

УЧЕНИЕ СВ. ФЕОФАНА НИКЕЙСКОГО О ГРЕХОПАДЕНИИ И ТЛЕНИИ ЕСТЕСТВА

В Четвертом и Пятом Словах о Свете Фаворском блаж. Феофан Никейский (ум. ок. 1380/1381)¹ поднимает и проблему сущности грехопадения. Напомнив о том, что спасение для человека может быть только благом произволения, Феофан продолжает:

«Стало быть, если бы это разумное существо, состоящее из видимой и невидимой твари, поступало в соответствии с замыслом Божиим и целевой причиной своего бытия, то лучшая его часть – в силу закономерности естества – могла бы одержать верх над худшей, вечно двигаясь с помощью присущей ей самовластной силы к причастию истинному Благу, становясь богоподобным *изваянием* и *вторым светом после Первого Света*, а заодно увлекая за собой – в силу неизреченных уз природы – и материю, возвышая ее вместе с собой и соделывая общницей тамошнего блаженства и славы»².

В этих словах все дышит традиционностью – нетрудно найти здесь параллели с большинством христианских авторов, начиная с апологетов и мужей апостольских. Но главные все же принадлежат эпохе классической патристики, а также современного Феофану учения св. Григория Паламы и его преемников. Двоемирие человека, его вовлеченность как в царство духа, так и в царство материи описывается на языке св. Григория Богослова: «Художник-Логос созидает живое существо, единое из двух – я имею в виду видимую и невидимую природы... поставляет его на земле словно бы некий второй мир, великий в малом, иного ангела, почитателя Божия, составленного из противоположных начал, надзирающего за видимой тварью, таинника умопостигаемой, царя над тем, что на земле, подчиняющегося Царю свыше, земного и небесного, преходящего и бессмертного, средоточие (*μέσον*) величия и смирения (ничтожества – *ταπεινότητος*);

¹ Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной ред. С. С. Хоружего. М., 2004. С. 441; *Polemis J. D. Theophanes of Nicaea. His Life and Work.* Wien, 1996. (WBS, XX). P 29 («Вероятнее всего, Феофан умер до 1381 г. ...»).

² *Σωτηρόπουλος Χ. Γ. Νηπτικὸί και πατέρες των μέσων χρόνων. Αθήνα, 1996. Σελ. 296. 353–297. 360.* Далее ссылки на это издание в тексте, с указанием номера страницы и строки (строк).

один и тот же – плоть и дух: дух – по благодати, плоть же – по надменности своей...»¹ Определение человека как ζῷον λογικόν характерно еще для древнегреческой философии и раннехристианских авторов (св. Иустин Философ, Немезий Эмесский и др.)², а также для Паламы³. Предикат λογικός выступает настолько универсальной сущностной характеристикой человека, что этого не могли не заметить и не отметить теологи и философы и антипаламитского направления. Например, Никифор Григора (ок. 1295–1359/1360)⁴ говорит, следуя стоикам, о слове внутреннем и слове произнесенном, «в соответствии с которыми человек и является разумным (λογικός)»⁵. Ясно, что это понятие входило во все века в основной фонд категорий, с помощью которых описывалась самая сущность человеческого.

Понятие *закономерности естества*, аристотелевское по истокам и звучанию, стало актуальным в патристике, а также в трудах околочерков-ных авторов (Михаил Пселл)⁶ и схоластов. Общий интерес всех этих авто-

¹ S. *Gregorii Theologi. Oratio* 38.11 // PG. 36. 521C – 524A.

² См.: *Иларион (Алфеев), еп.* Антропология преподобного Симеона Нового Богослова в свете патристической традиции // Православное учение о человеке. Избранные статьи. М. Клин, 2004. С. 122–123 и прим. 1–4 на с. 123 – наиболее сжатое и доступное изложение. Разумеется, существует громадная литература по этой теме, на которой в данном случае можно не останавливаться. Ср. первую же фразу труда Немезия Эмесского «Об устройении человека»: «Многими, и притом славными, мужами признано, что человек прекрасно устроен из разумной (νοερός) души и тела, и настолько хорошо, что иначе невозможно было ему произойти, или составиться» (*Nemesii, episcopi Emesae, De natura hominis. Cap. I* // PG. 40. 504A; цит. в пер. Ф. С. Владимирского: *Немезий Эмесский. О природе человека* / Пер. Ф. С. Владимирского. М., 1998. С. 5). Существеннее отметить, что Немезия знали, читали и цитировали Максим Исповедник, Григорий Палама (что очень вероятно) и Фома Аквинский (последний разделял ошибочное убеждение позднесредневековых книжников в принадлежности трактата Григорию Нисскому; разумеется, от этого авторитет труда только выигрывал). См.: *Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon St. Maxime le Confesseur.* P., 1996. P. 678; *Лурье В. М. Богословский синтез VII в.: св. Максим Исповедник и его эпоха* // Византия: общество и Церковь. Армавир, 2005. С. 113–115 и прим. 22–23 на с. 132–133; *Макаров Д. И.* Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб., 2003. С. 393–394; *Фома Аквинский. Учение о душе* / Пер. с лат. К. Бандуровского, М. Гейде. СПб., 2004. С. 428. Прим. 135 (и далее по примечаниям, отталкиваясь от которых, легко найти для первоначного ознакомления те места, в которых Фома ссылается на труд Немезия).

³ Начиная с самого раннего (суля по всему; ок. 1334 – первой половины 1335 гг.) его труда – «Трех глав о молитве и чистоте сердца» (см. перевод: *Макаров Д. И.* Антропология и космология... С. 480).

⁴ Исихазм. Аннотированная библиография. С. 369.

⁵ *Nikephoros Gregoras. Antirrhethika I / Einleitung, Textausgabe, Übersetzung und Anmerkungen* von H.-V. Beyer. Wien, 1976. (WBS, XII). S. 371.16–17.

⁶ См. публикацию источника и анализ: *Gautier P. Monodies inédites de Michel Psellos* // RĒV. 1978. V. 36. P. 146.57; *Макаров Д. И.* Антропология и космология... С. 112–114.

ров к системе причин, возглавляемой Первопричиной – Богом, сам по себе закономерен и не удивляет. Образ ума как лучшей части души традиционен как для платонизма (включая его поздневизантийских приверженцев¹), так и для христианства, а для знакомого с языком св. Григория Паламы наводит на мысль о богоподобии ума. Дело в том, что термином «лучшее» (*τὸ κρείττον*) учитель безмолвия обычно обозначает Божественное естество², поэтому подобный эпитет в устах Феофана вполне мог прозвучать как аллюзия. Термином «изваяние», «богоподобное изваяние» Ареопагит описывает души праведных, достигших состояния обожения. Феофан заимствует у него это понятие, когда говорит об обожении праведных:

«...добродетель есть порождающая благо форма всего сущего, тогда как *формами одного прославленного и неведущего естества являются добродетели выбора*, при помощи которых погруженный в созерцание ум, достигнув причастия всем добродетелям – то есть *природным*, которые присущи твари чувственной, и *связанным с выбором*, каковые характерны для мыслящего естества – окончательно соделывается боговидным, превращая себя самого в некое боговидное изваяние» (С. 206.444–449). Понятие *ἀγαθία*, употребленное здесь Феофаном, играет немаловажную роль у Ареопагита, где оно, по сути, и служит наглядно-образной визуализацией ума, достигшего сокровенного созерцания Первопричины³. Указанное нами место чуть далее и цитируется Феофаном при описании опыта стяжания мистико-апофатического богословия (С. 207.484–488). К сожалению, данная цитата не была идентифицирована издателем, что повело даже к некоторой порче текста⁴.

Вернемся к отрывку, приведенному в начале статьи. Любопытной выглядит характеристика христианского праведника как «второго света

¹ Например, Димитрия Кидониса (ок. 1324–1397). См.: *Димитрий Кидонис*. Слово о пренебрежении к смерти. Гл. 8 / Пер. М. А. Поляковской // *Поляковская М. А.* Портреты византийских интеллектуалов. СПб., 1998. (ВВ). С. 295. Даты жизни автора см. там же, с. 19–20. О нем см. также: *Поляковская М. А.* Византия, византийцы, византизм. Екатеринбург, 2003. С. 11–17, 34–46, 54–55, 58, 60–75, 93–94, 134–135, 178, 183, 185–186, 193, 213; и др.

² Например: PG. 151. 396D – 397A, 428BC и др.

³ *Псевдо-Дионисий Ареопагит*. О мистическом богословии. Гл. 2 // *Дионисий Ареопагит*. Сочинения. *Максим Исповедник*. Толкования. СПб., 2002. С. 746–747 (греч./ рус.).

⁴ В действительности с учетом этой цитаты из Ареопагита в стр. 207.485 следовало бы читать не *ἐξαιρούνται*, а *ἐξαιρούντες* (так у Ареопагита). Это существенно облегчает восприятие данной сложной фразы.

после Первого Света», потому что она включает в себя, конечно же, преднамеренную со стороны Феофана, однако едва заметную полемику с известными в Византии строками св. Григория Богослова: «Второй свет – ангел, истечение Первого Света... Третий же свет – человек, что ясно и для внешних. Они ведь называют человека светом благодаря присущей нам силе разума (*τοῦ... λόγου*)»¹. Очевидно все же, что в данном определении Феофана нет ничего такого, что вступало бы в противоречие с предшествующей традицией, потому что подобная высокая оценка нашего естества (и особенно его разумной стороны) и нашего положения в мироздании характерна как для св. Симеона Нового Богослова², так и для св. Григория Паламы³.

«Тогда все было бы, – продолжает Феофан, – с самого начала превыше тления и всевозможных невзгод, проистекающих из него, если бы наша разумная часть черпала непосредственно из Источника всех благ добавляющие ей жизнь, ведение и нетление, собственными силами передавала их сопряженным с ней и *единоипостасным ей чувству и материи*, а эти последние, вкушая вместе с разумом те блага, о которых идет речь, заодно – в силу общности природы (вновь это понятие! – Д. М.) – сообщали нетление всей чувственной твари, чтобы Бог был *всем во всем* (1 Кор. 15, 28) – и вечной жизнью, и трапезой неоскудевающей» (С. 297. 360–368).

В этих строках снова обращает на себя внимание совмещение христологического (термин *единоипостасный*) и сотериологического языка, а также выражение общехристианской идеи о Боге (и Писании) как Полноте всяческого изобилия. Что касается первого, то понятие «единоипостасный» (*ὁμοῦπόστατος*), скорее всего, ведет свой исток от набора категорий, рассмотренного св. Иоанном Дамаскиным. Оно употребляется (как и родственное ему «воипостасный») в христологии и антропологии, при-

¹ S. *Gregorii Theologi. Oratio XL. In sanctum baptisma* // PG. 36. 364C (20). Но ср. оценку человека как «инозю ангела» в Тридцать восьмом слове святителя (см. прим. 3).

² Ср.: *Иларион (Алфеев), еп.* Антропология преподобного Симеона Нового Богослова... С. 128. Впрочем, для св. Симеона более характерно подчеркивание того, что спасается весь цельный человек, и ум, и тело которого просвещаются светом благодати (вспомним хотя бы образность Пятнадцатого гимна Божественной любви). См., в частности: *Ware K. La deificazione in Simeone il Nuovo Teologo // Simeone il Nuovo Teologo e il monachesimo a Costantinopoli. Atti del X Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa. Sezione bizantina. Magnano, 2003. P. 140–151* (со многими цитатами), см. особенно: п. 141 e *segg.*; *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). Нижний Новгород, 1996. С. 180 сл.

³ Например: PG. 151. 36C, 40B и др.

чем примером из последней области Дамаскин как раз и поясняет его значение: «Предметы бывают единоипостасными (*ἁμοιόπλοστατα*), когда две природы соединяются в одной ипостаси и производят одну сложную ипостась и одно лицо, как душа и тело»¹. У Феофана идет речь о той же проблеме связи чувственного и духовного начал, о которой и полагается говорить на языке систематизированных Дамаскиным категорий. Данную операцию никейский митрополит и прodelывает с большим успехом. О том же, что Дамаскина читали и внимательно изучали в среде византийских исихастов в 30–40-е гг. XIV в. (а где-то в это время, скорее всего, получал образование и сам Феофан), позволяют говорить, среди прочего, цитаты из «Философских глав» (известных также как «Диалектика») в опровержении иноком Нилом Момициласом ереси Варлаама и Акиндина².

Что же касается второго момента (прославление Бога и Писания как Полноты изобилия), то из тысяч примеров можно вспомнить, допустим, зачины-прооймии проповедей на Преображение свв. Прокла Константинопольского и Андрея Критского. Так, св. Прокл пишет: «Приидите, возлюбленные, причастимся днесь евангельских сокровищ, дабы почерпнуть из них, как водится, богатство, в изобилии уделяемое, но отнюдь никогда не расточаемое»³. Эта полнота очевидным образом противоплагается зависти, скупости и коварству лукавого, вследствие чего и разыгралась драма, определившая судьбы человека и мира: «Но коль скоро по зависти лукавого все произошло с точностью до наоборот (*τὸ ἄναντίον*) и материя, насильственным образом возвратившись в землю, из которой была взята (Быт. 3, 19), увлекла за собой то, чему по природе присуще устремляться ввысь (или, точнее, то, что было сотворено с этой целью), так что лучшее оказалось слабейшим худшего, то, естественно, изменился

¹ Св. Иоанн Дамаскин. Философские главы. 49 // Его же. Источник знания / Пер. А. Бронзова, Д. Е. Афиногенова. М., 2002. (Святоотеческое наследие). С. 94.

² *Τὸ αὐτὸ μοναχῶν Νεοφύτου Πρόχειρος ἀντιλογία πρὸς τὸν Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον...* // Kalogeropoulos B. *Ὁ μοναχὸς Νεόφυτος προδρομητὸς καὶ τὸ θεολογικὸν τοῦ ἔργου*. Ἀθήνα, 1996. Σελ. 337.10–12 (и прим. 1); 339.34–36 (и прим. 10); 339.48–49 (и прим. 12); и т. д.

³ PG. 65. 764A; ср. русский перевод: Св. Прокл Константинопольский. Слово VIII. На Преображение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа / Пер. Д. И. Макарова // Византия: общество и Церковь. С. 272. Ср. у св. Андрея: «...приидите, уверовав (или: послушавшись, повиновавшись) мне, предлагающему вам духовный пир из словес сих (*τῶν λόγων*)...» (PG. 97. 932B). По сути, в зачине едва ли не каждой христианской проповеди мы встречаем нечто подобное – и это оправдано не только каноном жанра, но и существом доносимого проповедником до слушателей христианского благовествования.

и порядок соотношения этих начал в жизни человека» (С. 297. 368–372). Мысль о том, что в результате грехопадения был искажен изначально заложенный Богом в человека порядок соотношения чувственного и духовного начал, является общей святоотеческому Преданию. «Так как ты извратил весь порядок, – обращается Златоуст к Адаму, – то и находишься теперь в таком состоянии – ты, который доселе был облачен такою славой»¹. В этом восстании низшего, чувственного начала против высшего кроется исток страстей. Одной из основных богословских проблем, связанных с этим, является вопрос о передаче первородного греха через связанный со страстностью способ рождения. К разъяснению этого вопроса Феофан и переходит:

«И первым делом то из них, которое связано с материей и чувством, низверглось до уровня жизни бессловесных тварей, состоящей из беспорядочной еды, питья и огромного множества неустойчивых превращений², где само возникновение той или иной вещи сопряжено с тлением, а рождение совершается по страсти, так что человеку, отправляясь от этих наслаждений и мук, ...Лучшему не приобщиться... поправ *хлеб ангельский* (Пс. 77, 25), он еще более упивается безрассудными наслаждениями, а взыскую собственную трапезу, которой ему надлежало бы питаться и которая есть не что иное, как естественное и непреткновенное ведение о Боге и сущем, получает ее не непосредственно от озарения Светом Божиим, чтобы затем уделить от него и чувству, но, напротив, улучая и ее посредством чувства, делает это последнее путеводителем и первым наставником при рассмотрении какого бы то ни было вопроса» (С. 297. 372–385).

«Хлеб ангельский», упомянутый Феофаном, – прямое указание на Таинство Евхаристии, поскольку этот стих всегда рассматривался в связи с евхаристической беседой Христа (Ин. 6, 32–58). Согласно базовому для исихастов (включая Феофана) учению о Таинстве Причастия св. Максима Исповедника, посред-

¹ S. *Joannis Chrysost.* Homiliae in Genesim. XVII.4 // PG. 53. 139; рус. пер.: Иже во святых Отца нашего *Иоанна Златоустого*... избранные творения. Беседы на книгу Бытия. СПб., 1898 (репр.: М., 1993). Т. 1. С. 143.

² Последнее обстоятельство, бывшее испокон веку предметом общечеловеческой рефлексии (ср. гомеровское уподобление человека и его пути тростнику, колышиму ветром), отразилось в памятниках не только античной, но и церковной историографии. См., например, у Евагрия Схоластика: Церковная история. VI.17 (*Евагрий Схоластик*. Церковная история. Книги V–VI / Пер. с греч., комм., прил. и указ. И. В. Кривушина. СПб., 2003. (ВБ). С. 104; и комментарий к этому месту у И. В. Кривушина: *Евагрий Схоластик: закат церковно-историографического жанра // Средневековое Православие от прихода до патриархата*. Волгоград, 1998. Вып. 2. С. 47, ср. с. 48; *Он же*. Ранневизантийская церковная историография. СПб., 1998. (ВБ). С. 221.

ством этого Таинства человек *потенциально* обоживается, тогда как степень *актуализации* в нем благодати, получаемой при Причастии, зависит от степени интенсивности его духовной жизни и от его собственного духовного состояния, т. е. является индивидуальной для каждого из верующих¹. Почитание же св. Максима исихастами хорошо известно; напомним лишь, что *непосредственный учитель Феофана, св. Патриарх Константинопольский Филофей Коккин* (1353–1354, 1364–1376) называет старца не иначе, как «сей великий Максим»².

От этой евхаристической тематики нетрудно перекинуть мостик и к теме духовной трапезы, поскольку и св. Кирилл Александрийский, комментируя Ин. 6, 48–50, пишет: «...сущие на небе святые Ангелы... так как они суть духи, то и могут нуждаться в таковой же пище, очевидно духовной и умственной»³. Далее поясняется, что это и есть духовное разумение Христа⁴. Говоря о «собственной трапезе» для человека, Феофан намекает и еще на одно место – из св. Григория Богослова, который толкует Мф. 26, 29 (Лк. 22, 30 пар.) следующим образом: «В чем же состоит это питание и это вкушение? Для нас в том, чтобы учиться, а для Него (Христа. – Д. М.) – чтобы учить и сообщать ученикам Своим слово, ибо учение есть пища и для питающего»⁵.

Эта непреходящая сладость богопознания естественным и традиционным (начиная со св. Максима) образом противопоставляется плотским наслаждениям, связанным с муками и страданиями; в греческом для этого употребляется пара сходно звучащих терминов – *ἡδονή* – *ὀδύνη* (радость – страдание)⁶. Страдание для человека как разумного существа в земной жизни неизбежно ввиду грубости земных удовольствий, оставляющих разумную душу в состоянии голода. Кроме того, грехопадение *меняет тот порядок познания, который присущ Богу и который являлся естественным для Адама до грехопадения (через умное познание Первопричины всего сущего –*

¹ Larchet J.-C. La divinisation de l'homme selon St. Maxime le Confesseur. P. 434.

² Philothei CP. Patriarchae Antirrhethici libri XII contra Gregoram. Liber X // PG. 151. 1042B, 1105B et passim.

³ Св. Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. Ч. II. Гл. II // Творения св. Кирилла, архиепископа Александрийского. Кн. 3. М., 2002. С. 27.

⁴ Там же.

⁵ S. Gregorii Theologi. Oratio 45. In Sanctam Pascham. 23 // PG. 36. 653D – 656A; Св. Григорий Богослов. Слова на праздники. М., 2004. С. 73. Цитируется у Феофана: с. 240.412–415.

⁶ См.: Лурье В. М. Богословский синтез... С. 118–120; Schönborn Ch. Plaisir et douleur dans l'analyse de S. Maxime, d'après les *Quaestiones ad Thalassium* // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 septembre 1980 / Éd. F. Heinzer, Chr. Schönborn. Fribourg, 1982. (Paradosis, 27). P. 273–284.

к чувственному познанию причиненного этой Причиной, т. е. видимой твари), на обратный (от отражений Божиих в твари к умному познанию Первопричины)¹. Как видим, тема богопознания представляет наибольший интерес для Феофана на протяжении всех пяти слов. Именно в таком интеллектуалистском ключе он и рассматривает грехопадение и его последствия:

«Ибо несмотря на то, что вот эта наша природа – разумная и мыслящая, каждый из нас, созданных по подобию сей Божественной и первообразной премудрости и носивших в своей душе, словно в зеркале (*ἐν καθόπτρῳ*), впечатления оной, в результате как прародительского преступления, так и следовавших за ним собственных прегрешений полностью лишился их» (С. 272. 691–695).

Это изложение также выдержано в лучших традициях православной сотериологии. Основная задача отрывка заключается не столько в том, чтобы уравнивать значение греха Адама и личного произволения каждого христианина (и каждого человека вообще, ведает он о том или нет) в процессе отчуждения от Бога и своей подлинной сущности, сколько в том, чтобы перенести акцент с вины Адама на личный грех каждого. В некоторых творениях св. Кирилла Александрийского мы встречаем эту идею, по-видимому, на начальном этапе ее формирования: «И так как началу рода приключилось подвергнуться смерти, происшедшей от греха, то она по необходимости перешла и на нас, и вместе с корнем испорчены и отрасли, от него восходящие: потому что от разрушимого тела и плод разрушимый»². Но уже у блаж. Феодорита, писавшего примерно спустя полвека с момента появления этого раннего труда св. Кирилла (т. е. в середине V в.), недвусмысленно говорится: «...не за прародительский, но за свой собственный грех приемлет на себя каждый определение смерти»³. Отметим, что у Феодорита уже формулируется общеаскетическая точка зрения на процесс зарождения страстей и грехов, предвосхищающая взлет мысли св. Максима: смертному естеству, рассуждает св. Отец, «...нужно многое, – и пища, и питье, ... и разные искусства. Потребность же во всем

¹ Ср. в этой связи одно из мест у Ареопагита: О божественных именах. 7.2 // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. С. 458–459. О его значимости в ситуации спора с Прохором Кидонисом (осужден Константинопольским собором в 1368 г.) см.: Макаров Д. И. Отзвуки полемики с антипаламитами в «Пяти словах о Свете Фаворском» Феофана Никейского // АДСВ. 2006 (в печати).

² Св. Кирилл Александрийский. О поклонении и служении в Духе и Истине. 1.2 // Творения... Кн. 1. М., 2000. С. 201.

³ *Theodoretī episcopi Cyrensis Commentarius in omnes sancti Pauli Epistolās. Comm. in Rom. V, 12* // PG. 82. 100B; цит. в качественном дореволюционном переводе: Блаж. Феодорит Кирский. Толкование Послания к Римлянам. 5, 12 // Творения... М., 2003. С. 129.

этом *раздражает страсти до неумеренности, а неумеренность порождает грех*¹. То есть тогда, когда наша *гномическая (избирающая) воля* превосходит меру в удовлетворении *непорочных страстей плоти (алкание, питание), а также страстей выбора (тяга к удовольствиям и т. п.)*, она становится истоком греха, тем местом, в котором он формируется и откуда исходит. И исцелять надо именно *волю* каждого человека – это и будет с его стороны усвоением плодов искупительного подвига Христа².

Святой же Григорий Палама в своем втором по значимости после «Триад...» произведении, «Ста пятидесяти главах...» (ок. 1349–1350 гг.)³, прямо говорит, что каждый из нас более виновен, нежели Адам – ведь мы грешим, уже зная о тяжких последствиях зла: «Многие, пожалуй, винят Адама, – читаем здесь, – ...однако не одно и то же – желать вкусить то или иное смертоносное растение, не зная по опыту [о его действии] (букв.: до опыта. – Д. М.), и уже опытным путем изведав, что оно смертоносно, хотеть есть от него. Ибо тот, кто принимает яд после такового опыта, достоин большего порицания...»⁴. Если до грехопадения Адам был облачен в одеяние славы Божией, то впоследствии лишился оног⁵. Наконец, душа как зеркало надмирного Бога –

¹ Там же.

² См.: S. Max. Conf. Opuscula theologica et polemica. Opusculum 15 // PG. 91. 157A (рус. пер. соответствующего места: Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом. М., 2004. С. 133); Ad Thal. 62 // PG. 90. 652C (CCSG. V.22. P. 123) (о двух смертях – общей смертности естества и смерти воли, отдаляющей от Бога); и др. В целом очень полезен анализ Ларше (там же, с. 111–138). Из параллелей Ларше – крайне выборочно – учитывает позицию св. Иоанна Златоуста, близкого Максиму в этом вопросе (с. 132, прим. 93), но, к сожалению, не упоминает о Феодорите. Ср. о том же у св. Григория Паламы: PG. 151. 52B, 64B, 457B, 485D, 505D... Все эти места собраны и проанализированы в: Макаров Д. И. Антропология и космология... С. 222–223, 354.

³ Проф. Р. Э. Синкевич, подчеркивая систематичность этого труда, говорит даже, что он отражает «более зрелую стадию богословского мышления Паламы» (Sinkewicz R. E. Gregory Palamas // La théologie byzantine et sa tradition / Sous la dir. de C. G. Conticello, V. Conticello. Turnhout, 2002. V. II (XIII^e – XIX^e siècles). P. 136). Если трудно говорить о степенях зрелости по отношению к богопросветенной мысли святых, то с утверждением о большей систематичности произведения (по сравнению с теми же «Триадами») представляется возможным согласиться.

⁴ Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters. A Critical Edition, Translation, and Study by R. E. Sinkewicz, O. S. B. Toronto, 1988. P. 148.55.1, 3–7.

⁵ Ibid. P. 160.66. 67; Homilia 16 // PG. 151. 220A. О проблеме соотношения между этими текстами см.: Sinkewicz R. E. The Later Chapters of *The Capita 150*. The Date of *The Capita 150* // The One Hundred and Fifty Chapters. P. 50–54; Flogaus R. Der heimliche Blick nach Westen. Zur Rezeption von Augustins «De Trinitate» durch Gregorios Palamas // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 1996. Bd. 46. S. 294 (считает, что 16-я гомилия создана раньше); Макаров Д. И. Антропология и космология... С. 329–330.

образ, активно используемый уже св. Григорием Нисским (*ὅλον ἐπὶ τοῦ κατόπτρου γίνεταί* [греч.: происходит то же, что и с зеркалом])¹, а также употребленный в очень важном аскетико-эсхатологическом контексте св. Максимом². Как видим, Феофан и св. Григорий пользуются одним и тем же термином, тогда как св. Максим употребляет однокоренное слово. Однако для Феофана, несмотря на лексическую близость с великими предшественниками, не менее важным, по-видимому, являлось употребление сходных образов в сходном эсхатологическом контексте св. Филофеем Коккином. Так, ведя речь о том, что Свет Божий видим праведными в собственной душе, Филофей поясняет: «...очистившийся... взирая на собственную чистоту, в образе (*τῆ ἐξόφει*) усматривает Первообраз и... в незамутненной прозрачности собственного сердца отчетливо различает сие блаженное зрелище (*τὸ... θέαμα*) и... являет через себя Бога...»³ И чуть далее: «...душа, очищаемая Духом, воссиявает (начинает сиять, *λάμπει*) паче солнца»⁴. Появление этих слов, как бы резюмирующих исихастскую традицию в целом, в трактате, посвященном Преображению, далеко не случайно.

В целом возможно вести речь о том, что *в учении о грехопадении, которое традиционно является одной из наиболее консервативных частей хри-*

¹ См., например: *S. Gregorii Nysseni In Cantica Cantorum. Homilia XV* // PG. 44. 1093CD (рус. пер.: *Св. Григорий Нисский. Изъяснение Песни Песней Соломона. Беседа 15*. М., 1999. С. 446–447); ср. еще образ мошей мучеников как зеркала, в котором отражается превосходящий очи свет Божий: *S. Grégoire de Nysse. Vie de Sainte Macrine / Intr., texte critique, trad., index et notes par P. Maraval. Paris, 1971. (SC, 178). P. 192.15–19.*

² А именно – в контексте учения о 4 степенях очищения праведных, из которых четвертая, высшая ступень представляет собой очищение и от простого представления о страстях в воображении («...у тех, которые посредством ведения (*ὑπόθεως*) и созерцания соделали владычествующее начало своей души чистым и прозрачным зеркалом (*ἑσπετρον*) Божиим» (*S. Max. Conf. Ad Thal. LV* // PG. 90. 544CD; цит. в пер. А. И. Сидорова: Творения преподобного Максима Исповедника. М., 1993. Кн. II. С. 167).

³ *Philothei CP. Patriarchae Antirrhethici... Liber XI* // PG. 151. 1104D; cf.: 1106B, 1107C; etc.

⁴ *Ibid.* 1108A. Филофей опирается преимущественно на св. Исаака Сирина, учащего, что такого рода видения происходят во время молитвы (*Ibid.* BC). Универсальность этого опыта подтверждается житиями святых (например, Сергия Радонежского, Паисия Величковского, Серафима Саровского, Иоанна Максимовича и т. д.). См., например, рассказ очевидца о св. Паисии Величковском (1722–1794): «Аз стоя смотрях нань, и видехъ лице его аки огненно... оуразумехъ яко от молитвы разжигаемая любовию сердце его произниче благодать и на лице его...» (Житие прп. Паисия Величковского, написанное схимонахом Митрофаном // *Прп. Паисий Величковский. Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукописным источникам XVIII–XIX вв.* М., 2004. С. 194–195).

стианского вероучения, Феофан продолжает магистральную для Православной Церкви традицию, одним из первых четко сформулированную блаж. Феодоритом, нашедшую свое наиболее развернутое истолкование у св. Максима Исповедника, а в его эпоху продолженную св. Григорием Паламой и активно отстаиваемую рядом богословов – догматистов и полемистов с ересями (из которых одним из первых необходимо назвать св. Филофея Коккина).

Однако Господь, по Своей любви к нам желая спасти человеческий род, «...вновь направил нас на путь истинный...» (с. 272. 709–711) и даровал людям основы и начала истинного Богопознания. История спасения делится Феофаном на два этапа – предварительное приготовление (через познание) к Боговоплощению в Ветхом Завете и новозаветная эпоха (в понимании Воплощения он следует за св. Максимом Исповедником)¹. Раз уклонение в погибель началось с отвращения от Бога, «...надлежало прежде всего сделать явным для всех это неведомое Начало, чтобы человек перво-наперво обрел в Нем свою опору (ведь тому, кто крепко не обопрется на Него, невозможно, не сбившись, достичь завершения пути), – коль скоро Один и Тот же является для всего сущего и Началом возникновения, и Путеводителем в движении, и Пределом упокоения. *Ибо все из Него, Им и к Нему* (Рим. 11, 36). Поэтому Он вначале и открывает нам непреложное ведение о Боге и Начале всего, а уже в дальнейшем – таинство Домостроительства Вочеловечившегося Бога-Слова, на основании которого становится явным как предвечный замысел Божий по приведению в бытие всего сущего, так и его завершение» (с. 272. 711–723.720). А этим завершением, как поясняется чуть далее, является Воплощение Сына Божия, спасение верных в Церкви и обожение (С. 273. 720–723). Выражая традиционную идею о том, что «...устройство человека явилось завершением видимого и невидимого творения» (С. 273. 720–721), Феофан пользуется выражением, которое вошло в заголовок одного из важнейших трудов св. Григория Нисского «Об устройении человека»².

Если теперь вернуться к проблеме передачи первородного греха, то следует (вслед за Феофаном) оттенить ту мысль, которую мы встречали у св. Максима – о том, что следствием грехопадения явилась двоякая

¹ См.: S. Max. Conf. Ad Thal. 60 // PG. 90. 620B – 625D; Radoslavljević A. Le problème du «présupposé» ou du «non- présupposé» de l'incarnation de Dieu le Verbe // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. P. 193–206.

² СПб., 2000. См. с. 20–21 (гл. 2); и др.

смерть: смертность (а затем и непосредственная смерть) тела и смерть души, отдалившейся от Бога. Теперь мы эту мысль выразим словами Феофана из Пятого слова: «...наряду с той порчей, которая обрушилась на нашу душу по нашему собственному решению (*κατὰ γνώμην*) – вследствие преступления прародителя, которое состояло в отвращении от Лица Божия (аспект вины Адама. – Д. М.), нами овладело – по приговору Творца – и тление естества как некое человеколюбивое средство вразумления (*παίδευσις*) и как кара, дабы, уразумеv цель всего этого и будучи не в силах вынести таковую муку, мы снова добровольно – с помощью добродетели – вернулись к нетлению души и тем самым избавились от тления естества, которое, как уже сказано, мы временно восприняли в целях исправления от Того, Кто наказывает и вновь исцеляет» (С. 294. 261–270).

Здесь мы встречаем уже знакомое нам учение о тлении естества в сочетании с теорией Божественной педагогики, предполагающей, что Бог насылает на человечество бедствия и невзгоды ради вразумления и научения, чтобы человек оставил грехи. Как та, так и другая теория весьма давние; относительно новым является лишь их совмещение у Феофана в связи с темой грехопадения. Некоторые отголоски этой теории можно обнаружить и в произведениях, непосредственно трактующих о Фаворском Свете – например, в гомилиях св. Прокла (Патриарх Константинопольский в 434–446)¹ или св. Геннадия Схолария (ок. 1405 – после 1472, Патриарх Константинопольский в 1454–1456, 1463, 1464–1465). Согласно последнему, Господь в Преображении «научал (*ἐπαίδευε*) присутствующих, а через них – и всех остальных» тайнам Своего Божества и Домостроительства².

Традиционно и учение Феофана о сущности зла; он говорит об этом мимоходом, не употребляя даже самого термина, но сущность его учения от этого не становится менее ясной. Вместо термина «зло» Феофан употребляет термин «тление», ставя акцент, таким образом, на последствиях передачи первородного греха человечеству. Если нетление изначально и является одним из свойств Божиих, то «...тление – это лишь недостаток нетления. Поэтому тот, кто переходит от тления к нетлению, продвигается, претерпевая изменение, от в некотором роде несуществующего к своего

¹ Св. Прокл Константинопольский. Слово VIII. С. 274 и прим. 12 на с. 277.

² S. Georges Scholarios. Sermon pour la fête de la Transfiguration // Oeuvres complètes de Georges Scholarios, publiées pour la première fois par Mgr L. Petit, X. A. Sidéridès, M. Jugie. P., 1928. T. 1. P. 152.11–12.

рода сущему» (С. 295. 308–310). Само слово *στέργσις*, через которое определяется понятие тления, принадлежит к числу основополагающих в своего рода «какологическом» словаре у таких базовых авторов христианской традиции, как свв. Григорий Нисский и Иоанн Дамаскин. К примеру, первый писал в Толковании на Екклесиаста: «Зло не существует само по себе, но появляется по мере удаления от Блага»¹. В этом континууме живой святоотеческой традиции следует рассматривать и мысль Феофана. Только тогда она начинает переливаться всем богатством своих оттенков.

Итак, в учении о грехопадении и тлении естества Феофан выступает сознательным традиционалистом, опираясь явным образом не только на паламизм (свв. Григорий Палама, Филофей Коккин), но и на традицию восточных отцов Церкви (блаж. Феодорит, св. Григорий Нисский, св. Максим и др.) в целом; особенно важным было влияние св. Максима. То же справедливо и относительно учения Феофана о сущности зла. Вместе с тем, в «Пяти словах...» чувствуется стремление автора углубить рассмотрение проблемы, систематизировать накопленный патристикой опыт. Для этого как привлекаются термины из области христологии (*единоипостасный*), так и вводятся новые, однако созданные с учетом традиции, с оглядкой на нее (*добродетели выбора*). Традиционное для патристики рассмотрение грехопадения превращается в то проблемное поле, в рамках которого находит выражение новый, характерный для эпохи Исихастских споров и, пожалуй, более созвучный времени богословско-философский интерес к человеку. Этот интерес является для Феофана определяющим, образуя центр его системы взглядов (тогда как для св. Филофея, насколько можно предварительно судить, на первом плане остается классическая триадология). Эта система поддается прочтению в рамках предложенного С. С. Хоружим «диптиха безмолвия» – как оригинальный опыт синтеза богословского и философского видения человека в его отношении к Домостроительству и Промыслу Божию.

¹ *S. Gregorii Nysseni In Eccl. // PG. 44. 681BC; Scouteris C. Malum privatio est: St. Gregory of Nyssa and Pseudo-Dionysius on the existence of evil (Some further comments) // Studia Patristica. 1989. V. 18. P. 539–550, hic p. 546.* Заботой обоих авторов, да и Дамаскина, было написать апологию против манихейства (р. 545), чем и объясняется усиленное акцентирование ими этой идеи. См. также: *Св. Григорий Нисский.* Большое огласительное слово. 6. Киев, 2003. С. 84–85 (рус./греч.).