



Свт. Григорий Нисский (фреска XVI в.)

ЛЕКЦИЯ 18

архимандрит Владимир (Швец)

СВЯТООТЕЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ НИССКОГО И ВЛИЯНИЕ ЕГО ТРУДОВ НА СУЩНОСТЬ ДУХОВНОСТИ

*К 1620-летию со времени кончины святителя в 394 г.
и 1680-летию со времени его рождения в 335 г.*

Духовность есть норма человеческой жизни.
Св. Феофан Затворник, 1860 г.

Идеи апостола Павла нашли свое развитие в трудах многих богословов. Феофан Затворник из трехчастного строения человека вывел соответственно три возможных уровня жизни. Он отмечал, что апостол Павел различал плотского человека, душевного и духовного в зависимости от того, какая сторона в человеке преобладает. Свт. Феофан подробно объяснил это различие.

Понятие и сущность духовности

Происхождение понятия «духовность» связано с деяниями Святого Духа, описанными в Библии. Среди этих деяний особую важность представляет приношение всему человечеству, на пользу людям, даров и плодов Святого Духа, которые легли в основание всего знания о духовности. Можно выделить три основные части понятия «духовность».

Первая часть. Духовность есть сопричастность человека к святости. Известно, что центральным догматом христианской теологии является учение о Пресвятой Троице, согласно которому единый Бог существует в трех нераздельных и неразделимых Лицах. Это Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой.

При этом в функции Святого Духа входит руководство нравственной и духовной жизнью людей. По Своему образу и подобию Бог сотворил и человека. Он вложил в каждого частичку Святого Духа, то есть изначально, при определенных условиях (возраст, открытость, желания и т. д.) человек получает возможность обретения духовности. Поэтому духовность есть сопричастность к святости. Под святостью мы понимаем наполненность Святым Духом, божественную совокупность всех христианских добродетелей.

Вторая часть определения духовности есть выполнение общечеловеческих нравственных норм, норм Священного Писания. Сейчас уже трудно возражать против того, что нравственные ценности Священного Писания есть общечеловеческие ценности. Поэтому признаком высокой духовности является стремление поступать всегда в соответствии с этими ценностями. Нравственные ценности Священного Писания нашли свое выражение в Десяти ветхозаветных Заповедях Господних, Дарах и Плодах Святого Духа, новозаветных Заповедях Блаженства. В Ветхом Завете на первое место поставлена вера, убежденность в существовании Высших Божественных Сил, особое внимание уделяется почтению родителям, стремлению доставить им радость и утешение, помогать в нужде, беречь их во время болезней и старости.

Общеизвестны библейские заповеди, запрещающие убивать, отнимать и захватывать чужое имущество, ложно свидетельствовать в суде, клеветать на другого, завидовать чужому добру и желать зла ближнему. Следовать этим заповедям – высоконравственно. Ибо нравственность есть не что иное, как деятельность, обусловленная идеей добра. При этом под деятельностью понимается и движение мысли, и движение чувств и т. д. Не может быть высоконравственным человек с двойным дном: думать одно, а делать другое. Иными словами, нравственность – это жизнь на основе добра. Что касается заповеди «Не убий», то, в соответствии с поучениями Русской Православной Церкви, только два случая убийства не законопреступны: убиение врага на войне и смертная казнь преступника.

Нравственные ценности Священного Писания нашли свое выражение и в Новом Завете, в Дарах и Плодах Святого Духа. Поэтому духовность в данном случае есть и совокупность моральных Даров и Плодов Святого Духа, которыми нужно обладать человеку. Они во многом определяют и составляют содержание, сущность этого понятия.

В первом послании апостола Павла к Коринфянам говорится о Дарах духовных, данных на пользу людям. Это, прежде всего, мудрость. Далее, среди Даров Святого Духа особое место занимает знание основ христианского учения. Знание различных языков и их истолкование, способствовавшие распространению христианства, – еще один из Даров Святого

Духа. Духовную зрелость человеку дает вера. Среди других Даров Библия называет дар исцеления, дар чудотворения и дар пророчества.

Человек, у которого мы видим наличие каких-либо из этих даров, называется одаренным. Ко всем этим дарам нужно еще присовокупить дар любви. И, как сказано в Новом Завете, «Духовные дары без любви ничто» (1 Кор. 13:1). Если даже человек вобрал в себя дар Божий, а не имеет любви, то нет от него никакой пользы. Ибо весь закон Божий заключается в одной фразе: «Люби ближнего своего как самого себя» (Гал. 5:14). Все дары могут со временем исчезнуть, а любовь не прекращается никогда, ибо она долготерпит, милосердствует, не мыслит зла, все переносит. Она совершенна. Значит, всегда будут жить на свете вера, надежда, любовь.

Очевидно, поэтому апостол Павел в своем послании к Галатам при изложении Плодов Святого Духа начинает их перечень с любви. Кроме любви к Святым Плодам он относит радость, мир, долготерпение, благость (в переводе со старославянского – доброта, милость, доброжелательность), милосердие, веру, кротость, воздержание. Все они не являются правовыми нормами поведения, но относятся к общечеловеческим моральным нормам, нормам Святого Духа, признакам духовности. «Если мы живем духом, то и по духу поступать должны» (Гал. 5:25), – говорится в Библии.

В наше время особую значимость приобретают духовные ценности, перечисленные в Священном Писании: добро, вера, мир, любовь, мудрость, знания, справедливость, бескорыстие, совесть и др. Каждая из них может выступать критерием духовности. Если какая-нибудь из них отсутствует, то образуется брешь в духовном монолите. Человек тут выступает и хранителем ценностей, и потребителем плодов и даров Святого Духа.

Третья часть определения: Духовность есть постоянное совершенствование себя. У духовности есть антиценность – бездуховность, духовная нищета. Это служение не духу, а плоти, потворствование низменным человеческим страстям (прихотям плоти).

Поэтому духовность обретается человеком в постоянной борьбе с самим собой, с плотскими желаниями. Плоть – устаревшее обозначение тела; плотский – чувственный, телесный. Не случайно говорят, что человек является рабом своего тела и должен влачить его за собой, как ядро на цепи. Плотские страсти тоже перечислены в Библии. К ним относятся: ненависть, убийство, пьянство, вражда, зависть, гнев, непотребство, распри, прелюбодеяние, блуд и т. д.

Борьба с самим собой есть борьба духа, души и тела. Человек тройственен: душа и тело природные, они реальности природного мира. Дух – не есть природа. Это сверхприродный элемент, что и нашло свое отражение в трудах св. Григория Нисского.

Святитель Григорий Нисский (335–394 гг.): жизненный путь и вклад в понимание духовности

Учение свт. Григория, как правило, рассматривается в контексте наследия «великих каппадокийцев», под этим именем в историю византийской культуры вошли Григорий Нисский, Василий Великий (329–379 гг.), Григорий Богослов (Назианзин) (329–389/390 гг.). Каппадокийцами они именуются потому, что родом происходят из Кесарии, что в Каппадокии, области Малой Азии; «великими» или «троицей, славящей Троицу» они названы как богословы, утвердившие Тринитарный и Христологический догматы христианского вероисповедания.

Свт. Григорий, епископ Нисский был младшим братом свт. Василия Великого. Рождение и воспитание его совпало с самым разгаром арианских споров. Получив прекрасное образование¹, он был одно время наставником красноречия. В 372 г. был рукоположен св. Василием Великим во епископа города Ниссы в Каппадокии.

Св. Григорий был твердым ревнителем Православия и вместе со своим братом Василием Великим боролся против арианской ереси, претерпевая гонения со стороны ариан, которыми в 376 г. был ложно обвинен в неправильном употреблении церковного имущества, лишен кафедры и сослан в Анкиру. На следующий год св. Григорий был вновь заочно низложен собором арианствующих епископов, но продолжал укреплять свою паству в Православии, переходя с места на место. После смерти царя Валента в 378 г. был возвращен на свою кафедру и с радостью принят своей паствой. В 379 г. скончался брат его, св. Василий Великий. Св. Григорий тяжело переживал потерю своего наставника. Он написал ему надгробное слово и закончил составленные святителем Описание шести дней творения – так называемый Шестоднев. В том же году св. Григорий участвовал в Антиохийском Соборе против еретиков, не чтивших непорочного девства Божией Матери и других, поклонявшихся Богоматери как Божеству. Он был избран Собором для обозрения церковей в Аравии, Палестине и утверждения Православного учения о Пресвятой Богородице. На обратном пути св. Григорий посетил Иерусалим и поклонился Святым местам.

¹ Св. Григорий Нисский получил образование на родине: сперва в родительском доме, а затем в Кесарии. Однако уровень его начитанности не ниже, чем у старших Каппадокийцев: помимо того, что в детстве он прошел «многолетнюю школу духовного чтения», его наставником в более зрелом возрасте стал его родной брат св. Василий Великий. Духовное настроение в семье привело молодого Григория на путь церковного служения, он стал анагностом (чтецом Священного Писания) в храме. Но решимость полностью посвятить себя делам веры появились позднее.

В 381 г. св. Григорий был одним из главных деятелей Второго Вселенского Собора, созванного в Константинополе против ереси Македония, неправильно учившего о сущности Святого Духа. На этом Соборе, по инициативе св. Григория, был дополнен Никейский символ веры.

Вместе с другими епископами св. Григорий утвердил в сане Константинопольского архипастыря св. Григория Богослова.

В 383 г. св. Григорий Нисский был участником Собора в Константинополе, где произнес Слово о Божестве Сына и Святаго Духа. В 386 г. он снова жил в Константинополе и ему было поручено произнести надгробное слово почившей царице Плакилле. В 394 г. св. Григорий вновь присутствует в Константинополе на поместном соборе, созванном для решения церковных дел в Аравии.

Свт. Григорий Нисский был пламенный защитник Православных догматов и ревностный учитель своей паствы, а также милостивый и сострадательный отец своих пасомых, заступник их перед судьями; отличался великодушием, терпением и миролюбием.

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

Дожив до глубокой старости, св. Григорий Нисский мирно скончался, вскоре после Константинопольского Собора. Вместе со своими великими современниками, святителями Василием Великим и Григорием Богословом, святитель Григорий Нисский имел значительное влияние на церковную жизнь своего времени. Его сестра, святая Макрина, некогда писала ему: «Ты известен и городам, и народным собраниям, и целым областям: Церкви посылают и зовут тебя на помощь». Святитель Григорий вошел в историю как один из самых видных богословов и деятелей христианской мысли IV в. Обладая глубоким философским даром, он понимал филосо-

фию только как средство для более глубокого проникновения в подлинный смысл Божественного откровения.

Личность святителя наиболее гармонично сочетала в себе начала античной и христианской учености. По словам исследователя его творчества, русского философа В. И. Несмелова, «он, несомненно, был самым видным представителем христианской науки IV в., потому, что более других был образован и преимущественно перед другими одушевлен научными стремлениями».

Он не прославился как вселенский учитель Церкви, хотя деяния Седьмого Вселенского Собора за древность авторитета называют его «отцом отцов», но создал наиболее законченную систему христианского учения по вопросам триадологии, антропологии, психологии. Современные западные ученые также называют Григория Нисского «подлинным основателем мистического богословия».

Для сознательных христиан отличительной чертой их жизни Святитель признавал аскезу, приносящую плод вечности, ибо, как писал Святитель в своей работе «О цели жизни по Богу»: «Поскольку сокровище велико, то велики должны быть и труды для приобретения его». Нужно сказать, что Святитель Григорий Нисский особо подчеркивал, что в духовном мире статика отсутствует: кто не движется вверх, тот падает вниз. Таким образом, идеал гармонии для него состоял отнюдь не в самодовольном покое, но в величайшей собранности человеческого духа.

Постоянное напряжение внимания, соединение помысла с молитвой представляются теми средствами, которые делают человека «целым», т. е. здоровым. «Одна есть стража и одно врачевство души: ревностно памятовать о Боге и держаться благих мыслей – да не ослабеет мы в этом усердии. Едим ли мы или пьем, отдыхаем, делаем ли что или говорим – пусть все, что в нас, сливается во единую славу Богу, а не в нашу собственную, и пусть жизнь наша не имеет ни пятна, ни порока от злоумышлений лукавого».

Богословие свт. Григория Нисского в историческом контексте

Прежде, чем перейти непосредственно к рассмотрению философских и богословских воззрений святителя, необходимо дать краткую характеристику того периода, в который ему довелось жить и творить.

IV в. по Р. Х. – переходное время, когда происходило размежевание Античности и Средневековья, новая эпоха выявляла свой облик, и в определении ее черт святитель Григорий занимает далеко не последнее ме-

сто. К сравнению позднеантичной и ранневизантийской культуры обращался, в частности, Гегель. Он увидел глубочайший разлом, столкновение и противоборство двух эпох. Их отличие Гегель сформулировал предельно лаконично: «Идея и дух – вот в чем, следовательно, состоит различие». В эту драматическую эпоху происходит самое главное, по Гегелю, событие в истории европейской мысли, в истории ее самосознания: человек осознает себя носителем духа, духовной субстанцией. «Человек, – пишет Гегель, – становится «предметом божественного интереса», «абсолютной бесконечной данностью».

Основное, по мнению многих исследователей, достижение свт. Григория Нисского – христианская антропология, учение о человеке как образе Божиим – в значительной мере отвечало на эти запросы своего времени и последующих эпох, обладая универсальностью. С именем Григория Нисского связаны труды по догматике, мистическому богословию, эсхатологии и ангелологии, экзегетические произведения, – все эти грани дарования Нисского святителя заметны и в его учении о человеке. В наследии св. Григория трактат «Об устройении человека» (379 г.) занимает центральное место. В нем подведен итог предшествующим святоотеческим трудам и заложены основы учения о человеке эпохи раннего Средневековья.

Таким образом, свт. Григорий Нисский может считаться родоначальником христианской антропологии, хотя, конечно, предмет антропологии и его разработка пришлось на античную эпоху. Его учение о человеке разносторонне, оно рассматривает устройство человека на уровне первоэлементов; на уровне механики; с медицинской и психологической точек зрения; в аспекте теории познания. Антропология Григория Нисского трактует ипостась человека как образ Божий: с точки зрения общих вопросов бытия, в его отношении к божественному бытию и бытию тварного мира, перехода от «ветхого человека» к «новому».

В мировоззрении Средневековья антропология занимала исключительное положение: христианская вера в Боговоплощение делала антропоцентричной теологию и теоцентричной антропологию. Учение о человеке Григория Нисского обладало иерархической стройностью, соединив естественные науки, натурфилософию, философию, веру. Подтверждением данного тезиса служит соответствие литературно-богословских идей трактата Григория Нисского «Об устройении человека» с образами ранневизантийского искусства. Труды Григория Нисского цитируют и комментируют родоначальники богословия иконы, а сюжеты из его гомилий самым непосредственным образом отражены произведениями искусства. Архимандрит Киприан (Керн) называет символическим реализмом учение Григория Нисского о человеке как образе Божиим, символический реализм

лежит в основе канонического искусства Византии. Сопоставление учения о человеке как образе Божиим с формированием иконографического канона имеет богословскую подоплеку: икона, и святоотеческая антропология поставлены в один ряд не случайно, так как они являются свидетельством истинного Боговоплощения.

Здесь необходимо понимать, что христианство – это прежде всего Церковь, а Церковь означает тело Христово, ибо Сам Христос сказал: «Ты Петр. И на сем камне я создам Церковь Мою» (Мф. 16:18), а апостол Павел, обращаясь к Тимофею, говорил: «...чтобы ты знал, как должно поступать в доме Божиим, который есть Церковь Бога Живаго, столп и утверждение истины...» (1 Тим. 3:15).

И поэтому Христос не просто пребывает на небесах, управляя оттуда историей и человеческой жизнью, но соединен с нами. Он воспринял человеческое естество, обожил его, и потому обоженная во Христе человеческая природа находится одесную Отца. Таким образом, Христос – это наша жизнь, а мы члены Христовы. И один из видных учителей Церкви золотого века, свт. Григорий Нисский в своих трудах раскрыл перед нами глубину предназначения человека в жизни как венца видимого и невидимого мира.

В числе характеристик эпохи нельзя не упомянуть изменение исторического положения Православия и возникавшие на этой почве новые философские и богословские вопросы.

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

Племенное сознание римлян было сломлено возрастающей сложностью многонациональной Империи, но именно это племенное сознание привело их на вершину господства. Значит, в самой глубине римского духа

лежала причина его падения: это неспособность перевести материальные достижения в духовную плоскость и подчинить эти материальные достижения высшему, доминирующему идейному началу. Св. Константин Великий хотел предоставить христианству роль определяющей интеллектуальной и нравственной силы в Империи, и, тем самым, как писал он в одном из своих посланий, «телу всей ойкумены как страждущему тяжелой некой болезнью возвратить прежнее здравие».

Именно в это время выяснилось, что согласие христиан между собою далеко не абсолютно. Еще св. апостол Павел предупреждал христиан в первом веке по Р. Х: «Надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные...» (1 Кор. 11: 19). Но теперь, когда вера стала политическим актом, ереси приводили не только к выдвигению «искусных», то есть способных уврачевать эти раны проповедников, но и к принципиальным расколам, не способным разрешиться иначе, кроме как путем вмешательства верховной власти. Деятельность Константина Великого часто вызывает нарекания. Он, будто бы, «развращал» устои церковной жизни государственной опекой. Но те современники великого монарха, для которых евангельское слово не было пустым звуком, знали, что Церковь развратить ничто не может, ибо «врата ада не одолеют ее» (Мф. 16:18). Развращаются всегда отдельные лица. Так, уже в начале своего правления император застал многих епископов далеко не столь идеальными, как можно было бы думать о них.

Писатели IV в. подтверждали наличие такого недуга. «Прежде, по крайней мере, имя мира было у всех на устах, теперь же не только нет у нас мира, но не осталось даже самого имени его», – сетовал св. Григорий Нисский в письме к Флавиану Антиохийскому.

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

В IV в. происходил интенсивный процесс трансформации ойкумены в христианскую империю. По мере того, как церковные вопросы становились также вопросами общественными, догматические споры и разногласия теряли свой локальный характер. Они выносились теперь на широкое обсуждение, порождая обильную полемическую литературу. Введение

новой интерпретации того или иного положения христианской веры означало претензию на принятие этой интерпретации всей Церковью. Таким образом, ереси приобретали теперь вселенский размах. Естественно, что и перед Церковью, и перед христианизировавшимся обществом встал вопрос о том, что можно считать учением Церкви, если в принципе возможны различные интерпретации? Этот вопрос отнюдь не был праздным, ввиду того, что Евангелие ставит освобождение от греха, т. е. спасение, в прямую зависимость от познания Истины (Ин. 8:32).

На примере св. Афанасия нам известно, как велась борьба за чистоту догматического вероучения. Святитель Афанасий не просто противопоставил оппонентам свое понимание христианства, но явился выразителем той идеи Священного Предания, которая была принята всей Церковью в качестве критерия истины, вследствие чего ариане потерпели поражение. Основная тяжесть борьбы пришлось на период после Никейского Собора. Со стороны внешней и событийной это была борьба партий за господство над церковными епархиями. Но сквозь наслоения политических мотивов и обстоятельств того периода можно разглядеть напряженную работу богословской мысли. Здесь велась еще более бескомпромиссная борьба за понимание дела Христа и самой Его природы, а следовательно, и того, что требуется от человека, ради чего он создан и какому Богу служит. Особенно ярко проявилась эта работа ведущих философски образованных умов эпохи в полемической литературе Великих каппадокийцев – свв. Василия Великого (ок. 330–379 гг.), Григория Богослова (326–389 гг.) и Григория Нисского (ок. 335–394 гг.), которые были наследниками богословия св. Афанасия Александрийского.

Воззрения этих указанных отцов, связанные единством духа и направления, давали византийцам цельную картину мирозерцания. В общем они представляются в таком виде. На вершинах богословствования, в учении о Высочайшей Причине всего, господствует точка зрения св. Григория Богослова, раскрытая в свое время в противовес заблуждению Евномия:

1) Бог непостижим по существу.

Мы можем познать только то, что Он есть, а не то, что такое Он есть. Три Ипостаси Божества, соединенные единством сущности, Троица в Единице и Единица в Троице, в озарении от Которой заключается наше блаженство, возвышается над нашим познанием в недоведомом величии. Мы, впрочем, можем постигать свойства Божества в Его проявлениях, энергиях, созерцая Бога как Творца, Промыслителя и Судию. Все эти проявления суть действия Логоса: во Св. Троице Отец благоволит, (и лишь) Сын действует, Дух усовершенствует.

2) Центр творения и промышления Божия составляет человек, этот «малый мир в великом», высшее в сем мире создание Божие. Св. Григорий Бого-

слов вполне разделяет то высокое идеалистическое представление о человеке, его назначении и первобытном состоянии, которое так рельефно выразил в своем антропологическом учении св. Григорий Нисский. И надо заметить, что это представление вообще было распространенным на Востоке, составляя одно из отличий греческого богословия от латинского. В основе взгляда св. Григория Нисского лежало убеждение, что человек, этот образ Божий, не был по структуре тела своего таким, как теперь. Состав плоти его был особый, нетленный, бесстрастный; человек не был предназначен к размножению путем брака; разделение его на мужской пол и женский допущено было лишь по предведению греха. Первый человек в идее был действительным образом нетленного и бесстрастного Бога. Тем глубже поэтому были изменения, которые произвело в человеке грехопадение, когда он оказался в настоящем своем эмпирическом состоянии, как существо страстное и тленное. Спасти человека нужно было не только от греха, но и от осуждения тления.

3) Тайна искупления глубока и непостижима.

Но все же на понимание ее немало можно пролить света от потоков учения св. Афанасия Великого. С точки зрения великого «отца православия», спасение человека, избавление его от тления, возможно было только через введение в человечество принципа нетления, через соединение его с Богом и обожение. Отсюда осуществиться оно могло только в воспринятой Богом Словом нашего естества, в Его воплощении. После воплощения, научение истине и искупительные страдания составили уже дальнейший момент в совершении дела нашего спасения, обусловленный первым. Главное же в этом деле соединение с Богом и обожение. «Слово вочеловечилось, чтобы мы обожились». С этой сотериологической точки зрения у св. Афанасия освещается и Лицо Искупителя и оттеняется весь жизненный смысл исповедания Его Богом и человеком. Искупление, совершенное Христом, должно быть нами усвоено. Оба Григория дали руководящие мысли по этому вопросу. Наше спасение заключается в нашем обожении. Средства его – таинства. Мы возрождаемся и уподобляемся Господу, Его рождению и смерти, в крещении, а претворяемся в Него и обожаемся в причащении. Он же становится в нас всем, чем Сам есть, и, таким образом, спасает нас.

В лице этих названных отцов византийские богословы всегда имели лучших руководителей в деле богословствования. Мы увидим впоследствии, что именно взгляды этих великих отцов отразились и на учении преп. Максима и были объединены им в цельную систему богословско-философских воззрений. Это – лучшее доказательство того, что александрийские отцы имели в Византии особенное значение в богословии. В этом преобладающем влиянии александрийских отцов находит себе, между прочим, объяснение и тот на первый взгляд странный факт, что преп. Мак-

сим в истолковании Св. Писания стал на почву аллегоризма и сделал это после того, как против аллегоризма настойчиво выдвинут был, как более правильный, буквальный метод толкования, столь блестяще представленный Златоустом и Феодоритом.

В связи с преобладанием в Византии александрийских авторитетов в области богословия естественно ожидать того же и в аскетике. И, действительно, мы замечаем, что мистика в Византии растет рядом с весьма популярным морализмом антиохийских аскетов. Но все же нужно признать, что догматические споры эпохи отчасти неблагоприятно отразились на ее значении и несколько ослабили ее, хотя и не во всех ее отраслях.

Установление официальной догматики христианской церкви поставило перед христианскими философами и теологами новые задачи. Теперь необходимо было доказать верность принятых Соборами догматов и разъяснить их простым верующим. Поэтому в IV – начале V в. происходит первая систематизация христианского вероучения. Значительную роль в этом сыграли христианские мыслители, происходившие из Каппадокии – восточной, граничащей с Арменией римской провинции в Малой Азии. По месту их рождения, этих философов прозвали «каппадокийцами».

Первым из капподокийцев называют обычно Григория Назианзина (330–390 гг.). Он был родом из г. Назианза, получил прекрасное богословское и философское образование в Афинах и за свою ученость был прозван Богословом.

Григорий Назианзин (или Григорий Богослов) был не только теологом, но и значительным церковным деятелем – одно время он исполнял функции константинопольского епископа.

Друг Григория Назианзина – Василий (330–379 гг.), прозванный Великим, тоже занимал значительный церковный пост – он был епископом Кесарийским (г. Кесария в Каппадокии).

Серьезный вклад в развитие христианской философии внес и младший брат Василия Великого – Григорий Нисский (335–394 гг.), бывший епископом г. Ниссы.

Главный смысл труда этих богословов заключался в устранении конфликта между христианской верой и греческим миропониманием. Христианизация философии требовала объяснения евангельских понятий в терминологии эллинской мудрости. Разрабатывая систему христианского богословия, каппадокийцы пришли к выводу, что лучшим средством толкования догматических истин является философия. С их точки зрения силы разума должны помочь укреплению христианской веры. В качестве философской базы теологии они использовали принципы неоплатонизма. Более же практическое направление их работы состояло в том, чтобы

в борьбе с арианством объяснить термин «единосущность» и утвердить ортодоксию, закончив философскую обработку догмата о Троице.

Великие Каппадокийцы способствовали продвижению и совершенствованию учения святого Афанасия. Он объявил о единстве Троицы как единой в сущности и продолжил описывать то, что различается в каждой Личности: каждая отличается определённым способом существования и индивидуальными качествами: Отец не рождён, Сын рождён, а Святой Дух исходит. Это сформулировало понятие подчинения внутри Троицы. Единственное старшинство Отца логическое, а не временное, не касающееся старшинства.

Василий Великий, Григорий Богослов и Григорий Нисский – творцы новоникейской ортодоксии. Григорий Богослов дал ей ясное и совершенное выражение, Василий Великий победоносно ввел ее в церковную практику, а Григорий Нисский дал ей государственное завершение и научно-богословское обоснование.

Обзор трудов святителя Григория Нисского

Святитель Григорий, как и его брат св. Василий Великий, был одним из наиболее выдающихся авторов IV века. Его труды разнообразны: догматические, нравственные сочинения, толкования на Священное Писание – всего 31 трактат, а также 29 проповедей и 28 писем. Хотя отдельные сочинения являются прямым продолжением богословско-литературного творчества свт. Василия, в целом это самостоятельные оригинальные произведения, поражающие глубиной мысли и широтой интересов их автора. Все сочинения свт. Григория можно разделить на три группы:

А) Догматико-полемические

Цикл трактатов «Против Евномия» – 4 трактата, в которых святитель продолжает полемику с Евномием¹, начатую свт. Василием Великим. Первые 3 трактата могут быть объединены под общим названием «Книги против Евномия» (*Contra Eunomium Libri*)², а 4-й имеет особое заглавие – «Опровержение исповедания Евномия» (В 4-м трактате содержит

¹ Евномий был представителем крайнего арианства, утверждавшим, что Сын не подобен (греч. *ὁμόιος* – «аномийос») Отцу, ибо сущность Бога состоит в Его «неспособности быть рожденным». Разбирая эту аномейскую ересь, святой Григорий излагает свое учение о Св. Троице и о богопознании

² 1-й из них был написан ок. 380 г. по просьбе брата св. Григория, Петра, и является ответом на 1-ю часть 1-й книги сочинения Евномия «Апология апологии», написанного в 379 г. в ответ на книгу свт. Василия «Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия» (364–365). Во 2-м трактате, написанном вскоре после 1-го (381 г.), св. Григорий опровергает 2-ю часть 1-й книги того же трактата Евномия. В 3-м трактате, написанном между 381 и 383 гг., он полемизирует со 2-й книгой того же трактата.

ся подробная критика «Исповедания веры», предложенного Евномием императору Феодосию на Константинопольском Соборе 383 г. Этот трактат совершенно независим от первых трёх и имеет собственное название: «Опровержение исповедания Евномия» (*Refutatio confessionis Eunomii*). В рукописной традиции порядок трактатов был изменен: после 1-го помещен 4-й, а 3-й разделен на 10 книг, так что получилось собрание из 12 книг, причем 2-й трактат помещался в конце всего собрания в качестве 2-й половины кн. 12 или отдельной кн. 13.

«Большое огласительное слово» (*Oratio catechetica magna*) – представляет собой одно из первых систематических изложений христианской догматики после сщмч. Иринея и Оригена. Трактат состоит из предисловия и 40 глав, которые по содержанию можно разделить на 3 части: теологическую, икономическую и сакраментальную. В предисловии св. Григорий обращается к катехизаторам с советами о том, как надлежит преподавать догматические истины различным группам оглашенных; здесь же приводятся доказательства существования Бога и Его единства. В 1-й, теологической, части говорится о Боге едином в трех Лицах, о единосущии Сына Отцу и о божестве Св. Духа. Во 2-й, икономической, части обсуждается сотериологическая миссия Христа. Начав с творения человека и его грехопадения, св. Григорий показывает, как Христос восстановил его в Своем воплощении и искупил от власти дьявола и смерти. В 3-й, сакраментальной, части говорится о таинствах Крещения и Евхаристии и вере в Пресвятую Троицу как главных условиях спасения каждого человека.

«Против аполлинаристов, к Феофилу» (*Ad Theophilum adversus Apollinaristas*). Небольшое сочинение, адресованное Александрийскому архиепископу Феофилу – содержит опровержение обвинений аполлинаристов, утверждавших, что православные учат о двух Сынах Божиих: одном – по природе, а другом – по усыновлению.

«Опровержение мнений Аполлинария» (*Antirrheticus adversus Apollinarium*). Трактат является важнейшим из сохранившихся антиаполлинаристских сочинений IV в. В нем содержится подробный православный ответ на книгу Аполлинария «Доказательство Божественного воплощения»; свт. Григорий говорит о соединении двух природ в Иисусе Христе и опровергает учение аполлинаристов о том, что плоть Христа сошла на землю с небес, и что у человека Иисуса место ума занимал божественный Логос.

«К Авлавию, о том, что не три Бога» (*Ad Ablabium quod non sint tres dei*). Небольшой, но очень важный для уяснения каппадокийского тринитарного учения трактат был адресован другу Григория, софисту Авлавию, который обратился к нему с вопросом, не признаем ли мы Отца, Сына и Св. Духа тремя Богами.

«**К эллинам, на основании общих понятий**» (Ad Graecos ex communibus notionibus). Трактат посвящен той же теме, что и предыдущий. В нем святитель опровергает обвинения в тритеизме на основе общепризнанных принципов разума.

«**К Симпликию, о вере**» (Ad Simplicium de fide). В небольшом трактате, адресованном трибуну Симпликию, Григорий защищает божество Сына и Св. Духа и Их единосушие с Отцом против учения ариан, а также обличает превратное толкование ими отдельных мест Священного Писания.

«**К Евстафию, о Святой Троице**» – трактат адресован Евстафию Севастийскому, долгое время ошибочно считался одним из писем свт. Василия Великого. Направлен против пневматомахов, отделявших природу Св. Духа от Его божественной славы. В противовес им Григорий исповедует веру в три Ипостаси, обладающие одной благодатью, одной силой, одной славой и одним божеством.

«**О Святом Духе, против македониан-пневматомахов**» (Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto). В сочинении святитель говорит о божестве Св. Духа, опровергая мнения последователей Константинопольского архиепископа Македония, низложенного Константинопольским Собором 360 г.

«**Против Ария и Савеллия**» (Adversus Arium et Sabellium de Patre et Filio) – в трактате Григорий защищает божество Сына против ариан, а Его ипостасное бытие и отличие от Отца – против савеллиан.

«**О различии между сущностью и ипостасью**» (Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos). Трактат посвящен тринитарному богословию, адресован брату Петру, ранее ошибочно считался одним из писем свт. Василия Великого.

«**Диалог о душе и воскресении**» (Dialogus de anima et resurrectione). Пространный диалог написан вскоре после беседы, состоявшейся между Григорием и прп. Макриной накануне ее смерти. В сочинении, задуманном как подражание платоновскому «Федону», нашли наиболее полное выражение антропология и эсхатология святителя. Хотя основные вероучительные истины вложены в уста прп. Макриной, высказываемые здесь мнения о душе, смерти, бессмертии, загробном состоянии, воскресении и конечном «всеобщем восстановлении» отражают взгляды самого Григория. В этом диалоге наиболее заметно влияние идей Оригена на его богословскую мысль.

«**Против судьбы**» (Contra fatum). В трактате описан диспут, состоявшийся между Григорием и неким языческим философом в 382 г. в Константинополе. Святитель излагает учение о свободной воле, опровергая

мнение язычников о том, что человеческая судьба зависит от расположения звезд, и доказывая нелепость фатализма и астрологии.

«**О младенцах, преждевременно похищаемых смертью**» (De infantibus praemature abreptis). Сочинение адресовано префекту Каппадокии Иерию. Григорий рассматривает два вопроса: почему одни люди живут до глубокой старости, а другие покидают эту жизнь, едва начав ее, и почему Бог допускает преждевременную смерть детей.

«**Каноническое послание к иже во святых Литоию, епископу Мелитинскому**» (Epistula canonica ad Letoium). Направлено Григорием на Пасху 383 г. еп. Литоию Мелитинскому. В послании определяются условия принятия еретиков в церковное общение и устанавливаются епитимии за различные тяжкие грехи. Григорий соотносит основные добродетели и пороки с тремя основными способностями души – разумной, вожделеющей и гневной; при этом тяжесть грехов определяется значением поврежденной грехом той или иной способности в духовной жизни человека.

Среди догматико-полемических произведений св. Григория прежде всего следует упомянуть его книги Против Евномия – это опровержение «Апологии» Евномия – его возражений на книги св. Василия Великого. Разбирая аномейскую доктрину, Григорий вместе с тем раскрывает учение св. Василия о Троице. На ту же тему написано объяснительное послание «К Авлавию о том, что не три Бога».

«Против Аполлинария» в последние годы своей жизни св. Григорий написал два сочинения, – в них он разбирает учение о небесной плоти Христа и учение об отсутствии во Христе человеческого ума. Это наиболее подробный разбор аполлинаризма. Св. Григорий имеет в виду не только учение самого Аполлинария, но и вульгарный аполлинаризм, с ним уже не вполне совпадавший.

В числе сочинений, направленных против современных святителю ересей нужно также отметить «Слово о Духе Святом, против Македоเนียน Духоборов» и «Слово против Ария и Савелия» (последнее по мнению некоторых исследователей принадлежит не ему, а Василию Великому).

В положительной форме, хотя с учетом еретических соблазнов, св. Григорий изложил основные догматы в своем «Большом Катехизисе», составленном не позже 385 г. Он предназначен в руководство для огласителей. На основании Писания и доводов разума св. Григорий объясняет здесь учение о вере, о святой Троице, о воплощении, искуплении, о таинствах, крещении, и Евхаристии, о последней судьбе.

Положительный догматический характер имеет ряд небольших трактатов: О св. Троице, к Евстафию Севастийскому, Послание к Симпликию,

«О вере», где изложено учение о Божестве Слова и Духа, – «К эллинам, – на основании общих понятий»...

Особого внимания заслуживает «Диалог о душе и воскресении», написанный под несомненным влиянием Платоновского «Федона». Это одно из самых интимных произведений Григория. Одного частного вопроса на ту же тему Григорий касается в трактате «О младенцах, преждевременно похищенных смертью».

Кроме того, можно упомянуть диалог «О роке», происходящий между епископом и язычником-философом, – защита свободы против теории астрологического фатализма. В этом трактате Святитель не только выставляет на вид нелепость астрологии, но и рассматривает само понятие «рока», реконструируя теоретическую основу идей оспариваемого «философа». Содержательным предметом этой теории оказывается детерминизм слепого, но соединенного невидимыми нитями во всех своих частях мира. И только восстановив эту картину, святитель Григорий объясняет, почему она неприемлема, ибо человек, по мысли св. Григория Нисского, эмпирически ощущает в себе свободу воли, опровержение которой астрология представить не в состоянии.

Б) Экзегетические (толкования на различные книги Священного Писания):

«Об устройении человека» (De officio hominis). Этот важный и с экзегетической, и с догматической точки зрения трактат написан Григорием вскоре после смерти свт. Василия Великого как своего рода «пасхальный дар» брату Петру. Во вступительном письме он отмечает, что поскольку в «Шестодневе» свт. Василия Великого не доставало «умозрения о человеке», он решил восполнить этот недостаток и изложить православное учение о человеке во всей полноте: о его первоначальном, нынешнем и будущем состоянии. Содержание трактата, состоящего из 30 глав, в целом соответствует этому плану и дает подробное изложение христианской антропологии, а также касается проблем амартологии, сотериологии и эсхатологии. Помимо того, в трактате имеются различные отступления натур-философского и медицинского характера.

«Защитительное [слово] о Шестодневе» (Apologia in Hexaemeron). Трактат написан вскоре после предыдущего, на который Григорий ссылается в заключении, и также адресован брату Петру. Целью трактата было устранить неправильное понимание некоторых мест из «Шестоднева» свт. Василия Великого, опровергнуть обвинения в неполноте и противоречиях, а также разъяснить некоторые вопросы, опущенные свт. Василием из-за их малой доступности пониманию слушателей.

«О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели» (De vita Moysis) – труд посвящен не только экзегетике, но и нравственно-

аскетическому и мистико-созерцательному богословию. Имеет две части, которые соответствуют двум различным способам толкования Священного Писания. В 1-й части, состоящей из 77 параграфов, основываясь на буквальном, или историческом, понимании библейского текста, святитель подробно излагает историю прор. Моисея по книгам Исход и Числа. Во 2-й части, состоящей из 321 параграфа, дается мистико-аллегорическое, или созерцательное, толкование описанных событий. Св. Григорий рассматривает жизнь ветхозаветного пророка и боговидца, в особенности его восхождение на гору Синай для встречи с Богом, как символ постепенного восхождения человека по пути молитвенной жизни к вершинам созерцания и соединения с Богом.

«**О надписаниях псалмов**» (In inscriptiones Psalmorum) и беседа «**На шестой псалом**» (In sextum Psalmum). Трактат «О надписаниях псалмов» посвящен раскрытию нравственно-религиозного смысла названий (надписаний) псалмов и состоит из двух частей. В 1-й, вводной, части святитель показывает, что в Псалтири, которую он аллегорически рассматривает как лестницу духовного совершенства, псалмы расположены не в хронологическом, а в систематическом порядке так, чтобы их последовательное чтение постепенно возводило человека на высшие ступени религиозно-нравственного совершенства¹. Во 2-й части трактата Григорий дает объяснение надписаниям псалмов по тексту LXX и показывает, как каждое из них побуждает человека к той или иной добродетели. Надписанию 6-го псалма посвящено особое сочинение – беседа «На шестой псалом», служащая дополнением к трактату.

«**Беседы на Екклесиаста**» (Homiliae in Ecclesiasten). 8 бесед, охватывающих 3 первые главы Книги Екклесиаста, были произнесены ок. 378–379 гг. в Ниссе. Более всего внимания Григорий уделяет нравственному смыслу текста, лишь изредка прибегая к аллегории.

«**Толкование Песни Песней**» (Homiliae in Canticum canticorum). 15 гомилий, произнесенных св. Григорием при богослужении и записанных его слушателями. Основываясь на трудах своих предшественников (в частности, Оригена), св. Григорий предлагает свое «мистическое толкование» этой библейской книги, в которой, по его мнению, в образе брака представлен бестелесный, духовный и непорочный союз души с Богом.

«**Послание о чревоушательнице к епископу Феодосию**» (De rythonissa ad Theodosium episcopum). Св. Григорий рассматривает эпизод из

¹ Согласно Григорию, таких ступеней 5, соответственно чему и Псалтирь разделяется на 5 частей: 1-я часть (Пс 1–40) посвящена отвращению от порока и обращению к добродетели; 2-я (Пс 41–71) – жажде Бога; 3-я (Пс 72–88) – созерцанию небесного; 4-я (Пс 89–105) – презрению ко всему земному и просвещению божественным светом; наконец, 5-я (Пс 106–150) – соединению с Богом.

1-й кн. Царств (1 Цар 28. 7–20) об азндорской волшебнице и доказывает, что муж, явившийся Саулу, был не духом Самуила, а демоном, принявшим на себя вид пророка. Трактат выражает христианскую точку зрения на колдовство, магию и спиритизм как изобретения диавола.

«Беседы о молитве Господней» (De oratione dominica orationes). В 1-й беседе говорится о необходимости и пользе молитвы как небесного дара и лучшего средства для защиты от зла и для совершенствования в добродетели. В четырех следующих беседах объясняются все прошения молитвы Господней, главным образом в нравственном смысле, с некоторыми отступлениями в область мистического смысла.

«Беседы о Блаженствах» (Orationes de beatitudinibus). В восьми беседах св. Григорий рассматривает евангельские Блаженства (Мф 5. 3–10; ср.: Лк 6. 20–23) как лестницу из восьми ступеней, по которой Божественное Слово постепенно возводит человека на высоты совершенства. Вершиной лестницы этого духовного восхождения является Сам Господь.

2 беседы святителя посвящены толкованию 1-го Послания ап. Павла к Коринфянам. 1-я, «Против блудников» (Contra fornicarios), разъясняет слова «блудник грешит против собственного тела» (1 Кор 6. 18). 2-я беседа (In illud: Tunc et ipse Filius) представляет собой антиарианский трактат, направленный против субординационистского понимания слов ап. Павла «тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему» (1 Кор 15. 28).

«Защитительное слово о Шестодневе» и «Об устроении человека» – апологетические по сути своей произведения, полемика с Платоновыми представлениями о сотворении мира, дополняющая и развивающая мысль св. Василия. Платоновскому учению о вечности материи Григорий противопоставляет библейское понятие о сотворении мира во времени «из ничего». Григорий видит в библейских текстах вечные Богом открытые истины, но детали библейского описания творения он толкует аллегорически, не считая их точными «научными» сведениями. Особенно важно учение святого Григория о духовной природе человека.

Как экзегет св. Григорий Нисский продолжал труды св. Василия, с другой стороны, – заново перерабатывал темы Оригеновской экзегетики. К первому разряду относятся два трактата, дополнительных к «Шестодневу» – об «устроении человека» и о «Шестодневе, слово защитительное брату Петру». Здесь св. Григорий держится библейского текста, не вдаётся в аллегорезу. Эти труды составлены вскоре после кончины св. Василия (379 г.). Вслед за Василием Великим св. Григорий опирается здесь (как и в других творениях) на философскую традицию, – он широко воспользовался комментариями к Платонову Тимею, – прежде всего Посидония. Остальные экзегетические труды Григория относятся к более позднему

времени, и в них он является односторонним аллегористом. В них во всех есть и единая тема, – о богопознании и о нравственно-аскетическом пути человека. Всего важнее трактат «О жизни Моисея Законодателя», составленный под сильным влиянием Филона, и комментариев на книгу Песнь Песней, в котором он следует за Оригеном. Во введении к этому комментарию, посвященному св. Олимпиаде, Григорий защищает аллегорический метод. В Песне Песней он видит таинственное предизображение духовного брака души человеческой и Церкви с превозделенным Женихом небесным, – Христом. В «Точном истолковании Экклезиаста Соломонова» св. Григорий говорит об отрешении от чувственного и восхождении к сверхчувственному. В беседах «О надписаний псалмов» он изображает ступени нравственного совершенствования. Особо он толкует псалом VI-ой.

В ряду его экзегетических произведений особое место занимает беседа «О чревоушательнице» – тема, которой касался и Ориген. Вопреки Оригену, св. Григорий вслед за Мефодием Олимписким и Евстафием Антиохийским защищает мысль, что Саулу являлся не дух Самуила, но демон. Характерно, что святой Григорий занимался преимущественно толкованием ветхозаветных текстов. В его цели, несомненно, входило, пользуясь аллегорией, объяснить Ветхий Завет в понятиях, близких греческому читателю.

В) Нравственно-аскетические

Трактат «О девстве» (De virginitate) – самое раннее сочинение св. Григория – был написан в 371 г. по просьбе свт. Василия. Трактат адресован юношам и имеет целью пробудить в читателях стремление к добродетельной жизни и восхвалить девство. Вслед за многими христианскими писателями того времени святой Григорий защищает девство как высший путь. Трактат состоит из 23 глав.

«Послание о жизни преподобной Макрины» (Vita sanctae Macrinae). Житие любимой сестры и наставницы св. Григорий написал после путешествия в Иерусалим, о котором упоминается в этом сочинении. Сочинение имеет форму послания, однако, по словам самого автора, его объем и жанр выходят за пределы эпистолярного жанра. Св. Григорий представил сестру, «любомудрием достигшую высшего предела человеческой добродетели», образцом христианского совершенства и достойным примером для подражания. Он дал точное и подробное описание жизни прп. Макрины, наполненной христианскими подвигами и чудесами. Перед читателем проходят яркие картины жизненного пути прп. Макрины: ее детство, христианское воспитание, внезапная смерть ее жениха, решение всецело посвятить жизнь Богу, монашеские подвиги в Аннисе на берегу р. Ирис вместе с братом свт. Василием и матерью, настоятельство в учрежденной там женской

обители, ее смертельная болезнь, последняя встреча с Григорием накануне смерти, их прощальная беседа, мирная кончина преподобной и ее погребение в родовой усыпальнице. Повествование заканчивается описанием чудес, совершенных прп. Макриной еще при жизни. Сочинение является жемчужиной ранней агиографической литературы и важным источником сведений не только о самой прп. Макрине, но и о других членах ее семьи. Кроме того, в нем содержатся ценные сведения о церковной истории, литургической практике и монашеской жизни IV в.

«К Армонию, о том, что значит имя «христианин»» (De professione christiana ad Harmonium). Трактат адресован некоему Армонию, относится к последним годам жизни св. Григория. Христианство, по мысли святителя, заключается в «подражании божественной природе». Возражению, что человеческая природа слишком слаба для такого призвания, он противопоставляет учение о человеке как образе Божиим и о его призвании к возвращению в первоначальное блаженное состояние.

«К монаху Олимпию, о совершенстве» (De perfectione christiana ad Olympium monachum). Сочинение адресовано мон. Олимпию, которому, возможно, адресовано и «Послание о жизни преподобной Макрины». Содержание его – наставление в том, как достичь совершенства «посредством добродетельной жизни»¹.

«О цели жизни по Богу и об истинном подвижничестве» (De instituto christiano). Трактат был написан св. Григорием по просьбе малоазийских монахов в последние годы его жизни, предположительно после 390 г. По словам самого автора, он собрал здесь «малозначительные семена учения» из более ранних своих сочинений, что позволяет считать этот трактат квинтэссенцией его аскетических воззрений. В 1-й части св. Григорий рассуждает о цели подвижнической жизни, которую он полагает в том, чтобы «стать совершенным христианином», т. е. приобрести «чистоту души и вселение Св. Духа благодаря преуспеванию в добрых делах». Достижение этой цели возможно лишь благодаря тщательному очищению и приуготовлению души и исполнению ее божественной любовью. Основные принципы «христианского любомудрия» (ἡ φιλοσοφία), т. е. аскетизма, излагаемые здесь св. Григорием, предстают как синергия благодати Бога и свободной воли человека. Трактат отражает влияние, которое оказал на мысль автора

¹ В своих рассуждениях Григорий основывается на христологических текстах ап. Павла, которого он рассматривает как лучшего руководителя для христиан в их стремлении подражать Христу, в чем и состоит совершенство христианина. Он перечисляет основные наименования Христа, встречающиеся в посланиях апостола, затем подробно анализирует каждое из них и показывает, как христианское совершенство достигается через действие Христа в душе человека. В трактате затрагиваются важные догматические вопросы, в частности тождество и различие понятий «первородный» и «Единородный Сын».

античный идеал добродетельной жизни, восходящий к Платону и стоикам. Именно благодаря этому трактату аскетическое учение св. Григория распространилось и оказало значительное влияние на восточное монашество. 2-я часть трактата посвящена различным вопросам монашеской жизни. В ней имеется множество совпадений со 2-й частью «Великого послания», приписываемого прп. Макарию Великому, что вызывало и продолжает вызывать дискуссии о зависимости сочинений друг от друга.

В целом, следует заметить, что деление сочинений свт. Григория на тематические группы несколько условно, поскольку в мистических сочинениях Григория Нисского основная тема всегда переплетается с догматическим богословием, и наоборот, его догматические писания, как правило, содержат экзегезу и рассуждения на аскетические и нравственные темы. Тогда как экзегетические сочинения обнаруживают мистические и аскетические мотивы.

Литературное наследие святого Григория Нисского включает также другие, довольно многочисленные, но более мелкие произведения на богословские или аскетические темы, а также проповеди и письма.

Проповедей от св. Григория осталось немного. 29 проповедей отличаются тематическим разнообразием и могут быть разделены на несколько групп: догматико-полемические, литургические, агиографические (энкомии), надгробные (эпитафии) и нравственно-аскетические. Среди них наиболее интересны слова на великие праздники: на Рождество, Богоявление, Пасху, Пятидесятницу; слова поминальные: о св. Стефане, о мученике Феодорите, о Сорока мучениках Севастийских, О Ефреме Сирине, и особенно – о св. Григории Чудотворце; слова надгробные: о св. Василии, о Мелетии Антиохийском. У св. Григория не было проповеднического дара. Его стиль грузен и искусственен. Он оживает редко, когда Григорий касается волнующих его аскетических тем.

Наконец, письма, – числом 28. Все письма св. Григория написаны в период его епископства в течение 10 лет после смерти свт. Василия и содержат ценные биографические сведения (например, П. 1–3, 19), рассуждения по важным догматическим (П. 5, 24) и нравственно-каноническим (П. 17, 21) вопросам, важную информацию о литургической практике и церковной архитектуре того времени (П. 4, 25). Некоторые письма представляют собой рекомендации или ходатайства (П. 7–8). Большинство писем имеют личный и биографический интерес. Нужно отметить письмо 2-ое – о путешествующих в Иерусалим. Сверх того – каноническое послание к Литоию, епископу Мелитийскому, содержащее 8 правил и включенное в Кормчую и в Книгу Правил. Примечательно, что правила покаянной дисциплины здесь обоснованы и объяснены психологически. Св. Григорий опирается

при этом на церковный обычай и на собственную пастырскую практику. Послание написано ко дню Пасхи, – «вселенский праздник созидания», совершаемый ради воскрешения павшего – от греха.

Философия и богословие Святителя Григория Нисского

Святитель Григорий внес весомый вклад в развитие христианской философии. Подобно другим христианским мыслителям, он именовал философию «служанкой богословия», но, тем не менее, оставался эллином, ей верным: знатоком Эмпедокла, Платона, Аристотеля, Посидония, Ямвлиха, Климента Александрийского, Оригена. Философские и богословские взгляды последнего оказали на свт. Григория особенно осязаемое влияние.

Как уже отмечалось, особое значение каппадокийские Отцы Церкви придавали обоснованию догмата Святой Троицы. Григорий Нисский, опираясь на неоплатоническое учение, утверждал, что три лица Святой Троицы обладают единой, Божественной сущностью, но свое выражение находят в трех ипостасях. Божественная сущность выражает единство Бога и существует как бы самостоятельно, но вместе с тем одинаково присутствует в каждой из своих ипостасей. Иначе говоря, каждое из лиц Троицы как бы отделены друг от друга, особы, но их объединяет единая сущность.

В своем понимании Святой Троицы Григорий Нисский отходит от неоплатонического учения, которое рассматривало три основные ипостаси идеального мира – Единое, Ум и Мировую Душу – как своего рода лестницу снижающегося совершенства.

Усилиями Григория Нисского в христианской теологии закрепилось и представление о Боге, как нематериальном, бессмертном и непознаваемом существе. Ведь, даже несмотря на все свои философские доказательства существования Троицы, Григорий Нисский приходил к выводу о том, что Бог, в принципе, непознаваем. И Символ Веры – это в конечном итоге не предмет человеческого знания, а предмет веры, ибо истинное соотношение трех Божественных ипостасей доступно не столько разуму, сколько вере.

Григорий Нисский вошел в историю религиозной и философской мысли и как создатель своеобразного учения о человеке. Одним из первых, если не самым первым из христианских мыслителей Григорий Нисский формулирует идею о том, что человек является венцом божественного творения и «царем» всего сотворенного. В своем трактате «Об устройении человека» отец Церкви утверждает: Господь сотворил живую и неживую природу ранее сотворения человека потому, что «Творец всего приготовил

заранее как бы царский чертог будущему царю». И человек «был призван сразу стать царем подвластного ему».

Лишь человек из всего сотворенного создан по образу и подобию Божию, ибо именно человеку предназначено Богом воплощать Божественный замысел в тварном мире: «...Человеческая природа, поскольку приготавливалась для начальствования над другими через подобие Царю всего, стала как бы одушевленным образом, приобщенным первообразу и достоинством, и именем».

В связи с такой трактовкой Божественного замысла, у Григория Нисского возникает и оригинальное по тем временам объяснение смысла человеческого существования на земле – человек должен самостоятельно стремиться к истинному осознанию Божественного в себе. «Мера того, насколько вы способны познать Бога, в вас самих», – утверждает Отец Церкви.

И тем самым максимально заостряет внимание на проблеме свободы воли в земной жизни – человек сам решает, что ему нужно делать и как ему поступать: «Одному из всех человеку необходимо быть свободным и не подчиненным никакой естественной власти, но самовластно решать так, как ему кажется». Более того, в отличие от многих современных ему и последующих христианских философов, Григорий Нисский приходит к убеждению, что человек не может и не должен в земной жизни соблюдать насильно навязываемые ему христианские добродетели, ибо «добродетель – вещь неподвластная и добровольная».

Почему у Григория Нисского возникает такая уверенность в силах и способностях человека самостоятельно сделать окончательный правильный выбор между добром и злом? Дело в том, что Нисский поддерживал и развивал учение Оригена о всеобщем спасении и восстановлении (апокатастасис). В системе взглядов Григория Нисского посмертное спасение получается человеком не только не по заслугам вследствие добродетелей, но вообще независимо от желания спастись. Апокатастасис для всех – таков непреложный замысел Создателя.

Круг predeterminedенных к спасению у Григория Нисского настолько широк, что включает даже бесов и самого «изобретателя зла». В своем труде «Большое огласительное слово» Нисский пишет: «Один (т. е. дьявол) употребил обман к растлению естества, а справедливый, благий и премудрый (т. е. Бог) измышлением обмана воспользовался для спасения растленного, благодетельствуя тем самым не только погибшему, но и самому устройтелю нашей гибели». Бог воплотился, пишет Григорий Нисский далее, «освобождая человека от зла и исцеляя самого изобретателя зла».

И Западная, и Восточная Церкви позднее не приняли эти оригенистские мотивы в трудах Григория Нисского. После осуждения Оригена на Пятом

Вселенском Соборе в 543 г., мнение Григория Нисского об апокатастасисе тоже подвергалось критике. Интересно, когда в 1081 г. был установлен новый праздник Трех Святителей (Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста), то Григорий Нисский не был включен в этот чин «все-ленских великих учителей и святителей».

Другие же компоненты учения Григория Нисского стали достаточно влиятельными. Так, учение о человеке и его свободе в земной жизни оказало значительное влияние на формирование не только западного христианства, но и образа жизни всей западной цивилизации. Это учение соответствовало и даже в какой-то предопределило направленность западной цивилизации на возвеличивание человеческой свободы на земле, что особенно ярко проявилось в более поздние времена в гуманистических, протестантских и просветительских теориях.

Каппадокийские Отцы Церкви немало способствовали популяризации христианства, доказывая принятые Соборами догматы с философских позиций и объясняя их простым верующим. Также они приложили немало усилий в борьбе с ересью арианства, обосновав догмат о Троице, что во многом определило современный облик христианства.

Философско-богословские взгляды свт. Григория Нисского оказали влияние на развитие западного христианства и всей западной цивилизации в целом.

Святитель утверждал, что реальность, заключенная в боге, в акте творения переходит на мир в форме божественных энергий, служащих положительной основой всех явлений этого мира. В отличие от сущности божественные энергии познаваемы, поскольку они запечатлены в мировом строе. Однако познание энергий, как считает Григорий, ничего не дает для познания сущности бога. По произведению художника можно судить лишь о его таланте, знании, навыке, т. е. о его потенциях, задатках, силах, но отнюдь не о его сущности. Так и по энергиям, наполняющим творение, можно судить лишь о потенциях и силах творца. Поэтому такие имена бога, как премудрый, благой, всемогущий, судья, спаситель и т. п., суть имена не его сущности, а его Потенций, возможностей, сил.

Божественные энергии и силы одноименны, но первые составляют только часть последних. Поэтому если энергии познаваемы, то силы, или атрибуты, которых бесконечное множество, частично открытые в энергиях, познаваемы лишь отчасти. Правда, и сама совокупность энергий, реализованных в творении, хотя она и конечна, не может быть вполне охвачена разумом в силу его ограниченности.

Сотворенный богом мир у Григория во многом подобен своему творцу: все существующее есть единство сущности, потенций и энергий. Все вещи

и события были созданы богом сразу, в едином вневременном акте, однако только в потенциальной форме, в форме «сперматических логосов», семян, содержащих в себе скрытую энергию и, так сказать, программу будущего развития. Затем все это множество семян последовательно, каждое в свое время, естественным путем и без дополнительного вмешательства бога развивается во все явления, которые составляли, составляют и будут составлять мир. Творение и дальнейшая эволюция (развертывание семенных начал) мира происходят под опекой провидения, и совокупный мировой логос, т. е. совокупность всех потенций всех вещей, изначально содержится в божественном Логосе, им познается и предопределяется. Поэтому каждая реализованная вещь осуществляет определенную цель в божественном плане. Человек в этом провиденциальном плане выполняет особо почетную и ответственную функцию: он посредник между миром природы и богом; через его посредство все вещи возвращаются к единению с Единым.

Дело в том, что, согласно Григорию, человек, с одной стороны, есть существо чувственного, физического мира, однако такое, в котором вся совокупность потенций этого мира достигает последней своей реализации: он есть венец этого мира, «плод его семени», мир в своей осуществленности; он есть микрокосм, в котором как бы в сжатом виде содержится макрокосм. С другой стороны, человек по своей первичной генеалогии и последнему предназначению есть гражданин мира высшего, сверхчувственного, интеллигибельного, изгнанником которого он стал в результате грехопадения. Вместе со своим телом и чувствами он принадлежит первому миру (традиционно ограниченному первым небом), а вместе со своим разумом – второму миру (второму небу). И, тем не менее, человек един: он не есть только разумная душа, не только тело, но душа и тело вместе. Поэтому возвращение человека на свою «небесную родину» предполагает своего рода искупление тела, а вместе с ним (как микрокосмом) и всего чувственного мира. В космическом масштабе такое искупление осуществляется в крестной жертве Христа, в случае индивидуального человека – в церковных таинствах и нравственном катарсисе.

В строе вселенной есть ступени все к большему совершенству и на вершине лестницы стоит человек. Но он сотворен иначе, чем низший мир, что сказывается и во внешней форме библейского рассказа, явно открывающего «догмат истины» о «содействующем» в творении – о Слове. И человек создан по образу Божию. Он бессмертен и создан для жизни духовной. «Человек, – как выражается св. Василий, – среди живых существ (разумеется, земных) есть единственное богосозданное существо». В сотворенного человека Бог «вложил нечто от Своей собственной благодати, чтобы человек по подобному познавал подобное». Человек создан из земного

состава и из души, обитающей в теле, как под некоторым покровом. По природе свое тело есть нечто текучее и превращающееся, – «непрестанно течет и рассеивается». Мир этот сложен и потому смертен, и есть жилище для умирающих.

Возвращение человека из падшего состояния в состояние первозданной чистоты, которое одновременно есть восстановление в человеке чистоты затемненного грехопадением божественного образа, начинается с катарсиса, с переориентации воли с чувственного на интеллигибельное. Через катарсис душа возвышается до первого неба, за которым открывается область умственного света. Сбросив прежние телесные покровы, которые были тяжелее ее самой и влекли ее вниз, и облачившись в одеяния из света, которые в силу своей легкости влекут ее вверх, душа человеческая возвращает себе первозданный вид, т. е. образ бога, и через просветление достигает второго неба. Очищенная и просветленная душа постигает, что все реальное в этом мире реально настолько, насколько оно причастно божественной реальности, что красота чувственных вещей есть лишь отблеск истинной, умопостигаемой, красоты и что вещи этого мира служат лишь символами, по которым душа должна узнавать их создателя (Толкования на Песнь Песней 6, 11).

Природа души – это свет, умственный свет, т. е. свет познания (гносиса). Поэтому, достигнув «второго неба», душа обретает адекватную себе стихию. Однако, на этом не заканчивается ее восхождение: она стремится на третье небо, в сферу сверхразумного божественного, к источнику.

Позволим себе остановиться на некоторых аспектах богословия святого Григория более подробно.

А) Учение о Святой Троице и о Христе

Сочинения «Против Евномия» и «К Авлавию» представляют собой полемику против арианства. В этой полемике святой Григорий, как и другие отцы-каппадокийцы, стремился показать, что никейский термин «единосущный» (греч. ὁμοούσιος), не подразумевал модализма, в чем его подозревали многие восточные богословы. Чтобы опровергнуть упреки в модализме, каппадокийцы особенно подчеркивали различия ипостасей Отца, Сына и Духа. Для них новозаветная вера начиналась с утверждения божественной природы Иисуса Христа (Мф. 16:16), и уже отсюда делался неизбежный шаг – утверждение единства и единосущия Сына с Отцом. Таким образом, в соответствии с интуицией восточного богословия рассуждение проводилось от Троицы к единству божественного бытия. На Западе блаженный Августин рассуждал обратном направлении: прежде всего утверждалось, что Бог един, а потом уже следовали умозаключения о Его трех Лицах (ипостасях).

Бог каппадокийцев – не «Бог философов и ученых» (Паскаль); вся их система зиждилась на вере, которая провозглашала Иисуса Христа личным Богом. С философской точки зрения их, естественно, упрекали в тритеизме, «троебожии» – отсюда и заглавие книги Григория Нисского «О том, что не три Бога». Отклоняя подобные обвинения, святой Григорий утверждал, что Бог обладает единой энергией, единым действием. Это было по сути своей экзистенциальное утверждение о троичной энергии Божества. Ни одна из ипостасей не творит ничего независимо, поэтому вера в трехличного Бога – не троебожие, а опыт Его трехличных действий, разделить которые невозможно.

Этот аспект православного учения о Троице очень важен. В наше время многие не принимают всерьез учения о троичном Боге, а заменяют его упрощенным деизмом. Однако новозаветное понимание Бога всегда троично. Апостол Павел однажды попытался прибегнуть к философскому подходу, стараясь угодить вкусу афинян (Деян. 17: 19–34), но, как известно, его проповедь в Афинах оказалась безуспешной.

В трактате «Против Аполлинария» Григорий Нисский отстаивает полноту человечества и полноту божественности Иисуса Христа. Его христология предвосхищает халкидонскую: одна сущность – две природы. Интересно также, что в его писаниях пять раз употребляется слово Богородица.

Б) Учение о сотворении мира

Греческой философии, а в особенности, платонизму, была чужда идея о Боге-Творце. Все существующее существует вечно, бог-демиург занимается лишь установлением порядка. В то время, как в платонизме центральное место отводилось вечности идей, в учении Аристотеля утверждалась вечность материи. Бог греческих философов всецело укладывался в категории человеческого разума.

В учении Оригена эта идея трансформировалась следующим образом: Бог – вечный Творец, никогда не бывший в бездействии. Он от века сотворил так называемые разумные твари (разумы, интеллекты). Для платоника Оригена интеллект представлялся единственно достойным объектом творения. В силу божественной справедливости эти разумные твари были в равной степени наделены свободой и совершенством, и единственное содержание их существования состояло в блаженном созерцании Бога. Воспользовавшись своей свободой, они, пресытившись созерцанием, начали отвлекаться, и в этом состояло грехопадение. В наказание Бог наделил их разного рода телами: ангельскими, человеческими, животными, неодушевленными – в зависимости от глубины их падения. В конце времен все они вернутся в состояние своего изначального совершенства, иными

словами, произойдет всеобщее спасение – *апокатастасис*. В этой схеме само Божественное Слово, Логос, от века сосуществующее с Отцом, также представляет собой вечное творение, онтологически тождественное другим тварным разумам. Но Творение есть движение из небытия к бытию, а любое движение предполагает перемену. Перемена же в платоновском понимании – зло.

Несмотря на свое уважение к Оригену как первому христианскому философу, Григорий Нисский не мог согласиться с ним в понимании Творения. Одна из новых библейских идей, идея Бога как Творца, не могла относиться к категориям греческой философии. Библейской мысли чуждо понятие о соприродности Бога и твари. Поэтому мы благоговеем и трепещем перед Богом и, чтим Его как абсолютно Другого, Святого, Ягве, истинно Сущего. Акт творения есть Его свободный акт.

В этом пункте святой Григорий расходится и с платонизмом, и со своим учителем Оригеном. Все же он не отвергает платонизм до конца: в акте творения Бог сотворил все потенциально, способным меняться и развиваться, а Сам теперь «промышляет» о сотворенном. Эта идея не вполне чужда теории Платона, согласно которой все существует изначально потенциально и лишь потом воплощается в реальность. Этот святоотеческий «платонизм» показывает, что понимание творения отцами не противоречит принципу эволюции. Теория эволюции как раз и объясняет пути развития органического мира, хотя, особенно в свете новейших данных, она неспособна к полному объяснению жизненного принципа как такового. Детали библейского рассказа о шести днях творения святой Григорий (как и его брат Василий) понимал иносказательно.

В) Учение о человеке

Обсуждая природу человека, Григорий Нисский, прежде всего, настаивал на превосходстве человека перед остальным творением: человек – вершина, венец творения, царь и господин всего. Идея эта сродни греческому пониманию человека как микрокосма. Григорий также соглашался с тем, что человек заключает в себе все сущее. Но в отличие от греческих философов, он считает самым важным в человеке то, что он создан «по образу и подобию Божию». В этом – *теоцентричность* антропологии святого Григория Нисского. Возникает вопрос, каким образом человек, смертный, страждущий и недолговечный, может отражать Того, Кто бессмертен, бесстрастен и вечносущ, и что значит быть созданным «по образу и подобию Божию»? «Человек был создан бессмертным, – отвечает святой Григорий, – ...посему-то украшен он и жизнью, и словом, и мудростью, и всеми боголепными благами, чтобы, по причине каждого из сих даров, иметь ему вождение свойственного. Поелику же в числе благ, свойственных естеству

Божию, находится и вечность, то надлежало, без сомнения, естеству нашему по устройству своему не быть лишенным удела в сем, но иметь в себе бессмертие, чтобы по врожденной ему силе могло познавать превысшее Существо и вождевать вечности Божией. Сие-то и книга миробытия многообъемлющим словом выразила в одном речении, когда говорит, что человек сотворен по образу Божию» (см. «Большое огласительное слово»).

Таким образом, изначально человек был создан для «участия» в Боге, для жизни в Боге, был наполнен божественными благами. Все это он потерял, когда пал грехом, и поэтому нынешнее состояние человека, по мнению святого Григория, является не только тварным, но и падшим.

Как при сотворении мира все творение было связано с Богом через человека, так и после грехопадения весь мир оказался отрезанным от Бога. Все же и после грехопадения человек не вполне утратил образ Божий, не абсолютно потерял связь со своим Творцом. Согласно учению Григория Нисского, эта связь выражается в свободе и самоопределении:

«...он (человек) был образом и подобием Силы, царствующей над всем существующим, а потому и в своей свободной воле имел подобие со свободно властвующим над всем, не подчиняясь никакой внешней необходимости, но сам по собственному усмотрению действуя, как кажется ему лучше, и произвольно избирая, что ему угодно» (см. «О девстве»).

Описать природу человека невозможно безотносительно к его божественному Прообразу. Никакая совокупность внешних атрибутов в сумме не будет адекватна человеку. Святой Ириней писал, что человек состоит из тела, души и Святого Духа. Современное богословие для определения человека употребляет термин «теоцентрическая антропология».

В учении Григория Нисского основным содержанием этой богоустремленности человека является свобода и способность творчества. Свобода представлялась ему самой сутью духовного существования человека.

Часто святой Григорий сравнивает образ Божий в человеке с отражением в зеркале. Зеркало может разбиться, затуманиться, его можно повернуть под углом так, что никакого отражения видно не будет. Человек может утратить образ Божий, перестать быть отражением, но потенциальная возможность обрести его всегда остается.

В трактате «О сотворении человека» обсуждается судьба Адама. Святой Григорий придерживался библейского понимания человека. Имя Адам – общее, собирательное, в переводе с еврейского означающее просто «человек». Адам не отдельная личность, а все человечество. Точно также слова «сотворил... небо и землю» следует понимать в универсальном смысле: они относятся ко всему миру, а не к двум предметам. В таком контексте имя Адам допускает и христологическое понимание. Адам как «об-

раз Божий» есть все человечество, предназначенное единству и согласию. История Адама, таким образом, предвосхищает Христа – нового Адама, в котором это единство осуществилось путем основания Церкви, понимаемой как новое Творение. Во Христе исполнился, полностью реализовался образ Божий. В то же время Он – глава Церкви. Составляя Его тело, мы можем совместным усилием вновь обрести полноту утраченного образа.

Вопросы пола обсуждаются у Григория Нисского в контексте оригеновской доктрины о двух Творениях. В предвидении греха Бог сотворил человека двуполым, но до грехопадения различие между мужчиной и женщиной не было реализовано. Только после злополучного инцидента с плодом Бог дал Адаму и Еве «одежды кожаные», аллегорически трактуемые как половое влечение.

Нужно сказать, что проблемы пола волновали римских граждан в той же степени, в какой они волнуют людей в наше время. Все христианские писатели того времени писали книги о девстве. Неоплатонически настроенные умы считали тело источником зла, в то время как библейский семитский дух вполне одобрительно относился к телу. Христианству предстояло избавиться от первой тенденции и «приручить» вторую. Взгляды Григория Нисского по этим вопросам не отличаются четкостью и несут отпечаток влияния Оригена.

Г) Учение о спасении

Наш мир, наше в нем существование в том виде, в котором мы их обнаруживаем сейчас, не таковы, какими их задумал Бог. Причина этого заключается в грехопадении.

По поводу вопроса о происхождении зла все отцы Церкви единодушно соглашались в том, что Бог зла не творил. Говоря метафизически, зла как такового не существует. Зло – это отрицание добра. Вслед за Платоном отцы описывали зло как болезнь или слепоту. Такое чисто отрицательное определение зла как не-добра, как отхода от добра особенно подчеркивалось в контексте полемики с манихеями и другими дуалистами. Правильное в философском отношении, оно, конечно, недостаточно отражало динамическую силу зла, олицетворяемую в Священном Писании личностью сатаны, павшего ангела, роль которого хорошо понималась отцами Церкви в их учении о грехопадении и искуплении человека.

Сотворенный по образу и подобию Божию, наделенный абсолютной свободой и способностью к самоопределению, не связанный никакой внешней необходимостью – вот каким описывают святые отцы Адама до грехопадения.

«...Посему и то несчастье, которое терпит теперь человечество, навлек он сам по своей воле, увлекшись лестью, сам стал виновником сего зла,

а не у Бога обрел оное: ибо Бог не сотворил смерти, но некоторым образом творцом и создателем зла соделался сам человек» (см. «О девстве»).

Говоря о происхождении зла, Григорий Нисский пользуется аллегорией человека, который, закрывая глаза, добровольно лишает себя удовольствия смотреть на солнечный свет. При этом не вполне ясно (и, возможно, двусмысленность эта – преднамеренная), говорит ли он об Адаме как о нашем праотце, о конкретной личности или же имеется в виду все человечество. Как, уже отмечалось, имя Адам объемлет оба значения.

В «Большом Катехизисе» святитель Григорий говорит, что в книге Бытия Моисей описывает грехопадение аллегорически, под видом исторического повествования: «Ибо, – говорит он, – когда первые люди коснулись запрещенного и обнажили себя от одного блаженства, тогда Господь налагает на первозданных ризы кожаные (Быт. 3:21)». По мнению Григория, это не следует понимать буквально. «Одежды кожаные» – это аллегория полового влечения и способности к умиранию. Встав на путь неповиновения, человек оказался подвержен страстям, которые он не в состоянии контролировать и предельное выражение которых есть смерть.

Здесь следует подчеркнуть экзистенциальный подход к проблеме зла, который Григорий Нисский разделяет со всеми восточными отцами. В его писаниях совершенно отсутствует «юридическая» терминология: мы нигде не найдем рассуждений о наказании, возмездии и т. п. Бог не хочет зла, не хочет смерти. Человек сам – причина своих страданий.

Спасение человека приходит от Бога, принявшего человеческое естество: «...не по причине рождения последовала смерть, напротив того, наоборот, ради смерти принято рождение. Ибо Присносущий принимает на Себя телесное рождение, не в жизни имея нужду, а нас возвращая от смерти к жизни. Итак, поелику должно было совершиться возвращение от смерти целого естества нашего, то, как бы к лежащему простирая руку и сею приникнув к нашему трупу, настолько приблизился к смерти, что коснулся омертвения собственным Своим телом дает естеству начало воскресения, силою Своею совоставив целого человека» (см. «Большое огласительное слово»).

Д) Учение о богопознании

Взгляды святителя Григория Нисского на цель христианской жизни хорошо изложены в его книге «Жизнь Моисея». Цель эта заключается в постоянном стремлении к Богу, и путь восхождение состоит из трех ступеней. Согласно святому Григорию, необходимо пройти все три ступени, однако, это не значит, что они должны непременно и всегда следовать одна за другой.

Первая ступень – ступень очищения, катарсис. Вслед за Оригеном святой Григорий считает, что эта стадия аллегорически описана в книге «Ис-

ход» в той ее части, где Моисей поднимается на гору и вступает в темное и влажное облако. Перед этим он разувается – это интерпретируется как снятие тех самых «одежд кожаных», то есть страстей, греха, которыми человек был наделен при изгнании из рая. Один из крупнейших исследователей Григория Нисского, кардинал Даниелу, комментируя этот текст, замечает, что его следует понимать в терминах древнехристианского обряда крещения, когда крещаемые вступали на путь к Богу нагими и (что особенно подчеркивалось в древних обрядах) босыми. Также и в нашем современном Требнике предписывается, что перед крещением оглашенный должен стоять «непрепоясан, непокровен, необуven».

Очищение предполагает победу над страстями, избавление от всего, что не необходимо, от всего, что не от Бога. Святой Григорий пользуется универсальным языком монашества: все, что не от Бога, суть страсти, ограничивающие нашу свободу, в конечном счете – разновидности нашей смертности. Идея очищения души и тела от греховных страстей – отнюдь не то же самое, что и стоическая идея освобождения от всего излишнего. Рассуждения стоиков основаны на соображениях здравого смысла и, хотя по сути своей недурны, ни к чему не приводят, оставляя наслаждаться сомнительным субъективным благополучием. Христианское же учение святого Григория имеет более глубокий смысл: мы можем войти в Царствие Небесное, только предварительно стряхнув с себя страсти души и тела, сняв «одежды кожаные», что в интерпретации Григория Нисского и символизировалось разуванием Моисея.

На второй ступени богопознания, которая еще не есть богопознание, но только подход к нему, освобожденный от страстей разум обретает более ясное видение творения, так называемое естественное видение. Обладая естественным видением, человек может созерцать творение и лучше его использовать. Такой взгляд на вещи показывает, что христианский путь – это не путь эскапизма, не способ избежать действительности. Напротив, это путь к лучшему, более глубокому познанию мира, к видению его таким, каков он есть, без фантазий. и предрассудков, и, следовательно, это путь к правильной, естественной жизни. На этом пути человек призван не просто существовать в этом мире, но и радоваться жизни, изучать мир и творчески преображать его. В мире, освещенном естественным видением, всякая деталь, любая мелочь приобретают свое место, свое уникальное значение. Идея «естественного видения» служит основой христианского подхода ко всем формам науки, особенно естествознанию.

Третья ступень – собственно богопознание, бого-видение. На этой ступени достигается то, что Григорий Нисский называет обожением, теозисом. Исходная идея Григория состоит в том, что видеть Бога никак, ни в каком

смысле нельзя, ибо Бог – вне всякого видения. Поэтому в нашем стремлении увидеть Бога мы «выходим из себя», наш разум уже не нужен нам, мы оставляем его позади и выходим «вовне». Это переживание настолько необычайно, что, говоря о нем, Григорий употребляет такое выражение, как «трезвое опьянение», уподобляя его тому, что произошло с апостолами в Пятидесятницу. То, что всем окружающим показалось опьянением, на самом деле было свидетельством Духа Святого. Это же ощущение описывается словом «любовь», «эрос», и это также предполагает «выход из себя» и отдачу себя Другому.

Святой Григорий пользуется выражением «трезвое опьянение» в своих комментариях к «Песне Песней». Эта ветхозаветная книга уже и в иудейской традиции толковалась аллегорически как духовные отношения Израиля с Богом Ягве.

Комментируя «Песню Песней», святитель Григорий руководствовался своими задачами как пастыря и апологета. Он пользовался языком и понятиями своих современников – греков с преимущественно платоническим образованием. Согласно святому Григорию, мы обладаем двумя наборами чувств – телесным и духовным, и существует соответствие между действиями и движениями души и телесными ощущениями. Такое противоположение духовного и телесного начал в человеке, несомненно, восходит к платонизму, позволяя Григорию объяснять все действия в «Песне Песней» как контакт души со Словом, то есть в чисто духовном смысле.

Как уже отмечалось, все три ступени являются необходимым условием богопознания, однако из этого не следует их жесткая очередность. Иными словами, святым можно стать и без аттестата зрелости: также можно сначала достичь святости, а потом и приобрести естественное видение. Но богопознание невозможно без четкого осознания, что Бог превыше всего, что Он абсолютно трансцендентен, непознаваем, непостижим. «Бога не видел никто никогда» (Ин. 1:18), и истинное знание как раз и проявляется в осознании этой невозможности.

В толковании Григория Нисского этот отрицательный характер богопознания символизируется темным облаком, в которое входит Моисей. При приближении к Божеству на смену свету приходит тьма.

Такое понимание богопознания зиждется не только на так называемом апофатическом богословии, богословии «умолчания», которое говорит о Боге в отрицательной терминологии (невидимый, непостижимый и т. д.), помогающей уяснить, чем Бог не является. Ведь апофатический подход характерен и для платонизма, но в нем непостижимость Бога рассматривается как следствие несовершенства нашего разума. Для Григория Нисского Бог непостижим по природе Своей. Даже разум, полностью освободив-

шийся от страстей, даже ангелы небесные не могут видеть Его. Видение и понимание представляют собой формы хотя бы частичного обладания. Человек же, будучи тварью, не может овладеть Богом. Бог Сам открывает Себя в творении посредством Своей деятельности. Моисей ушел из этого мира во тьму, чтобы там «увидеть» Бога через Его божественные действия энергии.

Возникает вопрос, не кроется ли в таком положении вещей опасность, что душа наша, отчаявшись и осознав полную невозможность созерцать непосредственно предмет своего стремления, свернет с пути, отвергнет благую цель, откажется от всего достигнутого и снова попадет во власть прежнего рабского («египетского») образа жизни, во власть страстей и греха. В «Жизни Моисея» Григорий Нисский утверждает, что этого произойти не может:

«...Душа, отрешившаяся от земного пристрастия, делается несущейся горе и скорою в этом движении выпрыгивает, воспаряя от дольного в высоту. И как выше ничто не пресекает ее стремления (естество добра к себе привлекает возводящие к нему взоры), то, конечно, непрестанно становится она выше и выше себя самой, по вожделению небесного, как говорит апостол, простираясь вперед (Флп. 3:13), и будет всегда совершать парение к высшему» (см. «Жизнь Моисея»).

«Также и Моисей, нимало не останавливаясь в восхождении... и не престаёт возвышаться, потому что и на высоте находится всегда ступень, которая выше достигнутой им» (см. «Жизнь Моисея»).

Григорий дает этому духовное и психологическое объяснение:

«Мне кажется, что чувствовать это свойственно душе, которая исполнена каким-то пламенеющим любовью расположением к прекрасному по естеству, и которую от видимой ею красоты надежда влечет всегда к красоте высшей, непрестанно приобретаемым всегда возжигая в ней вожделение сокровенного. Почему сильный любитель красоты, непрестанно видимое им принимая за изображение вожделеваемого, желает насытиться видением отличительных черт Первообраза? Сие-то и выражает это дерзновенное и преступающее пределы вожделения прошение – насладиться красотой не при помощи каких-либо зеркал или в образах, но лицом к лицу» (см. «Жизнь Моисея»).

Здесь мы можем вспомнить учение Оригена, согласно которому разумные твари пали, потому что им наскучило созерцание непосредственной сущности Бога. Они увидели все сразу и быстро пресытились увиденным. Так, в любви между мужчиной и женщиной полная удовлетворенность приводит к умиранию чувства. Истинное содержание любви – в постоянном ожидании большего. В этом смысле трактовку Григория Нисского

можно назвать психологической. Моисей так много уже увидел, что ему захотелось большего. Он увидел образ и уже никогда не переставал мечтать о Первообразе или Оригине. Все его духовное восхождение происходит в поле напряженности (эпектасис) между ним и Богом, поэтому он уже не может сбиться пути, его воля отныне навсегда совпадает с волей Божией, его свобода – в постоянном восхождении по пути добродетели, к ее Цели и Источнику.

Ж) Учение о конце времен

О судьбах мира Григорий Нисский говорит в своем «Большом Катехизисе». Поскольку в своем учении он проповедует платоническую идею о несуществовании зла, это означает, что в конце времен злу также наступит конец. У зла нет ипостаси, в основе своей оно – обман, а в Царстве Божиим нет места обману. Свое объяснение «вечного наказания» святой Григорий строит на филологических доводах. «Вечное» – нечто, принадлежащее «веку», то есть времени. В Царстве Божиим времени не будет. Вечный огонь – это огонь очищения душ. Эта идея напоминает западно-латинское учение о чистилище, коренящееся в юридическом отношении к понятию греха как долга, который подлежит выплате. В учении Григория Нисского эта идея – результат оригеновского влияния. К Оригену же восходит и его учение об окончательном восстановлении всего в божественной любви, апокатастасисе. Апокатастасис, по существу, противоречит концепции свободы. Здесь мы являемся свидетелями борьбы между эллинистическим образом мышления Григория и его верностью библейским богословским принципам. Это еще одна грань нерешенной проблемы Афины – Иерусалим. Согласно православной точке зрения, поскольку существует свобода, постольку неизбежен и ад для тех, кто не хочет идти на небеса. На Пятом Вселенском Соборе вместе с Оригеном была осуждена и эта доктрина «всеобщего восстановления». Заодно пострадала и репутация святого Григория, которая позднее, тем не менее, была восстановлена.

Невозможность примирения между тайной свободы и тайной зла во все времена была камнем преткновения для многих богословов. В наше время защитником апокатастасиса был отец Сергей Булгаков и другие представители русской софиологической религиозно-философской школы.

З) Богословские идеи «Великого Катехизиса»

«Большое огласительное слово» – это популярное изложение основ христианского вероучения. Написанный в IV веке, трактат принадлежит перу одного из самых авторитетных и знаменитых Отцов Церкви – св. Григорию Нисскому. Книга представляет собой краткий курс «оглашения», или катехизиса и обращена к тем, кто готовится принять таинство Крещения и вступить в Церковь. Она будет интересной всем, кто пытается

осмыслить свою веру или интересуется христианством. Трактат освещает основные положения христианской веры – учение о Пресвятой Троице, о Боговоплощении, Искуплении, таинствах Крещения и Евхаристии, последних судьбах мира. Свяtitель излагает догматы, но философски их обосновывает.

Св. Григорий Нисский один из трех великих каппадокийцев (наряду со своим братом св. Василием Великим и другом св. Григорием Богословом, или Назианзином), жил в эпоху, когда Церковь Христова, пережившая три столетия гонений, одержала победу в борьбе за умственное влияние и с материнской любовью принимала хлынувший в нее поток новообращенных – вчерашних язычников. Разумеется, им необходимо было пройти курс катехизации (оглашения), то есть просвещения христианской верой. Одновременно внутри Церкви возникали ереси, а за ее пределами продолжали распространяться учения гностического толка, бросавшие Церкви вызов и потому требовавшие незамедлительного ответа.

Отвечая на требования времени и вместе с тем сообразуясь с философскими запросами своего ума, св. Григорий ставит себе задачу в одном сравнительно небольшом произведении начертать целостную и всеобъемлющую картину христианского вероучения, которая была бы приемлемой для интеллектуальной языческой элиты. Он стремится показать превосходство христианского вероучения с позиций разума, здравого смысла, нравственного чувства, врожденных представлений о Божестве, внутренней логики. На этом пути он создает не столько катехизис в привычном смысле слова, сколько апологию христианства. «Большое огласительное слово», или «Великий катехизис», как его иногда называют в русскоязычной литературе, написанный около 385 г., не излагает учение веры, с которым, очевидно, его слушатели были хорошо знакомы, но пытается разумно обосновать фундаментальные христианские истины и опровергнуть выдвинутые против церковного учения возражения. Эти возражения-обвинения, исходили, во-первых, из образованной среды эллинизма, т. е. со стороны языческих философов; во-вторых, со стороны иудеев; и в-третьих, из среды гностиков и еретиков. Последнее было актуально для представителей каппадокийского «кружка»: значительный массив произведений великих каппадокийцев посвящен опровержению ряда современных им еретических учений.

Не имея возможности обозреть здесь все темы, затронутые в «Катехизисе» св. Григория, остановимся на трех спорных и всегда вызывающих интерес пунктах: «доказательство» бытия Ипостасей Пресвятой Троицы, искупление человечества посредством «божественной хитрости» и учение об апокатастасисе.

1. «Доказательства бытия» Слова и Духа

Разумные основания для ипостасного (самостоятельно-реального, субстанциального) бытия Сына Божия нам понять гораздо труднее, чем современникам св. Григория. Дело в том, что святитель ссылается на общепринятое в то время представление о Логосе как о всеобщем Принципе и Законе мироздания – взгляд, обладавший статусом «научного мировоззрения». Это учение было распространено как в языческой (у стоиков и неоплатоников), так и в иудейской, точнее в эллинско-иудейской александрийской философии (главный ее представитель – Филон Александрийский), оказавшей значительное влияние на формирование мировоззрения каппадокийцев. Разумеется, употребление понятия логос в богословских умозрениях восходит к Прологу Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово...», «И Слово стало плотью...». Отсюда пошла целая традиция «логологии», т. е. рассуждений о Логосе, у ранних учителей Церкви, так что в немецкой науке даже принято именовать эту плеяду церковных писателей «учителями о Логосе» (Logoslehrer), хотя к IV в. эта традиция в основном себя исчерпала, и логос перестает фигурировать в качестве одного из ключевых богословских терминов. Но все же надо учитывать, что в «Катехизисе» св. Григорий обращается не столько к «своим», сколько к «внешним» и потому апеллирует не к Евангелию, а к известным и принятым у них представлениям.

Для понимания аргументации Нисского святителя прежде всего необходимо правильно понимать сам термин логос. Этот исключительно многозначный и самый знаменитый греческий термин можно перевести как «слово» (в значении речи, высказывания, повествования), «смысл», «понятие», «разум», «учение». Отсюда уже становится яснее цепочка доводов: Бог разумен (словесен), т. е. не неразумен (небессловесен), что по-гречески звучит «не алогичен», не лишен логоса. Но Божие Слово, в отличие от человеческого слова, вечно (ведь Бог всегда разумен), а главное, Оно должно иметь реальное самостоятельное бытие, что на философском языке выражалось термином «ипостась» (реальное существование, самостоятельное бытие): Божие слово ипостасно, существует в особой ипостаси.

Этот ход мысли нам отнюдь не кажется столь простым и естественным, как его подает текст «Катехизиса». Ведь точно так же, на том же основании, мы можем гипостазировать любой другой божественный атрибут, например, силу, мудрость, благость и т. п. Правда, немного ниже Григорий выражает свое беспристрастие к именам: «Но пожелает ли кто наименовать Его Словом, или премудростью, или силою, или Богом, или иным чем высоким и досточтимым, не будем об этом беспокоиться» (глава 5). Но остается главный вопрос: почему же должен быть у Бога еще Кто-то,

обладающий вечным ипостасным бытием? И почему все-таки Его естественнее именовать Логосом, чем как-то иначе? Если бы св. Григорий мог здесь опереться на авторитет Евангелия от Иоанна, как он и его собратья-каппадокийцы делали в других случаях, когда богословствовали о Логосе, то вопрос был бы снят ссылкой на Откровение. Но в своем апологетическом «Катехизисе» святитель этого не хочет делать.

Очевидно, ответ на наш вопрос надо искать в особенности менталитета эллинов и, соответственно, в популярности в то время последних разработок греческой философии – учений стоиков и особенно неоплатоников. Правда, в системе основателя неоплатонизма Плотина вторая ипостась именовалась Умом, а не Логосом, но эти два термина в контексте философских умозрений о первоначалах бытия можно считать абсолютными синонимами. Представление о разумности, гармонии и целесообразности мироздания было настолько присуще греческому уму, что вечность и самобытность мирового Логоса, этого «второго бога» (выражение Филона Александрийского), воспринимались как нечто само собой разумеющееся. А раз признано это, дальнейшее осмысление свойств Божественного Логоса уже не составляет труда. Здесь вступает в силу аналогия с человеческим словом (мыслью): наше слово происходит от ума и являет его, отличаясь от него как нечто иное, но имеющее ту же сущность; слово – не ум, но оно то же самое (по сущности), что и ум. Так и Божественный Логос «бесстрастно» (без деления, отсечения и т. п.) рождается от Ума – Бога Отца и являет Его, отличаясь от Него как Иной от Иного, но обладая той же сущностью, что и Бог Отец. Как порождение Божественного Ума, Логос имеет и являет в Себе все те божественные свойства, какими обладает рождающий Его Ум – Бог Отец.

Размышляя о Святом Духе, святитель проводит аналогию с человеческим дыханием. Может быть, это неявная отсылка к третьей ипостаси неоплатоников – мировой Душе? Это вполне вероятно, хотя в неоплатонизме Душа является порождением Ума, а не сопровождает его и, кажется, никогда не уподобляется человеческому дыханию. Остается признаться, что мы не в состоянии внятно объяснить, из какого «внешнего», т. е. нехристианского, источника Нисский святитель черпал силу своей аргументации. Можно только заключить, что вся убедительность «дыхательной» аналогии покоится на предыдущей «словесной». Античный философ не мог мыслить Божества без слова, причем не столько в смысле разума, сколько в смысле дара слова, словесности, т. е. произносимой речи. А произносимое слово, конечно же, невозможно представить себе без дыхания. И кроме того, может быть, нужно учесть особенность древнего мышления, для которого образное еще не вполне отделилось от рационального, так

что сравнение, превращаясь в красивый поэтический образ, обретало силу аргумента.

2. «Божественная хитрость»

Проблема выкупа Христом грешного человечества восходит к новозаветным текстам, где спасительное дело Иисуса Христа нередко называется «искуплением», т. е. «выкупом», «покупкой» (Мф. 20:28; Рим. 3:24; 1 Кор. 6:20; 7:23; Гал. 3:13; 4:5; 1 Тим. 2:6), причем именно ценой крови Христовой (Деян. 20:28; 1 Пет. 1:18–19; Еф. 1:7; Кол. 1:14; Евр. 9:12; Отк. 5:9). Возникает вопрос: кому же была дана столь драгоценная цена? Впервые отвечает на это св. Иринея Лионский: Слово Божие выкупило нас у отступника, т. е. дьявола. Такого же взгляда держался Тертуллиан, а развил его Ориген, значительное влияние которого на философско-богословские взгляды св. Григория Нисского общепризнано. Следующий шаг сделал св. Василий Великий, согласно которому человек нуждается для освобождения в искупительной цене, «потому что диавол, взяв вас в рабство, не освободит от своего мучительства, пока не пожелает обменять вас, побужденный к тому каким-нибудь драгоценным выкупом». Теория «обманутого обманщика», изложенная в «Великом Катехизисе» св. Григория, явилась дальнейшим развитием мыслей Оригена при истолковании Мф. 20:28, и св. Василия в толковании 48-го псалма.

Надо сказать, что вместе с теорией выкупа в церковном Предании всегда содержалось и представление (также основанное на Св. Писании) о распятии Христовом как о жертвоприношении Богу Отцу. Так учили св. Афанасий Великий, св. Григорий Богослов и св. Василий Великий. Св. Григорий Нисский тоже придерживался этого взгляда и даже высказал здесь глубоко оригинальное мнение о том, что это жертвоприношение, будучи абсолютно свободным, совершилось раньше Голгофской казни, на Тайной Вечере, когда Господь предложил ученикам Себя в евхаристическую пищу. И как раз в «Огласительном слове» св. Григорий высказывает удивительную мысль, что тот, кто «точнее изучит таинство (снова ссылка на «точность» постижения, как и в учении о Троице – см. выше), с большим правом скажет, что не по причине рождения последовала смерть – напротив того, ради смерти принято рождение» (гл. 32), т. е. Христос пришел на землю, чтобы умереть. Но все же в «Катехизисе» нет речи о смерти Христовой как о жертве, и мы этой стороны учения Нисского святителя касаться здесь не будем.

Теория выкупа возникает у св. Григория в ответ на вопрос: зачем понадобилась смерть воплощенного Бога Слова? В ответ святитель выстраивает следующую схему. Бог благ, могуществен, премудр и справедлив. Все эти качества должны проявиться в деле нашего спасения. И они действительно проявились: как благий, Бог пожелал спасти падшего челове-

ка; как справедливый, не насиліем отнимает человечество у дьявола; как премудрый, устраивает так, что враг соблазнился Его человеческим телом и попался на удочку; как всемогущий, низлагает власть дьявола и смерти и освобождает всех людей. Почему же нельзя было против сатаны употребить насиліе? Потому что мы добровольно попали к нему в рабство, а согласно закону, того, кто сам себя продал, можно только выкупить, но не отнять силой. Поэтому надо «войти в сделку с владеющим, чтобы взял, какую пожелает, цену за обладаемого» (гл. 22). Вот Господь и предлагает в качестве выкупа Себя, т. е. свою человеческую природу. Дьявол непременно покусится завладеть Христом, ведь он изначально пал по гордости и властолюбию, а история не знает другого столь выдающегося человека, как Христос, – благодетеля, целителя, воскресителя мертвых, изгонителя бесов, властителя над природой. Но дьявол не смел бы приступить к Богу, поэтому Божество прикрывает Себя человеческой плотью, чтобы «враг, как жадная рыба, вместе с приманкой плоти проглотил крючок Божества» (гл. 24). А дальше действует могущество Божие – при встрече со светом исчезает тьма, при столкновении с жизнью истреблена смерть. Однако, предвидя возражение, это обман. Да, но это справедливый обман, ведь первый обманщик – дьявол, вот он и наказывается тем же, в чем сам виновен, и это показывает правосудие и вместе премудрость Божию.

Что можно сказать об этой странной теории «сделки» с дьяволом? Прежде всего, не надо утрировать ее: речь идет, конечно, не о действительно бывшей сделке с дьяволом, а о «как бы сделке». Св. Григорий употребляет условный оборот: «...и самому противнику, если бы восчувствовал он благоденствие, не показалось бы сомнительным, что совершенное справедливо и спасительно» (гл. 26). Затем, для правильной оценки этой теории «божественной хитрости», надо учесть ее распространенность среди Отцов Церкви: идею обмана разделяли св. Кирилл Иерусалимский, св. Амвросий Медиоланский, в несколько измененном виде – бл. Августин, бл. Иероним, св. Лев Великий, св. Григорий Великий; образ дьявола как жадной рыбы, пронзаемой крючком Божества, полюбился греческим творцам богослужебных гимнов и вошел в песнопения воскресной Триоды.

Но в том же каппадокийском «кружке» слышится и критика теории выкупа. Известно ироническое упоминание этой идеи в знаменитом 45-м слове на Пасху св. Григория Богослова: «Кому и для чего пролита сия излиянная за нас кровь – кровь великая и преславная Бога и Архидиакона и Жертвы?.. Если лукавому, то как сие оскорбительно! Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но Самого Бога, за свое мучительство берет такую безмерную плату, что за нее справедливо было пощадить и нас!».

Лучшие наши отечественные богословы вполне солидарны с Григорием Назианзином в этой иронии. В. И. Несмелов, автор пока самого полного на русском языке исследования догматической системы Нисского святителя, критикует идею обмана дьявола, указывая, что, судя по евангельскому повествованию, бесы прекрасно знали, с Кем имеют дело. Это зачеркивает теорию обманного хищения, а вместе с ней и теорию выкупа, «ради мнимого обоснования которой только и была придумана теория обмана»; вообще же обе идеи (выкупа и обмана) не играют никакой выдающейся роли в системе св. Григория и представляют собой не более чем дань уважения авторитету Оригена. Прот. Георгий Флоровский считал эту теорию внутренне противоречивой: «Основная мысль, что только Бог может справедливо избавить человека от греха, оборачивается выводом об обмане... Григорий впадает здесь в неуместный и недоказательный антропопатизм». Но вот прот. Иоанн Мейендорф замечает, что «мысль Григория о “выкупе дьяволу” поражает своей наглядностью и соответствует библейским образам искупления».

В этом и следует искать ценную сторону теории обмана, особенно если мы перестанем смотреть на нее именно как на «теорию», а станем видеть в этой идее один из образов непостижимого искупительного дела Господа Иисуса Христа. Верный ракурс во взгляде на догмат искупления находит крупнейший богослов русской эмиграции В. Н. Лосский. Сочувственно цитируя вышеприведенное место св. Григория Богослова, он подчеркивает апофатический (отрицательный) характер дела искупления. Существует ряд образов спасения, предлагаемый Писанием и Преданием: жертва, выкуп, примирительное ходатайство, победа над врагом, врачевание... Все образы одинаково далеки от точного постижения сущности происшедшего, но каждый высвечивает какую-то новую его грань. «Однако если мы захотим какому-либо из этих образов придать значение, адекватное тайне нашего спасения, то мы рискуем заменить “тайну, сокрытую в Боге прежде всех веков”, чисто человеческими и неподходящими понятиями».

Образ выкупа и «божественной хитрости» действительно рисует очень живописную и впечатляющую картину, поражающую воображение, обогащающую наше восприятие спасения, придающую евангельскому повествованию драматический, увлекательный характер. Какая-то, ускользающая от более точного научно-богословского анализа, черта подлинной реальности спасительного дела улавливается только такой сценой сделки Христа с дьяволом, в эпилоге которой мы видим справедливого и хитроумного Освободителя и обманутого обманщика, оставшегося ни с чем.

И снова процитируем В. Н. Лосского: «Долг, уплаченный Богу, и долг, уплаченный дьяволу; два эти образа полноценны лишь вместе взятые для

обозначения в существе своем непостижимого деяния, которым Христос вернул нам достоинство сынов Божиих».

3. «Единогласное благодарение всей твари»: Апокатастасис

Сделанное нами заключение по поводу рассмотренных двух тем «Великого Катехизиса» в еще большей мере относится к теме апокатастасиса. Это учение о всеобщем «восстановлении», под чем подразумевается спасение в конце концов всех когда-либо живших людей, и не только людей, а и злых духов, включая самого дьявола. Об апокатастасисе св. Григорий упоминает в 8-й, 26-й и 35-й главах «Огласительного слова», но также и во многих местах других своих сочинений. Ввиду особого интереса, возбуждаемого этой темой, о чем свидетельствует ряд публикаций (некоторые мы укажем ниже), и ввиду того, что это учение вытекает из самых глубоких и характерных убеждений святителя, мы позволим себе остановиться на нем подробнее. Для начала попробуем бросить беглый взгляд на историю и судьбу этой идеи.

Об апокатастасисе учил, или, вернее, его чаял Ориген (мы уже упоминали о сильном влиянии знаменитого александрийского богослова на каппадокийцев и в наибольшей степени на св. Григория). В системе Оригена это представление было связано с его особым учением о предсуществовании душ, т. е. о том, что люди, ангелы и бесы некогда были абсолютно духовными, бестелесными умами, а затем некоторые из них «охладели» в любви к Богу. Для их исправления Бог послал их в соответствующие физические или «астральные» тела, и падшие духи стали душами ангелов, людей и бесов (в зависимости от степени «охлаждения», т. е. падения). Нынешнее время истории – эпоха исправления падших духов; когда она закончится, все они возвратятся к Богу, их тела уничтожатся и произойдет «восстановление всего» в первоначальное чисто духовное бытие. Это будет не механический процесс: Ориген верил, что злая воля падших душ самоисчерпается и они добровольно вернуться к Божией любви.

Учение Оригена, хотя и было высказано не в категоричной форме, а лишь в виде размышлений и надежд, оказало влияние в христианском мире. Его, например, полностью разделял Евагрий Понтийский, современник и друг каппадокийцев. В VI в. оригенисты появились среди палестинских монахов, что привело к спорам и волнениям, распространившимся на востоке Византийской империи, а затем к осуждению оригенизма по инициативе императора Юстиниана, хотя точно неизвестно на каком из соборов: на V Вселенском (553 г.), на поместном Константинопольском 543 г. или поместном 553 г. Очевидно, собору 543 г. принадлежит анафематизм: «Кто говорит или думает, что наказание демонов и нечестивых людей временно и что после некоторого времени оно будет иметь конец,

или что будет после восстановление (апокатастасис) демонов и нечестивых людей, – да будет анафема»; собору 553 г. или, что менее вероятно, V Вселенскому (состав участников обоих соборов одинаковый) принадлежит несколько другой анафематизм: «Если кто утверждает мистическое предсуществование душ и следующий из него чудовищный апокатастасис, да будет анафема». Таким образом, второй вариант осуждения связывает апокатастасис с идеей предсуществования.

Св. Григорий Нисский развил Оригеново представление об апокатастасисе, но резко и бескомпромиссно отверг учение о предсуществовании и спиритуалистический характер восстановления. По св. Григорию, души творятся, как и весь тварный мир, из ничего, а в последний день воскреснут в телах для вечной жизни. При этом Нисский святитель, авторитет которого к тому времени уже был очень высок (в эдикте императора Феодосия 381 г. он назван в числе епископов, общение с которыми обязательно для всех православных) не только не был осужден ни в эпоху оригенистских споров, ни после, хотя его взгляды о всеобщем восстановлении были широко известны, но, более того, император Юстиниан в своем послании против оригенизма к Отцам V Собора ссылается на Григория Нисского как на столп Православия; VI Вселенский Собор (681 г.) включил имя св. Григория в список «святых и блаженных отцов», а VII Собор (786 г.) назвал его «отцом отцов». По согласному мнению исследователей, это произошло потому, что Отцы V Собора осудили апокатастасис только в рамках мнений оригенистов – в связи с учением о предсуществовании душ.

В последующие века в Восточной Церкви было несколько попыток снять с памяти св. Григория Нисского тень анафематствованного учения. Так, константинопольский патриарх Герман в VIII в. написал целое сочинение, до нас не дошедшее, в котором утверждал, что сочинения св. Григория (в том числе и «Великий Катехизис») были испорчены оригенистами, а сам св. Отец никогда не учил об апокатастасисе. Патриарх Фотий в своей «Библиотеке» цитирует это сочинение Германа (откуда мы и знаем о нем) и соглашается с мнением автора. Некоторые ученые в прошлом поддерживали эту гипотезу полностью или частично, но на сегодняшний день ее надо признать совершенно несостоятельной.

Другая попытка принадлежит преп. Максиму Исповеднику, который стремился дать приемлемое толкование апокатастасиса у св. Григория Нисского. Будучи спрошен, как понимать это учение великого каппадокийца, Исповедник отвечает: «Церковь знает три восстановления (апокатастасиса). Под одним разумеется восстановление каждого в отношении к требованиям добродетели: восстанавливается тот, кто исполнил лежащие на нем требования добродетели. Другое относится к восстановлению всей

природы во время воскресения – это восстановление к нетлению и бессмертию. Третье, о котором преимущественно и говорит в своих сочинениях Григорий Нисский, есть восстановление душевных сил, подпавших греху, в то состояние, в каком они созданы. Ибо надлежит, чтобы как вся природа в ожидаемое время, в воскресение плоти, получила нетление, так и поврежденные силы души в течение веков удалили находящиеся в ней порочные образы, и чтобы душа, достигши предела веков и не нашедши покоя, пришла к Богу беспредельному, и, таким образом, познанием, а не участием в благах она возвратила себе силы, восстановилась в первобытное состояние и ясно было, что Творец не есть виновник греха».

Здесь очевидно, что третий смысл апокатастасиса, в котором, по преп. Максиму, обычно употреблял это слово св. Григорий Нисский, – это восстановление познавательных сил души, когда она поймет, что Бог не виноват в человеческом грехе, но, согласно толкованию Максима, это не возвращение в первоначальное блаженство: «познанием, а не участием в благах... восстановилась в первобытное состояние». Максимова интерпретация учения Нисского святителя признана учеными неверной – скорее намеренное «исправление», чем невольное искажение, так как вряд ли можно заподозрить такого мыслителя, как Максим, в непонимании, а предположить, что он «выгораживал» великого Отца Церкви, вполне естественно. Однако в высказывании преп. Максима есть важный акцент, который, на наш взгляд, объясняет главный мотив учения об апокатастасисе и у Оригена, и у Григория: тогда, в конце времен, «станет ясно, что Бог – не виновник греха». Итак, это теодицея, оправдание Бога, ответ на древнейший и труднейший философский вопрос: если Бог благ, всемогущ и всеведущ, то как могло возникнуть зло? Мы вернемся к этому чуть ниже, после того как рассмотрим последний вариант святоотеческих объяснений того, почему св. Григорий держался отвергнутого Церковью учения.

Это простое объяснение – святитель заблуждался как человек. Преп. Варсануфий Великий (VI в.) был спрошен об учении оригенистов, в том числе о св. Григории, брате Василия Великого: он учил о восстановлении, о смягчении и прекращении адских мук – «почему такой человек не говорит справедливо, как прилично было бы мужу святому, сподобившемуся беседовать по (внушению) Духа Святого»? Преп. Варсануфий (который уже раньше отозвался о словах оригенистов, что это – «догматы языческие... слова людей праздных... порождения прелести... совершенная ложь, совершенная тьма, совершенная прелесть, решительное отчуждение от Бога... всесовершенно погубляют людей, внимающих им... исполнены горечи и приносят плоды смерти...») ответил, что монаху подобало бы плакать о своих страстях, а не заниматься исследованиями. «Когда бы в сердце вашем было

попечение о страшном оном сретении, то вы не вспоминали бы о сем (учении)... Итак, послушайте, что Бог открыл мне за три дня до того, как вы написали мне свой вопрос». Далее, сказав об ограниченности постижения святыми глубин Божиих, старец продолжал: «Святые, сделавшись учителями или сами собою, или принуждаемые к тому другими людьми, весьма преуспели, превзошли своих учителей и, получив утверждение свыше, изложили новое учение, но вместе с тем сохранили и то, что приняли от прежних учителей своих, т. е. учение неправое. Преуспев впоследствии и сделавшись учителями духовными, они не помолились Богу, чтобы Он открыл им относительно первых их учителей: Духом ли Святым внушено было то, что они им преподавали; но, почитая их премудрыми и разумными, не исследовали их слов; и таким образом мнения учителей их перемешались с их собственным учением, и святые сии говорили иногда то, чему научились от своих учителей, иногда же то, что здраво постигали собственным умом; впоследствии же те и другие слова приписаны были им... Итак, когда слышишь, что кто-либо из них говорит о себе, что от Духа Святого слышанное поведает, то сие несомненно, и мы должны тому верить. Если же (святой муж) и говорит о вышеупомянутых (мнениях), то не найдешь, чтобы он подтверждал слова свои, как бы имел утверждение свыше; они проистекали из учения прежних его учителей, и он, доверяя знанию и премудрости их, не вопрошал Бога, истинно ли сие».

Приблизительно так же судил об этом воззрении Нисского святителя св. Марк Эфесский, когда на Ферраро-Флорентийском соборе в 1439 г. (собор, на котором была заключена уния между Римско-Католической и Православной Церквями, причем единственным не подписавшим ее был св. Марк) латинские богословы ссылались на св. Григория Нисского в подтверждение своего учения о чистилище. Св. Марк отвечал, что «если и действительно святой был такого мнения, однако это было тогда, когда это учение было предметом спора и не было окончательно осуждено и отвергнуто противоположным мнением, вынесенном на Пятом Вселенском Соборе; так что нет ничего удивительного, что и сам, будучи человеком, он погрешил в точности (Истины), когда то же самое случилось и с многими бывшими до него, как – Иринеем Лионским и Дионисием Александрийским и иными, ибо и они своими изречениями оказали известную поддержку не правосведущим. А то, что это учение было тогда спорным и отнюдь не очищенным так, чтобы представлять точное суждение, свидетельствует Григорий Богослов, который в слове «На Крещение», любознательствуя о неугасаемом том огне, после сего так говорит: «Если только не будет угодно кому и здесь понять это более человечно и достойно Наказующего». Видишь ли, как он допускает желающим понимать этот

огонь более человечно? Но Пятым Вселенским Собором такое мнение (о конечности мучения) признано из всех учений наиболее бесчеловечным и, как причиняющее вред Церкви и как ослабляющее старательных, предано анафеме. Итак, эти изречения, если и действительно сказаны чудным Григорием о том огне, то они указывают не на особое чистилище, а вводят конечное очищение и конечное восстановление всех; но они никоим образом не убедительны для нас, взирающих на общее суждение Церкви и руководящихся Божественным Писанием, а не взирающих на то, что каждый из учителей писал, выражая как свое личное мнение».

На каких же основаниях строится теория апокатастасиса? Мы уже упомянули, что это прежде всего теодицея: Бог есть Бог любви, а вечный ад противоречит такому пониманию Бога. Именно из этого исходил Ориген.

Если адские муки, рассуждал александрийский учитель, выполняют не карательную и устрашительную функции – и то и другое недостойно Бога, – то остается еще только одна функция наказания – воспитательная. Именно она соответствует подлинному понятию о Боге, но по самой своей сущности она не может быть вечной, ибо воспитание направлено на исправление. Следовательно, должен наступить момент, когда оно будет достигнуто.

Несомненно, эти же соображения легли в основу воззрений св. Григория Нисскаго. Но если присмотреться внимательнее к его богословию, то можно назвать еще три положения, из которых с логической неизбежностью вытекает теория апокатастасиса (все три положения характерны и для Оригена, но в сочинениях Григория они гораздо яснее и полнее развиты).

1. Несуществование зла как самобытной, субстанциальной (ипостасной) реальности; это общее убеждение св. Отцов, но св. Григорий дал его философское обоснование. В «Великом Катехизисе» святитель высказывает эту мысль не раз, особенно в 6-й и в конце 7-й главах, и часто в других сочинениях. Эта несубстанциальность, не подлинная реальность зла вытекает из того, что только Бог есть истинно Сущий (ср. Исх. 3:14) и только Он есть истинное Благо. Но значит ли это, что зла вообще ни в каком смысле не существует? Нет, оно существует, точнее как бы существует, в качестве паразита добра, сорняка; странным образом оно полупрозрачно осуществляется в свободной воле, уклоняющейся от блага (см. «Катехизис», конец 5-й главы). Отсюда следует, по святителю, что зло, в отличие от добра, не может быть беспредельным и вечным. Наиболее красочно описано это в 21-й главе «Об устройении человека»: вечно движущаяся человеческая природа, даже если уклонится «к противоположному» (Григорий избегает лишней раз называть зло по имени, памятуя о его небытийственности), то, исчерпав «необходимые пределы» зла, «вновь поворачивает на персона-

чальный благой путь, памятью о перенесенном уцеломудриваемая больше не попадать в подобный плен». Что же касается пути добра, то он беспределен, так как совершенствование во благе не имеет конца.

2. Две самые характерные черты антропологии св. Григория: а) представление о реальном единстве человеческой природы, т. е. что все люди, по сути, – один человек; и б) учение о воле.

Относительно первого можно процитировать «Великий Катехизис»: «Все естество (человеческое) есть как бы одно некое живое существо» (гл. 32), а также 16-ю главу «Об устройении человека». Что же касается учения о воле, то здесь, кажется, и заключено главное основание представления об апокатастасисе. Свобода выбирать между добром и «тем, что противоположно ему», по св. Григорию, теснейшим образом связана с разумом. Почему же человек выбирает недолжное? Ясный ответ на это святитель дал в «Слове к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную» (*De mortuis*): в земной жизни душа человека отягощена грубой материей и поэтому постоянно ошибается в выборе, будучи как-то прилеплена к чувственности; когда же она, по смерти и особенно по преображении этого мира в «духовную материю» при всеобщем воскресении, освободится от этого плена, очистится в огне от чуждых ей по природе вещественных «наростов» и «изгари», тогда всякий человек «узнает различие добродетели от порока в том, что невозможно стать причастником Божества, если очистительный огонь не освободит души от примешавшейся к ней скверны». Суть этих воззрений св. Отца прекрасно излагает прот. Георгий Флоровский: «Человеческая воля не может упорствовать перед откровением Блага. Она немощна и в противлении. К этому присоединяется интеллектуалистический мотив – воля однозначно определяется разумом. Разум может ошибиться только в обмане, и не может упорствовать в заблуждении разоблаченном: ясное видение истины, по мысли Григория, необходимо определит волю к истине. Так он соединяет пафос свободы и мотив необходимости – в понятии необходимого обращения свободной воли». Но ясно, что такое представление о свободе совершенно беспомощно перед вопросом происхождения зла: как же мог пасть дьявол, который не был отягощен плотью и которого никто не обманывал? Действительно, св. Григорий не говорит по этому поводу ничего вразумительного.

3. Совместное действие Божиих качеств благодати, могущества и премудрости, выразившееся в замысле о творении человека и еще более в искупительном деле Иисуса Христа. Замысел Божий и в особенности смерть и воскресение Христовы не могут не достигнуть своей цели. Но поскольку все люди – это, по сути, единый Адам, человеческая природа в полноте всех своих личностей должна быть восстановлена в первозданном виде.

Итак, видение Бога как Бога любви в сочетании с этими тремя моментами неотвратимо влекут воображение к триумфальной картине, начертанной св. Григорием в конце 26-й главы «Катехизиса»: «Как ныне те, кому во время лечения делают порезы и прижигания, негодуют на врачей, мучимые болью от резания, но если от этого выздоравливают и болезненное ощущение прижигания пройдет, то принесут благодарение совершившим над ними это врачевание, – таким точно образом, когда по истечении долгого времени изъято будет из естества зло, ныне к ним примешанное и сроднившееся с ними, поскольку совершится восстановление пребывающих ныне во зле в первоначальное состояние, единогласное воздастся благодарение всей твари и всех, претерпевших мучение при очищении, и даже совсем не имевших нужды в очищении. Это и подобное этому преподает великое таинство Божия вочеловечения». И действительно, многие мыслители последующих веков отдали дань этой пленительной идее, в той или иной ее форме, с тем или иными акцентами, с той или иной степенью уверенности: Дидим Слепец (IV в.; осужден вместе с Оригеном и Евагрием в эпоху V Собора), Диодор Тарсийский, Феодор Мопсуэстийский (V в.), Иоанн Скот Эуригена (IX в.), особенно же русские философы и богословы В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, о. Сергей Булгаков, П. Евдокимов.

Но особо следует отметить двух святых, живших далеко по времени друг от друга, но мысливших удивительно созвучно. Это преп. Исаак Сирин (VI в.) и св. Силуан Афонский (1866–1938 гг.). Первый называл адские муки «бичеванием любви», муками совести от сознания греха против любви (это же повторяет старец Зосима у Достоевского в «Братьях Карамазовых» и Жорж Бернанос в «Дневнике сельского священника») и говорил о «чудесном исходе» из геенны, который Бог совершит в конце времен, ибо «у Него безраздельная любовь и сострадание, обнимающие собою все творение, любовь неизменная, нескончаемая, вечная... Ни единая частица ни одного из разумных существ не пропадет». Второй – старец Силуан – молился за томящихся в аду и говорил, что «любовь не может понести» мысли об адских муках и «нужно молиться за всех».

Но почему же церковная традиция так твердо противостоит надежде на это всеобщее ликование всей твари? Почему св. Марк Эфесский назвал это человеколюбивое (по св. Григорию Богослову, см. выше в цитате из Марка) мнение самым бесчеловечным? Как совместить этот опыт с опытом преп. Исаака Сирина, св. Силуана Афонского и многих других?

Безусловно, все дело здесь в тайне свободы личных существ – людей и ангелов. Библейское и церковное, подлинно персоналистичное, мировоззрение всегда знало о бездонной, неисчерпаемой и непроницаемой для разума глубине свободы. Напротив, эллинское рационалистическое

миросозерцание не ведало тайны свободы и личности. Можно сказать, что из двух этих человеческих способностей – воли и разума – иудейско-христианская традиция придавала первой бесконечное значение, наделяя высшей ценностью волю, тогда как эллинский менталитет отдавал предпочтение разуму, полагая его беспредельным и всесильным. Но разуму непонятна множественность и временное протяжение, он постигает только постоянное, самотождественное и единое. О. Георгий Флоровский вскрывает глубокие корни идеи апокатастасиса, когда пишет: «Трудность в том, что он [Ориген] не понимает и даже не принимает времени. Существование и самая возможность эмпирического мира, множественного, разнородного и изменчивого, остается для Оригена неразрешимой загадкой. Он умеет мыслить только без времени, он понимает только вечное и неизменяемое бытие – бывание вообще для него непонятно. И весь пафос Оригеновой системы в том, чтобы снять, отменить загадку времени и бывания. Именно в этом интимный смысл его знаменитого учения о “всеобщем восстановлении”, об апокатастасисе».

Итак, перед нами существенное различие двух миросозерцаний. Оба менталитета, ближневосточный и греко-римский, встретились в Церкви и, дополняясь, отразились в формулировке ее догматики, причем содержание христианского вероучения оставалось библейским, тогда как форма его во многом определялась философскими разработками античности. Но в области предельных вопросов, таких как эсхатология, дополнение не представляется возможным: здесь столкновение непримиримо. Разум и нравственное чувство отказываются признать вечные муки. Однако для разума происхождение зла остается непостижимым. Но откровение и духовный опыт Церкви говорят о существовании такой абсолютно невыносимой злой воли, которая в невероятной, но полностью сознательной ненависти хочет навечно отпасть от Бога. Более того, без наличия возможности такого отпадения исчезает вся настоящая серьезность и напряженность бытия, пропадает его подлинный смысл, все превращается в игру, риски и потери которой не превышают некоторую заранее установленную меру.

II) Учение о молитве свт. Григория Нисского

«Молитва это всё. Она объединяет всё: веру, жизнь, основанную на вере, спасение...», – учит нас свт. Феофан Затворник. Церковь всегда дышит дыханием молитвы. Общение с Богом и цель спасения – обожение – невозможны вне молитвы. Молитва христианина – это продолжение молитвы Господа Иисуса Христа, Который, по слову Оригена, не одинок в своей молитве.

В святоотеческом богословии нет точного определения молитвы. Но Святые Отцы никогда к этому и не стремились. Они описывали ту или

иную сторону молитвы, ту или иную ее ступень или уровень, пытаюсь в словах донести животворящий опыт молитвенного делания. Святитель Григорий Нисский более всего известен как богослов-созерцатель и великий христианский писатель-мистик, умевший сочетать библейскую глубину с эллинской премудростью и утонченностью. Он способствовал развитию собственно богословия и практики молитвенного созерцания, был и есть «величайший в Отцах философ». Поэтому его воззрения на природу молитвы чрезвычайно важны. Учение о молитве свт. Григория Нисского может быть рассмотрено в следующем порядке. Во-первых, Святой Отец описывает сам опыт молитвы и основные критерии православного молитвенного опыта. Об этом он пишет, главным образом, в сочинении «О молитве». Во-вторых, природа молитвы как призывания и исповедания имен Божиих рассматривается у свт. Григория в тесной связи с догматическим спором об именах в сочинении «Опровержение Евномия». Наконец, учение о молитве свт. Григория совершенно неотделимо от его учения о богопознании. Молитва на высшей своей ступени – ступени созерцания – совпадает с вершинами богопознания.

Описание опыта молитвы

Описание молитвенного опыта содержится в книге свт. Григория Нисского «О молитве». Эта книга по своему содержанию является истолкованием молитвы «Отче наш». Свт. Григорий говорит, что молитва – это союз разумных тварей с их Создателем, собеседование с Богом.

В своем сочинении святитель пишет, что человеку сначала следует учиться не тому, как молиться, а тому, что непременно должно молиться. «Священное и божественное это дело – молитва – многими во время жизни оставляется в нерадении и небрежении». Современный человек, увлекаясь «своей заботой», богомыслие признает потерей времени. По мысли свт. Григория, забвение молитвы есть неложное свидетельство о забвении Бога человеком, это свидетельство глубокой поврежденности и отверженности человека от Бога.

У святителя Григория написан настоящий гимн молитве, в котором Отец Церкви показывает всеохватность и всеисильность молитвенного делания – от нужд телесных, через потребности социальной жизни до высот духовного опыта. «Молитва есть охранная стража целомудрия, доброе направление раздражительности... Молитва есть крепость тела, обилие в дому... Молитва – собеседование с Богом, созерцание невидимого и т. д.»

Ценность молитвы абсолютна: **«из всего ценимого в жизни ничто не выше молитвы».**

Очень важно то, что мы просим, то, какие слова и чувства вкладываются в прошение. Мы часто просим вещей вредных, неполезных и пустых; это является пустословием, бессмыслицей. «Слово благоразумное, осмысленное и направленное к полезному, в собственном смысле называется словом», – учит святитель. И использовать в молитве надо слова, несущие глубокий смысл и пользу для человека.

Молитва Господня¹, учит св. Григорий, – основа всех других молитв, которые мы имеем. И те прошения, какие в ней даны, являются и прямым указанием, как нужно жить христианину, к чему нужно стремиться и какие блага приобретать. Святитель Григорий пишет: «главное для меня из всех благ то, чтобы жизнью моею прославлялось имя Божие». Жизнь и молитва неотделимы друг от друга.

Молитва – это призывание и прославление имени Божия. Да святится имя Твое (Мф. 6:9). «Неужели возможно имени Божию не быть святым?!», – восклицает свт. Григорий. «...Если имя Божие всегда свято, ничто не избегло державы владычества Божия, но всеми обладает, в святине не требует прибавлений, во всем нескудный и совершенный...». Имя Божие свидетельствует о святости и абсолютности Божества.

Подлинный христианин – тот, кто достойно несет на себе имя Христово. В имени Господа Иисуса Христа, учит свт. Григорий, заключены все прочие Божественные имена, и если христианин достойно носит имя Христово, он именуется и всеми прочими именами Божества. «...Если кто принимает на себя имя Христово, а того, что умопредставляется с этим именем, не являет в жизни, тот ложно носит это имя». «Не может быть и христианином тот, кто не обнаруживает в себе общения с этими именами». Это так, поскольку **«христианство есть подражание Божескому Естеству»**.

Молитва и Имена Божий

Молитва – это призывание и исповедование достопоклоняемых Божественных Имен. Поэтому тот или иной взгляд на природу имени как такового, и на природу имен Божиих, имеет самое непосредственное отношение к молитве, а, значит, к повседневному опыту христианской жизни. Свт. Григорий Нисский принял самое активное участие в разрешении теоретико-философских и богословских проблем Божественных имен. Развитие христианского учения об именах вообще и об именах Божиих проходило в ходе спора, развернувшегося в IV в. между Великими Каппадокийцами и радикальным арианом (аномеем) Евномием.

¹ т. е. «Отче наш ...».

По теории Евномия, все имена и слова выражают божественные идеи вещей, или сущность вещей. Имена существовали прежде создания вещей и людей. Все имена вещей открыты людям Богом, и благодаря именам мы можем постигать сущность вещей. Имена Божии, будучи выражением сущности Божией, даны Богом Самому Себе. Людям эти имена открыты Самим Богом: кто знает подлинное имя Божие, тот знает и естество Божие. Настаивая на том, что имена Божии выражают сущность Божию, Евномий не считал необходимым рассматривать эти имена как объект богослужебного почитания. «Тайна благочестия, – писал он, – состоит собственно не в священных именах и не в особых обычаях и таинственных знаках, а в точности догматов».

Против него и его идей боролись лучшие и сильнейшие антиарианские богословы той эпохи: Аполлинарий Лаодикийский, Феодор Мопсуетский, но более всех – Великие Каппадокийцы: свт. Василий Великий, свт. Григорий Богослов и свт. Григорий Нисский.

Глубже, раздельнее и богаче развивает учение об именах свт. Григорий Нисский в капитальном сочинении «Опровержение Евномия». Он пишет, что имена, вообще, не являются необходимой принадлежностью предметов. «В человеческой природе нисколько не нужно было бы нам употребление слов и имен, если бы возможно было открывать друг другу неприкровенные движения разума».

Имена, есть нечто внешнее, приложенное к предметам: имена суть «клейма», прилагаемые душой человека к предметам.

Источник происхождения имен – не в Боге, а в человеке; конкретнее – в той мыслительной способности человека, которую Григорий называет термином εἰρήνοια – «промышление». По учению свт. Григория, «промышление» является не исключительно собственной силой человека, но драгоценнейшим из всех благ, вложенных в нашу душу Божественным Промыслом. Свт. Григорий утверждал, что сущность Божия неизменна. Бог «...не может быть объят ни именем, ни мыслью, ни какой-либо другой постигающей силой ума». Святитель учит, что только «...одно есть имя, означающее божескую сущность, именно, самое удивление, неизреченно возникающее в душе при мысли о ней».

Свт. Григорий, отстаивая догмат о единосущии Пресвятой Троицы, доказывает, что Троица познается в Своих энергиях, значит, имена Божии не обозначают самой сущности, но обозначают энергию (действие) сущности. Имена возможны только при участии свободного человеческого ума, т. е. при условии «промышления». Это значит, что имя есть встреча двух энергий: человек именуется, а действует Бог Своей энергией. Энергия Божия и наше промышление связаны в имени и без этой связи имени нет.

Поэтому, призвание и исповедание имен Божиих есть подвиг человека, который свободно устремляется к правильному и истинному познанию Того, Кого он именует в молитвах, свободное же действие Божие дает молитве обоживающую человека силу. Усилие человеческого подвига и содействие благодати Божией возводит молящегося на вершины созерцательной молитвы и обожения. В этом заключено значение спора об именах для учения свт. Григория Нисского о молитве.

Созерцание и обожение

По мнению свт. Григория, на высотах созерцания открывается «совершившееся для нас богоявление во плоти, Христос воплощенное Слово». И именно Его в Ветхом Завете видели тайнозрители. О Нем написана Песня Песней. Сам процесс обожения совершается на пути глубоко интенсивных переживаний сердца – эта цель осуществляется на пути мистической любви к Богу. Венец мистического подвига – *ἔξτασις* (экстаз). Экстаз представляет собой – восхищение, или восторг чувства.

По мысли свт. Григория Нисского, душа человека, как созданная по образу Божию, носит в себе отображение свойств Божеской природы. Создавая человека, Бог творит в нем как бы изображение Себя Самого, давая ему все, что имеет Сам. Бог есть, прежде всего, Благо, Красота, Любовь, Премудрость, и душа носит в себе эти блага. Но наряду с положительными свойствами у свт. Григория Нисского выдвигается и другая сторона Божеского существа – его метафизическая трансцендентность. Естество Божие превышает всякого доступного разуму понятия и образа, о Нем мы можем только сказать, что Оно есть, а что Оно такое, – это непостижимо для нашего разума. Свт. Григорий Нисский мыслит Божеское существо как сверхъестественную Простоту и Чистоту. Эти свойства Божества должны были найти отражение в душе человека как отображение Первообраза. И душа человека в своей метафизической основе есть ни что иное, как бескачественная простота и чистота.

Но в настоящем состоянии человека образ Божий в нем – это драхма, сокрытая под грязью и нечистотою греха. Благо – в Боге, а человек ищет его вне Бога в чувственно-материальной стороне бытия. В этом пристрастии к веществу и кроется источник духовной нечистоты человека. По мысли Григория, чувственно-телесная сторона человеческой природы, хотя и есть творение Бога, но она присоединена Богом к его духовной стороне только в предведении Им падения человека. По своей идее, и, так сказать, первоначальному замыслу, человек есть чистый ангелоподобный дух.

Чтобы возвратиться в состояние первобытной чистоты и первозданной простоты духа, человеку необходимо сложить с себя все чуждое. Чтобы восстановить эту первобытную чистоту образа Божия в себе, нужно увидеть Бога в самом себе, в душе своей, и для того должна она быть чиста и зеркальна от чувственных образов. Тело должно быть в некоем сне и бездействии... человек должен «выйти из всего видимого», «стать вне вещественного мира», «отрецись от покровов плоти», чтобы соделать себя самым явственным изображением красоты Первообраза».

Второй момент – созерцание – свт. Григорий понимает как отрешение духа от эмпирически-рационального содержания сознания. «Ум, – говорит свт. Григорий, – простираясь далее, с большею и совершеннейшею всегда внимательностью углубляясь в уразумение истинно постижимого, чем выше приближается к созерцанию Божества, тем более усматривает несозерцаемость Божественного естества... Ибо в этом истинное познание искомого; в том и познание наше, что не знаем, потому что искомое выше всякого познания, как бы неким мраком объято отовсюду непостижимостью. Посему Моисей, когда стал выше ведением, тогда исповедует, что видит Бога во мраке, т. е. тогда познает, что Божество в самом естестве своем то самое и есть, что выше всякого ведения и постижения. Кто же Бог? «Тот, Кто положил тьму закров свой (Пс 17:12), как говорит Давид». Этот момент есть момент экстаза, когда ум выходит из своего естества, «из себя самого», и пребывает в состоянии «исступления». Путь созерцательной жизни, путь богопознания всегда характеризуется жадной, порывом и стремлением к богообщению, «ведь истинное созерцание Бога и состоит в том, что человек, взирающий на Бога, никогда не перестанет этого желать», – учит свт. Григорий. В этом состоянии человек достигает первобытной чистоты, и его душа наиболее совершенным образом отражает в себе черты Первообраза. И «кто (в этом состоянии) видит себя, тот в себе видит и вождедеваемое, и таким образом чистый сердцем делается блажен, потому что, смотря на собственную чистоту, в этом образе усматривает Первообраз».

Но не отражение только Божества созерцает в себе в это время душа человека. В этот момент она ощущает в себе присутствие Самого Божества. По учению свт. Григория, «ничто не может пребывать в бытии, не пребывая в сущем». Пребывает Бог и в человеке. Но человек, преданный чувственно-материальной жизни, он не чувствует Его в себе. Святитель Григорий говорит: «не как зрелище какое пред лице очистившему душу предлагается Бог», но Сам Бог. В этих размышлениях святитель Григорий указывает нам, что через самопознание можно придти к познанию Бога. В этом ощущении Божества заключается наивысший момент человеческо-

го обожения, ибо в этот момент дух человека, отпечатлевая на себе это метафизическое свойство Божества, становится единообразным со своим Первообразом начинает нести на себе имена Божии.

Молитвенный опыт Святого Отца поражает разнообразием мистических переживаний, а его творения богатством основанных на них идей и образов.

Итак, учение свт. Григория Нисского о молитве объединяет в себе все основные стороны богословия великого Отца Церкви: догматическую, аскетико-практическую и мистическую. Подлинная молитва является действенной силой, как средство (но не причина!), изменяющее человека и ведущее его по пути спасения к его конечной цели – обожению. Молитва, будучи призыванием и исповеданием истинных имен Божиих, неразрывно связана с природой этих имен. Имена Божии обозначают энергии Божии, которые действуют в этих именах и в человеке, их призывающем... Молитва «посредством таинственной святости, духовного действия (энергии) и неизреченного расположения прилежного в молитве вводит в единение с Богом». Истинный христианин тот, кто носит имя Христово не лживо, но изменяет себя с помощью Божией так, что его не совестно именовать именами Самого Бога. Истинный христианин – соименник Христу и всей Святой Троице. Такое соименитство человека и Бога достигается на вершине созерцания, которое есть и цель подвига, и цель доброделания, и цель спасения, т. е. обожение, как вечное блаженство вечного благодарения в Царствии Божиим.

ЛИТЕРАТУРА

Творения Св. Григория Нисского

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

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

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

Св. Григорий Нисский. Опровержение Евномия: в 2 т. – Краснодар, 2003.

Св. Григорий Нисский. Послание о жизни Макарии. – М., 2002.

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

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

Также на русском языке издавались:

Творения святого Григория Нисского: в 8 ч. – М., 1861–71.

Творения отцов и учителей Церкви

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

Евсевий. Жизнь Константина. – М., 1998.

Евсевий Памфил. Церковная история. – М., 2001.

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

Современные исследования

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

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

Гаспаров М. Л. Вторая софистика и ее предтечи // История всемирной литературы: в 9 т. – Т. 1. – М., 1983. – С. 489–493.

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

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

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

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

Лосский В. Н. Богословие и Боговедение. Сборник статей. – М., 2000.

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

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

Месяцеслов (сентябрь–февраль) // Настольная книга священнослужителя. – Т. 2. – М., 1978.

Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. – Казань, 1887. (репринтное издание – СПб., 2000).

Нестерова О. В. Allegoria pro tyrologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннепатристическую эпоху. – М., 2006.

Сагарда Н. И. Святой Григорий Чудотворец, епископ Неокесарийский. Его жизнь, творения и богословие. – Пг., 1916 (переизд.: Сергиев Посад, 2006.)

Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. – М., 2006.

Саврей В. Я. Каппадокийская школа в истории христианской мысли. – М., 2012.

Скворцов И. М., прот. Христианское употребление философии, или философия св. Григория Нисского // Труды Киевской духовной академии. – 1863. – Т. III. – № 10. – С. 129–160.

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

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

Тихомиров Д. Св. Григорий Нисский как моралист. Этико-историческое исследование. – Могилев-на-Днепре, 1866.

Троицкий С. В. Учение св. Григория, еп. Нисского, об именах Божиих и «относительное» поклонение. – СПб., 1914.

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

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

Зарубежные публикации

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

Balthasar H. U. von. Cosmic Liturgy. The Universe According to Maximus the Confessor. – San Francisco, 2003.

Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / Ed. by *P. J. Fedwick*. – Toronto, 1981.

Callahan J. F. Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology // *Dumbarton Oaks Papers*. – 1958. – Vol. 12.

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

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

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

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

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

Ruether R. R. Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher. – Oxford, 1969.

Spidlik T. S. I. La sophiologie de S. Basile // *Orientalia Christiana analecta*. – Roma, 1961. – P. 162–274.