и другое учение, которого никогда не приму,
> Ибо у меня не какая-нибудь общая и разделенная на всех
> Душа, блуждающая по воздуху...
> И то басня немудрых людей, пустая книжная забава,
> Что душа якобы постоянно меняет многие тела,
> Соответствующие ее прежним жизням, добрым
> или дурным,
> (Получая тело) в награду за добродетель или в некое
> возмездие за провинности...
> Они вертят колесо нечестивейшего Иксиона[3],
> Делая (кого-либо) то зверем, то растением, то человеком,
> то птицей, то змеей, то собакой, то рыбой —
> Нередко каждым из этого по два раза, если так
> повернется колесо.
> До каких же пор? Ведь я никогда не видел зверя, мудрого
> в слове,

[1] Ср. его Письмо 33 / Éd. Gallay, 28 = 2.523: «...в мысль о смерти, как говорит Платон, обращая здешнюю жизнь и, насколько возможно, отрешая душу от тела (σώματος), или, говоря по-платоновски, от гроба (σήματος)».

[2] Критика пифагорейского учения о метемпсихозе, заимствованного Платоном, содержится, в частности, у Иринея Лионского (Против ересей 2, 33–34).

[3] Иксион — герой греческой мифологии, который в наказание за нечестие был в тартаре привязан к вечно вращающемуся колесу.

Или говорящий куст. Всегда болтлива ворона,
Всегда безгласная рыба плавает в соленой влаге...
Но самое удивительное — это то, каким образом,
После того как ты соединил меня с многими телами
и эта связь сделала меня знающим многое,
Одно только убежало от моего разумения: какую кожу
Носил я раньше, какую потом, во скольких умирал?..
Или следствием долгого скитания было и то,
Что я забыл прежнюю жизнь?[1]

Античному представлению о душе, кочующей из одного тела в другое, противопоставляется христианская концепция человека, в котором душа неразрывно соединена с телом. Григорий не разделяет такого отношения к телу, при котором последнее воспринимается как нечто чуждое душе, низменное и злое по природе. Хотя Григорий нередко говорит о теле как препятствии на пути к Богу, все подобные высказывания, как мы вскоре увидим, относятся к человеческому телу после грехопадения; когда же речь идет о первозданном человеке, подчеркиваются красота и гармоничность тела, сотворенного Богом как достойное вместилище бессмертной души.

Премудрость Творца, проявившаяся как в душе, так и в теле созданного Им человека, вызывает благоговейное удивление у Григория:

> Оставив все остальное... взгляну на самого себя, рассмотрю всю природу и состав человека. Что это за смешение в нас? Что за движение? Как бессмертное смешано со смертным? Как вращается душа? Как она и оживляет, и участвует в страстях? Как ум и ограничен, и безграничен, и остается в нас, и все

[1] PG 37, 447–450 = 2.31–33.

обходит благодаря быстроте своего стремления и течения?.. Как тело питается пищей, а душа словом?.. Много еще можно философствовать о членах и частях тела, гармонично расположенных по отношению друг к другу, сближенных и отдаленных с учетом необходимости и красоты... Много о звуках и слухе... Много о зрении... Много об остальных чувствах... Много об успокоении во сне, о сновидениях, о памяти и воспоминаниях, о рассудке, гневе, вожделении, короче сказать — обо всем, что населяет этот малый мир — человека[1].

Вообще Григорий чрезвычайно возвышенно говорит о человеке. В одной из его стихотворных молитв мы читаем: «Твоя слава (κλέος) — человек, которого Ты поставил здесь Ангелом, певцом Твоего сияния!»[2] В другом месте Григорий говорит о человеке как храме Божием и «сотворенном боге»:

Если будешь низко о себе думать, (то напомню),
что ты — Христово творение
И дыхание, досточтимая частица (Его), а потому
и небесный,
И земной; ты — сотворенный бог, незабываемое
произведение (Творца),
Через страдания Христа идущий к нетленной славе...
Ибо человек есть храм великого Бога; и тот делает себя
таким (храмом),
Кто отрешается от земли и непрестанно идет к небу.
Этот храм я повелеваю тебе сохранять благоухающим
От твоих дел и слов, всегда имеющим внутри себя Бога...[3]

---

[1] Сл. 28, 22, 1–40; SC 250, 144–148 = 1.405–406.

[2] PG 37, 1327 = 2.97. Ср. *Ириней Лионский*. Против ересей 4, 20, 7: «Слава Божия есть человек живущий».

[3] PG 37, 678 = 2.40–41.

Итак, главное назначение и призвание человека — восходить от земного к небесному, от человеческого к Божественному. Бог, согласно Григорию, создал человека для того, чтобы он достигал большей славы и, «заменяя в себе земное (на небесное)... как бог, шел отсюда к Богу»[1]. Будучи богом по своему потенциалу, человек должен достичь такой степени богоуподобления, при которой он станет всецело обоженным. Цель жизни человека — «сделаться богом и духом... стать в чине светозарного ангельского лика, получив за великие труды еще бóльшую награду»[2]. В этом утверждении Григорий верен всей восточнохристианской традиции[3].

Грехопадение

Трагическим событием, изменившим весь ход истории человечества, стало грехопадение Адама. Однако еще прежде человека один из высших ангелов, «светоносец» (греч. ἑωσφόρος, лат. *lucifer*, слав. «денница»), воспротивился Богу, отпал от Него и превратился в диавола; последовавшие его примеру другие ангелы стали демонами[4]. Учение о падении «светоносца» отражено в нескольких Словах Григория, а также в его богословской поэзии. Отвечая на вопрос о причине этого падения, Григорий говорит о зависти и превозношении

---

[1] PG 37, 454 = 2.34.

[2] PG 37, 1355 = 2.67.

[3] В главе IV нашей книги специальный раздел будет посвящен учению Григория об обожении.

[4] Греческое слово «демон» в античной традиции не носило негативного характера, оно означало всякое нематериальное живое существо. В христианской традиции начиная с апостола Павла это слово становится термином, обозначающим злых духов — ангелов, отпавших от Бога.

Эосфора[1], а также о гордости, по которой он утратил свет и славу и стал ненавистником человеческого рода[2]. Гордость диавола выразилась в том, что он захотел стать равным Богу и сам сделаться богом:

> ...Первейший Светоносец, высоко превознесшись, —
> Ибо он возмечтал о царственной чести великого Бога,
> Имея сам преимущественную славу, — погубил свое
> сияние,
> Ниспал оттуда с бесчестием, сделавшись не богом,
> а тьмою.
> Хотя он и легок по природе, однако ниспал до низменной
> земли.
> С тех пор он и ненавидит благоразумных,
> и всем преграждает
> Путь к небу, раздраженный своей утратой.
> Не хочет он, чтобы к Божеству, от Которого он отпал,
> Приближалась тварь, но хочет, чтобы общими для него
> и смертных
> Стали грех и омрачение. Этот завистник выбросил из рая
> Тех, кто захотел иметь славу, равную Божией.
> Так, когда он превознесся, сошел он с небесного круга;
> Но не один он ниспал, а поскольку погубила его гордость,
> Он увлек в падение многих — всех, кого научил греху...
> Отсюда произошли надземные носители зла —
> Демоны, последователи злого царя-человекоубийцы,
> Бессильные, темные, зловещие призраки ночи...[3]

За свое противление Богу враг не был уничтожен, однако не остался и на свободе: Бог попустил диаволу внедриться

---

[1] Сл. 36, 5, 1–2; SC 318, 250 = 1.504.

[2] PG 37, 419 = 2.26.

[3] PG 37, 443–444 = 2.30–31.

в среду людей, чтобы люди научились побеждать его и через борьбу с ним очищались, как золото в горниле[1]. Со Своей стороны, Бог заботится о том, чтобы действия диавола, направленные на зло, были превращены в добро. Диавол не самостоятелен в своей активности: он вынужден обращаться к Богу за разрешением: «он и среди Ангелов предстоит, требуя Иова»[2]. История с Иовом показывает, что диавол может действовать только в тех пределах, которые назначены ему Богом[3].

Согласно восточнохристианской традиции, зло не есть сущность, а есть лишь отсутствие добра, точно так же как тьма является отсутствием света; оно неипостасно, оно не есть бытие, а есть «ничто»[4]. Бог не является виновником зла, и зло не совечно Богу, но произошло после сотворения нематериального мира как противление Богу. В соответствии с этим взглядом, христианская традиция отвергла манихейское представление о зле как совечном и равном Богу начале, творце всего материального и телесного, находящемся в постоянном противоборстве с Богом[5]. Григорий Богослов вполне единодушен с традицией, когда говорит:

---

[1] PG 37, 445 = 2.31.

[2] Сл. 24, 9, 25–26; SC 284, 56 = 1.351.

[3] Ср. Иов 1, 6–2, 7.

[4] См.: Ориген. На Ин 2, 3 (PG 14, 133 D); *Афанасий Александрийский*. Слово на язычников 6 (PG 25, 12 D); *Григорий Нисский*. Жизнь Моисея (PG 44, 420 A); Большое огласительное слово 5 (PG 45, 24 D).

[5] Афанасий Александрийский в Слове на язычников (6) так характеризует манихейский дуализм: «...Некоторые еретики, отпав от церковного учения и потерпев крушение в вере, в безумии своем приписывают также злу самостоятельность. Кроме же истинного Отца Христова воображают себе иного бога и этого нерожденного творца зла и виновника злобы признают и создателем твари».

И ты, злая тьма манихейская, не была изначально
Равнопрестольной высочайшему Свету. Если был Бог,
То не было тьмы. Ибо зло не могло противопоставлять
себя на равных Богу.
Если была тьма, то не признаешь Бога. Ему не пристало
быть в единомыслии (со злом);
Если же они в борьбе, победит тот, кто сильнее; а если
они равносильны,
Кто третий приводит их в единство своей мудростью
и прекращает борьбу?..
Я — душа и тело. Первая есть струя Божества,
Бесконечного Света; второе же ты производишь
От темного корня. И столь далеких друг от друга
сводишь ты воедино!
Если я — общая природа (души и тела), то прекращаю
вражду. Если же жестокая вражда
Непримирима, то я — не одна природа, сопряженная
из двух (начал).
Ибо не враждебные (начала) дают общее порождение,
но дружественные[1].

Каким же образом получилось так, что зло, не совечное и не равное Богу, получило бытие и через посредство диавола вошло в жизнь людей? Святоотеческая традиция отвечает: возможность зла коренилась в свободе человека. Парадокс заключается в том, что без свободы человек не мог достичь богоуподобления, так как богоуподобление предполагает добровольное усвоение человеком Божественных свойств через упражнение в доброделании. Однако свобода для человека означает неограниченное право выбора, вплоть до отказа следовать по пути, предначертанному Богом, вплоть до полного противления Богу. По учению раннехристианских писателей,

[1] PG 37, 417–418 = 2.25.

Бог дал первозданному человеку свободу и увещевал его к покорности, однако не принуждал к повиновению, так как всякое принуждение было бы нарушением свободы[1]. В результате добровольного подчинения Богу и исполнения Его заповеди Адам должен был стать полноценным человеком, чтобы впоследствии сделаться богом. Нарушив заповедь Божию, Адам и Ева по собственной вине отпали от Бога, лишились света и оказались во мраке[2]. Тем самым они повторили судьбу «светоносца», который тоже пал через свободную волю[3].

Излагая догмат о грехопадении в Слове 38-м, Григорий пользуется аллегорической интерпретацией рая:

> Этого (человека) поставил Он в раю, — что бы ни означал этот рай[4], — почтив его свободной волей (τῷ αὐτεξουσίῳ), чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем давшему семена его — (поставил) возделывателем бессмертных растений, может быть Божественных мыслей, как простых, так и более совершенных[5]; (поставил) нагим по простоте и безыскусной жизни, без всякого покрова или ограждения... Дает и закон для упражнения свободной воли. Законом же была заповедь о том, какими растениями ему пользоваться, а к какому не прикасаться. Таковым же было древо познания, насажденное не со злым умыслом и запрещенное не по зависти... но хорошее для употребляющих его благовременно, — потому что дерево это

---

[1] Ириней Лионский. Против ересей 4, 37, 3.

[2] *Ириней*. Против ересей 4, 39, 1–3.

[3] *Татиан*. Речь против эллинов 7.

[4] Намек на две различные интерпретации рая (буквальную и аллегорическую), которые существовали в раннехристианской традиции. См.: об этом *Василий Великий*. О рае 7 (PG 30, 68 C).

[5] Григорий, как видим, склоняется к аллегорической интерпретации деревьев рая, следуя в этом Филону Александрийскому (см. его трактат О растениях 36–40).

было, на мой взгляд (ὡς ἡ ἐμὴ θεωρία), созерцанием (θεωρία), а к созерцанию могут безопасно приступать только достигшие совершенства на опыте, — не хорошее же для слишком простых и слишком неумеренных в своем стремлении... Когда же, по зависти диавола и по обольщению женщины... забыл (человек) данную ему заповедь и был побежден горьким вкушением, тогда по причине порока изгоняется он и от древа жизни, и из рая, и от Бога, облекается в кожаные одежды — может быть, в эту грубейшую, смертную и противоборствующую плоть, — впервые познает собственный стыд и скрывается от Бога[1].

Интерпретация, по которой «кожаные одежды», сделанные Богом для Адама и Евы после грехопадения[2], являются человеческой плотью, была распространена в александрийской традиции[3]. Мы встречаем ее и в поэзии Григория: «(человек) облекся в кожаные ризы — тяжелую плоть — и стал трупоносцем (νεκροφόρος)»[4]. Мы видим, что Григорий делает различие между первозданным телом (σῶμα) человека и той «тяжелой плотью» (σάρξ), в которую тело превратилось в результате грехопадения. Если тело, созданное Богом, было прекрасным и находилось в гармоничном сосуществовании с душой, то грубая плоть падшего человека находится в постоянном противоборстве с душой и умом[5]. В результате грехопадения был нарушен баланс между духовным и телесным

---

[1] Сл. 38, 12, 1–27; SC 358, 126–130 = 1.527–528.

[2] Ср. Быт 3, 21.

[3] По свидетельству Мефодия Олимпийского (О воскресении 1, 29; GCS 27, 258), эта интерпретация принадлежит Оригену. Ею пользовался также Григорий Нисский (О душе и воскресении, PG 46, 148 C–149 A). Подробнее об этом См.: *Daniélou*. Platonisme, 48ff.

[4] PG 37, 455 = 2.34.

[5] О борьбе ума с плотью см.: PG 37, 1359–1361 = 2.68–69. О борьбе между плотью и духом говорил уже апостол Павел (см.: Гал 5, 17 и др.).

началами в человеке: хотя тело и остается «родственником и сослужителем» души, оно тем не менее нередко объявляет войну душе[1].

После грехопадения в жизнь человека вошли болезни[2], ставшие одним из следствий нарушения баланса между духом и плотью в человеке. В поздних стихотворениях Григория эта тема возникает неоднократно: Григорий часто болел и волей-неволей размышлял о причинах болезней[3]. В такие минуты Григорий обращался и к собственной плоти с укоризненными словами:

> Пагубная плоть — черная волна зломудрого Велиара!
> Пагубная плоть — корень многообразных страстей!
> Пагубная плоть — наложница дольнего скоротечного мира!
> Пагубная плоть — противница небесной жизни!
> Плоть — мой враг и друг, сладкая борьба, неверное благо,
> Непрестанно вкушает она плод человекоубийственного
> древа...
> Ты — гроб (σῆμα) и узы царя твоего —
> Небесного образа, полученного мной от Бога![4]

Мы видели, что Григорий решительно отвергал манихейский дуализм и гнушение плотью как якобы созданной злым демиургом. Однако он остро сознавал, что в падшем человеке плоть нередко становится препятствием на пути к обожению: если в первозданном человеке душа и тело вместе двигались к этой цели, то человек падший является «узником плоти»,

---

[1] Сл. 14, 6–8; PG 35, 865–868 = 1.208–209.

[2] Ср. Быт 3, 16.

[3] См. его стихотворение «На лукавого во время болезни» (рус. пер. «На болезнь»), PG 37, 1385–1393 = 2.124–127.

[4] PG 37, 1378 = 2.117. Снова отголосок платоновского учения о теле как могиле и темнице.

которая влечет его ко греху[1]. Отсюда необходимость аскетических подвигов ради умерщвления греховной плоти. Человек и после грехопадения продолжает жить надеждой на обожение. Последнее совершается Христом, однако лишь в «сотрудничестве» с самим человеком. Вся жизнь должна стать непрестанным подвигом борьбы со страстями и пороками, преуспеяния в добродетели ради достижения того, к чему от начала призван человек:

> Нам надлежит, преуспев в одной добродетели, приступать к другой, желать третьей, пока не достигнем конца и обожения, ради которого мы и получили бытие и которого стремимся достичь по мере того, как мы разумом поднимаемся (к Богу) и надеемся на (блага), достойные величия Божия[2].

5. ХРИСТОС

Писание о Сыне Божием

Говоря о триадологии Григория Богослова, мы уже касались его полемики с арианством (евномианством) по вопросу о единосущии. Одним из важных элементов этой полемики было рассмотрение в Словах 29-м и 30-м тех текстов Священного Писания, которые ариане брали на вооружение для доказательства того, что Сын не равен и не единосущен Отцу. Мы оставили анализ Слова 30-го до настоящей главы ввиду его исключительной христологической значимости. В этом Слове Григорий не только рассматривает тексты Писания, относящиеся ко Христу, и имена Христа, встречающиеся

[1] PG 37, 1357–1358 = 2.68.

[2] Сл. 4, 124, 14–18; SC 309, 292 = 1.122.

в Писании, но и излагает на основе этих текстов учение о Христе как Богочеловеке, обладающем полнотой двух природ[1].

Главным аргументом ариан против учения о Божестве Сына и Его равенстве с Отцом было то, что это учение якобы противоречит свидетельству Священного Писания, где не сказано, что Сын является Богом. Григорий, однако, убежден в обратном: Никейская вера основывается на свидетельстве Писания. Главным текстом, где прямо говорится о Божестве Сына, является начало Евангелия от Иоанна: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог*[2]. Однако и многие другие тексты прямо или косвенно указывают на равенство Сына с Отцом: те, в которых Он назван «Началом», Сыном Единородным, Путем, Истиной, Жизнью, Светом, Мудростью, Силой, Сиянием, Образом, Печатью, Господом, Царем, Сущим, Вседержителем[3]. Кроме того, бесчестно обходить молчанием «возвышающие» выражения в Писании по отношению к Сыну Божию и выставлять на вид «умаляющие»[4].

И тем не менее, как понимать те многочисленные тексты, которые находятся в арсенале ариан и, по мнению последних, прямо говорят о неравенстве между Отцом и Сыном? Таковы, например, тексты, в которых Христос называет Отца «Богом», говорит, что Отец больше Его, что Он не может ничего творить Сам по Себе, а также многочисленные места, в которых Христу приписывается неведение, покорность или говорится о Его человеческих качествах. Все эти места, считает Григорий, должны быть истолкованы в контексте христологического

---

[1] О христологии Григория см., в частности, *Norris*. Doctrine; *Wesche*. Union.

[2] Ин 1, 1.

[3] Сл. 29, 17, 1–18; 212–214 = 1.424–425.

[4] Сл. 38, 15, 10–11; SC 358, 138 = 1.530.

учения Церкви — учения о двух природах в Иисусе Христе. В Писании есть выражения, которые относятся к Иисусу как Богу, а есть те, что подчеркивают реальность Его человеческой природы. Основной герменевтический принцип, выдвигаемый Григорием, заключается в том, чтобы относить все «возвышенное», сказанное о Христе, к Его Божественной природе, а все «унизительное» — к человеческой природе:

> Главный принцип: более возвышенные (выражения) относи к Божеству и природе, которая выше страданий и тела, а более унизительные — к Сложному, истощившему Себя ради тебя и воплотившемуся, а не хуже сказать — к вочеловечившемуся, а потом и вознесенному для того, чтобы ты, истребив в своих догматах все плотское и низменное, научился быть более возвышенным и совосходить с Божеством, а не останавливался на видимых предметах, и чтобы знал, какое выражение относится к природе, а какое — к домостроительству[1].

Термин οἰκονομία, который переводится как «домостроительство» или «снисхождение», традиционно указывает на спасительное Дело Сына Божия по отношению к роду человеческому, то есть на рождение, земную жизнь, страдание и смерть Христа. Это спасительное Дело выражается также понятием «истощания» (κένωσις) — умаления Божества до принятия на Себя человечества. Эти понятия лежат в основе всей христологической доктрины Григория, что будет видно из нижеследующего обзора Слова 30-го. Мы также увидим, как герменевтический принцип, изложенный Григорием, применялся им на практике и как он толковал тексты Писания, приводившиеся арианами в подтверждение своего учения.

---

[1] Сл. 29, 18, 21–29; 216 = 1.426.

Первым из обсуждаемых текстов являются слова из Книги Притчей: *Господь создал меня началом путей Своих*[1]. Поскольку в христианской традиции София-Премудрость Божия единогласно отождествлялась с Христом, слово «создал» (греч. ἔκτισε), по мнению ариан, должно указывать на тварную природу Сына Божия. Григорий, однако, настаивает на том, что слово «создал» относится к человеческой природе Христа. В той же Книге Притчей, отмечает он, говорится, что Господь «рождает» (γεννᾷ) Премудрость[2], а это относится к вечному рождению Сына Отцом[3]. «Итак, кто станет оспаривать то, что Премудрость называется творением по дольнему рождению, а рождаемой — по рождению первому и более непостижимому?»[4]

Подобным же образом следует подходить к текстам из Книги пророка Исаии, где Сын назван «рабом» Бога[5]. Это выражение относится не к Божественной природе Сына, но к Богу, ставшему человеком; оно должно пониматься в контексте идеи «кенозиса» — истощания Бога Слова, Которое ради нас стало человеком, чтобы обожить человеческую природу:

> Ибо поистине для нашего освобождения послужил Он плоти, рождению, немощам (πάθεσι) нашим и всему, чем спас содержимых под грехом. А что может быть больше для смиренного человеческого естества, чем соединиться с Богом и через такое смешение (μίξις) стать богом и быть настолько

---

[1] Притч 8, 22. В русском Синодальном переводе: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони».

[2] См.: Притч 8, 25.

[3] Сл. 30, 2, 1–27; SC 250, 226–230 = 1.429–430.

[4] Сл. 30, 2, 27–30; 230 = 1.430.

[5] См.: Ис 53, 11; Ис 49, 6.

посещенным востоком свыше[1], чтобы и рождаемое святое нареклось Сыном Всевышнего[2] и даровано было Ему *имя выше всякого имени* — а это может ли быть чем-то другим, кроме Бога? — и чтобы *всякое колено поклонилось* Истощившему Себя за нас и образ Божий растворившему *с образом раба*[3], чтобы *познал весь дом Израилев, что Бог соделал* Его *Господом и Христом*?[4]

Григорий не боится цитировать тексты, которые в глазах ариан свидетельствовали о неравенстве между Сыном и Отцом. Он намеренно ссылается на эти тексты, чтобы подчеркнуть величие таинства обожения человеческой природы, происшедшее в лице Иисуса Христа в результате соединения и «смешения» с Божеством. Для Григория эта идея имеет ключевое значение, поскольку именно на ней основана его вера в обожение человека[5].

Следующая группа текстов, указывающих, по мысли ариан, на то, что Сын не совечен Отцу, содержится в Новом Завете: *Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои*[6]*; Которого небо должно было приять до времен совершения всего...*[7]*; Седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих*[8]. Но, во-первых, слово «доколе» в библейском словоупотреблении совсем не всегда указывает на временный характер действия. А во-вторых, все эти тексты имеют двойной характер и могут быть истолкованы приме-

[1] Лк 1, 78.

[2] Лк 1, 35.

[3] Ср. Флп 2, 7–10.

[4] Сл. 30, 3, 3–16; 230 = 1.430. Ср. Деян 2, 36.

[5] Об обожении см. подробнее в следующей главе нашей работы.

[6] 1 Кор 15, 25.

[7] Деян 3, 21.

[8] Евр 1, 13.

нительно к «домостроительству» — принятию на Себя Богом человеческой природы для нашего спасения. Впрочем, и истолкованные применительно к Божеству, эти тексты говорят о совечности и единосущии Сына Отцу:

> ...Ты заблуждаешься из-за своего незнания... И не только из-за этого, но и из-за того, что не умеешь различать значений. О Сыне говорится, что Он царствует — в одном смысле как Вседержитель и Царь хотящих и нехотящих, а в другом — приводящий к покорности и подчинивший Своему Царствию нас, добровольно признавших Его Царем. Итак, Царствию Его, если понимать его в первом значении, не будет предела (οὐκ ἔσται πέρας)[1]. А если во втором значении — какой предел? Тот, что нас примет под Свою руку, и притом спасенных! Ибо нужно ли покорившихся приводить к покорности? После этого *восстанет Судия земли*[2] и отделит спасаемое от погибающего; после этого *Бог станет посреди богов* спасенных[3], чтобы рассудить и определить, какой славы и обители заслуживает каждый. К этому присоедини и покорность, которой покоряешь Ты Сына Отцу. Или Ты хочешь сказать, что Сын не покорен ныне? Но, будучи Богом, Он должен быть всецело покорен Богу... Но обрати внимание вот на что. Как за меня назван проклятием освобождающий меня от *клятвы закона*[4] и *грехом*[5] *взявший* на Себя *грех мира*...[6] так и мою непокорность делает Он Своей непокорностью, будучи Главой целого тела. Итак, пока я непокорен и мятежен своим отречением от Бога и своими страстями, Христос тоже называется непокорным

---

[1] Антиарианская формула «Егоже Царствию не будет конца» (οὐκ ἔσται τέλος) вошла в Никео-Цареградский Символ веры.

[2] Пс 93, 3.

[3] Ср. Пс 81, 1.

[4] Ср. Гал 3, 13.

[5] Ср. 2 Кор 5, 21.

[6] Ин 1, 29.

> в том, что относится ко мне. Когда же все покорится Ему... тогда и Он исполнил Свою покорность, приведя (к Отцу) меня, спасенного[1].

Итак, все, что говорится в Писании о «подчинении» Сына Отцу, должно восприниматься не в смысле субординации внутри Святой Троицы, но в том смысле, что Слово, ставшее человеком, подчиняет Себя Отцу как человек. Принимая на Себя человеческую природу, Христос «усваивает» Себе все, что свойственно человеку в его греховном состоянии. Будучи непричастен греху, Он берет на Себя все последствия греха для того, чтобы освободить и искупить человека. Все человеческое страдание, которое является результатом грехопадения, воспринято на Себя воплотившимся Словом. В этом контексте воспринимает Григорий слова Иисуса на кресте: *Боже мой, Боже мой! для чего Ты Меня оставил?*[2] Этот крик богооставленности не означает, что Отец оставил Сына в момент крестного страдания или что Божество Христа разлучилось с Его человечеством, но что Христос принял на Себя богооставленность как наивысшее страдание человека. Это не Сын, разлученный с Отцом, вопиет к Нему, и не Человек Иисус, отделенный от Бога Слова, но все человечество в лице Христа взывает к Богу, от Которого оно отпало и к Которому, благодаря крестному подвигу Спасителя, теперь возвращается:

> Ибо не *Он* оставлен Отцом или Своим собственным Божеством, как кажется некоторым, будто бы оно испугалось страдания и потому скрылось от страдающего... но в Своем (лице), как сказал я, Он изображает *наше* состояние (τυποῖ τὸ ἡμέτερον).

---

[1] Сл. 30, 4, 8–5, 14; 232–234 = 1.431.

[2] Мф 27, 46; Пс 21, 1.

> Ведь это *мы* были прежде оставлены и пренебрежены, а ныне восприняты и спасены страданиями Бесстрастного[1].

Идея «представительства» Христа, Который берет на себя все человеческое, чтобы его обожить, применяется и к словам апостола Павла о вопле, слезах, молитве и молении Иисуса, «могущему спасти Его от смерти», и о том, что Сын «страданиями навык послушанию»[2]. Все это, говорит Григорий, совершает Христос от нашего лица: «Как образ раба, снисходит Он к сорабам и рабам, принимает на Себя чуждый облик, принимает в Себя всего меня и все мое, чтобы в Себе истребить мое худшее, как огонь истребляет воск, а солнце — пар с земли, и чтобы я, благодаря смешению (σύγκρασιν) с Ним, приобщился к тому, что свойственно Ему»[3]. Христос из послушания принимает на себя страдания: на собственном опыте Он узнает, что́ для нас возможно, а что сверх наших сил. «Ибо как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь»[4].

Что касается слов Христа из Евангелия от Иоанна *Отец Мой более Меня*[5], то их следует уравновешивать словами о равенстве Сына Отцу, которые содержатся в том же Евангелии:[6] Отец больше Сына, поскольку является Его Причиной, однако равен Сыну по естеству[7]. Слова *Восхожу к… Богу Моему и Богу вашему*[8] надо понимать в том смысле, что Отец является

---

[1] Сл. 30, 5, 21–29; 234 = 1.431–432.

[2] Евр 5, 7–8.

[3] Сл. 30, 6, 7–12; 236 = 1.432.

[4] Сл. 30, 6, 12–30; 236–238 = 1.433. Ср. Евр 2, 18.

[5] Ин 14, 23.

[6] Ср. Ин 5, 18–21.

[7] Сл. 30, 7; 240, 1–17 = 1.433.

[8] Ин 20, 17.

Богом Сына как Человека, но Отцом Сына как Бога, равного Ему по естеству[1]. В том же контексте должны интерпретироваться слова о том, что *никто не благ, как только один Бог*[2]: эти слова были ответом Иисуса законнику, который признавал благость во Христе как в человеке; Иисус же показывал, что в собственном смысле благ один Бог[3]. В словах о том, что никто не знает последнего дня и часа, ни Ангелы, ни Сын, а только Отец[4], Христос приписывает Себе неведение как Человек, а не как Бог[5].

Большой интерес представляет интерпретация Григорием текстов, в которых говорится о «действии» и «воле» Сына Божия: впоследствии, в VI—VII веках, богословы вернутся к этим темам в ходе полемики с моноэнергизмом и монофелитством. Один из текстов: *Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего*[6]. По мысли Григория, понятие «может» указывает здесь не на ограниченность возможностей Сына, а на то, что Он не действует независимо от Отца, но Его действие находится в гармоничном единстве с действием Отца. Выражение «если не увидит Отца творящего» нельзя понимать в том смысле, что сначала действие совершает Отец, а потом то же самое совершает Сын. Речь должна идти не о слепом копировании Сыном действий Отца, но об исполнении на деле, воплощении в практику того, что Отец предначертал:

> Как мы говорим, что невозможно, чтобы Бог был зол или чтобы Он не существовал... или чтобы существовало несущест-

---

[1] Сл. 30, 8, 1–15; 240–242 = 1.433–434.

[2] Лк 18, 19.

[3] Сл. 30, 13, 18–21; 254 = 1.437.

[4] См.: Мк 13, 32.

[5] Сл. 30, 15, 1–20; 156–158 = 1.438–439.

[6] Ин 5, 19.

> вующее, или чтобы дважды два было одновременно и четыре, и десять, так невозможно и неприемлемо, чтобы Сын творил что-либо, чего не творит Отец. Ибо все, что имеет Отец, принадлежит и Сыну, как и наоборот, принадлежащее Сыну принадлежит Отцу... Но как видит Он Отца творящим и Сам творит? Неужели так, как бывает у пишущих образы и буквы, которые не могут достичь сходства иным образом, как только смотря на подлинник и им руководствуясь?.. Но Сын очищает проказы, освобождает от демонов и недугов, оживотворяет мертвых, ходит по морю и совершает все остальное, что Он совершил: над кем и когда совершил это прежде Отец? Не ясно ли, что для одних и тех же дел Отец предначертывает образы, а Слово приводит в исполнение — не рабски и бессознательно, но сознательно и со властью, точнее сказать, по-отцовски. Так понимаю я слова: *что творит Отец, то и Сын творит также*:[1] не по подобию того, что уже раньше совершено, но по равному достоинству власти[2].

Григорий не касается здесь проблематики «двух действий» в Иисусе Христе, которая была не актуальна в его время: он лишь говорит о прямой связи между действиями Сына и волей Отца. Однако при разборе следующего текста — слов Христа: *Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца*[3] — Григорий затрагивает вопрос о человеческой воле Христа и весьма недвусмысленно утверждает, что у Христа нет воли, отличной от воли Отца, но что Его воля едина с волей Отца. С другой стороны, говоря о том, что воля Сына и Отца едина, Григорий не забывает также, что Христос как человек обладает всей полнотой и всеми свойствами человеческой природы:

---

[1] Ин 5, 19.

[2] Сл. 30, 11, 1–33; 244–248 = 1.435–436.

[3] Ин 6, 38.

Если бы это было сказано не Самим Сшедшим, мы бы сказали, что это слово отображает человека, и не такого, которого представляем мы в Спасителе, — ибо Его воля не противна Богу как всецело обоженная (θεοθὲν ὅλον), — но подобного нам, ведь человеческая воля не всегда следует воле Божией, но очень часто противоречит и противоборствует ей. В этом смысле мы понимаем и слова: *Отче, если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, но* Твоя воля да пересилит[1],— ибо невероятно, чтобы Он не знал, что́ возможно, а что́ нет, и чтобы противополагал одну волю другой. Но поскольку это слова Воспринявшего, а не воспринятого, — ведь Снисшедший и значит Воспринявший, — мы так ответим: слово это сказано не потому, чтобы у Сына была Своя собственная воля, помимо воли Отца, но что такой воли вообще нет; так что все это вместе означает: «Не для того, чтобы творить волю (θέλημα) Мою, ибо нет у Меня воли, отдельной от Твоей, а есть только общая Тебе и Мне, у Которых как Божество одно, так и воля (βούλησις) одна»[2].

Молитва Христа в Гефсиманском саду была одним из текстов, которые становились предметом спора в разные эпохи. Во времена Григория евномиане обращались к ней для доказательства того, что Христос был немощным человеком, боявшимся смерти и, следовательно, не Богом. В VII веке, напротив, на эту молитву ссылались в доказательство того, что Христос, будучи Богом, не имел человеческой воли, так как она была в Нем поглощена Божественной волей. Этому учению, получившему название монофелитства, противопоставлялась такая точка зрения, согласно которой молитва Христа доказывает наличие в Нем двух воль. При первой интерпретации молитва рассматривается в ее целокупности как свидетельствующая о том, что хотя Христос и страшился

[1] Ср. Мф 26, 39.

[2] Сл. 30, 12, 3–20; 248–250 = 1.436.

смерти как человек, Его воля полностью сливалась с волей Отца, и потому: «не как Я хочу, но как Ты». При второй интерпретации часть молитвы («если возможно, да минует Меня чаша сия») рассматривается как проявление человеческой воли, тогда как другая часть («впрочем, не как Я хочу, но как Ты») — как подтверждение того, что человеческая природа и воля Христа подчинены Отцу: поскольку Господь поистине стал человеком, Его душа испытывала страх смерти, однако она была укреплена Божественной волей и встретила смерть мужественно[1].

Какую позицию занял бы Григорий в спорах о двух действиях и волях в Иисусе Христе? Этим вопросом задавались в VI—VII веках обе противоборствующие партии, причем каждая была уверена, что Григорий занял бы именно ее позицию. С одной стороны, Григорий подчеркивает, что во Христе нет иной воли, кроме как воля Отца. С другой стороны, слова Григория нисколько не противоречили и учению диофелитов, одержавших победу на VI Вселенском Соборе. В Исповедании веры этого Собора не только упоминается имя Григория Богослова в одном ряду с именами Афанасия, Льва Великого и Кирилла, но и прямо цитируются его слова о том, что воля Христа «не противна Богу как всецело обоженная». По учению прп. Максима Исповедника, восторжествовавшему на Соборе, во Христе как совершенном Боге и совершенном Человеке было два действия и две воли, однако Его человеческая воля не находилась в противоречии или конфликте с Божественной. Максим делал различие между волей природной — той, что была свойственна человеку в момент его сотворения, и волей избирательной («гномической»), появившейся у него после грехопадения. Естественная воля первозданного

[1] См.: *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры 3, 18.

Адама не противоречила воле Божией и была едина с ней, тогда как избирательная воля падшего Адама способна вступить в конфликт с Богом: это воля человека, вкусившего от древа познания добра и зла. Колебание между добром и злом, свойственное человеку греховному, было не свойственно Иисусу Христу, Чья человеческая воля была «всецело обожена»[1]. Нельзя не увидеть в этом учении прямого развития христологических воззрений святого Григория Богослова.

В Слове 30-м Григорий также анализирует текст, в котором говорится о Христе как «ходатае» между Богом и людьми[2]. Ходатайствовать (πρεσβεύειν) — значит предстательствовать в качестве посредника, говорит Григорий. Ходатайство Христа имеет как сотериологическое, так и нравственное значение — будучи человеком, Христос молится о спасении и обожении человечества, но также и нам подает пример терпения:

> Ведь Он ходатайствует даже и теперь как человек, потому что Он обладает телом, которое воспринял; ходатайствует о нашем спасении, пока не сделает меня богом силой (Своего) вочеловечения, хотя Он уже и не познается по плоти[3] — под плотским же понимаю страсти и все свойственное нам, кроме греха. Таким же образом и ходатаем имеем Иисуса[4], но не так, чтобы Он за нас простирался ниц перед Отцом и рабски припадал к Нему... Ни Отец этого не требует, ни Сын не претерпевает, да и справедливо ли думать так о Боге? Но тем, что Он пострадал как человек, Он убеждает нас, как Слово и Советник, все претерпевать. Вот что понимаю я под ходатайством (παράκλησις)[5].

---

[1] См.: *Meyendorff*. Christ, 136–137; 146–149.

[2] Ср. Евр 7, 25.

[3] Ср. 2 Кор 5, 16.

[4] Ср. 1 Ин 2, 1.

[5] Сл. 30, 14, 8–20; 256 = 1.438.

Заключительная часть Слова 30-го посвящена рассмотрению имен Христа, встречающихся в Писании[1]. У Григория был давний интерес к этой теме[2], но лишь в «Словах о богословии» он рассматривает имена Христа систематически. Будучи последовательным защитником учения о двух природах во Христе, Григорий разделяет все имена Христа на две категории — принадлежащие «тому, что выше нас и что ради нас», и принадлежащие «нам и воспринятому от нас»[3]. Иными словами, один ряд имен подчеркивает Божество Христа, другой — Его человеческую природу.

В первом ряду находятся имена Сына, Единородного, Слова, Премудрости, Силы, Истины, Образа, Света, Жизни, Правды, Освящения, Избавления, Воскресения. Христос назван Сыном как «тождественный Отцу по сущности»; Единородным — «не потому, что Он един от Единого и един единственно, но потому, что (рожден) единственным образом, а не как тела»; Словом — потому что возвещает об Отце и являет Отца; Премудростью — как «знание Божественных и человеческих предметов»; Силой — как Тот, Кто охраняет все, получившее бытие, и подает силы к продолжению бытия. Христос назван Истиной — «как единое, а не множественное по природе... и как чистый отпечаток и безошибочное отображение Отца; Образом — как Единосущный, происшедший от Отца, как «живой Образ», имеющий большее сходство с Отцом, чем всякое человеческое порождение с родившим его; Светом — как «светозарность душ, очищенных разумом

---

[1] Систематическим рассмотрением имен Христа занимался до Григория Ориген. Ср. *Daniélou*. Origen, 256–260.

[2] Григорий перечисляет имена Христа уже в Слове 2-м, произнесенном вскоре после его пресвитерской хиротонии, см.: Сл. 2, 98, 1–15; SC 247, 216–218 = 1.58. Ср. также имена Христа в PG 37, 1325–1326 = 2.97.

[3] Сл. 30, 21, 1–2; 270 = 1.443.

и жизнью». Христос назван Жизнью — по «двоякой силе вдохновения», то есть по дыханию жизни[1], которое Он вдохнул во всех людей, и по Духу Святому, Которого подает способным вместить; Справедливостью — потому что по достоинству судит тех, которые «под законом» и которые «под благодатью»[2]; Освящением — «как чистота, чтобы чистое было вмещаемо чистым»; Избавлением (ἀπολύτρωσις) — «как отдавший себя в искупление для очищения вселенной»; Воскресением — как вводящий в жизнь тех, кто был умерщвлен грехом[3].

Во втором ряду имен находятся те, что относятся к человеческой природе Христа: Человек, Сын Человеческий, Христос, Путь, Дверь, Пастырь, Овца, Агнец, Архиерей, Мелхиседек. Имя «Человек» указывает на то, что Недоступный по природе сделался доступным, приняв тело, и освятил Собой всецелого человека; имя «Сын Человеческий» — на сверхъестественное рождение от Адама как праотца и от Девы как Матери; «Христос» — на помазание, освятившее человечество самим присутствием Помазывающего. Христос есть «Путь» как ведущий нас через Себя; «Дверь» как вводящий; «Пастырь» как покоящий нас «на злачных пажитях» и водящий «к водам тихим»[4]; «Овца» как закланный; «Агнец» как совершенный; «Архиерей» как приносящий жертву; «Мелхиседек» — как рожденный без матери по Божеству и без отца по человечеству[5].

Имена Христа, указывающие как на Божество, так и на человечество, представляют собой лестницу, восходя по которой человек может достичь обожения:

---

[1] См.: Быт 2, 7.

[2] Ср. Рим 6, 14.

[3] Сл. 30, 20, 1–48; 266–270 = 1.441–442.

[4] Ср. Пс 22, 2.

[5] Сл. 30, 21, 3–27; 170–174 = 1.443.

Таковы наименования Сына. Восходи через них: божественным образом — через те, что высоки; снисходительным способом — через те, что телесны; лучше же сказать, восходи совершенно божественно, чтобы стать тебе богом, восшедшим снизу благодаря Сошедшему ради нас свыше. Соблюдай это больше всего и прежде всего и не ошибешься ни в отношении возвышенных, ни в отношении более смиренных имен. *Иисус Христос вчера и сегодня* телесным образом *Тот же* духовно *и во веки* веков[1].

Две природы

Мы видели, что основной идеей, которая проходит в качестве лейтмотива через все Слово 30-е, является обожение человека. Другой лейтмотив — учение о кенозисе — истощании-обнищании Божества: «...Бог сошел с Небесного Престола, в смертной утробе истощив Свою славу и смешавшись со смертными, соединенный воедино Бог и человек»[2]; «Христос... обнищал до грубости плоти, будучи высочайшим умом и первой природой ума»[3]; «...Бог, став человеком, страждет, как человек, и обнищавает до принятия на себя плоти, чтобы мы обогатились Его нищетой»[4]. Воплощение Слова было путем смиренного снисхождения и истощания Божества, но оно же стало путем восхождения человечества к вершинам обожения. Божественное Слово, совечное и единосущное Отцу, в воплощении осталось тем, чем было, восприняв на Себя то, чем Оно не было, — человеческую природу. Сохранив

---

[1] Сл. 30, 21, 32–39; 274 = 1.443–444. Ср. Евр 13, 8.

[2] PG 37, 1230 = 2.397.

[3] PG 37, 720= 2.188.

[4] Сл. 44, 4; PG 36, 612 = 1.657.

всецелое Божество, Слово приняло на себя всецелое человечество; оставшись единосущным Отцу по Божеству, Сын Божий стал единосущным нам по человечеству; будучи Богом и Владыкой, Христос стал нашим братом[1]. Таким образом, в момент боговоплощения не произошло никакой перемены в Боге: Его естество осталось тем же, чем было. Перемена произошла в нас, ибо в нашем естестве и в нашей судьбе все изменилось кардинальным образом:

> Ибо было, когда Тот, Кто ныне тобою презираем[2], был выше тебя; Тот, Кто ныне человек, был несложен (ἀσύνθετος). Он остался Тем, Кем был, но и воспринял то, чем не был. В начале Он был без причины, ибо кто может быть причиной Бога? Но потом Он родился благодаря Причине[3]; а причиной было — спасти тебя, оскорбителя, который презираешь Божество за то, что твою же грубость Оно восприняло, посредством ума вступив в общение с плотью[4], и дольний человек стал Богом, потому что слился (συνανεκράθη) с Богом, и стал одно с Ним, потому что победило лучшее, чтобы я стал богом настолько же, насколько Он стал человеком. Он родился, но и был рожден[5]; родился от женщины, но и от Девы. Родился — по-человечески, а рожден — Божественно. Без Отца здесь, без матери там: и все это принадлежит Божеству[6].

---

[1] Сл. 44, 7; PG 36, 613 = 1.658.

[2] Григорий обращается к своему оппоненту.

[3] Говоря о Сыне Божием, Григорий обычно указывает на Бога Отца как «Причину» Его бытия. Однако Отец — Причина бытия Сына как Сына, а не как Бога, поскольку Бог не имеет причины Своего существования.

[4] Возможно, косвенное опровержение доктрины аполлинариан, отрицавших наличие человеческого ума у Бога Слова.

[5] То есть как человек родился от Девы Марии, а как Бог был предвечно рожден от Отца.

[6] Сл. 29, 19, 1–13; 216–218 = 1.426.

В лице Иисуса Христа Божественная и человеческая природы сосуществуют в неслитном и нераздельном единстве. Восточная Церковь на Халкидонском Соборе уточнит христологическую терминологию и откажется от терминов «слияние» (σύγκρασις) и «смешение» (μίξις), а также производных от них глаголов, которые иногда употребляются Григорием, когда речь идет о соединении двух природ[1]. Но тот принцип, на котором настаивал Григорий и одним из самых ярких выразителей которого он был — принцип взаимообщения свойств двух природ во Христе *(communicatio idiomatum),* — будет принят за основу этим Собором. Именно благодаря взаимообщению происходит обожение человеческой природы во Христе, а вместе с ней — обожение всего человеческого естества. Бог, по образному выражению Григория, «водрузил в Божестве Своего смертного человека» и умер «за тех, которые ниспали до земли и умерли в Адаме»[2]. Последнее означает, что спасительная смерть Христа распространяется на все человечество: во Христе обоживается всецелая природа Адама.

Все Евангелие свидетельствует о том, что Христос был одновременно Богом и человеком. Каждое Его действие, каждое событие из Его жизни может рассматриваться как подтверждение этого. Герменевтический принцип, которым пользуется Григорий, заключается в том, что одни действия Христа рассматриваются им как свойственные смертному человеку, другие — как принадлежащие бессмертному Богу:

Он был смертен, но Бог. Он из рода Давида,
но Создатель Адама.

[1] Согласно Халкидонскому вероопределению, две природы соединены во Христе «неслитно», «неизменно», «неразлучно», «нераздельно». См. дискуссию по поводу терминов σύγκρασις и μίξις у Кирилла Александрийского (Против синусиастов 10; PG 76, 1433 AB).

[2] PG 37, 1487 = 2.283.

Он носитель плоти, но вне тела.
(Сын) Матери, но девственной; описуем, но неизмерим.
Ясли вместили Его, но звезда вела к Нему волхвов;
Они пришли с дарами и преклонили колени.
Как смертный был Он в борении, но как Неодолимый
победил
В троекратной борьбе искусителя. Вкушал пищу,
Но напитал тысячи и воду превратил в вино.
Крестился, но очистил грехи, и громовым голосом
Дух провозгласил Его Сыном Безначального.
Как смертный Он вкушал сон и как Бог усмирял море.
Утомлялся в пути, но у смертных укреплял силы и колени.
Он молился, но кто же внял мольбам погибающих?
Он был Жертва, но и Архиерей; Жрец, но и Бог.
Кровь принес Он Богу, но очистил весь мир.
Вознесен на крест, но ко кресту пригвоздил грех...
Если одно свидетельствовало о нищете смертного,
то другое — о богатстве Бесплотного[1].

К тайне соединения двух природ во Христе Григорий подходит с разных сторон, пытаясь подобрать терминологию и образы, при помощи которых эту тайну можно было бы выразить. Одним из таких образов является завеса: Бог соединяет две природы: одну — сокровенную, другую — видимую для людей — и является людям, прикрывшись завесой плоти[2]. Еще один образ — помазание: Бог Отец помазал Сына елеем радости более соучастников Его[3], помазав человечество

[1] PG 37, 406–407 = 2.21–22. Ср. Сл. 29, 19, 16–20, 41; SC 250, 218–222 = 1.426–428. Тот же герменевтический принцип будет взят за основу отцами Халкидонского Собора 451 г., в частности папой Львом Великим в его знаменитом Томосе.

[2] PG 37, 460 = 2.36.

[3] Пс 44, 8.

Божеством, чтобы из двух сделать одно[1]; воспринятое человеческое естество, сделавшись одним и тем же с Помазавшим, стало «однобожественным» (ὁμόθεον)[2].

Григорий также пользуется образом храма, в который вселилось Божество: этот образ, основанный на Ин 2, 21 («...Он говорил о храме тела Своего»), будет широко использован такими крайними представителями антиохийского направления в христологии, как Феодор Мопсуестийский и Несторий. Характерно, однако, что, прибегая к терминологии храма и вселившегося в него Слова, Григорий делает оговорку, что это лишь учение «некоторых», то есть не общецерковное учение и не мнение самого Григория:

> Немало людей придерживается учения о том,
> что из девственного лона
> Вырос Богочеловек[3], Которого Дух
> Сделал храмом великого Бога, воздвигая чистый храм.
> Ибо Матерь есть храм Христов, а Христос — храм Слова...
> Когда же (Дух) создал и обожил Его во утробе
> И вывел на свет по исполнении времен,
> Тогда Царь-Слово принял на Себя грубую плоть
> И наполнил храм чистым Божеством.
> Но оба (и Слово, и храм) стали для меня единым Богом[4].

Делая четкое различие между двумя природами Христа, Григорий тем не менее подчеркивает, что они в Нем неразлучно соединены, а потому решительно отвергает мнение

---

[1] Сл. 10, 4, 14–15; SC 405, 324 = 1.194.

[2] Сл. 45, 13; PG 36, 640–641 = 1.670.

[3] Букв. «Бог смертный».

[4] PG 37, 1565–1566 = 2.263–264. Ср. Сл. 44, 2; PG 36, 609 = 1.655 («и пришел Иисус, Бог и храм...»).

о «двух Сынах», то есть двух самостоятельных личностях в Иисусе Христе:

> Он то учит на горе, то беседует на равнинах, то сходит в лодку, то запрещает бурям. Иногда вкушает сон, чтобы и сон благословить, иногда утомляется, чтобы и труд освятить, иногда плачет, чтобы и слезы сделать похвальными. Переходит с одного места на другое Тот, Кто не вмещается никаким местом, Вневременный, Бестелесный, Необъемлемый. Один и Тот же и был, и становится: был превыше времени, а приходит подвластным времени, был невидимым, а становится видимым. «В начале был, у Бога был и Богом был»[1]. Третье «был» подтверждается при помощи повторения. Но Он истощил то, чем Он был, и воспринял то, чем не был, не сделавшись при этом двумя, но захотев сделаться единым из двух (природ). Ибо и то, и другое есть Бог — и воспринявшее, и воспринятое; две природы стекаются в одно, но не два Сына — да не будет оболгано смешение (σύγκρασις)![2]

Учение о двух Сынах в V веке инкриминируют Несторию, которому так и не удастся доказать, что подобное обвинение в его адрес неосновательно. Знаменательно, что христологические прозрения Григория и его богословская терминология по сути предвосхитили споры V века, в том числе споры вокруг термина «Богородица» (Θεοτόκος). Как известно, Несторий отвергал этот термин на том основании, что «Мария не родила Божество». За полстолетия до Ефесского Собора

---

[1] Ср. Ин 1, 1.

[2] Сл. 37, 2, 7–20; SC 318, 272–274 = 510–511. Ср. Письмо 102 (2-е Кледонию); SC 208, 72 = 2.15–16: «...Сына Божия, рожденного от Отца и потом от святой Девы Марии, мы сводим воедино и не именуем двумя Сынами, но поклоняемся Одному и Тому же в нераздельном Божестве и нераздельной чести».

431 года, осудившего диофизитскую христологию Нестория, Григорий Богослов вынес свой суд по поводу крайностей диофизитизма:

> Кто не признает святую Марию Богородицей, тот лишен Божества. Кто говорит, что, как через трубу, прошел (Христос) через Деву, а не образовался в ней Божественно и человечески — Божественно как (родившийся) без мужа, а человечески как (родившийся) по закону чревоношения — тот тоже атеист. Кто говорит, что (в утробе Девы) образовался человек, а потом уступил место Богу, тот осужден... Кто вводит двух Сынов — одного от Бога Отца, а другого от Матери, а не одного и того же, тот пусть лишится усыновления, обещанного правоверным. Ибо две природы, Бог и человек... но не два Сына и не два Бога... Кратко говоря, в Спасителе есть одно и другое... но не один и другой — да не будет![1] Ибо одно и другое едино в смешении (ἓν τῇ συγκράσει) — Бог вочеловечился, а человек обожился... Кто говорит, что (Божество во Христе) действует по благодати, а не сопряжено и не сопрягается по естеству, тот пусть останется лишенным лучшего действия, но пусть наполнится противным. Кто не поклоняется Распятому, тот да будет анафема и да причтется к богоубийцам! Кто говорит, что Христос совершенствовался посредством дел и что он или после Крещения, или после Воскресения удостоен усыновления... да будет анафема... Кто говорит, что плоть сошла с неба, а не взята от земли и от нас, да будет анафема![2]

В этом тексте перечислены христологические воззрения, которые все впоследствии будут осуждены Церковью.

---

[1] «Один» и «Другой» относятся к Ипостасям Святой Троицы; «одно» и «другое» — к двум природам во Христе. Впервые в святоотеческой христологии средний род, указывающий на «природу», противопоставляется мужскому роду, указывающему на «Ипостась», ср. *Grillmeier*. Christ I, 370.

[2] Письмо 101 (1-е Кледонию); SC 208, 42–48 = 2.9–10.

Нельзя не подивиться богословской зоркости Григория, сумевшего диагностировать опасные уклонения от православной христологии задолго до того, как они стали предметом болезненных споров. Четко определив границы, вне которых богослов рискует впасть в ересь, Григорий создал свою собственную сбалансированную и гармоничную христологическую доктрину. Не случайно отцы III и IV Вселенских Соборов обращались к его писаниям, видя в них образец чистого и неповрежденного православного учения о двух природах во Христе.

«Не воспринятое — не исцелено»

Большую значимость для развития православной христологии имеют сочинения Григория, направленные против ереси Аполлинария Лаодикийского. В трактовке Аполлинария воплощение было соединением предвечного Божественного Логоса с человеческой плотью: Логос во Христе стал и руководящим разумным началом, и элементом, оживотворявшим плоть[1]. Иначе говоря, Логос выполнял функции, которые в обычном человеке выполняют ум и душа. Отрицая наличие человеческой души и ума в воплощенном Слове, Аполлинарий отрицал полноту человеческой природы во Христе. Антиохийскую терминологию «двух природ» Аполлинарий не допускал и говорил о Христе как «одной воплотившейся природе Бога Слова»[2].

Григорий впервые упомянул об учении Аполлинария в Слове 22-м, где назвал его «братской распрей» (ζυγομαχία ἀδελφική), предполагая, очевидно, что речь идет лишь о частном

[1] См.: *Kelly*. Doctrines, 292.

[2] См.: *Lietzmann*. Apollinarius, 251.

мнении, от которого Аполлинарий, «во всем остальном человек умный», может отказаться. Однако уже тогда Григорий четко заявил о том, что́ в учении Аполлинария является абсолютно неприемлемым: если не весь человек воспринят, то «не весь и спасен, хотя весь пал и осужден за преслушание первозданного»[1]. Нарушив заповедь Божию в раю, человек пал прежде всего умом, и именно ум как образ Божий оказался в нем поврежденным; следовательно, ум падшего человека в наибольшей степени нуждается в исцелении. По Аполлинарию же, спасена только «половина» человека, только тело:

> Для тебя я человекопоклонник, ибо чту всецелое
> Таинственно соединившееся со мною Слово,
> Одного и Того же Бога и человека — Спасителя.
> А ты — поклонник плоти, ибо вводишь человека,
> лишенного ума...
> Если худшее для тебя — Бог от Бога —
> Ведь плоть намного хуже того, что по образу, —
> То для меня лучшее; ибо ум ближе к Богу.
> Кроме того, у тебя подвергается опасности половина
> человека,
> Потому что невоспринятое не спасено...
> Но, говоришь, зачем тебе так нужен и необходим ум
> Там, где есть Сам Бог? — Но если в Нем плоть, лишенная
> ума,
> То я обманут. Кожа моя, но чья же душа?
> Что такое рождение Бога от Девы?
> Как сошлись воедино далеко отстоящие одна от другой
> природы?
> Это неизреченно, как представляется мне,
> Малым разумом измеряющему то, что превыше разума[2].

[1] Сл. 22, 13, 1–15; SC 270, 246–248 = 1.343–344.

[2] PG 37, 467–468 = 2.131.

Наиболее последовательное опровержение ереси Аполлинария содержится в трех посланиях Григория, из которых два адресованы пресвитеру Кледонию и датируются приблизительно 382 годом, а одно адресовано преемнику Григория по Константинопольской кафедре Нектарию и написано около 387 года, после удаления Григория из Константинополя[1].

В 1-м послании к Кледонию Григорий приводит те же аргументы против Аполлинария, которые содержатся в цитированном выше стихотворении: только то, что соединилось с Богом, спасено, а «невосприятое не исцелено»; всецелый Адам пал, а, по Аполлинарию, спасена только одна его половина[2]. Григорий опровергает также мнение Аполлинария о том, что в одном существе невозможно совмещение «двух совершенных»: как в человеке сосуществуют тело, душа, ум и Дух Святой, так и в Богочеловеке возможно сосуществование двух совершенных природ[3]. Григорий далее обвиняет Аполлинария в докетизме:[4] если Христос был Богом, воспринявшим на себя человеческую плоть, как некую личину, то Он не был полноценным человеком и все, что Он совершал как человек, было одним «лицемерным театральным представлением» (δρᾶμα τῆς ὑποκρίσεως). Напротив, если вочеловечение произошло с целью разрушения греха и спасения человека, то подобное должно было быть освящено подобным, а следовательно «Он нуждался в плоти ради осужденной плоти, в душе ради души и в уме ради ума, который в Адаме не только пал, но и первым

[1] См.: *Quasten*. Patrology III, 247.

[2] Письмо 101 (1-е к Кледонию); SC 208, 50 = 2.10.

[3] Письмо 101; 52 = 2.11.

[4] Докетизмом называют раннехристианские ереси (I–III века), которые объединяло общее представление о том, что тело Христа было призрачным, то есть имело лишь вид материальной плоти.

пострадал»[1]. Наконец, Григорий усматривает в новоявленном учении признаки субординационизма: хотя Аполлинарий признавал Духа Богом, однако лишил Его силы Божества; Троица в его понимании состоит из «большого, большего и самого большого» и представляет собой «лестницу Божества», которая, по словам Григория, «не ведет на небо, но сводит с неба»[2].

Соединение Бога и человека в Лице Иисуса Христа не было каким-то искусственным и временным союзом двух противоположных природ. Бог воспринял на Себя человеческое естество навсегда, и Христос не отбросил плоть после Воскресения: Его тело не перешло в солнце, как думали манихеи, не разлилось по воздуху и не разложилось, но осталось с Тем, Кто воспринял его на Себя. Второе пришествие Христа, по мнению Григория, будет явлением Господа в человеческом теле, впрочем, таком, в каком Он явился ученикам на горе, то есть преображенном и обоженном[3].

2-е послание к Кледонию весьма сходно по содержанию с 1-м посланием, причем главным обвинением против аполлинариан остается обвинение в докетизме:

> Они также искажают учение о вочеловечении, толкуя, будто «вочеловечился» не означает «был в человеке»... но означает, что Он беседовал с людьми и жил среди них... Отвергая человека и внутренний образ, они очищают одну лишь внешность нашу через вводимую ими новую и видимую личину (προσωπείου); они до такой степени противоречат сами себе, что иногда ради плоти и все остальное объясняют грубо и плотски... а иногда вместо истинной плоти вводят скорее призрак (δόκησιν), то есть (такую плоть), которая не испытывает ничего свойственного нам, даже

[1] Письмо 101; 58 = 2.12–13.

[2] Письмо 101; 64–66 = 2.14.

[3] Письмо 101; 46–48 = 2.10.

того, что свободно от греха. В доказательство этого они используют апостольское изречение, не по-апостольски понимаемое и произносимое, а именно, что Спаситель наш сделался подобным человекам и по виду стал как человек[1], как будто это указывает не на человеческий вид, но на какой-то обманчивый фантом и призрак (φαντασίας δέ τινος ἀπατηλῆς καὶ δοκήσεως)[2].

Григорий подчеркивает, что аполлинарианство является новой ересью, существующей не более тридцати лет, и что оно противоречит четырехвековой христианской традиции. Аполлинарианскому докетизму противопоставляется православное учение о Христе как совершенном Боге и совершенном Человеке:

Вот так нелепость! Сегодня возвещают нам мудрость, сокровенную со времен Христа: об этом следовало бы плакать! Ведь если вера началась только тридцать лет назад, а почти четыреста лет прошло с тех пор, как Христос явился, то столько времени тщетным было наше Евангелие, тщетна была и вера наша[3], напрасно и мученики приняли мученическую смерть, напрасно столь многие и столь великие предстоятели управляли народом... Но кто не удивится их учености (παιδεύσεως), когда они сами ясно различают то, что относится ко Христу, и то, что Он родился, что был искушаем, что алкал, жаждал, уставал, спал, приписывают человеческой природе, а то, что Он был прославлен Ангелами, что победил искусителя, напитал народ, а также что ходил по морю — относят к Божеству... После этого они еще обвиняют нас в том, что мы вводим две совершенные или противоборствующие природы и что мы разделяем сверхъестественное и чудесное единство[4].

---

[1] См.: Флп 2, 7.

[2] Письмо 102; SC 208, 76–78 = 2.17.

[3] Ср. 1 Кор 15, 14.

[4] Письмо 102; 80–82 = 2.18.

Таким образом, Григорий распознал в аполлинарианстве опасное уклонение от православной доктрины, несмотря на то что некоторые пункты учения Аполлинария (вера в Божество Святого Духа, разграничение двух природ) соответствовали позиции Каппадокийцев. Отношение Григория к аполлинарианству менялось в худшую сторону: если вначале он называл его «братской распрей», то в поздние годы он осознал, что речь идет о ереси, за которую следует отлучать от Церкви. В письме к Нектарию Константинопольскому Григорий выражает недоумение по поводу того, что его преемник по Константинопольской кафедре позволяет аполлинарианам устраивать церковные собрания наравне с православными. Говоря о попавшем ему в руки сочинении Аполлинария, Григорий утверждает, что изложенное там «превосходит всякое еретическое лукавство». В этой книжке, по свидетельству Григория, Аполлинарий утверждает не только то, что Христос не имеет человеческого ума, но и что Сын Божий изначально, до Своего человеческого рождения, обладал плотью, которую принес на землю. Более того, Аполлинарий учит, что Сам Единородный Бог «Своим собственным Божеством принял страдание» и что «во время того тридневного умерщвления тела вместе с телом соумерщвлялось и Божество, которое, таким образом, было затем воскрешено Отцом»[1].

Борьба, которую Григорий вел с аполлинарианством, еще раз подтверждает, что этот человек, достаточно толерантный к своим современникам, когда дело касалось отдельных богословских формулировок, и допускавший известную свободу в рамках «почти одного и того же догмата», становился решительным и непримиримым, если речь заходила о спасении и обожении человека. Ересь Аполлинария, так же как и ересь

[1] Письмо 202; SC 208, 90–92 = 2.6–7.

Ария, подрывает учение об обожении всецелой человеческой природы воплотившимся Словом: именно поэтому Григорий объявляет ее «злом, направленным на ниспровержение здравой веры»[1].

Таинство искупления

Учение Григория об искуплении неразрывно связано с его антиарианской и антиаполлинарианской полемикой. Как и другие богословские идеи Григория, оно также неотделимо от учения об обожении, вокруг которого построена вся богословская система Григория.

Термин «искупление» (λύτρωσις), встречающийся в Библии, буквально означает «выкуп», то есть деньги, вносимые за освобождение раба. С понятием «искупления» в Ветхом Завете связано прежде всего освобождение Богом народа израильского из египетского рабства, а также из вавилонского плена[2]; «Искупитель» — одно из имен Бога в Ветхом Завете, в частности у пророка Исаии[3]. В Новом Завете понятие «искупление» указывает на спасение и оправдание человечества Иисусом Христом, пролившим кровь и умершим на кресте ради искупления всех[4].

Буквальный смысл глагола λυτρόω (искупить) заставлял раннехристианских богословов задумываться о том, кому именно Христос заплатил выкуп за человечество. Этот вопрос занимал многих предшественников и современников

---

[1] Письмо 202; 94 = 2.7.

[2] Ср. Пс 73, 2; Мих 6, 4 и др.

[3] Ср. Ис 41, 14; 43, 14; 47, 4; 48, 17; 49, 26; 59, 29; 63, 16 (все ссылки относятся к тексту так называемого «Второисаии»).

[4] Ср. Мф 20, 28; Мк 10, 45; Рим 3, 24; Гал 3, 13; 4, 5; Еф 1, 7; 1 Тим 2,6; Евр 9, 12, 15; Откр 5, 9 и др.

Григория. Ориген, в частности, утверждал, что в момент крестной смерти Спасителя Его дух был предан в руки Отца, а душа отдана диаволу в качестве выкупа за людей: «Кому Искупитель дал душу Свою во искупление многих? Не Богу, а... диаволу... В качестве выкупа за нас отдана душа Сына Божия, а не дух Его, ибо Он уже прежде предал его Отцу со словами: *Отче, в руки Твои предаю дух Мой*[1]; также и не тело, потому что об этом мы ничего не находим в Писании»[2]. По учению Григория Нисского, человек в результате грехопадения оказался в рабстве у диавола; для того чтобы искупить его, необходимо было заплатить диаволу компенсацию, выкуп; в качестве выкупа предложен был Человек Иисус Христос; диавол принял Его в обмен на Человечество, однако под «приманкой» человеческой природы Христа скрывалось Божество, Которое диавол не сумел удержать: так Бог «обманул» диавола[3]. Василий Великий придерживался сходного взгляда относительно права диавола на компенсацию, однако теория его была несколько иной: «выкуп», необходимый для избавления человечества от рабства диаволу, не мог ограничиваться простым человеком, поскольку равный не может выкупить равного и человек не может искупить сам себя; нужно было нечто большее, чем человек, а именно Тот, Кто превосходит человеческую природу — Богочеловек Христос; пролив кровь за грехи людей, Он заплатил выкуп одновременно диаволу и Богу[4]. По словам Кирилла Иерусалимского, Сын Божий, став искуплением за грехи людей, избавил человечество от гнева Божия[5].

---

[1] Лк 23, 46.

[2] На Мф 16, 8 (GCS 40, 498).

[3] Большое огласительное слово 22–24.

[4] Беседы на Пс 7, 2 и 48, 3. О выкупе, принесенном Богу, см. также Беседу на Пс 28, 5.

[5] Огласительное слово 13, 2.

Григорий Богослов подверг уничтожающей критике теорию выкупа, принесенного диаволу. Диавол недостоин никакого выкупа, считает Григорий: говорить о смерти Сына Божия как жертве диаволу оскорбительно. Но нельзя говорить и о том, что Сын Божий принес Себя в выкуп Отцу и что Отец мог желать смерти Своего собственного Сына:

> Ибо для кого и ради кого пролита кровь, (излиянная) за нас — великая и преславная кровь Бога, Архиерея и Жертвы? Мы были подчинены лукавому, проданные (в рабство) греху и в обмен на зло получившие наслаждение. Если же выкуп бывает не кому-либо другому, кроме держащего (нас в своей власти), то спрашиваю: кому и по какой причине принесен этот выкуп? Если лукавому, то — долой оскорбление! Не только *от* Бога, но и Самого Бога получает разбойник в качестве выкупа, и столь безмерную плату берет за свою тиранию, что за такую плату справедливо было пощадить нас. Если же Отцу, то, во-первых, как? Ведь не у Него были мы в плену! А во-вторых, по какой причине кровь Единородного будет приятна Отцу, Который даже Исаака не принял, приносимого его отцом, но заменил жертвоприношение, дав овна вместо разумной жертвы?[1]

Семь столетий спустя на латинском Западе возникнет теория искупления, согласно которой смерть Христа была удовлетворением оскорбленного правосудия Бога Отца. Поскольку Бог справедлив, а грехопадением человека Он был оскорблен, Его справедливость требует сатисфакции: Сын Божий приносит Себя в жертву Отцу и Своей кровью умиряет разгневанного Бога[2]. Эта теория будет отвергнута христианским Востоком на Поместных Соборах 1156/57 годов

[1] Сл. 45, 22; PG 36, 653 = 1.675–676.

[2] Изложенная теория сатисфакции принадлежит Ансельму Кентерберийскому.

в Константинополе, где восторжествует учение о том, что искупительная жертва Сына Божия была принесена Богу Троице: Христос как человек приносит Себя в жертву Богу и как Бог принимает жертву[1]. Это учение было продолжением теории искупления Григория Богослова, который, отвергая идею выкупа, принесенного диаволу, а также идею удовлетворения правосудию Отца, говорил тем не менее о Христе, приносящем Самого Себя в жертву Богу:

> Спрашиваю, для кого пролита кровь Бога?
> Если для лукавого, то — прочь! — кровь Христа отдана злодею!
> Если же для Бога, то как? Не другой ли владел нами?
> А выкуп всегда дается владельцу.
> Истинно то, что Он Сам Себя приносит Богу,
> Чтобы Самому похитить нас у владевшего нами
> И чтобы взамен падшего принят был Христос...
> Так мыслим. Но уважаем и образы[2].

Как мы видим, Григорий не отказывается от традиционной терминологии «выкупа», однако воспринимает ее лишь как «образ», помогающий лучше понять таинство спасительного подвига Богочеловека: Христос назван «избавлением» (ἀπολύτρωσις) как давший себя в «искупление» (λύτρον — выкуп) и в очистительную жертву за вселенную[3]. Григорий так-

[1] Соборы 1156/57 годов были созваны в связи с ересью Сотириха Пантевгена, излагавшего теорию искупления в терминологии, близкой к учению Ансельма. Отцы Собора, в частности святой Николай Мефонский, в своем учении об искуплении основывались на молитве из литургий Василия Великого и Иоанна Златоуста, обращенной ко Христу: «Ты бо еси Приносяй и Приносимый». См. об этом: *Павел* (*Черемухин*). Собор; *Angelou*. Nicholas; *Meyendorff*. Christ, 197–200.

[2] PG 37, 470 = 2.1313–132.

[3] Сл. 30, 20, 44–46=1.442.

же не отказывается говорить об Отце, Который принимает жертву: однако принимает не потому, чтобы имел нужду в такой жертве, а из снисхождения и ради того, чтобы человек освятился человеческой природой воплотившегося Бога[1]. Иными словами, крестная жертва Спасителя была нужна не Богу Отцу, но нам, и была она следствием любви, а не гнева Отца: *так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную*[2].

В соответствии с евангельским образом Христа, посланного Отцом по любви к людям, Григорий в своей трактовке догмата искупления делает акцент на любви Божией, которая была главной причиной боговоплощения. Единородный Сын Божий был послан Отцом в мир для того, чтобы уврачевать поврежденную грехом человеческую природу. Грех вошел в жизнь человека после грехопадения: наказанием за грех стала смерть. Но и само это наказание было проявлением любви Божией, и в самой смерти содержалось скрытое благодеяние, так как она преграждала путь к распространению греха. В течение долгих веков Бог вразумлял человечество различными способами, однако грех продолжал распространяться. Тогда понадобилось более сильное «лекарство», которым и стало воплощение Бога Слова:

> О новое смешение (ὢ τῆς καινῆς μίξεως)! О странное растворение (ὢ τῆς παραδόξου κράσεως)! Существующий получает бытие, и Несозданный создается, и Невместимый вмещается через посредство умной души, посредничествующей между Божеством и грубостью плоти! Обогащающий нищает — нищает до моей плоти, чтобы я обогатился Его Божеством. И Полный

[1] Сл. 45, 22; PG 36, 653 = 1.676.

[2] Ин 3, 16.

> истощается — ибо лишается ненадолго Своей славы, чтобы я причастился полноты Его. Что за богатство благости? Что это за таинство по отношению ко мне? Я был причастен образу, но не сохранил его; Он причащается моей плоти, чтобы и образ спасти и плоть сделать бессмертной. Он вступает с нами во второе общение, которое гораздо необычайнее (παραδοξοτέραν) первого, поскольку тогда даровал нам лучшее, а теперь принимает от нас худшее!..[1]

Итак, боговоплощение стало поворотным пунктом в судьбе человечества: по своему значению оно превосходит даже сотворение человека. Из всех сотериологических теорий Григорию, как кажется, наиболее близко учение святого Иринея Лионского о «рекапитуляции», согласно которому существует параллелизм между жизнью Адама и земной жизнью Иисуса Христа как «второго Адама»[2], причем каждому событию из жизни Христа соответствует аналогичное событие из жизни Адама. Основная идея Иринея заключается в том, что всякая ошибка Адама была исправлена Христом, всякий грех уврачеван и исцелен. Христос прошел последовательно через все этапы человеческой жизни для того, чтобы на каждом этапе уврачевать грех. Благодаря этому все человечество «соединяется под главою Христом»:[3] Искупитель собирает воедино и включает в Себя всех потомков Адама, становясь главой нового, искупленного человечества[4].

Развивая ту же идею, Григорий говорит об искупительном подвиге «второго Адама», Который «расплатился» за каждый долг Адама в отдельности:

---

[1] Сл. 38, 13, 28–40; SC 358, 134 = 1.529.

[2] Против ересей 5, 16, 3.

[3] Ср. Еф 1, 10.

[4] Против ересей 3, 22, 3–4.

...Все сошлось воедино ради всех и ради единого праотца: душа — за (душу), ослушавшуюся (Бога); плоть — за (плоть), покорившуюся душе и осужденную вместе с ней; Христос, Который сильнее и выше греха, за Адама, попавшего (под власть) греха. Ради этого новое пришло на смену ветхому, и через страдание (Христа) воззван (ко спасению) пострадавший (Адам); и за каждый наш (долг) воздано особо Тем, Кто превыше нас, и человеколюбивое снисхождение (οἰκονομία) к падшему через неспослушание стало новым таинством. Ради этого рождение и Дева, ради этого ясли и Вифлеем: рождение вместо сотворения, Дева вместо женщины, Вифлеем вместо Эдема, ясли вместо рая, малое и видимое вместо великого и сокровенного... Ради этого дерево вместо дерева и ру́ки вместо руки́: вместо дерзко простертой — мужественно распростертые[1], вместо своевольной — пригвожденные (ко кресту), вместо извергшей Адама (из рая) — соединяющие воедино концы света. Ради этого высота за падение, желчь за вкушение, терновый венец за обладание злом, смерть за смерть, тьма ради света, погребение за возвращение в землю и Воскресение (Христа) ради воскресения (Адама)[2].

Таким образом смерть Спасителя на кресте стала воссозданием всецелого Адама, всего человечества. Григорий подчеркивает универсальный характер крестной жертвы Спасителя: Он стал «всем для всех, чтобы спасти всех»[3]; принесенная Им жертва очищает не малую часть вселенной и не на малое время, но весь мир и навечно[4]. Все человечество соединено под единой Главой Христом:

---

[1] То есть вместо руки Адама, дерзко простершейся к запретному плоду, руки Христа, распростертые на кресте.

[2] Сл. 2, 23, 8–25, 9; SC 247, 120–122 = 1.32–33. PG 37, 534–535 = 2.136–137.

[3] Сл. 37, 1, 7–8; SC 318, 270 = 1.510. Ср. 1 Кор 9, 22.

[4] Сл. 45, 13; PG 36, 640 = 1.669.

Распростерши святое тело (соответственно) концам света,
Он собрал воедино со всех концов
Всех смертных, соединил их в единого человека
И положил в недрах Единого Божества,
Очистив кровью Агнца всякую нечистоту,
Преграждавшую смертным путь от земли к небу[1].

Искупительный подвиг Спасителя имеет прямое отношение к каждому человеку. Христос умирает не за абстрактные массы, не за отвлеченного и собирательного «Адама», но за всякого человека, за каждого конкретного Адама начиная с самого Григория. Христос, говорит он, «принял образ раба, вкусил смерть и вторично встретил жизнь, будучи Богом, чтобы избавить меня от рабства и от уз смерти»[2]. Григорий рассматривает все события, связанные со страданиями и смертью Христа, как имеющие непосредственное отношение к его собственному спасению: «Привожу тебе (на память) Христа и Христово истощание ради нас, страдания Бесстрастного, крест и гвозди, которыми я разрешен от греха, и Вознесение... и образы моего спасения...»[3]

Боговоплощение для Григория — величайшее таинство, неподвластный человеческому разуму парадокс, чудо соединения несоединимого — Бога и человека. Спасение Адама, происходящее в результате боговоплощения, есть тоже таинство:

> Обновляются природы, и Бог делается человеком. *Восшедший на небо небес на востоке* собственной славы и светлости[4] прославляется на западе нашей бедности и нашего смирения, и Сын Божий принимает то, чтобы быть и называться Сыном

[1] PG 37, 535 = 2.137.
[2] PG 37, 1355 = 2.67.
[3] Сл. 17, 12; PG 35, 980 = 1.261.
[4] Ср. Пс 67, 34 (по LXX).

> Человеческим, не изменяя того, чем Он был, — ибо это неизменяемо, — но восприняв то, чем не был, — ибо Он человеколюбив... Ради этого несмешиваемое смешивается — не только Бог с рождением, ум с плотью, вневременное с временем и неограничиваемое с мерой, но и рождение с девством, бесчестие с тем, что превыше всякой чести, бесстрастное со страданием, бессмертное с тленным. Ибо поскольку умудрившийся во зле (τῆς κακίας ὁ σοφιστής)[1] надеялся быть непобедимым, обманув нас надеждой на обожение, то сам обманывается препятствием плоти (σαρκὸς προβλήματι), чтобы, приступив к Адаму, встретить Бога. И таким образом новый Адам спас ветхого и разрешено осуждение плоти, когда смерть была умерщвлена плотью[2].

В этом тексте нельзя не узнать отголоска теории искупления Григория Нисского, согласно которому диавол попался на «приманку» плоти, не сумев увидеть под ней Бога. Григорий Богослов использует похожий образ[3], однако, в отличие от Григория Нисского, не развивает на его основе сотериологическую теорию, которая пыталась бы объяснить тайну искупления. Выкуп действительно был принесен, диавол действительно обманулся, человек действительно спасен воплотившимся Богом; но дальше этих утверждений Григорий Богослов идти не хочет: «большее пусть почтено будет молчанием»[4].

С темой искупления тесно связана тема сошествия Христа во ад[5]. Эта тема — одна из центральных в восточнохрис-

---

[1] То есть диавол.

[2] Сл. 39, 13, 8–27; SC 358, 176–178 = 1.539.

[3] Ср. PG 37, 460 = 2.36: Христос явился, «прикрывшись отовсюду завесой... ибо нужно было, чтобы змий, почитающий себя мудрым, приблизившись к Адаму, неожиданно вместо него встретил Бога и о крепость Его сокрушил свою злобу...»

[4] Сл. 45, 22; PG 36, 653 = 1.676.

[5] Об этой теме в восточнохристианской патристической традиции см.: *Иларион* (*Алфеев*). Христос, 64–123.

тианской патристической и литургической традициях — нашла отражение на страницах многих сочинений Григория. В знаменитом «Слове на Пасху», которое в течение многих столетий являлось неотъемлемой частью пасхального богослужения, Григорий говорит о «таинстве Пасхи» в возвышенном, приподнятом и поэтическом стиле:

> Сегодня спасение миру — как видимому, так и невидимому! Христос (воскрес) из мертвых — восстаньте с Ним и вы; Христос (взошел) к Себе — восходите и вы; Христос (вышел) из гробов — освобождайтесь от уз греха. Врата ада отверзаются, и смерть истребляется, и ветхий Адам отлагается, и новый совершается. Если кто во Христе новая тварь, обновляйтесь...[1]

Продолжая ту же тему, Григорий говорит, обращаясь к читателю: «Если (Христос) сходит во ад, сойди и ты вместе с Ним. Познай и те таинства, которые там совершил Христос: в чем домостроительство двойного сошествия? в чем смысл? всех ли без изъятия спасает, явившись, или и там — лишь верующих?»[2] Говоря о «двойном сошествии», или «двойном нисхождении», Григорий имеет в виду κατάβασις Сына Божия на землю (боговоплощение) и Его κατάβασις во ад: в раннехристианской литературе эти две темы тесно переплетены[3].

Вопрос о том, всех ли без изъятия спасает Христос, сходя в ад, или только верующих, оставлен Григорием без ответа. Более чем за полтора века до него Климент Александрийский на вопрос о том, всех ли умерших обратил Христос в аду или одних евреев, уверенно отвечал: «Несомненно, всех умерших», имея в виду, что и язычники, которые вели доброде-

---

[1] Сл. 45, 1; PG 36, 624 AB = 1.661–662.

[2] Сл. 45, 24; 656–657 = 1.677.

[3] Об этом см. подробнее в *Daniélou*. Theology, 233.

тельную жизнь, услышав проповедь Христа в аду, уверовали в него[1]. Григорий Богослов был чрезвычайно осторожен в высказываниях на догматические темы и особенно избегал дискуссий по эсхатологическим проблемам (чем отличался от Климента, Оригена и Григория Нисского): он не боялся ставить перед читателем спорные вопросы, однако не спешил с ответами, приглашая самого читателя вникать в «таинства» христианской веры. Григорий давал четкие ответы только тогда, когда у него не было сомнений в их правильности. Говоря на догматические темы, он взвешивал каждое слово и всегда оставлял место «тайне» — тому, что должно остаться недосказанным как превосходящее человеческое слово и мысль. Такая тактика обеспечила Григорию уникальное место в византийской традиции — место богослова, сочинения которого считались непогрешимыми в догматическом отношении наряду с Библией и богослужебными текстами.

Некоторые позднейшие писатели гораздо менее трепетно подходили к вопросу о том, кто из находившихся в аду был спасен Христом. Святитель Феофилакт Болгарский (XII век) по этому поводу ссылается на Григория Богослова, однако переделывает его текст таким образом: «Христос, явившись к находящимся в аду, спасает не всех без изъятия, но одних верующих»[2]. Подобным же образом переделана цитата из Григория Богослова в подложном «Слове в Великую Субботу», сохранившемся под именем святого Епифания Кипрского[3]. То, что Григорий Богослов считал тайной, выходящей за пределы человеческого разума, для Феофилакта Болгарского и Псевдо-Епифания представлялось установленным

[1] Строматы 6, 6.

[2] Цит. по: *Феофилакт*. Толкования, 212.

[3] См.: *Иларион* (*Алфеев*). Христос, 119–123.

и общеизвестным фактом, не требующим каких-либо оговорок или уточнений.

В стихотворении под названием «Песнь Христу после безмолвия на Пасху» (из сборника под общим названием «О самом себе») Григорий возвращается к теме победы Христа над адом:

> Сегодня великий Христос от мертвецов, с которыми
> смешался,
> Пробужден, и отразил жало смерти,
> И мрачные затворы унылого Аида
> Сокрушил, и душам даровал свободу.
> Сегодня, от гроба воспрянув, явился Он людям,
> Ради которых родился, ради которых умер и пробужден
> из мертвых,
> Чтобы мы, возрожденные и избежавшие смерти,
> Восхищены были вместе с Восходящим.
> Сегодня светозарный и великий возрадовался хор
> Ангельский, воспевая победную песнь[1].

Тема сошествия Христа во ад — один из лейтмотивов трагедии «Христос страждущий»[2]. Эта тема возникает в разных контекстах и в устах различных героев. Обращаясь к Христу, Богородица спрашивает Его: «Сын Царя всех, как смерть прародителей ныне ведет Тебя в жилища ада?»[3] В другом месте Богородица восклицает: «О Сын Вседержителя, сколь многие страдания причинил Ты душе Моей и пока был жив, и когда сошел во ад»[4]. В уста Богородицы поэт вкладывает и следующий весьма важный в догматическом отношении текст:

---

[1] PG 37, 1328–1329 = 2.97–98.

[2] О подлинности трагедии речь шла в главе I.

[3] Христос страждущий 878–879; SC 149, 198.

[4] Христос страждущий 1338–1339; SC 149, 236.

Ты нисходишь, возлюбленное Чадо, в жилища ада,
Чтобы скрыть Себя в убежище, в котором Ты хочешь
сокрыться,
Но, сходя в мрачную пещеру Аида,
Ты ввергаешь в ад горчайшее жало.
Ты нисходишь в ущелье мертвых и к вратам тьмы,
Желая осветить и озарить род (человеческий),
Воскресить же Адама, отца смертных,
Ради которых Ты, восприняв, носишь (на Себе) образ
смертного[1].
Ты сходишь в глубоко-мрачную тьму ада,
Приняв смерть от врагов, Матерь же оставив несчастной.
Но благоволение Отца умертвит Тебя,
Чтобы принести спасение прочим.
Благость Отца привела Тебя к смерти.
Горький плач! Земля Тебя, Чадо, принимает,
Сходящего к мрачным вратам Аида,
Чтобы пронзить ад острейшей стрелою.
Ибо Ты один нисходишь туда,
Чтобы взять (с Собою) мертвых, а не (чтобы быть)
взятым мертвыми,
И чтобы избавить всех, ведь Ты один свободен.
Ибо Ты единственный Человек, способный (на такое)
мужество,
Ты один страдаешь за естество смертных.
Но борения, которые Ты выдержал, ныне окончились,
И Ты одержал победу над сопротивными,
Силой обратив в бегство ад, змея и смерть...
Похитив (из ада) род (человеческий), Ты тотчас
выйдешь со славою,
О, Царь, бессмертный Царь, оставшись Богом,
Но соединив со Своим образом человеческое естество.
А ныне нисходишь Ты в жилища Аида,
Стремясь осветить и озарить мрак[2].

---

[1] Ср. 1 Кор 15, 49.

[2] Христос страждущий 1505–1538; SC 149, 250–252.

Тему сошествия во ад развивает и другой герой драмы — Богослов, комментирующий происходящее от лица автора и дающий богословскую оценку описываемым событиям:

Света одного солнца достаточно для Христа,
Чтобы уничтожить жилища ада и завтра снова
Вернуться на землю, утолив боль смертных.
Ибо ради этого Ты, взяв нищую одежду,
Сошел во ад и, исхитив оттуда много (неприятельских)
доспехов,
Явился повелителем преисподних (сил).
Умертвив стражей и хранителей врат,
Он вернется оттуда, чтобы все признали Его
Заступником, Который Сам по Себе является Благодетелем
(И) Которого Его собственный народ умертвил из зависти[1].

Как явствует из приведенных отрывков, автор трагедии «Христос страждущий» воспринимает сошествие во ад как искупительный подвиг, совершенный Христом ради спасения всего человечества, а не какой-то определенной группы людей. Сойдя в «жилища ада», Христос озаряет ад Своим Божеством и умерщвляет его, озаряет весь род человеческий и воскрешает Адама, олицетворяющего собой падшее человечество. Выйдя из ада, Христос возвращается на землю[2], чтобы засвидетельствовать истину Воскресения Богородице, женам-мироносицам и апостолам. Сошествием во ад и Воскресением Христовым завершается таинство искупления, начавшееся с боговоплощения — рождения в мир Господа Спасителя.

В восприятии Григория Богослова таинство искупления не объект для построения богословских теорий: оно больше

[1] Христос страждущий 1731–1740; SC 149, 266.
[2] Ср. Христос страждущий 2188–2189; SC 149, 306.

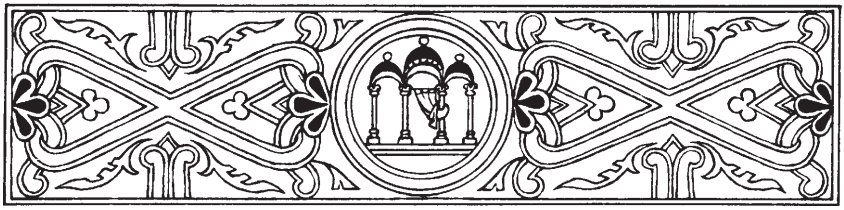
подходит для молитвенного созерцания. Пространным рассуждениям и теологуменам Григорий предпочитал прославление чудес Божиих языком хвалебного гимна, предельно лаконичным и предельно ярким, максимально сдержанным и в то же время вдохновенным и восторженным. Не случайно его проза нередко звучит как высокая поэзия, и многие его выражения целиком вошли в богослужебную гимнографию Православной Церкви.

Таинство искупления человечества умершим на кресте и воскресшим Христом есть величайшее чудо, которое следует не столько обсуждать, сколько воспевать:

> Нам, чтобы ожить, необходим был Бог воплотившийся и умерщвленный. Мы умерли с Ним, чтобы очиститься, с Ним воскресли, потому что с Ним умерли, с Ним прославились, потому что с Ним воскресли. Много было в то время чудес — Бог распинаемый, солнце помрачающееся и снова возгорающееся... завеса разрываемая, кровь и вода, излившиеся из ребра... земля колеблющаяся, камни, разрушающиеся ради Камня, мертвецы восставшие... знамения при погребении и после погребения, которые воспоет ли кто по достоинству? Но ничто из этого несравнимо с таинством моего спасения! Немногие капли крови воссозидают весь мир... собирая и связывая нас воедино[1].



[1] Сл. 45, 28–29; 661–664 = 1.680.



Глава IV

МИСТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Для восточнохристианской традиции был не характерен тот разрыв между духовностью и богословием, между мистицизмом и догмой, которым ознаменовалось развитие христианства на средневековом Западе[1]. Именно поэтому говорить о «мистицизме» того или иного отца Церкви в отрыве от его богословия вряд ли возможно. Если мы и попытаемся в настоящей главе рассмотреть несколько тем в качестве «мистических», это будет сделано лишь в методических целях — для того, чтобы выделить их среди прочих богословских тем Григория и осветить с возможно большей полнотой. Мы сочли необходимым представить мистицизм Григория в отдельной главе еще и ввиду того, что современная патристическая наука не уделяет, на наш взгляд, достаточного внимания его мистическому богословию. Говоря о Великих Каппадокийцах, обычно указывают на Григория Нисского как «мистика»: что же касается Григория Богослова, то его рассматривают в лучшем случае как выдающегося догматиста и церковного ритора.

В настоящей главе мы рассмотрим учение Григория Богослова о Божественном свете, после чего будем говорить о мо-

[1] Ср. *Louth*. Origins, XI–XII.

литве и боговидении в понимании Григория. В заключение будет рассмотрена тема обожения, которая, как мы уже могли убедиться, является сердцевиной всей богословской системы Григория.

1. БОЖЕСТВЕННЫЙ СВЕТ

«Бог есть свет»

Святой апостол Иоанн Богослов был первым христианским писателем, у которого встречается утверждение о том, что Бог есть свет. Эту истину, по его словам, он услышал от Самого Иисуса Христа: *И вот благовестие, которое мы слышали от Него и возвещаем вам: Бог есть свет, и нет в нем никакой тьмы*[1]. Последняя фраза представляет собой, вероятно, одно из λόγια Ἰησοῦ — афоризмов Иисуса, которые запомнились ученикам Христа и частично вошли в новозаветный канон, частично в апокрифические писания, частично же сохранялись в течение долгого времени в устном предании. О Себе Самом Иисус говорил: *Я свет миру*[2]. Для Иоанна Богослова Иисус был Светом, Который *во тьме светит* и Который *просвещает всякого человека, грядущего в мир*[3]. Учение о Христе как «Свете от Света» вошло в Никейский Символ веры; оно также нашло отражение в богослужении Православной Церкви[4].

---

[1] Ин 1, 5.

[2] Ин 9, 5.

[3] Ин 1, 5, 9.

[4] См., например, песнопение «Свете Тихий святыя славы», а также многие другие. Тема света особенно развита в богослужениях праздников Пасхи, Преображения и Крещения Господня.

Тема Божественного света была лейтмотивом всего творчества Григория[1]. По справедливым наблюдениям ученых, сама природа Божества в произведениях Григория чаще всего характеризуется термином «свет» (φῶς), причем «терминология света» остается одним из основных элементов богословского языка Григория в течение всей его литературной деятельности[2]. Эта терминология появляется уже в Слове 2-м, произнесенном после священнической хиротонии, где Григорий говорит о том, что Ангелы «едва вмещают сияние Бога, Которого покрывает бездна, Которого скрывает тьма, ибо Он есть чистейший и для большинства тварей недоступный свет, Который во всем и вне всего, Который есть всецелая красота и выше всякой красоты, Который просвещает ум...»[3] Тема света развивается и в Слове 9-м, произнесенном после епископской хиротонии: здесь Григорий, сравнивая Бога с солнцем, говорит о том, что для одних Он является светом, а для других — огнем; тот, кто не готов к встрече с Богом, бывает ослеплен Его светом, подобно детям, ослепленным светом молнии[4].

Образ солнца — один из любимых образов Григория, когда речь идет о Боге[5]. Григорий пользуется этим образом, в частности, в Слове 21-м, посвященном святому Афанасию Александрийскому, где он говорит о врожденном стремлении человека к Богу как наивысшему благу:

---

[1] О видении Божественного света у Григоря Богослова см.: *Špidlik*. Grégoire, 1–48.

[2] См.: *Moreschini*. SC 358, 63–64. Ср. *Moreschini*. Luce.

[3] Сл. 2, 76, 3–8; SC 247, 188 = 1.52.

[4] Сл. 9, 2, 6–3, 4 (2, 6–9; 3, 1–4); SC 405, 302–306 = 1.189–190.

[5] Этот платоновский образ использовался Григорием в Словах 21, 1; 28, 30; 40, 5; 40, 37; 44, 3. Об образе солнца в произведениях Григория см.: *Kertsch*. Bildersprache, 203–204; *Gottwald*. De Gregorio, 40–41.

> ...Из многих и великих (даров)... которые мы получили и еще получим от Бога, величайшим и более всего (свидетельствующим) о человеколюбии (Божием) является наше стремление к Нему и родство с Ним. Ибо что солнце для существ чувственных, то Бог — для умственных[1]; оно освещает мир видимый, а Он — невидимый; оно делает телесные взоры солнцевидными, а Он умственные природы — боговидными. И как солнце, давая возможность видящему видеть, а видимому быть видимым, само несравненно прекраснее видимого, так и Бог, сделавший, чтобы существа мыслящие мыслили, а мыслимые были осмысливаемы, Сам есть вершина всего мысленного[2], так что всякое желание останавливается на нем и далее никуда уже не простирается. Ибо нет ничего выше Него, и даже вовсе ничего не находит ум самый продвинутый в философии, возвышеннейший и любопытнейший. Бог есть предел желаемого: в Нем находит упокоение всякое созерцание[3].

Мы уже говорили о том, что непостижимость Божественной природы является, по Григорию, одной из основных характеристик Божества: на этом он особенно настаивал в своей полемике с Евномием. Говоря о Боге как свете, Григорий подчеркивает, что этот свет тоже недоступен уму: он «убегает от быстроты и высоты ума, всегда удаляясь настолько же, насколько бывает постигаем, и тем, что убегает

---

[1] Ср. Сл. 28, 30, 1–3; SC 250, 168 = 1.411. Ср. *Платон*. Государство 6, 508 с.

[2] Ср. *Плотин*. Энн. 6, 7, 16: «Как солнце — причина того, что чувственные вещи существуют и доступны созерцанию, а также того, что существует зрение и способно видеть, хотя само солнце не есть ни эти вещи, ни зрение, точно так же Благо — причина и всего сущего, и самого ума, как бы свет, от которого зависят все созерцаемые сущности, так и созерцающий их ум, хотя само Оно не есть ни эти сущности, ни ум, а только их причина, Оно обусловливает мышление тем, что от Него истекает свет и на сущности, и в ум».

[3] Сл. 21, 1, 9–26; SC 270, 110–112 = 1.305–306.

и как бы вырывается из рук, возводя горé того, кто влюблен в него»[1]. Тема погони за вечно убегающим Богом, непрестанного стремления к новым высотам в поисках непостижимого Бога станет одной из наиболее характерных в мистическом богословии отцов Церкви, в частности у Григория Нисского[2].

В Слове 31-м Григорий подчеркивает тринитарный характер Божественного света. Бог Троица есть свет, и каждое из Лиц Святой Троицы есть свет, говорит Григорий, ссылаясь на евангелиста Иоанна:

> *Был свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир*[3], то есть Отец. *Был свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир*, то есть Сын. *Был свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир*, то есть *другой Утешитель*[4]. «Был», «был» и «был», но был един; «свет», «свет» и «свет», но единый свет и един Бог. Это же представил прежде Давид, говоря: *Во свете Твоем узрим свет*[5]. Ныне же мы и узрели, и проповедуем, от света-Отца приняв света-Сына во свете-Духе, краткое и простое богословие Троицы[6].

Наиболее полно учение Григория о Боге как свете раскрыто в Слове 40-м, произнесенном на второй день праздника Крещения Господня, называемого также «днем светов».

---

[1] Сл. 2, 76, 8–11; SC 247, 188–190 = 1.52. Ср. PG 37, 523 = 2.133: «(Бог есть) источник светов, свет, не имеющий имени, непостижимый, убегающий от быстроты приближающегося к нему ума, всегда упреждающий всякую мысль, чтобы мы в своих желаниях всегда простирались к новой высоте». Тот же текст в PG 37, 429 = 2.29.

[2] См. его Толкование на Песнь Песней 8 (PG 44, 940 C–941 C).

[3] Ин 1, 9.

[4] Ср. Ин 14, 16; 14, 26.

[5] Пс 35, 10 (по LXX).

[6] Сл. 31, 3, 11–22; SC 250, 280 = 1.445. Отметим, что Ориген нередко говорил об Отце и Сыне как о свете; см.: *Crouzel*. Origen, 126–127.

Григорий говорит здесь о свете Святой Троицы, который, с одной стороны, находится за пределами всего чувственного и умопостигаемого, с другой же — возглавляет всю иерархию светов от духовного до материального. Свет Святой Троицы абсолютно трансцендентен тварному бытию, вместе с тем он пронизывает собою весь тварный мир, так что все существующее есть различные уровни причастности этому свету:

> Бог есть свет высочайший, недоступный, несказанный, ни умом не постигаемый, ни словом не изрекаемый, просвещающий всякую разумную природу. Он — то же в духовном мире, что солнце — в чувственном. По мере нашего очищения Он представляется нами, по мере представления возбуждает к Себе любовь, по мере любви нашей вновь умопредставляется; Он созерцаем только Сам Собою и постижим лишь для Самого Себя, изливаясь лишь в малой степени на то, что вне Его. Я говорю о свете, созерцаемом в Отце, Сыне и Святом Духе, богатство Которых есть одноприродность и единое излияние светлости. Второй же свет — Ангел, некая струя или причастие первого света, имеющая просвещение благодаря своему стремлению к первому свету и служению Ему: не знаю, получает ли он просвещение в соответствии с чином, в котором находится, или по мере просвещения получает свой чин. Третий свет есть человек, что известно и внешним. Ведь и они, в силу присущего нам логоса, называют человека φώς[1], и из нас самих наиболее богоподобные и приближающиеся к Богу. Знаю и другой свет, которым изгнана и пресечена первоначальная тьма: этот свет — первооснова видимого творения, а именно циклическое вращение звезд и небесная стража (φρυκτωρία)[2], освещающая весь мир[3].

---

[1] Подобная же этимология (φώς-человек от φῶς-свет) содержится у Климента Александрийского (Педагог 1, 6).

[2] Термин, буквально означающий стражу, которая подает сигналы при помощи огней.

[3] Сл. 40, 5, 1–21; SC 358, 204–206 = 1.545–546.

Помимо иерархии светов существуют, согласно Григорию, другие виды света: речь идет о проявлениях Божественного света в человеческой истории. Вся Библия, вся жизнь Церкви вплоть до вхождения в эсхатологическое Царство Божие могут рассматриваться как откровение Божественного света. Это откровение дается отдельным людям, целому народу, всем христианам, наконец — в будущем веке — всей полноте спасенных:

> Светом была и данная первородному первородная заповедь...[1] Светом — и прообразовательный и соразмерный с силами принимающих писаный закон, предначертывающий истину и тайну великого света, почему и лицо Моисея прославляется им[2]. Но чтобы украсить слово и бóльшим числом светов, светом было и явившееся Моисею из огня — то, что опаляло, но не сжигало куст...[3] Светом — путеводившее Израиль в столпе огненном...[4] Светом — похитившее Илию на огненной колеснице и не опалившее похищаемого[5]. Светом — облиставшее пастухов, когда вневременный свет смешался с временным[6]. Светом — и (свет) звезды, идущей в Вифлеем, чтобы... направить волхвов и указать на свет, который и превыше нас, и с нами[7]. Светом — и явленное ученикам на горе Божество, едва не оказавшееся слишком сильным для зрения[8]. Светом — и облиставшее Павла видение, поражением глаз уврачевавшее тьму души[9]. Светом — и тамошняя светлость для очистившихся

[1] Ср. Быт 2, 16–17.
[2] Ср. Исх 34, 29–35.
[3] Ср. Исх 3, 2.
[4] Ср. Исх 13, 21.
[5] Ср. 4 Цар 2, 11.
[6] Ср. Лк 2, 9.
[7] Ср. Мф 2, 9.
[8] Ср. Мф 17, 2.
[9] Ср. Деян 9, 3–9; 18.

здесь, когда *праведники воссияют, как солнце*[1], и станет Бог посреди них, богов и царей[2], распределяя и разделяя степени тамошнего блаженства. Светом, помимо этого, является собственно просвещение Крещения... в котором заключается удивительное таинство нашего спасения[3].

Мы видим, что идея Божественного света лежит как в основе всего мировосприятия Григория, так и в основе его видения истории. Григория с полным правом можно назвать одним из создателей «богословия света» в христианской традиции. Тема Божественного света получила свое дальнейшее развитие у последующих мистических писателей, таких, как Максим Исповедник, Симеон Новый Богослов, Григорий Палама. Богословы византийского исихазма ссылались на Григория Богослова как на наиболее авторитетного писателя, ставшего одним из первоисточников исихастской доктрины.

Характерно, что если тема Божественного света стала после Григория Богослова центральной в восточной мистической традиции, то тема «Божественной тьмы», столь характерная для Григория Нисского, осталась где-то на периферии мистического богословия Восточной Церкви[4]. Византийская традиция вообще отдавала предпочтение Григорию Богослову перед Григорием Нисским не только в догматических вопросах, но и в вопросах мистики и духовной жизни.

---

[1] Мф 13, 43.

[2] Ср. Пс 81, 1; 6 (по LXX).

[3] Сл. 40, 6, 1–28; 206–208 = 1.546–547.

[4] Она приобрела гораздо большую популярность на Западе, во многом благодаря тому развитию, которое претерпел западный мистицизм в Средние века; естественно, что эта тема привлекает большее внимание западной патристической науки, чем характерная для Востока тема Божественного света.

Тема Божественного света проходит красной нитью через весь цикл «Песнопений таинственных». Здесь Григорий Богослов снова говорит о Боге как безначальном, едином и благом свете[1], о Троице как трех светах, обладающих одной природой[2], о едином «трисветлом Божестве»[3], об Ангелах как зеркалах света[4], о внутреннем свете человека, которому сияние Троицы открывает таинства троичного богословия[5]. Мысль о том, что Бог пронизывает Своим светом всю иерархию тварного бытия, иллюстрируется здесь при помощи следующего поэтического образа:

Как солнечный луч из безоблачного неба,
Встретившись с отражающими его видимыми дождевыми тучами,
Распростирает многоцветную радугу,
И весь окружающий эфир блещет
Непрерывными и постепенно слабеющими кругами,
Так и природа светов поддерживается в бытии тем, что высочайший
Свет Своими лучами непрестанно озаряет умы, которые ниже Его.
Сам же Источник светов есть свет неименуемый и непостижимый...[6]

[1] PG 37, 418 = 2.25.
[2] PG 37, 413–414 = 2.24.
[3] PG 37, 421 = 2.26.
[4] PG 37, 422 = 2.26.
[5] PG 37, 415 = 2.24.
[6] PG 37, 439 = 2.29.

Очищение и озарение

Для Григория тема Божественного света была не просто предметом богословского интереса: она была связана с его мистической жизнью. Подобно многим другим христианским мистикам, Григорий обладал опытом видения Божественного света. Мы уже приводили тексты, в которых Григорий говорит о своем первом соприкосновении со светом Святой Троицы, о том, как в детстве он «восходил к сияющему Престолу» и как сияние Божие было у него всегда перед глазами[1]. Подобным же опытом обладал его отец, Григорий Назианзин-старший. Григорий-младший, рассказывая о крещении своего отца, упоминает о том, как последнего по выходе из купели осиял свет, который видели присутствовавшие при Таинстве[2]. Не случайно в восприятии Григория Таинство крещения было связано в первую очередь с идеей просвещения (φωτισμός) Божественным светом.

Тема просвещения, в свою очередь, неотделима в его богословии от темы очищения-катарсиса[3]. Интерес к этой теме Григорий унаследовал от античной философии, где «очищение» — одно из ключевых понятий[4]. По Платону, очищение состоит в том, «чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько возможно... наедине с собою, освободившись от тела, как от оков»[5]. Идея отрешения души от тела была, как мы увидим, близка Григорию, хотя он и не ограничивался ею в своем учении об очищении.

---

[1] См. раздел 1-й главы I нашей книги.

[2] Сл. 18, 13; PG 35, 1001 = 1.269.

[3] См.: *Moreschini*. SC 358, 62–70. Ср. *Špidlik*. Grégoire, 75–83.

[4] Об «очищении» у Платона и Плотина см.: *Louth*. Origins, 7–10; 44–47.

[5] Федр 67c.

Вообще необходимо отметить, что Григорий, говоря об очищении и озарении, о созерцании Божественного света и соединении с Богом, а также о других феноменах духовной и мистической жизни человека, широко пользуется языком греческой философии, в частности неоплатонической терминологией[1]. В этом он близок Григорию Нисскому, для которого язык неоплатонической философии служил средством выражения мистического опыта и раскрытия сердцевинных богословских тем[2]. Платоническая терминология была введена в христианское богословие Климентом и Оригеном: от Оригена эту терминологию восприняли Великие Каппадокийцы. Мы не говорим здесь о тождестве мистического опыта в христианской и неоплатонической традициях: это отдельная тема, заслуживающая специальных исследований. Мы лишь обращаем внимание читателя на особенность языка Григория Богослова, наложившую яркий отпечаток на весь строй его мистического богословия.

Развивая тему очищения-катарсиса, Григорий говорит о нем как основной характеристике «философского» образа жизни:[3] «Истинная и первая мудрость», по его словам, есть «жизнь похвальная, очищенная или очищаемая для чистейшего и светлейшего Бога, Который требует от нас только одной жертвы — очищения»[4]. Очищение есть путь интеллектуального восхождения от плотского к духовному, от земли к Богу, от материального мрака к нематериальному свету;

---

[1] О влиянии Платона на Григория см.: *Gottwald*. De Grigorio; *Pinault*. Platonisme.

[2] О влиянии платонизма на мистическое богословие Григория Нисского см.: *Daniélou*. Platonisme.

[3] О том, что включает в себя понятие «философии» у Григория, см. соответствующий раздел главы II нашей книги.

[4] Сл. 16, 1; PG 35, 936 = 1.232.

это платоновский путь отрешения и освобождения от тела. Очищение есть вершина философии:

> Кто сумел с помощью разума и созерцания, отвергнув материю и это плотское облако или покрывало — не важно, как его назвать, — кто смог соединиться с Богом и смешаться с абсолютно несмешиваемым светом, насколько это возможно человеческой природе, тот блажен по причине как здешнего восхождения, так и тамошнего обожения, которое дарует истинная философия и то, чтобы стать выше материальной двойственности через единство, умопредставляемое в Троице[1].

Чтобы понять этот текст, нужно вспомнить, что в неоплатонической философии путь к совершенству мыслится как движение от сложности к простоте, от двойственности к единству. Плотин, в частности, утверждает, что созерцание Единого возможно только в том случае, когда человек сам станет из многого единым[2]. Созерцание Единого, по Плотину, есть растворение созерцающего в Едином, слияние с Ним: «...В момент созерцания исчезает всякая двойственность, и созерцающий настолько отождествляется с созерцаемым, что, собственно, не созерцает его, а сливается с ним воедино...»[3] Вершиной мистического восхождения человека является, согласно Плотину, экстаз, то есть «превращение в нечто простое, прилив силы, стремление к единению, напряжение ума для слияния с тем, что желательно видеть

---

[1] Сл. 21, 2, 1–8; SC 270, 112–114 = 1.306. См. пространный комментарий прп. Максима Исповедника на этот текст: Амбигва; PG 91, 1105 C–1205 C (см. особенно 1193 C–1194 C, о переходе за пределы материальной диады).

[2] *Плотин*. Энн. 6, 9, 3.

[3] Там же, 11.

во святилище, а в конце всего — полное успокоение»[1]. «Умственное созерцание» у Плотина отождествляется с видением света, изливающегося от Первоначала[2]. Можно, конечно, указать на различия между плотиновским экстазом как растворением в имперсональном Едином и мистическим созерцанием Григория как встречей с персональным Божеством-Троицей; тем не менее нельзя не увидеть поразительного сходства в языке и терминологии между двумя авторами.

По учению Григория, для созерцания чистейшего света необходимо прежде всего очищение ума:

> Бог есть свет, и свет высочайший; и всякий другой свет есть лишь некая слабая его струя и отблеск, достигающий земли, хотя бы и казался весьма блистательным. Но видишь, что он попирает мрак наш и положил тьму покровом Своим[3], поставив ее между Собою и нами, как и Моисей в ветхозаветные времена полагал покрывало между собою и грубым Израилем[4], чтобы нелегко было омраченной природе видеть сокровенную Красоту, Которой немногие достойны, чтобы легко получаемое не было с такой же легкостью отвергнуто из-за того, что столь легко приобретено, но чтобы один свет общался со Светом, всегда влекущим ввысь посредством стремления (ἐφέσεως)[5], и чтобы только очищенный ум приближался к Чистейшему, и чтобы одно открывалось сейчас, а другое потом, как награда за добродетель и за стремление еще здесь к тому (свету), или скорее за уподобление (Ему)[6].

---

[1] Энн. 11. Ср. *Григорий*. Сл. 21, 1, 25–26; SC 270, 112 = 1.306: «(Бог) есть предел желаемого и успокоение от всякого созерцания».

[2] Там же, 5, 5, 7–8.

[3] Ср. Пс 17, 10–12 (по LXX).

[4] Ср. Исх 34, 33.

[5] В философии Плотина этот термин обозначал стремление к единению с высшим Благом.

[6] Сл. 32, 15, 1–13; SC 318, 116 = 1.470–471.

В этом тексте под «мраком» подразумевается грубость плоти, помрачающая ум и препятствующая ему возвыситься до созерцания Бога[1]. Григорий унаследовал от платонической традиции идею о том, что телесная оболочка человека препятствует созерцанию. Разница между Григорием и неоплатониками заключается в том, что, как мы уже отмечали, Григорию было чуждо презрительное отношение к телу как таковому, и если он говорил о теле как препятствии к духовной жизни, речь шла о падшей греховной плоти человека. У неоплатоников этого различия не было, так как не было учения о грехопадении.

Стоит также обратить внимание на то, что в цитированном тексте Бог назван «сокровенной Красотой» и что созерцание Его описывается как общение «света» со «Светом». В этом можно опять увидеть отголосок плотиновской мистики. Плотин называет Творца абсолютной Красотой, началом и источником всякой красоты[2]. Свет Того, Кто прежде и превыше всего, есть источник красоты всего существующего, — утверждает философ[3]. Достигнув состояния единения, человек узревает этот верховный свет, созерцая который он видит Бога и самого себя в Боге как простой и чистый свет[4]. Таким образом, человек не только созерцает свет и соединяется с ним, но и сам превращается в свет.

Подобно Плотину, Григорий говорит о том, как человек превращается в свет: «Насколько приближается кто-либо к Царю, настолько становится он светом»[5]. Человек призван «сделаться светом», то есть настолько преобразиться

---

[1] Ср. схолию Илии Критского в PG 36, 854 CD.

[2] Энн. 6, 7, 32–33.

[3] Энн. 6, 7, 31.

[4] Энн. 6, 9, 10.

[5] PG 37, 446 = 2.31.

и очиститься, чтобы приобрести свойства Божественного света:

> Сделаемся светом, как учеников назвал великий Свет, когда сказал: *вы — свет мира*[1]. Сделаемся *светилами в мире, содержа слово жизни*[2], то есть животворную силу для других. Будем держаться за Бога, будем держаться за первый и чистейший свет. Пойдем к сиянию Его, *доколе еще ноги* наши *не спотыкаются на горах мрачных* и воинственных[3]. Пока день, *будем вести себя благочинно, не предаваясь ни пированиям и пьянству, ни сладострастию и распутству*, так как это дела ночи[4]. Очистим всякий член, братья, освятим всякое чувство; да не будет в нас ничего несовершенного, ничего от первого рождения, не оставим ничего непросвещенного. Просветимся оком, чтобы смотреть правильно... Просветимся слухом, просветимся языком... Исцелимся в обонянии... Очистим осязание, вкус, гортань... Хорошо иметь голову очищенную... Хорошо иметь освященные и очищенные плечи... Хорошо иметь освященные руки и ноги... Есть и очищение чрева... Нахожу, что даже сердце и внутренности удостоены чести (в Писании)... А чресла? А нервы? Не оставим и их без внимания: пусть и их коснется очищение... Принесем же себя целиком, станем разумным всесожжением, словесной жертвой... Отдадим себя целиком, чтобы и воспринять обратно целиком, потому что чисто воспринять себя — значит отдаться Богу и священнодействовать собственное спасение[5].

Итак, для того чтобы сделаться светом, человек должен всецело очиститься: все его существо, включая ум, душу и тело

---

[1] Мф 5, 14.

[2] Флп 2, 15–16.

[3] Иер 13, 16.

[4] Рим 13, 12–13.

[5] Сл. 40, 38, 1–40, 26; SC 358, 284–292 = 1.568–570.

со всеми его членами, должно очиститься, освятиться и преобразиться. На этот раз Григорий вырывается из области неоплатонической терминологии, привлекая обширный библейский материал для подтверждения своих мыслей. Вместо платонической идеи освобождения от тела он выдвигает идею очищения тела как необходимого условия для приобщения к Божественному свету[1]. Не только усилие разума, но и различные действия на телесном уровне — аскетические подвиги, добрые дела, исполнение заповедей — способствуют мистическому озарению:

> Где страх, там соблюдение заповедей, а где соблюдение заповедей, там очищение плоти — этого облака, помрачающего душу и не позволяющего ей чисто видеть Божественный луч; где же очищение, там озарение, а озарение есть исполнение желания в тех, кто стремится к самым великим, или к Самому Великому, или к Тому, Что превосходит все великое[2].

Человек, очистивший свою плоть, получает доступ к видению Божественного «луча» и озарению Божественным светом. Однако, как подчеркивает Григорий в Слове 40-м, не всякий свет является Божественным. Как есть двоякий огонь, так есть и двоякий свет. Один свет ведет человека к Богу, другой же «обманчив, любопытен и противоположен истинному свету: он выдает себя за истинный свет, чтобы обольстить своим внешним видом». Этот свет есть тьма, выдающая себя за полдень; это ночь, которую растленные сластолюбием

---

[1] Идея очищения тела не является новой, она была известна античной медицине и религии (ср. *Платон*. Кратил 405ab: «...Обряды очищения и очистительные жертвы, как это принято и у врачей, и у прорицателей... имеют одну цель, чтобы человек стал чист душой и телом»).

[2] Сл. 39, 8, 13–18; SC 358, 164 = 1.536.

принимают за день. Нам же надлежит «просветиться светом знания», восходя от деятельности к созерцанию, чтобы научиться отличать истинный свет от ложного[1]. Речь здесь идет о феномене, который был хорошо известен многим мистическим писателям. Еще апостол Павел говорил о том, что сатана может принимать вид ангела света[2], а последующая христианская традиция разработала учение о том, что диавол способен имитировать некоторые действия Божии, в том числе явления света[3].

Тема созерцания Божественного света нередко рассматривается Григорием в эсхатологической перспективе[4]. Он подчеркивает, что в настоящей жизни нас достигает лишь «некое слабое излияние» и «малый отблеск» великого света[5]. Сияние истины здесь является «умеренным»[6], и мы лишь в малой мере принимаем «один луч» единого Божества, тогда как в будущем веке люди озаряются Троицей «чище и яснее»[7]. Продолжая тему апостола Павла, который говорил, что *теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицем к лицу*[8], Григорий говорит о «тамошнем свете», достижение которого является целью христианской жизни:

---

[1] Сл. 40, 37, 1–17; SC 358, 282–284 = 1.568.

[2] См.: 2 Кор 11, 14.

[3] См.: *Диадох.* Слово подвижническое, 40: «Что ум наш, когда начнет в нем ощутительно действовать Божественный свет, становится весь светлым, так что сам обильно видит этот пребывающий в нем свет, в этом не следует сомневаться... Но бывает, что нечто подобное призрачно является в уме, по злому действию диавола, то как свет, то как огонь...»

[4] Подробнее об этом см.: *Mossay.* Mort, 110s.

[5] Сл. 28, 17, 9–11; SC 250, 136 = 1.402.

[6] Сл. 38, 11, 24–25; SC 358, 126 = 1.527.

[7] Сл. 39, 20, 12–15; SC 358, 196 = 1.544.

[8] 1 Кор 13, 12.

> ...Да предстоишь ты великому Царю, наполняясь тамошним светом, от которого и мы приняв малую струю, насколько это может явиться в зеркалах и загадках, да обретем наконец сам Источник блага, чистым умом созерцая чистую Истину, и да обретем за здешние труды ради добра ту награду, которая (заключается в том), чтобы там насладиться совершеннейшим причастием и созерцанием Блага. Это и составляет цель нашего тайноводства, как возвещают об этом богословские книги и сами богословы[1].

Созерцание Божественного света бывает для человека опытом частичного соприкосновения с Божеством. Увидев в воде солнечный блик, нельзя думать, что видишь солнце во всей полноте, говорит Григорий в одной из своих поэм. Один человек видит больше лучей, другой меньше; однако все люди ниже величия Божия. Бога покрывает свет, и перед Ним находится тьма. Кто рассечет тьму, тот озаряется «второй преградой высшего света»; проникнуть же сквозь обе преграды весьма нелегко[2]. Тем не менее сохраняется надежда на то, что человек, посвятивший себя духовной жизни, достигнет в будущем веке чистого созерцания Божественного света:

> Я отдам мысль Божественному Духу, отыскивая следы
> Сокровенных красот и всегда восходя к свету,
> Положу в основание жизни Божественные заповеди,
> Чтобы, и помощником, и спутником, и проводником
> Имея Христа, с легкими надеждами вознестись отсюда,
> Получить жизнь чистую и непрекращающуюся
> И видеть не слабые лишь отображения истины,
> Словно в зеркале или в воде,

---

[1] Сл. 7, 17, 13–21; SC 405, 222 = 1.170. О созерцании света как цели существования души говорит Плотин в Энн. 5, 3, 17.

[2] PG 37, 749 = 2.196.

Но чистыми очами созерцать саму истину (ἀτρεκίην),
В которой первое и последнее есть Троица, Божество
единочестное,
Единый свет в трех равнобожественных сияниях[1].

2. МОЛИТВА И БОГОВИДЕНИЕ

Молитва

Молитва в восприятии Григория есть прежде всего встреча с живым Богом. Человек жаждет Бога и нуждается в общении с Ним. Но и Бог «жаждет жаждущих Его, непрестанно и обильно изливаясь (на них)»[2]. В этой взаимной жажде — тайна молитвенного общения человека с Богом. Благодаря молитве человек становится ближе к Богу. Однако требуется некое соответствие между молящимся и Тем, Кому молитва адресована. Человек должен очиститься, прежде чем приступать к Богу с молитвой, иначе он окажется не готовым к встрече с Богом:

> ...Нужно сначала очистить себя, а потом уже беседовать с Чистым, чтобы с нами не случилось то, что произошло с Маноем, и чтобы мы, после явления Бога, не сказали: «Погибли мы, жена, *ибо видели мы Бога*»[3]. Или, подобно Петру, станем отсылать из лодки Иисуса как недостойные такого посещения[4]. Или, подобно тому сотнику, будем просить об исцелении, но не примем Врача. Ведь и из нас кто-нибудь может сказать:

---

[1] PG 37, 1511–1512 = 2.271.

[2] PG 37, 939 = 2.229.

[3] Ср. Суд 13, 22.

[4] Ср. Лк 5, 8.

> *...Я не достоин, чтобы Ты вошел под кров мой*[1]. Но когда увижу Иисуса, хотя я и мал ростом духовным, как тот Закхей, однако же влезу на смоковницу, *умертвив земные члены*[2] и отвергнув *уничиженное тело*[3]; тогда и Иисуса приму к себе и услышу: *Ныне пришло спасение дому сему*[4]. Тогда действительно получу спасение и достигну совершенной философии, прекрасно расточая собранное мною недобрым путем, будь то деньги или учения[5].

Наиболее полным трактатом о молитве, написанным до Григория, было одноименное сочинение Оригена. В этом трактате, содержащем комментарий на «Отче наш» и разнообразные указания на детали молитвенной практики, содержится, между прочим, учение о недопустимости молитвы кому бы то ни было, кроме Бога Отца. По Оригену, не следует молиться Христу, а только Богу «через Христа», поскольку Сам Христос молился Отцу и этому научил апостолов; те, кто молится Сыну с Отцом или Сыну без Отца, совершают грех по неведению[6]. В этом своем учении Ориген остался одиноким[7]; впрочем, он не высказывал бы подобных мнений, если бы молитва Христу стала к его времени общепринятой практикой в христианской Церкви. Очевидно, в III веке существовали разные взгляды на этот счет, и далеко не все христиане молились Христу. Даже в конце IV века практика

---

[1] Мф 8, 8.

[2] Ср. Кол 3, 5.

[3] Ср. Флп 3, 21.

[4] Лк 19, 9.

[5] Сл. 20, 4, 8–25; SC 270, 62–64 = 1.299–300. В последней фразе можно услышать намек на возможность для христианина использовать материальное богатство и светскую ученость в добрых целях.

[6] О молитве 16, 1.

[7] Ср. *Quasten*. Patrology II, 67.

молитвы Христу не стала общепринятой: Евагрий, младший современник и ученик Григория, в «153 главах о молитве» ни разу не упоминает молитву Иисусу[1]. Все известные нам литургии Древней Церкви обращены к Богу Отцу; литургии, обращенные к Сыну, появились, надо полагать, не ранее V века, то есть в эпоху христологических споров.

Одна из таких литургий надписана именем святого Григория Богослова: она до сих пор совершается в Коптской Церкви[2]. Хотя, как нам кажется, авторство Григория в прямом смысле должно быть исключено[3], тем не менее не случайно, что эта литургия приписана именно Григорию. Молитва Христу была неотъемлемой частью духовной жизни Григория Богослова, и от него осталось много стихотворных молитв, адресованных Христу. Приведем несколько примеров:

Христос Царь! Ты мое отечество, крепость, блаженство,
Ты для меня все!
О, если бы в Тебе успокоиться мне со всей моей жизнью
и всеми ее заботами![4]
Христос, Свет людей, огненный столп Григориевой
Душе, блуждающей по пустыне горестной жизни,
Удержи фараона-злоумышленника и бесстыдных
работодателей...
Если же настигнет меня преследующий враг,
Рассеки для меня Чермное море...
Останови широкие реки, отведи от меня
Стремительное и свистящее копье иноплеменников...
Христос Царь! Зачем Ты опутал меня этими сетями плоти?

---

[1] Ср. *Meyendorff*. Palamas and Spirituality, 23. Иисусова молитва получит распространение в египетском монашестве после V века.

[2] Текст см. в PG 36, 700–733. См. также *Gerhards*. Gregorios-anaphora.

[3] См. наши замечания в главе I.

[4] PG 37, 1349 = 2.80.

Для чего бросил в жизнь — этот холодный и грязный ров,
Если я действительно бог и Твое достояние?..
Или останови бедствия и умилосердись; или прими меня
После многих подвигов и положи конец скорбям;
Или благое облако забвения пусть покроет мои мысли[1].

Большинство молитв Григория, адресованных Христу, проникнуты просительным, почти жалобным настроением. В них нет той праздничной торжественности, которая отличает многие Слова Григория. Вместе с тем все эти молитвы написаны языком античной поэзии, в них немало экстравагантных слов, заимствованных из языка Гомера и вышедших из употребления задолго до появления Григория на свет. Изучая молитвы Григория, невольно задаешься вопросом: не считал ли он необходимым обращаться к Богу на некоем особом языке, отличающемся от языка повседневности? Может быть, в личной молитвенной практике он и использовал обычный греческий язык своего времени, но в молитвах, оставленных потомству, он предпочитал пользоваться языком Гомера. Что же касается образного строя этих молитв, то он является по преимуществу библейским: Григорий отождествляет себя то с Израилем, бегущим от фараона, то с апостолами в лодке во время бури, то с другими персонажами библейской истории.

Многие молитвы Григория, обращенные ко Христу, написаны в минуты богооставленности и скорби, душевного смятения или духовного упадка:

Наставник! Страшная волна объемлет
Ученика Твоего! Проснись, пока я не умер.
Только повели — и буря утихнет.
Дерзаю сказать Тебе нечто, Христос! Не подави

[1] PG 37, 1281–1282 = 2.112.

И не угаси меня тяжестью скорбей![1]
Новое, что это за новое, о Божие Слово,
Что за новое претерпеваю я? Глубина сердца моего
Пуста, нет в ней ни мудрых слов, ни мудрых мыслей.
Да, лукавый дух стремительно бежит от меня,
Однако его место во мне не занято чем-либо лучшим.
Наполни меня Своими (благами), чтобы снова
не пришла зависть
И не превратила меня в свою мастерскую, что еще хуже![2]
Обманулся я, Христос мой, слишком понадеявшись
На Тебя. Я вознесся — и ниспал весьма глубоко.
Но снова подними меня, ибо я сознаю,
Что сам посмеялся над собой. Если же опять превознесусь,
Пусть опять упаду и падение мое пусть будет
сокрушительным.
О, если бы Ты принял меня! Ибо если нет — я погиб!
Неужели для одного меня исчерпана Твоя благость?[3]

Молитвы Григория проникнуты глубоко личным чувством любви ко Христу, Который, как он сам говорит, пронзает сердце человека «оживляющей стрелой»[4]. Григорий молился Христу утром и вечером[5], в болезни[6], в путешествии[7]. Заканчивая великопостный подвиг безмолвия при наступлении Пасхи, Григорий первым делом обращается с молитвой ко Христу:

---

[1] PG 37, 1417 = 2.105.

[2] PG 37, 1407–1408 = 2.105–106.

[3] PG 37, 1408 = 2.111.

[4] PG 37, 1553 = 2.260.

[5] См.: «молитва утренняя», «молитва вечерняя» и «молитва на следующее утро» в PG 37, 1284–1286 = 2.106.

[6] См.: PG 37, 1279–1280 = 2.107, и др.

[7] См.: PG 37, 518–522 = 2.107–108.

Царь мой Христос! Тебя первого назову устами,
Поскольку отдаю воздуху слово, которое долго удерживал, —
Непорочное приношение чистой жертвы,
если можно так сказать, —
Это слово изливаю из своего ума.
Свет Отца (πατροφαὲς), Слово (Λόγε) великого Ума,
превосходящий всякое слово (μύθου)
Высший Свет высочайшего Света, Единородный Сын,
Образ Бессмертного Отца и Печать Безначального,
Сияющий вместе с великим Духом, добрый Царь...
Правитель мира, Податель жизни, Создатель
Всего, что есть и будет. Тобою все живет...
Для Тебя я живу, для Тебя говорю, для Тебя
я одушевленная жертва...
Для Тебя связывал я язык; для Тебя разрешаю слово;
Но молюсь: сделай, чтобы и то и другое было свято![1]

Христоцентричность молитвенной практики Григория позволяет нам говорить о нем как об одном из основателей великой традиции Иисусовой молитвы, которая станет сердцевиной монашеской духовности начиная с V века. Во всяком случае Григорий ушел далеко вперед по сравнению со своим предшественником Оригеном. В произведениях Григория встречаются молитвы, обращенные к каждому из Лиц Святой Троицы[2]. Разница в молитвенной практике между Оригеном и Григорием прямо соответствует различному подходу двух авторов к тайне Троицы. Для Оригена Троица была союзом

[1] PG 37, 1325–1327 = 2.97.

[2] У Григория можно также встретить молитвенные обращения к умершим святым, родственникам и друзьям. Имеется упоминание и о молитве Деве Марии (см.: Сл. 24, 11, 1–3; SC 284, 60 = 1.351), показывающее, что ко времени Григория Богослова молитва Пресвятой Богородице вошла в практику Восточной Церкви.

неравных Существ, подчиненных одно другому[1]. Григорий, напротив, исповедовал равенство и единосущие Божественных Ипостасей, Которым подобает равная честь.

В молитвах, обращенных к Лицам Святой Троицы, Григорий нередко использует Божественные имена и догматические формулировки, типичные для новоникейской богословской партии, представителем которой он был. Григорий, по-видимому, считал, что введение подобных формулировок в молитвенную практику лучше послужит окончательному торжеству Никейской веры, чем богословские рассуждения на тему триадологии. Вот одно из стихотворений, где главные догматические темы Григория — безначальность Отца, равенство между Отцом и Сыном, Божество Сына, обожение через Святого Духа — как бы вплетены в ткань молитвенных обращений к Лицам Святой Троицы:

> ...К Тебе, Блаженный, обращаю взоры; к Тебе, моя помощь,
> Вседержитель, Нерожденный, Начало и Отец Начала —
> Бессмертного Сына, великий Свет, (Отец) равновеликого Света —
> Того, Который от Единого и в Едином!..
> К Тебе, Сын Божий, Премудрость, Царь, Слово, Истина,
> Образ Первообраза, природа, равная Родителю,
> Пастырь, Агнец и Жертва, Бог, Человек и Архиерей!
> К Тебе, Дух, Который от Отца, Свет нашего Ума,
> Приходящий к чистым и делающий человека богом!
> Смилуйся надо мной, чтобы мне и здесь в преклонные лета,
> И там, когда соединюсь со всецелым Божеством,
> Радостно восхвалять Тебя неумолкающими песнопениями[2].

---

[1] Ориген считал, что Сын «ниже» Отца (см.: Против Цельса 8, 15) и что Святой Дух ниже Сына (см.: О началах, введение 4).

[2] PG 37, 1016–1017 = 2.66.

Боговидение

Целью молитвенного труда и в конечном счете всей жизни христианина является ви́дение Бога: это лейтмотив восточнохристианской традиции. Как говорит святой Ириней Лионский, «слава Божия есть человек живущий, а жизнь человека есть видение Бога»[1].

Изначальный парадокс темы боговидения заключается в том, что, согласно библейскому откровению и утверждениям многих отцов Церкви, Бог невидим по Своей природе и, следовательно, какое-либо видение Его сущности невозможно. Тем не менее, во-первых, невидимый Бог становится видимым в лице Иисуса Христа: *Бога не видел никто никогда. Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил*[2]. По словам Иринея, «Отец есть невидимое Сына, а Сын есть видимое Отца»[3]. Во-вторых, невидимый для человека в его падшем состоянии, Бог может быть видим для тех, кто достиг состояния обожения и у кого «очи души открыты»[4]. В-третьих, невидимый в Своей сущности, Бог открывается человеку в Своих энергиях, благодаря чему человек может видеть Бога[5]. Наконец, в-четвертых, Бог, Который невидим для человека в земной жизни, может стать видимым в будущем веке: *Возлюбленные! мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что́ будем. Знаем только, что когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть*[6].

---

[1] Против ересей 4, 20, 7.

[2] Ин 1, 18.

[3] *Ириней Лионский*. Против ересей 4, 6, 6.

[4] Ср. *Феофил Антиохийский*. К Автолику 1, 2.

[5] Ср. *Григорий Нисский*. Толкование Блаженств 6 (ed. Callahan, 141).

[6] 1 Ин 3, 2.

Учение Григория Богослова о боговидении находится в тесной связи с его учением о богопознании, которое мы рассматривали выше[1]. И там, и здесь исходным пунктом является непостижимость Божия, недоступность и невозможность видения сущности Божией. «Бог, — говорит Григорий, — есть свет недоступный, непрерывный, который не начинался и не прекратится, неизменяемый, вечносияющий, трисиятельный; немногие видят Его как Он есть, думаю же, едва ли и немногие»[2]. В других местах, однако, Григорий говорит о людях, которые «чистыми очами видят Бога»[3]. Девственники, достигшие состояния обожения, по Григорию, «видят Бога, и Бог видит их, так как они Божии»[4]. Боговидение возможно в земной жизни, хотя бы и для очень немногих, однако оно будет несравненно полнее в будущем веке:

Мы, при помощи великих книг Божественных пророков
И богодухновенных учеников Христа-ходатая,
Ум которых был изощрен светозарным Духом
И которые чистым сердцем видели великого Бога[5], —
Ибо это единственный способ воспринимать невидимое
Божество, —
(При помощи их) мы познали Божественное,
стали богопросвещенными, восходящими все выше,
Насколько возможно эфемерным существам восходить
в этой жизни к Богу.
Ибо нелегко глазу проникнуть сквозь облако
Даже при самом остром зрении. Но большее возможно
для нас лишь впоследствии,

[1] См. раздел «Непостижимость Бога» в главе III.

[2] Сл. 44, 3; PG 36, 609 = 1.656.

[3] PG 37, 973 = 2.53.

[4] PG 37, 538 = 2.138.

[5] Ср. Мф 5, 8.

> Ибо награда за желание состоит в достижении желаемой цели[1].

Григорий, таким образом, воспринимает слова Христа: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят*[2] — как указание на возможность увидеть Бога в земной жизни, однако подчеркивает, вслед за всей библейской и патристической традицией, что более полное видение возможно лишь в будущей жизни. «Видимое» в настоящей жизни есть лишь «некий эскиз и предначертание невидимого»[3]. В земной жизни человек *желает* увидеть Бога и *видит* Его в некоторой степени, но полное богопознание — удел будущего века:

> Ибо сказано: *Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицем к лицу: теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан*[4]. Какое наше унижение, но какое и обещание — познать Бога настолько, насколько мы сами познаны (Им)! Так сказал Павел, великий проповедник истины, учитель язычников в вере, который... восходил *до третьего неба, созерцал рай*[5] и ради совершенства желал *разрешиться*[6]. И Моисей едва видел Бога сзади из-за скалы[7] — что бы ни означали слово «сзади» и слово «скала» — и это после того, как он много молился и получил обещание; впрочем, видел не в той мере, в какой желал, ибо то, что убежало от его взора, было больше, чем то, что явилось ему[8].

---

[1] PG 37, 1559–1560 = 2.262.

[2] Мф 5, 8.

[3] Сл. 45, 11; PG 36, 637 = 1.668.

[4] 1 Кор 13, 12.

[5] Ср. 2 Кор 12, 2–4.

[6] Ср. Флп 1, 23.

[7] Ср. Исх 33, 18–23.

[8] Сл. 32, 15, 18–16, 5; SC 318, 118 = 1.471.

Моисей, восходящий на Синай для встречи с Богом, — традиционный образ мистического богословия начиная с Филона Александрийского. Видение Бога «сзади» (ὀπίσθιον — слав. «задняя Божия») аллегорически интерпретируется в смысле возможности видения Бога лишь в Его энергиях, но не в Его невидимой сущности[1]. По другой интерпретации Моисей, видящий Бога «сзади» и покрытый «скалой» (πέτρα), видит Его в телесном облике воплотившегося Слова[2]. Григорию Богослову близка вторая интерпретация: он говорит о своем восхождении на гору богопознания и о том, что он, подобно Моисею, «едва увидел Бога сзади, притом покрытого камнем (πέτρα), то есть воплотившимся ради нас Словом»[3]. Согласно Григорию, Моисей не мог видеть невидимого и невместимого Бога, Который становится «вместимым» (постижимым) только благодаря Своему истощанию:

> Если бы Бог пребывал на Свой высоте, если бы не снизошел к немощи, если бы остался тем, чем был, сохраняя Себя недоступным и непостижимым, то, может быть, немногие последовали бы за ним. Даже не знаю, последовали ли бы и немногие, разве что один Моисей, но и тот лишь настолько, чтобы увидеть Бога сзади. Ибо хотя он и прошел сквозь облако, став вне телесной тяжести и приведя в бездействие чувства, однако тонкость и бестелесность Божию — или не знаю, как еще кто-либо и назвал бы это, — мог ли он видеть, будучи телом и смотря телесными глазами? Но поскольку Бог истощается ради нас, поскольку нисходит — истощанием же называю как бы ослабление и умаление славы — Он становится (для нас) вместимым[4].

---

[1] Ср. *Ориген*. Беседы на Иеремию 16, 2 (PG 13, 441 A).

[2] Ср. *Ориген*. Беседа 4, 1 на Пс 36 (PG 12, 1350 C).

[3] Сл. 28, 3, 5–7; SC 250, 104 = 1.393.

[4] Сл. 37, 3, 2–13; SC 318, 276 = 1.511.

Теме боговидения посвящена часть Слова 28-го (2-го О богословии), где Григорий, говоря о различных явлениях Бога ветхозаветным праведникам, доказывает, что ни один из них не видел Бога в Его бестелесной и невидимой сущности; они могли видеть Бога только в *человеческом облике*:

> Великий патриарх Авраам, хотя и оправдался верою[1] и принес Богу необычную жертву, прообраз великой Жертвы[2], однако же видел Бога не как Бога, но напитал как человека[3]; он похвален как постигший (Бога) в меру своего постижения. Иаков видел во сне высокую лестницу и восхождение Ангелов[4], он таинственно помазывает камень... и называет то место «вид Божий»[5] в честь Явившегося на нем... Он борется с Богом, как с человеком, — была ли это борьба Бога с человеком или, может быть, сравнение человеческой добродетели с Богом... Но ни он, ни кто-либо другой после него из двенадцати колен, отцом которых он был, до сего дня не похвалился, что вместил всецелую природу Божию или всецелый вид Бога[6].

Для человека возможно ощущение присутствия Божия, возможно созерцание Бога в неких таинственных символах и образах, возможно, наконец, мистическое восхищение и пребывание с Богом на «третьем небе»; при всем том Бог продолжает оставаться невидимым и сущность Его непостижимой. Всякое явление Бога, как подчеркивает Григорий,

---

[1] Ср. Рим 4, 3; 3, 28; Евр 11, 8–9.

[2] Ср. Быт 22, 2. Рассказ о жертвоприношении Исаака традиционно воспринимался как прообраз искупительной жертвы Христа Спасителя.

[3] Ср. Быт 18, 6–8.

[4] Ср. Быт 28, 12.

[5] Ср. Быт 28, 17–18.

[6] Сл. 28, 18, 7–24; SC 250, 136–138 = 1.402–403.

есть лишь некое присутствие Того, Кто по Своей природе безмерно величественнее любого Своего видимого проявления, но и это присутствие бывает невместимым для человека, и об этом частичном и неполном опыте человек не в силах рассказать словами:

> И для Илии не сильный ветер, не огонь, не землетрясение, как слышишь из истории, но некий тихий ветерок обозначил Божие присутствие[1], но не природу Божию... Не удивляешься ли ты, во-первых, судье Маною, а затем апостолу Петру? Один не выносит видения явившегося ему Бога и потому говорит: «Погибли мы, жена, *ибо видели мы Бога*»[2], — чем показывает, что для человека невместимо даже явление Бога, а тем более Его природа. Другой же не пускал в лодку явившегося Христа и поэтому отсылал Его от себя...[3] Что же сказать об Исаии и о Иезекииле, созерцателе величайших тайн, и о прочих пророках? Один из них видел Самого Господа Саваофа, сидящего на Престоле славы, но и Его видел окруженным, славимым и скрываемым шестикрылыми Серафимами...[4] Другой же описывает колесницу Божию — Херувимов, и над ними Престол, и над Престолом твердь, и на тверди Явившегося, а также какие-то голоса, движения и действия[5]. Но было ли то дневное явление, созерцаемое только святыми, или нелживое ночное виде́ние, или представление нашего ума[6], когда будущее предстает словно настоящее, или другой какой-либо вид пророчества, — этого я не могу сказать... По крайней мере ни те, о которых мы говорим, ни кто-либо другой после них... не видел

[1] Ср. 3 Цар 19, 11–12.

[2] Ср. Суд 13, 22.

[3] Ср. Лк 5, 3–8.

[4] Ср. Ис 6, 1–3.

[5] Ср. Иез 1, 22–27.

[6] Букв. «владычественного в нас».

> и не изъяснил природу Божию. Если бы Павел мог открыть, что́ заключали в себе третье небо[1] и путь к нему — восхождение или восхищение, — тогда, может быть, узнали бы мы о Боге нечто большее... Но поскольку это было неизреченно, то почтим и мы молчанием[2].

Таким образом, и богопознание, и боговидение являются уделом человека на вершинах его мистического опыта, однако лишь в той степени, в какой это вообще возможно для человеческой природы. Видение Бога становится возможным для того, кто очистил себя, достиг состояния обожения и пребывает в молитве. Однако и в этом случае человек созерцает Бога лишь «сзади», то есть ощущает таинственное присутствие Господа, остающегося непостижимым, неизъяснимым, недоступным, невместимым и невидимым.

3. ОБОЖЕНИЕ

В богословской и мистической системе Григория идея обожения занимает абсолютно центральное место: она — *cantus firmus* всего корпуса его сочинений, от Слова 1-го, произнесенного на заре его богословской деятельности, до Слова 45-го, написанного им на закате жизни. При рассмотрении темы обожения у Григория Богослова мы выделим три аспекта: христологический, сотериологический и эсхатологический. В соответствии с этим тема обожения будет сначала рассмотрена в контексте учения Григория о боговоплощении; затем — в контексте его учения о спасении человека через Церковь и Таинства, через следование нормам христианской нравственности и аскетический образ жизни; наконец,

---

[1] Ср. 2 Кор 12, 2–4.

[2] Сл. 28, 19, 1–20, 5; 138–140 = 1.403.

мы укажем на то, как идея обожения повлияла на эсхатологическое ви́дение Григория.

Обожение во Христе

Терминология «обожения», используемая в сочинениях восточнохристианских отцов Церкви, заимствована главным образом из греческой философской традиции, однако само учение об обожении имеет библейское происхождение. Представление о людях как «богах»[1], учение об образе и подобии Божием в человеке[2], темы усыновления Богу[3], причастности человека Божественному естеству[4] и Божественному бессмертию[5] — все это легло в основу святоотеческого учения об обожении.

Учение об обожении человека воплотившимся Богом содержится уже у Иринея Лионского, по словам которого Сын Божий «сделался тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что и Он»[6]. «...Для того Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий — Сыном Человеческим, — говорит Ириней, — чтобы человек, соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался сыном Божиим»[7]. Иными словами, благодаря боговоплощению человек становится тем же по «усыновлению», чем Сын Божий является по природе. Тема обожения во Христе получила дальнейшее развитие в трудах Климента Александрийского и Оригена. Терминология

---

[1] Ср. Пс 81, 6; Ин 10, 34.

[2] Ср. Быт 1, 26–27; Рим 8, 29; 1 Кор 15, 49; 2 Кор 3, 18 и др.

[3] Ср. Ин 1, 12; Гал 3, 26; 4, 5 и др.

[4] Ср. 2 Петр 1, 4.

[5] Ср. 1 Кор 15, 53.

[6] Против ересей 5 (предисл.).

[7] Против ересей 4, 19, 1.

обожения употреблялась и в среде никейцев IV века, в частности у Афанасия Александрийского, которому удалось выразить учение об обожении в еще более лаконичной форме, чем это делал Ириней: «(Слово) вочеловечилось, чтобы мы обожились»[1].

Однако именно у Григория Богослова тема обожения становится центральной, и именно после него она станет сердцевиной всей религиозной жизни христианского Востока и идеей, вокруг которой будут вращаться основные вопросы догматики, этики и мистики[2]. Как отмечает ученый, «ни один христианский богослов до Григория не употреблял термин "обожение" (θέωσις) столь часто и последовательно, как это делал он; и в терминологическом, и в концептуальном смысле он шел далеко впереди своих предшественников в постоянном обращении к теме обожения»[3]. Уже в его первом публичном выступлении темы образа Божия, уподобления Христу, усыновления Богу и обожения человека во Христе становятся основополагающими:

> ...Отдадим Образу сотворенное по образу, познаем свое достоинство, почтим Первообраз, уразумеем силу таинства[4] и то, за кого Христос умер. Станем как Христос, ибо и Он стал как мы: станем богами благодаря Ему, ибо и Он — человек ради нас. Он воспринял худшее, чтобы дать нам лучшее; обнищал, чтобы мы обогатились Его нищетой; принял образ раба, чтобы мы получили свободу; снисшел, чтобы мы вознеслись; был искушен, чтобы мы победили; был обесславлен, чтобы мы

[1] Афанасий. Слово о воплощении Бога Слова 54.

[2] Ср. *Попов*. Идея обожения, 213. Об обожении см.: *Gross*. Divinisation; *Lot-Borodine*. Deification; *Mantzaridis*. Deification; *Nellas*. Deification; *Russell*. Deification.

[3] *Winslow*. Dynamics, 179.

[4] В данном случае под «таинством» понимается праздник Пасхи.

прославились; умер, чтобы мы были спасены... Пусть человек все отдаст, все принесет в дар Тому, Кто отдал Себя в выкуп и в обмен: никакой дар не сравнится с тем, чтобы человек отдал Ему самого себя познавшим силу таинства и сделавшимся для Христа всем, чем Он сделался ради нас[1].

Целью боговоплощения, говорит Григорий в Слове 2-м, было «сделать (человека) богом и причастником высшего блаженства»[2]. Своими страданиями Христос обожил человека, смешав человеческий образ с небесным[3]. Закваска обожения сделала человеческую плоть «новым смешением», а ум, приняв в себя эту закваску, «смешался с Богом, обожившись через Божество»[4].

Формулы Иринея и Афанасия возникают в сочинениях Григория в разных модификациях: «Будучи Богом, Ты стал Человеком, смешавшись со смертными; Богом был Ты от начала, Человеком же стал впоследствии, чтобы сделать меня богом после того, как Ты стал Человеком»[5]; «(Христос) сделал меня богом через Свою человеческую (природу)»[6]; «(Слово) было Богом, но стало Человеком, как мы, чтобы, смешавшись с земными, соединить с нами Бога»[7]; «Как Человек, (Слово) ходатайствует о моем спасении... пока не сделает меня богом силою Своего вочеловечения»[8]; «Поскольку человек не стал богом, Сам Бог стал Человеком... чтобы посредством воспри-

---

[1] Сл. 1, 4, 9–5, 12; SC 247, 76–78 = 1.18.

[2] Сл. 2, 22, 14–15; SC 247, 120 = 1.32.

[3] PG 37, 1313 = 2.94.

[4] Письмо 101 (1-е Кледонию); SC 208, 56 = 2.12.

[5] PG 37, 971 = 2.52.

[6] PG 37, 762 = 2.43.

[7] PG 37, 471 = 2.130.

[8] Сл. 30, 14, 8–11; SC 250, 256 = 1.438.

нятого воссоздать дарованное, уничтожить осуждение всецелого греха и через Умертвившего умертвить умертвителя»[1].

В «Словах о богословии» Григорий делает существенное уточнение к формуле Афанасия: человек становится богом «настолько же, насколько» Бог стал Человеком[2]. Таким образом, устанавливается прямая связь не только между воплощением Бога и обожением Человека, но и той *мерой*, в какую Бог стал Человеком и человек становится богом. Григорий делает это уточнение в противовес ереси Аполлинария: если Бог не стал *всецелым* человеком, то и человек не может *всецело* стать богом. В одном из стихотворений, направленных против Аполлинария, Григорий идет еще дальше и ставит боговоплощение в прямую зависимость от обожения человека: «Бог настолько (стал) Человеком, насколько меня делает из человека богом»[3]. Вера в полноту человеческой природы во Христе, таким образом, предполагает веру в обожение всецелого человека, состоящего из ума, души и тела; и наоборот, идея обожения предполагает веру во Христа как полноценного Человека с умом, душой и телом.

Учение об участии тела в обожении является одним из основных отличий христианской идеи обожения от ее неоплатонического двойника — идеи Плотина о стремлении человека к тому, чтобы стать богом[4]. В философии Плотина обожение тела невозможно: материя всегда остается злой и враждебной всему Божественному[5]. Григорий, напротив,

---

[1] PG 37, 465 = 2.130.

[2] Сл. 29, 19, 9–10; SC 250, 218 = 1.426. Ср. толкование *прп. Маскима Исповедника*: Амбигва; PG 91, 1040 A–D.

[3] PG 37, 471 = 2.130.

[4] Энн. 1, 2.6, «Стремление (человека) — не (только) быть вне греха, но и быть богом».

[5] Ср. *Deck*. Nature, 79.

утверждает, что во Христе плоть обожена Духом: воплотившийся Бог «един из двух противоположных — плоти и духа, из которых один обоживает, другая обожена»[1]. Таким же образом и тело каждого человека, достигшего обожения во Христе, становится преображенным и обоженным:

Дорогой узкой и трудной, через тесные
И не для многих проходимые врата, в торжественном
сопровождении
Христос приводит к Богу меня — бога, из земли
сотворенного,
А не рожденного, меня, который из смертного стал
бессмертным.
Вместе с великим образом Божиим[2] Он привлекает
и тело, помощника моего,
Подобно тому как магнит притягивает черное железо[3].

Путь к обожению

Мы видим, что для Григория искупительный подвиг Христа становится залогом обожения всего человечества и всякого человека. Но каким образом идея обожения воплощается в жизнь? Каков путь к обожению для конкретного христианина?

Этот путь, во-первых, лежит через Церковь и Таинства. По учению Григория, Церковь есть единое тело, «соединенное и связанное гармонией Духа... совершенное и достойное Самого Христа — нашего главы»[4]. В Церкви человек при-

[1] Сл. 45, 9; PG 36, 633 = 1.667.

[2] То есть душой.

[3] PG 37, 1004–1005 = 2.62–63.

[4] Сл. 2, 3, 13–17; SC 250, 90 = 1.24.

зван «со Христом похоронить себя, со Христом воскреснуть, Христу сонаследовать, стать сыном Божиим и называться богом»[1]. Истинная Церковь может быть немногочисленной, она может быть гонимой еретиками, лишенной принадлежащих ей зданий и внешнего великолепия, но пока в ней сохраняется в неповрежденной чистоте христианская вера, она остается местом присутствия Божия и обожения людей, местом, где звучит проповедь Евангелия и где совершается восхождение человека к небу:

> У них здания, а у нас — Живущий в зданиях; у них — храмы, а у нас Бог[2], и мы сами можем сделаться живыми *храмами Бога живого*[3], одушевленными жертвами, разумными всесожжениями, совершенными приношениями и богами через поклоняемую Троицу. У них толпы народа, а у нас Ангелы; у них дерзость — у нас вера; они угрожают — мы молимся; они низлагают — мы терпим; у них золото и серебро — у нас слово очищенное. Ты построил себе двух- и трехэтажный дом... но он не выше моей веры и тех небес, к которым я стремлюсь[4].

Спасение человека происходит в Церкви благодаря участию в Таинствах крещения и Евхаристии. В крещении человек возрождается и воссоздается благодаря обоживающему действию Святого Духа: «...(Дух) обоживает меня в крещении... От Духа — наше возрождение, от возрождения — воссоздание... Дух делает человека храмом, богом, совершенным (ναοποιοῦν, θεοποιοῦν, τελειοῦν), поэтому Он и предваряет крещение, и взыскуется после крещения»[5]. В Евхаристии же

---

[1] Сл. 7, 23, 10–12; SC 405, 240 = 1.175.

[2] Слово произнесено в Константинополе до прибытия туда императора Феодосия, когда все храмы находились в руках ариан.

[3] Ср. 2 Кор 6, 16.

[4] Сл. 33, 15, 3–13; SC 318, 188 = 1.489–490.

[5] Сл. 31, 28, 9–29, 33 (28, 9–15; 29, 31–33); SC 250, 332–334 = 1.459–460.

«мы причащаемся Христа, Его страданий и Его Божества»[1]. Если крещение очищает человека от прародительского греха, то Евхаристия делает его причастным искупительному подвигу Христа:

(Христос) стал посредником сразу для двух народов —
одного дальнего,
Другого ближнего[2], — так как был общим для обоих
краеугольным
Камнем, — и даровал смертным двоякое очищение —
Одно вечного Духа, Которым и очистил во мне прежнее
Повреждение, порожденное плотью; другое — нашей крови.
Ибо моя та кровь, которую истощил Христос, мой Бог,
Для искупления первородных страстей и для избавления
мира.
Ведь если бы я был не человеком изменчивым, но твердым,
То необходима была бы лишь заповедь великого Бога,
Которая украшала бы меня, спасала и вела к высокой
славе.
Ныне же, поскольку не богом создал меня Бог,
но поставил в равновесии,
Склонным (как к добру, так и к злу), поэтому
и поддерживает меня многими (средствами),
Одним из которых для людей является благодать омовения[3].

Обожение происходит благодаря любви человека к Богу. По слову Григория, «любовь к Богу есть путь к обожению»[4]. Вершиной этого пути является единение с Богом, которое и есть обожение: «Я — Христово достояние; храмом и жерт-

[1] Сл. 4, 52, 14–16; SC 309, 156 = 1.84.

[2] То есть для язычников и иудеев.

[3] PG 37, 462–463 = 2.36–37.

[4] PG 37, 957 = 2.312.

вой стал я, но впоследствии буду богом, когда душа смешается с Божеством»[1].

Путь к обожению лежит также через активное доброделаниe: «Показывай свою деятельность не в том, чтобы делать зло, но в том, чтобы делать добро, если хочешь быть богом»[2]. Благотворительность есть уподобление Богу: будучи щедрым и милосердным, начальник может стать богом для подначальных, богатый — для бедных, здоровый — для больных[3]. Обожение не есть лишь интеллектуальное восхождение; вся жизнь христианина должна стать путем к обожению через исполнение евангельских заповедей: «Возвышайся скорее жизнью, чем мыслью. Первая обоживает, а вторая может стать (причиной) великого падения. Жизнь же соразмеряй не с ничтожными (вещами), ведь даже если ты и высоко взойдешь, все равно останешься ниже (того, что требует) заповедь (Божия)»[4].

Аскетический образ жизни тоже способствует обожению человека. Григорий говорит о монахах (девственниках) как тех, кто восходит к вершинам обожения через духовную и телесную чистоту: «И вокруг светозарного Царя предстоит непорочный, небесный хор — это те, которые спешат от земли, чтобы быть богами, это христоносцы, служители креста, презрители мира, умершие для земного, заботящиеся

---

[1] PG 37, 1399 = 2.119.

[2] PG 37, 944 = 2.231.

[3] См.: Сл. 17, 9; PG 35, 976 = 1.259–260 («В человеке самое божественное — то, что он может делать добро. Ты можешь стать богом, ничего не сделав, не упускай случай к обожению»). Ср. Сл. 14, 26; PG 35, 892 = 1.222 («Будь для несчастного богом...»). Более полные цитаты см. в главе II нашей книги. Отметим, что в данном контексте выражение «быть богом» носит лишь метафорический характер, тогда как в других случаях Григорий говорит о реальном обожении.

[4] PG 37, 934 = 2.229.

о небесном, светила миру, ясные зеркала света»[1]. Но воздержание необходимо не только для монахов: каждый христианин должен быть в какой-то мере аскетом, если хочет достичь обожения. В Слове 11-м, посвященном памяти мучеников Маккавеев, Григорий так говорит своей пастве:

> Если мы наслаждаемся похотями чрева, получаем удовольствие от временного, вносим сюда преходящее, думаем найти здесь место для пьянства, а не для целомудрия, и время для торговли и житейских дел, а не для восхождения и — осмелюсь так сказать — обожения... то, во-первых, не думаю, чтобы это было благовременно... Во-вторых, я хотел бы сказать и нечто более резкое, но воздержусь от обличений из уважения к празднику. Во всяком случае, чтобы сказать поскромнее, не этого требуют от нас мученики[2].

Путь к обожению, наконец, лежит через молитву, мистический опыт, восхождение ума к Богу, предстояние Богу в молитвенном созерцании. «Чем хочешь ты стать? — обращается Григорий к своей душе. — Хочешь ли стать богом — богом, светоносно предстоящим великому Богу, ликующим с Ангелами? Иди же вперед, расправь крылья и вознесись ввысь»[3]. Через молитву и очищение ума человек приобретает опыт частичного богопознания, которое становится все более полным по мере приближения к цели — обожению:

> ...(Бог) с такой же быстротой озаряет наш ум[4], если он очищен, с какой летящая молния озаряет взор. Мне кажется,

---

[1] PG 37, 538 = 2.138.

[2] Сл. 11, 5, 17–30; SC 405, 340 = 1.197.

[3] PG 37, 1438 = 2.224 (буквальный перевод этого текста затруднителен).

[4] Букв. «владычественное в нас».

что это для того, чтобы постигаемым привлекать к Себе, — ибо абсолютно непостижимое является безнадежно недоступным, — а непостижимым приводить в удивление, через удивление же возбуждать большее желание, через желание очищать, а через очищение делать богоподобными; когда же сделаемся такими, тогда уже беседовать как со своими — пусть слово дерзнет на нечто смелое! — беседовать с Богом, соединившимся с богами и познанным ими, может быть, настолько же, насколько Он знает познанных Им[1].

Как видим, обожение в понимании Григория есть вершина богопознания, когда непостижимый Бог становится постижимым, насколько это возможно для человеческой природы. Обожение есть также цель всего «тайноводства» христианской Церкви. Оно есть завершение нравственного и аскетического подвига христианина. Оно есть вершина молитвенного подвига и мистической жизни христианина: на этой вершине происходит соединение человека с Богом. Обожение есть спасение всецелого человека, преображение и воссоздание его ума, души и тела. Делаясь богоподобным, человек не только благодетельствует самому себе: он также являет Слово Божие другим[2]. Тем самым каждый христианин может способствовать достижению конечной цели существования всего — спасения человечества, обновления и преображения мира, вхождения всех спасенных в «Церковь торжествующую», соединения людей с Богом, эсхатологического обожения всего тварного бытия.

---

[1] Сл. 38, 7, 12–22; SC 358, 116 = 1.524–525. Ср. 1 Кор 13, 12.

[2] Сл. 39, 10, 21–24; SC 358, 168–170 = 1.537.

Эсхатологическая перспектива

По учению отцов Восточной Церкви, обожение человека начинается и совершается в земной жизни, но полностью реализуется в будущем веке[1]. Согласно Григорию, «здесь» человек готовится к обожению, однако лишь «там», после перехода в иной мир, достигает его: это и составляет «предел таинства» христианской веры[2].

В надгробном Слове Кесарию Григорий говорит о посмертной судьбе человеческой души, касаясь основных пунктов христианской эсхатологии — учения об исходе души из тела и предвкушении ею будущего блаженства, догмата о воскресении, когда душе возвращается ее прежнее тело, которое обоживается вместе с ней, наконец, учения об изменении, обновлении и обожении всего тварного мира на заключительном этапе его истории:

> Я верю словам мудрецов[3] о том, что всякая добрая и боголюбивая душа, после того как разрешится от сопряженного с ней тела и освобождается отсюда, тотчас приходит в ощущение и созерцание ожидающего ее блага, — ибо то, что ее помрачало, очищается, или отлагается, или и не знаю, что еще сказать, — чудным каким-то наслаждением наслаждается и веселится и радостно идет к своему Владыке, ибо убежала от здешней жизни, как от каких-то тяжких уз, и сбросила с себя лежавшие на ней оковы, которыми удерживалось крыло разума; тогда уже в виде́нии как бы пожинает она уготованное ей блаженство. А немного позже она и родственную себе плоть,

[1] См.: *Lot-Borodine*. Déification, 21.

[2] Сл. 38, 11, 22–24; SC 358, 126 = 1.527.

[3] Возможно, Григорий ссылается на предшествующую христианскую традицию; впрочем, более вероятно, что он имеет в виду греческих философов, в частности Платона: в цитируемом тексте слышны отголоски описания посмертного опыта души в платоновском Федре (246a–256e).

> с которой здесь занималась философией, принимает от земли, давшей ее и сохранившей, — принимает таким способом, о котором знает только Бог, соединивший и разлучивший их, — и вместе с нею наследует грядущую славу. И как душа разделяла тяготы плоти по причине соприродности, так передает (теперь) плоти свои утешения, всецело поглотив ее в себя и став с нею единым и духом, и умом, и богом, когда смертное и преходящее поглощено жизнью... Зачем же малодушествую в надежде? Зачем суечусь? Дождусь архангельского гласа, последней трубы, преображения неба, преложения земли, освобождения стихий, обновления всего мира[1].

Как сочетается это весьма оптимистическое понимание посмертной судьбы боголюбивой человеческой души с христианскими догматами о Страшном Суде, о загробном воздаянии, об адском огне, уготованном для грешников? Григорий неоднократно упоминает в своих произведениях Страшный Суд, однако воспринимает его прежде всего в контексте идеи обожения — как тот момент, когда «*восстанет Судия земли*[2] и отделит спасаемое от погибающего, после чего *станет Бог среди богов спасенных*[3], чтобы рассудить и определить, кто какой достоин чести и обители»[4]. Григорий говорит и об адском огне, однако допускает возможность того, что он будет для грешников очистительным, а не карающим: «Может быть, они там крестятся огнем — последним крещением, самым болезненным и продолжительным, — который поглощает материю, как сено, и истребляет легкость всякого греха»[5]. В другом месте Григорий говорит об адском огне как

---

[1] Сл. 7, 21, 2–33; SC 405, 232–236 = 1.173.

[2] Ср. Пс 93, 2.

[3] Ср. Пс 81, 1.

[4] Сл. 30, 4, 22–26; SC 250, 232 = 1.431.

[5] Сл. 39, 19, 18–23; 194 = 1.543.

о «карающем» и называет его «увековеченным» для грешников, допуская тем не менее возможность более «человеколюбивого» понимания:

> Знаю и огонь не очистительный, но карающий, или Содомский, который на всех грешников одождит Господь... или *уготованный диаволу и ангелам его*[1], или тот, который идет пред лицом Господа и *вокруг попаляет врагов Его*[2], и — что ужаснее всего этого — действует вместе с *червем неусыпающим*[3], неугасим и увековечен (διαιωνίζον) для злых. Ибо все это показывает силу истребляющую, если, впрочем, и об этом не угодно будет думать более человеколюбиво и достойно Того, Кто карает[4].

Мысль о том, что адский огонь уничтожает грех и, следовательно, является очистительным, не вполне традиционна для христианского Востока: она получила гораздо более широкое распространение на Западе[5]. Тем не менее учение об очистительной природе адского огня нашло своего защитника на Востоке в лице святителя Григория Нисского, одного из ближайших друзей Григория Богослова[6]. По мнению епископа Нисского, адские мучения существуют для того, чтобы в их огне душа человека очищалась от скверны греха: пройдя через «крещение огнем», души грешников становятся способными принять участие во всеобщем восстановлении, когда все — не только люди, но и демоны во главе с диаволом — вернутся в свое первоначальное безгрешное

---

[1] Мф 25, 41.

[2] Пс 96, 3.

[3] Ср. Мк 9, 43.

[4] Сл. 40, 36, 23–32; SC 358, 282 = 1.568.

[5] Ср. западное учение о чистилище.

[6] См.: О душе и воскресении (PG 46, 89 B, 100 A, 105 D, 152 A); Большое огласительное слово 8, 9; 8, 12; 26, 8 (PG 45, 36–37; 69), и др.

и блаженное состояние. Идею всеобщего восстановления (ἀποκατάστασις), приверженцем которой был Григорий Нисский[1], часто выводят из слов апостола Павла о том, что после всеобщего воскресения, низложения всех врагов Божиих и окончательного истребления смерти Христом все покорится Богу и будет Бог все во всем[2]. Сам же термин «восстановление всего» (ἀποκατάστασις πάντων) заимствован из книги Деяний апостольских[3].

В «Словах о богословии» Григорий прямо говорит о конечном «восстановлении», когда люди достигнут состояния всецелого обожения и уподобления Богу:

> Будет же Бог *все во всем*[4] во время восстановления (ἀποκαταστάσεως)...[5] когда мы, которые сейчас, по причине движений и страстей, или вовсе не носим в себе Бога, или носим лишь в малой степени, сделаемся всецело богоподобными, вмещающими всецелого Бога и только Его. Вот совершенство, к которому мы спешим. О нем и сам Павел говорит нам... В каких же словах? — *Где нет ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос*[6].

Таким образом, формулировки Григория Богослова иногда близки словам Григория Нисского. Впрочем, в отличие от последнего, он никогда не заходит далеко в своих эсхатологических размышлениях: эсхатология для него — область

---

[1] Учение об «апокатастасисе» в его оригеновском варианте было осуждено на V Вселенском Соборе, при этом о святителе Григории Нисском не было упомянуто.

[2] 1 Кор 15, 22–28.

[3] Ср. Деян 3, 21.

[4] 1 Кор 15, 28.

[5] Деян 3, 21.

[6] Сл. 30, 6, 31–44; SC 250, 238 = 1.432–433.

вопросов, а не ответов, область догадок, а не утверждений. «Восстановление всего» для Григория — предмет надежды, а не догмат веры. Григорий не отрицает вечности мучений, но не отрицает и возможности всеобщего спасения: и первое, и второе остаются для него под вопросом. Говоря о воскресении мертвых, Григорий спрашивает: «Все ли впоследствии встретят Бога?»[1] И оставляет вопрос без ответа. Эсхатологическое обожение человечества является одной из многочисленных тайн христианской веры, находящихся за пределами рационального познания.

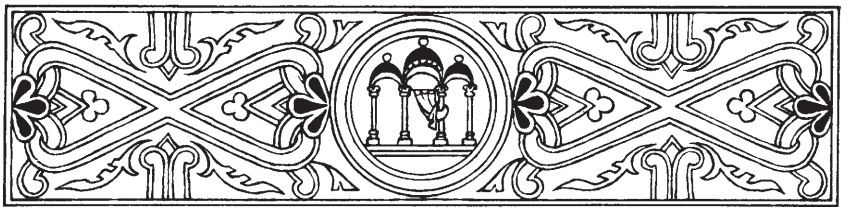
Небесное Царство, которого удостоятся праведники после всеобщего воскресения, представляется Григорию прежде всего царством света, где люди, избавившись от превратностей земной жизни, будут ликовать, «как малые светы вокруг великого Света»[2]. Это то царство, «где жилище всех веселящихся и поющих непрерывную песнь, где голос празднующих и голос радости, где совершеннейшее и чистейшее озарение Божества, которое ныне мы принимаем лишь в загадках и тенях»[3]. В этом Царстве происходит окончательное воссоединение человека с Богом, приобщение Божественному свету, восстановление и обожение всецелого человеческого естества.



[1] PG 37, 1010 = 2.64.

[2] Сл. 18, 42; PG 37, 1041 = 1.288.

[3] Сл. 24, 19, 9–13; SC 284, 82 = 1.357.



Глава V

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПОРТРЕТЫ

Рассмотрением темы обожения можно было бы закончить анализ богословия и мистицизма святого Григория.

Есть, однако, еще один пласт в его богословском творчестве, который заслуживает отдельного исследования: это Слова, посвященные тем, кого он счел необходимым увековечить, — древним святым, родителям, родственникам, друзьям, врагам. У Григория был особый дар — изображать людей при помощи слов. Он написал несколько ярких словесных портретов как своих современников, так и святых предшествующего периода.

Мы сознательно оставили рассмотрение этих портретов до настоящего момента, так как их значение становится понятным только в свете всей системы богословских взглядов Григория. Среди сочинений Григория нет простых жизнеописаний, нет и чего-либо подобного житиям святых. Создавая образ того или иного человека, Григорий вкладывал в него те богословские и нравственные идеи, которые ему самому были дороги; портрет человека становился своего рода иллюстрацией к этим идеям, доказательством того, что они не абстракция, но реальность, воплощенная в жизни конкретного индивидуума. Каждый из героев Григория прежде всего олицетворение той или иной богословской концепции,

развитию которой подчинен весь сюжет. Афанасий, например, — образец истинного епископа, борца за Православие, исповедника Никейской веры; Кесарий — образец государственного деятеля; Горгония — образец женщины-христианки; Ирон — образец христианского философа. Напротив, Юлиан олицетворяет идею отступничества и предательства, а Максим-Циник являет собой образ лжефилософа. От словесной иконы (Афанасий, Киприан) до карикатуры (Юлиан, Максим) — таков спектр портретного дарования Григория Богослова.

В настоящей главе мы рассмотрим похвальные, приветственные и надгробные Слова святого Григория. Будут рассмотрены также его обличительные сочинения. Мы завершим книгу подробным анализом Надгробного Слова Василию Великому, в котором сконцентрированы все главные богословские и нравственные идеи Григория Богослова.

1. СВЯТЫЕ

Маккавеи

Сюжетом Слова 15-го[1] стал подвиг мучеников Маккавеев, память которых совершается в Восточной Церкви 1 августа. Слово произнесено, вероятно, 1 августа 362 года[2], когда Григорий только начинал свое священническое служение, а у власти в Восточно-Римской империи находился император-отступник Юлиан. За полтора месяца до этого, 17 июня 362 года, он опубликовал свой знаменитый Эдикт об учителях, запрещавший христианским профессорам преподавание

[1] В рус. пер. 16-го.

[2] Ср. *Bernardi*. SC 309, 13.

в университетах. Возможно, Слово 15-е является прямой реакцией на начатую Юлианом кампанию по дискредитации христианства и дискриминации христиан.

О мучениках Маккавеях говорится в греческой Библии, а именно во 2-й Книге Маккавейской, однако Григорию было известно и отдельное сочинение Иосифа Флавия, посвященное Маккавеям[1]. События, о которых идет речь в Книге Маккавейской и у Иосифа Флавия, относятся к периоду гонений сирийского царя Антиоха IV Епифана (176–164 до Р.Х.), который проводил политику интенсивной эллинизации Иудеи, сопровождавшуюся принуждением евреев к участию в языческих жертвоприношениях, нарушению субботы и других «законов отеческих»[2]. За отказ принять язычество тысячи евреев были казнены Антиохом.

Одной из его жертв стал пожилой книжник Елеазар со своей женой и семью детьми, которые за отказ вкушать свиное мясо были подвергнуты жестоким мучениям и смерти[3]. Сначала был умерщвлен отец, потом его семь сыновей, которых мать увещала мужественно встретить смерть; после всех скончалась мать. Перед лицом смерти все — и отец, и мать, и сыновья — твердо исповедали веру в единого Бога, в загробное воздаяние и воскресение мертвых. Так, один из сыновей, умирая, говорил исполнителю казни: *Ты, мучитель, лишаешь нас настоящей жизни, но Царь мира воскресит нас, умерших за Его законы, для жизни вечной*. Другой, протянув руки для отсечения, говорил: *От неба я получил их, и за законы Его не жалею их, и от Него надеюсь опять получить их*. Еще один из сыновей говорил: *Умирающему от людей вожделенно возлагать*

[1] «О Маккавеях, или О самовластном разуме». О мучениках Маккавеях говорит также Ориген в Увещании к мученичеству 23–26.

[2] См.: 2 Мак 6, 1–11.

[3] Вкушение свинины было запрещено законом Моисеевым (Лев 11, 7).

надежду на Бога, что Он опять оживит[1]. Рассказ о мучениках свидетельствует не только о мужестве иудеев, которые были готовы умереть за свои отеческие традиции, но и о том, что вера в воскресение мертвых была широко распространена в еврейском народе задолго до пришествия Христа.

Начиная Слово, посвященное Маккавеям, Григорий говорит о том, что не многие христиане чествуют этих мучеников, так как они пострадали до Христа. По мнению Григория, однако, все ветхозаветные праведники достигали совершенства не иначе, как через веру во Христа.

Григорий ссылается на традиционное для восточной патристики учение о врожденном Логосе, которому причастен весь род человеческий, в том числе и те, кто жил до Христа[2]. В соответствии с этим учением все доброе и великое, что совершалось в дохристианском и языческом мире, тем или иным образом причастно Христу: ветхозаветные пророки действовали благодаря вдохновению, полученному от Божественного Логоса; древнегреческие философы, праведники еврейского народа — все те, кто жил «согласно Логосу», были христианами до Христа[3]. Следовательно, и Маккавеев нельзя унижать за то, что пострадали до крестной смерти Христа: они пострадали «согласно Кресту» (κατὰ τὸν σταυρόν), а потому и заслуживают почитания со стороны христиан[4].

В библейском рассказе о мучениках Маккавеях одним из главных персонажей является мать, которая не только стала свидетельницей смерти своих семерых сыновей, но и сама вдохновляла их на мученический подвиг, говоря каждому

---

[1] 2 Мак 7, 9–14.

[2] Это учение развито, в частности, Иустином Философом в его 1-й Апологии. Ср. раздел «Ученость и философия» в главе II нашей книги.

[3] Ср. Иустин. Апология I, 46.

[4] Григорий. Сл. 16, 2; 913 = 1.245.

из них: «Я не знаю, как вы явились во чреве моем; не я дала вам дыхание и жизнь; не мною образовался состав каждого. Итак, Творец мира, Который образовал природу человека и устроил происхождение всех, опять даст вам дыхание и жизнь с милостью, так как вы теперь не щадите самих себя за Его законы»[1]. Слова матери являют глубокую и благоговейную веру в таинство сотворения человека единым Богом и в воскресение мертвых. Благодаря этой вере она не пощадила ни своей жизни, ни жизни сыновей. Григорий сравнивает ее подвиг с подвигом Авраама, который был готов из послушания Богу, принести в жертву своего сына Исаака:[2]

> Мать... мужественная и благородная, любящая и своих детей, и Бога, переносит в сердце своем сверхъестественные страдания. Не жалеет она страдающих детей, напротив, она боится, что они не пострадают. Она не столько скорбит об отшедших, сколько желает, чтобы присоединились к ним оставшиеся... О, мужественная душа в женском теле! О, чудная и великодушная жертва (ἐπίδοσις)! О, жертва (θυσία) Авраамова и, если не дерзко сказать — бóльшая Авраамовой! Ибо он одного, хотя и единородного, приносит с готовностью... она же посвятила Богу целый народ сыновей, превзойдя и матерей, и священников числом жертв... Она указывала на сосцы, напоминала о питании молоком, приводила в пример свою седину и старость для большей убедительности увещаний — и это не для того, чтобы спасти детей от смерти, но чтобы побудить их к страданиям...[3]

Описывая смерть Елеазара, семерых сыновей и матери, Григорий влагает в уста своих героев продолжительные монологи, темой которых служит исповедание единого Бога,

[1] 2 Мак 7, 22–23.

[2] См.: Быт 22, 1–13.

[3] Сл. 15, 4; 916–917 = 1.246.

готовность умереть за Него, радость от сознания важности и спасительности мученического подвига. Речи семи сыновей сведены Григорием в одно твердое исповедание веры, произнесенное перед лицом мучителя:

> Антиох и все стоящие здесь! У нас один царь — Бог, от Которого мы получили бытие и к Которому возвратимся... Одна у нас безопасность — в соблюдении заповедей... Одно богатство — те (блага), на которые надеемся; и ничто для нас не страшно, кроме того, чтобы бояться чего-либо больше Бога... Наша родина — Вышний Иерусалим, которого никакой Антиох не возьмет в осаду и не сможет взять... Наш храм — великолепнейшее небо, а праздник наш — ликование Ангелов. У нас одно великое и величайшее таинство — Бог, на Которого указывают и все здешние таинства[1].

Читая эти строки, нельзя не увидеть, что Григорий как бы проецирует ситуацию в Иудее времен Антиоха Епифана на ситуацию в Византийской империи времен Юлиана Отступника. И там и здесь — нечестивый царь, который принуждает подданных отречься от веры в единого Бога и принять язычество. И там и здесь — граждане, лояльные своему царю во всем, кроме того, что касается веры: когда есть выбор между царем земным и Царем Небесным, они предпочитают последнего. В Слове 15-м много тем, которые прозвучат в Словах 4-м и 5-м — обличительных на царя Юлиана[2].

Описав подвиг мучеников Маккавеев, Григорий подводит слушателя к своей главной идее: мученичество не есть лишь пример героизма отдельного человека или группы лиц;

---

[1] Сл. 15, 5; 920 = 1.247–248.

[2] Слова 4–5 написаны после смерти Юлиана, то есть позже Слова 15-го, если верить предположению, что последнее произнесено 1 августа 362 г.

оно может быть вдохновляющим, очистительным и спасительным для целого народа. За полтора столетия до Григория Ориген писал: «Крещение исповедничества не точно ли так же служит во спасение и очищение многим, как крещение Спасителя сделалось очистительным средством для мира?»[1] Иными словами, мученичество и исповедничество сопоставимо с искупительным подвигом Христа. Именно на подвиге исповедников веры и строится Церковь, именно кровью мучеников сохраняется и возрастает истинная вера:

> Терпению (Маккавеев) удивлялась вся Иудея: она радовалась и торжествовала, будто сама была увенчана. Ибо предстояла ей борьба, труднейшая из всех видов борьбы, перед которыми когда-либо стоял город (Иерусалим) — или видеть в тот день попрание отеческого закона, или прославиться. Ибо (судьба) народа еврейского находилась как бы на острие меча и зависела от подвига (Маккавеев)... Будем подражать им — и священники, и матери, и дети... Ибо желаю, чтобы во все времена и при всех обстоятельствах были подвижники всякого рода и возраста...[2]

Итак, судьба целого народа при Антиохе Епифане зависела от твердости каждого человека и всего народа в соблюдении «отеческих законов»: именно благодаря таким людям, как Елеазар, его жена и сыновья, вера была сохранена. Точно так же во времена Юлиана будущее христианства зависело от того, насколько твердым окажется народ и каждый отдельный христианин в исповедании веры во Христа. Так же во времена императора-арианина Валента (164–178) от твердости защитников Никейской веры зависела судьба Церкви — выстоит ли она под натиском арианства или, покорившись

[1] Увещание к мученичеству 30.

[2] Сл. 15, 12; 932–933 = 1.253–254.

светским властям, встанет на сторону еретиков. В этой ситуации каждый христианин должен был найти в себе мужество стать, если понадобится, исповедником и мучеником — свидетелем истинной веры.

В различные эпохи, в разных странах государство становилось враждебным Церкви и Церковь превращалась в общину гонимых, обездоленных и отверженных. В такие времена от Церкви, ее руководителей и рядовых членов требовалось особое мужество. Миллионы людей в течение всей истории Церкви — начиная с апостолов Христа и кончая мучениками наших дней — отдавали свою жизнь за веру, становясь сотрудниками Христа в Его искупительном деле. Эти люди, кровью которых сохранилась Церковь, остаются в памяти верующих, и имена их окружены благоговейным почитанием.

Но почитания достойны и те люди, которые, не будучи христианами, отдавали жизнь за свой народ, за свою веру, за «законы отеческие». Многие народы в какие-то моменты оказывались на острие меча, и судьба их часто зависела от героев духа, которые жертвовали своей жизнью ради блага других и вдохновляли тысячи людей на подвиг. Именно эти герои духа, а не «народные массы» нередко становятся главной движущей силой истории.

Киприан

Священномученик Киприан Карфагенский жил в III веке. Он воспитывался в знатной языческой семье, получил блестящее образование и в молодости был адвокатом. Приняв крещение в зрелом возрасте, Киприан был около 248 года избран епископом Карфагена (Африка). Во время гонения императора Декия он удалился из города, однако продолжал руководить Церковью из изгнания при помощи

многочисленных посланий и трактатов, из которых многие дошли до нас. В 258 году, при императоре Валериане, Киприан был казнен. Сохранились «Проконсульские акты Киприана» — протоколы его допросов у проконсула Африки Галерия Максима.

Григорий Богослов, по всей видимости, не был знаком ни с «Проконсульскими актами», ни с «Житием Киприана», составленным его диаконом Понтием, ни с многочисленными сочинениями самого Киприана, так как все они были написаны на латыни. Главным источником для Григория послужило житие другого Киприана, Антиохийского, который, по преданию, был языческим жрецом, обращенным в христианство некоей Иустиной: он пострадал в Никомидии в 304 году[1]. Спутать двух или нескольких святых с одинаковым именем — в этом не было ничего необычного для византийца. Необычным для Григория было то, что он говорил без достаточной подготовки, когда, вернувшись из деревни, обнаружил, что день памяти Киприана едва не оказался забыт его прихожанами[2]. Поскольку имя Киприана Карфагенского отсутствовало в греческих мартирологиях его времени, наиболее вероятной датой произнесения Слова следует считать 2 или 4 октября, когда совершалась память Киприана Антиохийского и Иустины[3]. Каковы бы ни были причины

---

[1] Сведения об этом Киприане сохранились в трех документах на греческом языке — «Обращении Иустины и Киприана», «Исповедании Киприана» и «Страдании Киприана и Иустины». Григорий Богослов мог знать о Киприане из этих сочинений, а также из устного предания (ср. его ремарку в Сл. 24, 12, 18–19; SC 284, 66 = 1.352: «как я слышал от кого-то»).

[2] Ср. начало Слова (Сл. 24, 1, 1; 40 = 1.346): «Чуть не забыт нами Киприан. Какая утрата!»

[3] См.: *Bernardi*. Prédication, 161. По утверждению ученого, Слово произнесено Григорием в 379 г. в Константинополе.

смешения двух Киприанов Григорием Богословом[1], очевидно, что герой Слова 24-го имеет больше общего с Киприаном Антиохийским, чем с Киприаном Карфагенским. Отсутствие исторической достоверности, однако, не лишает Слова богословской значимости.

Одной из тем Слова является необходимость и важность почитания мучеников в христианской Церкви. Культ мучеников появился в христианстве на очень раннем этапе его развития — еще в апостольский период. Когда член той или иной общины умирал за христианскую веру, день его смерти становился праздником всей общины, отмечаемым ежегодно; на его гробе совершали Евхаристию; место смерти мученика становилось центром паломничества, а его останки, если сохранились, считались местной святыней. Почитание мучеников было неотделимо от почитания Самого Христа, ставшего мучеником ради спасения человечества:

> ...Многое служит нам в качестве руководства к лучшему, и многое служит назиданием в добродетели — разум, Закон, пророки, апостолы, да и сами страдания Христа, первого мученика, Который взошел на Крест и меня возвел вместе с Собою, чтобы пригвоздить мой грех... и восстановить падший образ. При столь многих и столь превосходных наставниках, не меньшее (значение) для нашего руководства (в добродетели) имеют мученики — эти словесные всесожжения, совершенные жертвы, приятные (Богу) приношения, эта проповедь истины, это обличение лжи... разрушение заблуждения... очищение мира[2].

---

[1] Ж. Коман, например, считает, что Григорий сознательно смешал «латинского» Киприана Карфагенского с «греческим» Киприаном Антиохийским для того, чтобы продемонстрировать единство христианства на Западе и Востоке, см.: *Coman*. Deux Cyprien, 369–370. Эта гипотеза не представляется нам сколько-нибудь заслуживающей доверия.

[2] Сл. 24, 4, 5–17; SC 284, 46–48 = 1.348.

Личность самого Киприана рассматривается в Слове прежде всего как пример «внезапной и необыкновенной перемены»[1] — обращения от тьмы к свету, от язычества к христианству. Изложение строится по очень простой схеме: жизнь Киприана в язычестве описывается в негативных тонах, а его жизнь после обращения в христианство — как образец добродетели и святости. Впрочем, с самого начала Бог как бы готовил Киприана к будущему обращению в христианство — залогом этого обращения было его благородное происхождение и, главное, его ученость:

> Таков Киприан... знаменитый своим богатством и известный происхождением... цветок юности, шедевр природы[2], верх учености во всем, что касается философии, и во всех других науках... Его эрудиция вызывает даже большее восхищение, чем высота, достигнутая им в каждой конкретной (науке), а опытность в каждой (науке) вызывает большее удивление, чем общая любовь к знаниям. О его учености свидетельствуют его сочинения, многочисленные и блестящие, которые он написал в нашу пользу, после того как... заменил (языческую) образованность (христианской) и неразумие подчинил Слову[3].

Григорий далее пересказывает то, что было ему известно из жития Киприана Антиохийского, а именно — что его герой до своего обращения был служителем демонов, занимался колдовством и пытался соблазнить девушку-христианку. Именно твердость этой девушки, не поддавшейся соблазну, и стала причиной обращения Киприана в христианство[4]. По поводу жизни Киприана в язычестве Григорий замечает:

---

[1] Сл. 24, 5, 11–12; 48 = 1.348.

[2] Букв. «статуя природы».

[3] Сл. 24, 6, 1–7, 5; 48–52 = 1.348–349.

[4] Сл. 24, 8, 15–12, 26; 54–66 = 1.350–352.

«Весьма неблагородно и малодушно — думать, что память подвижника можно оскорбить (напоминанием) о его дурных поступках»[1]. В сущности, Григорий хочет сказать, что далеко не всякий святой является таковым от рождения: многие прошли через пороки и падения, прежде чем достигли святости. Григорий жил в эпоху, когда литературный жанр «жития святого» только складывался, однако уже «Житие преподобного Антония», написанное Афанасием Александрийским, являет нам не столько исторический образ Антония, сколько его идеализированный облик, больше похожий на словесную икону, чем на портрет. В византийской житийной литературе святой, как правило, представлен изначально лишенным недостатков, с самого раннего детства преуспевающим только в добродетелях. Из этого правила византийская традиция сделает одно исключение: житийный канон позволит говорить о пороках святого *до* его обращения в христианство, чтобы тем самым еще более оттенить его добродетели *после* обращения и показать, что на самые высокие вершины святости можно подняться из самой последней глубины падения[2]. Подобную же цель преследует Григорий, когда говорит о пороках Киприана-язычника: тем более убедительным становится рассказ об аскетических подвигах, добродетельной жизни и мученической кончине Киприана-христианина.

Кстати, о жизни и смерти Киприана по обращении в христианство Григорию известно очень мало: его рассказ об этом изобилует «общими местами» и лишен конкретных деталей. Киприан, которого описывает Григорий, презирает деньги,

[1] Сл. 24, 8, 3–4; 52–54 = 1.349.

[2] Классическим примером такого подхода является «Житие преподобной Марии Египетской», написанное святым Софронием Иерусалимским (VI век), одно из самых популярных в Византии житий.

обуздывает чрево, спит на голой земле, мужественно отражает все искушения. Находясь в изгнании, Киприан продолжает оставаться руководителем своей паствы и «своими посланиями один производит едва ли не больше мучеников, чем все те, которые присутствовали при их страданиях»[1]. Наконец, «после всех, кого он предпослал (к Богу), он и сам становится мучеником, ему отрубают голову мечом, и ко многим страданиям прибавляет он и этот венец»[2].

В заключительной части Слова Григорий упоминает о чудесах, которые совершаются при мощах Киприана, а именно об изгнании бесов, исцелении болезней и предсказании будущего[3]. Это упоминание не случайно. Культ мощей мучеников и святых, существовавший в христианской Церкви с самого раннего времени, был для Григория подтверждением его учения об обожении как всецелом преображении человеческого естества, включая ум, душу и тело. Если святой — это человек, достигший обожения, то его останки должны быть местом Божественного присутствия[4]. Нетление мощей святого, истечение из них благоуханного мира, исцеления, происходящие при помощи их, — все эти феномены, известные

[1] Сл. 24, 15, 3–7; 72 = 1.354.

[2] Сл. 24, 16, 4–6; 76 = 1.355.

[3] Сл. 24, 18, 6–11; 78–80 = 1.356.

[4] Ср. *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры 4, 15. Святой Иоанн, в частности, говорит, что в ветхозаветные времена всякий, кто прикасался к мертвому телу, считался нечистым, однако останки мучеников не есть «мертвые» тела, но храмы Святого Духа. Выше (см. раздел «Обожение» в главе IV) мы также упоминали о том, что идея обожения тела была чужда неоплатонической традиции. Естественно, что и культ мощей не вызывал у неоплатоников никакой симпатии. Юлиан Отступник, например, обрушивался на христиан за почитание мощей святых: «Вы все наполнили могилами, хотя нигде нет прямого повеления воздавать поклонение гробам... Если Иисус говорит, что гробы полны грязи (ср. Мф 23, 27), как можно призывать на них Бога?» (Цит. по: *Успенский*. История, 88–89).

христианской Церкви до наших дней, красноречиво свидетельствуют о том, что тело человека является соучастником души в обожении.

Заканчивая Слово, Григорий обращается к своим любимым темам, говоря о христианской жизни как истинной философии и об озарении светом Пресвятой Троицы, которое ждет святых в будущем веке:

> Подобает нам, оградившись *щитом веры, стать против козней лукавого*[1] и, одержав победу вместе со Христом, совершив подвиг вместе с мучениками, услышать тот великий голос: *Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте уготованное вам Царство*[2], где... совершеннейшее и чистейшее озарение Божества, которое ныне мы принимаем только в загадках и тенях. Этому чествуемый нами Киприан порадуется больше, чем всем другим (вещам) вместе взятым. Этой философии учил он здесь на словах и на деле; это и по исходе своем заповедует всем через мой голос... Таковы начатки слов моих тебе, божественная и святая глава!.. Ты же милостиво взгляни на нас с высоты, управляй нашими словами и жизнью, паси это священное стадо и будь моим сопастырем... подавая нам более совершенное и светлое озарение Святой Троицы, Которой ты предстоишь ныне...[3]

Афанасий

Если Слово, посвященное Киприану, вряд ли можно считать особой удачей Григория как ритора и проповедника, то Похвальное слово Афанасию Александрийскому несомненно является одним из лучших произведений этого жанра,

---

[1] Ср. Еф 6, 16; 6, 11.

[2] Мф 25, 34.

[3] Сл. 24, 19, 4–33; 80–84 = 1.356–357.

написанных в Византии[1]. Жанр похвального слова был вполне традиционным для византийской риторики. Его характеристиками было упоминание автором лишь о добродетелях героя (всякое упоминание о недостатках исключалось) и использование различных «общих мест»: герой любого похвального слова был, как правило, из благородной семьи, с детства отличался от своих сверстников, побеждал все искушения, совершал различные чудеса. Все эти особенности были у похвального слова общими с житием святого. Однако, в отличие от жития, похвальное слово не предполагало последовательного описания жизни героя: автор упоминал лишь о некоторых эпизодах, которые должны были свидетельствовать о достоинствах человека. Похвальное слово — это не «икона с житием», а скорее «материалы к житию», «штрихи к портрету» святого.

Григорий был знаком с «Житием Антония Великого», которое стало прототипом большинства последующих житий святых, однако он подчеркивает, что его собственное Слово, посвященное памяти Афанасия, не претендует на исчерпывающую полноту, характерную для жизнеописаний святых:

> На то, чтобы сказать о нем все и выразить удивление по поводу (всех обстоятельств его жизни), потребовалось бы, может быть, больше времени, чем требуется для настоящего слова, и это было бы делом истории (ἱστορίας), а не похвального слова (εὐφυμίας). Мне и хотелось бы в назидание и услаждение потомству описать его доблести в отдельном сочинении, как он написал житие (βίον) божественного Антония, изложив

[1] Григорий так начинает Слово: «Хваля Афанасия, буду хвалить добродетель... А хваля добродетель, буду хвалить Самого Бога...» (Сл. 21, 1, 1–7; SC 270, 110 = 1.305). Глагол ἐπαινῶ (хвалить) четко определяет жанровую принадлежность Слова, которое написано в форме «похвалы» (ἔπαινος).

монашеское законоположение в виде рассказа. Но сейчас мы расскажем лишь о немногом из многих его деяний, а именно лишь о том, что запечатлелось в нашей памяти[1] как наиболее значительное, — расскажем, чтобы удовлетворить собственному желанию и воздать должное празднику; большее же предоставим знатокам[2].

Разница в возрасте между Афанасием и Григорием составляла примерно тридцать пять лет. Афанасий был еще при жизни известен как твердый борец с арианством; после смерти он стал символом борьбы за Православие в среде защитников Никейской веры. Так как защита Никейской веры была главным делом Григория во время его служения в Константинополе, он считал себя прямым продолжателем дела Афанасия, а потому особенно уместно для него было произнести отдельную проповедь, посвященную этому исповеднику веры. Кроме того, для Григория была весьма немаловажной поддержка Петра Александрийского, который был племянником и преемником Афанасия. Вероятнее всего, Слово было произнесено в 379 году, то есть до того, как взаимоотношения между Григорием и Петром Александрийским были омрачены из-за участия последнего в рукоположении Максима-Циника[3].

Если о жизни Киприана Карфагенского Григорий не имел достоверных сведений, то о жизни Афанасия он знал достаточно хорошо. Афанасий родился около 295 года. К моменту

---

[1] Надо отметить, что и сам Афанасий не считал свое «Житие преподобного Антония» исчерпывающим. См. его вступление к житию: «...Жизнь Антония для иноков достаточный образец подвижничества... Если же я, по убеждению вашему, опишу что-либо в этом послании, то сообщу вам лишь немногое — лишь то, что припомню об Антонии».

[2] Сл. 21, 5, 1–10; 118 = 1.307.

[3] См.: Sinko. De traditione, 78–80.

созыва в 325 году Вселенского Собора в Никее он был уже диаконом и сопровождал на Собор своего епископа Александра Александрийского; на Соборе молодой диакон проявил себя как ревностный противник арианства. В 328 году он был избран епископом Александрии, однако семью годами позже был изгнан из города императором Константином, который в последние годы своей жизни активно поддерживал ариан. После смерти Константина в 337 году Афанасий вернулся в Александрию, однако по проискам Евсевия Никомидийского[1] был вторично смещен со своего поста: на его место поставили Григория Каппадокийца. Афанасий отправился в Рим искать управы на своих собратьев и был полностью реабилитирован Сардикийским Собором 343 года. Он вернулся в Александрию через три года, после смерти Григория Каппадокийца. В 356 году он был смещен императором Констанцием и отправился в третью ссылку, на этот раз в египетскую пустыню. После того как назначенный на его место Георгий, тоже Каппадокиец, был убит, Афанасий в 362 году вернулся к своей пастве. В четвертый раз он был изгнан из столицы Египта Юлианом Отступником, в пятый — Валентом. Вернувшись в Александрию в 366 году, он провел остаток дней в мире и скончался в 373 году.

В описании Григория Афанасий предстает перед нами прежде всего как человек, в котором созерцание гармонично сочеталось с деятельной жизнью:

> Изучив все книги Ветхого и Нового Заветов, как другой не изучил и одной, он обогащается созерцанием, обогащается и светлостью жизни и удивительным образом сочетает из обеих эту подлинно золотую цепь... сделав жизнь путеводителем

[1] Арианина, который был одним из наиболее приближенных к Константину епископов и который крестил императора на смертном одре.

> к созерцанию, а созерцанием запечатлев жизнь. Ибо *начало мудрости — страх Господень*[1], который есть как бы первая пелена; мудрость же, которая превзошла страх и перешла в любовь, делает нас друзьями Божиими и из рабов сынами[2].

Хотя в цитированном тексте θεωρία (созерцание) сопоставляется с βίος (жизнью), речь, очевидно, идет о жизни в смысле практической деятельности, активного добродела-ния: в данном случае термин βίος является синонимом слова πρᾶξις (букв. «деятельность»). Необходимость сочетания созерцания и деятельности как двух основных элементов мудрости — лейтмотив всей патристической традиции. Истинное знание-гнозис, свойственное христианскому мудрецу, заключает в себе, по Клименту Александрийскому, созерцание и деятельность[3]. Согласно Григорию, «деятельность ведет к созерцанию»[4]. «Вся философия, — говорит он, — разделяется на две части — созерцание и деятельность... Созерцание является для нас средством достижения иного мира, а при помощи деятельности мы восходим к созерцанию, ибо невозможно достичь мудрости, не живя мудро»[5]. Именно таким истинным философом, христианским мудрецом, преуспевшим в созерцании и деятельности, был в глазах Григория Афанасий Александрийский.

Для Григория священство и епископство представлялись разновидностями деятельной жизни, тогда как монашество относилось к области созерцания. Как мы помним, сам

---

[1] Пс 110, 11.

[2] Сл. 21, 6, 8–15; 120–122 = 1.308.

[3] Строматы 7, 16. См. цитаты на ту же тему из Оригена, Григория Нисского и др. у *Lampe*. Lexicon, 649.

[4] Сл. 40, 37, 14; SC 358, 284 = 1.568.

[5] Сл. 4, 113, 6–12; SC 309, 270 = 1.116. О терминах «созерцание» и «деятельность» у Григория см.: *Špidlik*. Grégoire, 113f.

Григорий долгое время раздумывал о том, какой образ жизни предпочесть, и отказывался от священства именно потому, что считал его несовместимым со стремлением к уединению. В лице Афанасия он видит монаха, который, однако, не ставил телесное удаление от мира и другие аскетические подвиги на первое место: монашество есть прежде всего внутреннее расположение и как таковое оно может сочетаться с активной деятельностью священника и епископа. Описывая жизнь Афанасия среди отшельников египетской пустыни, Григорий говорит:

> Великий Афанасий как для всех других был посредником и примирителем... так примиряет пустынножительство с общежитием, показав, что и священство является философией[1] и философия нуждается в тайноводстве. Ибо он сумел в такой степени сочетать одно с другим и сводить воедино безмолвную деятельность и деятельное безмолвие (καὶ πρᾶξιν ἡσύχιον, καὶ ἡσυχίαν ἔμπρακτον), что убедил считать характерной чертой монашества скорее постоянство в образе жизни[2], чем телесное удаление от мира...[3]

В Афанасии, кроме того, сочетается верность православной догматической традиции с высокой личной нравственностью: «Его образ жизни служит правилом для епископов, а его догматы — закон для Православия»[4]. В Восточной Церкви никогда не было споров о том, что важнее — вера или нравственность. Между словами апостола Павла о том, что *человек оправдывается только верою, а не делами*

---

[1] То есть монашеской жизнью. Об «истинной философии» в понимании Григория см. соответствующий раздел главы II нашей книги.

[2] То есть напряженную внутреннюю духовную жизнь.

[3] Сл. 21, 19, 18–20, 4; 148–150 = 1.315.

[4] Сл. 21, 37, 2–3; 190 = 1.327.

закона[1], и словами апостола Иакова: *вера без дел мертва*[2] — не видели противоречия: вера и дела воспринимались как две неотъемлемые части христианского образа жизни, точно так же как созерцание и деятельность — неотъемлемые части истинной философии.

Григорий умело пользуется традиционным для риторики приемом сопоставления положительного героя с отрицательными, на фоне которых его достоинства становятся еще более очевидными. Афанасий, как утверждает Григорий, не имел ни одного из недостатков, свойственных епископам его времени, которых Григорий резко критикует[3]. Портрет Афанасия, написанный Григорием, есть не что иное, как словесная икона:

> ...Он был высок делами, но смирен сердцем; в добродетели никому недоступен, в обращении же весьма доступен; кроток, не склонен к гневу, сострадателен; приятен в слове, еще приятнее нравом; ангелоподобен наружностью, еще более ангелоподобен сердцем; когда налагал взыскание, оставался спокоен, когда хвалил (кого-либо), был назидателен. Притом ни одного из этих (качеств) он не портил неумеренностью (ἀμετρίᾳ), но и выговоры делал он по-отечески и хвалил как подобает начальнику; и мягкость не была у него слабостью, и строгость не была жестокостью; напротив, первая была снисходительностью, а вторая — благоразумием, обе же вместе — философией. Он нуждался лишь в немногих словах, потому что достаточно было самой жизни его для назидания; еще реже нужен был жезл, так как достаточно было слова; и еще реже нужно

[1] Ср. Гал 2, 16.

[2] Иак 2, 26.

[3] Сл. 21, 9, 1–22; 126–128 = 1.309. О критике Григорием современного ему епископата см. главу II нашего исследования.

было сечь, так как достаточно было жезла, ударяющего умеренно[1].

Напротив, идейные противники Афанасия в описании Григория приобретают вполне карикатурный облик. Арий, например, характеризуется как «соименник безумия, который понес справедливое возмездие за необузданность языка и умер в нечистом месте... и расселось (чрево его), как у Иуды[2], за равное с ним предательство Слова»[3]. Юлиан Отступник, по словам Григория, «вознеистовствовал против Христа и извергнул из себя василиска нечестия, которого с давних пор носил в себе»[4]. Однако больше всех достается Георгию Каппадокийцу, который, согласно Григорию, не обладал ни одним из свойств, характерных для положительных героев, — ни благородным происхождением, ни образованностью, ни приятной внешностью, ни благочестием:

(Это было) какое-то каппадокийское чудище... худое родом и еще худшее разумом, не вполне свободное, но смешанное, подобно тому как мы знаем о мулах: он начал с того, что прислуживал за чужим столом как некий раб, продавшийся за кусок хлеба, наученный делать и говорить все ради (насыщения) чрева; наконец он достиг общественной службы, но получил в ней самое последнее место хранителя свиного мяса, которым питается войско, но потом употребил доверие во зло и жил ради чрева; когда же не осталось у него ничего, кроме собственного тела, он замышляет бегство и, переходя из одной страны в другую,

[1] Сл. 21, 9, 22–34; 128 = 1.310. Таким образом, Григорий считал достоинством не отказ от применения телесных наказаний, но умеренность в их применении.

[2] Ср. Деян 1, 18.

[3] Сл. 21, 13, 1–5; 134–136 = 1.311–312. О смерти Ария см.: *Афанасий Александрийский*. Послание к брату Серапиону.

[4] Сл. 21, 32, 4–8; 176 = 1.323.

> из одного города в другой, в конце концов, к общему вреду Церкви, подобно какой-то египетской язве, достигает Александрии. Здесь кончаются его скитания и начинается злодейство... Он не имел никаких достоинств, был непричастен свободной словесности, не был приятен в общении, не имел даже вида или пустой личины благочестия, однако же был страшнее всех в злодействах и в том, чтобы приводить дела в смятение[1].

Насколько достоверна информация о жизни Георгия Каппадокийца до его прибытия в Александрию, мы не беремся судить. Известно, что он был учителем Юлиана Отступника, который его не любил: когда Георгий был убит разъяренными александрийцами, разрубившими его тело на куски, Юлиан отметил, что, пожалуй, этот человек заслуживал даже худшей участи; впрочем, Юлиан подчеркнул, что ему стыдно за людей, решившихся на такое убийство[2]. Последующие историки возложат вину за убийство Георгия на язычников[3], однако Григорий Богослов, как кажется, склонен был видеть в этом дело рук христиан:

> ...Александрийская чернь... не выдержала необузданности этого человека и предала его злобу необычной смерти, а смерть отметила необычным надругательством. Вам известны и этот верблюд, и необычный груз, и новое возвышение, и первое и, думаю, единственное шествие, грозные и теперь для наглецов...[4] Этот тайфун неправды, растлитель благочестия,

---

[1] Сл. 21, 16, 1–18; 142–144 = 1.313–314. Ср. портрет Максима-Циника в стихотворении Григория «О своей жизни» (см. цитаты в главе I нашей работы).

[2] Письмо 60 (379d–380b); цит. по: *Athanassiadi-Fowden*. Julian, 24.

[3] См.: *Аммиан Марцеллин*. Книги 22, 11; *Созомен*. Церк. ист. 5, 7, 4; *Епифаний Кипрский*. Панарион 76, 1.

[4] По свидетельству Аммиана Марцеллина (Книги 22, 11), тела Георгия Каппадокийца и двух убитых одновременно с ним чиновников после рас-

предтеча диавола получает наказание, по-моему, не заслуживающее похвалы, ибо надо было смотреть не на то, что *он* должен был претерпеть, но на то, что *нам* надлежало делать...[1]

Еще один прием, которым пользуется Григорий, — сравнение Афанасия с его святыми предшественниками, занимавшими Александрийский престол[2], а также с ветхозаветными праведниками[3]. Григорий сравнивает Афанасия даже с Самим Христом: «Для чего вам описывать этого человека? Павел... уже описал его, восхваляя *Первосвященника великого, прошедшего небеса*[4] — да дерзнет и на это мое слово, ведь он называет христами живущих во Христе!»[5] Торжественный въезд Афанасия в Александрию напоминает Григорию о входе Господнем в Иерусалим: Афанасий тоже въезжает в город на осленке, его тоже встречают дети и взрослые; только что не подстилают под ноги осла Афанасиева пальмовые ветви, во всем же остальном его вступление в город было «образом (εἰκών) входа Христова»[6].

В Похвальном слове Афанасию нет систематического изложения христианской триадологии; есть лишь отдельные выпады против арианства. Впрочем, Григорий не забывает упомянуть о том, что когда в среде сторонников Никейского исповедания начались споры по поводу Божества Святого

членения были сложены в мешки и провезены на верблюдах через весь город; затем они были выброшены в море.

[1] Сл. 21, 26, 26–27, 4; 166 = 1.320.

[2] Сл. 21, 8, 1–9; 124 = 1.309: Афанасий как достойный преемник святого апостола Марка.

[3] Сл. 21, 17, 12–18, 17 = 1.314–315: сравнение Афанасия с Иовом.

[4] Евр 4, 14.

[5] Сл. 21, 10, 1–5 = 1.310. Ср. 1 Кор 2, 16; 3, 23; 6, 15; 12, 27; 2 Кор 10, 7; Гал 3, 29 и др.

[6] Сл. 21, 29, 10–23; 170–172 = 1.322.

Духа, Афанасий направил императору исповедание веры с изложением православного учения о равенстве и единосущии Лиц Святой Троицы[1].

С богословской точки зрения представляют особый интерес рассуждения Григория по поводу латинской триадологической терминологии, содержащиеся в конце Похвального слова. В ходе этих рассуждений Григорий высказывает несколько драгоценных идей по поводу догматических споров и схизм между различными Церквами:

> Ибо как от почерпнутой воды отделяется не только то, что осталось вне руки, ее почерпнувшей, но и то, что вытекает сквозь пальцы из остающегося в руке, так и от нас отделяются (σχίζεται) не только нечестивые, но и самые благочестивые[2], причем не только из-за догматов незначительных (περὶ δογμάτων μόνον μικρῶν)[3], которыми можно и пренебречь (παρορᾶσθαι ἀξίων), — что было бы не так страшно, — но даже из-за выражений, имеющих один и тот же смысл. Когда мы благочестиво говорим об одной сущности и трех Ипостасях — причем слово «сущность» указывает на природу Божества, а слово «ипостась» — на личные свойства Трех — и когда италийцы думают точно так же, но, по бедности своего языка и недостатку терминов, не могут отличить ипостаси от сущности и потому заменяют термин «ипостаси» термином «лица» (πρόσωπα), тогда что получается? Нечто весьма смешное или, скорее, плачевное. Суетный спор о звуках (ἡ περὶ τὸν ἦχον σμικρολογία) приняли за различие в вере! Потом уже

---

[1] Сл. 21, 33, 22–37; 182 = 1.325. Ссылка на «Послание к императору Иовиану» святого Афанасия, содержащее полный текст Никейского Символа веры. Отметим, что в послании нет прямого утверждения о том, что Святой Дух является Богом.

[2] Вариант перевода: «наиблагочестивейшие».

[3] Букв. «догматов малых».

> у нас[1] увидели в «трех Лицах» савеллианство, а в «трех Ипостасях» арианство. Вот до каких изобретений доводит любовь к спорам! Что же дальше? Все время прибавлялось что-нибудь огорчительное, — ведь любовь к спорам производит огорчения, — пока наконец не появилась опасность, что вместе со слогами разделятся концы вселенной[2]. Итак, видя и слыша все это, тот блаженный (Афанасий)... кротко и человеколюбиво пригласив обе стороны и строго исследовав смысл выражений, поскольку нашел их единомысленными и ни в чем не отступающими от учения (Церкви), дозволил (употребление разных) терминов, соединив (обе стороны) в отношении к реальностям... Это (деяние) предпочтительнее многих бдений и возлежаний на голой земле, которые полезны только тем, кто их совершает[3].

Речь здесь идет об Александрийском Соборе 362 года, на котором был поднят вопрос о значении терминов «ипостась» и «сущность». Собор не был попыткой примирить греческий Восток и латинский Запад: он состоял из восточных отцов, на нем обсуждались позиции греческих никейцев и греческих же омиусиан[4]. Строгие никейцы были склонны говорить о Троице как одной Ипостаси, тогда как среди омиусиан употреблялась терминология трех Ипостасей в одном Божестве: для первых «ипостась» была синонимом «сущности», для вторых — синонимом «лица» (πρόσωπον). Вследствие различия в понимании термина «ипостась» никейцы воспринимали выражение «три Ипостаси» как три Божества, отличающиеся одно от другого

---

[1] То есть на греческом Востоке.

[2] То есть греческий Восток и латинский Запад.

[3] Сл. 21, 35, 8–36, 5; 184–188 = 1.325–326.

[4] Встреча епископов Востока и Запада произошла на Сардикийском Соборе 343 г., на котором, однако, стороны не объединились, а разделились.

по сущности, что звучало как скрытое арианство; омиусиане, напротив, считали, что в выражении «одна Ипостась» таится опасность савеллианства, то есть отождествления Личности (πρόσωπον) Отца с Личностями Сына и Духа[1]. Еще до Александрийского Собора западный епископ Иларий Пиктавийский предпринял попытку примирить никейцев с омиусианами; Александрийский Собор стал следующим шагом на пути к этому примирению; полное восстановление церковного единства наступило уже благодаря Великим Каппадокийцам, которые окончательно определили значение термина «ипостась» как личностного существования и синонима термина «лицо»[2]. Что же касается латинского Запада, то лишь немногие богословы, подобные Иларию, который был знаком с греческой терминологией, могли вникнуть в суть спора о значении термина «ипостась»: поскольку и ὑπόστασις, и πρόσωπον переводились на латынь как *persona*, действительный смысл разногласий между никейцами и омиусианами ускользал от большинства западных богословов.

В цитированном тексте Григорий выдвигает несколько весьма важных тезисов. Во-первых, он подчеркивает, что разница в догматической терминологии не всегда означает разногласие в понимании самих догматов и далеко не все догматические споры, возникающие между Церквами, являются следствием различия в вере; многие из них всего лишь «суетные состязания о звуках». История Церкви знает много случаев, когда исповедание веры одной Поместной Церкви, переведенное на другой язык или понятое в контексте иной богословской традиции, воспринималось как еретическое и отвергалось другой Церковью. На этой почве возникали

[1] См.: *Kelly*. Doctrines, 253–254. *Grillmeier*. Christ I, 318–326.

[2] Об учении Илария см.: *Grillmeier*. Christ I, 395–400.

расколы, прекращалось евхаристическое общение между Церквами, их главы предавали друг друга анафеме. Потом проходило время, и люди понимали, что говорили на разных языках, но исповедовали одну веру: тогда церковное общение восстанавливалось[1]. Впрочем, расколоть Церкви оказывалось гораздо легче, чем потом воссоединить их. Многие разделения, возникшие в эпоху Вселенских Соборов и позднее, остаются неуврачеванными до сего дня.

Не менее важен другой тезис Григория: существуют «незначительные» («малые») догматы, по поводу которых допустимы разногласия. Это те догматы, которыми можно «пренебречь» ради церковного единства.

Третий тезис Григория, содержащийся в цитированном тексте: от Церкви нередко отсекаются не только «нечестивые» (еретики), но и те «самые благочестивые» христиане, которые или отвергли какую-то догматическую формулировку, заподозрив в ней ересь, или уклонились в неправильное понимание одного из «малых догматов». Эти люди, очевидно, остаются верными Церкви, хотя и оказываются вне общения с ней. Таким образом, не все христиане, отделившиеся от Церкви, непременно являются еретиками. Современный богослов, сравнивающий догматические традиции двух Церквей, некогда отделившихся одна от другой, нередко оказывается в ситуации, когда от него требуется определить, является ли то или иное учение ересью, несовместимой с общецерковным учением, или разногласием по поводу «малого догмата», допустимым в рамках единой церковной традиции,

[1] Один из наиболее ярких примеров — разрыв между Александрийской и Антиохийской Церквами в 431 г. и последующее примирение между Кириллом Александрийским и Иоанном Антиохийским в 433 г. Причиной разрыва была разница между александрийцами и антиохийцами в христологической терминологии.

или вообще «спором о звуках», возникшим в результате недоразумения и непонимания.

Наконец, четвертый тезис Григория, заслуживающий внимания: работа по сохранению единства Церкви, стремление привести разделившиеся церковные группировки к единомыслию в богословских вопросах важнее, чем аскетические подвиги, «полезные только тем, кто их совершает». Такая идея может показаться неожиданной для отца Церкви IV века, но не этому ли посвятили жизнь и сам Григорий, и Афанасий — борьбе за восстановление церковного единства, разрушенного в результате разногласий между несколькими богословскими партиями? Именно из-за необходимости участвовать в этой борьбе Григорий не стал отшельником, но принял на себя епископский сан и не побоялся оказаться в эпицентре бури. Именно из-за необходимости восстановить Православие во «вселенной» Афанасий не пошел по стопам Антония Великого, но взвалил на свои плечи защиту Никейской веры. И Григорий, и Афанасий жертвовали своим личным духовным комфортом ради спасения Церкви, но именно за это Церковь и назвала одного «Богословом», другого «Великим», признав обоих «вселенскими учителями» и столпами православной веры.

Разница в триадологической терминологии между греческим Востоком и латинским Западом стала очевидной уже в IV веке. На рубеже IV и V веков блаженный Августин напишет трактат «О Троице», где отправным пунктом станет не «монархия» Бога Отца, как это было принято на Востоке, но единство Божественной природы: три Лица *(personae)* Троицы обладают единым действием и единой волей, действуя как «одно начало» *(unum principium)*[1]. По Августину, Они суть одно начало и по отношению к Святому Духу, Который является

[1] О Троице 2, 9; 5, 15.

«общим даром» Отца и Сына, будучи общением между Отцом и Сыном и любовью, которую Они изливают в наши сердца[1]. Именно тринитарная доктрина Августина предопределила появление в латинском Символе веры утверждения об исхождении Духа от Отца и Сына *(Filioque)*, ставшего одной из причин разрыва между Востоком и Западом. Хотя разрыв произойдет значительно позже, можно констатировать, что западная концептуальная модель Троицы, которая получила вполне законченный вид у Августина, уже в IV веке отличалась от восточной.

Святой Афанасий, который умел примирять созерцание с деятельностью и общежитие с пустынножительством, примирил, как утверждает Григорий, и Восток с Западом, когда дело коснулось важнейшего пункта христианской догматики — учения о Троице. Афанасий сумел показать, что вера у Востока и Запада одна, существуют лишь терминологические отличия. «Пусть это его деяние послужит назиданием и для наших современников, если только захотим взять Афанасия за образец», — замечает Григорий[2]. Скольких церковных расколов Древняя Церковь могла бы избежать, если бы в ней было достаточно людей, которые, подобно Афанасию и Григорию, были способны возвыситься над терминологическими спорами и увидеть, что во многих случаях один и тот же догмат выражается в различных богословских традициях при помощи различных формулировок! Сколько церковных разделений можно и в наши дни уврачевать, если богословы сумеют, пользуясь методологией, разработанной Григорием, четко определить, что́ есть ересь, что́ — незначительное догматическое разногласие, а что́ — лишь терминологический спор.

---

[1] О Троице 5, 12; 5, 15–17; 8, 1.

[2] Сл. 21, 35, 6–7; 184 = 1.325.

2. РОДСТВЕННИКИ

Родители

В формировании личности Григория огромную роль сыграли его родители — Григорий Назианзин-старший и Нонна. Для Григория-младшего они всегда оставались образцом истинно христианской семьи, построенной на равенстве прав обоих супругов и на их духовной общности:

> Их супружество единочестно, единомысленно, единодушно: это скорее союз добродетели и близости к Богу, чем плотский союз. Как долготой жизни и сединами, так и мудростью и светлым (характером) соперничают они друг с другом и превосходят прочих. Мало связанные плотью, они духом переселились отсюда еще прежде разлучения (с телом). Один мир — не для них, другой — для них: первый — презираемый, второй — предпочитаемый... Хорошо и справедливо, что они принадлежат к обоим полам, так что один стал украшением для мужчин, а другая — женщин, и не только украшением, но и образцом в добродетели[1].

Первенствующей в семье долгое время была Нонна: именно она привела своего мужа к истинной вере. Это далось ей нелегко: «ночью и днем припадала она к Богу, со многими постами и слезами прося даровать веру своему мужу... старалась приобрести его разными способами — упреками, увещаниями, услугами, отчуждением, но более всего своей нравственностью и пламенной ревностью о благочестии»[2]. Когда Григорий-старший стал пастырем, Нонна уступила ему первенство во всех делах и стала «хорошей

[1] Сл. 8, 5, 5–20; SC 405, 254–256 = 1.178.

[2] Сл. 18, 11; PG 35, 997 = 1.268.

пасомой»[1], оставшись, впрочем, его «наставницей в благочестии»[2]. Говоря о своей матери в Слове 18-м, Григорий подчеркивает, что с большими способностями по управлению домом в ней сочетались искреннее усердие к молитве, благотворительность и другие христианские качества. Даже внешний облик и манера поведения Нонны были проникнуты благоговением:

> Если другие женщины гордятся естественной или поддельной красотой, то она знала только одну красоту — красоту души и старалась, сколько хватает сил, сохранять и очищать в себе образ Божий, а поддельные и искусственные украшения отвергала... Благодаря своей заботливости и трудам, она так увеличила хозяйство... будто не знала (христианского) благочестия. Но и настолько усердна была по отношению к Богу и всему Божественному, будто вовсе не следила за домашними делами... Какое время или место для молитвы укрывалось от нее?.. Лучше же сказать: кто молясь имел столько надежды на получение просимого? Кто оказывал столько почтения руке и личности священников или кто так высоко ценил всякий вид философии?[3] Кто больше, чем она, изнурял плоть постами и бдениями или выстаивал ночные и дневные псалмопения? Кто больше, чем она, восхвалял девство, хотя она и была связана узами (брака)? Кто был лучшей заступницей вдов и сирот? Кто так облегчал бедствия плачущих?.. Никогда не слышно было ее голоса в священных собраниях и местах, кроме священных и таинственных (возглашений)...[4] Святыню чтила она молчанием, никогда не поворачивалась спиной к честному престолу, не плевала на пол в храме Божием; встретившись

[1] Сл. 8, 5, 1–2; SC 405, 254 = 1.178.

[2] Сл. 18, 8; PG 35, 993 = 1.265.

[3] Философия: здесь — аскетический образ жизни.

[4] То есть возглашений от лица народа во время совершения Божественной литургии.

с язычницей, никогда не здоровалась с ней за руку и не целовалась... Ибо боголюбивой душе свойственно подчинять Божественному все человеческое[1].

На примере своей матери Григорий показывает слушателям и читателям, какой должна быть истинная христианка. В данном случае икона-портрет содержит не только нравственный урок, но и целый свод правил поведения. Григорий говорит о вещах, как кажется, вполне очевидных для его византийских слушателей: женщине не следует пользоваться косметикой[2], разговаривать в храме, стоять спиной к алтарю и т.д. Как видим, Григорий придавал большое значение внешней стороне христианской жизни и не упускал случая напомнить своим прихожанам, в особенности женщинам, о необходимости вести себя прилично в храме и дома[3].

В Слове 18-м Григорий рисует образ своего отца — епископа, главы семейства и владельца большого хозяйства. Отец был лет на пятьдесят старше Григория: он родился около 280 года и к моменту возвращения Григория из Афин представлял из себя глубокого старца. Разница в возрасте

---

[1] Сл. 18, 8–10; 993–997 = 1.266–267.

[2] По этому поводу Григорий написал целую поэму под названием «На женщин, пользующихся косметикой»: PG 37, 884–908 = 2.242–250.

[3] Вопросам нравственности и правилам поведения христианина в Церкви и обществе уделяли внимание уже христианские апологеты II века и в еще большей степени — писатели III века Климент Александрийский (см.: Педагог, кн. 2–3) и Тертуллиан (см. его трактаты «Об убранстве женщин», «О покрытии головы у девушек» и др.). Интерес к подобной проблематике в значительной степени связан с тем, что Церковь в первые века стремилась не только оказывать влияние на духовное развитие своих членов, но и держать под контролем их повседневную жизнь в обществе. Такая тенденция приведет в VI–VIII веках к тому, что христианские нравственные и дисциплинарные установки будут определять все аспекты жизни византийского общества.

несомненно сказывалась на отношениях между отцом и сыном. Последний считал своим долгом беспрекословно подчиняться отцу как старшему по возрасту и по сану: именно из послушания отцу, как мы уже говорили, он вопреки своей воле принял священническую и епископскую хиротонии. Слово 18-е, как и всякое похвальное слово, не является жизнеописанием, а лишь содержит разрозненные наблюдения относительно некоторых событий биографии Григория-старшего и некоторых черт его характера. Каждое из этих наблюдений снабжено комментарием, содержащим богословские или нравственные выводы.

Представляет большой интерес комментарий Григория по поводу жизни его отца до принятия крещения:

> Он был нашим даже прежде того, как (стал членом) нашего двора[1], ибо к нам принадлежал по своей нравственности. Ведь как многие из наших бывают не от нас, потому что жизнь делает их чуждыми общему телу, так и многие из находящихся вне (Церкви) бывают нашими — те, которые доброй нравственностью предваряют веру: им не хватает только имени, но они обладают самой действительностью. Из числа таковых был и мой отец — ветвь чуждая, но по жизни склоняющаяся к нам... В награду за свои (нравственные качества) он, как думаю, и получил веру[2].

На этот текст Григория следует обратить особое внимание: здесь он проводит мысль о том, что добрая нравственность имеет ценность и вне христианской Церкви. Если ветхозаветные пророки и античные философы были «христианами до Христа», то тех людей, которые после Пришествия Христова,

---

[1] То есть христианской Церкви.

[2] Сл. 18, 6; 992 = 1.264–265.

не будучи христианами, ведут высоконравственный образ жизни, можно считать «христианами вне Христа». У них, по Григорию, нет только «имени» христиан, но они обладают «действительностью» — христианским образом жизни. Крещение для таких людей становится не столько вступлением в жизнь по заповедям Христа, сколько итогом всей предыдущей жизни и окончательным соединением с Богом. Именно таким стало крещение Григория-старшего, а потому оно и было отмечено особым знаком Божественного присутствия:

> ...Для него вся прошлая жизнь была подготовкой к просвещению и очищением до очищения, утверждающим дар, чтобы совершенство было доверено чистоте и благо не оказалось в опасности из-за навыков, противных благодати. Когда он выходил из воды, озаряло его блистание света и слава, достойная того расположения, с которым он приступил к харизме веры. Это явно и для прочих, которые тогда сохранили это чудо в молчании... но немного позднее поведали друг другу; для того же, кто крестил и совершал (Таинство)[1], это видение было столь ясно и очевидно, что он не мог сохранить тайну, но возвестил народу, что своего собственного преемника помазал Духом[2].

В христианской среде достаточно широко распространен взгляд, согласно которому то, что происходит вне Церкви, не имеет никакого отношения к спасению человека: вне Церкви нет действия благодати Божией на людей, а потому нет и не может быть добрых дел, спасительных для того, кто их совершает. Григорию Богослову такой взгляд был чужд: для него всякое доброе дело, всякое усилие, связанное со стремлением человека познать истину, очистить себя от греха, принести пользу другим, имело непреходящую ценность. Григорий

[1] Для Леонтия Каппадокийского.

[2] Сл. 18, 13; 1001 = 1.269.

подчеркивает, что христианином делает человека жизнь, а не принятие им Таинства крещения. Есть люди, принявшие крещение, но оставшиеся вне Церкви; есть и те, что не принадлежат Церкви по «имени», но по своей жизни являются «нашими». Во времена Григория многие христиане откладывали крещение именно потому, что хотели подготовить себя к нему всей предыдущей жизнью. По Григорию, мистический опыт, которого удостаивается человек во время крещения, соответствует тому, с каким расположением человек приступил к Таинству и какова была его прежняя жизнь.

Основная часть Слова 18-го посвящена событиям из жизни Григория Назианзина-старшего после принятия им епископского сана. Григорий-младший повествует о том, как его отец подписал еретический символ веры, однако сделал это по простоте и неведению и потому должен быть оправдан[1]. Григорий подробно говорит о щедрости своего отца, о его справедливости и незлопамятности[2], о сочетании в нем кротости со строгостью[3]. Григорий упоминает, однако, что его отец был не вполне свободен от страсти гнева, а также о применявшихся им «воспитательных средствах», рассказ о которых может шокировать современного читателя:

> ...У него не было промежутка между выговором и прощением, так что малое огорчение от выговора покрывалось скоростью помилования... Он не питал никакого негодования против огорчивших его, хотя и не был вовсе неуязвим для гнева... Но и эта страсть была в нем приятной: это была не *ярость по подобию змеи*[4], воспламеняющаяся внутри и готовая

[1] Сл. 18, 18; 1005–1008 = 1.271–272.

[2] Сл. 18, 19–24; 1008–1013 = 1.272–275.

[3] Сл. 18, 27; 1017 = 1.277.

[4] Пс 57, 5 (по LXX).

> к мести... а что-то вроде жала пчелы, которое жалит, но не смертельно. Он обладал сверхчеловеческим человеколюбием. Нередко он угрожал колесами и бичами, появлялись и палачи, была опасность сжатия ушей, удара по щекам, поражения в челюсть; но на этом и прекращалась угроза. С провинившегося срывали одежду и обувь, распростирали его на земле, а потом гнев обращался не на самого обидчика, а на его активного сообщника... Нередко он едва приходил в раздражение, как уже прощал раздражившего... Ярость же его... никогда не продолжалась после захода солнца и не подпитывала гнева, губящего даже благоразумных, не оставляла каких-либо следов зла на теле, но спокойствие сохранялось даже во время самого негодования. Поэтому происходило с ним нечто весьма необычное: хотя не он один наказывал, однако его одного любили и уважали наказываемые, ибо он побеждал горячность добротой[1].

Речь здесь идет, конечно, не о наказании епископом провинившихся клириков, а о наказании богатым рабовладельцем своих рабов. Нельзя забывать, что Григорий Назианзин-старший был не только служителем Церкви, но еще и аристократом, владевшим большим домашним хозяйством. Может быть, по сравнению с византийскими рабовладельцами своего времени он действительно был «человеколюбивым» и использовал описанные методы воздействия на провинившихся с меньшей жестокостью, чем многие другие. Знаменательно, однако, что Григорий-младший не считает необходимым умолчать об этой стороне жизни своего отца: очевидно, он не видел ничего предосудительного в том, что у епископа были рабы и что к ним применялись пытки и телесные наказания, хотя и в ограниченном количестве. С другой стороны, тот факт, что повествование

[1] Сл. 18, 25–26; 1013–1016 = 1.275–276.

о пытках и наказаниях парадоксальным образом вправлено в раму рассказа о «незлобии» и «человеколюбии» Назианзского епископа, наводит на мысль: не содержится ли в словах Григория скрытая ирония или некое тайное недовольство своим отцом? Упоминание о пчелином, хотя и не змеином жале (не самый выигрышный образ для похвального слова!), непоследовательность в описании отцовского гнева (сначала говорится, что он тотчас *прощал* провинившегося, потом — что он лишь *угрожал* наказаниями, наконец — что он *наказывал*) — все это выглядит так, будто автор хотел, чтобы его рассказ читали между строк. Не нарушив законов жанра, Григорий, однако, сумел сказать правду о тех чертах характера своего отца, которые, может быть, не были ему вполне симпатичны.

С большим внутренним чувством описывает Григорий несколько чудес, которые произошли в жизни его родителей. Однажды отец Григория тяжело заболел: у него поднялся сильный жар, горло иссохло и покрылось язвами, он никого не узнавал, бредил и едва дышал; все ожидали его кончины. Когда же в пасхальную ночь в храме совершалась литургия, он неожиданно пришел в себя, встал с постели, произнес евхаристическую молитву и, находясь вдали от храма, благословил народ. После этого он быстро пошел на поправку, так что в первый день Пасхи смог совершить Евхаристию в храме[1].

Другое подобное чудо произошло с Нонной. Она заболела и в течение многих дней ничего не ела: опасались уже, что она умрет от истощения. Однажды ночью она увидела во сне своего сына Григория-младшего, которого горячо любила («ибо она не предпочитала мне никого другого даже

[1] Сл. 18, 28–29; 1017–1021 = 1.277–279.

во сне!» — замечает Григорий): он принес ей белый хлеб, благословил его, и она смогла есть. С этого момента она начала выздоравливать[1].

Описывая бурю на море, которая едва не лишила его очистительных вод крещения, Григорий отмечает, что в ту ночь, когда она началась, родители имели во сне видение и горячо молились о его спасении. А некто из спутников Григория во время бури увидел Нонну, которая вошла в волны и, взяв корабль, извлекла его на сушу[2].

Григорий-старший скончался в глубокой старости, «насыщенный днями»[3]. Центром его духовной жизни в последние годы стала Евхаристия, которую он совершал регулярно, несмотря на болезнь:

> Не было такого времени, когда бы не страдал он от болезни; часто не проходило дня или часа (без страданий), но он укреплял себя одной литургией, и страдание отступало, словно прогоняемое чьим-то повелением. Прожив почти до ста лет... в священстве же сорок пять лет... наконец в старости доброй отрешается он от жизни. И как? Со словом молитвы и в молитвенном положении, не оставив ни следа зла, но множество памятников добродетели... Такова жизнь его, таковы последние дни жизни, такова и кончина![4]

Одним из памятников, оставленных после себя Григорием-старшим, был храм, построенный им на собственные средства. В этом храме он служил сам, в нем рукоположил и сына, сделав последнего и священником, и жертвой:

---

[1] Сл. 18, 30; 1021–1024 = 1.279–280.

[2] Сл. 18, 31; 1024–1025 = 1.280.

[3] Ср. Иов 42, 17.

[4] Сл. 18, 38; 1036–1037 = 1.286.

...Можно ли представить лучший (памятник его великодушию), чем этот храм, который он воздвиг для Бога и для нас, воспользовавшись немногим из народных пожертвований, бóльшую же часть средств внеся от себя?.. Этот храм величиной превосходит многие, а красотой — почти все (другие храмы). Построенный в форме равностороннего восьмиугольника, над прекрасными колоннами и портиками поднимает он в высоту свои своды с изображениями (πλάσμασιν), не уступающими самой природе[1]; сверху же освещает небесным светом и озаряет взоры обильными источниками света... Он со всех сторон окружен равноугольными переходами, сделанными из блестящего материала и весьма просторными. Сияя красотой дверей и преддверий, он издалека приглашает прихожан. Не говорю уже о внешних украшениях, о красоте четырехугольных камней, неприметно соединенных между собой... о различающихся по виду и по цвету... поясах от основания до вершины... Таков этот храм! Поскольку необходим был священник, то от себя дает и его — не знаю, соответствующего ли храму, но дает. Поскольку же необходимы были жертвы, предлагает в жертву страдания своего сына и его терпение в несчастьях...[2]

Нонна умерла вскоре после своего мужа[3]. Она скончалась в храме во время молитвы, и смерть ее произвела сильное впечатление на сына. Вот некоторые из эпитафий, которые Григорий сложил в память о своих родителях:

Столетний, переступивший пределы человеческой жизни,
Сорокалетний в духе и на престоле[4],
Кроткий, сладкоречивый, светлый проповедник Троицы,

[1] Термин πλάσμα обычно указывает на скульптурное изображение.

[2] Сл. 18, 39; 1037 = 1.286–287.

[3] Ср. *Hauser-Meury*. Prosopographie, 134–135.

[4] «В духе», то есть в христианской вере; «на престоле» — в сане епископа. В другом месте Григорий говорит, что его отец был епископом в течение со-

Глубокий сон вкушает здесь телом Григорий,
Душа же его переселилась к Богу. Но, о иереи,
С благоговением лобызайте и его гробницу![1]

Пастырскую свирель вложил в руки твои я, Григорий.
А ты, сын, играй на ней искусно.
Дверь жизни всем отверзай
И в гроб отца сойди созревшим[2].

Нонна священная, всю жизнь свою вознеся к Богу,
Напоследок ты и душу отдала в чистую жертву.
Ибо здесь, молясь, оставила ты жизнь. Престол же
Даровал славу смерти твоей, мать моя.

Великим служителем этого престола был мой отец,
Мать же, молясь перед этим же престолом, разрешилась
от жизни.
Григорий и Нонна великие! Молю Царя,
Чтобы и моя жизнь и мой конец были такими же[3].

Молившейся здесь некогда Нонне Бог сказал свыше:
«Прииди!» Она же охотно разрешилась от тела
Обеими руками — одной держась за престол,
А другой молясь:[4] «Будь милостив, Христос Царь!»[5]

рока пяти лет (см. Сл. 18, 38; PG 35, 1036 = 1.286). Если Григорий-старший принял крещение около 325 г., он провел в христианской вере около 50 лет.

[1] PG 38, 38–39 = 2.327.

[2] PG 38, 43 = 2.328. Эпитафия написана от лица Григория-отца и обращена к Григорию-сыну. Этот текст лег в основу тропаря святому Григорию Богослову в Православной Церкви: «Пастырская свирель богословия твоего риторов победи трубы; якоже бо глубины духа изыскавшу и доброты вещания приложишася тебе...»

[3] PG 38, 54 = 2.332.

[4] То есть подняв другую руку в молитвенном жесте.

[5] PG 38, 56 = 2.333.

Брат

У Григория-старшего и Нонны было трое детей — Горгония, Григорий и Кесарий. Горгония и Кесарий умерли еще при жизни родителей, и лишь Григорию-младшему суждено было пережить и родителей, и сестру, и брата.

Кесарий был младшим и горячо любимым братом Григория. Он умер в расцвете сил, и Григорий посвятил ему Похвальное слово, в котором создал портрет идеального государственного деятеля, отличавшегося тремя основными качествами: образованностью, высоким профессионализмом и глубоким христианским благочестием.

Если Григорий был по образованию гуманитарием, то Кесарий изучал по преимуществу естественные науки, необходимые ему для получения диплома врача. По мнению Григория, изучение естественных наук может быть делом богоугодным и приводить человека к благоговению перед мудростью Создателя:

> Из геометрии, астрономии и их науки, опасной для других[1], он избирал только полезное — то есть благоговение перед Создателем через (исследование) гармоничности и порядка небесных тел; избегал же того, что есть в ней вредного, и не приписывал течению звезд ни существа, ни события... но как все прочее, так и само движение звезд, как полагается, приписывал Богу. Что же касается науки о числах и их сочетаниях, а также восхитительной медицины, которая философствует о природах, их смешениях и о причинах болезней, чтобы, вырывая корни, отсекать также и ветви, то кто будет столь невежественным и завистливым, чтобы дать Кесарию второе место?.. И мое утверждение не голословно: напротив, и Восток, и Запад, и все страны, которые позднее объехал

[1] То есть астрологии.

Кесарий, являются столпами, на которых запечатлелась его ученость[1].

Григорий хотел бы, чтобы Кесарий избрал образ жизни «философа», однако он предпочел карьеру государственного чиновника. Уже в молодости он приобрел известность в Константинополе, получил место в сенате и должность придворного врача. Однако, как подчеркивает Григорий, «философом» можно оставаться и живя в миру, и нося богатую одежду придворного. Монашество и пустыня — удел немногих, однако всякий человек, который ставит христианское благочестие на первое место, а все остальное — на второе, может вести жизнь истинного философа:

> ...Он стал придворным, что мне было не совсем по вкусу... Ибо... для меня быть последним у Бога лучше и выше, чем занимать первое место у дольнего царя. Однако (Кесарий) не заслуживает и порицания, ибо жизнь философа насколько всего выше, настолько и всего труднее: она доступна не многим, а лишь тем, кто к этому призван Божиим великим Промыслом... Но не мало и то, когда кто-либо, избрав второй образ жизни, сохраняет благородство (καλοκαγαθίαν)[2] и имеет больше заботы о Боге и о своем спасении, чем о земной славе... Именно таким, как мы знаем, был образ мыслей Кесария. Он получает первое место среди врачей... включается в число приближенных к царю и получает самые высокие почести. Бесплатно предлагает он свое искусство высшим чиновникам, зная, что продвижению ничто так не способствует, как добродетель и известность

[1] Сл. 7, 7, 11–27; SC 405, 194–196 = 1.162–163.

[2] Термин καλοκαγαθία происходит от прилагательных καλός (красивый, прекрасный) и ἀγαθός (добрый, благой), он заимствован из античной философии и встречается в сочинениях Климента Александрийского и Оригена, где обозначает благородство христианина в сравнении с язычником. Ср. *Lampe*. Lexicon, 698.

> своими прекрасными качествами... Все уважали его даже больше, чем того требовало его положение... Главное же, что ни слава, ни окружающая роскошь не могли повредить благородства (εὐγένειαν) его души, но при многих и важных отличиях первым достоинством для него было являться и именоваться христианином... Такой философский образ жизни вел Кесарий, хотя и носил мантию; с такими мыслями жил он и умер...[1]

Когда к власти пришел Юлиан Отступник, Кесарий, к неудовольствию своей семьи, не покинул двор. Он, однако, был отправлен в отставку после того, как открыто исповедал христианскую веру в ходе публичного диспута с императором[2]. Этот подвиг исповедничества Кесария и последовавшее за ним изгнание в Назианз, по мнению Григория, заслуживают большего восхищения, чем если бы Кесарий разделил с Юлианом царство[3].

Спасшись от гибели во время землетрясения 368 года, Кесарий, по свидетельству Григория, хотел посвятить свою жизнь «философии», но этому помешала преждевременная смерть[4]. Кесарий умер, не оставив ни потомства, ни наследства: все его богатство было роздано Нонной[5]. Помимо Слова 7-го, Григорий посвятил Кесарию несколько эпитафий, в том числе следующие:

> Старость моя задержалась на земле, вместо же отца
> Ты, Кесарий, получаешь этот камень.
> Где закон? Где справедливость? Царь смертных,
> как позволил Ты это?

---

[1] Сл. 7, 9, 22; 200–206 = 1.164–166.

[2] Сл. 7, 12, 1–13, 22; 208–212 = 1.166–167.

[3] Сл. 7, 14, 1–5; 212 = 1.167.

[4] Сл. 7, 15, 18–23; 216 = 1.168.

[5] Сл. 7, 20, 28–40; 232 = 1.172–173.

Для одного так длинна жизнь, для другого так скора смерть![1]

Все оставил ты своим сродникам, вместо же всего
Имеешь небольшую могилу, славный Кесарий.
Ни геометрия, ни звезды, расположение которых ты знал,
Ни медицина — ничто не спасло тебя от смерти![2]

Ты был прекрасен, весьма знаменит,
Первый во всякой мудрости, Кесарий,
Когда тебя, превосходнейшего из врачей, из отечества
посылали мы к царю.
Увы! Из Вифинии получили мы обратно лишь твой прах[3].

Сестра

Горгония была старшей сестрой Григория. О ее образовании и молодости ничего не известно. Она была женой некоего Алипия, имела детей и внуков[4]. Горгония приняла крещение незадолго до смерти, убедив креститься и своего мужа[5]. Последний ненамного пережил ее[6].

Похвальное слово Горгонии стоит в одном ряду с сочинениями IV века, посвященными добродетельным женщинам, такими как «Жизнь Макрины» Григория Нисского и «Жизнь Олимпиады» Иоанна Златоуста[7]. Григорий Богослов изображает свою сестру как идеальную женщину, «образец всякого

[1] PG 38, 16 = 2.325. Эта эпитафия написана от лица Григория-старшего.

[2] PG 38, 17 = 2.326.

[3] PG 38, 18 = 2.326.

[4] Сл. 8, 8, 26–27; SC 405, 260 = 1.179.

[5] Сл. 8, 20, 7–14; 290 = 1.187.

[6] См.: PG 38, 22 = 2.327.

[7] См.: *Calvet-Sebasti*. SC 405, 61–82.

добра»[1]. Прежде всего она является образцом целомудрия в браке:

> Она отличалась целомудрием и настолько превзошла всех женщин своего времени, — не говоря уже о тех, которые прославились целомудрием в древности, — что если существуют два образа жизни — брак и безбрачие, из которых одно выше и богоподобнее, но труднее и опаснее, другое же ниже, но безопаснее, то она, избежав неудобств того и другого, свела воедино то, что в обоих есть лучшего, то есть высоту (девства) и безопасность (супружества). Она стала целомудренной без гордости, смешав с браком благо безбрачия и показав, что ни одно, ни другое не соединяют нас всецело и не разделяют ни с Богом, ни с миром[2].

Одной из добродетелей Горгонии была скромность: она не смеялась, а лишь улыбалась, она умела подчинять язык разуму, она не пользовалась косметикой (знакомый мотив!)[3]. Другие добродетели Горгонии — благоразумие (φρόνησις) и благочестие (εὐσέβεια): она обладала проницательным умом, давала советы родственникам и соседям, умела хорошо говорить, но предпочитала молчать, любила храм Божий, уважала священников и своего «наставника в благочестии», принимала у себя в доме клириков, была терпеливой в страданиях, милосердной к бедным, великодушной[4]. Несмотря на замужество, она вела аскетический образ жизни: пренебрегала телом, одеждой и пищей, проводила ночи в псалмопении, проливала слезы в молитве[5].

---

[1] Сл. 8, 8, 31; 262 = 1.179.

[2] Сл. 8, 8, 1–12; 258–260 = 1.179.

[3] Сл. 8, 10, 1–25; 264–266 = 1.180–181.

[4] Сл. 8, 11, 1–13, 1; 266–272 = 1.181–182.

[5] Сл. 8, 13, 23–14, 22; 274–278 = 1.183.

Однажды Горгония упала с колесницы, которая двигалась с большой скоростью: в результате падения у нее было множество переломов и ран. Врачи не могли ничего сделать для ее исцеления[1]; молитвы близких и всех прихожан, казалось, были бессильны. Тогда Горгония обращается за исцелением к Самому Христу:

> Отвергнув все прочее, она прибегает к Врачу всех: дожидается глубокой ночи и... припадает к жертвеннику с верой, громким голосом зовя Того, Кого чествуют на нем, называя Его всеми именами и вспоминая о всех когда-либо происшедших чудесах Его... Наконец, решается она на некую благочестивую и прекрасную дерзость (ἀναισχυντίαν), подражает женщине, которая прикосновением к краю одежды Христа иссушила кровотечение[2]. Что же она делает? Приклонив голову к жертвеннику с таким же воплем и столь же обильными слезами, как та, что некогда омыла ноги Христа[3], обещает не отойти, пока не получит исцеления. Потом, поскольку рука собрала нечто из вместообразных честного Тела и Крови[4], она смешала это со своими слезами и, помазав тело этим самодельным

---

[1] Григорий сначала утверждает, что Горгония «не захотела иметь другого врача, кроме Того, Кто подверг ее (несчастью)... потому что стыдилась взора и прикосновения мужчин» (Сл. 8, 15, 20–22; 280 = 1.184). Однако чуть ниже он говорит, что ей не помогало «искусство врачей, которые вместе и по отдельности исследовали ее болезнь» (Сл. 8, 17, 7–9; 284 = 1.185). Первое утверждение следует считать «общим местом», типичным для житийной литературы; второе, очевидно, соответствует происходившему на самом деле. Пример того, как действительность приобретает иконные черты, когда становится предметом жития или похвального слова.

[2] Ср. Мф 9, 20–22.

[3] Ср. Лк 7, 37–38; Мф 26, 7.

[4] Запасные Дары для причащения больных находились на жертвеннике; впрочем, Горгония могла принести Святые Дары с собой из дома, так как в IV веке мирянам дозволялось хранить Дары у себя.

> лекарством[1] — о чудо! — тотчас отходит, почувствовав исцеление и легкость в теле, душе и разуме, получив то, на что надеялась, в награду за надежду и крепость души приобретя крепость тела[2].

Горгония является примером того, как женщина, живущая в миру, состоящая в супружестве, более того — некрещеная, может быть истинной христианкой и «философом»[3]. Вся жизнь Горгонии была подготовкой к крещению:

> Итак, для нее готово было благо очищения и совершенства, которое все мы получили от Бога как общий дар и основание второй жизни[4]. Лучше сказать, вся жизнь ее была очищением и совершенствованием; и хотя дар возрождения получила она от Духа, безопасность этого дара была обеспечена прежней жизнью. И дерзну сказать, что для нее почти одной само Таинство было печатью, а не дарованием[5].

Мысль о том, что вся жизнь человека должна вести его к крещению, нам уже знакома: мы встречали ее, когда рассматривали Похвальное слово Григория своему отцу. Впрочем, там речь шла о человеке, который жил вне Церкви, но получил христианскую веру и крещение как награду за свою личную высокую нравственность. Здесь же речь идет о женщине,

---

[1] Необычный способ употребления Святых Даров не для причащения, а для помазания, возможно, связан с тем, что во время описываемого события Горгония была еще оглашенной и потому не могла причащаться. Поскольку этот эпизод предшествует рассказу о крещении Горгонии, такое предположение вполне оправдано.

[2] Сл. 8, 18, 3–22; 284–286 = 1.185–186.

[3] Ср. упоминание «философии» и «философов» в Сл. 8, 6, 7; 256 = 1.178; Сл. 8, 13, 12–13; 272 = 1.182; Сл. 8, 16, 10–12; 282 = 1.185.

[4] То есть жизни во Христе.

[5] Сл. 20, 1–7; 290 = 1.186–187.

которая была членом Церкви, но, по обычаю того времени, откладывала крещение. Согласно Григорию, она достигла вершин духовного совершенства еще будучи оглашенной: крещение было лишь завершением того пути к обожению, по которому она шла всю жизнь.

Григорий пережил свою сестру и брата примерно на двадцать лет, родителей — лет на пятнадцать. В одном из поздних стихотворений Григорий напишет:

> Первым стал Кесарий, общая скорбь, потом Горгония,
> Затем любезный родитель, немного позже и мать.
> О, скорбная рука и горькие буквы Григория!
> Напишу ведь и свою смерть — последнюю из всех[1].

Между Григорием-старшим, Нонной, Кесарием, Горгонией и Григорием-младшим было много общего: их объединяла преданность христианской вере, любовь к молитве, высокая нравственность, стремление к духовному совершенству. Все они были впоследствии причислены Восточной Церковью к лику святых — вероятнее всего, именно из-за того, что Григорий Богослов увековечил их в своих похвальных словах. В эпитафии «На общую гробницу своей семьи» Григорий так напишет о себе и своих родственниках:

> Двух знаменитых Григориев, родителя и сына,
> Покрываю я, один камень: два равных светила,
> Двух иереев. Другой же камень заключил благородную
> Нонну с великим сыном ее Кесарием.
> Так разделили они и гробы, и сыновей. Но один путь
> Был у всех — ввысь; одна любовь — к жизни небесной![2]

---

[1] PG 37, 1445–1446 = 2.335.

[2] PG 37, 1446 = 2.335.

3. ИМПЕРАТОР-ОТСТУПНИК

Одной из самых противоречивых и трагикомических фигур византийской истории был император Юлиан. Его короткое царствование (361–363) ознаменовалось отчаянной попыткой реставрации отжившей свой век языческой религии — попыткой, вызвавшей самый горячий энтузиазм со стороны представителей эллинской культуры и самое искреннее возмущение со стороны представителей христианской интеллигенции. Вскоре после смерти Юлиана Похвальное слово ему пишет знаменитый ритор Ливаний; чуть позже Григорий Богослов пишет свое обличительное слово, в котором подвергает личность и деятельность умершего цезаря уничтожающей критике.

Выше[1], цитируя строки, которые Григорий Богослов посвятил Максиму-Цинику, мы отмечали, что Григорий не скупился на краски, когда писал портрет отрицательного героя. В «Словах обличительных на царя Юлиана» перед нами предстает другой отрицательный персонаж — «дракон, отступник, надменный ум, ассириец[2], общий для всех враг и противник, который и на земле много неистовствовал и угрожал, и против Всевышнего говорил и измышлял множество неправд»[3]. Слова 4-е и 5-е являются по сути памфлетами против язычества; они, кроме того, содержат богатый материал по истории взаимоотношений Церкви и государства в IV веке, проливают свет на социальные воззрения Григория Богослова. Отдельные мысли из этих Слов были рассмотрены нами в предыдущих главах[4]. В настоящем разделе мы остановимся

[1] См. главу I.

[2] Ср. Ис 10, 12.

[3] Сл. 4, 1, 11–15; SC 309, 86–88 = 1.65.

[4] См., в частности, разделы «Ученость и философия» и «Социальные темы» в главе II.

преимущественно на самом портрете Юлиана и посмотрим, какими средствами пользуется Григорий для создания образа отступника.

Жизнь и деяния Юлиана

Приступая к рассказу о Юлиане в Слове 4-м, Григорий подчеркивает, что не намеревается писать историю его царствования, а лишь упомянет о некоторых наиболее характерных чертах этого человека. Так же как и похвальное слово, обличительное слово не претендует на исчерпывающий характер исторического повествования: «...Мы предоставим книгам и историям полное описание всего, что он вытворял... сами же, коснувшись немногого из многого, оставим для потомства как бы некое обвинительное заключение (στηλογραφίαν), поместив в него главнейшие и наиболее известные его деяния»[1]. Григорий противопоставляет свой труд сочинениям историков и авторов похвальных слов в адрес Юлиана: «...Повествовать и писать о прочем предоставляю желающим... и думаю, что многие поспешат описать те времена в комедии или трагедии — не знаю, как лучше сказать... дабы и потомству было передано такое важное дело, которое нельзя скрывать; я же вместо всего расскажу для примера одно или два из его деяний — расскажу для чрезмерно восхищающихся им, чтобы они знали, что удостаивают похвалы того, для которого никакого порицания не будет достаточно»[2].

Григорий начинает с рассказа о том, как Юлиан и его брат Галл в молодости участвовали в строительстве храма, посвя-

---

[1] Сл. 4, 20, 10–14; 114 = 1.72–73.

[2] Сл. 4, 79, 5–13; 202 = 1.95. Под «чрезмерно восхищающимися» Григорий имеет в виду тех своих современников-язычников, которые, подобно знаменитому ритору Ливанию, писали похвальные слова Юлиану.

щенного мученикам[1]. По словам Григория, все усилия Галла увенчивались успехом, а труды Юлиана, напротив, были напрасны. В том, что Бог не благоволил к трудам Юлиана по строительству храма, Григорий видит прямое указание на то, что Юлиан был неугоден Богу, поскольку его христианское благочестие не было искренним:

> Один (Галл) был в самом деле благочестив... а другой (Юлиан) лишь выжидал время и скрывал злонравие под личиной скромности. Доказательством тому служит следующее... Оба они... усердствовали для мучеников... щедрой и расточительной рукой созидая храм. Но поскольку произволение их было не одинаково, то и завершение труда было различным. Дело одного — я имею в виду старшего из братьев — шло успешно и по плану: Бог охотно принимал его дар, как Авелеву жертву... Дар же другого... как жертву Каина, отверг Бог мучеников. (Юлиан) трудился, а земля выбрасывала плоды трудов; он еще больше старался, а земля отказывалась принимать в себя фундамент, закладываемый человеком, чье благочестие повреждено... О необычайное, даже более чем необычайное чудо!.. Мученики не приняли чести от того, кто обесчестит многих мучеников; не приняли дар человека, который многих сделает мучениками...[2]

Григорий всегда считал, что главной движущей силой человеческой истории является Промысл Божий, который действует через всякого правителя, вне зависимости от его отношения к христианству[3]. Все события царствования Юлиана

---

[1] По свидетельству Созомена (Церк. ист. 5, 2), Юлиан и Галл предприняли строительство храма в честь святого мученика Маманта.

[2] Сл. 4, 25, 1–27, 7; 118–122 = 1.74.

[3] Подробнее об этом см. в разделе «Социальные темы» главы II нашей работы.

Григорий рассматривает именно в этой перспективе. В самом появлении отступника на римском троне Григорий видит наказание Божие за духовное и нравственное падение членов Церкви в послеконстантиновскую эпоху:

> ...Одного только нам не хватало: чтобы к нечестию присоединилась власть[1]. Вскоре и это дается ему из-за беззакония многих, увеличившегося против нас, и — как кто-нибудь может сказать — из-за благополучия христиан, достигшего высшей степени и требовавшего перемены к противоположному, а также из-за власти, чести и пресыщения, от которых мы возгордились... *Погибели предшествует гордость*, — как прекрасно говорят Притчи, — *а славе предшествует смирение*[2]; или, чтобы сказать яснее, за гордостью следует низложение, а за смирением — слава. Ибо Господь *гордым противится, а смиренным дает благодать*...[3] Так и мы, когда были добродетельными и умеренными, возвышались и постепенно возрастали... а когда утучнели, тогда восстали (против Бога), и когда разжирели, оказались в притеснении[4]. И ту славу и силу, которую приобрели во время гонений и скорбей, мы утратили во время благоденствия...[5]

История Церкви во все времена свидетельствует о том, что гонения способствуют духовному росту Церкви, тогда как мир и благополучие нередко ведут к духовному и нравственному упадку. В III веке священномученик Киприан Карфагенский, размышляя о причинах современного ему гонения императора Декия, говорит о том, что «Господь хотел испытать Свою

---

[1] То есть чтобы Юлиан стал императором.

[2] Притч 16, 18; 15, 33.

[3] Иак 4, 6. Ср. Притч 3, 34.

[4] Ср. Втор 32, 15.

[5] Сл. 4, 31, 8–32, 23; 128–130 = 1.76–77.

семью, и так как продолжительный мир повредил учение, переданное нам свыше, то сам небесный Промысл восстановил лежащую и, если можно так выразиться, почти спящую веру»[1]. По свидетельству Киприана, во времена мира в священниках ослабело благочестие, епископы устремились в другие города в поисках наживы, многие христиане оказались не на высоте в нравственном отношении[2]. Как и Киприан, Григорий был чрезвычайно критически настроен по отношению к духовенству своего времени и тоже считал, что Юлиан был послан Римской империи из-за нравственного упадка христианской Церкви, которой требовалась «встряска».

Коварному отступнику Юлиану противопоставляется в Слове 4-м «божественнейший и христолюбивейший» император Констанций, который очистил империю от окружавших ее варварских племен и усмирил внутренние мятежи, который добился одних побед при помощи оружия, других — при помощи убеждения, которым во всяком действии и намерении руководила мышца Божия. Григорий восхваляет Констанция за благоразумие, могущество, благочестие; единственной ошибкой Констанция было возвышение отступника[3]. Особенно прославляет Григорий Констанция за его христианское благочестие[4]; именно в нем Григорий видит главную причину успеха государственной деятельности этого императора:

> Ибо никто ни к чему никогда не пылал такой пламенной любовью, с какой он заботился об умножении христиан...

---

[1] Книга о падших.

[2] Там же.

[3] Сл. 4, 34, 1–35, 8; 132–134 = 1.77–78.

[4] Констанций, как известно, покровительствовал арианству, однако Григорий склонен считать виновным в этом царских вельмож, которые, «уловив душу простую и нетвердую в благочестии... влекли ее куда хотели»: Сл. 5, 16, 16–20; SC 309, 324 = 1.131.

> и ни покорение народов, ни общественное благоустройство, ни умножение казны, ни то, чтобы быть и именоваться царем царей, ни все прочее, в чем, как считают, заключается счастье людей, — ничто из этого всего не радовало его, кроме того, чтобы нам через него и ему через нас быть прославленными у Бога и у людей и чтобы навсегда оставалось неразрушимым наше господство. Ибо... он ясно видел... что по мере возрастания христиан возрастала и Римская [держава] и что с Пришествием Христа пришла к ним и государственность (τὸ κράτος), никогда прежде не достигавшая совершенной монархии[1].

Григорий жил в эпоху, когда византийская государственная идеология только складывалась, однако он был не первым, кто провел связь между благополучием монархии и личным благочестием монарха: эта идея была выдвинута до него Евсевием Кесарийским, главным церковным и государственным идеологом времен Констанция[2]. Прямая зависимость между успехами императора на поприще государственного строительства и его благочестием является лейтмотивом «Слов обличительных на царя Юлиана». Хотя Григорий не оспаривает Божественного происхождения императорской власти, он подчеркивает, что сам император должен быть достоин своего высокого положения. Когда благодать Божия отступает от человека, стоящего во главе государства, вся его деятельность, будь то строительство храмов, военные походы или мероприятия по улучшению общественной жизни, обречена на неудачу.

Всякая власть действует двумя способами — убеждением и принуждением, считает Григорий[3]. Если Констанций

---

[1] Сл. 4, 37, 1–15; 136 = 1.78–79.

[2] См.: *Евсевий*. Похвала Константину 16.

[3] Сл. 4, 61, 11–12; 168 = 1.87.

умело пользовался обоими, то Юлиан не преуспел ни в том, ни в другом. Любопытно, что Григорий осуждает Юлиана за неумение насильственным путем остановить народные волнения: оставив способы подавления восстаний на усмотрение регионального начальства, Юлиан предпочитал сам действовать при помощи убеждения, однако и в этом не был последователен. Григорий считает Юлиана хамелеоном, который меняет цвет в зависимости от ситуации: начиная с убеждений и обещаний, Юлиан очень скоро переходит к угрозам и насилию. Коварство Юлиана проявляется в том, как он пытается реставрировать язычество при дворе и в армии: сначала он производит «чистку» во дворце, уничтожает или изгоняет государственных чиновников-христиан, затем склоняет к язычеству военачальников и часть войска; наконец, меняет христианскую военную символику на языческую, так что с армейского штандарта исчезает изображение Креста[1].

У Юлиана, согласно Григорию, были две главные заботы — «галилеяне», как он называл христиан, и персы, которые не прекращали воевать против империи[2]. Гонение на христиан было главной ошибкой Юлиана. Если в прежние времена, рассуждает Григорий, христианство было немногочисленным, то теперь спасительное слово Евангелия разлилось повсюду и стало господствующим: «покуситься на то, чтобы изменить или поколебать христианство, означало не что иное, как потрясти Римскую империю, подвергнуть опасности целое государство»[3]. Идею Юлиана заменить имя

[1] Сл. 4, 61, 1–66, 12; 168–174 = 1.87–89. Созомен (Церк. ист. 5, 17) уточняет, что Юлиан поместил на армейском штандарте изображения Зевса, Арея и Гермеса.

[2] Сл. 4, 74, 4–6; 190 = 1.93.

[3] Сл. 4, 74, 16–20; 192 = 1.93.

христиан на имя «галилеян» Григорий считает «ребяческой» и «глупой»[1]. Гораздо страшнее то, что Юлиан стал хитростью принуждать христиан к участию в языческих обрядах. Поскольку в Римской империи существовал обычай воскурять фимиам перед статуями императоров, Юлиан, решив «с римскими законами соединить поклонение идолам», поместил на своих статуях имена языческих богов, «чтобы честь, воздаваемая императорам, воздавалась и идолам или чтобы отказ от этого считался оскорблением императоров»[2]. За возложение фимиама на огонь, горевший перед статуей императора, воины получали деньги. Нашлись, впрочем, и такие, которые, совершив ритуал, впоследствии осознали его истинный смысл и со словами: «Мы христиане, христиане в душе!» — прибежали к императору, бросив к его ногам полученное от него золото. За этот поступок царь хотя и не сделал их мучениками, но осудил их на изгнание[3].

Из всего, что сделал Юлиан, наибольшее возмущение Григория вызывает его стремление доказать, что эллинская культура принадлежит язычникам, а не христианам; опровержению этого тезиса посвящена значительная часть Слова 4-го[4]. Гонение Юлиана против Церкви не было столь же массовым, какими были гонения императоров II—III веков, однако оно было направлено против христианской интеллигенции и поэтому представляло особую опасность. Человек, который «некогда был чтецом Божественных Писаний, удостоился чести служения великому

---

[1] Сл. 4, 76, 1–2; 194 = 1.94.

[2] Сл. 4, 81, 1–11; 204–206 = 1.96.

[3] Сл. 4, 82, 1–84, 36; 206–214 = 1.96–98.

[4] См.: Сл. 4, 99, 1–110, 22; 246–266 = 1.108–114. Мы уже разбирали эти тексты в разделе «Ученость и философия» главы II нашей книги. Об Эдикте Юлиана против учителей см. главу I.

алтарю, строил храмы и святилища в честь мучеников»[1], вознамерился, как считает Григорий, объявить христианство вне закона, и лишь преждевременная смерть помешала осуществлению его замыслов: «О чем никогда не помышляли ни Диоклитиан... ни Максимиан, ни Максимин... то замышляет он... но удерживается Божиим человеколюбием и слезами христиан... В замыслы же его входило то, чтобы лишить христиан права публичной проповеди, возбранить им доступ во все собрания, на площади, на празднества и даже в суды...»[2]

Недовольство Григория вызывает и попытка Юлиана возвести языческую поэзию, мифологию и философию в ранг государственной идеологии[3]. Если проповедь христианства способствует духовному росту населения империи, то пропаганда насилия и разврата, которыми наполнена языческая мифология, напротив, делает людей агрессивными и порочными. Мифы о богах и героях с их страстями и пороками были для Григория тем же, чем для современного христианина является пропаганда насилия и разврата в средствах массовой информации, пагубно влияющая на духовно-нравственное состояние общества. Слова Григория, подчеркивающего, что государство не должно оказывать покровительство таким средствам воздействия на человеческую психику, звучат весьма актуально:

> Прекрасно единомыслие и взаимное согласие между городами, народами, семьями и отдельными людьми... Но какими примерами научить их этому? Неужели тем, что станут рассказывать о битвах между богами, об их восстаниях и революциях

[1] Сл. 4, 97, 12–15; 242–244 = 1.107.

[2] Сл. 4, 96, 1–13; 240 = 1.106.

[3] Сл. 4, 115, 1–120, 4; 272–284 = 1.116–120.

и о множестве зол, которые они и сами претерпевают и друг другу причиняют... и которыми наполнена почти вся их литература и поэзия? Такие примеры скорее сделают людей из мирных воинственными, из мудрых — безумными, чем из дерзких и глупых — умеренными и здравомыслящими... Кто убедит их быть кроткими и воздержными, когда у них боги — учителя и покровители страстей и когда быть порочным считается даже за честь?.. Ибо это и есть самое страшное — когда то, за что в законах полагается наказание, почитается как Божественное[1].

Смерть Юлиана

Если в Слове 4-м Григорий анализирует деятельность Юлиана в течение его недолгого управления империей, то сюжетом Слова 5-го являются последние дни и смерть отступника. По поводу этой безвременной смерти ритор Ливаний писал в своем Похвальном слове Юлиану: «Почему же, боги и демоны, вы не спасли его?.. Разве он не воздвиг жертвенников? Разве не сооружал храмов? Разве не чествовал великолепно богов, героев, эфир, небо, землю, море, источники, реки?.. Разве вселенную, как бы терявшую сознание, не он подкрепил?»[2] Для Григория ответ на эти вопрошания был ясен: Юлиан умер потому, что истинный Бог не потерпел его нечестия и отступничества. Об этом он говорит в начале Слова 5-го:

...Достаточно показали мы злонравие этого человека и то, на что он дерзнул по отношению к нам и что мог еще сделать,

---

[1] Сл. 4, 120, 5–25; 286 = 1.120.

[2] Цит. по: *Лосев*. История античной эстетики. Последние века I, 404–405.

> непрестанно изобретая что-нибудь еще более тягостное, чем настоящее. Ныне же у слова другая цель... более священная перед Богом, более приятная для нас и более полезная для потомства: к сказанному прибавить и то, как справедливы весы правосудия Божия и какое воздаяние бывает за нечестие — для одних сразу же, для других в скором времени, как это, думаю, угодно Художнику-Слову, Который распоряжается нашими делами и знает, как укоротить времена бедствий Своей милостью и как вразумить дерзость бесчестием и казнями...[1]

Бесславному концу Юлиана предшествовала кампания по восстановлению иерусалимского Храма, не увенчавшаяся успехом. По свидетельству Григория, Юлиан предложил иудеям вернуться в свою землю и воссоздать Храм; они уже начали собирать деньги на строительство, когда внезапно начавшееся землетрясение нарушило все планы. Потом на небе появился Крест, который отпечатался и на одеждах присутствовавших[2].

Однако роковой для Юлиана стала его военная кампания против персов, в ходе которой он и погиб. Григорий лишь вскользь упоминает о времени, в течение которого Юлиан дошел до Селевкии-Ктесифона, завоевав множество крепостей «без всякого сопротивления — то ли потому, что обманул персов быстротой нападения, то ли потому, что персы обманывали его и завлекали понемногу вперед; говорят ведь и то и другое»[3]. Григорий упоминает и о том, как Юлиан приказал

---

[1] Сл. 5, 1, 2–12; SC 309, 294 = 1.122–123.

[2] Сл. 5, 3, 10–7, 16; 298–306 = 1.123–126. Сведения, приводимые Григорием, подтверждаются другими писателями и историками. Ср. *Сократ*. Церк. ист. 3, 20; *Созомен*. Церк. ист. 5, 22; *Феодорит*. Церк. ист. 3, 20. О явлении Креста на небе 7 мая 351 г. говорит святой Кирилл Иерусалимский в письме императору Констанцию (PG 33, 1165–1176).

[3] Сл. 5, 9, 12–15; 310 = 1.127.

сжечь собственный флот на реке Тигр: это было сделано по совету некоего перса, который вкрался в доверие к императору, но после гибели флота безвозвратно исчез[1]. По поводу гибели самого Юлиана — причина ее так и осталась до конца не ясной историкам[2] — Григорий выдвигает четыре версии: 1) Юлиан был убит персами в сражении; 2) он был убит собственным солдатом; 3) его умертвил некий «иноземный шут»; 4) он погиб от руки сарацина[3]. Как бы там ни было, отступник «получает поистине своевременный удар, спасительный для всего мира»[4].

Описание смерти Юлиана и его предсмертных речей содержится у римского историка-неоплатоника Аммиана Марцеллина, который участвовал в походе 363 года, а также в Похвальном слове Ливания. Как показывает Аммиан, Юлиан хотел умереть смертью, достойной философа. Его предсмертными словами были: «Не горюю я и не скорблю, как можно бы подумать, потому что я проникнут общим убеждением философов, что дух выше тела... Я верю и в то, что боги небесные даровали смерть некоторым благочестивым людям

---

[1] Сл. 5, 12, 1–11; 314–316 = 1.128. О сожжении Юлианом своего флота говорит Ливаний (Похвальное слово, 18), а также прп. Ефрем Сирин (Гимны против Юлиана 3, 15).

[2] По свидетельству Аммиана Марцеллина (Книги 25, 3), 26 июня 363 г., потерпев поражение в ходе кровопролитного боя, Юлиан, чтобы подбодрить свое войско, возглавил атаку на персов и обратил их в бегство. Когда сражение окончилось и пыль рассеялась, Юлиан был найден пронзенным стрелой.

[3] Сл. 5, 13, 1–21; 316–318 = 1.129. Сарацины — кочевые арабские племена, воевавшие то на стороне римлян, то на стороне персов. Ливаний поначалу предполагал, что Юлиан был убит одним из воинов-христиан (Слово 18, 274), однако впоследствии (Слово 24,6) утверждал, что его умертвил «сарацин». Созомен (Церк. ист. 6, 2) считал, что Юлиан умер от руки воина-христианина. См.: *Bowersock*. Julian, 117.

[4] Сл. 5, 13, 21–22; 318 = 1.129.

как высшую награду»[1]. И Аммиан, и Ливаний сравнивают кончину Юлиана со смертью Сократа. Такое сопоставление, однако, является натяжкой. Как отмечает современный исследователь, «Сократ умирает смиренно, в надежде на переход к радостям вечной жизни. В противоположность этому Юлиан все время расхваливает сам себя, всякие свои заслуги — и государственные, и военные, и даже лично-моральные, чувствуя себя праведником, непогрешимой личностью и исключительным героем во всех делах. Ведет он себя в свой смертный час небывало надменно»[2]. Именно на эту надменность Юлиана, на его тщеславное желание уйти из жизни достойно философа, чтобы впоследствии быть причисленным к лику богов, указывает Григорий:

> Он лежал на берегу реки, тяжко страдая от раны. Поскольку же знал, что многие из удостоившихся славы прежде него, чтобы считали их сверхчеловеками, при помощи неких ухищрений исчезали из среды людей и за то были признаны богами[3], то он, плененный желанием этой славы и вместе с тем стыдясь самого рода смерти, которая была бесславной из-за его собственного безрассудства, что замышляет и что предпринимает? Неужели лукавство его не прекращается вместе с жизнью? Он покушается свое тело бросить в реку и для этого в качестве помощников употребляет некоторых верных ему людей, посвященных в его таинства. И если бы кто-то из царских евнухов, почувствовавший, к чему идет дело, и объяснивший другим, не возгнушался злодеянием и не воспрепятствовал намерению, то, может быть, эта неудача дала бы неразумным еще одного бога. Так он царствовал, так управлял войском, так и разрешается от жизни![4]

---

[1] *Аммиан*. Книги 25, 3, 15.

[2] *Лосев*. История античной эстетики. Последние века I, 400.

[3] Некоторые римские императоры были причислены к лику богов.

[4] Сл. 5, 14, 1–17; 318–320 = 1.129–130.

Похороны нечестивого отступника сопоставляются с похоронами благочестивого царя Констанция, который хотя и не был образцовым христианином, все же, по сравнению с Юлианом, заслуживает тех почестей, которые ему воздавали посмертно:

> (Констанций) сопровождается всенародными восхвалениями, шествиями и нашими священными обрядами... Если же верить молве... то когда тело Констанция несли через Тавр... некоторые слышали в вышине голос как бы поющих и сопровождающих — как думаю, голос ангельских сил, награда ему за благочестие и надгробное воздаяние... Таковы похороны нашего царя! А у этого[1] и поход был бесславен... и возвращение еще бесславнее. В чем же было это бесславие? Его сопровождали шуты непристойной театральной музыкой, играли и плясали, обличая его отступничество, поражение и смерть. Какого зла не претерпел он, чего не услышал от людей дерзких... пока не принял его город Тарс, не знаю, как и за что осужденный на такой срам? Здесь у него и гробница бесчестная, и гроб нечистый, и храм презренный, отвратительный для благочестивых взоров[2].

В довершение портрета Юлиана Григорий говорит о своем личном знакомстве с императором-отступником и рисует его внешность. Как мы знаем, пути Григория и Юлиана пересеклись в Афинах, где будущий император в течение некоторого времени посещал лекции в Академии. Григорий говорит, что уже тогда внешность и поведение Юлиана произвели на него неприятное впечатление, и уже тогда он предсказал плохое будущее этому человеку, который, став императором, отличался особым буйством:

---

[1] Юлиана.

[2] Сл. 5, 16, 6–18, 12 (16, 6–16; 17, 28–18, 12); 324–328 = 1.131–132.

Не похвально ли в образе жизни этого философа то, насколько он был безгневен и превыше страстей... так что, производя суд[1], криками и шумом наполнял дворец, будто он сам претерпевал насилие и ущерб, а не других защищал от этого?.. А кто не знает, что многих граждан, даже и крестьян, приходивших к нему за тем, о чем люди обычно просят царей, он при всех бил кулаками, топтал ногами и поступал с ними так жестоко, что не пострадать еще хуже было для них радостью?.. Все это другие узнали на опыте, когда он унаследовал власть; для меня же все это некоторым образом было явно издавна — с тех пор, как я был вместе с ним в Афинах... Было две причины его путешествия: одна наиблаговиднейшая — посетить Элладу и ее учебные заведения, вторая самая отдаленная и немногим известная — посоветоваться о своем будущем с тамошними жрецами и шарлатанами... Тогда я не ошибся в своем суждении об этом человеке... Прорицателем сделали меня его ненормальный нрав и неумеренное возбуждение... Не казались мне хорошим признаком некрепкая шея, плечи дергающиеся... взор возбужденный, бегающий и безумный, кривые ноги... нос, выражающий дерзость и презрение, насмешливые черты лица, хохот неумеренный и судорожный, наклонение и откидывание назад головы без всякой причины, речь медленная, с придыханиями, вопросы беспорядочные и бессвязные, ответы ничем не лучшие, смешиваемые один с другим, нетвердые, не подчиненные правилам вежливости... Как только увидел я все это, сказал я (своим друзьям): «Какое зло воспитывает Римская империя!» И, сделав предсказание, хотел быть ложным предсказателем. Ибо это было бы лучше, чем чтобы вселенная испытала столько зол и чтобы на свет явилось такое чудовище!..[2]

В произведениях Григория внешность его героев, как правило, прямо соответствует их нравственной оценке автором.

[1] В Византии император обладал высшими судебными полномочиями.

[2] Сл. 5, 21, 1–24, 8 (21, 1–13; 23, 1–24, 8); 332–338 = 1.133–134.

Однако Григорий не обезображивает намеренно своего героя: последний в действительности выглядел отталкивающе. Сам Юлиан говорит о своей внешности следующее: «Природа не дала мне ни большой красоты, ни величественности, ни привлекательности, и я по своей нелюдимости прибавил еще эту большую бороду как бы назло природе, что она не дала мне красоты. И вот в ней разводится вошь... и я испытываю то неудобство, что не могу свободно ни есть, ни пить из опасения захватить волосы вместе с пищей... Но у меня не только длинная борода: я мало ухаживаю за головой, редко стригусь и обрезываю ногти, и руки мои часто запачканы чернилами, а если вас интересует знать и дальше, то грудь моя покрыта густыми волосами»[1]. Внешность Юлиана отталкивала не только Григория: для многих его современников император, стилизующий себя под философа-киника, казался не внушающим доверия.

Григорий был не единственным христианским автором, посвятившим отдельное произведение Юлиану. Его современник прп. Ефрем Сирин написал гимны «Против Юлиана» на сирийском языке. Спустя полстолетия святой Кирилл Александрийский напишет свой трактат «Против Юлиана», в котором подробно разберет и опровергнет сочинение Юлиана «Против галилеян». Это сочинение, опубликованное в начале 363 года[2], до наших дней не дошло, однако трактат Кирилла дает представление о его содержании. По словам исследователя, «основным возражением Юлиана против христианства является то, что оно, по его мнению, есть просто атеизм, так как никакой бог не может быть человеком и никакой человек не может быть богом... Он доказывает, что ни

[1] *Юлиан Отступник*. Мисопогон («Брадоненавистник»). Цит. по: *Успенский*. История, 89–90.

[2] *Browning*. Julian, 174.

в Ветхом, ни в Новом Завете нет ни одного слова об обожествлении человека»[1].

Отвергнув христианское учение о боговоплощении, Юлиан восстал против идеи обожения, столь важной для Григория Богослова. В памяти последнего император-отступник остался устрашающим примером «антиобожения»: отрекшись от Христа, Юлиан захотел «сделаться как боги»[2], понадеялся на то, что потомство включит его имя в число богов римского пантеона. Вместо этого оно оказалось вписанным в анналы истории вместе с позорной кличкой «отступника». В памяти христианской Церкви Юлиан остался как человек, который «соединил в себе пороки всех — отступничество Иеровоама, непотребное убийство Ахава, ожесточение фараона, святотатство Навуходоносора и нечестие всех вообще»[3].

4. ЧЕЛОВЕК, ДОСТИГШИЙ ОБОЖЕНИЯ

Надгробное Слово Василию Великому является в каком-то смысле итогом всей богословской деятельности Григория, вершиной его литературного творчества. В этом Слове, рисуя портрет горячо любимого друга, Григорий развивает все ключевые темы своего богословия: он говорит об учености и философии, о браке и девстве, о дружбе и любви, о священстве и монашестве, о святости и обожении. Василий предстает перед нами не только как великий епископ Церкви, богослов и учитель, подвижник и мыслитель: он — человек, еще в земной жизни достигший обожения. На примере Василия

---

[1] *Лосев*. История античной эстетики. Последние века I, 363.

[2] Ср. Быт 3, 5.

[3] Сл. 5, 3, 7–10; 298 = 1.123.

мы видим, что обожение не просто абстрактная философская или богословская идея: это состояние, до которого человек в действительности может дорасти.

Как мы помним, в жизни Григория Василий сыграл огромную, решающую роль. Они вместе учились, вместе делали первые шаги в монашеской жизни; под влиянием Василия Григорий принял священство; от Василия получил епископство. Взаимоотношения между Василием и Григорием после принятия последним священного сана омрачились; они стали особенно трудными после рукоположения Григория Василием во епикопа Сасимского. Со стороны Григория были и обиды, и упреки, и непонимание: в течение многих лет он не мог простить Василия за свое рукоположение. В Надгробном Слове личные обиды как бы отступают на второй план, и Григорий создает образ истинного пастыря, отдавшего жизнь служению Церкви и поднявшегося до вершин святости. Этот образ является, по-видимому, идеализированным, но идеализация происходит не в ущерб действительности: из-за иконного лика проступают реальные черты живого человека. Рассказ Григория никогда не снижается до уровня бытового повествования, но не утрачивает и той достоверности, которая характеризует свидетельство очевидца и которой так часто лишены памятники житийной литературы.

Детство и юность Василия

Будущий великий архиепископ Каппадокийский родился около 330 года. Он происходил из семьи, в которой, как и в семье Григория Богослова, христианская вера и личная святость передавались по наследству. Бабушка Василия, св. Макрина-старшая, училась у святого Григория Неокесарийского; отец, Василий-старший, был ритором в Неокесарии;

мать, Еммелия, была дочерью христианского мученика. Во время гонений императора Максимина Василий и Еммелия в течение семи лет скрывались в лесах, где жили в самых суровых условиях[1]; только после окончания гонений смогли они вернуться домой. У них было десять детей, из которых четверо причислены Церковью к лику святых: Василий Великий, Григорий Нисский, Петр Севастийский и Макрина-младшая.

Описывая жизнь родителей Василия, Григорий, который знал их лично, указывает на их союз как образец христианского брака:

> Супружество родителей, состоявшее не только в телесном союзе, но в не меньшей степени в равном почтении к добродетели, имело и много других характерных черт: питание нищих, гостеприимство, очищение души через воздержание, посвящение Богу части имущества... Но самым значительным и славным (в этом браке) было, как мне кажется, благочадие... Если из детей один или двое бывают достойны похвалы, то это можно приписать природе, но превосходство во всех явным образом заставляет хвалить родителей. А это показывает блаженнейшее число иереев, девственников и (вступивших) в брак, но так, что супружество не воспрепятствовало им наравне с девственниками прославиться добродетелью...[2]

От таких родителей Василий унаследовал и христианское благочестие, и первое из благ — ученость[3]. Первым наставником Василия был его отец, под руководством которого он «обучается жизни и слову», «получает начальное образование

---

[1] Сл. 43, 5, 1–6, 22; SC 384, 124–128 = 1.605–606.

[2] Сл. 43, 9, 1–20; 132–134 = 1.607–608.

[3] Сл. 43, 11, 1–31; 136–140 = 1.609. Этот текст приведен нами полностью в разделе «Ученость» главы II.

(ἐγκύκλιον παίδευσιν) и упражняется в богопочтении»[1]. Затем Василий отправляется в Кесарию Каппадокийскую, где поступает в грамматическую школу. Уже там Василий ведет жизнь «философа»[2], сочетая интенсивные занятия гуманитарными науками с христианским образом жизни:

> ...Пусть рассказывают об этом те самые, которые и учили этого человека, и вкушали от его учености: каков он был перед учителями и каков перед сверстниками, равняясь с первыми и превосходя последних во всяком роде наук, какую славу приобрел в короткое время и у простых людей, и у первых граждан города, показав в себе ученость выше возраста и нравственную твердость выше учености. Он был ритором среди риторов еще до кафедры софиста, философом среди философов еще до (полного ознакомления) с философскими учениями и — что самое главное — иереем для христиан еще до принятия священного сана: настолько превосходил он всех во всем! Словесные науки были для него чем-то второстепенным: он заимствовал из них только то, что могло способствовать нашей философии... Главной же его заботой была философия — отрешение от мира и пребывание с Богом: через дольнее восходил он к горнему и посредством непостоянного и преходящего приобретал он постоянное и вечное[3].

После окончания кесарийского училища Василий приезжает в Афины, где и завязывается его дружба с Григорием. Мы уже имели возможность рассмотреть те страницы из Надгробного Слова, где Григорий говорит о том, как зародилась и развивалась его дружба с Василием, об общности

---

[1] Сл. 43, 12, 1–17; 140 = 1.610.

[2] О смысле этого понятия у Григория см. раздел «Христианское любомудрие» в главе II нашей работы.

[3] Сл. 43, 13, 14–33; 144–146 = 1.611.

их интересов и устремлений, об аскетическом образе их жизни и успехах на поприще учености[1]. Характеризуя Василия в афинский период, Григорий делает особый акцент на его учености, в которой он превзошел всех своих современников:

> Усердие сочеталось в нем с природными дарованиями, от которых науки и искусства получают силу... Кто был столь же велик в риторике, которая душит силою огня[2], хотя по характеру он не был похож на риторов? Кто сочетает грамматику, греческий язык и историю, владеет стихотворными размерами и устанавливает правила для поэтических произведений? Кто (настолько же преуспел) в философии, поистине возвышенной и простирающейся ввысь, то есть в деятельной и умозрительной, а также и в той... что называется диалектикой? Ибо легче было выйти из лабиринта, чем избежать сетей его слова, когда в этом была необходимость. Из астрономии, геометрии и науки о числах он воспринял столько, сколько нужно, чтобы не быть побежденным знатоками в этом, а все, что сверх этого, отверг как бесполезное для стремящихся к благочестию...[3] Медицину — этот плод философии и трудолюбия — сделали для него необходимой и собственная болезненность, и ухаживание за больными... Но и это, насколько бы оно ни было важным, что в сравнении с познаниями Василия в области морали?.. Всем этим овладел он в таком (совершенстве)! Это был корабль, нагруженный ученостью настолько, насколько может вместить человеческое естество...[4]

---

[1] См. главу I.

[2] Ср. *Гомер*. Илиада 6, 182.

[3] Типичное «общее место» агиографической литературы: святой овладевает науками, однако лишь в той степени, в какой это не препятствует «благочестию».

[4] Сл. 43, 23, 10–25, 2; 172–176 = 1.618–619.

Окончив Академию, Василий, как мы помним, уехал на родину, не предупредив об этом Григория. Последний сразу потерял всякий интерес к академической жизни: «...Недолго пробыл я в Афинах, ибо любовь сделала меня гомеровским конем[1], и, расторгнув узы тех, кто меня удерживал... несусь к другу»[2]. Однако Василий вскоре после отъезда из Афин отправился в путешествие по монастырям Сирии, Палестины и Египта, а Григорий вернулся в Назианз. Совместная жизнь двух друзей кончилась. «...Я отделился от Василия, — пишет Григорий. — И думаю, не от этого ли все неприятности и трудности жизни свалились на меня, не от этого ли путь к философии был для меня столь труден и так мало соответствовал моему желанию и расположению?»[3]

Жизнь философа и служение священника

Окончив Академию, Василий намеревался вступить на путь философской жизни: так же, как и Григорий, он стремился скорее к уединению, ученым занятиям и аскетическим подвигам, чем к публичной деятельности. Поэтому, вернувшись из дальних странствий, он поселяется в уединении. В эти годы Василий находится в тесном контакте с каппадокийскими аскетами — последователями Евстафия Севастийского[4]. Авторитет Василия в их среде уже в это время

---

[1] Ср. *Гомер*. Илиада 6, 506–507.

[2] Сл. 43, 24, 28–31; 180 = 1.619.

[3] Сл. 43, 25, 13–17; 182= 1.620.

[4] Имя Евстафия не упоминается в Похвальном слове Григория. Причина этого умолчания заключается в том, что после 373 г., когда произошел разрыв между Василием и Евстафием по вопросу о почитании Святого Духа, епископы Севастии оказались в оппозиции Кесарийской Церкви; в 375 г. конфликт приобрел публичный и скандальный характер.

достаточно велик: с каждым последующим годом он будет возрастать. Из понтийского уединения Василий посылает Григорию письмо, в котором набрасывает основные правила аскетической жизни:

> Надо стараться ум держать в безмолвии. Ибо как взор, который то непрестанно кружит по сторонам, то обращается вверх и вниз, не может ясно видеть то, что перед ним... так и ум человека, влекомый тысячами мирских забот, не может ясно видеть истину... Единственный способ избежать этих (забот) — полное удаление от мира. А удаление от мира состоит не в том, чтобы телесно быть вне мира, но чтобы душой оторваться от сострадания к телу и не иметь ни города, ни дома, ни собственности, ни друзей, ни имущества, ни средств к существованию, ни забот, ни отношений с людьми... Поэтому место (для монастыря) пусть будет подобно нашему — свободное от общения с людьми, чтобы ничем посторонним не прерывалась непрестанная аскеза... Итак, безмолвие есть начало очищения души... Ум, не развлекаясь внешним и не смешиваясь с миром под влиянием чувств, входит в самого себя, а от себя восходит к мысли о Боге; озаряемый же и осияваемый этой красотой, забывает и о своем естестве... Самый же главный путь к приобретению необходимого есть изучение богодухновенных Писаний... Но прекрасна и молитва, которая проясняет в душе мысль о Боге. Это и есть вселение в нас Бога — то есть когда посредством памятования водружается в нас Бог. Таким образом становимся мы храмом Божиим, когда земными заботами не прерывается непрестанное памятование о Боге... но когда любящий Бога уединяется в Боге...[1]

Ответом на это письмо стал приезд Григория к Василию. Однако ни Василию, ни Григорию не суждено было долго

Естественно, что в кругу друзей Василия Евстафий стал восприниматься как persona non grata. См.: *Gribomont.* Basile I, 56.

[1] Письмо 2 (Григорию) / Éd. Courtonne, 6–10 = рус. пер., сс. 5–7.

наслаждаться жизнью философов: оба они — по разным причинам и в разное время — принимают священный сан. Как подчеркивает Григорий, Василий подготовил себя к священству годами аскетического трудничества: человеколюбие Божие «не поспешно возводит его на эту степень, не одновременно омывает и умудряет, как бывает ныне со многими, желающими предстоятельства[1], но удостаивает чести по порядку и по закону духовного восхождения»[2].

Став священником и помощником епископа Евсевия, Василий, однако, не теряет связь с монашескими общинами и продолжает вести переписку с монахами. Когда между ним и Евсевием возникает конфликт, причины которого неясны[3], Василий удаляется в Понт; Григорий едет вместе с ним. Повествование Григория об этих событиях несколько сбивчиво:

> У того, кто тогда стоял во главе Церкви[4], произошло разногласие с Василием: отчего и как, лучше умолчать; скажу лишь, что произошло оно у человека благородного и известного своим благочестием... который тем не менее проявил человеческую (немощь) в отношении Василия... Итак, против него[5] восстает все самое избранное и мудрое, что есть в Церкви... — я имею в виду наших назореев и тех, кто особенно ревностен в подобных делах: для них было тяжело, что презирают их власть, оскорбляют ее и отвергают. И они дерзают на опаснейшее дело:

[1] Григорий ссылается на распространенную в его время практику возводить в священные степени сразу после принятия крещения. Подробнее об этом см. в разделе «Достоинство сана и недостоинство его носителей» главы II.

[2] Сл. 43, 25, 25–28; 184 = 1.620.

[3] «Кажется, что успех Василия в качестве проповедника и его зарождающаяся популярность задели самолюбие епископа», — пишет Ж. Бернарди; см.: SC 384, 188 (note 5).

[4] То есть Евсевия.

[5] Евсевия.

замышляют отступничество и отторжение от великого и непоколебимого тела Церкви, отсекши от нее и немалую часть народа из низшего и высшего сословия. Сделать это было весьма легко по трем главным причинам. Во-первых, Василий был муж уважаемый, как едва ли кто из наших философов: если бы хотел, он мог бы придать смелости этой группе. Во-вторых, опечаливший его находился под подозрением у города за смятение, которое произошло при возведении его на престол, так как не законно и канонично, но скорее насильственно получил он предстоятельство. В-третьих, появились некоторые из западных архиереев, которые привлекали к себе православных из (Кесарийской) Церкви[1]. Что же делает этот благородный человек, этот ученик Миротворца? Ибо он не собирался противостоять ни оскорбителям, ни ревнителям; не его делом было бороться или рассекать тело Церкви, которая и без того была борима и находилась в опасности из-за тогдашнего господства еретиков. Использовав меня в качестве советника по этому вопросу, и советника искреннего, вместе со мною бежит он отсюда, удаляется в Понт и там настоятельствует в монастырях (φροντιστηρίοις ἐπιστατεῖ), учреждает в них нечто достопамятное и лобызает пустыню вместе с Илией и Иоанном, совершенными философами, считая, что это для него более полезно, чем в настоящем веке задумать что-либо недостойное философии и потерять в буре ту способность управлять помыслами, которую он приобрел во времена тишины[2].

Слова Григория позволяют воссоздать картину происходившего в Кесарии. Там существовала оппозиция Евсевию:

---

[1] Имеются в виду западные православные епископы, сосланные в Малую Азию Констанцием за исповедание Никейской веры (в их числе был Иларий Пиктавийский). Поскольку Евсевий Кесарийский принадлежал к числу омиусиан, эти епископы могли обвинить его в неправославии и настроить против него часть Церкви.

[2] Сл. 43, 28, 1–29, 14; 188–192 = 1.621–622.

ядром этой оппозиции были «назореи» (монашествующие), которых поддержали прибывшие с Запада епископы. Против Евсевия выдвигали два обвинения — в незаконном восшествии на престол и в омиусианской ереси. Таким образом, в Кесарии произошло то же, что случилось в Назианзе, когда Григорий-старший подписал омиусианский символ: монахи, стоявшие на никейских позициях, отказали в доверии своему епископу. Думали, что Василий возглавит оппозицию Евсевию. Последний, однако, не встал явно ни на сторону епископа, ни на сторону раскольников, а, посоветовавшись с Григорием, решил переждать бурю в уединении. Искусство управления помыслами, о котором Василий ранее писал Григорию[1], безмолвие ума — то, что монашеская традиция назовет «трезвением» (νῆψις), — представляется Василию гораздо более значительным делом, чем участие в борьбе за церковную власть.

Находясь в уединении, Василий, по словам Григория, продолжает управлять монастырями, успешно соединяя в них общежитие с пустынножительством[2]. Как и в Афанасии Великом, который сумел сочетать созерцание с деятельностью, в Василии подчеркивается его способность к синтезу — к тому, чтобы извлечь все лучшее и отбросить худшее из взаимно противоположного. Как Афанасий, который примирил Восток с Западом, Василий оказывается способен сыграть роль миротворца и примирить Церковь со своим епископом, когда начинается гонение на православных императором Валентом. Узнав о начавшихся преследованиях православных, Василий возвращается из пустыни в Кесарию и подает руку помощи своему епископу. Примирившись

[1] См. выше цитату из 2-го Письма Василия.

[2] Сл. 43, 62, 1–30; 258–260 = 1.641–642. См. этот текст в разделе «Монашество» главы II нашей книги.

с Евсевием, Василий становится его ближайшим помощником: «Он был для (Евсевия) всем — добрым советником, правой рукой, истолкователем Писаний, наставником в делах, жезлом в старости, опорой веры, самым верным в делах внутренних, самым практичным в делах внешних»[1]. Фактически уже при жизни Евсевия Василий вступает в управление епархией: «...к нему перешло управление Церковью, хотя и занимал он второстепенное место... и было какое-то удивительное согласие и сочетание власти: один предводительствовал народом, другой — самим предводителем»[2]. В Кесарии сложилась та же ситуация, что и в Назианзе, где престарелый епископ стоял во главе Церкви, однако реальная власть была сосредоточена в руках молодого и одаренного пресвитера, который и становился главным претендентом на епископскую кафедру.

Популярность Василия в Кесарии особенно возросла во время голода, когда он сумел убедить наиболее состоятельных граждан «открыть амбары» и поделиться хлебом с малоимущими. Василий развернул широкую кампанию по сбору пищи для голодающих[3], став «богом для несчастных»[4], «новым раздаятелем пшеницы» и «вторым Иосифом»[5] для целого города:

> Был голод, причем самый страшный из всех, что были в памяти людей. Город изнемогал: ниоткуда не было ни помощи,

[1] Сл. 43, 33, 13–17; 198 = 1.624.

[2] Сл. 43, 33, 18–22; 198 = 1.624–625.

[3] Об этом голоде Василий упоминает в Письмах 27 и 31. В Письме 31 он, в частности, говорит: «У нас еще не кончился голод, поэтому мне нужно остаться в городе или ради снабжения (голодающих), или из снисхождения к бедствующим»; éd. Courtonne, 73 = рус. пер., с. 46.

[4] Сл. 14, 26; PG 35, 892 = 1.222.

[5] Сл. 43, 36, 1–2; 204 = 1.626.

ни средств к уврачеванию зла. Прибрежные регионы переносят подобную нехватку пищи без труда, ибо одно дают, другое получают с моря; у нас же, жителей континента, и избыток бесполезен, и недостаток невосполним, потому что некуда сбыть то, что есть, и неоткуда взять то, чего нет. Но хуже всего в подобных обстоятельствах бесчувственность и ненасытность тех, у кого есть избытки. Ибо они пользуются временем и извлекают прибыток из недостатка, собирая жатву с чужих бедствий... Так поступают скупающие пшеницу и продающие ее по завышенным ценам... Василий же, открыв амбары богачей при помощи слова и увещаний, поступает согласно Писанию: *делит с голодным пищу*[1], *насыщает нищих хлебом*[2], *питает их во время голода*[3] и души алчущие *исполняет благами*[4]. И каким образом?.. Он собирает в одно место страдающих от голода, среди которых были едва дышащие, — мужей, женщин, младенцев, стариков, весь жалкий возраст, — набирает всякого рода пищу, которой можно утолить голод, выставляет котлы, полные овощей и соленых припасов, которыми у нас питаются бедные... К этому добавляет он и пищу словесную — совершеннейшее благодеяние, дар поистине высокий и небесный, потому что слово есть хлеб ангельский, которым питаются и насыщаются души, алчущие Бога...[5]

Епископство в Кесарии Каппадокийской

Епископ Евсевий умер на руках Василия[6]. Избрание последнего на вакантный престол происходило «не без труда,

---

[1] Ср. Ис 58, 7.

[2] Ср. Пс 131, 15.

[3] Ср. Пс 32, 19.

[4] Ср. Пс 106, 9.

[5] Сл. 43, 34, 14–36, 12; 200–206 = 1.625–626.

[6] Сл. 43, 37, 3–4; 206 = 1.627.

не без зависти и противоборства со стороны как председательствующих на родине, так и присоединившихся к ним самых порочных горожан»[1]. Поскольку большинство епископов того времени стояло на более или менее открытых арианских позициях, избрание известного никейца Василия было для них нежелательным. У Василия не было большинства в Кесарии, однако, как повествует Григорий, Бог «воздвигает известных в благочестии и ревностных мужей... из сопредельных стран», среди которых был и Григорий Назианзин-старший[2]. Как мы помним, Василий приглашал и Григория-младшего, понимая, что только при помощи друзей из соседних регионов ему удастся получить большинство на выборах, однако Григорий-младший не поехал, чтобы остаться «философом»[3]. Его отец, «не только по причине многих лет оскудев силами[4], но и удрученный болезнью, находящийся при последнем издыхании, отваживается на путешествие, чтобы своим голосом помочь избранию... Мертвым возложен он на носилки, словно в гроб, а возвращается помолодевшим и бодрым...»[5] Очевидно, на голосовании именно присутствие таких лиц, как всеми почитаемый Григорий Назианзин-старший, а также епископов из-за рубежа[6], сыграло решающую роль в том, что Василий, при незначительном перевесе в его пользу, был избран архиепископом Кесарии Каппадокийской.

---

[1] Сл. 43, 37, 5–7; 206 = 1.627.

[2] Сл. 43, 37, 7–12; 206–208 = 1.627.

[3] Сл. 43, 39, 3–4; 210 = 1.628.

[4] Григорию-старшему было в то время около 95 лет.

[5] Сл. 43, 37, 14–17; 208 = 1.627.

[6] То есть из провинций, находившихся за пределами Кесарии Каппадокийской. В избрании Василия участвовали, в частности, епископы Армении и Евфрата, посланные Евсевием Самосатским — другом Василия, с которым последний находился в переписке.

Но когда иностранцы разъехались, Василий остался один на один со своими противниками, к числу которых принадлежало большинство епископов Кесарийского диоцеза[1]. Его главной задачей теперь было найти общий язык с оппозицией, в чем, по свидетельству Григория, он преуспел, хотя и не вполне:

> ...Он в высшей степени мудро умягчает и исцеляет восставших против него словами целительными. И делает это не при помощи лести или низости, но действуя весьма смело и великолепно... Видя, что мягкость способствует распущенности и слабости, а строгость — строптивости и своенравию, он исправляет одно другим и снисходительность растворяет упорством, а суровость — мягкостью...[2] Не хитростью привлекает он к себе, но добрым расположением... Самое же главное, что все были побеждены силой его разума и признавали его добродетель недосягаемой... и таким образом отступали, терпели поражение и, словно под ударами грома, покорялись; каждый приносил свое извинение, и мера его прежней вражды становилась мерой его нынешнего благорасположения... И только тот, кто по причине собственной злобы стал неизлечимым, бывал пренебрежен и отвергнут, чтобы сам в себе сокрушился и истребился, подобно тому как ржавчина уничтожается вместе с железом[3].

Таким образом, внутренняя оппозиция была побеждена, хотя и не окончательно: часть епископов так и осталась

---

[1] У Василия, по словам Григория, было 50 хорепископов, см.: PG 37, 1060 = 2.359. О епископах, которые находились в оппозиции Василию, см.: *Gribomont*. Basile I, 58–61.

[2] Еще один пример сочетания противоположных качеств в положительном герое.

[3] Сл. 43, 40, 1–24; 212–214 = 1.629.

«неизлечимой». Еще более трудной задачей была для Василия защита Никейской веры перед лицом господствующего в то время евномианства. Став епископом, Василий публикует свое программное сочинение «Против Евномия». Однако он не ограничивается литературной деятельностью, но предпринимает смелые дипломатические ходы для того, чтобы снискать поддержку западного императора Валентиниана: вмешательство Запада, по его расчетам, должно было ослабить давление на православных со стороны восточного императора-арианина Валента[1]. О литературной и дипломатической активности Василия Григорий говорит:

> Итак, он изобретает одно весьма спасительное средство: сосредоточившись в себе, насколько это было возможно, заперевшись вместе с Духом и приведя в движение все человеческие помыслы, он перечитывает все глубины Писаний, записывает благочестивое учение и... отражает чрезмерную дерзость еретиков... Поскольку же дело без слова и слово без дела несовершенны, он присовокупляет к слову и деятельную помощь: к одним едет сам, к другим посылает (гонцов), третьих зовет к себе, увещает, обличает, запрещает[2], угрожает, укоряет, защищает народы, города, каждого человека в отдельности, придумывая всевозможные способы спасения, всеми средствами врачуя. Этот Веселиил, строитель Божией скинии[3], употребляет в дело всякий материал и всякое искусство, все сплетая в великолепие и гармонию единой красоты[4].

Эмоциональной кульминацией всего Надгробного Слова являются два рассказа, свидетельствующие о смелости

---

[1] См.: *Richard*. Sabinus, 178–202.

[2] Ср. 2 Тим 4, 2.

[3] Ср. Исх 31, 1–2.

[4] Сл. 43, 43, 1–23; 216–218 = 1.630–631.

и бескомпромиссности Василия в делах веры: в первом рассказе говорится о встрече Василия с префектом Востока Модестом, во втором — о посещении Кесарии императором Валентом и его участии в богослужении, совершенном Василием. В обоих рассказах Василий предстает перед нами как человек, достигший духовной зрелости, отрешившийся от всего земного, не боящийся земных властителей, как *человек обоженный*, все мысли которого сосредоточены на небесном. С одной стороны — земные властители, в руках которых находятся целые провинции, целые государства, с другой — одинокий епископ, изнуренный трудами и болезнями, но несокрушимый в своем стоянии за веру: с одной стороны — могущество человеческое, с другой — сила Божия. И земная власть отступает перед Василием, словно разбиваясь об утес[1].

Уверенность в том, что человек призван быть богом, придает силы Василию: перед лицом этой уверенности самый высокий начальник оказывается обезоруженным. «Обожение в действии» — так можно было бы озаглавить повествование о встрече Василия с Модестом:

> К этому человеку, который скрежетал зубами на Церковь, принимал на себя львиный образ, рыкал, как лев, и был для многих недоступен, вводится, лучше же сказать, сам входит благородный (Василий) как призванный скорее на праздник, чем на суд...
>
> — Почему тебе, — сказал (Модест), — хочется... дерзко противиться такому могуществу и одному из всех оставаться упорным?
>
> Благородный муж сказал:
>
> — В чем же заключается мое безумие (ἀπόνοια)? Не понимаю.

[1] Сл. 43, 47, 7–8; 224 = 1.632.

— В том, — отвечал (префект), — что не следуешь религии царя, когда все остальные уже склонились и уступили[1].

— Не этого, — сказал (Василий), — требует мой царь. Я не могу поклониться твари, будучи сам Божия тварь и имея повеление быть богом[2].

— А что же, по-твоему, значим мы?

— Ничего не значите, — отвечает (Василий), — когда даете такие повеления!

— Что же? Для тебя не важно даже подчиниться нам и быть в общении с нами?

— Вы правители, — отвечает, — и даже знаменитые: этого я не отрицаю; но вы не выше Бога! И для меня важно быть с вами в общении — почему бы нет? Ведь и вы — Божия тварь, впрочем так же, как и все остальные, подчиненные нам[3]. Ведь христианство характеризуется не личностями, а верой.

Тогда правитель заволновался, сильнее воскипел гневом, встал со своего седалища и стал говорить с ним более суровыми словами. Он сказал:

— Что же? Ты не боишься власти?

— Но что может случиться, как могу я пострадать?

— С тобой может произойти что-нибудь одно из многого, находящегося в моей власти... Конфискация имущества, изгнание, истязание, смерть!

— Чем-нибудь другим угрожай, если есть чем, — говорит (Василий). — А это меня ничуть не трогает!

— Но почему? Каким образом?

---

[1] Валент покровительствовал арианству, а Василий оставался на никейских позициях.

[2] Смысл слов Василия в том, что арианство противоречит учению об обожении, Василий не может поклониться «тварному» Христу, не являющемуся Богом, потому что тем самым отрицается обожение твари.

[3] Василий как бы передразнивает Модеста, призывавшего его «подчиниться нам», то есть светским властям; по мнению Василия, именно светские власти должны подчиняться духовным властям. По сути речь идет о том, что́ выше — священство или государственная власть.

— Потому, — отвечает, — что не подлежит конфискации имущества тот, кто ничего не имеет, разве только ты потребуешь эту власяницу или несколько книг, в чем и состоит все мое богатство. Изгнания я не знаю, потому что не ограничен никаким местом: и то, где живу ныне, не мое, и всякое, куда меня ни забросят, станет моим; лучше же сказать, везде Божие место, где буду я странник и пришлец[1]. А пытки что сделают мне, у которого нет тела, разве только ты говоришь о первом ударе? Только в этом ты и властен. А смерть для меня — благодеяние: она скорее пошлет меня к Богу, для Которого живу и действую, для Которого я по большей части уже умер и к Которому издавна стремлюсь.

Изумленный этим, правитель сказал:

— Никто до сих пор не говорил со мною так и с такой дерзостью...

— Наверное, — ответил (Василий), — ты не встречался с епископом, ибо поистине услышал бы такой же ответ, если бы речь шла о подобных вещах. Ибо во всем остальном мы скромны, о правитель, и смиреннее всякого... Но когда поднимается спор и встает вопрос о Боге, тогда, презирая все остальное, мы думаем только о Нем[2].

При этом разговоре Григорий, по-видимому, не присутствовал, однако в зале могли находиться епископы-ариане, которые слышали ответы Василия[3]. О результатах разговора Модест доложил императору: «Мы побеждены, царь, настоятелем этой Церкви. Этот муж выше угроз, тверже доводов, сильнее убеждений»[4]. Валент, согласно Григорию, хотя и не вступил в общение с Василием, однако и не осудил его сразу

---

[1] Ср. Пс 38, 13.

[2] Сл. 43, 48, 6–50, 10; 226–232 = 1.633–634.

[3] Ср. *Bernardi*. SC 384, 231 (note 5).

[4] Сл. 43, 51, 6–8; 232 = 1.634.

на изгнание. В праздник Богоявления император сам оказался в Кесарии Каппадокийской и решил принять участие в торжественной службе. На этот раз Григорий присутствовал при событиях, которые описывает: он стоял в алтаре и мог все видеть своими глазами. Император прибыл не к началу службы; когда он вошел, храм был переполнен и Василий вместе с сослужившими ему епископами стоял у престола:

> Когда царь был уже внутри храма и гром псалмопений ударил в его уши, когда увидел он море народа и все не человеческое, но, скорее, ангельское благолепие, которое было в алтаре и рядом с алтарем, впереди же всех прямо стоял Василий... неподвижный ни телом, ни взором, ни разумом, — как будто ничего необычного не происходило, — но прикованный, так сказать, к Богу и престолу, а окружающие его стояли в каком-то страхе и благоговении... тогда с царем происходит нечто человеческое: у него темнеет в глазах, кружится голова и душа приходит в оцепенение. Но это еще не было заметно многим. Когда же он должен был принести к Божественному престолу дары, изготовленные его собственными руками, и никто не выходил, чтобы, по обычаю, их принять, и было непонятно, примут ли их вообще[1], тогда обнаруживается его страдание. Ибо у него сгибаются ноги, и если бы один из бывших в алтаре, подав руку, не поддержал шатающегося, он упал бы и падение его было бы достойно слез. Вот так! А о том, что́ вещал Василий самому царю и с каким любомудрием, — ибо в другой раз, будучи у нас на службе, царь вступил за завесу и имел там встречу и беседу с Василием, чего давно желал, — об этом что́ нужно сказать, кроме того, что Божии глаголы слышали и те, кто сопровождал царя, и мы, вошедшие вместе с ними?[2]

---

[1] Никто из диаконов не дерзал приблизиться к еретику, чтобы взять из его рук дары.

[2] Сл. 43, 52, 5–53, 6; 234–236 = 1.635.

Григорий умышленно прерывает рассказ о богослужении в праздник Богоявления, останавливаясь на эпизоде с принесением даров и умалчивая о том, что же произошло дальше: а именно, допустил ли Василий императора-еретика к причащению или нет. По-видимому, да. Если бы Василий не причастил Валента, Григорий непременно упомянул бы об этом как о событии экстраординарном, свидетельствующем о бесстрашии Василия. Кроме того, вряд ли Валент пришел бы в храм к Василию в другой раз и вступил в алтарь для беседы со святителем, если бы тот не допустил его к причащению в праздник Богоявления. Григорий мастерски передает то эмоциональное напряжение, которое возникло в момент, когда император приблизился к алтарю со своим приношением, понимая, что бесстрашный и бескомпромиссный Василий может не принять царские дары.

Впоследствии Василий все же был осужден на изгнание. Григорий находился в тот час рядом с ним. Наступила, как повествует Григорий, ночь отъезда, уже была приготовлена колесница, все уже прощались с любимым архипастырем. Однако в этот самый вечер поступает известие из царского двора: сын Валента тяжело болен, и Василия просят прийти, чтобы возложить на него руки и помолиться о его здравии. Василий, не раздумывая, отправляется к царю, и болезнь мальчика облегчается[1]. После этого изгнание Василия было отменено. Впоследствии, по словам Григория, царский сын умер. Если бы отец мальчика, призвав Василия, не продолжал в то же время верить неправославным, «то, может быть, царский сын получил бы здравие и был спасен руками отца», — замечает Григорий[2].

---

[1] Сл. 43, 54, 1–28; 236–240 = 1.635–636.

[2] Сл. 43, 54, 28–31; 240 = 1.636.

Подобный же случай, однако с более благополучным исходом, произошел с префектом Модестом: он был исцелен Василием от тяжкой болезни. После этого исцеления префект проникся таким доверием и такой любовью к архиепископу, что «не переставал удивляться делам Василия и рассказывать о них»[1]. Подтверждение тому, что отношение Модеста к Василию изменилось к лучшему, мы находим в нескольких письмах Василия, адресованных этому высокому чиновнику императорского двора:[2] в письмах Василий обращается к Модесту как к другу, хотя и соблюдая крайнюю почтительность, которой требовал этикет.

Именно выдающиеся личные качества Василия помогли ему удержаться у власти в течение всего времени правления императора-арианина Валента. Авторитет Василия был чрезвычайно высок как в придворных кругах, так и в народной среде. О популярности Василия в народе свидетельствует тот факт, что, когда некий чиновник устроил в его спальне обыск, а затем вызвал и самого святителя на допрос, народ, вооружившись кто чем мог, чуть не растерзал этого чиновника на клочки; Василий едва уговорил толпу разойтись[3].

В Надгробном Слове Григорий не обходит молчанием и конфликт между Василием и Анфимом Тианским — конфликт, жертвой которого стал он сам. Мы помним, что в своей автобиографической поэме и в письмах Григорий обрушивается с упреками на Василия, обвиняя последнего во властолюбии и жадности[4]. Однако в Слове 43-м главным виновником конфликта объявляется Анфим: это он «расхищает доходы», склоняет на свою сторону пресвитеров,

[1] Сл. 43, 55, 1–10; 240 = 1.626.

[2] См. Письма 104, 110, 111, 279–281 по изданию Courtonne.

[3] Сл. 43, 56, 1–57, 35; 242–248 = 1.638.

[4] См. главу I нашей книги.

а несогласных подчиниться заменяет на своих сторонников; это он завидует богатству кесарийской митрополии и даже организует разбойное нападение на Василия[1]. Ответные меры Василия, в частности назначение епископов в города, прежде не имевшие архиерейских кафедр, Григорий оценивает положительно; от этого произошла тройная польза: во-первых, стало больше заботы о душах; во-вторых, каждый город получил больше власти в собственных делах; в-третьих, прекратилась война между двумя митрополитами (Василием и Анфимом)[2]. Григорий упоминает и о своем собственном рукоположении:

> Всему удивляюсь я в этом муже — настолько, что не могу и выразить, одного только не могу похвалить... — нововведения касательно меня и недоверчивости: скорби об этом не истребило во мне даже само время. Ибо от этого навалились на меня все трудности жизни и смятение; от этого не мог я ни быть, ни даже считаться философом... Разве что в извинение этого человека примет от меня кто-нибудь то соображение, что он мудрствовал сверхчеловечески и, прежде чем переселился из здешней жизни, во всем поступал по (велению) Духа и, зная, что дружбу следует уважать, тем не менее пренебрегал ею там, где следовало предпочесть Бога...[3]

По своему тону этот текст явно выпадает из общего настроения Слова 43-го: это единственное место в Слове, где Григорий позволяет себе критиковать Василия. Помня о том, сколько бедствий принесла Григорию архиерейская хиротония, мы не удивляемся тому, что он упоминает об этом событии и в Надгробном Слове Василию Великому. Григорий

[1] Сл. 43, 58, 20–33; 250 = 1.639.

[2] Сл. 43, 59, 5–10; 252 = 1.640.

[3] Сл. 43, 59, 12–24; 253–254 = 1.640.

прилагает все усилия, чтобы рассказать о происшедшем с максимальным пиететом, пытается увидеть в действиях Василия нечто «сверхчеловеческое», некое вдохновение от Духа Святого. И тем не менее даже сквозь похвальные слова проступает боль обиды. Хотя Слово 43-е, как было сказано[1], свидетельствует об окончательном примирении Григория с Василием, мы убеждаемся, что даже после смерти Василия рана, которую он нанес своему другу, не исчезает в его душе.

Василий — образец совершенства

После отступления, посвященного своей архиерейской хиротонии, Григорий возвращается к портрету Василия и предлагает читателю последовательное описание его добродетелей. Василий был нестяжательным, вел аскетический образ жизни, ничего не имел, кроме собственного креста. Василия отличало воздержание и способность довольствоваться немногим, он почти не вкушал пищи; у него был один хитон, одна верхняя одежда; спал он на голой земле, упражнялся в бдении и воздерживался от омовений[2]; его обычной пищей был хлеб с солью и вода[3]. Василий был девственником и покровительствовал монашеству[4]. Он построил вне городских стен лепрозорий, чем оказал помощь и городу, из которого исчезли прокаженные, и самим больным. Василий не гнушался общением с прокаженными, не боялся приветствовать их лобзанием. Делом Василия было ухаживание за больными,

---

[1] См. главу I.

[2] Термин ἀλουσία, употрбленный Григорием, указывает на воздержание от пользования банями.

[3] Сл. 43, 60, 14–61, 20; 254–258 = 1.641.

[4] Сл. 43, 62, 1–32; 258–260 = 1.641–642. (Мы уже говорили об этом выше).

исцеление ран — «подражание Христу (ἡ Χριστοῦ μίμησις), не только словом, но и делом очищающему проказу»[1].

Григорий подробно говорит о внешнем облике и манере поведения Василия. У него было бледное лицо, длинная борода, тихая походка; говорил он медленно, с раздумьем, углубившись в себя[2]. В нем все было естественно, все просто, непритязательно, непреднамеренно[3]. «Часто его улыбка служила похвалой, а молчание — выговором», — пишет Григорий[4]. Не будучи словоохотливым, склонным к смеху или развлечениям, Василий, однако, прекрасно чувствовал себя в обществе: «...Кто был столь же приятен в собраниях... кто мог увлекательнее его беседовать? Кто умел шутить столь же назидательно, порицать столь же деликатно, не делать из выговора разнос, а из похвалы — потакание, но и в выговоре, и в похвале избегать неумеренности?..»[5] Человек обоженный может и увлечься беседой, и пошутить, и сделать выговор, однако во всем он соблюдает умеренность. Даже достигнув вершин духовного совершенства, святой не утрачивает свойств обычного человека, но каждое его действие, каждое движение наполняется Божественным присутствием.

У Василия, согласно Григорию, был особый дар истолкования Писаний. Его проповеди и экзегетические труды отличались новизной и глубиной; в текстах Писаний он, следуя александрийской традиции, стремился от буквального смысла прийти к более высокому, вскрывая один за другим

---

[1] Сл. 43, 63, 1–45; 260–264 = 1.1.642–643. Строительству Василием лепрозория посвящено Слово 14-е Григория Богослова, произнесенное в Кесарии Каппадокийской.

[2] Сл. 43, 77, 4–7; 294 = 1.652.

[3] Сл. 43, 77, 9–10; 296 =1.652.

[4] Сл. 43, 64, 27–28; 266 = 1.644.

[5] Сл. 43, 64, 29–46; 266–268 = 1.644.

различные смысловые пласты. Григорий говорит о том глубоком впечатлении, которое производят на него богословские сочинения Василия:

> Кто больше него очистил себя для Духа и подготовился к тому, чтобы стать достойным толкователем Божественного? Кто больше просветился светом знания, прозрел в глубины Духа и с Богом изучил то, что касается Бога?.. Что служит наслаждением на пирах? Что — на площадях? Что — в церквях? Что дает наслаждение начальникам и подчиненным, монахам и отшельникам... занимающимся философией внешней или нашей? Одно для всех величайшее наслаждение — его писания и творения... Умолкают те толкования Божиих слов, над которыми потрудились некоторые в древности, провозглашаются же новые; и тот у нас превосходит всех в словесности, кто больше других знает сочинения Василия... Когда я держу в руках его «Шестоднев»[1] и читаю его вслух[2], тогда бываю вместе с Творцом, постигаю логосы творения и удивляюсь Творцу больше, чем раньше, когда моим наставником было одно зрение[3]. Когда передо мной его слова против еретиков[4], тогда вижу содомский огонь, которым испепеляются злые и беззаконные языки... Когда читаю о Духе[5], обретаю Бога, Которого (всегда) имею, и открыто изъясняю истину, восходя по ступеням его богословия и созерцания. Когда читаю его остальные экзегетические сочинения...[6] тогда убеждаюсь

[1] 9 «Бесед на Шестоднев», написанные Василием в 378 г. и произнесенные в течение одной недели Великого поста, одно из поздних и наиболее известных произведений Василия Великого.

[2] В древности было не принято читать про себя.

[3] В «Беседах на Шестоднев» содержится множество наблюдений, касающихся жизни растений и животных.

[4] Имеется в виду сочинение «Против Евномия».

[5] Имеется в виду трактат «О Святом Духе».

[6] Большинство сочинений Василия представляет собой экзегетические беседы (в том числе «Беседы на Псалмы»).

не останавливаться на одной букве и смотреть не только на то, что сверху, но продвигаться все дальше, переходя от одной глубины к другой глубине, призывая бездной бездну[1] и обретая во свете свет[2], пока не достигну самой вершины. Когда читаю его похвальные слова подвижникам[3], тогда презираю тело, беседую с героями слов, вдохновляюсь на подвиг. Когда читаю его нравственные и практические слова[4], тогда очищаюсь душой и телом, становлюсь храмом, вмещающим Бога, орга́ном, на котором играет Дух, певцом Божией славы и сил: благодаря этому я настраиваюсь, прихожу в порядок, делаюсь из одного человека другим, изменяюсь Божественным изменением[5].

В Надгробном Слове Григорий касается и того вопроса, по которому между ним и Василием возникали недоумения: вопроса о Божестве Святого Духа. Как мы уже писали[6], Григорий открыто называл Святого Духа Богом, тогда как Василий воздерживался от этого: очевидно, он не хотел выглядеть слишком радикальным в глазах своих противников. Григорий подчеркивает, что разница между ним и Василием была лишь в тактике: Василий, занимавший высокий пост архиепископа Кесарии Каппадокийской, заботился прежде всего о сохранении мира в своей обширной митрополии, тогда как Григорий был более свободен в высказываниях. Однако и Григорий, и Василий исповедовали одну веру:

---

[1] Ср. Пс 41, 8.

[2] Ср. Пс 35, 10.

[3] Василию принадлежат Похвальные слова мученикам Иулитте, Гордию, Маманту и Сорока мученикам Севастийским.

[4] Имеются в виду, в частности, 80 «Нравственных правил» Василия.

[5] Сл. 43, 65, 10–67, 24 (65, 10–14; 66, 13–20; 67, 1–24); 268–274 = 1.645–656.

[6] См. раздел «Святой Дух» в главе III.

Ибо (еретики) хотели поймать его на одном только слове — что Дух есть Бог... чтобы изгнать его из города вместе с его богословским языком, а самим захватить Церковь... Он же другими выражениями из Писания и несомненными свидетельствами... а также неотразимыми умозаключениями так стеснил своих противников, что они уже не могли противостоять, но были связаны своими собственными выражениями, в чем и заключается высшая степень его силы и разумения. То же показывает и слово, которое он написал об этом, водя тростью, словно бы омакаемой в чернила Духом. Собственное же выражение[1] он медлил употреблять, прося и у Самого Духа и у своих искренних сторонников не оскорбляться такой тактикой (οἰκονομίᾳ) и не губить все неумеренностью, держась за одно выражение, когда время поколебало благочестие... Ведь спасение наше не столько в словах, сколько в реальности. Не следовало бы отвергать иудейский народ, если бы он, удержав ненадолго слово «Помазанник» (ἠλειμμένου) вместо слова «Христос», согласился присоединиться к нам... А что Василий преимущественно перед всеми признавал Духа Богом, ясно из того, что он много раз и публично проповедовал это, если представлялся случай, и наедине охотно отвечал спрашивавшим об этом; но еще яснее он делал это в своих словах, обращенных ко мне, перед которым ничего сокровенного не было у него, когда речь шла о таких вещах... Поскольку же времена были тяжелые, он прибегал к осторожности (οἰκονομίαν), а мне предоставлял свободу, потому что меня никто не стал бы судить или изгонять из отечества...[2]

Григорий не случайно упоминает здесь об иудеях: он хочет показать, что разница в богословском языке не должна препятствовать соединению с Церковью даже представителей других религий — тех, которые готовы принять христианскую веру за основу, однако не могут адекватно воспринять традиционный

[1] То есть что Дух есть Бог.

[2] Сл. 43, 68, 21–69, 14; 276–280 = 1.647–648.

для христианства богословский язык. По сути Григорий поднимает вопрос, на который в святоотеческой традиции так и не был дан четкий ответ: возможно ли создание такого богословского языка, который был бы в равной степени приемлем для христиан и для иудеев? По-видимому, Григорий понимал, что греческие богословы, в том числе и он сам, разрабатывая догматическую терминологию и вводя философские термины в богословский обиход, удаляются все дальше от библейского языка, который является общим наследием иудейства и христианства. Для иудеев, считает Григорий, достаточно признать Христа тем самым Мессией-Помазанником, Которого они ожидают: при этом они могут продолжать пользоваться привычным для них богословским языком.

Василий Великий придерживался подобных же широких взглядов в своих взаимоотношениях с различными богословскими партиями внутри Церкви. Как мы уже говорили[1], он выдвигал принцип догматического минимума, обязательного для всех христиан, и не настаивал на полной унификации богословской терминологии для всех частей соединенной Церкви. У него было четкое понимание того, что разные Поместные Церкви могут находиться на разных стадиях богословского развития: то, что приемлемо для одних, может казаться неприемлемым нововведением для других. Со временем, в процессе долгого общения, последние могут прийти к принятию этих чуждых для них догматических формулировок, признать и усвоить их. Однако главным для святого Василия было единство Церкви: «Благодеянием же будет соединение доселе разделенного; и соединение последует, если согласимся снизойти к немощным в том, что не повредит нашим душам»[2].

---

[1] См. раздел «Троица» в главе III.

[2] Письмо 113 / Éd. Courtonne, 17 = рус. пер. 109, с. 138.

В заключительной части Слова 43-го Григорий сравнивает Василия с ветхозаветными праведниками, а также героями новозаветной истории: Иоанном Крестителем, Петром, Павлом и другими апостолами[1]. Описывается смерть Василия[2] и его погребение, в котором участвовал весь город, включая язычников и иудеев: улицы и площади были до такой степени заполнены толпами народа, что в результате давки погибло немало людей[3]. Надгробное Слово заканчивается увещанием, обращенным к священнослужителям и мирянам, в котором Григорий призывает всех видеть в Василии образец совершенства, а в его жизни — «программу», руководствуясь которой христианин может достичь спасения[4]. Каждый человек может найти в этом святом пример для подражания и повод для восхваления:

> Придите все, предстоящие мне... и те, кто в алтаре, и те, кто внизу, все наши и внешние[5], составьте вместе со мною похвалу, пусть каждый расскажет о каком-либо одном из его совершенств, пусть ищут в нем сидящие на престолах законодателя, городские начальники — градостроителя, народ — учителя дисциплины, ученые — наставника, девы — руководителя, супруги — наставника в целомудрии, пустынники — вдохновителя, живущие в обществе — судью, искатели простоты — путеводителя, созерцатели — богослова, веселящиеся — узду, бедствующие — утешение, седина — жезл, юность — руководство, бедность — кормителя, богатство — домостроителя (οἰκονόμον). Думается мне, и вдовы восхвалят покровителя,

[1] Сл. 43, 70, 1–76, 11; 282–294 = 1.648–652.

[2] Дата смерти Василия — 1 января 379 г. 1 января празднуется его память в Православной Церкви.

[3] Сл. 43, 78, 1–80, 19; 296–300 = 1.652–658.

[4] Сл. 43, 80, 32–39; 302 = 1.654.

[5] То есть христиане и язычники.

и сироты — отца, и нищие — нищелюбца, и странники — страннолюбца, и братья — братолюбца, и больные — врача... и здоровые — хранителя здоровья, и все — того, кто *сделался всем для всех, чтобы приобрести* всех[1] или почти всех[2].

Помимо Надгробного Слова, Григорий посвятил Василию небольшую поэму, состоящую из двенадцати эпитафий. В этой поэме Григорий говорит о значении Василия для Кесарийской Церкви и для всего мира:

Когда богоносный дух Василия восхитила
Троица — Василия, который с радостью бежал отсюда,
Тогда все небесное воинство возликовало, видя его
восходящим от земли,
А всякий город каппадокийцев возрыдал.
И не только! Но и весь великий мир (κόσμος) воззвал:
«Не стало проповедника,
Не стало того, кто связывал всех узами мира (εἰρήνης)»...

Один Бог, царствующий в высотах. Одного достойного архиерея
Видел наш век — тебя, Василий...

О мифы, о общая обитель дружбы, о дорогие Афины!
О драгоценная возможность вести божественную жизнь!
Знайте, что Василий — на небе, чего и желал,
А Григорий — на земле и на устах носит узы.

Великая похвала кесарийцев, светлый Василий!
Твое слово — гром, а жизнь твоя — молния!
Но и ты оставил священный престол. Ибо так угодно было
Христу — чтобы как можно скорее соединить тебя
с Небесными Силами[3].

[1] Ср. 1 Кор 9, 22.
[2] Сл. 43, 81, 1–18; 302–304 = 1.654.
[3] PG 38, 72–74 = 2.337–338.

Заключение

Нам осталось сказать несколько слов о посмертной судьбе святого Григория, о его месте в православной традиции, о его значении для последующих восточнохристианских писателей. Влияние Григория на православное богословие могло бы стать темой отдельного исследования. Мы укажем лишь на некоторые аспекты этого влияния для иллюстрации того, насколько полно и безоговорочно наследие Григория было принято Церковью.

Прежде всего следует сказать о том, что догматическая безупречность богословской системы святого Григория была подтверждена шестью Вселенскими Соборами. Как мы помним, Григорий был одной из ключевых фигур на II Вселенском Соборе: именно этот Собор окончательно восстановил на Востоке Никейскую веру, за которую Григорий всю жизнь боролся. И хотя Собор закончился печально для самого Григория, в его православии никто не усомнился, и о нем сохранили память как о великом богослове и святом отце Православной Церкви. На всех последующих Вселенских Соборах на Григория ссылались как на неоспоримый авторитет в догматических вопросах. Так, на III Вселенском Соборе (Ефесском 431 года) были прочитаны христологические тексты «великого и святейшего Григория, бывшего епископа Назианзского»[1]. На IV Соборе (Халкидонском 451 года), опять же, читали отрывки из «великого и святейшего епископа Назианзского», именно из его 1-го Послания к Кледонию[2]. На V Соборе (Константинопольском 553 года) зачитывался фрагмент из письма Григория к Феофилу против Аполлинария[3]. На VI Соборе

[1] Деяния Всел. Соборов 1, 249.

[2] Там же, 2, 192.

[3] Там же, 3, 259–260.

(Константинопольском 680–681 года) читали отрывок из «Слов о богословии»[1], а на VII (Никейском 787 года) — одно из стихотворений Григория[2].

На Григория ссылались многие великие отцы Церкви, в том числе святые Кирилл Александрийский (V век), Максим Исповедник (VII век), Иоанн Дамаскин (VIII век), Симеон Новый Богослов (XI век), Григорий Палама (XIV век). Комментарии на сочинения Григория писали авва Дорофей (VI век), прп. Максим Исповедник (VII век), Косма Иерусалимский (VIII век), Никита Давид (X век), Михаил Пселл (XI век), Никита Ираклийский (XI век), Илия Критский (XII век), Евфимий Зигабен (XII век), Иоанн Зонара (XII век), Феодор Вальсамон (XII век), Георгий Акрополит (XIII век), Никифор Каллист Ксанфопулос (XIII—XIV века)[3]. На Григория ссылались чаще всего как на «Богослова», иногда как на «второго Богослова»[4].

Говоря о влиянии Григория на отдельных византийских церковных писателей, следует прежде всего упомянуть преподобного Максима Исповедника[5]. Влияние Григория на этого автора с особой ясностью прослеживается в «Книге недоуменных вопросов»[6], где отдельные трудные для понимания

---

[1] Деяния Всел. Соборов 4, 119.

[2] Там же, 4, 421.

[3] Clavis II, 181–187; 194–196. Подробнее о схолиях на Григория см.: *Lefherz*. Studien, 111–146; 151–198; 290–292.

[4] См. например: Григорий Палама. Триады 1, 1, 6. Первым, кого в византийской традиции назвали Богословом, был святой апостол и евангелист Иоанн.

[5] См.: *Louth*. Gregory and Maximus.

[6] См.: *Louth*. Maximus, 24. Полное название сочинения Максима «О различных недоуменных местах (в сочинениях) святых Дионисия и Григория»; чаще используется сокращенное название «Амбигва» (*лат*. Ambigua — двусмысленные, сомнительные места).

тексты Григория не только подвергаются подробному и исчерпывающему анализу, но и становятся отправными пунктами для развернутых богословских построений самого Максима. Например, отрывок из 21-го Слова Григория, где речь идет об освобождении от материальной двойственности через мистическое восхождение к Богу, обожение и соединение с Божественным светом[1], вдохновляет Максима на пространный комментарий, который по сути представляет собой самостоятельное произведение, занимающее пятьдесят страниц (сто колонок) в Патрологии Миня[2]. Сочинения Григория Богослова обладали в глазах Маскима тем же непререкаемым авторитетом, что и библейские книги:[3] одно из произведений Максима[4] представляет собой собрание схолий на тексты, взятые, как правило, или из Священного Писания, или из сочинений Григория Богослова.

Не меньшее влияние оказал Григорий и на другого выдающегося византийского богослова — преподобного Иоанна Дамаскина, автора «Точного изложения православной веры». Выше[5] мы говорили о том, что сочинения Григория были главным источником, на который ссылался Дамаскин в своем монументальном сочинении, подводящем итог развитию восточнохристианского богословия эпохи Вселенских Соборов.

Григорий был единственным автором, который оказал существенное влияние на великого византийского мистика

---

[1] Сл. 21, 2, 1–8; SC 270, 112–114 = 1.306. Полностью этот текст цитировался нами в разделе «Очищение и озарение» главы IV.

[2] См.: PG 91, 1105 C–1205 C.

[3] Ср. *Louth*. Maximus, 22.

[4] По-латыни оно называется Quaestiones et dubia (букв. «Вопросы и сомнительные места»), однако это название не принадлежит самому Максиму.

[5] См. главу III (вступление).

преподобного Симеона Нового Богослова. Многие богословские и мистические темы Григория были разработаны Симеоном, в частности темы непостижимости Божией, имен Божиих, Божественного света[1]. Симеон известен прежде всего тем, что он первым в византийской традиции поставил в центр всего литературного творчества тему созерцания Божественного света: видение света воспринималось им как главная и единственная цель всех аскетических подвигов. Григорий вдохновлял Симеона именно как писатель, который говорил о Боге как высочайшем, недоступном, несказанном и непостижимом свете, об очищении и озарении, о боговидении и обожении. Как мы уже отмечали в другом месте, тема Божественного света объединяет трех авторов, которые в православной традиции удостоились наименования «Богослова» — святого апостола Иоанна, святого Григория и преподобного Симеона[2].

Выше упоминалось[3], что сочинения Григория сыграли важную роль в формировании православного богослужения: праздничные проповеди Григория читались на службах в византийских (добавим — и древнерусских) храмах, а некоторые его тексты даже превратились в литургические и ежегодно поются за богослужением в Православной Церкви. Но и сам Григорий сделался объектом богослужебного почитания: это почитание началось вскоре после его смерти[4]. В Православ-

[1] Подробнее о влиянии Григория на Симеона см.: *Иларион* (*Алфеев*). Симеон, 214, 253–284 и др.

[2] *Иларион* (*Алфеев*). Симеон, 276.

[3] См. вступление к разделу «Праздник как таинство» главы II.

[4] Отметим, что в Древней Церкви не существовало «канонизации» святых, то есть формального провозглашения того или иного человека святым по решению Собора или Синода. Если имя святого вносилось в диптихи какой-либо Поместной Церкви, это было следствием уже установившегося в народе почитания конкретного мученика, исповедника,

ной Церкви память святого Григория празднуется дважды в год — 25 января (7 февраля по н. ст.) и 30 января (12 февраля по н. ст.): в последнем случае он вспоминается в числе трех «великих вселенских учителей и святителей» наряду со святыми Василием Великим и Иоанном Златоустом.

Богослужебные каноны в честь святого Григория, которые читаются в церкви 25 января, принадлежат византийским гимнографам Феофану Начертанному (IX век) и Косме Маиумскому (VIII век)[1]; тропарь, кондак и стихиры святому Григорию, возможно, относятся к более раннему периоду. В стихирах Григорий прославляется как «многогласный орган» и «гусль мусикийская настроенная»[2], как «иерархов начальник», «патриархов честь», «таинник боговидцев», «богословия источник»[3], «око благодати», «всемудрыя уста Духа Святаго», «светлый светильник вселенныя», «слава Православия», «апостолом единонравный», «небогромная уста»[4], «ритор церковный»[5], «богослов вторый и таинник божественнаго осияния»[6].

Темы единства Лиц в Троице, Божественного троичного света, духовного озарения, боговидения и обожения, столь характерные для творчества святого Григория, проходят лейтмотивом через канон Феофана:

святителя, преподобного или благоверного царя. Впоследствии такому святому составлялись службы.

[1] Об этих гимнографах см. в частности: *Ware*. Triodion, 41–43.

[2] Стихира 3 на малой вечерне. Ср. *Григорий Богослов*. Слово 12, 1, 1–2, 1: «Я — орга́н Божественный» и т.д. (полностью этот текст см. в разделе «Молчание и слово» главы III нашей книги).

[3] Стихира на «Славу» на малой вечерне.

[4] Стихиры на «Господи, воззвах» великой вечерни.

[5] Богородичен на утрени.

[6] Стихира на «хвалитех».

Ум владыку творя, страсти плотския удержал еси, и вместителен быв божественных озарений, единаго Бога в триех Лицех, просветил еси ны чествовати, Григорие[1].

Благочестия велегласен проповедник, и благознаменит богословия богослов, сокровище боговидения обильно предлагается, и раздает богатно нам богатство неотъемлемо[2].

Глагол твоих божественное вещание, и догматов благодать Божественная, яко скорость молнии всю обтече землю, Троице во Единице, Единице в Троице, поклонятися богослове, богословствуя, и научая нас[3].

Да честныя Троицы осиянием обогатиши ум отче, уяснил еси яко нескверное и новоочищенное зерцало, воздержанием изрядным соделав. Темже и боговиднейший показался еси божественными явленми[4].

Таинник триипостаснаго единоначалия, и Божества сущаго в Троице, добродетелей обученми быв, троический богослов показался еси, всеблаженне...[5]

Зарею трисиянныя светлости, от единаго происходящею Божества осияемь священнотаинниче Григорие, поющия тя верою спасай, и твоих догматов богословием световождствуй.

Течение доброе совершил еси за начальную Троицу подвизався, и обожения яко богослов получил еси, и божественнаго твоего желания исполнение приял еси достойно, церквей благоукрашение[6].

В каноне преподобного Космы Маиумского Григорий Богослов сравнивается с Моисеем, восходящим на гору Синай (один из любимых образов самого Григория). Автор канона

[1] Песнь 1.
[2] Песнь 3.
[3] Песнь 5.
[4] Песнь 6.
[5] Песнь 8.
[6] Песнь 9.

говорит о Григории как о человеке, достигшем «глубин Божиих», как о великом истолкователе Священного Писания:

> Скрижали богоначертанныя, во мрак Моисей прият вшед некогда, ты же во уме поставив богоприятную трапезу, прилежно Бога умолил еси[1].
>
> В непостижимый вшед мрак, и яко из пещеры каменны узрев задняя, сраствореное вещественное невещественному естеству, и неслитнаго смешения был еси сказатель, Христов угодник...[2]
>
> Потоплен разумом не быв, и до дна испытав глубины Божия, и оттоле бисер почерпл ты Владыце, и молчание якоже слово, Григорие положил еси всеизряднейше[3].
>
> Иже худую одежду законнаго расторг Писания, и юже в нем божественную доброту и таинственную, Божественных Духа нам истолковав Писаний, треблаженне отче, тя величаем[4].

Все эти тексты свидетельствуют о том, что святой Григорий Богослов занял прочное место в восточнохристианской литургической традиции. Его почитание как святого быстро вышло за пределы Константинополя, а его известность как богослова распространилась не только в грекоязычном мире, но и по всей христианской «ойкумене».

Последнее подтверждается также тем, что уже в древнюю эпоху многие его сочинения были переведены на основные языки христианского мира. В 399–400 годы Руфин перевел девять Слов Григория на латинский язык[5]. В течение

---

[1] Песнь 1.

[2] Песнь 3.

[3] Песнь 6. Ср. раздел «Молчание и слово» в главе III нашей книги.

[4] Песнь 9. Под «худой одеждой законного Писания» имеется в виду, по-видимому, буквальный смысл некоторых ветхозаветных текстов, в которых Григорий сумел увидеть сокровенный духовный смысл.

[5] *Quasten*. Patrology III, 240.

нескольких последующих столетий появились сирийский, армянский, коптский, грузинский, арабский и эфиопский переводы Слов и стихотворений Григория[1].

Первая славянская версия Слов святого Григория появилась в X веке в Болгарии: она включала 16 Слов, которые, по церковному уставу, читались за богослужением. В XI—XII веках в дополнение к этому сборнику Слов переводятся схолии Никиты Ираклийского. В XIV веке появляется новая редакция того же сборника из 16 Слов[2]. В 1665 году Епифанием Славинецким издан полный славянский перевод всего корпуса Слов святого Григория[3]. Первое полное издание всех Слов и стихотворений святителя на русском языке появилось в Москве в 1843–1848 годах. В начале XX столетия творения Григория Богослова в русском переводе были переизданы в двух томах[4]. Этот перевод — добротный, но устаревший — до сего дня является единственным доступным русскому читателю переводом сочинений святого Григория. Давно назрела необходимость нового перевода творений святого Григория, так же как и произведений других отцов Церкви, на современный русский язык.

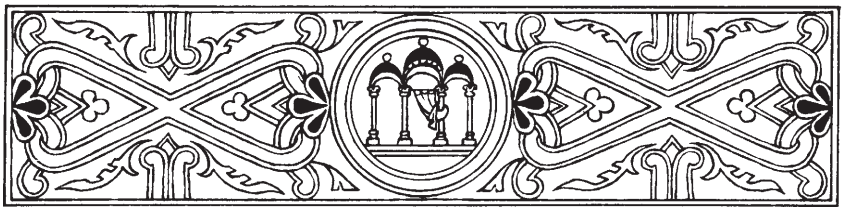


[1] См.: Clavis II, 179–181.

[2] См.: *Левин*. История, 53, 55, 57. Ср. *Голубинский*. История 1, 732–733; *Макарий* (*Булгаков*). История 2, 225–227.

[3] См.: *Левин*. История, 68.

[4] См. раздел «Русские переводы» в Библиографии к нашей книге.



ПОСЛЕСЛОВИЕ

В заключение хотелось бы сказать о том, о чем обычно говорят в предисловии, а именно — о причинах, побудивших нас написать настоящую книгу.

Во-первых, причиной написания книги была наша глубокая любовь к святому Григорию как человеку и богослову. Эта любовь зародилась у нас в юности, когда мы впервые познакомились с его Словами и стихотворениями в русском переводе. Нам хотелось написать *живую* книгу о Григории: не его житие, не сухой научный анализ его богословских взглядов, но его биографию как человека и мыслителя на основе его собственных сочинений. Мы не считали нужным сглаживать те противоречия его жизни и личности, которые, может быть, не вписываются в рамки житийного канона. Мы не считали необходимым говорить о Григории особым возвышенным «православным» языком, несмотря на наше глубочайшее и благоговейное почтение к этому великому отцу Церкви. Сам Григорий писал о себе откровенно и прямо — так стремились писать о нем и мы, используя его собственные сочинения в качестве основного источника.

Во-вторых, многолетнее изучение восточнохристианской богословской традиции убедило нас в том, что Григорий занимает в ней абсолютно центральное и неоспоримое место: без основательного знания его наследия невозможно по-настоящему понять эту традицию. Нам представлялось в этой связи чрезвычайно важным систематизировать взгляды

Григория на различные аспекты христианской и общественной жизни, дать анализ его богословия и мистицизма.

В-третьих, на русском языке не существует монографии о святом Григории, которая давала бы достаточно полное представление о его личности и письменном наследии. В современной западной науке такие монографии существуют, но, как нам представляется, значение Григория как мыслителя, богослова, философа и мистика еще по-настоящему не оценено. В XX веке восточнохристианское богословие было заново открыто Западом, однако интерес сосредоточивался вокруг нескольких имен — главным образом вокруг Оригена, святого Григория Нисского и автора Ареопагитского корпуса. В настоящее время объектом особенного внимания становится преподобный Максим Исповедник. Что же касается святого Григория Богослова, то, хотя его роль в истории христианского богословия никем не оспаривается, ему уделяется несравненно меньше внимания, чем он заслуживает.

В-четвертых, изучая сочинения Григория, мы встретили в них немало неожиданных и ярких мыслей, обнаружив в Григории необычную широту взглядов. Эта широта характеризует многих великих отцов Церкви, но ее очень не хватает некоторым сегодняшним православным христианам. «Православие так же просторно, как Сам Бог», — говорит современный богослов[1]. Об этом, к сожалению, часто забывают те христиане, которые уверены в несовместимости Православия с ученостью, творчеством, искусством, которые выступают против открытого и творческого отношения к жизни. По нашему глубокому убеждению, в Православии никому не должно быть душно: в нем должно найтись место и для ученого, и для поэта, и для художника. Православие не должно

[1] *Антоний*. О встрече, 86.

превращаться в «охранительную» религию, отгородившуюся толстыми стенами от мира: напротив, необходима тесная, живая и творческая связь между Церковью и миром.

Именно так смотрел на вещи святой Григорий, в котором безусловная преданность православной вере и личная святость сочетались с открытостью ко всему лучшему, что накоплено человечеством вне христианства. Остается только пожелать, чтобы в наше время было больше служителей Церкви, подобных ему *в слове, в житии, в любви, в духе, в вере, в чистоте*[1].

Мы закончим исследование, посвященное жизни и творчеству святого Григория, словами из службы святителю:

> Радуйся, богословия источниче и богозрения высокаго обитель: вышнюю бо глубину, отче, с благочестивым помыслом испытав, всем уяснил еси в Триех Солнцех Едино Света бытии растворение, соединяемое тождеством Божества, троичествуемое же честными Ипостасми, жития убо чистотою и словес светлостию чествовати научая Троицу Всесвятую, богодухновенне. От Неяже ниспослатися душам нашим моли велию милость[2]!



[1] 1 Тим 4, 12.

[2] Стихира на стиховне, глас 5.

ХРОНОЛОГИЯ

Дата	События, связанные с жизнью Григория	*Литературные произведения*
326/330	Рождение Григория	
350–356/358	Обучение в Афинах Дружба с Василием	
361/362	Иерейская хиротония	
362–363		*Слова 1, 2, 3*
363–364		*Слова 4, 5*
368–369	Смерть Кесария и Горгонии	*Слова 7, 8*
370	Хиротония Василия во епископа Кесарии Каппадокийской	
372	Хиротония Григория во епископа Сасимского	*Слова 9, 10, 11, 12*
374	Смерть отца	*Слово 18*
379 (1 янв.)	Смерть Василия Великого	
379	Прибытие Григория в Константинополь	*Слова 21, 22, 32, 40, 41*
380 (нач.)	Конфликт с Максимом-Циником	*Слово 26*
380 (лето–осень)		*Слово 20,* *Слова 27–31* *(О богословии)*

380 (24 нояб.)	Прибытие императора Феодосия в Константинополь	
380 (27 нояб.)	Интронизация Григория	
381	II Вселенский Собор	
381	Удаление Григория из Константинополя	*Слово 42*
381–382	Управление епархией в Назианзе	*Слово 43, поэма «О своей жизни»*
383–389	Пребывание на покое в Арианзе	*Слова 45, 44, большинство стихотворений и писем*
389/390	Смерть Григория	

БИБЛИОГРАФИЯ

В библиографию включена только литература, которая цитировалась в настоящей работе.

1. СОЧИНЕНИЯ СВЯТОГО ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА

Слова

Слова 1–3 = *Grégoire de Nazianze*. Discours 1–3 / Éd. J. Bernardi. SC 247. Paris, 1978.

Слова 4–5 = *Grégoire de Nazianze*. Discours 4–5 / Éd. J. Bernardi. SC 309. Paris, 1983.

Слова 6–12 = *Grégoire de Nazianze*. Discours 6–12 / Éd. M.-A. Calvet-Sebasti. SC 405. Paris, 1995.

Слова 13–19 = Orationes XIII–XIX. PG 35, 852–1064.

Слова 20–23 = *Grégoire de Nazianze*. Discours 20–23 / Éd. J. Mossay, G. Lafontaine. SC 270. Paris, 1980.

Слова 24–26 = *Grégoire de Nazianze*. Discours 24–26 / Éd. J. Mossay, G. Lafontaine. SC 284. Paris, 1981.

Слова 27–31 = *Grégoire de Nazianze*. Discours 27–31 / Éd. P. Gallay, M. Jourjon. SC 250. Paris, 1978.

Слова 32–37 = *Grégoire de Nazianze*. Discours 32–37 / Éd. C. Moreschini, P. Gallay. SC 318. Paris, 1985.

Слова 38–41 = *Grégoire de Nazianze*. Discours 38–41 / Éd. C. Moreschini, P. Gallay. SC 358. Paris, 1990.

Слова 42–43 = *Grégoire de Nazianze*. Discours 42–43 / Éd. J. Bernardi. SC 384. Paris, 1992.

Слова 44–45 = Orationes XLIV–XLV. PG 36, 608–664.

Письма. Завещание

Письма = *Gregor von Nazianz*. Briefe / Ed. P. Gallay. Bd. 1–3. Berlin, 1961.

Письма 101, 102, 202 = *Grégoire de Nazianze*. Lettres théologiques / Éd. P. Gallay. SC 208. Paris, 1974.

Завещание = Testamentum. PG 37, 389–396.

Поэтические произведения

Поэтические произведения = Carmina. PG 37, 397–1600 (Carmina dogmatica: 397–522; Carmina moralia: 521–968; Carmina historica: 969–1600).

Эпитафии, эпиграммы = PG 38, 11–130.

Русские переводы

Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского: В 6 т. М., 1843–1848.

Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского: В 2 т. Изд. Сойкина, б. г. (Репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994).

О себе самом и о епископах. Перевод с греческого священника Алексия Ястребова. — Церковь и время № 1 (22), 2003. С. 112–172.

2. ДРУГИЕ ИСТОЧНИКИ

Августин. О Троице = *Sanctus Augustinus*. De Trinitate / Ed. W. J. Mountain, F. Glorie. CCL 50–50A. Louvain, 1968.

Аммиан Марцеллин. Книги = Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt / Ed. W. Seyfarth. Leipzig, 1978. Bd. I–II.

Аристотель. Сочинения = *Aristotelis* Opera / Ed. I. Bekker. Berlin, 1831–1870.

Афанасий Александрийский. Житие Антония = *Athanase d'Alexandrie*. La vie de saint Antoine / Éd. G. J. M. Barterlink. SC 400. Paris, 1994.

Афанасий Александрийский. Об изречениях Дионисия = De sententia Dionysii. PG 25, 480–521.

Афанасий Александрийский. Определения = Liber de definitionibus. PG 28, 533–553 (неподлинное).

Афанасий Александрийский. О Святом Духе = Epistulae ad Serapionem I–IV. PG 26, 529–648.

Афанасий Александрийский. О Соборах = Epistula de synodis Arminii in Italia et Seleuciae in Isauria celebratis. PG 26, 681–794.

Афанасий Александрийский. Послание к брату Серапиону = Epistula ad Serapionem de morte Arii. PG 25, 685–690.

Афанасий Александрийский. Послание к императору Иовиану = Epistula ad Iovianum. PG 26, 26, 813–820.

Афанасий Александрийский. Против ариан 1–4 = Orationes contra Arianos I–IV. PG 26, 12–525 (Слово 4 — неподлинное).

Афанасий Александрийский. Слово на язычников = Contra gentes. PG 25, 3–96.

Афанасий Александрийский. Слово о воплощении Бога Слова = *Athanase d'Aléxandrie*. sur l'Incarnation du Verbe / Éd. C. Kannengiesser. SC 199. Paris 1973.

Афинагор. Апология = *Athénagore*. Supplique au sujet de chrétiennes et sur la Résurrection / Éd. B. Pouderon. SC 379. Paris, 1992.

Афиней. Пир софистов = *Athenaei Naucratitae* Dipnosophistarum libri XV / Ed. G. Kaibel. Leipzig, 1887–1890. Bd. I–III.

Бенедикт Нурсийский. Устав = The Rule of Saint Benedict in Latin and English with Notes. Collegeville, Minessota, 1981.

Василий Великий. Беседа 24 = Homilia 24. PG 31, 600–617.

Василий Великий. Беседы на Шестоднев = *Basile de Césarée*. Homélies sur l'Hexaéméron. SC 26. Paris, 1949.

Василий Великий. Наставления подвижнические = Constitutiones asceticae. PG 31, 1315–1428.

Василий Великий. Нравственные Правила = Moralia. PG 31, 700–869.

Василий Великий. О рае = Oratio (III) de paradiso. PG 30, 61–72.

Василий Великий. О Святом Духе = De Spiritu Sancto. PG 32, 67–217.

Василий Великий. Письма = *Saint Basile*. Lettres / Éd. Y. Courtonne. Paris, 1957–1966. T. 1 (1–100), 2 (101–218), 3 (219–366).

Василий Великий. Правила пространные = Regulae fusius tractatae. PG 31, 1080–1305.

Василий Великий. Правила краткие = Regulae brevius tractatae. PG 31, 889–1052.

Василий Великий. Против Евномия = *Basile de Césarée*. Contre Eunome / Éd. B. Sesboüé, G.-M. de Durand, L. Doutreleau. T. I–II. SC 299 et 305. Paris, 1982–1983.

Василий Великий. Советы юношам = Ad adolescentes de legendis libris gentilium. PG 31, 563–590.

Геродот. История = *Herodote*. Histories / Éd. Ph.-E. Legrand. Livres I–IX. Paris, 1951–1964.

Гомер. Илиада = *Homére*. Iliade / Éd. P. Mazom. T. I–IV. Paris, 1938–1947.

Гомер. Одиссея = L'Odyssée. 'Poésie homèrique' / Éd. V. Berard. Paris, 1939–1947. T. I–III.

Григорий Нисский. Большое огласительное слово = The Catechetical Oration of *Gregory of Nyssa* / Ed. J. H. Strawley. Cambridge, 1903.

Григорий Нисский. Жизнь Макрины = *Grégoire de Nysse*. Vie de sainte Macrine / Éd. P. Maraval. SC 178. Paris, 1971.

Григорий Нисский. Жизнь Моисея = *Gregorii Nysseni* Opera VII, I: De vita Moysis / Ed. H. Musurillo. Leiden, 1964.

Григорий Нисский. О душе и воскресении = De anima et resurrectione. PG 46, 11–160.

Григорий Нисский. О том, что значит «по образу» = Ad imaginem Dei et ad similitudinem. PG 44, 1328–1345 (сомнительное).

Григорий Нисский. О том, что не три Бога = *Gregorii Nysseni* Opera dogmatica minora / Ed. F. Müller. Leiden, 1958. S. 37–57.

Григорий Нисский. Против Евномия = *Gregorii Nysseni* Opera I–II: Contra Eunomium libri / Ed. W. Jaeger. Leiden, 1960.

Григорий Нисский. Слово о Божестве Сына и Духа = De deitate Filii et Spiritus Sancti. PG 46, 553–576.

Григорий Нисский. Толкование Блаженств = *Gregorii Nysseni* Opera VII, 2: De beatitudinibus, De oratione dominica / Ed. J. F. Callahan. Leiden — New York — Köln, 1992. P. 77–170.

Григорий Нисский. Толкование на Песнь Песней = *Gregorii Nysseni* Opera VI: In Canticum Commentarius / Ed. H. Langerbeck. Leiden, 1960.

Григорий Палама. Триады = *Grégoire Palamas*. Défense des saints hésychastes / Éd. J. Meyendorff. Louvain, 1973.

Григорий Чудотворец. Благодарственная речь Оригену = *Grégoire le Thaumaturge*. Remerciement à Origène / Éd. H. Crouzel. SC 148. Paris, 1969.

Григорий Чудотворец. К Феопомпу = *P. de Lagarde*. Analecta Syriaca. Leipzig, 1838. P. 31–67.

Диадох. Слово подвижническое = *Diadoque de Photicé*. Œuvres spirituelles / Éd. E. des Places. SC 5–bis. Paris, 1955. P. 84–163.

Диоген Лаэртский. О жизни философов = *Diogenis Laertiae* Vitae philosophorum. Oxford, 1964. V. I–II.

Дионисий Ареопагит. О Божественных именах = Corpus Dionysiacum I: *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De Divinis nominibus / Ed. B. R. Suchla. PTS 33. Berlin, 1990.

Дионисий Ареопагит. О Небесной иерархии = Corpus Dionysiacum II: *Pseudo-Dionysius Areopagita*. De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae / Ed. G. Heil, A. M. Ritter. PTS 36. Berlin, 1991.

Евномий. Апология = *Eunomius*. The Extant Works. Text and translation by R. P. Vaggione. Oxford, 1987.

Евномий. Апология апологии = *Gregorii Nysseni* Opera I–II: Contra Eunomium libri / Ed. W. Jaeger. Leiden, 1960.

Евсевий Кесарийский. Похвала Константину = *Eusebii* Opera / Ed. I. A. Heikel. GCS 7. Leipzig, 1902. S. 193–259. (PG 20, 1316–1440)

Епифаний Кипрский. Панарион = *Epiphanius*. Anchoratus und Panarion / Ed. K. Holl. GCS 25. Leipzig, 1915.

Ефрем Сирин. Гимны против Юлиана = Des heiligen *Ephraem des Syrers* Hymnen De paradiso und Contra Julianum / Ed. E. Beck. CSCO 78–79, Scriptores Syri 174–175. Louvain, 1957.

Иероним. О знаменитых мужах = *Hieronymus*. Liber de viris illustribus / Ed. E. Richardson. Leipzig, 1896.

Ириней Лионский. Против ересей = *Irénée de Lyon*. Contre les hérésies I–V / Éd. A. Rousseau, L. Doutreleau, B. Hemmerdinger et Ch. Mercier. SC 263–264 (I); 293–294 (II); 210–211 (III); 100 (IV), 152–153 (V). Paris, 1965–1979.

Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры = Die Schriften des *Johannes von Damaskos* II: Expositio fidei / Ed. B. Kotter. PTS 12. Berlin, 1973.

Иоанн Златоуст. Книга о девстве = De virginitate. PG 48, 533–596.

Иустин. Апологии I и II = *Saint Justin*. Apologies / Éd. A. Wartelle. Paris, 1987.

Иустин. Фрагменты = Fragmenta. PG 6, 1571–1604 (сомнительные).

Киприан Карфагенский. Книга о падших = *Sancti Caecili Cypriani* Opera omnia. CSEL 3. Wien, 1868. P. 237–264.

Кирилл Александрийский. Против синусиастов = Contra Synousiastas. Cyrilli in Joannis Evangelium accedunt fragmenta varia / Ed. P. E. Pusey. Oxford, 1872. Vol. 3. P. 476–491.

Кирилл Иерусалимский. Огласительные слова = Catecheses ad illuminandos 1–18. PG 33, 369–1060.

Климент Александрийский. Педагог = *Clemens Alexandrinus*. Bd. I: Protrepticus und Paedagogus / Ed. O. Stählin. GCS 12. Leipzig, 1905. P. 89–292.

Климент Александрийский. Строматы = *Clement Alexandrinus*. Bd. II: Stromata / Ed. O. Stählin, L. Fruchtel, U. Treu. GCS 52 und 17. Leipzig, 1960–1970.

Ливаний. Сочинения = *Libanius Sophista*. Opera / Ed. R. Foerster. Leipzig, 1903–1923. Bd. I–XI

Лукиан. О паразите = *Luciani* Opera / Ed. M. D. Macleod. Oxford, 1974. T. III. P. 142–174.

Макарий Египетский. Духовные беседы = Die 50 geistlichen Homilien des Makarios / Ed. H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger. PTS 4. Berlin, 1964.

Максим Исповедник. Амбигва = *S. Maximi Confessoris* ambiguorum libri. PG 91, 1031–1418.

Мелитон Сардийский. О Пасхе = *Méliton de Sardes*. Sur la Pâques / Éd. O. Perler. SC 123. Paris, 1966.

Мефодий Олимпийский. О воскресении = *Methodius Olympius*. Werke / Ed. G. N. Bonwetsch. GCS 27. Leipzig, 1917. S. 217–424.

Мефодий Олимпийский. Пир десяти дев = *Méthode d'Olympe*. Le banquet / Éd. H. Musurillo. SC 95. Paris, 1963.

Ориген. Беседы на Иеремию = *Origenes*. Werke III: Jeremiahomilien / Ed. E. Klostermann. GCS 6. Leipzig, 1901.

Ориген. На Ин = *Origenes*. Werke IV: Der Johanneskommentar / Ed. E. Preuschen. GCS 10. Leipzig, 1903.

Ориген. На Мф = *Origenes*. Werke X: Der Matthauskommentar / Ed. E. Klostermann. GCS 40. Leipzig, 1935.

Ориген. На Рим = Commentariorum in Epistolam b. Pauli ad Romanos. PG 14, 837–1292.

Ориген. На Пс = Ex *Origenis* commentariis in Psalmos. PG 12, 1053–1686.

Ориген. О молитве = *Origenes*. Werke II: Contra Celsum (5–8); De oratione / Ed. P. Koetschau. GCS 2. Leipzig, 1899.

Ориген. О началах = *Origène*. Traité des Principes / Éd. H. Crouzel, M. Simonetti. SC 252; 253; 268; 269; 312. Paris, 1978–1984.

Ориген. Письмо к Григорию Чудотворцу = *Grégoire le Thaumaturge*. Remerciement à Origène / Éd. H. Crouzel. SC 148. Paris, 1969.

Ориген. Против Цельса = *Origène*. Contre Celse / Éd. M. Borret. SC 132; 136; 147; 150; 227. Paris, 1967–1976.

Ориген. Увещание к мученичеству = *Origenes.* Werke I: Exhortatio ad martyrium, Contra Celsum 1–4 / Ed. P. Koetschau. GCS 1. Leipzig, 1899.

Ориген. Филокалия = *Origène*. Philocalie / Éd. E. Junod, M. Harl. SC 226; 302. Paris, 1976–1983.

Пиндар. Оды = *Pindarui* Carmina / Ed. O. Schroeder. Lipsiae, 1900.

Платон. Сочинения = *Platonis* Opera. Vol. I–VI. Oxford, 1958–1962.

Плотин. Эннеады = *Plotin*. Enneades / Éd. E. Brehier. T. I–VI. Paris, 1924–1926.

Симеон Новый Богослов. Гимны = *Syméon le Nouveau Théologien*. Hymnes / Éd. J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand. T. I–III. SC 156; 174; 196. Paris, 1969–1973.

Созомен. Церк. ист. = *Sozomenus Salaminis*. Historia ecclesiastica / Ed. R. Hussey. Oxford, 1860.

Сократ. Церк. ист. = *Socrates Scholasticus*. Historia ecclesiastica / Ed. R. Hussey. Oxford, 1853.

Татиан. Речь против эллинов = *Tatiani* Oratio ad Graecos / Ed. E. Schwartz. TU 4, 1. Leipzig, 1888.

Тертуллиан. Апология = *Tertullianus*. Opera omnia. CCL 1. Louvain, 1954. P. 85–171.

Феодорит. Церк. ист. = *Theodoret*. Kirchengeschichte / Ed. L. Parmentier — B. Scheidweiler. GCS 44. Berlin, 1954.

Феофил Антиохийский. К Автолику = *Theophile d'Antioche*. Trois livres à Autolycus / Éd. G. Bardy, J. Sender. SC 20. Paris, 1948.

Феофилакт. Толкования = *Блаженный Феофилакт, архиепископ Болгарский*. Благовестник: Толкования на Новый Завет. М., Изд-во Сретенского монастыря, 2000.

Филон Александрийский. Сочинения = *Philonis Alexandrini* Opera quae supersunt / Ed. L. Cohn, P. Wendland. Vol. I–VI. Berolini, 1896–1915.

Эврипид. Финикиянки = *Euripides*. Phoenician Women / Ed. E. Craik. Warminster, Wilshire, 1988.

3. ЛИТЕРАТУРА

Антоний. О встрече = *Антоний, митрополит Сурожский*. О встрече. Спб., 1994.

Болотов. История = *В. Болотов*. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. I–IV (репринт).

Голубинский. История = *Е. Голубинский*. История Русской Церкви. Т. 1. М., 1901 (репринт: М., 1996).

Иларион (Алфеев). Симеон = *Иларион (Алфеев), игумен*. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное Предание. Изд. 2-е. СПб., 2001.

Иларион (Алфеев). Христос = *Иларион (Алфеев), епископ*. Христос — Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. СПб., 2004.

Керн. Антропология = *Киприан (Керн), архимандрит*. Антропология святого Григория Паламы. М., 1996 (репринт).

Лауенштайн. Мистерии = *Д. Лауенштайн*. Элевсинские мистерии. М., 1996.

Левин. История = История русской переводной художественной литературы. Отв. ред. Ю. Д. Левин. Спб., 1995.

Леон-Дюфур. Словарь = *К. Леон-Дюфур* (ред.). Словарь библейского богословия. Брюссель, 1990.

Лосев. История античной эстетики. Последние века I = *А. Лосев*. История античной эстетики. Последние века. М., 1988. Кн. I.

Лосев. Очерки античного символизма = *А. Лосев*. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.

Макарий (Булгаков). История = *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский*. История Русской Церкви. М., 1995–1996. Кн. 1–7.

Павел (Черемухин). Собор = *Павел (Черемухин), иеромонах*. Константинопольский Собор 1157 года и Николай, еп. Мефонский. — Богословские труды, № 1. М., 1960. С. 85–109.

Попов. Идея обожения = *И. Попов*. Идея обожения в Древне-Восточной Церкви. — Вопросы философии и психологии, № 97. М., 1909. С. 162–213.

Софроний. Об основах православного подвижничества = *Софроний, иеромонах*. Об основах православного подвижничества. Париж, 1953.

Спасский. История = *А. Спасский*. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914.

Успенский. История = *Ф. Успенский*. История Византийской империи. М., 1996.

Флоровский. Восточные отцы = *Георгий Флоровский, прот*. Восточные отцы IV века. Париж, 1937.

Abou Zayd. Ihidayutha = *S. Abou Zayd*. Ihidayutha. A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient. From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 A. D. Oxford, 1993.

Ackermann. Poesie = *W. Ackermann*. Die didaktische Poesie des Gregorius von Nazianz. Leipzig, 1903.

Aksit. Cappadocia = *I. Aksit*. Cappadocia. Istanbul, 1998.

Althaus. Heilslehre = *H. Althaus*. Die Heilslehre des hl. Gregor von Nazianz. Münster, 1973.

Amand de Mendieta. Ascèse = *D. Amand de Mendieta*. L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique. Maredsous, 1948.

Angelou. Nicholas = *A. Angelou*. Nicholas of Methone: The Life and Work of a Twelfth Century Bishop. — Byzantium and the Classical Tradition. 13th Spring Symposium of Byzantine Studies. Birmingham, 1981. P. 143–148.

Assemani. Bibliotheca III/1 = *J. S. Assemani*. Bibliotheca orientalis III/1. Roma, 1725.

Athanassiadi-Fowden. Julian = *P. Athanassiadi-Fowden*. Julian and Hellenism. An Intellectual Biography. Oxfrod, 1981.

Barbel. Gregor = *J. Barbel*. Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden. Düsseldorf, 1963.

Baronius. Annales = *C. Baronius*. Annales ecclesiastici. Roma, 1588.

Bellarminus. De scriptoribus = *R. Bellarminus*. De scriptoribus ecclesiasticis. Lugduni, 1613.

Benoit. Grégoire = *A. Benoit*. Saint Grégoire de Nazianze, sa vie, ses oeuvres et son époque. Paris, 1885 (2e éd. Hildesheim, 1971).

Bernardi. Grégoire = *J. Bernardi*. Grégoire de Nazianze: le théologien et son temps. Paris, 1995.

Bernardi. Prédication = *J. Bernardi*. La prédication des Pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire. Paris, 1968.

Bernardi. SC 309 = *J. Bernardi*. Introduction. — SC 309. P. 11–82.

Bobrinskoy. Communion = *B. Bobrinskoy*. Communion du Saint-Esprit. Bellefontaine, 1992.

Bouquet. Trinité = *H.-L.-A. Bouquet*. Théologie de la Trinité d'après saint Grégoire de Nazianze. Paris, 1876.

Bowersock. Julian = *G. W. Bowersock*. Julian the Apostate. London, 1978.

Brakke. Asceticism = *D. Brakke*. Athanasius and the Politics of Asceticism. Oxford, 1995.

Browning. Julian = *R. Browning*. The Emperor Julian. London, 1975.

Callahan. Philosophy = *J. F. Callahan*. Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology. — DOP 12. Cambridge, 1958. P. 29–57.

Calvet-Sebasti. SC 405 = *A.-M. Calvet—Sebasti*. Introduction. — SC 405. P. 11–116.

Cavalcanti. Studi = *E. Cavalcanti*. Studi Eunomiani. — Orientalia Christiana Analecta 202. Roma, 1976.

Clavis II = Clavis Patrum Graecorum. Vol. II. Ab Athanasio ad Chrysostomum / Ed. M. Geerard. CC. Turnhout, 1974.

Coman. Deux Cyprien = *J. Coman*. Les deux Cyprien de Saint Grégoire de Nazianze. — Studia Patristica IV, 2 (TU 79, 2). Berlin, 1961. S. 363–372.

Coulie. Richesses = *B. Coulie*. Les richesses dans l'oeuvre de saint Grégoire de Nazianze. Louvain, 1985.

Crouzel. Origen = *H. Crouzel*. Origen. Edinburgh, 1989.

Daniélou. Akolouthia = *J. Daniélou*. Akolouthia et exégèse chez Grégoire de Nysse. — RSR 27. Paris, 1953. P. 219–249.

Daniélou. Origen = *J. Daniélou*. Origen. London — New York, 1955.

Daniélou. Platonisme = *J. Daniélou*. Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris, 1944.

Daniélou. Theology = *J. Daniélou*. The Theology of Jewish Christianity. London, 1964.

Deck. Nature = *J. N. Deck*. Nature, Contemplation and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus. Toronto, 1967.

Demoen. Exempla = *K. Demoen*. Pagan and Biblical Exempla in Gregorius Nazianzenus. A Study of Rhetoric and Hermeneutics. CC (Lingua patrum 2). Louvain, 1995.

Devolver—Gallay. Grégoire = *E. Devolver, P. Gallay*. Grégoire de Nazianze. Namur, 1960.

Donders. Homilet = *A. Donders*. Der hl. Kirchenlehrer Gregor von Nazianz als Homilet. Münster, 1909.

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

Fedwick. Church = *P. Fedwick*. Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea. Toronto, 1979.

Fleury. Grégoire = *E. Fleury*. Saint Grégoire de Nazianze et son temps. Paris, 1930.

Fox. Life and Times = *Sister Margaret Mary Fox*. The Life and Times of St. Basil the Great as Revealed in His Works. Washington, 1939.

Gallay. Langue = *P. Gallay*. Langue et style de Saint Grégoire de Nazianze dans sa correspondance. Paris, 1933.

Gallay. Vie = *P. Gallay*. La vie de S. Grégoire de Nazianze. Lyon–Paris, 1943.

Gerhards. Gregoriosanaphora = *A. Gerhards*. Die griechische Gregoriosanaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des eucharistischen Hochgebets, Münster, 1984.

Giet. Sasimes = *S. Giet*. Sasimes, une méprise de saint Basile. Paris, 1941.

Gottwald. De Gregorio = *R. Gottwald*. De Gregorio Nazianzeno platonico. Wrozlaw, 1906.

Gouillard. Synodikon = *J. Gouillard*. Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire. — Travaux et mémoires 2. Paris, 1967. P. 1–316.

Gribomont. Basile I–II = *J. Gribomont*. Saint Basile, Évangile et Église. Mélanges. T. I–II. — Spiritualité Orientale 36–37. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontain, 1984.

Gribomont. Histoire du texte = *J. Gribomont*. Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile. Louvain, 1953.

Grillmeier. Christ I–II = *A. Grillmeier*. Christ in Christian Tradition. Atlanta, 1975. Vol. I–II.

Gross. Divinisation = *J. Gross*. La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce. Paris, 1938.

Guignet. Rhétorique = *M. Guignet*. Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique. Paris, 1911.

Harvey. Imagery = *S. Harvey*. Feminine Imagery for the Divine: The Holy Spirit, the Odes of Solomon, and Early Syriac Tradition. — St. Vladimir's Theological Quarterly. Vol. 37. N 2–3 (1993). P. 111–139.

Hauser-Meury. Prosopographie = *M. M. Hauser-Meury*. Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz. Bonn, 1960.

Haykin. Spirit = *M. A. G. Haykin*. The Spirit of God. The Exegesis of 1 and 2 Corinthians in the Pneumatomachian Controversy of the Fourth Century. Leiden — New York — Köln, 1994.

Hergenröther. Lehre = *J. Hergenröther*. Die Lehre von der göttlischen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Nazianz dem Theologen. Regensburg, 1850.

Knecht. Frauen = *A. Knecht*. Gregor von Nazianz Gegen die Putzsucht der Frauen. Heidelberg, 1972.

Krumbacher. Geschichte = *K. Krumbacher*. Geschichte der byzantinischen Literatur. 2. Aufl. München, 1897.

Lampe. Lexicon = *G. W. H. Lampe*. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1991.

Lefherz. Studien = *F. Lefherz*. Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie, Überlieferung, Scholiasten. Bonn, 1958.

Lercher. Persönlichkeit = *J. Lercher*. Die Persönlichkeit des hl. Gregorius von Nazianz und seine Stellung zur klassischen Bildung. Innsbruck, 1949.

Lietzmann. Apollinarius = *H. Letzmann*. Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Tübingen, 1904.

Liddell—Scott. Lexicon = *H. G. Liddell — R. Scott*. Greek-English Lexicon. Oxford, 1989.

Löhr. Homoiousian Church Party = *W. A. Löhr*. A Sense of Tradition: The Homoiousian Church Party. — Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts / Ed. M. R. Barnes, D. H. Williams. Edinburgh, 1993. P. 81–100.

Lossky. Mystical Theology = *V. Lossky*. The Mystical Theology of the Eastern Church. Cambridge, 1991.

Lot-Borodine. Déification = *M. Lot-Borodine*. La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs. Paris, 1970.

Louth. Gregory and Maximus = *A. Louth*. St Gregory the Theologian and St Maximus the Confessor: The Shaping of Tradition. — The Making and Remaking of Christian Doctrine. Essays in honour of Moris Wiles / Ed. S. Coakley, D. A. Pailin. Oxford, 1993. P. 117–130.

Louth. Maximus = *A. Louth*. Maximus the Confessor. London — New York, 1996.

Louth. Origins = *A. Louth*. The Origins of the Christian Mystical Tradition. Oxford, 1981.

Kelly. Doctrines = *J. N. D. Kelly*. Early Christian Doctrines. London, 1968.

Kertsch. Bildersprache = *M. Kertsch*. Bildersprache bei Gregor von Nazianz. Ein Beitrag zur spätantiken Rhetorik und Populärphilosophie. Graz, 1978.

Mango. Byzantium = *C. Mango*. Byzantium, the Empire of New Rome. London, 1980.

Mansi. Collectio = *J. D. Mansi*. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Firenze, 1759–1798.

Mantzaridis. Deification = *G. Mantzaridis*. The Deification of Man. New York, 1984.

Marrou. Education = *H. I. Marrou*. Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. Paris, 1948.

Martroye. Testament = *F. Martroye*. Le testament de saint Grégoire de Nazianze. — Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France. Vol. 76. Paris, 1923. P. 219–263.

Meredith. Cappadocians = *A. Meredith*. The Cappadocians. London, 1995.

Meyendorff. Byzantine Theology = *J. Meyendorff*. Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Terms. London — Oxford, 1975.

Meyendorff. Legacy = *J. Meyendorff*. The Byzantine Legacy in the Orthodox Church. New York, 1982.

Meyendorff. Palamas and Spirituality = *J. Meyendorff*. St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality. New York, 1974.

Moreschini. Luce = *C. Moreschini*. Luce e purificazione nella dottrina di Gregorio Nazianzeno. — Augustinianum 13. P. 535–549.

Moreschini. Platonismo = *C. Moreschini*. Il platonismo christiano di Gregorio Nazianzeno. — Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa III, 4. 1974. P. 1347–1392.

Moreschini. SC 358 = *C. Moreschini*. Introduction. — SC 358. P. 8–101.

Mossay. Fêtes = *J. Mossay*. Les fêtes de Noël et de l'Épiphanie d'après les sources littéraires cappadociens du IVe siècle. Louvain, 1965.

Mossay. Mort = *J. Mossay*. La mort et l'au-delà dans Saint Grégoire de Nazianze. Louvain, 1966.

Mossay. SC 270 = *J. Mossay*. Introduction. — SC 270. P. 9–55; 86–109; 194–217; 260–279.

Mossay. SC 284 = *J. Mossay*. Introduction. — SC 284. P. 9–39; 87–155.

Nedungatt. Covenanters = *G. Nedungatt*. The Covananters of Early Syriac-Speaking Church. — OCP 39. Roma, 1973. P. 191–215; 419–444.

Nellas. Deification = *P. Nellas*. Deification in Christ. New York, 1987.

Noret. Auteur = *J. Noret*. Grégoire de Nazianze, l'auteur le plus cité, après la Bible dans la littérature ecclésiastique byzantine. — II Symposium Nazianzenum. Paderborn — München — Wien — Zürich, 1983. P. 259–266.

Norris. Doctrine = *Fr. W. Norris*. Gregory Nazianzen's Doctrine of Jesus Christ. Yale, 1970.

Norris. Faith = *Fr. W. Norris*. Faith Gives Fullness to Reasoning. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen. Leiden–New York — Kobenhavn — Köln, 1991.

Obolensky. Bogomils = *D. Obolensky*. The Bogomils. Cambridge, 1948.

Pelikan. Culture = *J. Pelikan*. Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. New Haven — London, 1995.

Pelikan. Emergence = *J. Pelikan*. The Christian Tradition I: The Emergence of the Catholic Thought (100–600). Chicago–London, 1971.

Pépin. Philosophie-théologie = *J. Pépin*. De la philosophie ancienne à la théologie patristique. London, 1986.

Pinault. Platonisme = *H. Pinault*. Le platonisme de Saint Grégoire de Nazianze. Paris, 1825.

Portmann. Paidagogia = *F. X. Portmann*. Die göttliche Paidagogia bei Gregor von Nazianz. Freiburg, 1954.

Possevin. Bibliotheca 2 = *Possevin A*. Bibliotheca selecta qua agitur de ratione studiorum, 2. Roma, 1593.

Prestige. Basil and Apollinaris = *G. L. Prestige*. St Basil the Great and Apollinaris of Laodicea. London, 1956.

Prestige. Fathers = *G. L. Prestige*. Fathers and Heretics. London, 1958.

Quasten. Patrology = *J. Quasten*. Patrology. 5th ed. Vol. I–III. Westminster, Maryland, 1990.

Rapisarda. Pessimismo = *E. Rapisarda*. Il pessimismo di Gregorio Nazianzeno. — Atti dello VIII Congresso internazionale di Studi bizantini (Palermo, 1951). Vol. I. Roma, 1953. P. 189–201.

Richard. Sabinus = *M. Richard*. Saint Basile et la mission du diacre Sabinus. — Analecta Bollandiana LXVII. 1949. P. 178–202.

Ritter. Konzil = *A.-M. Ritter*. Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Göttingen, 1965.

Rondeau. Exégèse = *M.-J. Rondeau*. Exégèse du psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse. — Epektasis. Paris, 1972. P. 517–531.

Rousseau. Pachomius = *Ph. Rousseau*. Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt. Berkeley — Los Angeles, California, 1985.

Ruether. Gregory = *R. R. Ruether*. Gregory of Nazianzus, Rhetor and Philosopher. New York — Oxford, 1969.

Russell. Deification = *N. Russell*. The Concept of Deification in the Early Greek Fathers. D. Phil. thesis. Oxford, 1988.

Sesboüé. Apologie = *B. Sesboüé*. L'Apologie d'Eunome de Cyzique et le Contre Eunome de Basile de Césarée. Roma, 1980.

Sichere. Hymnus = *M. Sichere*. Ein neoplatonischer Hymnus unter den Gedichten Gregors von Nazianz. — 'Gonimos'. Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to Leendert G. Westerlink at 75. Buffalo—New York, 1988. P. 61–83.

Simonetti. Crisi = *M. Simonetti*. La crisi ariana nel IV secolo. Roma, 1975.

Sinko. De traditione = *Th. Sinko*. De traditione orationum Gregorii Nazianzeni I. Cracoviae, 1917.

Špidlik. Grégoire = *T. Špidlik*. Grégoire de Nazianze. Introduction a` l'étude de sa doctrine spirituelle. Rome, 1971.

Stephan. Soteriologie = *L. Stephan*. Die Soteriologie des hl. Gregor von Nazianz. Wien, 1938.

Stewart. Working = *C. Stewart*. 'Working the Earth of the Heart'. The Messalian Controversy in History, Text and Language to AD 431. Oxford, 1991.

Strachey. Saints = *M. Strachey*. Saints and Sinners of the Fourth Century. London, 1958.

Szymusiak. Destinée = *J. M. Szymusiak*. L'homme et sa destinée selon Grégoire le Théologien. Paris, 1957.

Szymusiak. Homme = *J. M. Szymusiak*. Eléments de théologie de l'homme selon saint Grégoire de Nazianze. Rome, 1963.

Teja. Organizacion = *R. Teja*. Organizacion economica y social de Capadocia en el siglo IV, segun los Padres Capadocios. Salamanca, 1974.

Tuilier. Introduction = *A.Tuilier*. Introduction. — *Grégoire de Nazianze*. La passion du Christ. Tragédie. SC 149. Paris, 1969.

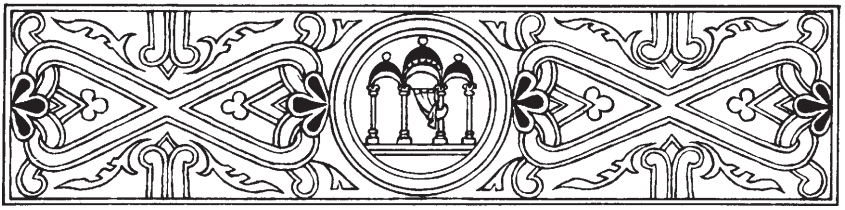
Usener. Untersuchungen = *H. Usener*. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Bonn, 1911.

Vita Gregorii = Vita sancti Gregorii. PG 35, 243–304.

Ware. Meaning = *K. Ware*. The Meaning of the Great Fast. — The Lenten Triodion translated from the original Greek by Mother Mary and Archimandrite Kallistos Ware. London, 1978. P. 13–68.

Wesche. Union = *K. P. Wesche*. The Union of God and Man in Jesus Christ in the Thought of Gregory of Nazianzus. — St. Vladimir's Theological Quarterly Review 29. New York, 1984. P. 83–98.

Winslow. Dynamics = *D. F. Winslow*. The Dynamics of Salvation. A Study in Gregory of Nazianzus. Philadelphia, 1979.



СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ 5
ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЯТОМУ ИЗДАНИЮ 7

Глава I

ЖИЗНЬ И ТВОРЕНИЯ 13

1. РАННИЙ ПЕРИОД 14
2. СВЯЩЕНСТВО И ЕПИСКОПСТВО В НАЗИАНЗЕ 42
3. КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ ПЕРИОД 66
4. ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ 95
5. ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ 104

Глава II

ЖИЗНЬ ЧЕЛОВЕКА В ЦЕРКВИ И ОБЩЕСТВЕ 113

1. УЧЕНОСТЬ И ФИЛОСОФИЯ 114
2. НРАВСТВЕННЫЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕМЫ 148
3. БРАК, ДЕВСТВО, МОНАШЕСТВО 170
4. СВЯЩЕНСТВО, ЕПИСКОПСТВО 197
5. ПРАЗДНИК КАК ТАИНСТВО 225

Глава III

ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ 257

1. БОГОСЛОВИЕ 258
2. УЧЕНИЕ О БОГЕ 271
3. ТРОИЦА 289
4. ТВОРЕНИЕ 329
5. ХРИСТОС 361

Глава IV

МИСТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ 404

1. БОЖЕСТВЕННЫЙ СВЕТ 405
2. МОЛИТВА И БОГОВИДЕНИЕ 422
3. ОБОЖЕНИЕ 435

Глава V

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПОРТРЕТЫ 451

1. СВЯТЫЕ 452
2. РОДСТВЕННИКИ 480
3. ИМПЕРАТОР-ОТСТУПНИК 499
4. ЧЕЛОВЕК, ДОСТИГШИЙ ОБОЖЕНИЯ 515

ПОСЛЕСЛОВИЕ 553

ХРОНОЛОГИЯ 556

БИБЛИОГРАФИЯ 558

1. СОЧИНЕНИЯ СВЯТОГО ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА 558
2. ДРУГИЕ ИСТОЧНИКИ 559
3. ЛИТЕРАТУРА 565



Религиозно-просветительное издание

Митрополит Иларион (Алфеев)

ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА

Ответственный за выпуск **Лапшин И.**
Дизайн обложки **Вишнякова Е.**
Корректор **Крастошевская Т.**
Оригинал-макет **Букреева О.**, **Галина Е.**

Подписано в печать 25.07.2017. Формат 60×90/16.
Гарнитура «Antiqua». Печать офсетная.
Объем 36 усл.-печ. л. Тираж 3000 экз. Зак. № .

По вопросам приобретения издания
просьба обращаться по адресу:
Издательский дом «Познание»
115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 5
Тел.: +7 (495) 721-80-22
E-mail: textbook@doctorantura.ru

Издательство Московской Патриархии
Русской Православной Церкви
119435, Москва, ул. Погодинская, д. 18

Оптовый отдел реализации:
(499) 246-20-85, 246-52-08
Магазин на ул. Погодинской: (499) 245-30-68
Магазин на ул. Бакунинской: (499) 246-25-35
E-mail: books@rop.ru; http://www.rop.ru



МИТРОПОЛИТ ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ)

Иерарх Русской Православной Церкви, председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата и постоянный член Священного Синода, председатель Синодальной библейско-богословской комиссии, ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, настоятель храма иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на Большой Ордынке в Москве. Богослов, патролог, церковный историк, композитор.

В 1987 году принял монашество и стал священником. Служил в храмах Литвы. Окончил Московскую духовную семинарию, Московскую духовную академию и Оксфордский университет. Преподавал в высших учебных заведениях Русской Православной Церкви, работал в Отделе внешних церковных связей Московского Патриархата. В 2002 году рукоположен в сан епископа, в 2009 году возведен в сан архиепископа, в 2010-м — в сан митрополита.

Доктор философии Оксфордского университета, доктор богословия Парижского Свято-Сергиевского православного института, профессор Московской духовной академии, профессор Фрибургского университета (Швейцария), профессор и заведующий кафедрой теологии Национального исследовательского ядерного института «МИФИ». Почетный доктор Санкт-Петербургской и Минской духовных академий, Свято-Владимирской духовной семинарии в Нью-Йорке (США), Российского государственного социального университета, Российского государственного гуманитарного университета, Московского государственного лингвистического университета, ряда других отечественных и зарубежных высших учебных заведений. Член Союза композиторов России.

Автор более 1000 публикаций, в том числе первого в истории русской богословской науки фундаментального 6-томного исследования на тему «Иисус Христос. Жизнь и учение», монографий по Новому Завету, патристике, догматическому богословию и церковной истории, переводов творений отцов Церкви с сирийского и греческого. Книги митрополита Илариона переведены на 20 языков.

ISBN 978-5-4444-1049-3

9 785444 410493

ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОЙ ПАТРИАРХИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

ПОЗНАНИЕ издательский дом