

Богословские Статьи Протоиерея Георгия Флоровского 2.

Творение: его начало и конец.

Содержание:

Идея творения в христианской философии.

Тварь и Тварность.

Тварность мира. Мир мог и не существовать. Тварь не явление, но сущность, призванная к бессмертию. Совершенная свобода Творца. Побуждение к творению — благодать Божия. Различие между сущностью и волей. Стремясь к Богу, тварь совершенствуется. Сноски.

О последних событиях.

Пренебрежение эсхатологией западным богословием. Тайна конца связана с тайной творения. Непостижимость Второго Пришествия.

Идея творения в христианской философии.*

Horror est intendere in eam, horror honoris et tremor amoris
(*Augustini Confessiones XII. 14*)¹

Философия для верующего есть исповедование веры, умозрительное осмысление христианских догматов. Это не означает, что в догматических сокровищницах Святой Церкви можно почерпнуть четкие ответы и определенные формулы для всех вопросов метафизики. Верующий философ не избавлен от необходимости выйти на дорогу поиска. Но его отправная точка будет совсем иной, чем у неверующего или недоверчивого философа. Его отправной точкой будет Божественное Откровение, данное и хранимое в харизматическом опыте Церкви, заключенное в Писании, в Символе веры, у святых отцов, в литургическом действе. Вот неиссякаемый источник вдохновения для мысли, источник не внешний и не навязанный чьей-то волей. Философ-христианин живет в Церкви, участвует в ее жизни. Метод христианской философии не есть метод согласования и примирения истин природы с законами веры. Христианский мыслитель не делает различий между верой и разумом. Христианская философия *начинается* с истин веры и в них обнаруживает свет разума. Можно сказать, что христианские догматы уже содержат в себе в качестве предпосылок всю метафизику, метафизику истинную и неоспоримую. Дело философа-христианина найти, определить и объяснить эти послышки. Это умозрительная интерпретация христианского символа веры. Представление об аскетизме, предварительное аскетическое знание

дает больше, чем любая методология. Опыт философа, претворяясь в религиозную практику, преобразуется *качественно*. Поскольку главным объектом догматического опыта является Иисус Христос, можно сказать, что вся христианская философия — это лишь умозрительное истолкование христологического догмата, Халкидонского догмата.

Религиозный опыт есть *встреча двоих*. В этой встрече выражена высшая трансцендентность Бога, *абсолютная двойственность* Бога и творения. Даже на самых высших ступенях мистического восхождения происходит встреча *двух сущностей разной природы*. Между Богом и творением существует абсолютная дистанция, и это *дистанция по природе* (πάντα ἀπέχει Θεοῦ, οὐ τόπω ἀλλὰ φύσει)ⁱⁱ, как говорит преп. Иоанн Дамаскин*. Никакое претворение человеческой природы в божественную невозможно, как невозможно никакое слияние или смешение различных природ. Даже соединившись в единой личности Христа, две невидимые природы не теряют своего непреодолимого различия, и каждая из них сохраняет собственный способ существования. И послание Священного Халкидонского собора, где говорится о *двойственной принадлежности* Христа — Богу Отцу как божественной сущности и людям как человеческой сущности — утверждает *действительное существование второй природы — иной, внебожественной природы Христа*. Две различные природы, встретившись, соединились самым тесным образом в одной неделимой ипостаси. Но несмотря на их идиоматическую общность (αντίδοσις ἰδιωμάτων ὅτι περιχώρησις εἰς ἀλλήλας)ⁱⁱⁱ, несмотря на их неразрывное слияние, это *две* природы. Их соединение — это новый, недавно свершившийся факт, это новое деяние любви и свободной божественной воли, которое не следует необходимо ни из Божественной сущности, ни из организации тварного человека. Поэтому Воплощение стало возможно без какого-либо преобразования Божественной природы. Божественная природа не преобразуется, *но иная природа приобщается к Божественной Жизни*. Следовательно, существуют две отдельных, различных природы, каждая из которых обладает собственной реальной сущностью, собственным способом бытия.

Дуализм Бога и мира — это не просто логическая антитеза абсолютного и относительного, бесконечного и конечного; в данной антитезе эти понятия относительны и взаимодополняемы — они могут существовать только в паре. Это также и не двойственность принципов. По той причине, что творение не является самостоятельным принципом, несмотря на то, что оно как подлинная реальность существует и вне Бога. Но это реальность производная — природа ее гетерономна, зависима по своей сути, она не несет в себе причины собственного бытия — *cur potius sit quam non sit*, — не может существовать сама по себе. Творение сть субстанция по преимуществу относительная, смежная, о все же реальная и нетленная *субстанция*, иная, внебожественная субстанция. Без сомнения, факт творения свидетельствует существованию Бога как высшей Первопричины мира. “Вот, наконец, есть небо и земля. Они вопиют, что были созданы, — говорит св. Августин. — Они вопиют и о том, что создали себя не сами, и раз мы существуем, значит, мы были созданы. Мы не существовали до бытия, как если бы могли создать себя сами”^{*}.

Без Бога, без Его творческой воли мир не может ни возникнуть, ни существовать. Причина и основа мира лежат *вне его*: в Божественной воле. Существование мира есть чудо Божественной любви и милосердия. Хотя то, что этот мирок может существовать рядом с Богом, для Которого он ничто, — само по себе загадка. К чему это парадоксальное дополнение абсолютной бесконечности Божественной Сущности? Тайна, неразрешимая загадка бесконечной любви.

Итак, тварь существует *рядом с Богом* — как *якобы самостоятельная* реальность, поскольку подлинность бытия и собственной сущности твари в первую очередь подтверждается *ее свободой*. Свобода — это больше, чем воля предпочесть пассивность или выбор; возможность выбора есть ее начало и обязательное условие. Перед тварью открыты два пути: *к Богу* и *от Бога*, путь *единения* и путь *разделения*. Человек должен самостоятельно делать выбор и самостоятельно определиться через этот выбор. В послушании и непослушании, в честном приобретении и “тайном” воровстве другого проявляется и осуществляется та же свобода. Два пути представляются не как формальная или логическая возможность, но как возможность действительная. И человеку даются силы не только для выбора, но и для преодоления избранного пути и настойчивости в выборе. Без сомнения, восхождение к Богу возможно лишь при условии встречного Божественного снисхождения, если мы сподобимся такой благодати. Но даже милость Божия не лишает человека свободы, потому что Бог ничего не совершает в человеке без его на то соизволения. “Древний закон человеческой свободы, — говорит св. Ириней, — отрицает всякую нарочную или насильственную благодать.” С другой стороны, путь отлучения — это путь к пропасти и вечной смерти. Итак, тварь наделена способностью к онтологическому самоубийству и силами для его осуществления. Тварь должна *добровольным старанием* приблизиться к Богу, но может *добровольным же старанием* и отлучиться от Него. В такой свободе выражается *сущностная реальность* тварного естества. Без сомнения, тварь создана и предназначена к стяжанию Божественной славы через единение с Богом. Но стяжание этой славы не является *необходимостью для тварного естества*. Скорее можно сказать, что оно является нормой, вне которой тварь не может осуществить себя, ибо осуществить себя для твари означает превзойти самое себя; но пренебрежение этой нормой не влечет необходимо за собой уничтожение твари. Существует призвание, — но не неизбежное предназначение — твари к свободе. Тварь есть предмет совершенно реального процесса, и ей дано образовывать себя самостоятельно по своей свободной воле.

Тварь может осуществить себя, только выйдя за собственные границы, — она может стать собой, лишь поднявшись над своей собственной природой — через стяжание благодати и единение с Богом. Но даже если тварь не достигает этой цели, если она сбивается с пути, упорствует, противится Божественному призыву, и по своему упорству и противлению в определенном смысле *перестает жить*, — она ничуть не перестает существовать. “Ибо *быть* для нее означает не то же, что *жить*.”* Тварьвольна совершить онтологическое самоубийство, но не имеет власти уничтожить себя, освободиться от существования. Тварь нерушима в своем существовании и в своих составных формах, и она никогда не уничтожится: это истинно не только для тварей, сподобившихся вечной жизни в Боге, но и для тварей, отлучившихся от Бога, восставших против Бога и упорствующих в своем отлучении и противлении. Мир сотворенный не будет уничтожен. Через *fiat*^{iv} Творца он *неизбежно* обречен на вечное существование. У Бога были свои причины создавать мир, и создавать его таким, каков он есть. Бог создал его, чтобы он сподобился Его славы, Его радости, чтобы он причастился Божественной жизни. Бог привел его к жизни *вечной*, а не на какое-то время. А если твари не хотят *подняться навстречу* Богу, отступают от Него, закон творения от этого не меняется, но *цель*, которую Бог поставил перед своими тварями, остается недостигнутой: они пребывают в своих узких границах, но им не дано опуститься ниже той таинственной черты, что отделяет существование от несуществования. Упорство в отлучении становится затем причиной адских казней, и эти муки *будут вечными*, ибо закон Божий дан раз и навсегда. Было бы непростительной оплошностью

воображать, будто Бог обрекает грешников на вечное существование *ради наказания*. Это вечное существование непосредственно следует из высшей непреложности первоосновного закона, которым мир был создан из небытия — чтобы никогда не исчезнуть. И если для праведных эта непреложность, это предназначение к вечному, не имеющему конца существованию воплотится в Царствии небесном, источнике высшей радости и блаженства, — для нечестивых, которые своей неправедной волей отказываются от вечной Жизни, она станет источником бесконечных мучений. Разумеется, путь отлучения и противления есть смертный путь, но это путь действительный и вечный. Тварь не может уничтожить себя сама. Нет исхода вне существования для тех, кто был вызван из небытия Божественной волей и мудростью. Вечная смерть — это не возвращение в небытие, не прекращение существования, а *порочный способ существования*. Путь зла есть путь вечной гибели, но гибель эта — не полное уничтожение. Несомненно, в некотором смысле зло — это не более, чем ущербное или недостаточное бытие, оно не имеет собственной сущности и природы, оно “несущностно” — ἀνούσιον, как говорит св. Иоанн Дамаскин*, — но оно действительно как активная сила, и более того, оно действительно в своих результатах, разрушительных, но вполне определенных. Зло носит отрицательный или губительный характер, но оно совершенно реально в своей ужасающей пустоте. Оно обладает таинственной силой подражать созиданию, но плодом этого подражания является разрушение. Зло опустошает и извращает, и в том случае, если оно продолжает быть, продолжают быть и все опустошения и извращения — и хуже того: извращенное существование переходит в вечность — без сомнения, вечность адскую. Зло — это пустота небытия, но пустота совершенно действительная. Оно поглощает существа. Зло — это больше, чем отсутствие бытия, это *положительное небытие*. Зло производит в мире *новые сущности* — ложные, но действительные и явные сущности. Зло обладает ложно-созидательной силой. Оно способно *добавить* новых качеств тому, что создано Богом: сотворить то, что не сотворено Богом, чего не пожелал сотворить Бог, и Бог терпит это не из потворства и благоволения, но просто по Своему попущению. “Бог не сотворил смерти... Ибо Он создал все для бытия” (ο Θεός θανάτου οὐκ ἐποίησεν, οὐδέ τέρπεται ἐπ ἀπωλεία ζώντων; ἐτίσεν γάρ εἰς το εἶναι τὰ πάντα;^v Прем.1:13-14).^{*} Но мир находится в рабстве у тления (ἡ δουλεία της φθοράς,^{vi} Рим.8:21), и грехом смерть войдет в мир (καί διά της ἀμαρτίας ὁ θάνατος, καί οὕτως εἰς πάντα ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν;^{vii} Рим.5:12.). Грех как новое *сложноприобретенное качество* бытия в мире есть свободный и добровольный продукт твари, именно грех сотворил смерть и подчинил ей всякую тварь. Грех установил в мире новые законы. Когда это ложное приобретение человека предстанет на Страшный Суд, силе Божией Любви не преодолеть ни упорства “сынов гибели,” ни разрушений, произведенных грехом. Парадоксальным образом вечные муки ада подтверждают сущностную реальность твари. Твари наделены способностью к противлению и упорством в непослушании Богу. В стремлении ли к Богу, в отлучении ли от Него, в благодати ли, на пути ли к гибели тварь являет свою подлинную сущность, свободу своего существования. Тварь можно определить как *сущность, не имеющую в себе самой причин быть, могущую вовсе не быть, не могущую самостоятельно начать быть, которой необходим Иной для того, чтобы быть, имеющую начало, но не имеющую конца* — ни через саму себя, ни через Бога.

Мир начался. Он имел хронологическое начало. Без сомнения, мир создан *не во времени, а вместе со временем*, — *procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore*, — говорит св. Августин*. В православном вероисповедовании Иисус Христос “есть Творец не одних вещей, но и времени, в которых они обрели существование”*. Во

времени как в действительной последовательности и длительности существуют одни твари. *Не будь созданного мира — не было бы и времени.* Сотворение мира есть также и сотворение времени. Впрочем, мир может существовать и вне времени, и настанет день, когда он перейдет в чудесное бытие, где “*времени больше не будет*” (Откр.10:6); но пока такой образ бытия совершенно невообразим для нас. После воскресения не станет череды минут, дней и ночей, но для праведных наступит день вечный, будет по преимуществу день безвечерний, по выражению преп. Иоанна Дамаскина, — а для неправедных бесконечная ночь*. *Придет конец и черед* мгновений, и смене времен, но их окончание не будет окончанием существования тварной природы. У времени было начало, был свой первый предел. Начало времен мы можем лишь вообразить, восстановив временную цепочку, уходящую в прошлое, — *на этой точке*, как мы предполагаем, *мы должны будем остановиться...* Она будет самым первым пределом, прежде которого никаких пределов не было, не было никаких временных отрезков, потому что не было времени. Не имеет значения, можно ли осуществить подобную операцию на практике, можно ли определить начало мира в веках. Но предполагаемая отправная хронологическая точка — понятие совершенно доступное. Время не началось во времени. Однако оно началось. Это было *чистое начало* — начало всего, что начинается, что началось с перемены и выхода из небытия. Мы не можем вообразить себе прямо этот переход из небытия к бытию, так же как и переход от Божественной вечности, — “присносущей высоты вечности” — *celestudine semper praesentis aeternitatis*, как говорит бл. Августин, к продолжительности и последовательности времени*. Но мы можем вообразить себе обратное — невозможность бесконечного движения назад. Между вечностью и временем лежит hiatus — абсолютная зияющая пропасть.

Мир существует. Но он не мог начать существовать сам по себе. Он не имеет в себе ни причины для начала существования, ни опоры для его продолжения. Напротив, в его существовании есть элемент *чистой случайности*. Вполне могло стать, что мир не существовал бы. В несуществовании мира нет никакого абсурдного противоречия. Существование мира случайно, это чистая и абсолютная случайность. Мир не есть реальность, существование которой необходимо. Напротив, можно определить тварь *как реальность, которая могла бы не существовать вовсе*, поскольку существование ее зависит от причины, находящейся вне ее, и более того, от причины совершенно свободной. Бытие мира есть *истина факта* (по выражению Лейбница^{viii}), — а не логическая истина, следующая из умозрительных аксиом. Невыводимость этой истины логическим путем составляет характерное свойство творения. В необходимой цепи событий имеется абсолютный разрыв. И в этом разрыве обычному сознанию видится нечто парадоксальное и загадочное — поскольку ум всегда ищет необходимые причины всякого бытия. Но бытие мира не имеет в себе причин, существование которых предполагало бы обязательное существование мира...

Нужно выделить две составляющие идеи творения. Сразу скажем, что творение исключает *всякую единую причину* производящей причины и производного явления. Мир был сотворен — иными словами, был *выведен из небытия*, из абсолютного ничто. Актом творения из пустоты была создана *совершенно новая реальность*. Своим созидательным “*fiat*” “Бог назвал несуществующее как существующее” (*καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα*;^{ix} Рим.4:17). Творение противостоит всему созданному из себя, имеющему причиной свою собственную природу. Вечным порождением Бог в силу *плодотворности Своей природы*, *της γονιμότητος φυσικῆς*^x, по выражению св. Иоанна Дамаскина, породил Глагол еди-

носущный. Природная плодотворность есть способность порождать *из самого себя*, из *своей сущности или своего естества* — *единосущных себе*, ομοιον κατά φύσιν, ομοιον κατ' οὐσίαν^{xi}. В этом есть некая естественная необходимость. Порождение происходит изнутри Божественной природы. Но творение есть *волевой* и совершенно свободный *акт* (θελήσεως έργον^{xii}). Творением Бог вызвал к существованию совершенно *инородные* Себе явления, ἀνόμοιον παντελώς.^{xiii*} Он вывел их из небытия, — переведа все из не сущего к бытию силой Своей мысли и воли, — и мысль Его стала творением*. Как плод воли, а не Божественной сущности, творение отнюдь не единосущно и даже не сходно с Творцом. “В твари *нет ничего, сродного с Троицей, кроме того, что она создана Троицей*,” — говорит бл. Августин*. “В природе Бога и души нет ничего общего,” — сказал св. Макарий Египетский*. Мир создан чистой и абсолютной свободой, *ex mera libertate*^{xiv}. Дунс Скот^{xv}, “доктор тонких наук,” выразил эту идею с утонченной точностью: “Бог создал явления не по требованию сущности, предведения или воли, но лишь от полноты, и ничто внешнее не принуждало Его создать то, что Он создал (*Procedit autem rerum creatio a Deo non aliqua necessitate vel essentiae, vel scietiae, vel voluntatis, sed ex mera libertate, quae non movetur et multo minus necessitatur ab aliquo extra se ad causandum*)”. Всякое *внешнее* принуждение, влияние исключается, ибо *до творения не существовало ничего* вне Бога, как не существовало и самого “вне.” Творение есть *первое установление “вне”* по отношению к Богу, — установление не какого-то предела или ограничения Божественной природы, но просто *иной природы*, вызванной к бытию рядом с Богом. В творении Бог определяется *лишь Самим Собой*. Более того, — Он не определяется и *никакой внутренней необходимостью*. Бог — это не обязательно Бог-Создатель. Он мог вовсе ничего не создавать, и это нисколько не умалило бы Его высшей полноты и беспредельного совершенства. Никакое откровение себя *ad extra*^{xvi} не является необходимым для Божественной природы в силу абсолютного полновластия Бога. Тем более оно не является необходимым для Божественной любви. В Своем полном и бесконечном блаженстве Бог совершенно самодостаточен. Скорее чудо то, что Бог стал творить. Нет никакой необходимой или побудительной связи между Божественной природой (или сущностью) и законом творения. Отсутствие твари нисколько не умаляет абсолютной полноты Божественной Сущности, бескрайности этого Океана Сущности, τί πέλαγος ουσίας ἀπειρον καί ἀόριστον,^{xvii} как говорит св. Григорий Назианзин*. Бог не имел начала, и Ему не будет конца. Он пребывает в “неподвижном сиянии вечности”*. И Его бесконечное настоящее — это не время, а вечность*. Бог совершенно неизменен и неподвижен, — в Нем “нет и тени перемен” (παρ' ο ουκ ἐνι παραλλαγή ή τροπής ἀλοσκίασμα,^{xviii} Иак.1:17). Он не может ничего приобрести, ни утратить. И можно сказать, что тварный мир есть *абсолютное излишество*, нечто *дополнительное*, чего могло бы не быть вовсе.

Всемогушество Божие нужно определять не только лишь как высшую власть создавать, но и как *абсолютную власть вовсе не создавать*. Бог мог бы допустить, чтобы вне Его не существовало ничего. Творить и не творить для Бога одинаковое благо, и бесполезно докапываться до причины Божественного выбора, ибо акт творения не был обусловлен даже милосердием Бога и Его бесконечным совершенством. “Творящая Сущность” — это не главное и не определяющее качество Бога: Бог творит в неограниченной свободе. Но тут кроется очень серьезное затруднение.

Если Бог не Творец по Своей природе, *начал ли Он творить?* Нелепое и недостойное предположение, ибо Бог выше каких бы то ни было перемен... Но если *Он не начал быть Творцом*, если Его творческая воля является вечной, следовательно, Он творит в

вечности, и тварь *так же вечна*, как и Бог? Еще более нелепое утверждение, ибо характерное свойство твари как таковой — иметь начало, от небытия переходить к существованию... *Nulla fiebat creatura, antequam fieret ulla creatura*,^{xix} — говорит бл. Августин,* — *мир был начат* — вместе с самим временем. *А Бог не начинал творить*. Вот совершенно явное противоречие!

Творческая мысль Бога *вечна*. Божественная Сущность не обладает *никакой продолжительностью*, в Ней нет *никакой действительной последовательности* мгновений, где одно стоит *после* или *прежде* другого. “Ваши годы не уходят и не приходят,” — восклицает бл. Августин. “Ваши годы пребывают все одновременно, ибо они пребывают...” “Ваши годы как день один,” а день ваш — это не каждый день, а именно день сегодняшней, и ваш сегодняшний день не уступает место завтрашнему, так же как не следует за вчерашним*. “Бог, — говорит преп. Иоанн Дамаскин — *созерцал все прежде творения, мысля вне времени*: и все приходит в свое время *по Его замыслу, неподвластному времени, но который есть предопределение, образ и тип*” (κατά την θελητικήν αὐτοῦ ἀχρονον εννοίαν, ἥτις ἐστί προορισμός καὶ εἰκὼν καὶ παράδειγμα^{xx*}). Преп. Иоанн Дамаскин приводит здесь слова Ареопагита и св. Григория Назианзина. “Типы, — говорит Ареопагит, — *суть причины тварных существ, бытие которых вкуче предварено в Боге, теологи называют это предопределением, благими божественными законами, которыми Сверхсущий предопределил и сотворил все сущее, и которые являются определяющими и созидательными для тварей.*”^{*} Эти типы и идеи, говорит преп. Максим Исповедник, являются “*совершенными и вечными мыслями Бога вечного*” (αἱ ἰδέαι κοῖ τα παραδείγματα ἀπερείσι νοήσεις αὐτοτελετς αἰδιοῖ του αἰδιοῦ θεοῦ)*. Итак, в Боге живут *вечные идеи*, являющиеся образами временных вещей. И эти *образы или типы*, — изображения и образцы [парадигмы] — составляют *превечный Божественный творческий совет*, воля его предвечна и всегда находится в одном и том же положении*. “Божественное представление о каждом существе, которому предстоит получить от Него жизнь, и есть *форма, замысел*, или, по выражению св. Дионисия, *предопределение* этого существа. Действительно, образ того, чье существование предопределено и что должно необходимо существовать, заранее начертан в “Божественном совете.” Поскольку Бог прост и неизменен, заключает преп. Иоанн Дамаскин, Его совет и Его мысль могут быть только вечными (ἀτρέπτον γὰρ το θεῖον, καὶ ἡ βούληδις αὐτοῦ ἀναρχος^{xxi}), *безначально...** Бог создал тварей в соответствии со Своей *превечной* идеей (προαιωνίως ἐδουλήθη)^{xxii}... Но *эта идея содержит в себе лишь образ, эскиз, замысел, лишь предложение* творения. *Это отнюдь не само творение, не его сущность*. Твари, говорит бл. Августин, существовали и не существовали до того, как были созданы; они существовали в Божественном предведении, но не существовали в собственной природе. *Haec igitur antequam fierent, utique non erant. Quomodo ergo Deo nota erant quae non erant?... Proinde, antequam fierent, et erant, et non erant: erant in Dei scientia, non erant in sua natura**. Бог *вообразил или избрал* мир превечный, но мир не вечен, тем более не равновечен Богу*. Мир начал существовать, перешел к бытию вместе со временем и во времени. И от начала его *истекло конечное число мгновений*. Нужно провести очень четкое различие между *Божественной идеей* творения и *сущностью* сотворенного мира. Меж ними лежит абсолютная *пропасть, различие в природе*: не существует постепенного или необходимого перехода от одного к другому. Творение есть осуществление Божественного замысла, Божественного образа, но не путем развития или эволюции этого образа. Идея творения неподвластна ходу времени. Бог творил *по* своему замыслу, но не *от* своего замысла. Божественный замысел стоит всегда *вне* творения как *трансцендентный план*. Божественная

идея есть вечный *прототип* замысла Божьего, в соответствии с которым образовалось все снаружи. Идея мира лежит *в Боге*, а мир *лежит вне Бога*. Глубочайшее заблуждение пантеистов состоит в том, что они отождествляют *идею и сущность*: тогда получается, что сам божественный замысел развивается во времени и подлежит изменениям во времени; тогда получается, что сама сущность вещей является Божественной, а вещи есть *данное в сущности откровение* Бога. Мы же, напротив, настаиваем на том факте, что *идея не несет в себе зародыша* вещей. Этот зародыш происходит из небытия, он — плод творения. Идея вещей есть их *трансцендентный*, а не *имманентный* образ или норма. Творение заключается в том, что Бог вызывает из небытия *новую сущность*, которая *несет* в себе Его идею и может и должна реализовать ее в своем *собственном развитии*. Тварный мир — это внешняя объективизация Божественного замысла, но не сам замысел*.

Пойдем далее. Без сомнения, Божественная идея является вечной и предвечной, она предшествует абсолютно всему. Но и внутри неизменной божественной вечности нужно провести различия. В триединстве Бога есть идеальная последовательность, неизблемая иерархия ипостасей. Можно также сказать, что Троица как основа “предваряет” Божественную волю и замысел, поскольку воля Бога есть общая воля Св. Троицы. Более того, триединая основа есть внутреннее откровение Божественной сущности, — она в высшей степени необходима — и, возможно, нет ничего столь необходимого, как единосущная и неделимая Пресвятая Троица. Полная нелепость допускать, что Троицы не существует. Так же нелепо полагать, будто Бог не обладает мышлением, мудростью и волей. Но он располагает ими в совершенной свободе. Это бесконечная свобода *в частностях*. С допустимой приблизительностью можно сказать, что Бог не имел идеи творения в вечности, скорее он *породил или выдумал эту идею в вечности*. Нельзя утверждать, что Он создал эту идею, потому что в Боге нет ничего сотворенного, — а идеи живут в Боге, *εν τω Θεώ*. Но это приблизительное понятие идеального творения достаточно ясно показывает всю разницу между необходимым существованием Божественных Личностей и произвольным — можно ли сказать *случайным*? — существованием Божественной идеи творения. Идея творения как некое *вне Бога*, “не-Я” Бога, несколько не связана с внутренней необходимостью Божественной сущности — она не порождена в силу “природной плодотворности” Бога — иначе она стала бы “четвертой ипостасью” — кощунственное допущение! Она была порождена в высшей свободе, но навечно. Дерзнем сказать, что эта идея могла и не появиться. Разумеется, это лишь формальная неосуществившаяся возможность. Итак, Бог *выдумал* эту идею — иными словами, *у Него были высшие причины* ее создать. Но Он не был к этому принужден — даже Собственным милосердием, даже Своей бесконечной любовью. Святотатственное заблуждение воображать, будто Бог сотворил мир по такой же необходимости, с какой Он любит Самого Себя. Любовь Божия, милосердие Божие не могут возрасти от созерцания всех существ, которых только можно вывести из небытия, чтобы они приобщились Божественной благодати. Бесконечное Божие блаженство также не может быть умалено отсутствием этих существ, и даже отсутствием идеи их сущности. Бог самодостаточен. Он — самодовлеющ (αὐταρκός) по превосходству. Он не нуждается ни в каком, даже воображаемом, даже вымышленном “не-Я.” Бог не мыслит антитезами. Ему не нужно противопоставлять Себя другим, не нужно возвышаться над другими. Бог абсолютно свободен по отношению ко всевозможным тварям. Ничто не довлеет над Его волей. И, более того, Бог свободен *по отношению даже к возможности* существования тварей. Таким образом, существует очень четкое различие между *необходимостью Божественной природы и абсолютной свободой Его благодетельной воли*. Это раз-

личие не есть разделение. Нет никакого разделения, никакого разграничения в Божественной жизни. В Божественной воле раскрывается Божественная природа. Примерами учений святых отцов нам позволено сделать такие различия: “Бог изобрел или вообразил силы небесные и ангельские, — καί το ἐννόημα ἔργον ἦ,” — говорит св. Григорий Назианзин*. Вообразил, мыслит (ἐννοεῖ), это точное слово. В вечности, “до” творения, говорит св. Григорий, Божественная мысль “созерцала горячо вожеленное сияние Его милосердия, равное и равноовершенное сияние триединого Божества, известное одному Богу и тому, кому Он соизволил его явить. Разум, породивший мир, в высших же идеях искал *формы этого мира*”... * Эти формы не причастны сверхъестественному сиянию триединого Божества. Творческое устремление Бога вечно, но не единовечно Богу. Это не значит, что оно случайно, просто оно свободно*. Тут наступает предел нашему логическому познанию, и всякое слово становится слабым и неточным, — слова приобретают скорее алофатический, запретный или исключительный, чем катафатический и позитивный характер. Но мы не можем отвлечься от умозрительного исповедования нашей веры. Мир, *даже как Божественная идея*, — это абсолютное излишество, дополнительная данность или скорее *дополнительный дар*, свободный и добрый дар всемогущей Божественной свободы и беспредельной любви. Это означает, что мир был создан. Для тварного сознания в этом есть нечто загадочное, парадоксальное и противоречивое. Тварный ум всегда ищет необходимые причины, неизбежно замыкаясь на себе. Идее творения абсолютно чужд такой подход. Мир, несомненно, имеет Причину, высшую и достаточную. Но это Причина, данная в абсолютной свободе выражения и проявления. Если творение не может существовать без творца, то творец может и не творить. Это не просто возможность не следовать идеальному плану, это возможность вовсе не создавать этого плана. Хотя этот план вечен, как и все замыслы Божией воли. Но нужно различать *два вида вечности: основную вечность*, в которой пребывает одна Троица, и *случайную вечность* свободных деяний Божией Благодати.

С неизбежной для нашего ограниченного сознания приблизительностью мы различаем в Боге Божественную природу и то, что относится к этой природе. Это различие, *но не разделение*. Все, что мы понимаем под Божественным, по словам преп. Иоанна Дамаскина, раскрывает не Его природу, но лишь *то, что к ней относится* (οσα δε λέγομεν ἐπι Θεου κατ' φατικῶς, ου την φύσιν, ἀλλα τα περί την φύσιν δηλοι)^{xxiii*}. Преп. Иоанн Дамаскин опирается здесь на идеи патристики IV века. По словам св. Афанасия, Бог обнаруживает Себя во всем через Свою силу и милосердие (και εν πασι μεν εστι κατά την εαυτού αγαθότητα και δύναμιν, έξω δε των πάντων πάλιν εστι κατά την ιδίαν φύσιν)^{xxiv}. И во всем он — по своей благодати и силе, далее, вне всего — по собственной природе*, *пребывая при этом вне всего по Своей Собственной природе*. По мнению преп. Василия и преп. Григория Нисского, в мире действует и проявляется *лишь Божественная “энергия”* как сила Божественной доброты. Нам в нашей связи с Богом понятна и доступна лишь эта энергия*. *Но она и есть Сам Бог*. Глубины Божественной сущности, пребывающей в недоступном свете (φως οίκων ἀπρόσιτον, 1Тим.6:16), сокрыты от нас навек. Но ясно, что Бог открыл ее Своими деяниями в мире: в этих деяниях мы можем созерцать Его вечное Божество и силу (το γνωστόν του Θεού φανερόν εστιν εν αύτοις ... καθοράται ἢ τε άίδιος δύναμις και θειότης,^{xxv} Рим. 1:19-20). Но природа Божия неизменна и недоступна нам. Она, как говорит св. Василий*, доступна только Самому Богу. Нам известны лишь деяния Господни — “нечто происходящее из Его природы,” по словам преп. Иоанна Дамаскина, τι των παρεπομένων φύσει,^{xxvi*} “нечто, сопутствующее Ему,” τα περί αυτόν, говорит св. Григорий Назианзин*.

Все, что мы способны понять в Боге, не принадлежит Его собственной природе, которая выше всякого познания. Мы всегда соприкасаемся только с Его Благодатью, но в ней и есть Он Сам: Он нисходит в нас через Свою “энергию,” но мы сами никогда не можем приблизиться к Его природе, говорит св. Василий*. Хотя Благодать не отделена от Бога, она есть Сам Бог. Можно сказать, что она — *обращенный вовне, ad extra*, к твари, лик Господа или созидающая и охраняющая Десница Божия. Это не пустые метафоры. Существует одно непреодолимое различие: Божественная природа необходима, и необходимо все, что единосущно Ему, то есть одна Святая Троица; Благодать же произвольна... “Он может все, что хочет, но Он не хочет всего, что может. Ибо Он может допустить погибель мира, “но Он ее не хочет,” говорит преп Иоанн Дамаскин*.

Природа Божия и *Благодать* Божия неразделимы в единстве Божественного Бытия — но мы должны различать их. Это различие заложено уже в самом древнейшем разделении *теологии* и “*экономики*,” *θεολογία* и *οικονομία*. Святые отцы и учителя Церкви с самого начала проводили строгое различие между тем, что сказано о Самом Боге и тем, что сказано о *Его произвольном снисхождении*. Это различие выражено в противопоставлении *Божественной природы и Благодати*. Св. Григорий Палама, изучив все святоотеческие писания на эту тему, разделял сущность и деяние Божий, *ουσία* и *ενέργεια*. На Константинопольских соборах 1341, 1347, 1351 и 1352 гг. было выработано очень четкое учение о Божественных “энергиях,” противники которого были преданы анафеме^{xxvii}. Действительно, между сущностью (или природой) Бога и Его энергией есть большая разница*. Божественная сущность абсолютно *несообщаема* тварям, абсолютно *недоступна* им, *ἀμεθεκτὴ*^{xxviii}. Но в Боге есть нечто такое, что можно сообщить, чему могут причаститься и твари, — это высший источник и принцип всякого (*θεώσις, θεοποίησις*^{xxix}): Благодать, множественные и многообразные Божественные “энергии.” Тварь не может приобщиться самой природе Бога, но лишь Божественной Энергии, и, причащаясь этой Благодати, может вступить в самую подлинную и тесную связь с Богом (*ου τη μεθέξει της αὐτοῦ φύσεως ... ἀλλὰ τη μεθέξει της αὐτοῦ ἐνεργείας*^{xxx})*. Благодать нетождественна Божественной сущности, она есть Божественная Энергия (ή *θεία και θεοποιός ἐλλαμψις και χάρις ουκ ουσία, ἀλλ' ἐνεργεία ἐστὶ θεοῦ*^{xxxi})* — *природная и неотъемлемая Энергия* (*φυσική και ἀχώριστος ἐνέργεια και δύναμις του θεοῦ*^{xxxii})*. Единая Энергия триипостасной природы (ή *κοινή της τριπλοστάτου φύσεως θεία δύναμις τέ και ἐνέργεια*^{xxxiii})*, исходя из Божественной Сущности, при этом не отделяется от Нее. Понятие “*исходит*” показывает непреодолимое различие между Божественной природой и энергией и неразделимость их сверхестественного союза (*ἐνωσις θείας ουσίας και ἐνεργείας ἀσύγχυτος... και διαφορά ἀδιάστατη*^{xxxiv})*. Божественная Энергия отличается от внутренней сущности Бога, не отделяясь от нее*. Не будучи этой сущностью, она тем не менее не является случайной (*οὔτε γαρ ουσία ἐστίν, οὔτε συμβεβηκός*^{xxxv}), — ибо она абсолютно неизменна (*ἀμέταβλητόν*) и не имеет ни начала, ни конца. Божественная Энергия предвечна, она, безусловно, существует раньше мира*. Это вечное откровение созидательной воли Божьей. Но это и Сам Бог. В Боге есть сущность и то, что не является ни сущностью, ни случайностью. Это вечное могущество Божье*. Различение Божественной сущности и энергии было введено для того, чтобы обозначить границы нашего познания о Божественном. Мы познаем Бога лишь в Его сверхестественных отношениях с творением, нам известна лишь Его “экономика.” Это различие можно продлить. Необходимо строго запретить себе воображать эти отношения как отвлеченную формальность. Различение Божественной природы и Благодати не чисто субъективно, оно не зависит исключительно от нашего несовершенного ума. Оно носит прилагательный ха-

ракти. Это различие существует в Божественной реальности. *Бог присутствует* в своих отношениях с тварью. Эти отношения — *истинная реальность*. Они — не просто представление, которое мы составляем о Нем. И это присутствие в виде Благодати отлично от обычного Божьего всемогущества, которым поддерживается существование всякой твари. Таинственным образом *есть различные степени Божественного Присутствия*. Но Бог никогда не раскрывает Своей тайной сущности. Ибо Божественная природа не связана с миром необходимыми внутренними узами, она недоступна пониманию и непреложна*. Отрицание “случайности” в Боге наводит на мысль, что всякая “экономия” есть сущностное деяние Бога. Св. Григорий Палама категорически отвергает этот кощунственный вывод. Отрицание различия между сущностью и энергией в Боге сводит на нет и различие между порождением и творением, поскольку и одно, и другое суть деяния сущности. Следовательно, нет никакой разницы между Божественной сущностью и волей. Исчезает также четкое различие предведения и настоящего творения: разве настоящее творение не станет само по себе вечным и непреходящим (ἀνάρχως^{xxxvi}), если будет тождественно Творцу?*. Этих нелепых выводов можно избежать лишь путем тщательного разграничения сущности и энергии в Боге. Божественная Энергия — это созерцательная и плодотворная сила Бога (ἡ θεατικὴ δύναμις καὶ ἐνέργεια τοῦ πάντα πρὶν γενέσεως εἰδότος, καὶ αὐτοῦ ἐξουσία, καὶ ἡ πρόνοια^{xxxvii}), — ἡ ποιητικὴ τῶν ὄντων πρόνοια^{xxxviii}, как говорит преп. Максим Исповедник*. В сущности или природе Бог необходим — непреходящей необходимостью Божества. В Своих же делах или в Своей Благодати Он бесконечно свободен. Поэтому нужно тщательно избегать проникновения космологических идей в исповедование веры в Троицу. Такие идеи вносят элемент случайности во взаимосвязь Божественных Ипостасей, нарушая таким образом совершенную единосущность Пресвятой Троицы. Необходимо подобрать точные выражения для определения чуда Троицы как вечного закона Божественной сущности, не считаясь ни с какими “экономическими,” космологическими и даже сотериологическими идеями. Несомненно, Троица повсюду являет себя в “экономии,” — но Божественная экономия *не является условием существования Троицы*. “Бог есть Троица” — это не “экономическая,” а “теологическая” характеристика: характеристика *Божественной сущности*, а не отношения Бога к чему бы то ни было. Ученые и богословы первых четырех столетий нашей эры искали и нашли классические формулировки, отражающие это различие и исключаящие присутствие всякой “экономии” в учении о Троице. Чтобы лучше понять и исповедовать в адекватных понятиях подлинную Божественность Сына, нужно исключить из учения о Логосе не только идеи Плотина и Филона, но и все христологические элементы. Впрочем, в ходе теологического размышления отправной точкой будет личность воплощенного Слова. Но при этом нужно, отойдя от христологии, сформулировать символ веры в Троицу. Отношения Трех Божественных Ипостасей нужно рассматривать вне всякой связи с замыслом и воплощением творения, впадшего в грех, спасенного или стяжавшего святость. Хотя созидательная роль Божественного Слова не подлежит сомнению, она подтверждена свидетельством евангелиста Иоанна, она выражена в Никейском символе: *и ничто из того, что было сделано, не было сделано без Него*, — не только потому, что Он — Бог, но и потому, что Он есть Слово и Сын, и ипостась Божественной Мудрости. *Но этот момент созидания необходимо исключить, когда речь идет о Сыне*. Даже если бы мир не был создан, Сын тем не менее существовал бы во всей Своей истинной и единосущной Божественности, ибо Он — Сын по природе, κατὰ φύσιν. Это одна из главных мыслей св. Афанасия. “Слово Божие обрело существование не из-за нас; напротив, это мы получили существование благодаря Ему...

Не ради нашего убожества Он, Всесильный, получил жизнь от Единого Отца, чтобы послужить орудием и нашего сотворения. Избави Бог помыслить такое! Не таково истинное учение! *Даже если бы Бог не соизволил создать тварей, — не менее истинным было бы то, что Слово было у Бога, и что Бог — это Отец.*” Хотя “без Слова тварям невозможно было получить жизнь,” — “невозможно получить жизнь иначе, чем через Него” — Его собственная ипостасное бытие ни в коей мере не зависит от созидательной воли Отца, сотворившей мир. И кошунство — полагать, будто и “*Сам Сын получил жизнь ради нас*” и что Отец, любя нас, создал Его ради нас*. Твари могут быть созданы только Словом, но Слово не порождено исключительно для создания тварей. Ипостасную природу и свойства Слова нужно рассматривать в связи с внутренней жизнью Божественной Сущности, независимо от судеб мира. Никейская теология утверждает, что Троица существовала бы и без всякого творения, — но в сотворенном мире мы во всем наблюдаем проявления Святой Троицы и можем даже приписать некоторые Божественные деяния разным Лицам Троицы. Точно таким же образом нужно остерегаться любых сотериологических идей; разумеется, Божественный совет об искуплении и воплощении является *вечным законом* (κατά πρόθεσιν τῶν αἰώνων,^{xxxix} Еф.3:11) — это “экономия” чуда, сокрытого в Боге от начала времен (ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ Θεῷ^{xl}) — закон и предведение Божье (τῆ ὀρίσμένη βουλή καὶ προγνώσει τοῦ Θεοῦ,^{xli} Деян.2:23). Сын Божий был предназначен к Воплощению и даже к Распятию в вечности, и в силу этого вечного закона Он — “Агнец, закланный от создания мира” (τὸ ἀρνίον τὸν ἐσφαγμένον ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, Откр.13:8), и вечный Первосвященник*, “священник вовек по чину Мелхиседека,” имеющий священство непреходящее, ἀλάρατον ἔχει τὴν ἱεροσύνην^{xlii} (Евр.5:6; 7:3-24;12:21). Но это предопределение не относится к внутренней жизни святой Троицы; — оно, предопределение (πρόθεσις), есть свободное деяние Благодати, милосердия Божьего, а не деяние Его сущности. Путь Воплощения не был навязан Божественной воле, — для того, чтобы Бог был Богом истинным, Воплощения не требовалось. Это “плод “экономического,” а не природного снисхождения,” — говорит преп. Иоанн Дамаскин*. Более того, Слово является священником лишь в силу Воплощения, — до Воплощения Оно им не было. Воплощение, предопределенное в вечности, осуществилось лишь в последние времена, и настоящее воплощение стало новым актом, не существовавшим до того, как “Слово стало плотью.” В общем, всякое откровение, всякая “экономия” есть проявление высшей и абсолютной свободы Бога. Оно нисколько не является необходимым. Бог не нуждается во внешнем откровении. Он ничего не может им приобрести. Это то, что мы можем назвать *божественной случайностью*. Но это случайность для Бога. Поскольку Бог избрал и создал творение, все совершается по Его замыслу и предведению. Вечный закон этой случайности — *неизменный закон*, ибо воля Божия неизменна и неколебима. Но не нужно отождествлять эту *неизменность с природной необходимостью*. Напротив, неизменность Божьей воли основана на Его высшей свободе, ибо Его неизменное решение принято в полной свободе и навек. Эта неизменность отнюдь не отменяет самой свободы. Можно здесь вспомнить о схоластическом различении абсолютной и направленной власти, — *potentia absoluta n potentia ordinata*.

Бог вообразил или породил идею творения в вечности. И в начале времен Он вывел из небытия новую жизнь, — вместе со временем тварь была вызвана из абсолютного небытия, пустоты, к жизни. Началась череда времен. В историческом процессе тварь, или, скорее, твари, должны быть осуществлены в соответствии со своими прототипами по Божьему замыслу. Но эти прототипы совершенно не навязаны тварям как необходимость.

Твари живут далеко не только по физическим или природным законам. Они должны осуществить себя свободно и добровольными усилиями. *Это не зерно, которое должно прорасти, а проблема, которую надо решить.* Можно сказать, что это высшая “энтелехия.” По этой причине исторический процесс является *онтологическим эпигенезом.* Эпигенез — это творение по образу. Разумеется, существуют низшие твари, которые подвержены эволюции, задача которых заключается в развитии и реализации потенциала, заключенного лишь в их собственной сущности: это природа. Но человек выше природы, и именно в ней проявляется, *развивается* от вечности или бесконечности времен. В ней раскрываются изначально заложенные возможности. Всякая сущность реализует себя. Это путь пантеизма — религиозного или атеистического. Мир абсолютен, а Абсолют является миром и *реализуется* главным образом через жизнь и мировой процесс. Это метафизика необходимости, вселенской единственности, эволюционной последовательности, полной имманентности. Второй тип может быть охарактеризован идеей творения. Мир был сотворен, это означает, что существует абсолютная трансцендентность между Богом и *иной*, сотворенной Им в полной свободе природой, которая обладает волей к реализации в соответствии с Божественными замыслами, способностью сопричащаться Богу, способностью творить и создавать себя. Человек есть исполнитель сущности, который по Божественному милосердию призван свободно распоряжаться силами, данными ему для реализации. Если он не способен стать собой без участия благодати, то и благодать не может помочь ему без участия и согласия его воли, без его добровольного смирения. Ибо человек принадлежит *иной*, внебожественной природе. Исторический процесс дуалистичен, он определяется соучастием благодати и человеческой свободы и таинственным слиянием их энергий. А человеческая свобода основана лишь на факте тварности человека.

Идея творения — это более чем ответ христианской мысли на вопрос о происхождении человека. Это основная идея всякого умозрительного исповедования христианской веры*.

Медон 1927, Пасха.

Тварь и Тварность.

*Се, на руках Моих написах стены твоя,
и предо Мною еси присно (Ис. 49:16).*

Тварность мира.

Мир тварен. Это значит: он произошел из ничего, а это значит, что не было мира прежде, чем он возник. Он возник вместе со временем, ибо самого времени не существовало, когда не было мира. “Время от создания неба и земли исчисляется,” — говорил преп. Максим Исповедник. Только мир существует во времени — в смене, последовательности, длении. Без мира нет времени. И возникновение мира есть начало времен.² Это начало, по разъяснению свят. Василия Великого, не есть еще ни время, ни частица времени, как начало пути не есть еще самый путь. Оно просто и несложно.³ Времени не было — и вдруг, и сразу оно началось. Тварь возникает, *приходит* в бытие, переходит “от несущих во еже

быти.” Начинает быть. По выражению свят. Григория Нисского, “самая ипостась твари начата изменением,”⁴ “самый переход из небытия в бытие есть некий переход от несуществовавшего в существующее, прелагаемого по Божественному изволению.”⁵

Это первое возникновение и начало смены и дления, этот “переход” от пустоты к существованию непостижим для мысли. Но он становится понятен и представим от обратного. Мы исчисляем время в обратном порядке, из настоящего, из глубины времен, отступая назад во временном ряду; и только вторично умопредставляем и прямой счет. И, отступая назад, к прошлому, на некотором определенном звене, счисляемом из середины ряда, мы останавливаемся в отчетливом сознании, что должны остановиться. Понятие начала времен и есть это требование остановиться, этот запрет нескончаемого отступления в прошлое. Неважно, можем ли мы исчислить этот предел отступления в веках и днях. Остается в полной силе самый запрет. Во временном ряду постулируется безусловно *первый* член, пред которым нет предшествующих, нет никаких звеньев, никаких моментов времени, ибо нет никакой смены — нет самого ряда. Времени предшествует не время, но недлящаяся “высота присносущей вечности,” как выражался блаж. Августин.

Время началось. Но некогда “времени больше не будет” (Откр. 10:6). Прекратится смена. И, разъясняет Дамаскин, “время по воскресении уже не будет исчисляться днями и ночами, или лучше — тогда будет один невечерний день.”⁶ Временной ряд оборвется, в нем будет *последний* член. Но этот конец и прекращение смены не означает упразднение того, что со временем началось — не означает ниспадения в небытие. Времени не будет, но тварь сохранится. Тварный мир может существовать и не во времени. Тварь началась, но не прекратится.⁷ Время есть некий линейный *отрезок*, с началом и концом. И потому оно несоизмеримо с вечностью. Ибо время имеет начало. Но в вечности нет смены, нет и начала.

Всевременность не совпадает с вечностью. *Полнота времен* (omne tempus) не значит еще: *всегда* (semper), как отметил уже блаж. Августин.⁸ Бесконечность или нескончаемость не предполагает обязательно безначальности. И тварь можно уподобить геометрической *связке лучей* или полупрямых, из некоего радианта простирающихся в бесконечность. Однажды изведенный из небытия, в творческом “да будет!” мир получил *непреложное* основание своего бытия.

“Творческое слово есть как алмазный мост, на котором поставлены и стоят твари, под бездной Божией бесконечности и над бездной собственного ничтожества, — говорил митрополит Филарет. — Ибо не должно воображать слово Божие подобным словом человеческому, которое, вышед из уст, тотчас в воздухе исчезает. В Боге нет ничего прекращаемого, ничего исчезающего: слово Его исходит, но не проходит: *глагол Господень пребывает во веки*” (1 Пет. 1:25).⁹ Бог “*во еже быти сотвори всяческая*” (Прем. 1:14). И не на время, но навсегда сотворил: “*Ибо утверди вселенную, яже не подвижится*” (Пс. 92:1).

Мир мог и не существовать.

Мир существует. Но он *начал* существовать. И это значит: *мира могло бы и не быть*. В существовании мира нет никакой необходимости. В самом тварном мире нет ни основания, ни опоры для возникновения. Самым существованием своим тварь свидетельствует о своей тварности, о своей произведенности. Говоря словами блаж. Августина, “вопиет, что создана, — вопиет, что сама себя не создала: потому существую, что создана; и не было меня, пока не стала, и не могла произойти от самой себя.”¹⁰ Самим существованием своим тварь указывает за свои пределы. Причина и основание мира вне мира. Бытие мира возмож-

но только через внемирную волю Всеблагого и Всемогущего Бога, “*нарицающего не сущая яко сущая*” (Рим. 4:17).

Но неожиданным образом именно в тварности и сотворенности коренится устойчивость и субстанциальность мира. Ибо происхождение из ничего определяет иноприродность или “иносущие” мира Богу. Мало и неточно сказать, что вещи творятся и полагаются *вне Бога*. И самое “вне” полагается только в творении, и творение “из ничего” и есть именно такое полагание некоего “вне”; полагание “*другого*” — *наряду* с Богом. Конечно, не в смысле какого-либо ограничения Божественной полноты — но в том смысле, что возникает рядом с Богом вторая, иносущная Ему природа, как отличный от Него и в известной мере самостоятельный субъект. То, чего не было, возникает и становится. В творении полагается и создается *совершенно новая*, внебожественная действительность.

В том и заключается величайшее и сверхпостижимое чудо творения, что возникает “*другое*,” что существуют иноприродные капли твари наряду с “*безмерным и безграничным морем сущности*,” как выражался о Боге свят. Григорий Богослов. Есть бесконечное расстояние между Богом и тварью, и это — *расстояние природ*. Всё удалено от Бога и *отстоит* от Него не местом, но *природой*, по выражению Дамаскина.¹² И это расстояние никогда не сближается, но только как бы перекрывается безмерной Любовью Божией. Как говорил блаж. Августин, в твари “нет ничего относящегося к Троице, кроме разве того, что Троица ее создала.”¹³

И на последних высотах молитвенного восхождения и сближения всегда остается непреходимая грань, всегда усматривается и открывается *живая двойственность Бога и твари*. “Он — Бог, а она — не Бог,” — говорил преп. Макарий Египетский о душе. Он — Господь, а она — раба; Он — Творец, а она — тварь; Он — Создатель, а она — создание, и нет ничего общего между Его и ее естеством.”¹⁴ Всякое пресуществление тварного естества в Божеское столь же невозможно, как и превращение Бога в тварь. И всякое “смешение” и “слияние” природ исключается.

В единой Ипостаси и едином лице Христа-Богочеловека, при всей полноте взаимного сопроникновения, две природы остаются в неизменном и непреложном различии: “Никакоже различию двух естеств потребляемому соединением, паче же сохраняемому свойству коегождо естества.” Расплывчатое “*из двух природ*” Халкидонские отцы заменяют твердым и четким “*в двух природах*,” и исповеданием *двойного единосущия* Богочеловека устанавливают незыблемое и бесспорное правило веры.

Реальное бытие тварного человеческого естества, как второго или другого, вне Бога и наряду с Ним, есть необходимая предпосылка для того, чтобы Воплощение совершилось без всякого преложения или превращения Божественного естества. Тварное вне Бога, но соединяется с Ним. Отцы IV века, побуждаемые необходимостью ясно и отчетливо определить понятие твари, прежде всего подчеркивали иноприродность твари Творящему, в отличие от “*единосущия*” при рождении, — и ставили это в связь с зависимостью творения от воли Творца. “Всё сотворенное, — писал свят. Афанасий Великий, — по своему сущности нисколько не подобно Творцу, но находится вне Его,” и потому может и не существовать.¹⁵ Тварь “приходит в бытие, составляясь отвне,”¹⁶ и нет никакого сходства между возникающим из ничего и вечно Сущим Творцом.¹⁷

Творению предшествует хотение, оно есть *деяние воли* и потому резко отличается от Божественного рождения, как *акта природы*.¹⁸ Подобное же различие проводит свят. Кирилл Александрийский. Рождение совершается “из сущности” и “по природе.” Творение же есть действие, которое совершается не из сущности, и потому тварь инородна Тво-

рящему.¹⁹ И, завершая отеческое любомудрие, преп. Иоанн Дамаскин дает такие определения: “Рождение состоит в том, что *из сущности рождающего производится рождаемое, подобное по сущности*. Творение же и создание *извне и не из сущности творящего и созидającego, и совершенно неподобно (по естеству)*.” Рождение совершается по “естественной силе рождения,” а творение есть акт *хотения* и воли.²⁰ Сотворенность определяет полное неподобие твари Богу, иносущие, и потому — самостоятельность и субстанциальность.

Тварь не явление, но сущность, призванная к бессмертию.

Действительность и субстанциальность тварной природы раскрывается прежде всего в *тварной свободе*. Свобода не исчерпывается возможностью выбора, но предполагает ее, и с нее начинается. И тварная свобода выражается прежде всего в реальной равновозможности двух путей: *к Богу и от Бога*. Эта двойственность путей не есть просто логическая возможность, но возможность *реальная*, связанная с наличностью сил и способностей не только для выбора, но и для прохождения обоих путей. Свобода включает в себя не только возможность, но и *необходимость* выбора. По выражению свят. Григория Богослова, Бог *законоположил* человеческое *самовластие*, “почтил человека свободой, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем вложившему в него [это] семя.”²²

Тварь должна собственным усилием и подвигом взойти и соединиться с Богом. И если путь соединения предполагает встречное движение Божественной милости, этим не умаляется действительность “древнего закона человеческой свободы,” как выражался еще свящмч. Ириней. И для твари не закрыт путь разъединения, ведущий к погибели и смерти. Нет насилия благодати, и тварь может губить себя, способна, так сказать, на метафизическое самоубийство. В изначальном и конечном призвании тварь назначена к соединению с Богом, к причастию и общению Его жизни. Но это не есть вяжущая необходимость ее природы.

Конечно, вне Бога для твари жизни нет. Но, как удачно выразился блаж. Августин, *для твари бытие и жизнь не совпадают*.²³ И потому возможно *существование в смерти*. Конечно, осуществить и утвердить себя до конца тварь может только через преодоление своей замкнутости — только в Боге. Но и не осуществляя своего призвания, и даже сопротивляясь ему, и через это растрчивая сама себя, тварь не перестает существовать. Для нее открыта возможность метафизического самоубийства, но не дана власть на самоупражнение. Тварь неуничтожима — и не только тварь, утвердившаяся в Боге как в источнике истинного бытия и вечной жизни, но и тварь, определившая себя против Бога. “Преходит образ мира сего” (1 Кор. 7:31), и прейдет. Но не прейдет самый мир. Ибо создан “во еже быти.”

Изменчивы и изменяются его качества и свойства, но непреложны его “стихии.” И прежде всего непреложен “малый мир” — человек, и непреложны человеческие ипостаси, творческим изволением Божиим изведенные из небытия. Правда, путь отступничества есть путь гибельный. Но он ведет не к не-бытию, но к смерти. И смерть не есть конец существования, но *разлучение* души и тела, и разлучение твари с Богом. Конечно, зло “не имеет сущности,”²⁴ оно несубстанциально, по выражению Дамаскина.²⁵ Зло имеет отрицательный характер, есть отсутствие и лишения благобытия. И вместе с тем, “в самом небытии оно имеет свое бытие,” как выражался свят. Григорий Нисский.²⁶ В обмане и заблуждении — корень и содержание зла.

Зло, по меткому выражению одного немецкого богослова, есть “баснословящая ложь.” Это — как бы вымысел, но вымысел, заряженный какой-то загадочной энергией и силой. Зло действенно в мире, и в этой действенности действительно. Зло вводит в мир новые качества, как бы прибавляет к богозданной действительности нечто, Богом не изволенное и не созданное (хотя и попускаемое). И эта новизна, в известном смысле “не существующая,” загадочным образом действительна и сильна. “Бог смерти не сотвори” (Прем. 1:13), и вместе с тем вся тварь повинна *оброку смерти*, рабству тления (Рим. 8:20-21). Через грех смерть вошла в мир (Рим. 5:12), и грех, будучи сам мнимотворческим новшеством в мире, порождением тварной воли мнимотворит смерть и как бы устанавливает для твари новый закон существования, некий противозакон.

В известном смысле зло неискоренимо, ибо вызываемая злом конечная гибель *в вечной муке*, не равнозначна полному уничтожению и полной отмене бытия — такой противотворческой мощи, совершенно уравновешивающей творческую волю Божию, за злом признать нельзя. Опустошая бытие, зло его не упраздняет. И вот, такая опустошенная, извращенная и ложная действительность таинственно приемлется в вечность, хотя и в муках неугасающего огня. Вечность мучений, ожидающих “сынов погибели,” с особенной остротой свидетельствует о действительности твари как второй и внебожественной природы. Ибо она вызывается упрямым, но свободным противлением, самоутверждением во зле. — Так и в становлении и в распаде, и в святости и в растрении, и в послушании и в преслушании тварь обнаруживает свою действительность, как носитель Божественных определений.

Идея твари чужда “естественному” сознанию: ее не знала античная, эллинистическая мысль и ее забыла новая философия. Данная в Библии, она познается в церковном опыте. В идее твари совмещается мотив непреложной и непреходящей действительности мира как совокупности взаимодействующих субъектов и мотив всецелой его несамобытности, всецелой причиненности другим, иноприродным началам. И потому сразу исключается и допущение безначальности мира, необходимости его существования, и допущение его кончаемости.

Тварь не есть ни самосущее *бытие*, ни преходящее *бывание* — ни вечная “*сущность*,” ни призрачное “*явление*.”

В тварности открывается великое чудо: *Мира могло бы и не быть*. И то, чего могло и не быть, для чего нет неотвратимых причин, однако *есть*. В этом загадка для “естественной” мысли. И в ней рождается соблазн притупить идею твари, подменяя ее более прозрачными понятиями. Только от противного уясняется тайна твари, через исключение и запрет всех уклончивых домыслов.

Совершенная свобода Творца.

С замечательной тонкостью раскрывает это определение “тонкий доктор” западного средневековья, Дунс Скот. — “Творение вещей совершается Богом не по какой-либо необходимости существа, или ведения, или воли, но из чистой свободы, которая ничем внешним не подвигается и тем более не понуждается к причинению.”²⁷ Однако, определяя Божию свободу в творении, недостаточно отвести грубые представления о принуждении или о внешней необходимости. Само собой ясно, что ни о каком внешнем принуждении речи быть не может, потому что самое “вне” только в творении впервые возникает.

В творении Бог определяется только самим Собой, к творению Он сам Себя определяет. И не так легко раскрыть отсутствие *внутренней* необходимости в этом самоопределении, в откровении Бога *ad extra* [вовне]. Здесь мысль подстерегают обольстительные сообразы. Вопрос можно поставить в такой форме: относится ли атрибут Творца и Промыслителя к существенным свойствам Божественного бытия? — А так как неизменяемость Бога исключает отрицательный ответ, то Ориген делает следующий вывод: “Нечестиво и вместе с тем нелепо представлять природу Божию неподвижной или праздною или думать, что благодать некогда не благодетельствовала и всемогущество когда-то ни над чем не имело власти.”²⁸ Из совершенной сверхвременности и неизменности Божественного бытия Ориген, по удачному выражению Болотова, выводит, “что Богу всегда присущи все Его свойства и определения *в строгом, смысле in actu* [в действии], *in statu quo* [неизменности].”²⁹ При этом “всегда” для Оригена имеет смысл вневременной вечности, а не только “современности.”

“Как никто не может быть отцом, если нет сына, и никто не может быть господином без владения, без раба, — рассуждает Ориген, — так и Бога нельзя назвать всемогущим, если нет существ, над которыми Он проявил бы власть; и поэтому для откровения божественного всемогущества необходимо должно существовать всё. Если же кто-нибудь подумает, что были когда-нибудь века, или протяжения времени, или что-нибудь другое в том же роде, когда сотворенное еще не было сотворено, то, без сомнения, он покажет этим, что в те века или протяжения времени Бог не был всемогущим и сделался всемогущим только впоследствии, когда явились существа, над которыми Он мог бы владычествовать. А это в свою очередь значило бы, что Бог испытал некоторое усовершенствование и от худшего состояния перешел к лучшему, так как быть всемогущим для Него, без сомнения, лучше, чем не быть таким. Но не глупо ли думать, что Бог сначала не имел чего-нибудь такого, что иметь достойно (свойственно) Ему, но что получил только потом, путем некоторого усовершенствования. Если же нет такого времени, когда Бог не был бы всемогущим, то необходимо должно существовать и то, через что Он называется всемогущим (Вседержителем); и Бог всегда имел то, над чем владычествовать и что подлежало управлению Его как царя и главы.”³⁰ Ввиду совершенной неизменяемости Божией “необходимо, чтобы творения Божий были созданы Богом от начала и чтобы не было времени, когда бы их не было.” Ибо нельзя допустить, чтобы Бог во времени “от бездеятельности перешел к деятельности.” Стало быть, нужно признать, “что всё безначально и совечно Богу.”³¹

Из диалектических сетей Оригена выйти не просто. И в самой проблематике заложена бесспорная трудность. “Когда помышлю, чьим Господом был Бог от вечности, если тварь не была вечно, — восклицал блаж. Августин, — страшусь что-либо утверждать.”³²

Ориген усложнял вопрос своим неумением отвлечься от времени как смены. Наряду с присносущей и неподвижной вечностью Божественного бытия он воображал бесконечное течение веков, требовавшее для себя наполнения. И вместе с тем всякая последовательность в определениях представлялась ему под образом реальной временной смены, и поэтому, выключая смену, он склонялся отрицать и самый порядок или взаимозависимость в определениях. В итоге он утверждал больше, чем только “совечность” мира Богу, — он утверждал *необходимость* Божественного самораскрытия *ad extra*, *необходимость* извечного изливания Божией благодати на “другое,” *необходимость* присносущего осуществления всей полноты и всех возможностей Божией мощи. Иными словами, исходя из понятия

неизменяемости Божией, Ориген приходил к признанию необходимости соприисносущего и безначального Божественного “не-я” как соусловия и коррелята Божией полноты и жизни. И в этом вся острота вопроса.

Побуждение к творению — благодать Божия.

Мира могло бы и не быть — в полноте своего смысла это возможно, только если *Бог может и не творить*. Если же Бог творит неизбежно, для полноты Своего бытия, тогда миру *должно* быть, и в таком случае не могло бы не быть мира. Если и отбросить оригеновскую мысль о бесконечности протекшего действительного времени и признать начало времен, остается под вопросом, не принадлежит ли хотя бы *мысль о мире* к безусловной необходимости Божественного бытия. Пусть реальный мир возник со временем, и до этого ни его ни времени не существовало.

Но образ мира в Божественном ведении и воле не остается ли вечным и присносущим, сопричастным непреложно и неотразимо к полноте Божия самопознания и самоопределения? И на это указывал против Оригена еще священномученик Мефодий Олимпийский, подчеркивая, что Божественное всесовершенство не может зависеть ни от чего, кроме Самого Бога, кроме Его природы.³³ Конечно, Бог творит единственно по Своей благодати, и в благодати Божией единственное основание Его откровения “другому” и самого бытия этого другого как приемника и предмета этой благодати. Но не должны ли мы мыслить это откровение вечным? И если должны — ибо Бог живет в вечности и неизменяемой полноте — то не значит ли это, что по крайней мере “образ мира” от вечности неизменно соприисносущен Богу, — и притом в неизменяемой полноте своих конкретных определений?

Нет ли здесь “необходимости ведения или воли”? Не значит ли это, что в вечном самосозерцании Бог необходимо сосозерцает и то, *что не есть Он*, но другое? Не связан ли Бог в Своем извечном самосознании образом Своего Не-Я, хотя бы только как возможно? И в Своем самосознании не принуждается ли Он мыслить и созерцать Себя творческим началом мира как предмета Своего благоволения?

— И, с другой стороны, на всём мире лежит Божественная печать непреложности, отблеск Божией славы. Неизменный Промысл Божий сообщает миру и полную стойкость, и премудрый строй, и некую необходимость. И это мешает понять, что мира могло бы и не быть. Кажется, мы не можем представить себе мира несуществующим без того, чтобы ввести какую-то нечестивую *случайность* в его возникновение, противоречащую и оскорбительную для Премудрости Божией. Не ясно ли, что должно быть для мира достаточное основание, дабы он предпочтительнее был бы, чем не был? И это основание должно заключаться в извечном изволении и повелении Божиим. Не выходит ли при этом, что, раз мир невозможен без Бога, то и Бог невозможен без мира? И трудность только отодвигается, но не снимается, если ограничиться ссылкой на хронологическое начало действительного существования мира. Ибо при этом *возможность* мира, идея мира, Божественный замысел и изволение о нем остаются вечными и как бы соприисносущными Ему.

И нужно прямо сказать, такое допущение равнозначно введению мира во *внутрипро-ичную* жизнь Божества как соопределяющего начала, что мы должны твердо и решительно отвергнуть.

Идея мира, Божественный замысел и изволение о мире, конечно, *вечны*, но в каком-то смысле *не совечны и не со-присущны* Ему, ибо “разделены” от Его “сущности” Его *хотением*. Лучше сказать, Божественная идея мира вечна иной вечностью, нежели Божие су-

щество и самосознание. Как ни парадоксально это различие видов или типов вечности, оно необходимо для выражения бесспорного различия между *существом (природой)* Божиим и Его *волей*. Это различие не вносит в Божественное бытие никакого раздвоения, но “богоприлично” выражает отличие *воли* от *природы*, основное различие, столь остро раскрытое отцами IV века. Идея мира имеет свое основание не в *существо*, но в *воле* Бога. Бог не столько имеет, сколько *измышляет* идею твари.³⁴ И “измышляет” ее в совершенной свободе, и только в силу этого всесвободного измышления и изволения как бы “становится” Творцом, но мог бы и не творить. Такое “воздержание” от творения нисколько бы не изменило и не обеднило Божественной природы, как и творение мира не обогащает Его бытия. Так от противного мы можем приблизиться к уразумению творческой свободы Божией.

В каком-то смысле для Бога безразлично, есть ли мир или его нет, — в этом и состоит безусловное всеблаженство или вседовольство Божие, Божественная автаркия. Божию свободу следует определять не только как силу творить, но и как безусловную *власть не творить*.

Все эти слова и предположения, конечно, недостаточны и неточны. Все они имеют характер исключений, отрицаний и запретов, а не прямых и положительных определений. Но они нужны для исповедания опыта веры, в котором приоткрыта тайна Божественной свободы. С терпимой неточностью можно сказать, что Бог мог бы допустить вне Себя полное небытие, полное отсутствие существований. Таким предположением не умаляется, но, напротив, четко оттеняется вся безмерность Божественной Любви. Бог творит от безусловного избытка своих щедрот и благодати, и в этом сказывается Его хотение и свобода. И в этом смысле можно сказать, что мир есть некий *излишек*, и притом излишек, нисколько не обогащающий Божию полноту, — нечто сверхдолжное и сверхприданное, чего могло бы и не быть и что есть только всеблагое хотение Божие.

Равным образом, никакое откровение не принадлежит к необходимости Божественной природы, к строю Его внутренней жизни. Оно не вынуждается благодатью Божией, а совершается в совершенной свободе. Поэтому нельзя сказать, что Бог *начал* творить, стал Творцом. “Быть Творцом” не принадлежит к определениям Божественной природы, к которой принадлежит Триединство Ипостасей.

В присносущей неизменяемости бытия Божия нет никакого возникновения, становления, последовательности. И однако есть некоторый и всесовершенный строй, до известной степени познаваемый и выразимый в порядке определений и имен Божиих. В этом смысле свят. Афанасий Великий и говорил, что “для Бога созидать есть *второе, а первое* — рождать,” что “то, что от естества” *предваряет* “то, что от изволения.”³⁵ Внутри самой совечности и неизменяемости Божественного бытия необходимо учитывать различия.

В безусловно простой жизни Божией есть безусловный идеальный или логический порядок Ипостасей, необратимый и непереместительный — уже по одному тому, что есть “единое начало” или “источник” Божества и есть счисление: *первое, второе и третье* Лицо.³⁶ И поэтому можно сказать, что Троический строй *предшествует* воле и мысли Божией, ибо воля Божия есть общая и нераздельная воля Пресвятой Троицы, как и все действия (*энергии*) Божии.

Но более того, Троичность есть внутреннее самооткровение естества Божия. Таким же откровением являются и свойства Божии. Но Бог свободен в их конкретном раскрытии. Непреложная воля Божия свободно полагает тварь и саму идею твари. Было бы соблазнительной погрешностью называть “измышление” Богом мира “идеальным творением,” ибо

идея мира и мир идей о мире в целом суть *в Боге*, и в Боге ничего тварного быть не может. Но это двусмысленное понятие “идеального творения” с большой ясностью выражает всю полноту различия между необходимостью Троического бытия и свободой Божественного замысла — изволения о твари. Есть здесь безусловное и неснимаемое различие, отрицание которого ведет к представлению о всём домостроительстве как о *существенных* актах и состояниях, с *необходимостью* раскрывающих Божественную природу.

Можно с терпимой смелостью сказать, что в Божественной идее твари есть некоторая контингентность [случайность]. И что, если она извечна, то вечна *не вечностью существующей, но вечностью свободной*. Свободу Божия замысла-изволения для самих себя мы можем пояснить предположением, что эта идея могла бы не быть положена вовсе. Конечно, это — *casus irrealis* [нереальный вариант], но в нем нет внутреннего противоречия. Конечно, раз Бог “измыслил” или положил эту идею, у Него были для того основания. Однако прав, думается, был блаж. Августин, воспрещая искать “причину воли Божией.”³⁷ Ибо она ничем не предопределяется и ничем не понуждается.

От вечности Божия мысль, писал свят. Григорий Богослов, “созерцала вожденную светлость Своей красоты, равную и равно совершенную светозарность трисиянного Божества... *Мирородный Ум рассматривал также в великих Своих умопредставлениях Им же составленные образы мира*, который произведен впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим. У Бога — всё пред очами, и что будет, и что было... Для Него всё сливается в одно, и всё *держится в мышцах великого Божества*.”³⁸ “Вожденная светлость Божественной доброты” не могла быть умножена “образами мира,” и только по преизбытку Любви Ум “составляет” их. Они не принадлежат к Троической светозарности, они полагаются волей и хотением. И самые “образы мира” есть излишек и *сверхприданный дар* Всеблаженной Любви. В самом изволении мира сказывается безмерная Божия свобода.

По выражению свят. Афанасия, “Отец творит всё Словом в Духе”³⁹ — творение есть совокупное и нераздельное действие Пресвятой Троицы. И творит Бог *мыслью*, и мысль становится делом, — говорит преп. Иоанн Дамаскин.⁴⁰ “Он созерцал всё прежде его бытия, но каждая вещь получает свое бытие в определенное время, *согласно с Его вечной изволяющей мыслью, которая есть предопределение, и образ, и план*.”⁴¹ Эти образы предстоящих вещей есть “предвечный и неизменный совет” Божий, в котором “начертано всё, предопределенное Богом и неукоснительно совершающееся, прежде его бытия.”⁴² Этот “совет” Божий вечен и непреложен, ибо всё Божественное неизменно. И это — *образ Божий*, второй вид образа — образ, обращенный к твари.⁴³ Дамаскин ссылается при этом на св. Дионисия. Прообразы, говорит Ареопагит, “*суть сущетворные основания, совокупно предсуществующие в Боге, что богословие называет 'предопределениями,' и божественные и благие изволения, определительные и творческие для всего существующего, согласно которым Сверхсущий и предопределил и произвел всё сущее*.” Эти прообразы и идеи, поясняет преп. Максим Исповедник, суть “*самосовершенные и вечные мысли* вечного Бога.”⁴⁵

Этот предвечный совет есть Божий замысел о мире, который со всей строгостью нужно отличать от самого мира. Божественная идея твари не есть тварь, не есть субстанция твари, не есть носитель мирового процесса, и “переход” от “замысла” к “деянию” не есть процесс в Божественной идее, но — возникновение, созидание и новополагание реального внебожественного субстрата, множественности тварных субъектов. Божественная идея остается неизменяемой и неизменной. Она остается всегда вне тварного мира, транс-

цендентна ему. Мир творится *по идее, согласно* прообразу, который еще не есть субъект становления. Прообраз есть задание, которое обращено *вне* Бога.

Это различие и расстояние не снимаются никогда. И потому вечность прообраза, непреложного и никогда не вовлекаемого во временную смену, совмещается со временной начальностью и становлением носителей предвечных определений. “Вещи, пока они не стали, как бы не были,” — говорил блаж. Августин, (*utique non erant*). И поясняет: и были и не были прежде, чем стали; “*были в ведении Божиим, и не были в их собственной природе.*” По разъяснению преп. Максима, тварные существа, “*суть образы и подобия Божественных идей,*” которым они “причастны.”⁴⁸ Творец осуществляет Свое предсуществующее в Нем от вечности ведение,⁴⁹ изводит несуществовавшую новую реальность, которая становится *носителем* Божественной идеи.

При таком понимании всецело преодолевается пантеистический уклон платонической идеологии и стоической теории “семянных слов.” Для платонизма характерно отождествление “сущности” в каждой вещи с ее Божественной идеей — наделение субстанций абсолютными и вечными свойствами, и введение “идей” внутрь вещей. Напротив, надлежит со всей строгостью различать *тварное ядро* вещей от Божественной *идеи* о вещах. Тогда и самый последовательный логический реализм освобождается от пантеистического привкуса: реальность общего будет всё же только тварной реальностью. Вместе с тем преодолевается и панлогизм: мысль о вещи, ее замысел вещи, не есть ее “сущность” или ядро. Божественный образ в вещах не есть их “субстанция,” не есть носитель их свойств и состояний. Скорее его можно назвать *истиной вещи*, ее *трансцендентной энтелехией*. Но *истина вещи* и *сущность вещи* совсем не совпадают.⁵⁰

Различие между сущностью и волей.

Исповедание безусловной тварности и несамодостаточности мира приводит к различению в Боге двоякого рода определений и актов. Конечно, мы здесь касаемся пределов нашего разума, когда все слова становятся неточными, и получают апофатический (т.е. запретительный), не катафатический (изъявительный смысл). Но святоотеческий пример ободряет в умозрительном исповедании веры. И, как говорил Митрополит Филарет, “надобно... чтобы мы никакую, даже в тайне сокровенную премудрость не почитали для нас чуждой и до нас не принадлежащей, но со смирением устроили ум свой к Божественному созерцанию.”⁵¹

В своем умозрении мы только не должны переходить пределов положительного откровения и должны ограничиваться истолкованием опыта веры, не притязая на большее, чем вскрытие тех внутренних предпосылок, через которые для нас становится возможным исповедание догматов как умозрительных истин. И нужно сказать, к проводимым нами различениям побуждает весь строй нашего вероучения. В сущности они уже даны в древнем и исконном различении “теологии” и “икономии.” С самого начала христианской истории отцы и учителя Церкви стремились ясно и четко разграничить эти области, различить и разграничить определения и имена, сказуемые о Боге в порядке богословия и — в порядке домостроительства. За этим стоит различие “*естества*” и “*воли*.” И с этим связано различие в Боге “сущности,” “естества,” и “того, что около естества” и только “относится к естеству.” Различение, не разделение.

“То, что мы говорим о Боге утвердительно, показывает нам, — по выражению Дамаскина, — не Его естество, но то, что относится к естеству,”⁵² “нечто, сопровождающее Его

природу.”⁵³ И “что Он есть по сущности и естеству — это совершенно неведомо и непостижимо.”⁵⁴ Дамаскин выражает здесь основную мысль восточного богословия: сущность Божия непостижима, а познанию доступны только силы или действия Божии.⁵⁵ И, стало быть, есть некое действительное различие между ними. Это различие связано с отношением Бога к миру. Бог познается и постигается только в меру Своей обращенности к миру, только в Своем откровении миру, в Своей “икономии,” или домостроительстве. Внутрибожественная жизнь заграждена для твари “светом неприступным” и познается только в порядке запретительного, “апофатического” богословия, через исключение недостаточных и небогоприличных определений и наименований.

В письменности доникейского периода это различие нередко получало характер двусмысленный и нечеткий. Космологические мотивы примешивались к определению внутритроичных отношений, и Вторая Ипостась иногда определялась с точки зрения *явления* или *откровения* Бога миру — как Бог Откровения или творческое Слово. И постольку непознаваемость и сверхпостижимость относились к Отчей Ипостаси, неоткрываемой и неизреченной, то Бог открывается в Логосе, в “Слове изреченном”, как “в идее и действительной силе,” исходящей для устройства твари.⁵⁶ Отсюда вытекал субординационизм в доникейском раскрытии Троичного догмата.

Только отцы IV века в завершенном Троическом богословии получают твердую опору для четкого раскрытия учения об отношении Бога к миру. В делах и творениях Божиих открываются совокупные и нераздельные “действия” всех Лиц Единосущной Троицы. Сама же “сущность” Троицы остается за пределами познания. Творения, по выражению свят. Василия Великого, познают Божию *силу и премудрость, но не самое существо.*⁵⁷ “Мы утверждаем, — писал он Амфилохию Иконийскому, — что познаем Бога *по действиям*, но не обещаем приблизиться к самой сущности. Ибо хотя *действия* Его *нисходят* к нам, Его сущность остается неприступной.” Действования многообразны, а сущность проста.⁵⁸

Сущность Божия недомыслима для человека и ведома только Сыну Единородному и Духу Святому.⁵⁹ По выражению свят. Григория Богослова, существо Божие есть “Святая Святых, закрываемое и от самих Серафимов и прославляемое Тремя Святыннями, которые сходятся во единое Господство и Божество.” И тварный ум может весьма несовершенно лишь “оттенить” некий малый “образ истины” в безмерном море Божественной сущности — и не по тому, что Бог есть, но “по тому, *что окрест [вокруг] Его.*”⁶⁰ “Божие естество, совершенно непостижимое и ни с чем несравнимое, — говорит свят. Григорий Нисский, — познается только через действия,”⁶¹ — и не естество, но действия разъясняют все наши слова о Боге.⁶²

Естество Божие непостижимо, неизменимо и неизреченно. Множественные и относительные имена, сказуемые о Боге, называют не сущность, но Его *свойства*. В то же время эти свойства Божии не есть только умопредставляемые или мыслимые признаки, образующие наше человеческое понятие о Нем, — это не отвлечения, а — *силы и действия*, действительные, существенные и животворящие обнаружения Божественной Жизни, действительные образы *отношения* Бога к твари, связанные с образом твари в вечном ведении и совете Божиим о ней. И это есть “ведомое Бога” (Рим. 1:19). Это есть как бы особая область нераздельного, но “многоименитого” Божественного бытия, “божеское просияние и действие,” как вслед за “Ареопагитиками” выражается Дамаскин.⁶³ По апостольскому слову, “невидимая бо Его от создания мира твореньми помышляема видима суть, и *при-*

сносущая сила Его и Божество” (Рим. 1:20). И это есть откровение или явление Божие: “Бог бо явил есть им” (ст. 19:).

Толкуя апостольские слова, преосвященный Сильвестр правильно поясняет, что “становятся видимыми не в обманчивом каком-либо, а конечно в истинном смысле; не воображаемое только, а в действительности существующее невидимое Божие; и не призрачная только, а действительная вечная Его сила; и не в мысли только людей, а на самом деле, в действительности сущее Его Божество.”⁶⁴ Видимо — ибо явлено и открыто. Бог не призрачно или издали, но действительно везде присутствует: “Иже везде Сый и вся исполняяй, Сокровище Благих и Жизни подателю.”

Это вездеприсутствие есть особый “образ существования” Божия, отличный от “образа Его существования по собственному естеству.”⁶⁵ И вместе с тем действительное присутствие, а не только деятельное вездеприсутствие — как деятель присутствует в том, на что он воздействует. И если мы “не особенно понимаем,” по выражению Златоуста,⁶⁶ это таинственное вездеприсутствие и этот образ бытия Божия во внешнем, то вместе с тем не подлежит спору, что Бог “всюду находится весь и всецело,” “весь во всём,” как говорил Дамаскин.⁶⁷ Животворящие действия Бога в мире есть сам Бог, что исключает разделение, но не снимает различия.⁶⁸

В раскрытой и систематической форме каппадокийское учение о “сущности” и “действиях” мы находим у неведомого автора таинственных “Ареопагитик,” определивших дальнейшее развитие византийского богословия. Дионисий Ареопагит исходит из строгого различия “божественных имен,” определяющих внутрибожественную и Троичную жизнь и выражающих отношение Бога ко внешнему.⁶⁹ Но оба порядка имен говорят о непреложной Божественной действительности.

Внутрибожественная жизнь сокрыта от постижения, познается только в отрицаниях и запретах,⁷⁰ и “кто, видев Бога, понял, что он видел, не Его он видел.”⁷¹ И вместе с тем Бог существенно открывается, и действует, и присутствует в твари, в своих силах и идеях — в “промышлениях и благостях, которые исходят от несообщимого Бога избыточным током и которым причащается существующее,”⁷² в “благотворящих промышлениях,” — отличных, но не отделимых от “сверхсущей сущности” Божией, от самого Бога, как выражается в схолиях преп. Максим.⁷³ Основание этих “исхождений” и как бы исхождения Божия в Своих промышлениях из Самого Себя — в благодати и любви.⁷⁴ Эти силы не сливаются с тварными вещами и не суть эти вещи, но их основания и животворящие начала — прообразы, предопределения, “слова” и изволения о них, которым они причастны и должны “причащаться.”⁷⁵ Это — не только “начало” и причина, но и задание и влекущая, предельная и сверхпредельная цель. Нельзя сильнее, чем в “Ареопагитиках,” выразить сразу и различие и нераздельность Божественной сущности и Божиих сил.⁷⁶ Божии силы — это лик Божий, обращенный к твари. Не нами воображаемый лик, не то, что мы видим и как мы видим, но сущий и живой взор Самого Бога, которым Он изволяет, и животворит, и хранит всяческая, — взор всемогущей крепости и сверхизбыточной любви.

Учение о силах или действиях Божиих получает последний чекан в византийском богословии XIV века и всего более у свят. Григория Паламы. Он исходит из различия благодати и сущности. “Божественное и боготворное просияние и благодать не есть сущность, но действие Божие.” На ряде константинопольских соборов XIV века понятие Божественной энергии получает четкое определение. Есть действительное различие, но не разделе-

ние, между *сущностью* Божией и *действием*. Это различие сказывается прежде всего в том, что сущность безусловно несообщима и недосягаема для тварей. Они достигают и приобщаются только действиями Божиими. Но через это причастие приходят в подлинное и совершенное общение с Богом, получают “обожение.”⁷⁸ Ибо это есть “естественная и нераздельная сила и действие Божие,”⁷⁹ — “общая и Божественная сила и действие Триипостасного Бога.”⁸⁰ Действие Божие *исходит от сущности*, но, исходя, *не отделяется от нее*. “Исхождение” означает “неизглаголанное отличие,” не нарушающее “преестественного единства.”⁸¹

Действие Божие не есть самая сущность Божия, но не есть и акциденция. Ибо оно неизменно и совечно Богу, предсуществует твари и открывает о ней творческую волю Божию. В Боге есть не только сущность, но и то, что не есть сущность, хотя не есть и акциденция, — Божия воля и действие, Его существенное и сущетворное промышление и власть.⁸²

Свят. Григорий Палама подчеркивает, что непризнание действительного различия между “сущностью” и “энергией” стирает и делает неясной грань между рождением и творением — и то и другое оказывается актом сущности. И как выражался свят. Марк Эфесский, бытие и действие тогда вполне и всецело совпадают в равной необходимости. Тогда снимается различие между “сущностью” и “хотением,” тогда Бог только рождает, а не творит. Тогда становится неясным различие между предведением и созданием, и тварь оказывается совечно сотворенной.⁸³

Сущность есть внутреннее *самобытие* Божие, а действие — Его отношения к другому. Бог *есть Жизнь* и *имеет Жизнь*, *есть Премудрость* и *имеет Премудрость*... Первый ряд выражений относится к несообщимой сущности, второй — к нераздельно разделяемым действиям единой сущности, нисходящим на тварь.⁸⁴ Ни одно из этих действий не ипостасно, и их неисчислимая множественность не вносит никакой сложности в Божественное бытие⁸⁵. Совокупность Божественных “действий” образует Его предвечную волю, Его замысел-изволение о “другом,” Его творческий предвечный совет. Это — Бог, но не сущность Его, а *воля*.⁸⁶

Различение “существа” и “действия” или, можно сказать, “естества” и “благодати” соответствует таинственному различию в Боге “необходимости” и “свободы,” понимаемых “богоприлично.” В Своем таинственном существе Бог “необходим,” не необходимостью принуждения, конечно, но некой необходимостью естества, которая, по выражению свят. Афанасия Великого, “выше и первоначальнее свободного избрания.”⁸⁷ И с дозволенным дерзновением можно сказать: Бог не может не быть троичным в Лицах. Троичность Ипостасей — выше воли Божией, есть как бы “необходимость” или “закон” Божественного естества. Эту внутреннюю “необходимость” выражает и понятие “единосущия,” и понятие всецелой нераздельности Трех Лиц, как сопребывающих и сопроницающих друг друга.

По суждению преп. Максима Исповедника, было бы неправильно и бесполезно вносить понятие воли во внутреннюю жизнь Божества, для определения отношения Ипостасей, ибо Лица Пресвятой Троицы существуют вместе выше всякого отношения и действия, и Своим бытием уже определяют отношение.⁸⁸ Общая и нераздельная, “естественная” воля Божия свободна. В Своих действиях Бог свободен. И потому при догматическом исповедании взаимных отношений Божественных Ипостасей надлежит найти такие выражения, при которых исключаются все космологические мотивы, всякое отношение к тварно-

му бытию и его судьбам, ибо не Божественное домостроительство или откровение есть основание Троического бытия.

Тайна внутрибожественной жизни должна быть представлена в совершенном отвлечении от домостроительства, и Ипостасные свойства Лиц должны быть определены вне всякого отношения к бытию твари, но только по отношению между Собой. Этим несколько не затеняется живое отношение Бога, именно как Троичного в Лицах, к твари. Но этим устанавливается верная перспектива.

Весь смысл догматического раскрытия в церковном вероучении изначально данного ведения о Божестве Христа сводится к последовательному отвлечению всех предикатов, относящихся к Его снисхождению, характеризующих Его как Творца, Искупителя и Спасителя, для того чтобы признать Его Божество в свете *внутренней* жизни Божеского естества.

Творческое отношение Слова к миру прямо исповедуется в Никейском символе: *Им же вся быша*. Не только потому *быша*, что Слово — Бог, но и потому, что Он есть Слово Божие. И вместе с тем не кто иной, как Великий Афанасий, с величайшей твердостью и остротой исключает демиургический момент из учения о Рождении Слова. Рождение Слова не предполагает бытия, ни даже замысла о мире. Если бы мир и не был сотворен, Слово было бы в полноте Своего божества, ибо Слово есть Сын по естеству. “Если бы угодно было Богу не творить тварей, тем не менее было бы Слово у Бога, и в Нем был бы Отец,” — говорил свят. Афанасий; и это при том, что тварям невозможно получить бытие иначе, как через Слово.⁸⁹ Твари созданы Словом и через Слово, “по образу” Слова, “по образу образа” Отчего, как выражался еще священномученик Мефодий Олимпский.⁹⁰ Творение предполагает Троичность, и печать Троичности лежит на всей твари. Именно поэтому и не подобает вносить космологические мотивы в определение внутритроичного бытия.

И вместе с тем можно сказать, Троичностью исчерпывается естественная полнота Божией сущности, и потому замысел-изволение о мире есть *творческий акт*, деяние воли, — *излишек* Божественной любви, дар и благодать. Различение имен, называющих Бога в себе, Бога как Сущего, и Бога в откровении, домостроительстве, действии, не есть только субъективное различие в силу нашего образа расчленяющего умопредставления. Оно имеет объективный и онтологический смысл и выражает безусловную свободу Божественного действования. И это относится и к домостроительству спасения. Совет Божий о спасении и искуплении есть совет вечный, “предвечное определение” (Еф. 3:11), “домостроительство тайны, от века в Боге сокровенной” (ст. 9). Сын Божий от века предопределен к Воплощению и Кресту и потому есть “Агнец, предуведенный прежде сложения мира,” “Агнец, закланный от сложения мира” (1 Пет. 1:19-20; Откр. 13:8). Но это “предопределение,” не принадлежит к “естественной” необходимости Божией природы, не есть “дело природы, но образ домостроительного снисхождения,” как выражался Дамаскин.⁹¹ Это — деяние Божественной любви: *так возлюби Бог мир...* И потому определения, относящиеся к домостроительству спасения, не совпадают с теми, которыми выражается ипостасное бытие Второго Лица.

В Божественном Откровении нет необходимости. И это выражает понятие Божественного всеблаженства. Откровение есть дело любви и свободы, и потому оно не вносит никакого изменения в Божественное естество⁹². Не вносит именно потому, что для него нет “естественных” оснований. Всё основание мира — в Божественной свободе.

Стремясь к Богу, тварь совершенствуется.

От вечности Бог измышляет образ мира. И это *свободное* изволение есть *непреложный* совет. Но эта непреложность свершившегося изволения нисколько не говорит о его необходимости. Непреложность Божественной воли коренится в ее высочайшей свободе, и потому она не связывает свободу и в твари.

И, сообразно замыслу Божию, из несущих “водружается” тварь и с ней — время. Во временном становлении тварь должна прийти своим свободным восхождением в меру предвечного предопределения о ней. Для твари Божественный образ мира всегда остается запредельным и потусторонним *по природе*, но она неразлучно *связана* с ним — даже в своем противлении. Ибо этот “образ” или “идея” твари есть в то же время сила Божия, которой она создана и содержится. В Божественном совете содержится каждая тварная ипостась в ее неповторимом лике. Он от вечности видит каждого и всех во всей полноте конкретной судьбы и облика.

Согласно тайнозрению преп. Симеона Нового Богослова, в будущем веке “Христос будет видеть все бесчисленные мириады святых, ни с кого не сводя глаз, так что каждому из них будет казаться, что Он смотрит на него, беседует с ним и приветствует его,” и при этом “пребывая неизменным, Он будет являть Себя инаковым для одного, инаковым для другого.”⁹³ Подобным образом в Своем изволяющем совете Бог от вечности видит все бесчисленные мириады тварных ипостасей, изволяет их и каждой являет Себя инаковым. И в этом состоит “неразделяемое разделение” Его благодати или энергии, “тысячеипостасной,” по дерзновенному выражению свят. Григория Паламы,⁹⁴ ибо тысячам и миллиардам ипостасей она благоволительно уделяется. Каждая ипостась запечатлена особым лучом изволяющей любви Божией. И в этом смысле в Боге всё есть в “образе”, но *не по природе*, которая бесконечно удалена от несозданного Естества. Это удаление пронизано Божией любовью, его непроницаемость снята воплощением Слова. Но оно остается. Образ твари в Боге запределен тварному естеству и не совпадает с “образом Божиим” в твари.

В чем бы ни полагать “образ Божий” в человеке, он есть характеристика и момент его сотворенного естества — *он тварен*. Это — некое “подобие,” отражение.⁹⁵ Но над образом всегда сияет Первообраз, иногда радостотворным, иногда грозющим светом. Сияет как призвание и норма. Над естеством твари поставлено сверхприродное задание общения с Богом. Это задание превышает тварное естество, но только в исполнении его самое естество раскрывается в полноте. Это задание есть призыв, и призыв, осуществимый только через *самоопределение* и подвиг твари. Потому реален в своей свободе и свободен в своей реальности процесс тварного становления, и в нем свершается и сбывается небывшее. Ибо он направляется *заданием*. В нем есть место для творчества, для новосозидания — и не только в смысле раскрытия, а именно возникновения нового.

Область творчества определяется противоположностью *естества и задания*. В известном смысле и задание “естественно” и свойственно свершителю творческих актов, так что выполнение этого задания есть некоторым образом и осуществление субъектом *самого себя*. И вместе с тем это “я,” творчески осуществляемое, не есть “естественное” и эмпирическое “я,” потому что “осуществление себя” есть разрыв и скачок из присущего естеству в порядок благодати. Ибо это осуществление есть стяжание Духа, причастие Богу. Только в этом “общении” с Богом человек становится “собой,” а в разобщении с Ним ниспадает ниже себя. Но вместе с тем *не из самого себя*, он сам себя осуществляет. Ибо задание выходит за пределы естества, оно есть требование живой и свободной встречи и соединения с Богом.

Мир иносушен Богу. И потому только через тварное становление осуществим замысел Божий о мире — ибо этот замысел не есть самоисполняющаяся субстанция, но мера и венец для становления другого. Поэтому, с другой стороны, тварный процесс не есть только развитие. Его смысл не в том только, чтобы проявить врожденные задатки. Высшее самоопределение тварного естества изливается в пламенеющем порыве к преодолению себя, — по выражению преп. Максима.⁹⁶ И на это влечение отвечает помазующее нисхождение благодати, венчающее тварный подвиг. Предел и цель тварного становления — в *обождении*, или *боготворении*. Но и в нем сохранится непреложная грань естеств — исключается всякое пресуществование твари.

Правда, по выражению свят. Василия Великого, сохраненному свят. Григорием Богословом, тварь “имеет повеление стать богом.”⁹⁷ Но это “боготворение” есть именно *общение* с Богом, *причастие* Его жизни и дарам, и через то достижение некоторых богоподобных свойств. Помазанные и запечатленные Духом, люди становятся *сообразными* Божией изволению о них, сообразными своему Божественному прообразу и через то “сообразными Богу.”⁹⁸

Через воплощение Слова начаток человеческого естества привит к Божественной жизни, так что всякой твари открыт путь к общению с этой Жизнью, путь *усыновления* Богу. По выражению свят. Афанасия, Слово “стало человеком, чтобы в Себе *обожить* нас,”⁹⁹ чтобы “сыны человеческие стали сынами Божиими.”¹⁰⁰ Но это “обожение” совершилось в том, что Христос, воплощенное Слово, сделал нас “духоприемными,” “приготовил нам как вознесение и воскресение, так и присвоение Духа.”¹⁰¹ Через “плотоносного Бога” мы соделались “духоносными человеками,” — сынами “по благодати,” “сынами Божиими в подобии Сына Божия.”¹⁰² И таким образом вновь обретено то, что было утрачено в грехопадении, когда “преступление заповеди возвратило человека в его естественное состояние,”¹⁰³ над которым он был поднят при своем сотворении.¹⁰⁴

Любимое выражение свят. Афанасия и свят. Григория Богослова¹⁰⁵ — стать Богом — находит себе дополняющее истолкование в речениях двух других святых Каппадокийцев: стать подобным Богу.¹⁰⁶ Если преп. Макарий Египетский и говорит об “изменении” духоносных душ “в Божеское естество,” о “причастии Божеского естества,”¹⁰⁷ то это причастие он понимает как некое “смещение” двух при сохранении свойств каждого.¹⁰⁸ И к тому же он подчеркивает, что “Божественная Троица вселяется в душу, которая при содействии Божественной благодати блюдет себя чистой, — не как Она Сама в Себе есть, ибо неместима для твари, но по мере приемлемости человека.”¹⁰⁹

Четкие формулы и здесь установились не сразу, но с самого начала со всей четкостью сознавалась непреходимая грань природ и проводилось различие между понятиями: по природе, или по естеству, и по причастию. Понятие “*обождения*” получило полную ясность после того, как было раскрыто до конца учение о “действиях” Божиих. В этом отношении выразительно учение преп. Максима. “*По благодати, а не по естеству* совершается спасение спасенных”¹¹⁰ и, если “во Христе *по существу* обитала телесно вся полнота Божества, то в нас *по благодати не полнота* Божества.”¹¹¹ Грядущее “обожение” есть *уподобление по благодати*, — действием обожающей благодати мы оказываемся подобными Ему.¹¹²

И становясь участниками Божественной жизни “в единстве любви,” “всецело и целостно сопроникаясь с целым Богом,” усваивая *всё Божественное*, тварь остается *вне* существа Божия.¹¹³ И всего примечательнее то, что обожающую благодать преп. Максим прямо отождествляет с изволением Божиим о творении, с творческим *да будет*.¹¹⁴ В подвиге

ге стяжания Духа человеческая ипостась становится сосудом благодати, как бы пропитывается Ею, и в этом исполняется творческая воля Божия, для того и изведшая не сущее во еже быти, чтобы *приятъ приходящих* в Свое общение. И самое творческое изволение о всех и о каждом есть уже нисходящий ток благодати.

Но не все отверзают свое сердце Толкущему Творцу и Богу. Свободным движением должно раскрыться человеческое естество, преодолеть замкнутость природы и, можно сказать, в самоотречении приятъ ту таинственно страшную и неисповедимую сугубоестественность, ради которой и создан мир. Ибо создан он, чтобы стать Церковью, Телом Христовым. В том смысл истории, чтобы свобода твари ответила приятием на предвечный совет Божий, ответила и словом, и делом. В обетованной сугубоестественности Церкви от начала утверждена действительность тварного естества. Тварь есть *другое*, вторая природа, изволенная и из ничтожества изведенная для свободы. В ней она должна стать сообразной той творческой мере, через которую она и есть, и движется, и существует.

Она не есть эта мера, но и эта мера еще не есть она. Таинственным образом человеческая свобода становится неким “ограничением” Божиего всемогущества, ибо не в насилии, а только в свободе благоволит Бог спасти тварь. Тварь есть другое, и потому в ней самой должен совершиться процесс восхождения к Богу, и совершиться ее силами и с Божией помощью.

В Церкви увенчивается тварный подвиг и восстанавливается в своей полноте и действительности тварь. И в Церкви продолжается тайна и чудо двух естеств. Как Тело Христова, Церковь есть некое “восполнение Христа,” по выражению святителя Феофана, “подобно тому, как дерево есть исполнение семени.”¹¹⁵ И неразрывно соединена Она со Своим главою.

“Как в раскаленном железе мы видим не железо, потому что его свойства совершенно поглощаются огнем, — говорит Николай Кавасила в своем “Изъяснении Божественной Литургии,” — так если бы кто мог увидеть и Церковь Христову в том виде, как Она соединена со Христом и участвует в плоти Его, то увидел бы Ее не чем другим, как только Телом Господним.”¹¹⁶ В Церкви через единение со Христом навсегда утверждается тварь.

*** *** ***

Сноски.

¹ Преп. Максим Исповедник. Schol. in lib. dedivin. nomin., in V, 8, PG4, 336.

² Эта связь с особой яркостью освещена блаж. Августином: De Genesi ad litt. V, 5, PL 34, 325: Итак, сотворенные вещи начали проходить время своими движениями; отсюда, напрасно искать времени раньше твари: как будто можно находить время раньше времени!.. Отсюда, скорее время началось от твари, чем тварь — от времени, а то и другая — от Бога; ср. De Genesi contr. manich. 1,2, PL 34,174-175; De Civ. Dei XI, 6, PL 41,321:...кто не поймет, что *времен не было бы, если бы не было творения*, которое изменило нечто некоторым движением?; соl. 322: ...нет никакого сомнения, что мир сотворен не во времени, но вместе со временем. Confess. XI, 13, PL 32, 815 и др. Ср. Duhem P. Le Systeme du monde. T. II. Paris, 1914, p. 462 ss.

³ Свят. Василий Великий. In Hexaem., hom. 1, 6, PG 29,16.

⁴ Свят. Григорий Нисский. Or. cat., 6, PG 45, 28; русский пер.: IV, 22; ср. Преп. Иоанн Дамаскин. De fide orth. 1, 3, PG 94, 796; русский пер.: Полное собрание творений... Т. 1. СПб., 1913, с. 160: “Ибо чего бытие началось переменной, то необходимо и будет подлежать перемене, или истлевая или изменяясь по произволу.”

⁵ Свят. Григорий Нисский. De orif. homin., 16, PG 44,184; русский пер.: I, 142; ср. Or. cat., 21: “Самый переход из небытия в бытие есть некое изменение, при котором неосуществленное Божией силой преложено в сущность.” Ввиду возникновения “через изменение” человек “по необходимости (имеет) естество измененное” (PG 45, 57; русский пер.: IV, 57).

⁶ Преп. Иоанн Дамаскин. De fide orth. II, 1, PG 94, 864; русский пер.: I, 188.

- ⁷ Ср. Сет. Григорий Богослов. Or. 29, 13, PG 36, 89-92: и началась, и не прекратится.
- ⁸ Блаж. Августин. De Civ. Dei XII, 15, PL 41, 363-365.
- ⁹ Слово в день обретения мощей свят. Алексия, 1830 г. // Сочинения Филарета, митрополита Московского и Киевского. Слова и речи. Т. III. М., 1877, с. 436.
- ¹⁰ Блаж. Августин. Confess. XI, 4, PL 32, 811.
- ¹¹ Свят. Григорий Богослов. Or. 38, in Theoph., 7, PG 36, 317.
- ¹² Преп. Иоанн Дамаскин. De fide orth. I, 13, PG 94, 853; русский пер.: I, 183.
- ¹³ Блаж. Августин. De Genesi ad litt., imperfectus liber, cap. 1, 2: ...не из Божественной природы, а Богом из ничего... поэтому говорить или веровать надлежит так, что вся тварь ни единосущна, ни совечна Богу (PL 34, 221; русский пер.: VII, 97).
- ¹⁴ Преп. Макарий Египетский. Hom. XLIX, с. 4, PG 34, 816.
- ¹⁵ Свят. Афанасий Великий. Contr. arian. or. 1, n. 20, PG 26, 53; русский пер.: II, 202.
- ¹⁶ Свят. Афанасий Великий. Contr. arian. or. 2, п. 2, PG 26, 152; русский пер.: II, 264.
- ¹⁷ Свят. Афанасий Великий. Contr. arian. or. 1, п. 21, PG 26, 56; русский пер.: II, 204.
- ¹⁸ Свят. Афанасий Великий. Contr. arian. or. 3, п. 60 ss., PG 26, 448 ss.; русский пер.: II, 444 и далее.
- ¹⁹ Свят. Кирилл Александрийский. Thesaurus, ass. 15, PG 75, 276: то, что рождается... естественно происходит из порождающей сущности; то, что творится... создается вне, как нечто чуждое; (*творение совершается энергией, рождение же — природой; природа и энергия — не одно и то же*); ср. ass. 32, PG 75, 564-565.
- ²⁰ Преп. Иоанн Дамаскин. De fide orth. 1, 8, PG 94, 812-813; русский пер.: I, 167-168. Ср. Свят. Афанасий Великий. Contr. arian. or. 2, п. 2, PG 26, 149; русский пер.: II, 262; здесь упрекает ариан за непризнание того, что сама Божия сущность плодородна. То же выражение и у свят. Кирилла.
- ²¹ Свят. Григорий Богослов. Or. 45, in s. Pascha, 28, PG 36, 661.
- ²² Свят. Григорий Богослов. Or. 45, 8, PG 36, 632.
- ²³ Блаж. Августин. De Genesi ad litt. 1, 5, PL 34, 250.
- ²⁴ Свят. Григорий Богослов. Or. 40, in s. baptisma, 45, PG 36, 424.
- ²⁵ Преп. Иоанн Дамаскин. Contr. manich., 13, PG 94, 1517.
- ²⁶ Свят. Григорий Нисский. De anima et resurr., PG 46, 93. В русский пер.: IV, 269.
- ²⁷ Ioannes Duns Scot. Quaestiones disputatae de rerum principio, quaest. IV, art. 1, n. 3. 4. Цит. по Opera omnia, editio nova juxta edit. Waddingi, t. IV, Parisiis, 1891. Всё рассуждение Дунса Скота отличается большой ясностью и глубиной.
- ²⁸ Ориген. De princ. III, 5, 3, PG 11, 327; русский пер.: Творения Оригена. Вып. I. Казань, 1899, с. 282.
- ²⁹ Болотов В. В. Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879, с. 203.
- ³⁰ Ориген. De princ. 1, 2, 10, PG 11, 138-139; русский пер.: сс. 34-35.
- ³¹ Ориген. De princ. Nota ex Methodio Olympio apud Photii Bibliothecam, cod. 235, PG 103, 1140-1141; русский пер.: примечания, XXV-XXVI.
- ³² Блаж. Августин. De Civ. Dei XII, 15, PL 41, 363; см. и дальше.
- ³³ Свящмч. Мефодий Олимпский. De creatis, apud Photii Bibliothecam, cod. 235, PG 103, 1141.
- ³⁴ См. Свят. Григорий Богослов. Or. 45, 5, PG 36, 629: ennoei; ср. Carm. theol., sect. 1, 4, de mundo, 67-68, PG 37, 421.
- ³⁵ Свят. Афанасий Великий. Contr. arian. or. 2, n. 2, PG 26, 149-152; русский пер.: II, 263.
- ³⁶ Ср. Болотов В. В. К вопросу о Filioque, III. О значении порядка Ипостасей Св. Троицы по воззрениям восточных св. отцов // Христианское чтение. 1913, сентябрь, сс. 1046-1059.
- ³⁷ Блаж. Августин. De div. Quaest., quaest. 28, PL 40, 18: Нет ничего превыше воли Божией. Поэтому не следует изыскивать ее причину.
- ³⁸ Свят. Григорий Богослов. Carm. theol., sect. 1, 4, de mundo, 67-68, PG 37, 421.
- ³⁹ Свят. Афанасий Великий. Ad Serap. epist. III, 5, PG 26, 632; русский пер.: III, 64.
- ⁴⁰ Преп. Иоанн Дамаскин. De fide orth. II, 2, PG 94, 865; русский пер.: I, 188; ср. Свят. Григорий Богослов. Or. 45, 5, PG 36, 629.
- ⁴¹ Преп. Иоанн Дамаскин. De fide orth. I, 9, PG 94, 837; русский пер.: I, 176.
- ⁴² Преп. Иоанн Дамаскин. De imagin. I, 10, PG 94, 1240-1241; русский пер.: I, 351.
- ⁴³ Преп. Иоанн Дамаскин. De imagin. III, 19, PG 94, 1340; русский пер. (I, 401): "Второй вид образа есть мысль в Боге о том, что Он создаст, то есть предвечный Его совет, остающийся всегда себе равным, ибо Божество неизменно и безначален Его совет."

⁴⁴ Св. Дионисий Ареопагит. De divin. nomin. V, 8, PG 3, 824; ср. VII, 2, PG 3, 868-869.

⁴⁵ Преп. Максим Исповедник. Schol. in lib. de divin. nomin., in V, 5, PG 4, 317C; ср. in V, 7, PG 4, 324A: “В причине всяческих всё предсуществует, как в идее и прообразе”; in V, 8, PG 4, 329A-B: Идеей, или первообразом, он называет *самосовершенное вечное творение вечного Бога*. В противоположность Платону, отрывавшему идеи от Бога, Дионисий говорит об образах и “логосах” в Боге. Ср. Бриллиантов А. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898, сс. 157 и далее, 192 и далее.

⁴⁶ Блаж. Августин. De Genesi ad litt. V, 18, PL 34, 334; ср. De Trin. IX, 6, PL 42, 965: одно дело понятие вещи в ней самой, другое — в ее вечной истине; см. также De Trin. VIII, 4 vel s. n. 7, PL 42, 951-952. См. еще De divers. quaest., 46, n. 2, PL 40, 30: Итак, слово “идеи” мы можем перевести на латинский язык как “формы” или “виды”... Действительно, существуют изначальные идеи — некие формы или логосы вещей, стабильные и неизменные, которые сами по себе не оформлены и посему вечны и всегда самотождественны, *ибо* содержатся в Божественном Уме. И хотя они не возникают и не погибают, по ним оформляется всё, что может возникать и погибать, и всё, что возникает и погибает.

⁴⁷ Преп. Максим Исповедник. Schol. in lib. de divin. nomin., in VII, 3, PG 4, 352: *ибо* сущее... это образы и подобия Божественных идей... образами каковых являются созданные твари.

⁴⁸ Преп. Максим Исповедник. Schol. in lib. de divin. nomin., in V, 5, PG 4, 317C.

⁴⁹ Преп. Максим Исповедник. De charit. IV, 4, PG 90, 1048C: Творец, когда восхотел, осуществил и привел в бытие от века предсуществующее в Нем ведение сущих...; ср. Schol. in lib. de divin. nomin., in IV, 14, PG 4, 265C. Следует также разобраться в различии родов “образов” у Дамаскина: De imagin. III, 18-20, PG 94, 1340-1341; русский пер.: 1, 400-401. Первый вид образа — *естественный*, — Сын. Второй — предвечный совет в Боге. Третий — человек; это — образ “*по подражанию*,” созданный в подражание Богу, так как не может созданный быть одной природы с несозданным. В данном месте Дамаскин богоподобие усматривает в троичности единой человеческой души; ср. Fragm., PG 95, 574. Указанием на разноприродность Бога и человека оттеняется Божественность вечных “идей” совета. Понятие “образа” получило законченное определение только в эпоху иконоборческих смут, всего полнее у преп. Феодора Студита. Возможность икон он связывает прямо с творением человека по образу Божию. “То, что человек сотворен по образу и подобию Божию показывает, что устройство изображений есть в некотором роде дело божественное” (Преп. Феодор Студит. Antirrth. III, 2, 5, PG 99, 420; русский пер. 1907: I, 178). Преп. Феодор применяет мысли “Ареопагитик.” В данном случае достаточно отметить, что преп. Феодор подчеркивает *неразрывность* связи между “образом” и “первообразом” и резкое *различие* между ними по *существованию* или *естеству*, см. Antirrth. III, 3, 10: “Один не отделяется от другого, исключая, конечно, только различия сущностей” — (PG 99, 424; русский пер.: 1, 192). Ср. Schwarzlose K. Der Bildstreit. Gotha, 1890, S. 174 ff; Свящ. Н. Гроссу. Преп. Феодор Студит. Его время, жизнь и творения. Киев, 1907, сс. 198 и далее, 180 и далее; Доброклонский А. П. Преп. Феодор Студит. Т. I. Одесса, 1901 (1914).

⁵⁰ Проникновенное и обстоятельное исследование проблемы идей дано знаменитым католическим богословом Штаунденмайером: Staudenmaier F. A. Die Philosophie des Christentums. Bd. I (единственный): Die Lehre von der Idee. Gieszen, 1840.

⁵¹ Слово в день обретения мощей свят. Алексия // Слова и речи Синодального члена Филарета, митрополита Московского. Часть II. М., 1844, с. 87.

⁵² Преп. Иоанн Дамаскин. De fide orth. 1, 4, PG 94, 800; русский пер.: I, 162.

⁵³ Ibid., 1, 9, PG 94, 836; русский пер.: 1, 174.

⁵⁴ Ibid., 1, 4, PG 94, 797; русский пер.: 1, 161.

⁵⁵ См. обзор по этому вопросу у И. В. Попова: Попов И. В. Личность и учение блаж. Августина. Т. I, ч. 2. Сергиев Посад, 1916, с. 330 и далее.

⁵⁶ Выражение Афинагора: Афинагор. Legat, 10, PG 6, 908. Ср. Попов И. В. Цит. соч., сс. 339-341; Болотов В. В. Учение Оригена о Святой Троице, с. 41 и далее; Puech A. Les Apologistes grecs du II-e siecle de notre ere. Paris, 1912. См. и об Оригене у Болотова: Цит. соч., с. 191 и далее. С формальной стороны различие “сущности” и “сил” восходит к Филону и Плотину. Однако по их представлению Бог и для Самого Себя получает определенность только через внутреннее и необходимое самораскрытие в мир идей, и эту космологическую сферу в Боге они называли Словом или Умом. Космологические понятия Филона и Плотина надолго помешали спекулятивному раскрытию тайны Троичности. К ней они не имеют никакого отношения. Если же отвлечься от этого сближения, обнаружится другая проблема — об отношении Бога к миру, об отношении *Трипостасного* Бога и об отношении *свободном*. Об этом и говорит церковное учение о “предвечном совете Божиим.” — О Филоне см. Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. Т. I. М., 1885; Глубоковский Н. Н. Благовестие св. апостола Павла по его проис-

хождению и существу. Т. II. СПб., 1910, сс. 23-425; Иваницкий В.: Филон Александрийский. Киев, 1911; Lebreton J. Les Origines du dogme de la Trinite. Paris, 1925,” pp. 166-239, 570-581, 590-598; ср. экскурс А — о силах (pp. 503-506). Ср. также Dolger F. Sphragis, Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Bd. V, Hf. 3-4. 1911, SS. 65-69.

⁵⁷ Свят. Василии Великий. Adv. Eun. lib. II, 32, PG 29, 648; ср. Свят. Афанасий Великий. De decret., 11: “Бог во всем — по Его благодати и силе, и вне всего по своей собственной природе” (PG 25, 441) русский пер.: I, 413.

⁵⁸ Свят. Василий Великий. Epist. 234, ad Amphil., PG 32, 869A-B.

⁵⁹ Свят. Василий Великий. Adv. Eun. lib. I, 14, PG 29, 544-545; ср. Свят. Григорий Богослов. Or. 28, 3, PG 36, 29; Or. 29, 10, PG 36, 88B.

⁶⁰ Свят. Григорий Богослов. Or. 38, in Theoph., 7, PG 36, 317.

⁶¹ Свят. Григорий Нисский. In cant. cant. horn. 11, PG 44, 1013B; русский пер.: III, 293; In Psalm. II, 14, PG 44, 585C; русский пер.: II, 169; ср. Несмелов В.: Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887, с. 123 и далее; Попов И. В. Цит. соч., сс. 344-349.

⁶² Свят. Григорий Нисский. Quod non sint tres dii: “Мы дознали, что естество Божие неизменно и неизреченно, и утверждаем, что всякое имя, познано ли оно по человеческой сущности или предано писанием, есть истолкование чего-либо понимаемого о Божием естестве, но не включает в себе значения самого естества... каким бы то ни было именем не означает самое Божественное естество, а напротив того, сим сказуемым показывается нечто из относящегося к естеству” (PG 45, 121B; русский пер.: IV, 117); ср. Contr. Eun. II, PG 45, 524-525; De beatitud., or. 6: “Естество Божие само в себе, по своей сущности, выше всякого постигающего мышления, как недоступное примышлениям гадательным и не сближаемое с ними... Но, таковым будучи по естеству, Тот, Кто выше всякого естества, Сей невидимый и неописуемый, в другом отношении бывает видимым и постигаемым.” Но всякое познание не будет познанием сущности (PG 44, 1268; русский пер.: II, 440-441); In Ecclesiasten, horn. 7: “...и великие мужи глаголят о делах Божиих, а не о Боге” (PG 44, 732; русский пер.: II, 332-333). Ср. Свят. Иоанн Златоуст. De incompreh. Dei natura, horn. 3, 3, PG 48, 722: в видении Исаии (6:1-2) ангельские силы созерцали не “неприступную сущность,” но некое божественное “снисхождение.” — “Догмат о непостижимости Божией по существу и познаваемости по Своим отношениям к миру,” обстоятельно и вдумчиво раскрыт в работе: Епископ Сильвестр. Опыт православного догматического богословия. Т. I. Киев, 1892-1893, с. 245 и далее; Т. II. Киев, 1892-1893, с. 4 и далее. Ср. главу об “отрицательном богословии” у о. С. Булгакова: Свет Невечерний. М., 1917, с. 103 и далее.

⁶³ Преп. Иоанн Дамаскин. De fide orth. I, 14, PG 94, 860; русский пер.: I, 185.

⁶⁴ Епископ Сильвестр. Цит. соч., т. II, с. 6.

⁶⁵ Ср. Епископ Сильвестр. Цит. соч., т. II, с. 131.

⁶⁶ Свят. Иоанн Златоуст. In Hebr., horn. 2, 1, PG 63, 19.

⁶⁷ Преп. Иоанн Дамаскин. De fide orth. I, 13, PG 94, 852; русский пер.: I, 182.

⁶⁸ Восточное отеческое различение сущности и сил в Боге всегда оставалось чуждо западному богословию вместе с основным на нем различием апофатического и катафатического богословия; блаж. Августин его критически отвергает: см. Попов И. В. Цит. соч., с. 353 и Далее. Ср. Бриллиантов А. Цит. соч., с. 221 и далее.

⁶⁹ Св. Дионисий Ареопагит. De divin. nomin. II, 5, PG 3, 641.

⁷⁰ Ср., например, Decoel. hier. 11, 3, PG 3, 141.

⁷¹ Epist. 1, ad Caium., PG 3, 1065A.

⁷² De divin. nomin. XI, 6, PG 3, 956.

⁷³ Св. Дионисий Ареопагит. De divin. nomin. I, 4, PG 3, 589; V, 1-2, PG 3, 816B-C; ср. Преп. Максим Исповедник. Schol. in lib. de divin. nomin., in V, 1, PG 4, 309: исхождением же называет *Божественное действие*, которое произвело всё сущее; in I, 5, PG 4, 205, 208: промышление и исхождение вонне противопоставляется здесь Самому Богу.

⁷⁴ De divin. nomin. IV, 13, PG 3, 712.

⁷⁵ De divin. nomin. V, 8, PG 3, 824; V, 5-6, PG 3, 820; XI, 6, PG 3, 953 ss. Ср. у Бриллиантова всю главу об “Ареопагитиках,” сс. 142-178; Попов И. В. Цит. соч., сс. 349-352. Псевдоэпиграфический характер “Ареопагитик” и их тесная связь с неоплатонизмом не умаляет их богословского значения, признанного и засвидетельствованного церковно-отеческим авторитетом. Конечно, здесь остается нужным новое историко-богословское исследование и оценка.

⁷⁶ Св. Дионисий Ареопагит. De divin. nomin. IX, 1, PG 3, 909.

⁷⁷ Свят. Григорий Палама. Capit. phys., theol., etc., 68-69, PG, 150, 1169.

⁷⁸ Ibid., 75, PG 150, 1173: Свят. Григорий исходит из тройкого различения в Боге: *сущности, энергии и троичности* ипостасей. Соединение с Богом [по сущности] невозможно, ибо, по всеобщему суждению богословов, по существу или в существе Своем Бог “несообщим.” Соединение по ипостаси свойственно только Вочеловечившемуся Слову. Преуспевшие же твари соединяются с Богом *по действию*, причащаются *не естества*, но Его действия; сар. 92, PG 150, 1188: через причастие “Боготворной благодати” соединяются с самим Богом; сар. 93, PG 150, 1188: Божие просияние и боготворное действие, причастники которого обожаются, есть Божия благодать, но не естество Божие; ср. сарр. 78, 141, 144, PG 150, 1176, 1220, 1221; Theoph., PG 150, 912 et 928D; ср. Ibid., PG 150, 921 et 941. Ср. синодик собора 1452 г. у преосв. Порфирия (Успенского): История Афона. Т. III, 2. СПб., 1902, приложения, с. 784; и в Триоди, по венец, изд. 1820 г., 168. Это — мысль преп. Максима: Бог и сообщим — по Своим дарам, и несообщим — ибо ничто не причастно самой Его сущности, apud Euthymii Zigabeni Panopliam. tit. 3, PG 130, 132.

⁷⁹ Епископ Порфирий. Цит. соч., с. 783; русский пер. с. 263.

⁸⁰ Свят. Григорий Палама. Theoph., PG 150, 941.

⁸¹ Ibid., PG 150, 940: хотя и отличается от природы, не разлучается с ней; ср. 170; и у Порфирия, с. 784; русский пер. с. 264: “Исповедующим единого Бога Триипостасного, всемогущего, в Котором несозданно не только существо и ипостаси, но и энергия, и говорящим, что Божественная энергия исходит из Божеской сущности и исходит нераздельно, и через исхождение обозначающим неизглаголанное ее *отличие*, а через нераздельное исхождение показующим ее преестественное единство... вечная память”; ср. 169 (у Порфирия: сс. 781-782, русский пер. с. 261): есть неслиянное единение Божеского существа и энергии Его... и неразъединяемая разность их. Ср. Св. Марк Эфесский. Сар. Syllog., apud Gaft W. Die Mystik des Nikolaus Cabasilas. Greifswald, 1849, Appendix II, Kap. 15, S. 221: вечно... следующее и *сопровожающее*.

⁸² Свят. Григорий Палама. Capit. phys., theol., etc., 127, PG 150, 1209: ибо это ни сущность, ни акциденция; сар. 135, PG 150, 1216: ...из-за того, что оно не только не отделяется, но и не принимает и не претерпевает какого бы то ни было приращения или приуменьшения, никак нельзя причислить это к акциденциям... но оно существует и существует воистину. А не есть акциденция потому, что совершенно неизменно. Но не есть и сущность, потому что не имеет бытия само по себе... Итак, у Бога есть и то, что сущность, и то, что не сущность, хотя и не называется акциденцией, — это, очевидно, Его воля и энергия; Theoph., PG 150, 928: (они причисляют к тварям) Божественную силу и энергию Ведавшего все прежде творения и Его власть и промысел; ср. Ibid., PG 150, 937 et 956.

⁸³ Свят. Григорий Палама. Capit. phys., theol., etc., 96, PG 150, 1181: Если... нет никакого различия между Божественной сущностью и Божественной энергией, то творение, совершаемое энергией, ничем не отличается от рождения и исхождения, совершаемых сущностью... и нет разницы между тем, что сотворено, и тем, что рождается или что исходит. Ср. сарр. 97, 98, 100, 102; сар. 103, PG 150, 1192: (в таком случае) не желанием творит Бог, но одной природой; сар. 135, PG 150, 1216: если Бог творит волей, а не просто природой, то иное есть воля, и иное — природа. Св. Марк Эфесский. Сар. Syllog., apud Gafi W. Op. cit., Kap. 2, S. 217: Если же сущность и энергия — одно, то надлежит Богу одновременно быть и действовать, так что тварь окажется соприсносущей извечно действующему Богу, как и утверждают эллины.

⁸⁴ Свят. Григорий Палама. Capit. phys., theol., etc., 125, PG 150, 1209; Св. Марк Эфесский. Сар. Syllog., apud Gas W. Op. Cit., Kap. 14, S. 220; Kap. 9, S. 219; Kap. 29, S. 225: Хотя Премудрость Божия и называется и является многообразной, но сущность Его многообразной появляется, ибо одно — сущность Его, и другое — Премудрость; ср. Kap. 10, S. 209.

⁸⁵ Свят. Григорий Палама. Theoph., PG 150, 929, 936, 941; Св. Марк Эфесский. Сар. Syllog., apud Gas W. Op. cit. Kap. 21, S. 223.

⁸⁶ Византийское богословие о силах и действиях Божиих еще ожидает монографического исследования, тем более что большинство творений свят. Григория Паламы остается еще в рукописях. Общую характеристику эпохи и богословских движений см. у епископа Порфирия: Первое путешествие в афонские монастыри и скиты. Ч. II, с. 358 и далее; и его же: История Афона. Ч. III, отд. 2, с. 234 и далее; *Архимандрит Модест*. Св. Григорий Палама, архиепископ Солунский. Киев, 1860, сс. 58-70, 113-130; Епископ Алексей. Византийские церковные мистики XIV века. Казань, 1906 (и в собрании сочинений, том I). 1911; русское изложение в библиографической статье И. И. Соколова в “Журнале министерства народного просвещения”, 1913, апрель-июль. — Восточное различие “сущности” и “энергии” было встречено резким осуждением в католическом богословии. Наиболее подробно и резко об этом говорит Петавий: *Opus de theologicis dogmatibus*. Ed. Thomas. Varri-Ducis, 1864. Tomus I, lib. I, сарр. 12-13, 145-160; 111. 5, сарр. 273-276.

⁸⁷ Свят. Афанасий Великий. Contr. arian. or. 3, nn. 62-63, PG 26, 453-457;

Русский пер.: II, 446-449.

⁸⁸ Преп. Максим Исповедник. Ambig., PG 91, 1261-1264.

- ⁸⁹ Свят. Афанасий Великий. *Contr. arian. or.* 2, п. 31: “Не ради нас получило бытие Божие Слово; напротив, мы ради Него получили бытие, и о Нем создаишася всяческая (Кол. 1:16). Не по нашей немощи Он, как мощный, получил бытие от единого Отца, чтобы Им, как орудием, создать Отцу и нас. Да не будет сего! Не таково учение истины! Если бы угодно было Богу и не созидать тварей, тем не менее было Слово у Бога и в Нем был Отец. Тварям невозможно было получить бытие без Слова, потому и получили бытие Им, — что и справедливо. Поелику Слово есть собственный по естеству Сын Божией сущности, поелику Оно от Бога и в Боге, как само изрекло о сем, то созданиям невозможно было не Им получить бытие” (PG 26, 212; русский пер.: II, 302).
- ⁹⁰ Священномученик Мефодий Олимпский. *Conviv.* VI, 1, PG 18, 113.
- ⁹¹ Преп. Иоанн Дамаскин. *Contr. Jacobitas*, 52, PG 94, 1464.
- ⁹² Ср. Преп. Иоанн Дамаскин. *De fide orth.* 1, 8, PG 94, 812; русский пер.: I, 167.
- ⁹³ Слова преподобного Симеона Нового Богослова. Пер. епископа Феофана. Изд. второе, Аф. Пантелеимонова монастыря. М., 1892. Т. I, с. 479, — слово 52. (Подлинник был мне недоступен).
- ⁹⁴ Свят. Григорий Полома. *Theoph.*, PG 150, 941.
- ⁹⁵ Ср. *подобие* у Григория Нисского в *De opif. homin.*, PG 44, 137; русский пер.: I, 90. — Блаж. Августин удачно различает и противопоставляет *образ самого естества* — Сын Божий — и образ не самого естества; подобный картине тварный образ, — человек. Блаж. Августин. *Quaest. in Heptateuch.*, lib. V., quaest. 4, PL 34, 749. — По-русски самый обширный свод отеческих суждений об “образе Божиим” см. в: Серебренников В. С. Учение Локка о прирожденных началах знания и деятельности. СПб., 1892, сс. 266-330.
- ⁹⁶ Преп. Максим Исповедник. *Ambig.*, PG 91, 1093.
- ⁹⁷ Свят. Григорий Богослов. *Or.* 43, in laudem Basil. Magn., PG 36, 560.
- ⁹⁸ Свят. Амфилохий Иконийский. *Or.* I, in Christi natalem, 4, PG 39, 37.
- ⁹⁹ Свят. Афанасий Великий. *Ad Adelph.*, 4, PG 26, 1077; русский пер.: III, 306.
- ¹⁰⁰ Свят. Афанасий Великий. *De incam. et contr. arian.*, 8, PG 26, 996; русский пер.: III, 257.
- ¹⁰¹ Свят. Афанасий Великий. *Contr. arian. or.* I, nn. 46, 47, PG 26, 108-109; русский пер.: II, 237.
- ¹⁰² Свят. Афанасий Великий. *De incam. et contr. arian.*, 8, PG 26, 996-997; русский пер.: III, 258.
- ¹⁰³ Свят. Афанасий Великий. *De incarn.*, 4, PG 25, 104: ***; русский пер.: I, 196.
- ¹⁰⁴ Свят. Афанасий Великий. *Contr. arian. or.* 2, nn. 58-59, PG 26, 272-273; русский пер.: II, 338-340; ср. Попов И. В. Религиозный идеал св. Афанасия. Сергиев Посад, 1903.
- ¹⁰⁵ Сводку мест из свят. Григория см. в: Holl K. *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhaltnis zu den grossen Kappadoziern.* Tübingen und Leipzig, 1904, S. 166; ср. Попов И. В. Идея обожения в древневосточной церкви // Вопросы философии и психологии. 1909, № 2 (97), сс. 165-213.
- ¹⁰⁶ Ср. Holl K. *Op. cit.*, SS. 124-125, 203 ff.
- ¹⁰⁷ Преп. Макарий Египетский. *Horn.* XLIV, 8-9, PG 34, 784: измениться и превратиться... в иное, в Божественную природу.
- ¹⁰⁸ Ср. Stoffels J. *Die mystische Theologie Makarius des Aegypters.* Bonn, 1908, SS. 58-61.
- ¹⁰⁹ Преп. Макарий Египетский. *De charitate*, 28, PG 34, 932.
- ¹¹⁰ Преп. Максим Исповедник. *Capita theologica*, 1, 67, PG 90, 1108.
- ¹¹¹ *Ibid.*, 11, 21, PG 90, 1133.
- ¹¹² Преп. Максим Исповедник. *Ad Ioannem cubic.*, epist. XLIII, PG 91, 640; ср. *Divers*, capit. 1, 42, PG 90, 1193; *De charit.* III, 25, PG 90, 1024: по причастию, а не по природе; по благодати, а не по естеству. *Ambig.* 127a: “боготворимый благодатью воплотившегося Бога” (PG 91, 1088 et 1092).
- ¹¹³ Преп. Максим Исповедник. *Ambig.* 222: цель тварного восхождения в том, чтобы, “соединив через любовь тварную природу с нетварной, показать их в единстве и тождестве по стяжанию благодати и, целостно и всецело сопроникаясь с целым Богом, стать всем тем, что есть Бог” (PG 91, 1038); ср. Свят. Анастасий Синаит. *Viae dux*, cap. II: “Обожение есть возвышение к лучшему, но не увеличение или изменение природы ... и не изменение собственного естества” (PG 89, 77).
- ¹¹⁴ Преп. Максим Исповедник. *Ad Ioannem cubic.*, ep. XLIII: “Для того сотворил нас, чтобы мы стали общниками Божеского естества и причастниками самой вечности, и явились Ему подобными по обожению от благодати, через которую (совершается) всякое сущетворение существующего, и приведение и возникновение не сущих” (PG 91, 640).
- ¹¹⁵ Епископ Феофан. Толкование послания св. апостола Павла к Ефесеям. М., 1882, сс. 112-113, к Еф. 1, 23.
- ¹¹⁶ Николай Кавасила. *Stae liturgiae expositio*, cap. 38, PG 150, 452;

русский пер.: Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. Т. III. СПб., 1857, с. 385.

О последних событиях.

“Се, творю всё новое” (Откр. 21:5).

Пренебрежение эсхатологией западным богословием.

Современное богословие долго пренебрегало эсхатологией. Надменные слова Эрнста Трельча: “Эсхатологическая контора по большей части закрыта” верно характеризуют всю либеральную традицию, начиная с века Просвещения. Это пренебрежение к эсхатологическим вопросам не до конца преодолено и в современной мысли. Многим эсхатология кажется окаменелостью, пережитком давно забытого прошлого. Самой этой темы избегают — или пробегают ее наскоро, как чего-то ненужного и неуместного. Современного человека последние события не интересуют. Такое отношение только усилилось с появлением экзистенциализма в богословии. Сам экзистенциализм объявляет себя эсхатологическим учением. Но это грубое искажение понятия. Экзистенциалистское истолкование загоняет эсхатологию внутрь человека. Она растворяется в сиюминутном личном выборе. В каком-то смысле современный богословский экзистенциализм — не более чем свежая вариация на старую пиетистскую тему. В конечном счете он ведет к радикальному искажению истории христианства. Исторические события меркнут перед событиями внутренней жизни. Сама Библия превращается в сборник примеров и притч. История — только преходящее обрамление, ведь встреча с Вечностью возможна в любое время. История перестает быть богословской проблемой.

С другой стороны, в последние десятилетия самые разные направления современного богословия неожиданно вновь заговорили о глубинной историчности христианства. В богословской мысли произошел важный поворот. Собственно, это возвращение к библейской вере. Конечно, в Библии нельзя найти разработанной “философии истории.” Но там есть целостное видение истории, развернутая перспектива времени, бегущего от “начала” к “концу,” ведомого всемогущей волей Бога к исполнению Его конечной цели. Христианство есть прежде всего верное истине свидетельство о великих деяниях Божиих, достигших вершины “в последние дни те” в пришествии Христовом и Его искупительной победе. Следовательно, христианское богословие должно строиться как “богословие истории.” Вера христиан основана не на идеях, а на событиях. Сам Символ веры есть историческое свидетельство — свидетельство о тех спасительных, искупительных событиях, в которых вера видит великие деяния Божии.

Открытие забытого исторического измерения в христианстве возвращает эсхатологию в фокус богословской мысли. И Библия и Символ веры обращены в будущее. Греческая философия, по недавнему определению, не могла вырваться из “тисков прошлого.” Для древних греков история не знала категории будущего. Им представлялось, что она движется по кругу, неизбежно возвращаясь в исходную точку, чтобы затем все события повторились снова. Библейская история, напротив, открыта в будущее, где откроется и явится нечто “новое.” И конечное исполнение Божественного замысла отнесено в будущее — в некое “состояние исполненности,” когда времени больше не будет.

“Die Eschatologie ist der ‘Wetterwinkel’ in der Theologie unserer Zeit” (Эсхатология — “око бури” современного богословия) (Balthasar, Hans Urs von. *Eschatologie // Fragen der theologie Heute*. Ed. Feiner, Trütsch Böckle. Zürich, 1958, SS. 403-421), — остроумно заметил фон Бальтазар. Действительно, в этом узле пересекаются и тесным образом сплетаются все направления богословской мысли. Эсхатологию нельзя выделить в особый параграф, отдельную статью вероучения — ее можно понять лишь в целостной перспективе христианства. Для современной богословской мысли характерно именно восстановление в христианстве эсхатологического измерения. Все догматы веры имеют отношение к эсхатологии. В современном богословии нет согласия относительно “последних вещей” — напротив, идут ожесточенные споры. Но это не напрасные споры: в них обновляется и углубляется видение проблемы.

Вклад Эмиля Бруннера в этот диспут неоднозначен. Его богословие — богословие надежды и ожидания, что естественно для протестантской веры. Оно внутренне устремлено к “последним событиям.” Но во многих вопросах его стесняют определенные богословские предрассудки. Богословие Бруннера отражает его личный опыт веры — “бытие в вере,” как он сам это называет.

Тайна конца связана с тайной творения.

Тайна последних вещей сокрыта в изначальном парадоксе Творения. По Бруннеру, термин “Творение” в его библейском смысле определяет не путь, которым мир пришел в бытие, а лишь неограниченное могущество Божие. В акте Творения Бог создает нечто совершенно иное, чем Он Сам, нечто “противное” Себе. Следовательно, тварный мир имеет свой собственный модус существования — бытие обусловленное, подчиненное, зависимое, но истинное и реальное. Бруннер выражается вполне определенно: “Мир, не являющийся Богом, существует в соседстве с Ним.” Итак, само существование мира невозможно без некоего “самоограничения” Бога, Его кеносиса, кульминацией которого стал Крест Христов. Бог, так сказать, потеснился и дал место для иного бытия. Мир “призван к бытию” с определенной целью — явить Славу Божию. Слово — Первопричина и Цель Творения.

Сам факт Творения является основным парадоксом христианства, из которого следуют — точнее, в котором уже содержатся — все остальные тайны Божии. Однако здесь Бруннер не делает четкого различия между бытием Божиим и Его волей. Бытие Божие никоим образом невозможно ограничить. Если есть “самоограничение,” оно может относиться только к воле, поскольку создается другая воля, которая могла бы не существовать вовсе. Эта “необязательность” Творения свидетельствует об абсолютной свободе Бога. С другой стороны, созидательный кеносис достигнет вершины лишь в “последних событиях.” Острие кенотического парадокса не в существовании мира, а в возможности ада. Мир может быть послушен Богу, и в своем послушании служить Ему и являть Его Славу. Это не “ограничение,” а распространение Божия величия. Ад, напротив, означает непокорность и отчуждение, чистое и беспримесное. Но даже в восстании и мятеже мир принадлежит Богу. Он не избегнет Суда.

Бог вечен. Это негативное определение. Оно означает только, что к Его бытию неприменимо понятие времени. Действительно, время есть лишь одно из свойств тварного модуса бытия. Время дано Богом, и существование во времени нельзя назвать несовершенным или ущербным. Время не иллюзорно, временность — реальна. Время, действительно, движется вперед — необратимо. Но оно не просто поток и вовсе не круговраще-

ние. Оно не бесконечный ряд безликих “атомов времени,” не имеющий ни пределов, ни границ. Нет, это телеологический процесс, внутренне устремленный к конечной цели. Уже в замысле Творения заключен *telos* (цель). Поэтому то, что происходит во времени, значительно — значительно и реально даже для Самого Бога. История не тень. У нее есть “сверхисторическое” задание. Бруннер не употребляет этого термина, но подчеркивает присущую истории “конечность.” Бесконечная история, катящаяся вперед без предназначения и цели, была бы пустой и бессмысленной. Рассказ немислим без конца, заключения, катарсиса, развязки. Сюжет должен раскрыться полностью. История должна иметь конец, в котором она “исполнится” и “совершится.” “Исполнение” входит в замысел Творца. После конца никакой истории не будет. Время, как говорит Бруннер, наполнится Вечностью. Разумеется, здесь “Вечность” просто означает Бога. Время имеет значение только тогда, когда за ним — Вечность, то есть только в контексте Божественного замысла.

Однако история — это не только исполнение изначального могущественного замысла. Тема реальной истории — единственной истории, о которой мы что-то знаем — задана существованием греха. Бруннер не исследует происхождение греха, лишь указывает на его универсальность. Грех в библейском смысле слова не являлся преимущественно этической категорией. По Бруннеру, слово “грех” лишь обозначает нужду в искуплении. Эти два понятия неразрывно связаны друг с другом. Грех не изначален: это разрыв, уклон, искажение истины. Сущность его — отступничество и мятеж. Именно эта сторона греха отражена в библейской истории падения. Бруннер не признает грехопадение реальным событием. Он утверждает только, что без этого понятия благая весть Нового Завета — весть о спасении — была бы совершенно непонятна. Однако, говоря о грехопадении, не следует спрашивать “когда?” и “как?” Сущность греха можно разглядеть только в свете Христовом, то есть в свете искупления. Человек, каким он предстает в истории, всегда грешник, неспособный не грешить. Исторический человек — всегда мятежник. Бруннер прекрасно сознает силу зла в мире и в человеческой истории. Он придерживается кантианского понятия радикального зла. Его мысль о грехе сатаны, как об отличном от человеческого греха, и о сверхличностной сатанинской силе глубока и многозначительна; она, кроме того, оскорбительна и тревожна для современного человека. Но главный вопрос остается без ответа. Было ли грехопадение событием? Сама логика рассуждения Бруннера заставляет нас рассматривать его как событие, как звено в цепи событий. Иначе оно было бы лишь символом, рабочей гипотезой, необходимой для понимания ситуации, но чуждой реальности. Конец истории, как бы загадочен он ни был, Бруннер рассматривает как событие. Но “начало” у него тоже имеет характер события, первого звена в цепи событий. Более того, само Искупление есть точно датированное событие — ключевое, предопределяющее все остальные. Поэтому и грехопадение, как бы его ни истолковывать, неизбежно должно быть событием. Так или иначе, в системе Бруннера грехопадение и Искупление тесно, неразрывно связаны друг с другом.

Бруннер проводит четкое различие между тварностью как таковой и грехом. Тварь исходит от Бога, грех — совсем из другого источника. Греховность открывается в событиях, в греховных действиях и поступках. Грех — это злоупотребление силой и свободой, неправильное распоряжение ответственным даром свободной воли, которым человек был наделен в самом акте Творения. Но когда-то, прежде чем злоупотребление стало обыденным и привычным, оно произошло в первый раз. Восстание всегда имеет начало. Такое заключение неминуемо вытекает из рассуждений Бруннера. Не согласившись с ним, мы придем к некоему метафизическому дуализму, от которого сам Бруннер однозначно от-

межевывается. В любом случае, никак нельзя уравнивать или отождествлять тварность с грехом.

Бруннер прав, говоря, что мы должны начинать с середины — с радостной вести об Искуплении во Христе. Но в свете Христовом мы созерцаем не только неизбежную “экзистенциальную ситуацию” слабости и греха, но и историческую вовлеченность людей в грех. Мы живем в мире событий. Только поэтому мы имеем право смотреть в будущее и ждать “последних событий.”

В одной переломной точке Бог радикально изменил ход истории. По Бруннеру, с пришествием Христа само время для верующих обрело совершенно новое качество — “eine sonst unbekannte Entscheidungsqualität” (неизвестное доселе качество выбора). С тех пор верующие, продолжая пребывать в обычном историческом времени, поставлены перед радикальным выбором. Выбор серьезный, невероятно ответственный — выбор между Небом и адом. Те, которые Откровением Божиим были призваны принять решение, поняли, что любой момент может стать для них решающим. Поэтому Бруннер говорит: “Для веры земное время обременено напряжением вечности” — mit Ewigkeitsspannung geladen. С тех пор как Бог явил Свою волю во Христе, в Его смерти и Воскресении, люди не могут избежать волевого выбора. Значит ли это, что “вечные решения” — то есть решения, которые принимаются навечно, — должны совершаться в данное историческое время? Верою во Иисуса Христа, Посредника между временным и вечным, любой может уже сейчас причаститься вечности. После Христа верующие живут, так сказать, в двух измерениях, в пределах и за пределами “обычного” времени — hoc universum tempus, seve saeculum, in quo cedunt morientes succeduntque nascentes (этого вселенского времени, или века, где умирающие уступают место рожденным — блаж. Августин, *Oe Civ. Dei* XV, 1). С пришествием Христа, время, так сказать, поляризовалось. Теперь оно соотносится с вечностью, то есть с Богом, двояко. С одной стороны, время всегда связано с Богом как с Творцом: время дает Бог. С другой стороны, “в последние дни те” прямое вторжение Бога — пришествие Иисуса Христа — преобразило время. Вот что говорит об этом Бруннер: “Сама временность, бытие во времени получает новый характер через свою связь с этим событием, через свою связь с Иисусом Христом, Который есть *efapaks* (единичный случай в) истории, через свою связь с уникальностью и неповторимостью Его Креста и Воскресения. Это преобразование парадоксально; его нельзя понять, руководствуясь одним лишь рассудком” (Brunner, Emil. *Eternal Hope*. Philadelphia, 1954, p.48).

Мы подошли к основной идее Бруннера. Его понимание человеческой судьбы строго христологично и христо-центрично. Только вера во Христа придает смысл человеческому бытию. В этом — сильная сторона работы Бруннера. Но в его христологии прослеживается докетический уклон, пагубно влияющий на его видение истории. Сам Бруннер, как ни странно, адресует этот упрек традиционной церковной христологии, заявляя, что Церковь никогда не уделяла достаточно внимания историческому Иисусу. В наши планы не входит рассматривать и опровергать это обвинение. Укажем лишь, что христология Бруннера гораздо более докетична, чем христология церковного Предания. Отношение Бруннера к историческому Иисусу двойственно. По Бруннеру, исторической личностью Христос был только как человек. “Являя Себя” — то есть открывая Свою Божественность тем, кто имеет глаза веры — Он переставал быть исторической Личностью. Человечество Христа, по Бруннеру, только “личина.” Истинный Христос — Бог. Верующим Христос является без маски, без “инкогнито,” по выражению самого Бруннера. “Там, где Он открывает Себя, прекращается история и начинается Царство Божие. В тот момент, когда Он являет Себя,

Он уже не историческая личность, но Сын Божий, Который во веки веков” (Brunner, Emil. *The Mediator*. London, 1949, p. 346). Пугающие формулировки.

Получается, человечество Христа — лишь способ войти в историю, точнее, проявиться в истории. Отношение Бога к истории и человеческим реалиям даже в тайне Воплощения остается, так сказать, касательным. Человечество Христа интересует Бруннера лишь как “средство” Откровения, Божественного самораскрытия. Да, по словам Бруннера, во Христе Бог прочно укоренен в человечестве. Но это значит только, что теперь Бог призывает человека “изнутри.” Чтобы встретиться с человеком, Бог опустил на его уровень. Это вполне православная мысль — любимая мысль Святых Отцов. Но Бруннер отрицает реальное взаимопроникновение Божественной и человеческой сторон в Личности Христа. Они так и остаются “двумя сторонами.” Две природы встречаются, но единения не происходит. Для верующего Христос остается Богом в маске человека. Его человечество есть лишь способ войти в историю, точнее, проявиться в истории. История — просто киноэкран, куда проецируется Божественная Вечность. Бог облачается в рубище плоти, ибо иначе не может встретить человека. В личном опыте Воплотившегося нет реального приобщения человеческой действительности. Человечество Христа — инструмент, маскировка. Все это — чистый докетизм, сколько бы внимания не уделялось “историческому Иисусу.” Ведь “исторический Иисус” у Бруннера не относится к области веры.

Выбор, говорит Бруннер, совершается не в истории. “Здесь люди носят маски. Из-за этого маскарада — из-за нашей греховной лживости — Сам Христос, если можно так выразиться, принужден был надеть маску; это Его инкогнито” (Brunner, Emil. *The Mediator*, p. 346). В акте веры человек сбрасывает маску. И Христос в ответ совлекает с Себя Свою личину — Свое человечество — и является во Славе своей. Вера, говорит Бруннер, взламывает историю. Акт веры “сверхисторичен,” он преодолевает историю и отбрасывает за ненадобностью. Бруннер совершенно справедливо подчеркивает уникальность Божия искупительного Откровения во Христе. И отсюда следует, что человеку дана уникальная возможность. У него есть единственный шанс принять решение, преодолеть свою ограниченную природу, преодолеть само время и в акте веры вырваться из истории — хотя бы в надежде и уповании, пока не грянет Последний час. Но неужели человеческая история — лишь маскарад? Бруннер не раз повторяет, что время само по себе не греховно. Почему же Божественное откровение во Христе отменяет историю? Почему историчность лишь досадная помеха на пути самораскрытия Бога — помеха, которую необходимо без сожаления устранить?

В конечном счете, преображение истории — Новая эра, открытая Христовым пришествием, — заключается, по мнению Бруннера, лишь в новой, невиданной прежде возможности выбора. После того как стала очевидна несоизмеримость Откровения Божия с человеческим маскарадом, Бог всё так же — если не в большей степени — пребывает вне истории. Он может приблизиться к человеку лишь в маске. Ход истории не изменён ни пришествием Бога, ни обретенным человеком выбором. За исключением выбора веры, история пуста и по-прежнему греховна. Искупительное Откровение никак не повлияло на внутреннюю структуру исторической жизни. Нам лишь дано предупреждение: Господь грядет снова. Грядет не как Искупитель, но как Судия, хотя Суд завершит и утвердит Искупление.

Глазами веры мы можем различить в сегодняшнем ходе истории некое “эсхатологическое напряжение,” хотя любые “апокалиптические вычисления” будут тщетны и бес-

смысленны. Напряжение это существует лишь на уровне людей. “Эсхатологический промежуток” есть время решений — решений, принимаемых людьми. Бог Свой выбор сделал. По Бруннеру, история христианства в целом есть прискорбная история неудачи, забвения и упадка. Эта идея прочно обосновалась в протестантской историографии еще со времен Готфрида Арнольда. Первоначально христианская еkkлeсия была истинно Мессиянской общиной, “носителем новой вечной жизни и сил Божественного мира,” по выражению Бруннера. Но эта община не выжила — по крайней мере, как исторический организм, как исторический фактор. Бруннер признает отдельные и временные “пришествия” Царствия Божия в истории. Но они единичны и редки. Где вера, там Церковь и Царство — скрытое в маскарade истории. Текущая история представляет собой некое тестирование: человеку задается вопрос и оценивается ответ. Но продолжается ли “история спасения”? Действует ли Бог в истории — или после Своего пришествия Он, пообещав скоро вернуться, оставил ее человеку и совершенно исчез из исторического плана?

История — лишь временный и преходящий этап человеческой жизни. Человек призван к вечности, а не к истории. Вот почему история должна рано или поздно прийти к концу. Но история — это также время возрастания: пшеница и плевелы растут вместе, и разделение их отложено до Дня жатвы. Да, плевелы растут быстро и бурно. Но растет и пшеница. Без нее не было бы смысла в жатве — кому нужны плевелы? История продолжается, возрастая не только для Суда, но и для исполнения. Более того, Христос действует в истории и сейчас. Этого Бруннер не замечает — или не принимает в расчет. Для него история христианства распадается на атомы. Она состоит из отдельных человеческих деяний, и, как ни странно, лишь дурные деяния — сопротивление и мятеж — Бруннер склонен как-то сближать между собой и объединять. Но Церковь — не совокупность разрозненных событий, а Тело Христово. Христос присутствует в Церкви не только как объект веры и познания, но и как ее Глава. Он поистине царствует и правит. Он охраняет подлинность и неизменность Церкви. По Бруннеру же, Христос где-то вне истории или над ней. Он пришел однажды — в прошлом. Он еще раз придет в будущем. Но где же Он сейчас? Неужели только в воспоминаниях о прошлом и надеждах на будущее, да еще в “сверхисторических” актах веры?

Тварный мир, говорит Бруннер, имеет собственный модус существования. Но он — не более чем “среда” Божественного Откровения. Он должен быть, так сказать, прозрачен для Божественного Света и Славы. Это странным образом напоминает платонический гнозис Оригена и его многочисленных последователей. Все превращается в диалектику временного и вечного. “Иносказание” — вот ключевое слово концепции Бруннера.

Непостижимость Второго Пришествия.

Понятие “конца” — полного и абсолютного — само по себе парадоксально. Конец одновременно и принадлежит к цепи событий, и обрывает ее. Это и “происшествие,” и “конец всех происшествий.” Он происходит в истории — и отменяет ее. Столь же парадоксально понятие абсолютного начала. По слову свт. Василия Великого, “начало времени еще не время, но именно начало его” (In Нахаем, hom, 1, 6). Это и “момент,” и больше, чем момент.

Говорить о будущем можно лишь образами и притчами. Таков язык Писания. Эти образы не поддаются точной расшифровке и не должны пониматься буквально. Ни в коем случае нельзя и грубо “демифологизировать” их. С этим Бруннер согласен. Ожидаемое Второе пришествие Христово следует понимать как событие. Каким будет это событие —

представить невозможно. Едва ли получится найти символы и образы лучше тех, что даны в Библии. “Каково бы ни было это событие, одно мы знаем точно: оно произойдет” (Brunner, Emil. *Eternal Hope*, p. 138). “Последнее искупительное единение имеет характер события,” — решительно утверждает христианское вероучение. Иными словами, Второе пришествие принадлежит к цепи событий и одновременно завершает их. “Христианство без ожидания Второго пришествия — лестница, обрывающаяся в пустоту.” Сквозь завесу обрзанности ясно видно одно: к нам грядет Христос. Пришествие Христа будет Его “возвращением,” несмотря на всю радикальную новизну этого события. И центром, ядром последних событий будет Сам Христос.

Конец наступит “внезапно.” Однако в каком-то смысле он будет подготовлен самой историей. “В истории человека открываются апокалиптические черты,” — замечает Бруннер и углубляется в метафизические спекуляции. “Маятник качается все быстрее.” Темп человеческой жизни растет. Рано или поздно он достигнет критической точки, и история просто взорвется. С другой стороны, если взглянуть глубже, растет дисгармония человеческого бытия: “Ширится раскол в человеческом сознании.” Конечно, значение таких рассуждений чисто гипотетическое. Бруннер стремится донести до современного сознания парадоксальную идею конца. Но эти мысли отражают его собственное видение мира. История готова взорваться, вся она насквозь состоит из острых напряжений и неразрешенных противоречий. Несколько лет назад русский религиозный философ Владимир Эрн назвал человеческую историю “катастрофическим прогрессом,” неудержимым движением к концу. Однако Второе пришествие должно совершиться извне, а значит оно будет не просто “катастрофой,” не просто “судом над собой” — обнажением внутренних противоречий. Это будет Суд абсолютный, Суд Божий.

Что же такое Суд? Как и Второе пришествие, это событие. Это встреча грешного человечества со Святым Богом. Прежде всего это открытие или явление истинного состояния каждого человека и человечества в целом. Ничто не останется сокрытым. Тем самым Суд прекратит беспорядок и путаницу — неопределенность, по выражению Бруннера, — характерную для всей человеческой истории. В свете Христовом произойдет окончательное “различение.” Послышится последний призыв. Воля Божия должна, наконец, исполниться, должна явиться со властью и силой. Иначе, по словам Бруннера, “все разговоры об ответственности — пустая болтовня.” Человеку дарована свобода — но это не свобода безразличия. Сущность человеческой свободы — ответственность. Это свобода принять волю Божию как свою. Проповедовать “чистую свободу” могут разве что атеисты. “Бог поручил человеку и ждет от него отклик на то решение, которое принял о нем и для него” (Brunner, Emil. *Eternal Hope*, p. 178). Цель человеческой жизни определена Богом. Реальной дилеммы нет. Человеку остается только повиноваться.

Все это чистая правда. Но тут встает немаловажный вопрос. Все ли люди на Страшном Суде примут волю Божию? Останется ли возможность сопротивления? Может ли мятеж человека продолжаться и после Суда? Сможет ли тварное существо, наделенное свободой, следовать своей воле и упорствовать в противлении Богу, как упорствовало до сих пор? И будет ли такое существо существовать — в восстании и мятеже, в противлении воле Божией, вне Божия спасения? Возможно ли человеку не откликнуться на призыв Бога? Вправду ли евангельская картина отделения овец от козлищ есть последнее слово о человеке? Каков реальный статус тварной “свободы”? Что значит: “Воля Божия исполнится”? Это тревожные и непростые вопросы. Но их не избежать. Они вызваны не только интеллектуальным любопытством. Это “экзистенциальные” вопросы. Конечно, Страшный Суд

есть тайна, превосходящая всякое знание и понимание; не следует пытаться — да и невозможно — объяснить ее рационально. Но это тайна нашего бытия: мы не можем понять ее разумом, но и не можем от нее уйти.

Бруннер решительно отвергает “ужасное учение” о преопределении, как несогласное с духом Библии. Бог в Своем творческом замысле никого не обрекает на гибель. Всех нас Он создал для спасения. Спасение — единственная цель Бога. Но главная проблема этим не решается. Вопрос в том, может ли единственная цель Бога исполниться во всеобъемлющей полноте, как, ссылаясь на свидетельства Писания, утверждают сторонники теории всеобщего спасения? Бруннер отвергает теорию *апокатастасиса* как “опасную ересь.” Как доктрина она ложна. Она вселяет в человека необоснованную беззаботность: раз все пути ведут к спасению, нет реальной опасности и не нужно реального труда. Однако Бруннер признает, что учение о спасающей благодати и оправдании верой логически ведет к концепции всеобщего искупления. Может ли упорство жалких тварей противостоять воле Всемогущего Бога и даже победить ее? Этот вопрос может быть решен только диалектически — верой. Мы не можем теоретически познать Бога. Мы должны доверять Его любви.

Интересно заметить, что Бруннер обсуждает эту проблему исключительно с точки зрения Божественной воли. Поэтому от него ускользает самая суть вопроса. Он просто не замечает человека. Разумеется, “разгневанный Бог” не произносит над грешниками “вечного проклятия.” Бог не создавал ада. “Проклятие” грешники произносят над собой сами: это неизбежное следствие мятежного противостояния воле Божией. Бруннер признает, что проклятие и гибель возможны. Ошибочно и опасно не принимать в расчет этой возможности. Но следует надеяться, что она никогда не осуществится. Просто надежда должна быть трезвой и реалистичной. Перед нами две возможности: либо неверующие и нераскаянные грешники на Страшном Суде, наконец, откликнутся на призыв Божий и обратятся свободно — это предположение свт. Григория Нисского — либо Всемогущий и Милосердный Бог попросту навяжет им спасение против их воли и не спрашивая их согласия. Во втором решении заключено противоречие, если только мы не понимаем спасение формально, юридически. Действительно, на суде преступник может быть оправдан, даже если он не раскаивается и упорствует в своих пороках. Тогда он просто освобождается от наказания. Но Страшный Суд — не то, что суд земной. Спасение невозможно без обращения, без акта веры. Человека нельзя спасти насильно. Значит, более вероятен первый выход? Конечно, теоретически нельзя отвергать возможность позднего обращения — “во единонадесятом часе” и даже позже — ведь сила Божией любви беспредельна. Но возможность обращения перед престолом Христа, восседающего во Славе, нельзя рассматривать абстрактно, как общий случай. В конце концов, вопрос спасения, как и любой человеческий выбор, — личный вопрос, и решать его можно только в контексте конкретного индивидуального бытия. Спасаются или гибнут личности. И каждую личность нужно рассматривать отдельно. Главная слабость работы Бруннера в том, что он все время говорит в общем. Он все время говорит о человечестве и ни разу — о живых людях.

Проблема человека для Бруннера есть, по существу, проблема греховности. Он боится любых онтологических категорий. Да, человек — грешник, но прежде всего он — человек. Верно, что истинную высоту человеческой природы мы видим лишь во Христе, Который был не только Человек. Однако Христос даровал нам не только прощение, но и силу быть и стать теми, кем мы должны быть — детьми Божиими. Бруннер признает, что верующие могут общаться с Богом уже сейчас, в здешней жизни. Но затем приходит смерть.

Тогда, после кончины земного бытия, имеют ли значение вера и бытие “во Христе”? Неужели общение со Христом, установленное верой (и, конечно, таинствами), прерывается смертью? Правда ли, что человеческая жизнь есть “бытие-к-смерти”? Физическая смерть полагает предел физической жизни. Но Бруннер говорит о смерти личности, о смерти “Я.” Он называет это непостижимой тайной, рядом с которой нечего делать разуму. Но концепция “смерти личности” — не более чем метафизическое допущение, вытекающее из определенных философских предпосылок: оно не дано ни в каком опыте, тем более в опыте веры. “Смерть” личности — в отпадении от Бога, но и в этом случае полного уничтожения не происходит. Да, в каком-то смысле смерть означает распад личности, ибо человек был создан телесным. Телесная смерть нарушает целостность человеческой личности. Человек умирает, но всё же живет в ожидании всеобщего Конца. Древнее учение о Небесной Церкви основано на победе Христа: в Нем верую (и таинствами) даже мертвые живы и — в предвкушении, но вполне реально — причастны вечной жизни. Небесная Церковь — важная эсхатологическая тема. Бруннер ее игнорирует — не случайно, но сознательно и настойчиво. Он говорит о состоянии смерти — не о конкретных смертях. В концепции “бессмертной души” чувствуется платонический привкус, но понятие “нерушимой личности” содержится в Евангелии. Только так возможен Суд над всей вселенной, где представители всех времен и народов явятся пред Лицом Бога не смятенной толпой жалких и невменяемых грешников, а собранием сознательных и ответственных личностей, каждый — со своими характерными чертами, врожденными и приобретенными. Смерть — катастрофа. Но личность выживает, и во Христе остается жива даже в смерти. Верующие не просто надеются на грядущую жизнь — они уже живут, хотя и ждут Воскресения. Бруннер это понимает. По его собственным словам, верующие “умирают не в небытие, а во Христа.” Значит ли это, что неверующие “умирают в небытие”? И что подразумевается под “небытием” — “тьма внешняя” (что вероятнее) или полное несуществование?

Верно, что вся полнота человеческого бытия, расторгнутая и нарушенная смертью, восстановится во всеобщем Воскресении. Бруннер подчеркивает, что Воскресение будет личным. “Вера Нового Завета не знает иного вечного бытия, кроме бытия личностей” (*Brunner, Emil. Eternal Hope, p. 148*). По его мнению, плоть прежняя не восстанет. Но в Воскресении будет некая телесность. Воскреснут все, ибо воскрес Христос. И это будет одновременно Воскресением в жизнь во Христе и Воскресением для Суда. О Воскресении Бруннер говорит как о торжестве веры, прощения и жизни. Но что делать с теми, кто не верил, кто не просил о прощении, кто вовсе не знал искупительной любви Христовой или, быть может, отвергал ее как миф, как ложь, как хитрый обман или как оскорбление своей неприкосновенной личности?

Мы возвращаемся к парадоксу Суда. Как ни странно, здесь Бруннер рассуждает скорее не как богослов, а как философ, причем именно потому, что пытается избежать метафизических изысканий. Изгнанные вопросы возвращаются под другими формулировками. Бруннер ставит проблему следующим образом: как примирить Божественное всемогущество с человеческой свободой, или — на более глубоком уровне — праведность и справедливость Бога с Его милосердием и любовью? Это чисто метафизический вопрос, даже если решать его на материале Писания. Богословская проблема иная: какое место в бытии занимают неверующие — в глазах Бога и в перспективе человеческой судьбы? Вопрос о состоянии и судьбе отдельных личностей — вопрос экзистенциальный. Изначальный подход Бруннера сделал для него этот вопрос практически неразрешимым: протестантский богослов объявляет весь род человеческий грешным и отказывается провести хоть какое-

нибудь значимое экзистенциальное или онтологическое различие между праведными и неправедными. Конечно, Суду подлежат все — но судят их по-разному. Сам Бруннер отличает тех, кто поддался искушению, от тех, кто сам искушал и соблазнял других. Бруннер знает, что возможно сознательное злодейство. Но он не спрашивает, как сознательное и упорное противление, отступничество и “любовь ко злу” влияют на внутреннюю структуру человеческой личности. Есть разница между слабостью и порочностью, между бессилием и безбожием. Могут ли проститься непризнанные и нераскаянные грехи? Разве прощение не дается лишь там, где есть смирение и вера? Другими словами, следует ли понимать “осуждение” в юридическом смысле — как “наказание” или некую “отрицательную награду”? Или же это просто явление сокрытого — а зачастую открытого и прекрасно сознаваемого — в душах тех, кто злоупотребил свободой и выбрал широкий путь, ведущий в геенну?

Ни в одной из книг Бруннера нет главы об аде. Но ад не миф и не речевой оборот, применяемый для устрашения. Это и не мрачная перспектива, которая — хотелось бы надеяться — никогда не осуществится. *Horribile dictu* [страшно сказать] — это реальность, к которой уже сейчас по своей воле (по крайней мере, по своему выбору и решению, которое ведет к рабству, но обычно принимается за свободу) причастны многие человеческие существа. Ад — не “место,” а состояние души. Это распад личности, который часто кажется самоутверждением, поскольку берет начало в гордости. Это совершенная замкнутость в себе, полное отчуждение и самоизоляция, высокомерное одиночество. В самом грехе таится ад, хотя пребывающему в нем эгоистичному воображению он мнится раем. Поэтому грешники выбирают грех, прометеевскую позу, гордый взгляд на мир. Можно избрать ад своим идеалом и стремиться к нему — сознательно и упорно. “Где я, там моя свободная воля; где моя свободная воля, там господствует абсолютный и вечный ад” (Марсель Жуандо, “Алгебра нравственных ценностей”). В конечном счете здесь лишь иллюзия, заблуждение, обман, ошибка. Однако власть греха именно в отрицании созданной Богом реальности, в попытке установить иной порядок вещей, навязать иной строй бытия, который, конечно же, будет абсолютным хаосом в противовес гармонии Божественного мира, но которому упоенный и ослепленный гордостью грешник может отдать предпочтение — навечно. Христом грех уничтожен и преодолен (нельзя сказать, что он искуплен, искуплены могут быть только люди). Но для нас недостаточно знать об Искуплении Божиим и верить в него — нужно заново родиться. Вся личность должна быть очищена и исцелена. Прощение должно быть свободно понято и принято. Нет спасения без веры, благодарности и любви. Парадокс в том, что Божественная любовь не может спасти людей, пока они не ответят ей благодарной любовью. Конечно, в ходе земной, исторической жизни всегда имеется возможность покаяния и обращения. Можно ли допустить, что такая возможность остается и после смерти? Бруннер едва ли примет учение о чистилище. Однако даже это учение не говорит о внезапном, радикальном обращении. В чистилище находятся верующие, люди с добрыми намерениями, верные Христу, но несовершенные в духовном возрастании и труде. Человеческая личность формируется в этой жизни — по крайней мере, здесь определяется направление ее роста. Бог не ставит преград “всеобщему обращению” — напротив, Он “всем человеком хочет спастись” и, вероятно, не столько для того, чтобы исполнить Свою волю и сохранить Свою святость, сколько для того, чтобы восполнить и освятить человеческое бытие. Непреодолимые препятствия возникают лишь со стороны твари. В конце концов, почему “последний мятеж” — большой парадокс и большее оскорбление Богу, чем любое восстание и любой мятеж, что когда-либо нарушал

порядок тварного мира и становился на пути Искупления? Только усвоив докетический взгляд на историю и решив, что, поскольку она временна и преходяща, сделать вечный выбор в ней невозможно, можем мы уйти от парадокса последнего мятежа.

Свт. Григорий Нисский ожидал всеобщего обращения за гробом, когда Истина Божия откроется и явится во всей неотразимой очевидности. В этом проявилась ограниченность эллинского мышления. Очевидность могла бы оказать решающее влияние на волю, если бы грех был просто неведением. Эллинистическое мышление должно было пройти через долгий и суровый аскетический закал, через аскетическую школу самопроверки и самоконтроля, чтобы преодолеть наивные рационалистические иллюзии и открыть темные бездны в падших душах. Только через несколько столетий аскетического искусства, у преп. Максима Исповедника, находим новую, углубленную концепцию апокатастасиса. В последние дни вся тварь будет полностью восстановлена. Но мертвые души останутся слепы к Откровению Света. Божественный Свет будет светить всем, но те, кто когда-то выбрал тьму, не смогут, да и не захотят, наслаждаться вечным блаженством. Они останутся во мраке себялюбия. Они просто не смогут радоваться. Они пребудут “во тьме внешней,” ибо союз с Богом, в котором и заключается спасение, предполагает и требует определенного устройства воли. Человеческая воля иррациональна, ее мотивы нельзя объяснить логически. Даже “очевидность” не всегда ее убеждает.

Эсхатология исполнена антиномией, берущих начало в самой тайне Творения. Если Бог — полнота бытия, как может что-то существовать помимо Него? Богословы пытались разрешить этот вопрос, вернее, отделаться от него ссылками на причины Творения, причем так, что под сомнение попадала независимость и свобода Бога. Но Бог творит в полной свободе, *ex mera liberalitate*, без всяких “достаточных оснований.” Творение — свободный дар неизреченной любви. Более того, человек в Творении наделен таинственным и непостижимым правом свободного выбора — и здесь возможность послушания гораздо загадочнее возможности мятежа. Разве не такова Божественная воля, что ей можно только покоряться — без подлинного, то есть свободного, согласия? Тайна — в реальности тварной свободы. Зачем нужна она в мире, созданном и управляемом Богом, Его безграничной мудростью и любовью? Чтобы обрести реальность, человеческий отклик должен быть не просто эхом. Он должен быть личным действием, внутренним обязательством. Человеческая жизнь — и, добавим, жизнь и бытие космоса — держится на сотрудничестве или противостоянии двух волей: Божественной и человеческой. В мире, творении Божиим, происходит немало такого, что Богу ненавистно. Как ни странно, Бог уважает человеческую свободу — так говорил сщмч. Иринеи Лионский — хотя проявляется она в основном в мятеже и беспорядках. Имеем ли мы право ждать, что в конце времен Бог “перестанет уважать” человеческое непокорство и исполнит Свою святую волю силой, не обращая внимания на согласие или несогласие человека? Не превратится ли тем самым вся история в отвратительный маскарад? Зачем нужна эта ужасная повесть греха, порока, мятежа, если в конце концов все сгладится и умирится одним проявлением Божественного всемогущества?

Существование ада, то есть абсолютного противления, означает, так сказать, частичный неуспех Божественного замысла. Но Творение — больше, чем просто план, схема, проект. Бог призывает в бытие живые личности. Иногда, следуя выражению Жана Гитона, говорят о “Божественном риске” — *le risque divin*. Может быть, этот термин даже лучше, чем “кеносис.” Так или иначе, здесь тайна, не поддающаяся рассудку, — изначальная тайна тварного бытия.

К возможности ада Бруннер относится очень серьезно. У него нет беззаботности “всеобщего спасения” — хотя, говоря теоретически, милостью всемогущего Бога всеобщее спасение возможно. Бруннер надеется, что ада не будет. Беда в том, что ад уже есть. Его существование не зависит от решения Бога. Бог никого туда не посылает. Ад люди создают себе сами. Это плод человеческих усилий, стоящий вне “порядка тварного мира.”

Страшный Суд остается тайной.

* Впервые (на фр. яз.): *L'idée de la création dans la philosophie chrétienne//Logos: Revue Internationale de la Synthèse Orthodoxe*. 1928. № 1. P. 3-30. Печатается в переводе с первого издания.

ⁱ “Удивительна глубина! с трепетом вглядываешься в нее, с трепетом почтения и дрожью любви” (*пер. с лат. М. Е. Сергеевко*).

ⁱⁱ Все находится на расстоянии от Бога, но не по месту, а по природе (*греч.*).

* *Io. Damasc. De fide orth.* 1,13// PG. XCIV. С. 853; *cnfr.: S. Cyrilli Alex. In Iv. V, 4//PG. LXXIII. С. 805*: “Бог превосходит все то, что в становлении, располагаясь выше его не в смысле пространственных высот... напротив, превышая рожденное неизреченными преимуществами природы.”

ⁱⁱⁱ Обмен идиомами, поскольку [имеет место] переход друг в друга (*греч.*).

* *B. Augustini Conf. XI, 4//PL. XXXI. С. 811*: *ecce sunt caelum et terra, clamant quod facta sint... Clamant etiam quod se ipsa non fecerint: Ideo sumus quia facta sumus; non ergo eramus, antequam essemus, ut fieri possemus a nobis. Et vox dicentium est ipsa evidētia.*

* *B. Augustini De Gen. ad. lit. 1.5// PL. XXXIV. С. 250*: *non hoc ei esse quod vivere.*

^{iv} “да будет” (*лат.*).

* *S. Io. Damas. Contra Manich. 14//PG. XCIV. С. 1597.*

^v Бог не сотворил смерть и не радуется гибели живых существ; ибо он создал все для бытия (*греч.*).

* *S. Cyrilli Alex. In Io. I, 9//PG. LXXIII. С. 145*: “Бог создал все в нетленности.” Преп. Кирилл приводит здесь слова из книги Премудростей Соломона 1:13 и 2:24.

^{vi} рабство у тлена (*греч.*).

^{vii} И грехом смерть; так и смерть перешла во всех человеков (*греч.*).

* *B. Augustini De Civ. Dei, XI, 6//PL. XLI. С. 322; ibid. С. 321*: “Кто не поймет, что времен не было бы, если бы не было творения” <пер. цит. по: *Августин. О Граде Божиим. М., 1994. Т. II. С. 182*>. *De Gen. ad lit.; cnfr.: V, 5//PL. XXXIV. С. 325 squ.*: “Итак, сотворенные вещи начали проходить время своими движениями; *отсюда напрасно искать времени раньше твари: как будто можно находить время раньше времени!*.. Отсюда, скорее время началось от твари, чем тварь от времени, и то и другое — от Бога” <пер. цит. по: *Творения бл. Августина. Киев, 1915. Т. VIII. С. 9*>; *De Gen. c. manich. I, 2//PL. XXXIV. С. 174, 175*: “Бог творит и время, Он — творец и времени”; *De Gen. ad. lit. imp. 3//PL. XXXIV. С. 222*: “Время само по себе есть творение”; *С. 223*: “...Мы должны верою принимать, хотя это превышает меру нашего мышления... [что] само время есть творение” <пер. цит. по: *Творения бл. Августина. Т. VII. С. 101*>; *Conf. XI, 30//PL. XXXII. С. 826*: “время невозможно без творения”; *cnfr.: XI. 12-13; ср.: S. Maximi Cof. Schol. in lib. de div. nom. in I, 8//PG. IV. С. 326 A*: “Ибо время исчисляется с сотворения неба и земли.”

* *Conf. Orth. P. 1, qu. 33 (Kimmel. Libri symbolici ecclesiae orientalis). Jesae, 1843. P. 98*: “Иисус Христос есть творец не только предметов, но и самого времени и вечности — где бы сущие ни были рождены.”

* *S. Io. Damasc. De fide orth. II, 1//PG. XCIV. С. 864.*

* *B. Augustini Conf. XI, 13//PL. XXXII. С. 815*: “так не во времени был раньше времён, иначе Ты не был бы раньше всех времён. Ты был раньше всего прошлого на высотах всегда пребывающий вечности <...>” <*пер. М. Е. Сергеевко*>.

^{viii} По Лейбницу, наряду со знанием о вечных связях бытия (“вечных истинах”) мы имеем также знание о единичных фактах, констатирующих индивидуальное бытие, существующее только здесь и сейчас; истины первого рода Лейбниц считал логически необходимыми, второго рода — логически не необходимыми и поэтому не постижимыми рациональным образом.

^{ix} Назвал не сущие как сущие (*греч.*).

^x Природная плодovitость (*греч.*).

^{xi} Подобное по природе, подобное по сущности (*греч.*).

^{xii} Дело желания (*греч.*).

^{xiii} Во всем не подобное (*греч.*).

* *S. Io. Damasc. De fide orth.* 1,8//PG. XCIV. С. 808: “Ибо творение, даже если оно имело место после этого, все равно не из сущности Бога; своими волей и силой Он перевел из не сущего к бытию, и изменение не касается природы Бога. В самом деле, рождение означает возникновение из сущности рождающего рожденного, подобного по сущности. Создание же и сотворение — вовне и не из сущности; создаваемое и сотворяемое оказываются во всем не подобными создающему и сотворяющему”; *cnfr.*: С. 813: “Божественное творение, будучи делом воли, не совечно Богу; ведь в этом случае то, что переходит из не-сущего к бытию, оказалось бы совечным безначальному и вечному сущему”; С. 812: “Глагол порожден не после Отца, а из Него, вернее, из природы Отца.” См. антитезу у св. Анастасия: “По природе [и] по воле, поскольку от желания” (*C. Arian. III, 62-66// PG. XXVI. С. 453 squ.*). *Cnfr.*: *C. Cyrilli Alex. Thesaurus de S. et consubst. Trinitate*, ass. XVIII//PG. LXXV. С. 313: “Творчество свойственно энергии, а рождение — природе. Природа же и энергия не тождественны. Следовательно и творчество не будет тождественным рождению”; *cnfr.*: *ibid.*, ass. XV//*Ibid.* С. 276: “Ибо потомок есть нечто иное по сравнению с тварью; ведь первый появляется из сущности родителя естественным путем, вторая же — внешнее, словно бы чуждое”; ass. XXXII. С. 564-565: “Ибо сотворенное возникает не из сущности сотворяющего; рожденное же отнимает природу рождающего.” *Cnfr.*: *De Trin. ad Hermiam, dial. 2//Ibid.* С. 749. *B. Augustini De lib. arb. I, 2//PL. XXXII. С. 1224*: “Из того, что стало “быть,” всё сотворено [Богом] из ничего; не Сам по себе творил Он, но родил Себе по бытию, Которого называем единственным Сыном Божиим, Которого (ибо Он с Ним [предвечный] совет держал) Силой и Мудростью Божией именуем, через Которого Он творит всё, что от ничего стало “быть””; *De Gen. c. manich. I, 2//PL. XXXIV. С. 175*: “Не порождает [тварь] из Себя самого, чтобы она была так, как Он Сам есть; но творит из ничего, чтобы не была она равной, ни Ему, от которого все стало “быть,” ни Его Сыну, через Которого всё стало “быть””; *Conf. XII, 7//PL. XXXII. С. 828*: “Началом, которое от Тебя, Мудростью Твоей, рожденной от субстанции Твоей, Ты создал небо и землю не из Своей субстанции: иначе творение Твое было бы равно Единородному Сыну Твоему, а через Него и Тебе. Никоем образом нельзя допустить, чтобы Тебе было равно то, что не от Тебя изшло” <*пер. М. Е. Сергеевко*>.

* *S. Io. Damasc. De fide orth.* 11,3// PG. XCIV. С. 865 А; II, 2//*Ibid.* С. 865: “Созидает же, мысля, и мысль становится делом...”

* *B. August. De Gen. ad lit. imp 1//PL. XXXIV. С. 221*: “...Не из Божественной природы, а Богом создана из ничего; и что в [твари] нет ничего относящегося к Троице, кроме того разве, что её создала Троица... Поэтому говорить или веровать надлежит так, что вся тварь ни единосущна, ни совечна Богу” <*пер. цит. по: Творения бл. Августина. Т. VII. С. 97*>.

* *S. Macarii Aeg. Not.* 49, 4//PG. XXXIV. С. 816: “Он — Бог, она же (душа) — не Бог; Он — Господь, она — раба; Он — Создатель, она — создание; Он — Творец, она — тварь. Нет ничего общего между Его природой и ею, однако вследствие своей беспредельной, неизреченной и немислимой любви и милосердия Он благословил, чтобы в этой твари и умном создании обитал драгоценный и обособленный предмет, как говорит Писание, в самом нашем бытии неким первенцем среди Его созданий, в Его мудрости и общности, в собственном жилище, в собственной чистой невесте.”

^{xiv} по мере свободы (*лат.*).

^{xv} *Иоанн Дунс Скот (Joannes Duns Scotus)* (ок. 1266-1308) — философ, ведущий представитель францисканской схоластики (*doctor subtilius*); его учение (“скотизм”) противостояло доминиканской схолистике — томизму: в противовес Фоме Аквинскому утверждал примат воли над интеллектом и примат единично-конкретного над абстрактно-всеобщим.

* *Duns Scot. De primo rer. principio, qu. IV, art. 1; 3, 4.*

^{xvi} во вне (*лат.*).

^{xvii} Бесконечное и безграничное море сущности (*греч.*).

* *S. Greg. Naz. Or. 38, in Theophan. 7//PG. XXXVI. С. 317.*

* *B. Augustini Conf. XI, 11//PL. XXXII. С. 813*: *splendorem semper stantis; aeternitatis cnfr.*: *De Trinit. V, 1, 2//PL. XLII. С. 912*: *sine tempore sempiternum.*

* *B. Augustini Conf. XI, 14//PL. XXXII. С. 816*: *praesens autem, si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non jam esset tempus, sed aeternitas.*

^{xviii} которого нет изменения и ни тени перемены (*греч.*).

^{xix} “Не было ничего сотворенного до того, как было сотворено” (*пер. с лат. М. Е. Сергеевко*).

* *B. Augustini Conf. XI, 12//PL. XXXII. С. 815.*

* *Ibid.* XI, 13: “Годы Твои не приходят и не уходят,.. годы все Твои одновременны и неподвижны... “годы Твои как один день,” и день этот наступает не ежедневно, а сегодня, ибо Твой сегодняшний день не уступает места завтрашнему и не сменяет вчерашнего. Сегодняшний день Твой — это вечность” <пер. М. Е. Сергеенко>.

^{xx} В согласии с его вневременной желающей мыслью, которая есть предопределение и изображение и образец [парадигма] (*греч.*).

* *S. Io. Damasc.* De fide orth. 1, 9//PG. XCIV. С. 837 А.

* *Dionys. Areop.* De divin. nomin. V, 8//PG. III. С. 824: “Парадигмами же, как мы говорим, являются сущностные и единично предвосхищенные в Боге логосы сущих, которые теология называет предопределениями, и божественные и благие желания, определяющие и созидающие сущие, в согласии с которыми Сверхсущностный предвосхищает и производит на свет все сущие.” Cnfr.: *ibid.* VII, 2. С. 868-869.

* *S. Maximi. Conf.* Schol. in lib. de div. nom. V, 5//PG. IV. С. 317 С; cnfr.: *ibid.* С. 324 А: “В причине всего все предвосхищено как в идее и парадигме... В мыслях Бога все пребывало на равных основаниях и неслитно, и не как в некоем месте,” “будучи идеей или парадигмой бытия.” “Парадигмы, которые также называют идеями, мы уже рассмотрели выше, когда им было дано то определение, что творение есть самосовершенная и вечная идея вечного Бога, или, как он говорит, парадигма...” “[Дионисий] называет парадигмами сущностные и единично предвосхищенные в Боге логосы сущих, или предопределения.” “Он предвосхитил в себе предопределения всех будущих [предметов] даже прежде того, как произвел их на свет... Ибо святой Дионисий понимал эти парадигмы так: [Бог] прежде всякого знания предопределяет в себе будущие предметы, причем прежде их возникновения, то есть прежде, чем они будут определены и различены, при посредстве всеобъемлющего единичного предзнания Бога.” “Бог, будучи извечным творцом [демиургом], создает то, что он хочет, при помощи единосущностного Логоса и Духа вследствие бесконечной благодати.” “Творец [Демиург] воплотил в сущность и явил на свет извечно предсуществующее в Нем знание сущих, как Он пожелал.” Ср. также: *B. Augustini* De div. qu. 83, qu 46, 2//PL. XL. С. 30: “Действительно, они — некие идеи, начальные формы, либо же постоянные и неизменные разумные вещи, которые не есть самообразования, но суть от тех вечных [вещей], всегда одним и тем же образом собой владеющих, которые в божественном уме содержаться”; *Ad Oros*, 8//PL. XLII. С. 674: “В Премудрости Бога смысл всех сотворенных вещей может быть, но не творения... Следовательно, знал Бог все, что творит до того, как сотворит. Следовательно, знал сотворенное не творя: знал когда творил, и не в том, что творил.”

* *S. Io. Damasc.* De imag. 1, 10//PG. XCIV. С. 1240.

^{xxi} Ибо божественное неуклонно, и воля его безначальна (*греч.*).

* *Ibid.* III, 19//*Ibid.* С. 1340: “Мысль в Боге о тех предметах, которые будут существовать благодаря Ему... Ведь то, что предопределено Им, получает свою характеристику и образ в его воле...”

^{xxii} предвечно желал (*греч.*).

* *B. Augustini* De Gen. ad lit. V, 18//PL. XXXIV. С. 334; cnfr.: De Civ. Dei. XII, 15//PL. XLI. С. 363 squ.

* Ср.: *Conf.* XI, 7//PL. XXXII. С. 813: “И поэтому Словом, извечным, как Ты, Ты одновременно и вечно говоришь всё, что говоришь; возникает все, чему Ты говоришь возникнуть... и, однако, не одновременно <...> возникает все, что Ты создаешь Словом” <пер. М. Е. Сергеенко>.

S. Maximi Conf. Cap. theol. et secon. sent. 1, 48//PG. XC. С. 1100: “Ибо было когда-то так, что участвующих сущих не было. Произведения же Бога, вероятно, не имеют начала своего бытия во времени, — те, что выступают предметом участия и в которых по благодати участвуют участвующие сущие, например, благодать и все то, что объемлется логосом благодати, если оно есть. И попросту любая жизнь, бессмертие, простота, непоколебимость и бесконечность, как и все то, что сущностно усматривается в связи с ними, — это и есть произведения Бога, и они не имеют начала во времени; в самом деле, не могло бы быть ничего, предшествующего добродетели, как и чему угодно среди названного, даже если участвующее в них само по себе начинает свое бытие во времени. В самом деле, безначальна всякая добродетель, которая не имеет времени, предшествующего ей.”

* Ср. явное различие идей и вещей, которые лишь имеют отношение к этим идеям, у бл. Августина (De div. qu. 83, qu. XLVI, 2//PL. XL. С. 30) и у преп. Максима Исповедника (Schol. in lib. de div. nomin, V, 5//PG. IV. С. 317 А, С: “В которых участвуют сущие... в которых они участвуют”; *ibid.* V, 7//*Ibid.* С. 324: “Ибо они — не тела и не в теле, а в вечных мыслях”; *ibid.* IV, 10//*Ibid.* С. 260 В, С: “В соотношении с которым возникает возникшее”; *ibid.* IV, 14//*Ibid.* С. 265 С: “Ибо он сам их, сущих в нем самом, распространил на внешнее, то есть на творения”; *ibid.* VII, 3//*Ibid.* С. 352 А: “Ибо сущие, то есть виды, и отдельные твари, например, ангельские чины и все чувственно воспринимаемое, оказываются изображениями и подобиями божествен-

ных идей, или парадигм, располагающихся в Боге, каковые парадигмы — это вечные мысли Бога, по причине которых и в качестве которых существовало все в нем.”

* *S. Greg. Naz. Or.* 45, in *S. Pascha*, 5//PG. XXXVI. С. 629: “Он мыслит и небесные и ангельские силы, и мысль была делом, исполняемым Логосом и доводимым до завершения Духом.”

* *S. Greg. Naz. Carm.* IV. De mundo, vv. 60-69//PG. XXXVII. С. 420-421: “Давайте же скажем о том, что сотворила божественная мысль... прежде чем вот это Все [космос] установилось и было упорядочено видами. Высший, повелевая пустыми вечностями [зонами], сотворил красоту, которую он созерцал как любимое сияние, словно бы равновеликий светоч Трижды лучезарной Божественности, принадлежащий единой Божественности; поскольку Он есть Бог, она оказывается совершенно отчетливой. Сотворил Он также типы космоса, при созерцании которых возник в столь великих мыслях космородный ум того, что будет потом и что присутствует у Бога...”

* Ср. размышления св. Максима (Schol. in lib. De div. nom., V, 5//PG. IV. С. 317 А): “Не потому, что Бог разделен на бытие и предбытие, напротив, о воле его, приведшей сущие в бытие, говорится, что она предсуществует в Боге, и в то время как эта божественная воля предопределила тварь к бытию, разумеется, прежде всего остального, в чем участвуют сущие Бога, имеется некое важнейшее начало бытия, и мыслит его сам Бог; в самом деле, есть нечто первое, и таковы жизнь и мудрость...” Ср.: *ibid.* V, 8//*Ibid.* С. 325 В.

^{xxiii} Все то, что мы говорим о Боге катафатически, указывая не на Его природу, а на то, что окружает эту природу (*греч.*).

* *S. Io. Damasc. De fide orth.* 1, 3//PG. XCIV. С. 798.

^{xxiv} И во всем он по своей благодати и силе, далее, вне всего — по собственной природе (*греч.*).

* *S. Athanas. De decret* II//PG. XXV. С. 441.

* *S. Bas. Magni. Eun.* 1, 14//PG. XXXIX. С. 544: “Сама же сущность необозрима ни для кого, за исключением разве что Единородного и Святого Духа.”

^{xxv} [Что] можно знать о Боге, явно для них... вечная сила Его и Божество... видимы (*греч.*).

* *S. Bas. Magni. Eun.* 1, 32//PG. XXIX. С. 648: “Ибо творения свидетельствуют о силе, мудрости и искусстве, а вовсе не о самой сущности...”; ср.: Нот. in illud, att. tibi ipso//PG. XXXI. С. 216 А: “Познается только по энергиям...”; 5. *Greg. Nyss. In cant cant*, h. XII//PG. XLIV. С. 1013 В: “Божественная природа, совершенно не воспринимаемая и невозпроизводимая, познается лишь через энергию...”; ср.: С. Eum. II//PG. XLV. С. 524-525; De beatit. or. VI//PG. XLIV. С. 1268.

^{xxvi} Нечто, следующее за природой (*греч.*).

* *S. Bas. Magni. Eun.* 1, 14//PG. XXXIX. С. 544: “Сама же сущность необозрима ни для кого, за исключением разве что Единородного и Святого Духа.”

* *S. Greg. Naz. Or.* 38, in Theophan. 7//PG. XXXVI. С. 317: “На основании не того, что соответствует Ему, а того, что окружает Его”; ср.: S. Greg. Nyss. Qu. Non sunt tres dii//PG. XLV. С. 121 В.

* *S. Bas. Magni. Ep.* 234 ad Amph.//PG. XXXII. С. 869 А-В: “Мы же говорим, что познаем Бога нашего по энергиям, но не доказываем, будто приближаемся при этом к Его сущности; ведь его энергии нисходят к нам, а сущность его остается недоступной.” Ср.: S. Mac. Aeg. S. VI, de caritate//PG. XXXIV. С. 932 А: “Обитает же Он не так, как что бы то ни было”; S. Iv. Chryr. De incomprehens. III//PG. XLVIII. С. 722; in In. h. XV, 1-2//PG. LXXVIII. С. 728; B. Augustini Ep. 147, 7//PL. XXXIII. С. 604: “Его же природа скрыта”; *ibid.* 8: “Природа Бога невидима.”

* *S. Io. Damasc. De fide orth.* I, 14//PG. XCIV. С. 860-861: “И что все то, что он хочет, он может, но не все то, что он может, он хочет, ибо он может погубить космос, но не хочет.”

^{xxvii} Константинопольские соборы XIV в. были посвящены разрешению спора между исихастами во главе со св. Григорием Паламой и калабрийским монахом Варлаамом (1290-1348), который обвинил исихастов в ереси за то, что они утверждали возможность восприятия человеком божественного, нетварного света (божественных энергий, разлитых в мире); они закончились полной победой Паламы и уточнением православного догмата в духе исихазма (подробнее см.: *Вениаминов В.* Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы//*Св. Григорий Палама*. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С. 344-381).

* См. предание анафеме на соборе 1352 г.: “Они говорят... что Бог не имеет никакой природной энергии, но является одной лишь сущностью, а это тождественно воззрениям утверждающих, будто божественная сущность и божественная энергия совершенно неразличимы, и вы полагаете, что между ними нет какой-либо определенной разницы...” (“Триодий,” изд. в Венеции, 1820, с. 167-168).

^{xxviii} Безучастная (*греч.*).

^{xxix} обожествление, обоготворение твари (*греч.*).

^{xxx} Не в силу причастности его природе... а вследствие участия в его энергии (*греч.*).

* *S. Greg. Palam. Capira phys., theol. etc.* 78//PG. CL. С. 1176; *cnfr.: ibid. 75//Ibid. С. 1173*: “По сущности Бог безучастен, единство по ипостаси распространяется лишь на Богочеловека-Логос, и остается соединяться с Ним тем, кому по их достоинству положено соединяться, только по энергии... Божественная энергия, участвующее в которой обожествляется, есть некая божественная благодать, а не природа Бога... поскольку (природа) не является предметом участия... Божественный дар Духа, при посредстве которого он участвует в Боге... Когда они воспримут одну лишь божественную энергию, именно тогда они достигли бы такого совершенства, чтобы вместить целого и единого Бога.”

^{xxxvi} Божественное и обожествляющее сияние и благодать есть не сущность, а энергия Бога (*греч.*).

* *Idem. Cap. 69//Ibid. С. 1169*; *cnfr.: С. 70, 68*: “Божественные и нетварные благодать и энергия, — Св. Григорий противопоставляет ее Божественной “сверхсущности,” — Божественная сверхсущность.” Ср.: *S. Greg. Palam. Conf. //PG. CLI. С. 766*: “Благодать, и сила, и энергия, и сиятельность, и царственность и нетленность.” См.: “Триодий,” 167: “Нетварная и природная благодать, и сияние и энергия, всегда проистекающие из самой божественной сущности. Сущностная и природная энергия.”

^{xxxvii} Природная и неотделимая энергия и сила Бога (*греч.*).

* “Триодий,” 170.

^{xxxviii} Общая для триипостасной природы божественная сила и энергия (*греч.*).

* *S. Greg. Palam. Theoph.//PG. CL. С. 941.*

^{xxxix} Союза без слияния при неотъемлемых различиях, неслитное единство божественной сущности и энергии... и невыраженное различие (*греч.*).

* “Триодий,” 168; ср.: 170: “И говоря, что божественная энергия проистекает из божественной сущности, проистекает же неделимо, и настаивая на том, что через это проистекание происходит неизреченное разделение, и указывая при посредстве этого неделимого проистекания на сверхъестественное единство.”

* *S. Greg. Palam. Theoph.//PG. CL. С. 940*: “И если отличается от природы, не разлучается с нею благодать Духа...”

^{xxxv} Ибо не есть ни сущность, ни привходящее свойство (*греч.*). *S. Greg. Palam. Cap. 127//Ibid. С. 1209.*

* *S. Greg. Palam. Cap. 140//Ibid. С. 1220*: “Энергия Бога нетварна и совечна Богу...”; ср.: *Theoph.//Ibid. С. 953*: “Нетварна и вечна, поскольку является богосоразмерной силой и предшествует всему составу космоса.”

* *S. Greg. Palam. Theoph.//PG. CL. С. 956*: “Промысел есть природная и сущностная энергия Бога”; *ibid. С. 936*: “Сущностное истечение и энергия Бога”; ср. 135. С. 1216: “Бог владеет даже тем, чего не существует; сущность же, как, разумеется, и то, что не является сущностью, не будет привходящим свойством: в самом деле, то, что не просто не гибнет, но даже не воспринимает и не подразумевает какого-либо роста или уменьшения, никоим образом не могло бы быть причислено к привходящим свойствам, и кроме того, ни привходящих свойств, ни сущности, нет у того, что никоим образом и никогда не существует, [не-сущностное] же существует, причем существует истинно, а не как нечто привходящее, коль скоро оно совершенно неизменно, однако не есть ничто; далее, у того, что гипостазируется само по себе, нет... привходящих свойств как какого-либо внешнего прибавления или изменения... Следовательно, Бог есть и сущность, и не-сущность, и коль скоро последняя не может быть названа привходящим свойством, ясно, что она есть божественная воля и энергия.” Ср.: *Theoph. С. 929*: “Ибо ни одна из таких энергий не является воипостасной, то есть самогипостазирующей.”

* *Арх. Сильвестр. Очерк православного догматического богословия. Киев, 1892. Т. II, 3. С. 4.*

^{xxxvi} Безначально (*греч.*).

* *S. Greg. Palam. Cap. 96//PG. CL. С. 1191*: “Если... божественная энергия не будет ничем отличаться от божественной сущности, то и творение, которое есть результат энергии, окажется неотличимым от порождения и произведения на свет, каковы соответствуют сущности... и твари ни в чем не будут отличны от потомства и отпрысков... Наконец, творение неотлично от предвосхищения... Если божественное предзнание и созидательная энергия Бога никак не будут различаться, то создания будут сопутствовать предвидению Бога, поскольку они сотворены безначально, так как он сам создает их безначально... И Бог создает не по своей воле, а всего лишь по природе... Творение есть результат энергии, а порождение — природы. Природа же и энергия не тождественны.”

^{xxxvii} Созерцающие сила и энергия того, кто ведал все прежде рождения, и его власть и промысел (*греч.*). Ср. идею *πρόνοια* у псевдо-Дионисия: *De div. nom. I, 4//PG. III. С. 589*: “Божественные истечения богоначалия...”; *ibid. V, 1. С. 816 В*: “Воспевать не сверхсущностную сущность, как сверхсущностную... а дарующее

сущность всем сущим истечение богоначальствующего сущеначалия...”; *ibid.* V, 2. С. 816 С: “Но явленный благодетельный промысел.”

^{xxxviii} Творческий промысел о сущих (*греч.*).

* Ср.: *Maximi Conf. Schol. in lib. de div. nomin.* 1, 5//PG. IV. С. 205, 208: противопоставление промысла и самого Бога: “промысел = причинно обусловленное = истечение вовне”; *ibid.* V, 1//*Ibid.* С. 309: “Он [Дионисий] называет истечением божественную энергию, которая производит на свет всякую сущность.”

* *S. Athanas. Or. II. C. arianos*, 31//PG. XXVI. С. 212: “Ибо Логос Бога не существует ради нас, но скорее мы живем ради него... И вовсе не вследствие нашей слабости Он, который могуч, был создан одним лишь Отцом, с тем чтобы нас при его, словно некоего орудия, помощи сотворить: [ради этого] он не родился бы! Дело обстоит не так. Ибо даже если бы у Бога не было намерения сотворить рожденное, все равно у Бога бы бы Логос, и в нем был бы Отец. Однако рожденное не могло бы возникнуть без Логоса...”; ср.: *ibid.* 30. С. 209: “...мнение [ариан], что сам Логос, похоже, скорее всего, существует ради нас... и был сотворен не ради самого бытия, а ради нашей пользы, словно некое орудие... Он появился ради нашей нужды... ибо не желал Он его сотворить, а, желая создать нас, сотворил ради нас Его.”

^{xxxix} По предвечному определению (*греч.*).

^{xl} Экономия [домостроительство] таинства, скрытого от века в Боге (*греч.*).

^{xli} По определенному совету и предведению Божию (*греч.*).

* *S. Polye. Ad Philipp.* XII, Lightfoet, II, 2. P. 929: “И он сам вечный архиерей...”; *ibid.* P. 972: “При посредстве вечного небесного архиерея... Иисуса Христа.”

^{xlii} Владеет не подлежащим снятию священным саном [пребывает священником навсегда] (*греч.*).

* *S. Io. Damasc. Contra Jacobitas*, 52//PG. XCIV. С. 1464: “Воплощение в тело не есть дело природы, но способ экономийного нисхождения....”

* Предварительное резюме главы из “Философии христологического догмата.”