03.09.10

Откровение.

Реальность откровения – реальность, предлежащая богословию. Богословие – образ, способ освоения божественного откровения. Самое простое и оправданное определение откровение – сам Бог открывает человеку. Сам Бог – видение и понимание в христианской традиции откровения исходит из переживания взаимоинаковости Бога и творения. Бог абсолютно иной по своей природе – понятие природы к нему приложимо лишь в некотором смысле. Религиозный опыт, внеположенный христианству – античность. Всегда язычески ориентированная религиозная культура языческого эллинизма. Мы тоже и там, как и в позднейших языческих традициях, встречаемся с понятием откровением: боги открывают человеку. Имеем дело с проводниками, шаманами, оракулами – выразители таких истин, информации, которая человеку иначе была не доступна, только через них. Эти люди – посредники между Богами и прочими людьми. Тут нет радикальной инаковости, потому что языческая религия принципиально космична. Космос – принципиальное для Богов и людей. Боги вписаны в это пространство, они посюсторонние, космичны. Языческие откровения, их смысл утилитарен, прагматичен. Там не идет речь о последней значимости совершающегося. Утилитарный характер, ограниченный характер тоже свидетельствует о соприродности, однородности богов и людей. Сам космос – тоже божество. Оказывалось нужным, чтобы происходило углубление религиозного сознания в том плане, который бы явил глубинные различения между истинно сущим и неподлинно сущим. Этическое несущее – зло. В античной традиции такой процесс идет: Сократ и после него – платоническая традиция различают истинносущее и мнимосущее. Здесь есть различение, есть во что проникать, инаковость истинносущего. Чтобы приобщиться, нужно сделать усилия. Попутно с этим движением центр тяжести в акте откровения переносится с магических процедур в самого человека, в его душу. Откровение с маленькой буквы (утилитарное открытие секретов) движется в сторону озарения, чтобы стать способным воспринять истинносущее. Это самое посредство между истинным и мнимым, самый акт откровения осуществляется уже фигурой учителя. Вхождение в эту ситуацию, которая расположена к восприятию этого откровения, происходит от учителя. Сохраняется тождество между человеком и божеством – путь озарения и откровения – обнаружение в себе самом божественного начала. О транцидентности божества можно говорить не без некоторых оговорок. Когда она заявит о себе как радикальная, не соотносимая с реальностью творения мира и человека, тогда выполняется условие откровения. В библейской истории заявляет о себе другой важный характер откровения – открывается именно личность. Открывается не просто сущность, но личность. Эти два качества: трацидентность и личностность Божества оказываются наиболее важными и радикальными условиями, чтобы мы могли говорить об откровении. Сам Бог – тот, кто есть личность. Он волит открыться, но сохраняется необходимость для человека ответного движения к открывающемуся Богу. Необходимость самоуглубления, духовно-аскетического устроения для человека сопутствует этому событию откровения, но сопутствует ему по инициативе Бога. Припоминают Августина, Бернарда: Ты не искала бы (о душе), если бы тебя самое не искали. Самый поиск со стороны человека до всякого откровения, согласно природе откровения, все равно есть уже некий смутный ответ на инициативу Бога.

Откровение – Апокалипсис, Ревеляция (лат.). Догадка доцента: к этому понятию откровения в латинской версии (открывать, обнажать) близок глагол – силой отнимать, срывать. Общий смысл – прорыв, некое усилие подчеркнуто здесь, невозможность перетекания одного в другое. Здесь подчеркивается необходимость прорыва. В греческой версии глагол Калео – не прорывать, а называть, звать, приглашать, созывать собрания. Этот корень находится в корне экклесия. Инициатива Бога призвать человека – это насыщает понятие личностности. Не только есть откровение личного Бога, но оно обращено к горизонту личности человека. Можно обратить внимание на неслучайность того, что Откровение – Логос, Слово Божие. Логос не только счет, слово, речь, но и пропорция. В платонической традиции Логос как именно то, что связанного с отношением одного к иному, с обнаружением одного в другом. Иногда говорят, что Логосом может называться образ бытия первобожества на ином уровне. Ум – Логос по отношению к Единому, а Душа – Логос по отношению к Уму. Логос – некая характеристика реальности в ином модусе ее существования, в откровении. Слово по самой своей сути есть уже откровение, открытие. Оно – некий просвет в сущем.

Характер откровения связан с невозможностью овнешнения. Греческое понятие исходило из понятия природы. Объективация, овнешнение невозможно, когда речь идет об откровении с его личностными характеристиками. Человек располагает себя перед Богом, раскрывает себя в готовности стать руководимым. Событие откровения не объективируется, не овнешняется. Может быть образом устойчивым, значимым. Григорий Нисский: нельзя увидеть Бога. Человек следует за Богом, идет вслед Него. Обнаружение заднего Божия, которому следует человек, - это возможно, сообразно самому откровению. Откровение – именно история, события взаимоотношения Бога и человека, в которую вписано космическое, природное начало. В библейском откровении космическое, как и в человеке, не самодовлеет, подчинено истории. Собственно исторические характеристики события откровения преимущественны перед характеристиками природными, космическими. Наиболее наглядно это видно на сравнении антропологии библейской и богословской. Важно не то, сколько частей и какие они, но важно, что человек тварное начало, в которое вдохнул Господь душу живую – часть человека или модус бытия Божия? Главным является модус, образ существования человека. Телесные и духовные части способны восходить и преображаться. Это подчинение природного историческому. К этому подчинению природного сотериологическому: в начале книги Бытия количество речений И сказал Бог – имеет десятеричное число (как Заповеди). Одно с другим соотнесено. Установление воли Божией в области этического, исторического соотнесены по своей незыбленности отождествлены с волеизволением, которое относится с учреждением космической иерархии.

10.09.10

Откровение характеризуется транцидентностью и личностностью Божества. В отношении к такому Божеству может быть отнесено понятие откровение в строгом смысле слова.

Богословие в самом общем смысле – образ, способ, возможность восприятия откровения. Это некое уразумение, некая отзывчивость на откровение. Это значит возможность принять участие, участвовать в откровении. Участие внутри самого понятия богословия. Важно подчеркнуть, что в этом же смысле понятийный зазор между богословием и откровением минимальный. Палама: Сам Господь именуется Богословом. Понятие богослов нет в Писании, появляется в конце 2века. Это понятие, привлеченное из античной традиции. Самый смысл этого понятия присутствовал в предании. Богослов Сам Иисус – Он и есть полнота откровения (Бог говорит в Нем, Им Самим). Речь – уже само воплощение. Откровение – не просто информация, но событие, реальность. Это сам Господь, это сама полнота реальности богочеловеческой жизни, богочеловеческого единства. Не только информация, не просто волеизъявление, но и сама полнота реальности, во Христа осуществленная. Господь есть же и первый богослов – это соотносится со словами Максима Исповедника: Господь стал в воплощении образом самого себя – это значит богословом, истолкователем, первым герменевтом. Богословие как форма знаний, осваивающего факты Священного Предания (так учит школьное богословие). Но и это коренится в самом соучастии в откровении. Павел: «Жизнь во Христе». Более того он сказал о жизни Христа в нем – это предельная мера сопричастности откровения. Богословие в строгом смысле укоренено в этой жизни во Христе. Опознание, рефлексия об откровении всегда ограничена (нельзя прояснить его смысл, не находясь внутри). Мера участия очень различна. Есть мера этой сопричастности, мера эта может быть очень малой, но все-таки она не бесполезна. Если человек относится к откровению с уважением, открытостью, это уже мера сопричастности. Опасность того, что богословие в каких-то своих конкретных случаях переродится в ученую игру, до сих пор существует. Можно быть в церкви и церковным человеком, но оказаться менее чутким в осознании реальности откровения. Еще одна опасность, которая сопровождала богословие, эта опасность, связана с тем, что опыт церкви декларируется сознательно. Но вся сложность богословия в том, чтобы сделать его источником опыта, не оставить его за скобками (например, молитва – источник богообщения, но само богословие осуществляется в пространстве книжной эрудиции). Это сложность богословия действительно исходить не только от книг. У западных богословов: нечто открывалось им во время литургии, во время молитвы. В восточном опыте: в аскетике табуировано движение от молитвы к богомыслию. Богомыслие – это движение от молитвы к некоему отражению. От молитвы к богомыслию не является плодотворным. Как и другие деятельности и служения присваиваются Иисусу (священство, царство и священство, также и мученичество). Это напрягает, обезоруживает все наши возможности как таковые, которые осуществились в какой-то мере изнутри нашей собственной данности. Служения в церкви осуществляются силой самого Христа. Другого священства, пророчества, царственности нет. Другого богословия, которое только от Христа, во Христе и со Христом, тоже нет. Мы и находим в свидетельстве церкви, отцов, учителей церкви акцент (Ориген, Дидим Слепец: сила, слава, энергия Христа). Почему некоторых называют богословов? Евагрий: грудь Господня – ведение Бога, кто припадет к ней, тот является истинным богословом. Это реальное причастие богослова Христу, это только позволяет богословствовать. Григорий Богослов жил в Троице, реальное касание его Бога. Григорий наиболее полно говорит об условии богословствования. Речь идет о некотором опыте. Симеон – ярчайшая личность в этом смысле ощутимого причастия Христу. Симеон явился с вызывающей яркостью, он из самого соучастия во Христе, соединения со Христом в Евхаристии явил истинное богословие. Он защитник и апологет подлинного богословия.

Малиновский, Давыденков, Макарий Булгаков.

Богословие: Харизма, мистичность, катарсис (очищение), исихия (безмолвие, отрешенность). Такие характеристики, посредством которых мы сможем почувствовать богословие как адекватную реальность. Реальность дара – ключевое понятие в библейско-христианском духовном опыте. Это характеристика и самого откровения. Дар – реальность самого откровения, которое исходит из транцидентного начала, как обнаружение его собственной воли и его собственной личности. Богословие опирается исключительно на Божие изволение, не может быть инициировано человеком. Человек может только соустроиться в пору этого дара – это важно для богословия. Второе качество – тайна – очень важное. У отцов: тайна богословия. Само спасение мыслится как таинство. Понятие мистирион надо прояснить с понятием «проблема». Понятие проблемы связано с реальностью препятствия. Это такая тайна, мыслимая как секрет. Нужна изощренность разума для того, чтобы эту тайну в смысле секрета скрыть. Мистирион означает закрывать глаза, жмурить глаза. В этом смысле начинается расхождение с реальностью проблемы. Чтобы преодолеть внешнее, надо раскрыть глаза, рассматривать его. Тут закрыть глаза – речь идет о том, чтобы не внешним образом освоить реальность тайны, человек должен переродиться, уйти внутрь себе, чтобы перестроить себя сообразно тайны, которая обнимает его. Надо устроиться в соответствии с этим присутствие тайны. Это универсальное предварение в уразумении истины как тайны. Другой образ связан с темой непостижимости – тайна значит не проницаемая до конца. Когда говорим о непостижимости реальности как тайны, имеем ввиду что-то непостижимое. Парадоксальным образом мы утверждаем некую приобщимость, причастность этой тайне. Мы присутствуем осмысленно, не обескураживаемся этой самой непостижимостью. Непостижимость не отменяет причастности и тем самым осмысленности, она указует на то, что эту реальность мы не можем опредметить. Это также говорится и о человеке – мы не можем познать всякого человека, просчитать его. Но это нас не обескураживает, сам образ познания здесь другой. Это общение. Для общения не только не нужно возможности овладеть, опредметить, но и нужно исключить всякую волю к опредмечиванию. Ведь эта воля закрывает человека в его тайне и глубине, закрывает самим актом устремленности к сути этого человека. Измерение тайны – мы не можем тайны познать в смысле овладеть ею как внешним предметом, но можем познавать в событии общения, будучи движимы любовью до полной послушливости Его инициативе. Богословие всегда о тайне, всегда оно так устрояется, как это должно быть в соответствии с тайной, сообразности с тайной. Мы всегда должны быть осторожны, не передоверять понятиям как таковым.

С этим качеством откровения и богословия связаны две основных формы богословия: апофатическое и катафатическое богословие. Мы никогда не можем свести к данности готовой. Если ты знаешь, что есть Бог, это значит ты не знаешь, что есть Бог. Никакое положительное утверждение недостаточно, но только указует на Бога. Можно ли переводить на Божество даже беря характеристики тварные? Нельзя, Бог абсолютно не соизмерим с этой тварной реальностью.

17.09.10

Четыре качества богословия: 1. харизматичность – усмотрение реальности богословия как дар Божий. Понятие дара – ключевое понятие библейско-христианского богословия. 2. Мистичность богословия – укорененность в опыте и представлении тайны. Реальность присутствия Божия в мире. Само Богословие руководимо тайной, ориентировано тайно. Всегда есть риск, который неизбежен в своей реализации, в реальном размышлении оставлять за скобками таинственность и окрашенность Слова. Разрыв, отчуждение неизбежно, но более того для того, кто его не осознает. 3. Катарсис (катарсичность), 4. Исихия (исихичность).

Катарсичность (очищение). Эстетическое сознание, опыт, переживание некоего очищения, освобождения, приобретаемого через определенный кризис, который предваряет это очищение. Благодаря этой страдательности человек переживает трагедийному действию освобождение, в этой духовной просторности он оказывает способным к богообщению. Очищение всегда в античной традиции предшествовало общению с тайной, предваряла мистериальный акт. Наряду с этим потом это уже и религиозно-философская характеристика. Состояние эпоптии – высшее созерцание. В богооткровенном контексте мы знаем это в священной истории ветхого Завета (Синайское откровение – все сообщество должно было действительно аскезу очищением, воздержанием, но и не только). Очищение нужно понимать многоаспектно – не только физическое воздержание, но и духовная собранность. Григорий Нисский говорил об этом в своих словах о Богословии: любомудрствовать о Боге можно не всякому… не всегда и не перед всяким, но должно знать когда, перед кем и сколько… любомудрствовать можно только тем, кто очищает себя, но никак не скверным. Аскеза в значительной мере сводится к очищению. Нужно не разрывать взаимосоответствие и взаимосвязь между этими характеристиками. Очищение не отменят харизматичность, сама аскеза не является принудительной по отношению к опыту богообщения, а является только условием и причиной, поводом. Условие, повод формируют образ, при котором богословие становится возможным. Это все не имеет просто методического характера. Бог – личность, прорыв с этой, нашей стороны не возможен, но Бог открывается Сам. Никакое предуготовление не нужно низводить и возводить в статус детерминаты.

Исихия – молчание, безмолвие. Можно почерпнуть, что богословствование как выражение опыта богообщения самодостаточно, оно может быть ограничено молчанием, не ищет словесности, как чего-то необходимого. Силуан Афонский: «Можно с уверенностью сказать, что святые не стали бы говорить, были бы в молчании, если бы любовь к ближним не была в их сердцах, чтобы люди спаслись». По внутренней природе богословие как некое пребывание в присутствии Божием не нуждается с необходимостью в словесном выражении; об этом раньше Силуана говорит апостол Павел: Желал бы разрешиться и быть со Христом. Но оставаться во плоти нужнее для вас. Нужда (ананкос) – в ектенье означала для греков необходимость. Мы взываем к любви Божией, к свободе. Здесь нужда у Павла синоним любви, движимый любовью он остается, пишет. Не по внутренней природе, а в силу реальности икономии, домостроительства спасения. Самая природа спасения соборна. Никто не спасается один, уединенность, изолированность – состояние противоположное событию спасения. Павел: благоволил Бог, что те, кому дано было обетование, не получили обещанное, но что Бог дал нам лучшее, чтобы они не без нас достигли совершенство. Совершенство включает всех. Конечно, исихия – не просто молчание, но и безмолвное житие, которое означает собранность всех душевных сил человека, единство с собой, которое является результатом единства с Богом. Оформляется этот опыт парадоксально: чтобы быть единым, надо быть единым с Богом, а чтобы быть единым с Богом, надо быть единым. Замкнутый круг, который раскрывается с характеристиками богословия как дар и тайна. Мы не можем здесь выстроить логическую цепочку. Результат от Бога, никогда не будет следствием усилий как таковых. Исихийность является универсальным качеством, условием богословским. Очень часто употреблялось выражение «упраздниться», чтобы уразуметь Бога (Григорий Богослов). Упразднитесь и уразумейте. Остаться свободным для Бога, опустошиться от всего внешнего.

Обобщая все этой с одной стороны нужно подчеркнуть, что условием восприятия откровения является исполнение заповедей, послушание Богу. У Иоанна говорится о полноте Откровения, сама Полнота выражена в категориях общения (вы друзья, если исполняете, что Я сказал вам). Дружество, братство – это ближайшее, теснейшее объединение. Его условием и следствием является исполнение заповедей. Исполнительность должна быть понята не законически, не юридизированно, но только в категориях дружества и братства. Также нужно иметь ввиду и мистическую сторону дела – свидетельствует о высоте богословия. Преп. Петр Дамаскин говорит о нескольких видах познания, а высшее познание возводит подвизающихся к ведению о Боге. В самом устремлении, молитве ум восхищается Божественной любовью в ответ на усилия подвизающегося, и ничего уже не знают об этом мире, ум забывает и самого себя, тогда получает он свет о Боге и бывает богословом, способившись пришествия Святого Духа. Высоко возлетев, мы не можем остановиться на вопросе о возможности богословия для нас, которые в большинстве своем далеких от этого опыта. Здесь нужно честно сознаться о невозможности для нас подвига живого богословия. Выходом положительным из этой ситуации является учение о том, что есть разные уровни богословия. Эта разность досягаема в скромном модусе для кого-то. Об этом говорит Григорий Палама в Святогорском Томасе: «Пророки, которые знали о событиях до их осуществления, открыто возвещаемые, но есть таинственные, которые делаются явственными для достойных… Одни посвящены в таинства собственным опытом: те, кто отвергли человеческую славу, деньги, плотские похоти, они вошли в послушание к преуспевшим в возрасте Христовом, беспопечительно в молчании внимая себе и Богу, забывая самого себя, пребывая в Боге при помощи таинственного единения с Ним. Другие же за почтение, веру и любовь к таким людям посвящены в таинства». Желание, вера и любовь к святым дает нам причастность участвовать в богословии. «Кто любит Бога, тому Бог дает знание». Ириней: в церкви знающий много, ничего не прибавляет, а знающий мало, ничего от нее не убавляет. Тот, кто руководим любовью, тот стоит на пороге Знания, Богообщения.

*Различение сверхъестественного и естественного откровения.*

Естественное откровение – звучит несколько непонятно. Скорее нужно было говорить об откровении в творении, в естестве. Бог открывается в самом творении, продолжающемся Промысле Своем некоторым образом открывается. Выражение естественное откровение нуждается в некотором уточнении. Когда говорят о естественном откровении, напоминается Рим.1: «ибо невидимое его через рассматривание творений видимо». Рим.2:14-15 – по природе делают, дело закона написано в сердцах. Деян. 17 – от одной крови Бог произвел род человеческий… тогда искали Его… мы Его и род.

18.09.10

Так они, познавши Бога – историческая осуществленность возможности знать Бога до откровения, помимо откровения. У Апостола в послании к Коринфянам 1:21 – Слово о кресте для нас спасаемых – сила Божия… И в первом тексте говорится о Силе, сам Господь назван Силой, премудростью Божией. Слово о кресте здесь становится Силой Божией. Радикально здесь он размежевывается не только с естественной язычески окрашенной языческой традицией, но и с традицией ветхозаветной, откровенной. Здесь предельно минимизуруются возможности познать Бога, воспринять Его. Апостол утверждает данность как исторический факт: Ибо, когда мир своей мудростью не познал Бога (не из недр язычества) в премудрости Божией, то угодно было Богу безумством проповеди спасти верующих. Реально исторически и в силу духовных возможностей язычников отказываются от Бога. Но и иудеи оказываются неспособными воспринять Бога в полноте. Во всяком случае вопрос о естественном богопознании исторически решается вообще отрицательно. Во всяком случае этот вопрос осложнен антиномическим положением текста Рим (невидимое Божие видимо – язычники познали Бога, но не возблагодарили, в этом не возблагодарили – явлено внутреннее положение человека). Изначально они были, но реально были упущены. Перевод этого места: невидимое (единственное число, нечто невидимое в нем, внутреннее, сущное). Это перевод неточный – здесь даже в славянском переводе Невидимая бо Его (множественное число) – выносит на периферию бытия Божия. Жильсон о Фоме: Фома обращает внимание на то, что здесь употреблено множественное число (инвизибиа). «Если бы речь шла о существе Божием, то Павел бы сказал в единственном числе, таким образом слова Павла говорят не о познании Божественной сущности, единственное познание – познание некоего множества точек зрения на Бога или способов мышления о нем, которые называются нами именами Божиими». Здесь Богопознание через следствия, разум дает имена, потом уже через следствия приписывает Богу. Естественное богопознание не может быть обращено к существу Бога, оно обращено к его энергиям. Это богопознание может быть направлено на рассмотрение видимой природы, но может иметь и интровертный характер (направленный внутрь), направленный на самого человека. Это мы находим в святоотеческой литературе – самопознание, через которое мы догадываемся о Боге. Тема самопознания возводится часто еще к Сократу, к Дельфийскому аракулу. Это призыв, максима – Познай себя. Это роднит язычество в просветвленных примерах с христианством (Внемли себе). Это тема внимания – аскетически ориентированный аспект богословия. В беседе на Слова Внемли себе Василий Великий: «Точное наблюдение самого себя даст тебе достаточное руководство к познанию Бога… ты будешь искать следы Божии в себе самом, как в малом мире». Из космологического измерения в антропологическое переходит здесь в христианском понимании. Но должны иметь ввиду, что в аскетическом аспекте тема внимания не совпадает в полноте со святоотеческой. У Паламы есть критика Познай Себя – он связывает это с контекстом идеи метампсихоза (переселения душ). Антропология греческая оказывается вписанной в космологию, а для христианской традиции человек даже превосходит Великий Космос. Мы говорим, что через человека, через внутреннее самопознание человек познает Бога, Божество. Но все-таки это познание ограничено, не вполне достоверно. Свят. Филарет Московский: «Кроме природной ограниченности нашего ума естественному богопознанию препятствует греховное помрачение его… Поврежденный грехом ум склонен к неверию, обременный чувственностью. Теперь человек берет образы с падшего человека, а не с сотворенного человека». С другой стороны, должны иметь ввиду двоякость, противоречивость состояния, в котором находится человек. Мы говорим от ограниченности разума, но слышим призыв к тому, чтобы разум наш, который воспитан церковью, просветленный, обогащенный, руководствуясь божественным, обращен был богопознанию. Филарет: «Необходимо, чтобы никакую даже в тайне сокровенную премудрость мы не почитали чуждой». Стремление устроить наш ум к созерцанию должно руководить богословием. Лосский много по этому поводу пишет: разум должен взойти выше рассудочных оппозиций. Не рассудочными положениям поверять догматическое положение Церкви. Филарет в то же время говорит: «если можно по апостолу верой разумевать (Евр.11 – верою разумеваем, что веки устроены Словом Божиим), то можно несколько разумевать и саму веру. Не можем испытывать глубину Божию, но мы можем испытывать и уразумевать Писание». Здесь способность быть просветленным тайной присутствия Божьего. Святым прояснено присутствие в таинстве. Эта ясность не просчитана, на калькулирована. Можно привести жизненные примеры: любовь к другому человеку, к искусству (не может обналичить эту любовь в рациональных выкладках полностью). Святитель приводит также Мк. – прещение на тех, кто не размышляет о Божественном. Петр Дамаскин – у него естественное богопознание шестое по счету (всего восемь). Естественное познание у него тоже не является чем-то первичным. Он указывает: «Когда подвизающийся придет в навык беспристрастия, тогда даруется ему шестое познание, называемое крепостью, и только тогда начинает бесстрастно видеть доброту чувственных тварей». Понятие крепости – один из даров Духа Святого. Обрести естество мы можем только с помощью Дара Божия.

24.09.10

Дионисий: Наш ум имеет способность превосходить себя. Понятие способности здесь не имеет натурального характера, оно не относится к ряду природной способности. Речь идет о том, что способность есть некая расположенность духовного начала для того, чтобы воспринимать. В конечном итоге, эта естественная реальность воспринимается в модусе дара. Этому нельзя научить, это ненаучимая возможность, потому что она есть дар возможности участия в Уме Христовом. Здесь речь не идет о возможности, которая может быть наверстана, подвластна нашей воли. Это всегда дар. Но человеческое естество расположено к тому, чтобы воспринимать этот дар. Некоторые богословы говорят, что люди открыты. Об этом уме Христовом и необходимости преображаться в соответствии с откровениями этого ума много говорит ап. Павел. Рим.12 – не преобразуйтесь с веком сим, а с обновлением ума вашего. Рим.14, 1Кор.14 – Ум Господень. 1Кор.5 – мы имеем Ум Христов – возможность быть носителем, быть причастным. У Павла это тесно связано с исповедованием Премудрости, тайной сокровенной, которая стала доступна в Откровении. Премудрость стала известной не только нам, но и небесным силам, началам, властям, ангельским чинам через Церковь. Откровение тайн духовного бытия, духовного мира, космоса стало доступным через Церковь. Церковь как новая реальность, благодаря которой даже небесным властям стало открыто то, что до созидания церкви было недоступно. Тут важное основание для того, чтобы мы понимали значимость Его Церковности. Церковность – не внешнепрагматический способ ограждения Догматической истины, но и условие ее знания, приобщения к ней. Помимо церкви не только сформулировать и сохранить, но и уразуметь эту истину невозможно. В связи с церковности догматического сознания мы должны подчеркнуть сотериологический характер богословия. Связь исконная, первичная между богословием и реальности спасения не должна быть игнорирована, когда мы предоставляем простор интеллектуальному деланию. Евр. 13: мы руководимы надеждой, имеем твердое утешение, потому что Господь осуществил человеческое соединение с Богом в нашем естестве. Надежда входит во внутреннейшее за завесу, куда предтечей за нас вошел Иисус, сделавшись первосвященником по чину Мелхиседекову. Надежда как единство с верой и любовью. Без вышеестественной помощи, реальности спасения, причастия Уму Христову невозможно подлинное богословие. Церковь богословствует, каждый может к этому приобщиться, - только лишь из-за Христа.

*Понятие о догмате, о природе догматического сознания*

Понятие «догматическое сознание» не употреблялось в святоотеческом богословии и в античной культуре. Здесь некая искусственность, неправдоподобность, не принадлежит к континиуму святоотеческой мысли.

Вышеестественность как качество богословия. В этом смысле интересное выражение Филарета Гумилевского (у него есть труд «Догматическое богословие»), он называет догматы мыслью Ума Божия. Это понятие вообще полагает некое повеление Царское, повеление со властью, распоряжение (повеление Кесаря о переписи). До 4века словоупотребление догмата редко, означает и языческие и христианские учения. Так и переводится у Павла. Еф.: Господь учением истребил рукописание грехов наших. Филарет Московский и др. предполагают другое понимание – под учением подразумевается Ветхозаветный закон (перевод не учением, а учение). Как бы то ни было, здесь реальность веры поставлена в теснейшую связь с Крестом Христовым. Учение Христово совпадает с Его подвигом, оно есть отдельная грань этого искупительного подвига, которое есть действие совокупное, реально преображающее мир и человека. У Гумилевского – мысль ума Божия – догматы имеют богооткровенное качество. Понятие мысли ума Божия интересно тем, что оно находит прямое соответствии в ограниченном словоупотреблении в ранней святоотеческой мысли. Игнатий Антиохийский призывает, обращаясь к пастве, чтобы паства пребывала в мысли епископа, как епископ пребывает в мысли Христа, а Христос в мысли Отца. Мысль здесь по-гречески Гноми (здесь мысль-намерение, мысль-воля). Мысль Божия – как энергии Бога. Богословие обращено к восприятию этих энергий Божий. Понятия энергии, мысли встречаются и друг друга обогащают. Если это так, что догмат – богооткровенная истина, то она исходит от Бога, не предопределена, не опирается на человеческую мысль, а на мысль Христову. здесь мотив вышеествественности, а значит переход как прыжок к тому, что не дано в последовательности открытия нашего существа как такового. Ненаучимость должна быть подчеркнута и закреплена в нашем сознании. Поэтому способом, которым воспринимается догмат, является вера, которая входит за завесу, в область богооткровенной истины, в горизонт ее обнаружения для нас. «Верою разумеваем» (Павел). Акт и событие веры первично. Григорий Богослов предостерегает опасности в полноте доверять словам, эти люди рискуют столкнуться с откровением, которое не исчерпывается понятием. Где не достает понятия, разума, там восполняет вера. Лосский: самый разум мы должны расширять посредством вникания верою, надеждой и любовью. Можно подчеркнуть примером: догматическое сознание – то, что начинает с начала, оно обращено к началу, которое сокрыто от возможности его естественно достичь. Василий Великий «О Святом Духе»: «Избавивши жизнь нашу от тления, дал нам силу обновления» - сотериологический характер догматического сознания, свидетельства – «которая хотя и имеет причину неизъяснимую и заключается в таинстве, однако приносит душам великое спасение». Мы не можем обналичить ее, сделать наглядной, но она приносит спасение. Он говорит: «Посему прибавить или убивать что-нибудь значит явным образом отпасть от вечной жизни». Вот здесь понятно, почему важна незыблемость и непреложность – закреплено в самом спасении. Мы знаем силу обновления, знаем ее на опыте, можем разумно прославлять. Нельзя относиться к догматическим формулам как к продуктам чисто человеческой деятельности. Аристотель «Физика»: «В науке о природе надо определить то, что относится к началам… Естественный путь к этому идет от более известного и явного для нас к более явному и известному с точки зрения вещей». И Аристотель подчеркивает, что это естественный путь. А вера идет обратным ходом – идет от начал, от того, что есть по естеству Начало к нашему естественному бытию. Это наше бытие вера стремится сообразовать с Началом. Вера начинается не по естественному, а исходя от Христа, который вошел за нас за завесу, только благодаря этому событию мы можем двигаться от природы вещей.

25.09.10

Возможность для веры воспринимать Бога, входить в сокровеннейшее за завесой. Если бы вера не была бы обоснованной событиями, приобретала бы характер естественно данной или оказывалась бы бессильной. Протестанты: отрицание истории, обеспредмечивание веры. Вера в данном случае утрачивает историческое осознание. В православном контексте вера утрачивает свою действенность, если она не соотнесена с тайной, но и реальностью событий Христа. Вера как раз идет от первоначала, невозможно естественным путем дойти до Откровения. Полнота истины включает в себя добро, этическое измерение, эстетическое измерение. В догматической сердцевине эти три измерения соположны, едины.

Символ веры являет собой целостное обнаружение веры. Его не должно понимать в полноте рациональным, с другой стороны церковные писатели подчеркивают связь догматического в церковном опыте и вероисповедании с литургическим, сакраментально-литургическим. Догматизм с одной стороны, с другой стороны прославление Бога. Они тесно соединены между друг другом. Флоренский: «Под давлением рационалистических богословов, мы считаем обычно, что символ веры – декларация нашего вероучения. Это мнение глубоко ошибочно. Он развился из крещальной формулы Во Имя Отца и Сына и Святого Духа. Он остается этим же. Он носит не декларативный характер, остались одни верные. Он имеет таинственный, действенный, единение в любви, единство мысли, через каковое можно только познать Бога». Уже как реальность это единомыслие, которое есть внутреннее условие тайны троичного единства Самого Бога. Символ веры другими словами – это молитва. Вениамин Федченков: «Символ веры – не одно признание, а исповедание сердечной любви к Богу. На любящую веру Бог открывает самооткровением или общением. Тогда Символ веры превращается в чистейшую молитву». Это утверждение интересно, молитва эта не связана с прошением, но смысл выражения единения с Богом. Это есть благодарность. Дионисий Ареопагит: «В Символе веры мы вспоминаем спасительность этих событий, пение это одни зовут исповеданием, другие называют это пение иерархическим благодарением, как объемлющее приходящие нам от Бога дары». Символом веры начинается актуализация этого спасения в духовном измерении и продолжается уже в Евхаристическом каноне. Вера укореняется и движима и питаема событием Евангельской истории, истории Спасения. Здесь подчеркнута сверхърациональность. Василий Великий также подчеркивает, защищая ту форму исповедания Троицы, которая выражалась в именовании Отца и Сына и Святого Духа, как равночестных, он подчеркивает, что формула есть славословие, указывает, что это некий стержень священнодействия крещения. «Если в сообразность благочестия на основании предания благочестия, мы должны веровать, как крестимся. А крещение освящено и действенно этой формулой, так и вера наша содержит свое исповедание. Пусть дозволят нам вызвадать славу подобной вере. Если отрицать образ славословия, как не изложенного в Писании, пусть покажут нам свою веру исключительно Писанием. Пусть научат нас не крестить, как мы крестим, не веровать, как крещены, не славословить, как веруем. Связь между славословием, верованием и крещением».

Органичного сочетания между философией и богословием быть не может. Зубов (советский ученый) показывает это: «Философская религия никогда не была устойчивой. Философский солярный монотеизм Юлиана не смог спасти язычество, также и деизм после средневековья. Поучителен пример патристики: отцы не пытались создавать систему религиозно-философской жизни. Синтетическим ядром духовной цельности они обладали, но считали, что эта цельность может быть домыслом умозрительных изысканий, лежащих за пределами самой философии (это была вера). Целостность превосходит всякую возможность ее рационально выразить и спроецировать. Синтетичность была дана не в системе, а во внутренней мысли, лежащей за пределами сознания. Выделялось только то, что было необходимо. Синтез не на поверхности системы, а в глубине». Острогорский (русский византинист): «Греческо-христианское мышление – антиномично. Греческая догматика покоится на положениях, друг друга исключающих. Палама становится на путь антиномического мышления – философская традиция греческой догматики». Сурово и с жесткой определенностью об этой воли и устремленностью говорит о.Сергий Булгаков: «Всякая философизация богословия уводит в ересь… Все философские системы представляют собой «ереси» сознательной односторонности, это дух системы. Система – сведение многого к одному, логическая непрерывность (дискурс) всегда увлекает нас к тому, чтобы выявить, навязать эту формулу». Стремление к единству, системности, к непрерывному схватыванию той или иной реальности – свойство также человеческой воли (проявляет себя в политической утопии). Руководимы мы должны быть не неким всезнайством, а к приближению состояния созерцания.

01.10.10

Для современного сознания может стать и даже неизбежно должен стать вопрос о языке богословия. Здесь важно подчеркнуть, что встреча богословия с философией в ее изводе с эллинской философией остается непреходящей. Они не отменимы, не преходящи. Несопоставимость, несоединомость в собственном качестве богословия и философии. Опыт церкви гораздо более богат. Ум хотя и забывает себя самого, но забывая, не перестает существовать. Происходит самозабвение, чтобы стать прозрачным для присутствия тайны Бога в истории Церкви. Стать способным быть носителем этой тайны. Здесь вопрос о том, как эта встреча осуществляется, вопрос конкретного исследования. Как происходит движение мысли? Примеры общеизвестны: с одной стороны богословие восприемлет философские термины, но они имеют такой контекст, что становятся неравными себе, утрачивают свою самотождественность, как-то меняют. Слово Единосущный – было трудно, многие сопротивлялись внедрения этого слова в крещальный символ. Действительно, это слово философски подчеркнуто. Но что главное? Однозначность. Арианство тем опасно, что оно, опираясь на слова Писания и Символ, могло вкладывать различные смыслы. Были близкие в арианстве близкие к православию, другие – были уже на грани с самим христианством. Здесь не в полную философскую нагрузку работает термин, потому что попадая в перспективу христианской мысли, богословия, мы должны отметить в перспективе дефилософизации этих понятий. Есть примеры апофатизма – Бог выше всякой сущности, он Сверхсущественен. Богословие не дает разным аспектам только философски исчерпываемой глубины, отсюда фрагментарность. Позднее эта фрагментарность, как синоним глубинной совокупности, которая не может быть обналичена в логическом опыте. Столяров: «Сама понятийная структура греческой философии конституировала в христианском откровении те смыслы, которые нельзя было извлечь без нее…». Это заявление соотносится с замечанием Лосского, который является строгим богословом, по поводу темы образа и подобия (протест: образ и подобие в еврейском языке другие понятия, чем у нас). Господь предполагал, что произойдет новая встреча с философией, выявятся новые подробности откровения. Это заявление сильное. Конституировала – означает Создать. Далее он говорит: «это значит, что рефлексивно-понятийный элемент не просто оформляет религиозное сознание (под формой в данном случае не стоит понимать внешнее обрамление, оболочку), но оказывает известное воздействие на его содержания. Она столь очевидна, что содержательное ядро христианства не может быть выявлена из философии. Более того, невыразимое ядро христианство создавало вокруг себя активную среду, и ни одно понятие греческой философии не сохранялось в неизменном виде, не было способным с абсолютной адекватностью выразить реалии религиозного сознания». Они оформляют, но не могут до конца выразить, как пыталась сделать схоластика. Продолжает: «Поэтому великий синтез в принципе не может быть полным и законченным. Христианское учение приобрело парадоксальную двойственность, стремление соединить сокровенный Иерусалим и сокровенные Афины». Христианская мысль по природе своей не может остановиться только на Иерусалиме или только на Афинах. Динамика движения составляет стихию, материю, не сущность святоотеческого мышления, как процесса. Василий Великий: «Мы не связываем себя необходимостью внешних (философии, учености), Дух святой избирает из этого языка то, что Ему угодно, по Его потребе». За этим «волюнтаризмом» стоит строгость более высокого порядка, связанная со спасением. И в других сферах тоже есть «волюнтаристичность», которая связана с тем, что речь идет о живой духовной жизни, а не о юридизме.

Представление о разуме вообще.

Тематический срез в плане того, что мы привыкли исходить здесь из антропологии, которую в свою очередь мыслят в категориях эссенциальных (сущностных). Ограничиться этим и не осознавать, что этот подход с точки зрения состава человеческой природы имеет подчиненный и условный характер. ближайший пример этому: когда говорим об истории Церкви. Интересно, что у преп. Максима, когда речь идет о грехопадении, изменении человеческого существа, он говорит: «Григорий Богослов в своем слове характеризует состояние человека, показывая то, что было тогда путем отъятия нынешнего (болезнь, например, надо отъять и т.п.). Ибо ныне человек осуществляет движение либо вокруг бессловесных фантазий, либо вокруг логосов искусств (ремесел, умений) по причине вызванных нужд, либо вокруг природных логосов… человек изначала был выше всего этого, это не притягивало человека». Он как бы не входя внутрь структуры человеческого бытия, он говорит о движении человека вокруг чего-то, в связи с этим актуализируются функции. Это другой подход, сотериологический. Понятие движения для Максима имеет важнейшее понятие: движение – это то, для чего человек создан. Он призван был двигаться (Ориген: движение – грехопадение). Ныне движение вокруг страстей, отсюда актуализируются его низшие характеристики его умного начала, какие можно мыслить как целое. Душа – это нечто единое, но здесь подчеркнуто, что не от структуры человеческого бытия зависит образ его устроения, а от образа его устроения зависит актуализация этой структуры. Искусства, все навыки и умения – человек в них теперь нуждается. «Таким подобало быть созданным от начала: он был свободен от необходимости, был выше всего этого, ничем не отвлеченным от числа того, что выше него, или в нем самом». Такой подход Максима переоценивает в значительной степени значение самонаблюдения. Очень рискованно сблизить самопознание святоотеческое и самопознание как самоактуализация (научный опыт также нового времени). Святые отцы: познать себя нельзя. Излишняя самонаблюдательность мешает человеку, он знать себя не может. Если мы верим, что видимся очами Божиими, то видимся не так, как сами смотрим на себя. «Ум в начальном состоянии не двигался ни вокруг творения, ни вокруг страстей, ни вокруг самого себя (все эти входы в себя, самопознание всегда видится перед Христом, состояние открытости воплощенному Богу, а не в модусе медитации, саморегулирования), а он был устремлен к одному лишь совершенству того, Что выше него, всеми силами своей любви». Этот Ум есть ум Христов, он формирует наше церковно-догматическое сознание.

02.10.10

*Тема неизменности догмата и вопрос о догматическом развитии.*

Неизменность догмата вытекает из предшествующего разговора, она является очевидным в учении об Откровении. Отцы и богословы говорят, что догмат – мысль ума Божия, энергия Божия, не только некая информация, но и повеление Божие. Если мы мыслим так, то речь идет о его неизменности. Господь говорит, что Слова Мои не прейдут. Эта непреходящность слов Божиих, которые одновременно есть слова-воления. Под неизменностью понимается некая самотождественность догматического смысла. С другой стороны мы видим, что в языке Церкви, в ее догматствовании появляются новые понятия, выражения, новые развернутые определения, оросы. Все это мы видим, как свидетельство некой динамики, некоторого нарастания, умножения догматического сознания. Это дало повод ввести такие слова «Догматическое развитие». Григорий Богослов: «Бог Троица постепенно раскрывается в своей троичности в сознании Церкви, верующих, даже в Ветхом Завете». В Ветхом завете – обнаружил себя в Отце и Сыне, а в Пятидесятницу как в Духе. Откровение в Новом Завете завершено, исполнено, исчерпано, прибавить к нему ничего нельзя. Прикосновение с рискованным образом мысли, интерпретацией. С другой стороны некоторые новейшие богословы обращают внимание на то, что учение о Духе остается прикровенным. С одной стороны оно может пойти в сторону продолжающихся откровений (упование, что новые глубины пневматологической реальности будут еще обнаружены). Либо, что мы находим у Лосского, имеет место такая интерпретация самой личности Духа, в которой получает место прикровенность не как указание на некую еще неполную степень ее присутствия в истории, а как качество Его ипостасного бытия. Дух Святой сокрывает свое лицо именно в силу того, что он по преимуществу носитель божественных энергий. Возможны разные интерпретации того, что было названо прикровенностью. Учение о Духе запаздывает. 2Собор определяет учение о Духе, выправляет его, но судьбы самого собора драматичны: тексты этого определения мы не имеем, и потому в силу этого на Западе не сразу будут восприняты пневматологические определения собора. Фрагментарность и незаконченность – формируется постепенность в раскрытии тайн веры. Как соотнести утверждение, что догмат неизменен в своей полноте, изначально присутствующей в Церкви. Сочетание полноты и становления – проблема. Бытие – то, что есть, то, что стало. Несопряжимость полноты и становления преодолевается в христианском откровении. Христианство, опираясь на Евангельскую историю, мы говорим, что именно потому что в истории вошел Сам Бог, этот факт теперь задает истории, всему становящемуся существованию задает смысл, глубинное измерение. Каждое мгновение истории теперь способно вместить Бога. Бог раскрыл эту глубину, этот объем истории. Теперь изнутри, из внутреннего устроения, устремления Бог ведет к истине. Частичность – это категория, характеризующая реальность человеческого существа. Теперь по воплощении Христовом история по глубине своей (в сердцах человека). Область наших размышлений должна быть аккуратно, а понятия гибки и нетопорны.

Различение догмата и догматической формулы, благодаря которому мы способны говорить, что догмат как богооткровенная истина в соответствии с ее характеристикой, догмат – реальность сакраментально-доксологическая. Он, естественно, неизменен, он есть сокровищница истины в Церкви. Указание у Христа на полноту истины, которую он получил от Отца, также и Дух напомнит вам все. Догматическое сознание, понимание церкви – восприимчивость полноте богооткровенной истины имела в церкви первоначальный характер. Выражение этой полноты истины догматически в вербально-логических категориях – это процесс, который связан с динамикой, движением. Эта динамика есть раскрытие присутствующей полноты свидетельства. Это выражение такое, что неслитно, нераздельно и т.п. Мы говорим антиномии, мы выражаем в них. Догмат как реальность событийная, она охватывает, включает в себя, чтобы выразить себя в разуме в том числе. Именно не подчинить полноту свидетельства формулам, а именно само это рацио включить в иерархию смысла. Но, включая, как бы расширить. С рациональной точки зрения это нарушение законов, но в свете иерархической смысловой вертикали, это расширение, когда мы через указание границ можем ухватить, описать, пометить контурно эту саму реальность. Догматическая формула не исчерпывает, не покушается определить. Орос – определение, предел, но предел не как ограничение, но предел как веха, как указатель для нашего сознания, а не для этой самой реальности. Протестанты говорят, что восточное христианство эллинизируется, они устанавливают разрыв между Евангелием и отеческим творчеством. Они говорят, что нельзя вывести из Нового Завета детальности и полноты Соборов. Об этом пишет Гарнак: «Их учение частично подтверждается Евангелием». Гарнак исходит из того, что догмат – философизация, рационализация. Они дошли до того, что даже Евангелие не до конца идентично, находится под влиянием гнозиса. Размежевание между догматом, как наносным, безосновательно вторгшегося в Благовестие, и с другой стороны керигмой (то есть этим возвещением, этим самым Благовестием), которая ничего не имеет общего с интеллектуализацией веры. Если керигма раннего протестантства была нравственно ориентирована, но в позднее время не остается и нравственного как такового, речь идет об экзистенции, которая беспредетна: мы никогда не дойдем до исторического образа Христа. Это и не нужно, но нужно отметить на это провозвестие, выходя за пределы самого себя. В этой открытости есть и беспредметность, размывается сама и вера. Керигма сама размывается в своем содержании, пытаясь ускользнуть от всякого опредмечивания. Для них всякое опредмечивание выталкивает человека от среды, где он может быть открыт Богу и ничем не быть связанным. Флоровский: «Догмат керигматичен, противопоставление догмата и керигмы невозможно». Догмат не связан интеллектуальным экстрактом, он сам есть совокупность этого свидетельства. Даже догматическая формула не может быть помыслима как самодостаточная, она веха, предел в смысле Хайдеггера (горы, которые возвышаются, ориентируют пространство). Догмат – не рациональное утверждение, но вектор, который требует нашей включенности в спасение. Реальность неслитно-нераздельности мы не можем изучать в качестве формы, отделяя ее от самой жизни.

Католики инициируют эту тему догматического развития, которое в этом смысле делает беззащитным догматическое сознание церкви от возможных искажений и инверсий. Здесь слишком много дано места возможностям нового. Все-таки хотя догматические формулы способны уточняться, но не меняться. Они способны к раскрытию. Григорий Нисский: «Мы не делаем в вере ни сокращения, ни изменения, но до буквы храним его как принято чисто и неизменно… Пока догматы еще не были приведены в известность, может быть тогда менее было опасно на нововведения». Чепановский: «Догмат как мысль Божия неизменен, как изложение неизменен, но условен, разного рода толкования, объяснения всегда не твердо, не постоянно». Преп. Викентий: Вера однажды предана святыми еще…

15.10.10

*Вопрос о догматическом развитии.*

 Развитие – очень редко употребляется, предпочитают говорить о раскрытии. Церковь – полнота (Еф.1), Она обладает Умом Христовым, раз самый глава – Христос. Динамика становления была присуща только формам выражения. Церковь в определенный момент актуализировала вербально, эксплицировала (во вне) тот или иной аспект тайны полноты богочеловеческого единства Церкви. Область словесно-логических формулировок выражает совокупность истины Церкви, но не на началах, не будучи конституирована этими логическими законообразностями. Очевидность исторической динамики богословской мысли подавляла, гипнотизировала сознание богословов, ввиду сдвигов внутри Церкви – это поставило под вопрос значимость авторитетную Предания. Подошли к тому, что мы не можем из Предания подойти к сути Евангельского события. Протестанты исходили из несторианствующего богословия по применению к Церкви, к ее истории. Человеческое и божественное разделены, а соединяются только в поклонении – несторианство. Человечество автономизировалось у него, оно соотнесено, взято, воспринято в горизонт присутствия Бога, но это не ипостасное соотнесение, скорее нравственно-психологическое. Именно вера, как акт потусторонней всякой разумной сообразности, нет места созерцанию – вера получила рациональный характер. В католичестве возникло тоже недоумение – накапливается новая информация – развитие. Католики, возможно, говорят о продолжении Откровения – динамика основания.

Тема догматического развития в России заявила во второй половине 19века. Эта тема очень мощно о себе заявила также и внутри церковной науки. Соловьев ярко выразил эту тему («Догматическое развитие Церкви», 1886), также Критика отвлеченных начал, в которой говорит о теологии и богословии золотого века Запада. «Но если взять цветущий аспект богословия в истории, то теология будет лишена двух признаков: 1. Она исключает свободное отношение разума к содержанию, развитие разумом этого содержания (формы и содержания нельзя разделять, но различать необходимо). 2. Истина не осуществляет своего содержания в разуме (разум должен освоить, и в самом опыте жизни это должно быть осуществлено)». Здесь у него утопизм, если он это говорил об истории, но этот опыт осуществляется в жизни святых. Освоение разумом и есть формулирование догмата. Сначала нужно было Соловьеву максимально минимизировать, умалить бытие Церкви. Бытие церкви не во всем наглядно, оно наглядно в немощи. В Догм. Развитии: «Церковь ничего не прибавляла и не могла прибавить к внутренней истине, но делала их ясными». Викентий говорил о неизменяемости, о недопущении новизн. Соловьев говорил, что именно детализация (это говорил Ириней Лионский). Истина вначале положена в сокровищницу церкви, дело последующих поколений изъяснять, «Изменением человеческой приемлемости божественных сил соответствует относительное изменение и в действенности Божественных сил» (способность воспринимать человеческая изменчива, она предполагает совершенствование). «Именно насколько эта действенность обусловлена человеческой преемственностью». «Как внешняя природа лишь постепенно открывается уму человека, так должны говорить о развитии религиозного опыта или мышления» (сравнивает прогресс естественно-научный с религиозным прогрессом) – с этим мы не согласимся. «Истина состоит не в Божестве, а в Богочеловечестве». Когда говорим Богочеловечество, рискуем помыслить нечто большее, чем Христос. Никакого Богочеловечества, кроме Христа, мы не имеем. Единственно можно применить к Церкви, как к Телу Христову. истина явлена не просто как Божество, а как Богочеловечество – поставлены в ситуацию крайней ответственности всякие попытки человека освоить Откровение, ведь оно уже освоено во Христе, эта полнота только раскрывается в опыте каждого нового поколения христиан.

«Полнота получает приращение в меру действия каждого члена для созидания самого себя в любви» - Апостол. Главное здесь – совпадение полноты и становления. Именно кенозис Бога, его снисхождение, его воля стать человеком, быть послушным до смерти крестной – вот разгадка возможности сочетания полноты и становления. Кенозис не в отступлении от природы, а в воспринятии другой природы. Из полноты возможна была такая любовь, любовь перекрывает расстояние между человеческой и Божественной природой. Если связать с догматическим развитием, важно подчеркнуть, что сама полнота, сам догмат, к нему ничего не добавляется. Если мы допустим хоть качество неполноты в этой полноте, то мы исказим самую суть любви. Мы любовь Божественную сблизим и волей-неволей срастворим с пониманием античным (там любовь – необходимость, один из видов влечения, недостатков). Если Он исходит не из полноты, также и Церковь, то мы исказим, деформируем любовь Божественную. Новизна не прибавляет ничего нового к Богу, но мы говорим кенезис – идем в минус. Бытию Божию ничего нельзя принять.

Тема преспеяния Иисуса Богочеловека задана в самом Евангелии для ее осмысления. Лк.: Иисус преспеваше (возрастал) премудростью и возрастом и благодатью Бога и человека. На эту тему возрастания писал ярко и внятно Ориген, Золотой век отцов, Кирилл Александрийский. Человек в Нем развивался, включая в это развитие даже свободу выбора, даже возможность уклониться ко злу (без этого не будет полноты и развития – так считали некоторые из крайних выражений антиохийской христологии). Кирилл в Пасхальной гомилии: не думайте, что преуспевать обращено к человеку во Христе. Озадачил, что Бог преуспевает? Это было поводом укорить Кирилла в монофизитстве. Но он подчеркивал то, что Божество и человечество так соединены, теснейшим образом, ипостасно. «То, что происходит с человечеством, относится к Богу-Слову». До Кирилла Афанасий Александрийский 3-е слово против Ариан: «Иисус Христос – человек, как все, или Бог, носящий на себе плоть? Если человек, то пусть преуспевает (это Павел Самосатский, который разделяет во Христе человека и Бога). А если Он Бог, носящий на себе плоть, как и действительно, то какое преспеяние имел тот, кто был равен Богу (вменять преуспеяния Божеству невозможно, тогда ведь можно помыслить преуспевание к чему-то более, чем Отец)». Он много пишет на эту тему. «Поэтому преспевало не Слово, поскольку оно не имеет ни в чем нужды, но здесь именуется Слово преуспевающим по человечеству, ведь преспеяние свойственно людям». «Иисус преспевал сам в себе, потому что Премудрость созда себе дом, и соделала, чтобы дом преспевал ею». Мы здесь видим не одну из двух по человечески логически мыслимых возможностей, а здесь, усвоив человеческое, историческое преуспевало само в себе. Полнота в данном случае, божественная полнота Церкви не только не отменяет становление, но поскольку она стала исторически осязаема, она расположена, чтобы человеческое возрастало в полноте через Божью любовь. Тут входим в недра, в лоно церковного разума. В начале книг Бытия и Иоанна слово «Быть». В начале – как в самом Боге. Все через Него начало быть – начало чисто хронологическое. Далее – уже не бытие – а становление, происхождение. Здесь между становлением и полнотой бытия, из которой происходит это становление, нет никакого зазора, нет никакого посредства. Посредником выступает не средняя природа, а сам Бог. В церкви этим посредником является также сама Полнота.

16.10.10

Признаки догмата: 1. теологичность (вероучительность). Этот признак заставляет проакцентировать синтетическое свойство догмата, мы говорили о неразрывной связи с тайноводством и славословием. Не значит, что догмат, как вероучение перестает существовать, растекается в эмоциональьно-психологически сентиментальное. Здесь не так, но подчеркнули, что вера не может быть эксплицирована до конца в форму. Мы все-таки различаем канонические установления Церкви, нравственное учение Церкви, дисциплинарные моменты от догматического, но не разрываем связи между ними. Мы имеем опыты соотношения, даже раскрытия в нравственном измерении догматического содержания (статьи митр. Антония Храповицкого, рядом с ним архиеп. Илларион Троицкий – тема, которая восходит к более широкой теме Троичности, которая отображается в человеке – нравственное значение догмата Троицы). Это восходит к каппадокийцам. Нисский сопоставлял человечество и Божество – в человечестве обнаруживается та же структура бытия, которую мы через Откровение знаем о Боге и в Боге. Бог - Любовь, это единосущие трех лиц есть прообраз единства человечества, которое утрачено. Общее – человек, а отдельные личности – носители природы (Нисский) – мы в человечестве не видим единство, мы должны сказать не о человечестве, а о человеке. Но образ Божий простирается в полноте человечества – это не точечная характеристика для Нисского. Онтологическое единство должно осуществиться посредством любви, жертвы. Вопросы: отзывается искажение западной триадологии на их жизни, на культе? Некоторые говорили, что нет никакого искажения, другие, наоборот, говорили, что влияет на учение об обожении.

2. Богооткровенность – первичный признак, который, конечно, входит в определение догмата (Бога никто не видел нигде… Единородный Сын то явил). Златоуст: Сын явил невозможность видеть Бога. 1Ин: видели и осязали Жизнь. Множество текстов говорят о том, что жизнь открылась во Христе.

3. Церковность – важный признак. Это и способ существования догмата, образ и способ его формулирования. Церковь формулирует. Этот признак связан с дисциплиной, ни кто-то, ни какое-то собрание могут догматизировать, а только церковь. Вселенские соборы – не единственный способ выражения Церкви. Отчасти это и поместные соборы, отчасти «многое в предании Церкви не догматизировано, но сохраняется в образах и символах» (Флоровский). Это не значит, что догматическое содержание Предание ограничено формулировками, но оно шире, оно явлено в образах и символах, которые богословие раскрывает. Допустим, мариология – руководствуемся преданием, образно-символическим свидетельством. В православной традиции нет спешки, она не инспирирует, не имеет тенденции, чтобы достигать во всем формулировок. Можно сказать: почему? Многое в жизни, особенно в тайноводственной жизни Церкви не может досмотрено в глубине до возможности сформулировать. В большинстве случаев человек оказался бы неспособным сформулировать четко свою позицию, вступить в полемику, но это не значит, что он не имеет для себя внятного понимания как и что нужно делать – это совершенно ясно. Четкость и рефлектность не гарантирует, что человек укоренен в этом, что он донес для своих слушателей и оппонентов. Не все может быть проговорено, это не отменяет значимости и весомости, даже внятности. Церковное, религиозное сознание должно с этим считаться. Время, когда очень соблазнительным может быть умение все хорошо сформулировать – это может быть и достоинство, но в пользу значимости и глубины той или иной реальности. Стремлению проговорить всегда сопутствует схематизм, мы упускаем, что-то живое. Сохранить чувство пусть и искомой, а иногда обретенной полноты и с другой стороны трезвость к ограниченному дискурсу очень важно. «Суха теория, мой друг, а древо жизни зеленеет». Церковь – та область, та власть, в которой формулируются догматы. Здесь нужно понимать церковность и глубже, как укорененность в предании, как сопричастие благодати Духа. В этом смысле апостол Иоанн говорит очень интересно: Я пишу вам, не потому что вы не знаете истины, но потому что вы знаете истину… вы имеете помазание от Духа. Он несколько раз повторяет это. В широком строительном домостроении значение церкви и церковности оказывается чрезвычайно значимым. Еф.3 – Господь ему благоволил дать Павлу благовествование, чтобы благовествовать неиследимое богатство Христово… Домостроительство тайны сокрывавшееся от вечности, ныны соделалось доступным не только нам, но и начальствам на небесах и сделалось через церковь – церковность как образ откровения тайны в ее полноте. Полнота творения через Церковь приобщается тайне домостроительства. Это перекликается с темой полноты человечества, которое реализует образ Божий посредством именно своей полноты, а не в индивидуализированном своем точечном преломлении. Здесь высшие силы, небесные духи не без нас тоже достигают совершенство. Универсальность истины соотзывается с универсальности сущности, которая эту истину приемлет. Если бы это была истина для кого-то только, то не была бы вполне истиной. Предание истины живет в Церкви. Есть другие аспекты, которые позволяют нам не просто функционально прочитать, а более онтологизированно. Истина реализуется через собрание, не помимо. Духа наставляет на всякую истину в церкви.

4. Законообязательность – звучит более дисциплинарно. Но имеет и свою внутреннюю сторону. Это важный момент, если не слишком откровенно, не слишком доведено до рефлексии, но очень часто человек приходит в церковь со своим представлением даже в существенных вещах. В этом смысле законообязательность имеет свое оправданное место. Но она и неразрывно связана с внутренним измерением: предполагает, имеет ввиду то, что приобщенность к догматическому свидетельству церкви есть условие спасения, есть условие приобщенности самой Церкви. Законообязательность предполагает сотериологическое измерение. Необходимо подчеркивать это внутреннее условие, не разделяя которое, мы не можем войти в то единство церкви, в ту соборность церкви, которыми она живет.

Догмат – вероучительная богооткровенная истина, определяемое и преподаваемое церковью как непреракемое и обязательное для всех верующих правило веры.

***Священное Предание***

Это образ, способ откровения Божия наряду с Писанием. В некоторых представлениях встречается, что писание и предание – два источника откровения. Это только формы, источник откровения – только Бог. Он в конечном счете и содержание этого откровения. Предание просто ли сумма информации? Нет, конечно. Прежде всего, мы дотошно посмотрим на тексты, в которых говорится о предании. Ссылка на очень содержательный текст Евангелия от Луки: как уже многие стали составлять… как передали нам то бывшие очевидцы Слова. Здесь все основные терминологические характеристики предания. Предание – то, что передали самовидцы и служители Слова. Как можно игнорировать этот текст, не понятно. «Об исполнившихся в нас вещах» (в другом переводе). В греческом сознании и в новейшем прагмат – то, что на самом деле было. Перевод «о совершенно известных» - не совсем точно. Исполнившихся – может иметь ввиду осуществление домостроительства. «Чтобы ты узнал твердое основание (верное, безопасное, непрерывное, постоянное) от бывших с самого начала». Господь ученикам: «вы от начала со Мной». От начала – причастны всему, они видели славу, осязали и слышали, видели смерть и воскресение. Значение подлинной педагогии – воспитывать через сосуществование, через жизнь вместе (если она имеет воспитательный характер).

Параллельные тексты Лк.10:22, Мф.11:27: все предано Мне Отцом Моим… кому Сын хочет открыть. Другое измерение предания – то, что передал Отец Сыну, самую жизнь. Отец имеет жизнь в Себе и Сыну дал иметь жизнь в Себе – парадоксальное с философской точки зрения (иметь жизнь в себе, быть причиной самого себя – подлинное бытие, признак Божества, передаваться эта самодостаточность по определению не может). Передать – или нет или его нет. А вот здесь приоткрывается тайна Троичного бытия. Дарование, дар – сердцевина всякого предания. Эти слова – передал – обнаруживают триадологическое. Предание церкви – актуализация передачи, круговращение божественной жизни, которое есть в Троице.

22.10.10

Церковь – созидается, получает приращение для созидания самого себя в любви. в реальности церкви осуществляется та же самая тайна Божественной любви, состоящая в том, что полнота бытия характеризуется как дар, хотя особенно филологически эти две характеристики (самодостаточный и дарованный) – как бы исключают друг друга. Таинство любви превосходят этот логический, эмпирический реальный закон взаимоисключения дарованности и самодостаточности. Вот Церковь и созидается в любви, ведь любовь и воспринимает как дар то, что имеет в полноте. Мы тут подчеркиваем, что Троическое измерение Предания вполне уместно, даже принципиально необходимо. Здесь предание как общение жизни, как жизнь в даре, в любви. Ин.17 – как бы продолжение того, что все предано Ему Отцом Его. «Слова, которые Ты дал Мне, Я передал им…». В кратком стихе смысл передачи, общения. В строгом смысле воспринимая этот текст, мы должны согласиться с тем, что предание Церкви – те самые Богопреданные словеса, которые Отец передал Сыну, а Сын передает Церкви. В силу этой передачи «они приняли и уразумели истину». Предание – не только передача, но и восприятие – сделали себя участниками Предания. Павел: Предание – не только то, что я принял, но то, что вы восприняли. Они приняли и уразумели, что Я исшел от Тебя и уверовали, что Ты послал Меня. Здесь исхождение, посланничество. Отношения Отца и Сына как образ, как образец для предания в его горизонтальном экклезиологическом измерении. Не о всем мире молю, но за них, ведь Ты дал Мне – апостолы, ученики – это те, кого Бог дал, потому что они Его. Я передал слово Твое. Тексты позволяют связать в некое единство образ бытия Святой Троицы, которое есть общение, взаимопреданность и предание как жизнь Церкви, которое оказывается продолжение Божественной жизни. Ин.15:14 и далее Господь говорит о любви, нет большей любви, как только кто предаст душу свою – предание как жертвенность. Вы – друзья Мои, если исполняете Слово Мое… Я сказал вам все, что слышал от Отца. Образ слышания тесно связан с преданием. Переданное должно быть воспринято с уразумением. Можно было кратко сказать, что предание – жизнь в предельной полноте, в которой она недоступна и невозможна помимо сокровенного тока в жизни Церкви. Это связанно с посланничеством самого Господа, с Апостоличностью Церкви. Церковь и в мире и не от мира по состоянию своего Духа. Иуд. 1:3 – веру, однажды преданную святым, должны хранить. 2Фес.2:13-15 – это речь о предании, здесь вписано в контекст изложение учения об Антихристе. «Не спешить колебаться умом и смущаться ни от духа, ни от послания, да ни обольстит вас никто… отступники будут верить лжи» - безысходный детерминизм. «Мы же всегда должны благодарить Бога за вас… через веру истины избрал вас к спасению». В силу свободного неверия истины человек впадает в тенета связанности ложью, он уже не может не видеть, не знать, не понимать. Евсевий Кесарийский, когда говорит о монтанистах, он говорит: «Начинали с добровольного невежества, а кончали бесовской одержимостью». Одержимость – человек уже несвободен. Сопричастность преданию соблюдается в глубоком пространстве самоопределения. Это чрезвычайная характеристика состояния свободы и последующего ему выбору. Вне Христа человек рабствует. «Итак, братья, стойте и держите предания, которому вы научены или словом или посланием нашим». Держите – контекст, где употребляется слово удерживающий. Воля антихриста будет, когда будет взят удерживающий. Если эти слова совпадают этимологически, то внятная соотнесенность с преданием, как с тем, чему надо держаться. В этом напряженном контексте, где предельно обнажен параметр свободы, но в то же время подчеркивается опасность рабства, как последствие неправильного выбора. Правильная ориентация связана с преданием, она соблюдет свободу, защитит от соблазна антихристова вызова. Эта тема предания не шуточно звучит, сопряжена с Христом или с антихристом. Познать истину возможно лишь устрояясь лишь с преданием. Предание – общение. 2Фес.3 – Завещеваем вам, братья, удаляться от всякого брата… а не по преданию, которое приняли от нас. Здесь нравственная ориентация предания. Как говорили о законообязательности догмата, то подчеркнули, что она обнаруживает в себе внутреннюю характеристику нашего духовного состояния. Призваны все, но восхитить дары Царства (саму жизнь) нельзя извне. Небрачные одежды – нравственно-аскетические условия жизни в предании, в приобщенности началам Царства Божия. Если их нет, то потому что «ты вне Царства затворишася» (Стихира Поста).

1Тим.6:20 – Храни преданного тебе, отвращаясь пустословия, лжеименного знания, ведь те, кто не отвратились от этого, не сохранили веру. Предание и здесь образ приобщенности Христу. 1Кор.11 – говорит о необходимости следовать природе вещей, бытия. На этом фоне говорит о ереси, как об извращении нового творения. В 23стихе «Я от самого Господа принял то, что и вам передал». Тертуллиан: Христос от Отца, апостолы от Христа, мы от апостолов. Апостол ни один раз рекомендует по своему разуму (я имею ум Христов), а нечто от Божьего откровения. В данном случае переводчики вставили слово от Самого Господа – это абсолютно верно. Божественное измерение предания тоже здесь присутствует. Здесь тесно слова «Приимите» и Передал – здесь понятие предания сближается, в мистическом смысле совпадает с реальностью Христовой жертвы. Передается в предании Сам Господь, который воскрес, вознесся. В емком смысле предание – Сам Господь. Искупительная жертва не имеет чисто юридического характера. Человечество приносится в жертву, чтобы стать исчерпывающим местом присутствия Божия, стать церковью. Кроме этого на тайной вечери верующим преподается Тело Христово, чтобы они восприняли. Центр предания – наше общение с Богом в Евхаристии.

Еф.5:25 – как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее. Рождение церкви как беспорочной, благодаря жертве Христовой. Гал. – Вы от призвавшего вас благодатью Христовой… Если бы мы или ангелы благовествовали вам не то, что мы благовествовали вам… (потом) не то, что вы приняли. Апостол уравнивает значение и достоинство и передающих и воспринимающих. Без воспринимающих предание не будет завешенным. Восприятие весомо и значимо, как и передача. Очень важно об учительстве Церковном (Хомяков: учительство – дело всей Церкви). Епископат – учительная власть, но она связана с прояснением канонического сознания Церкви, но сама деятельность учительства принадлежит всей Церкви. 2Кор.3:2-6 – тоже к преданию.

В другом месте апостол говорит: Вы – наше письмо. Предание – это сами ученики, те, кто воспринимает предание, они – живое письмо. Златоуст: Господь не писал, Он заповедал, что Дух Святый напомнит и наставит вас на всякую истину. Письмена – выражения учительства Духа в Церкви. Ириней Лионский: «Истинное познание – учение апостолов (здесь можем мыслить учение, как какое-то правило веры запечатленное), изначальное устройство Церкви во всем мире (не только доктринальное, но и само устройство Церкви), и признак Тела Христова (истинное познание является в том, что обнаруживает себя наиболее осязаемый и глубокий признак), состоящий в преемстве епископов». Апостольское преемство – не только способ сакраментальный сохранения единства Церкви, но и они имеют «печать истины, харизму истины, которая передается этим преемством» (Ириней). Дальше продолжение: «в преемстве епископов, которым апостолы передали сущую повсюду Церковь». Церковь – сущая по всюду, можно сказать, что и всегда. Передача лишается своего технического смысла. Но раз она сущая повсюду и всегда, то передача Церкви – способ существования Церкви посредствам взаимоназидания в Церкви ее членов в любви. Когда Иоанн Богослов в своем первом послании во 2 главе говорит: «В прочем, вы имеете помазание от Святого и знаете все… Я написал вам, потому что вы знаете истину… Впрочем, помазание в вас пребывает, оно учит вас, чему оно вас научило, в том пребывайте». Технический момент обучения снят. Общение в том, что мы знаем – актуализация нашего присутствия в совокупности Тела Христова, актуализация через нас и в нас Духа Святого, Его жизнь. Глубинной основой является не техническая передача – она будет очень незащищенной, хрупкой, если не будет укорененной в жизнь Церкви.

23.10.10

Церковь первична как форма существования откровения, оно существует в церкви, как Слово Божие и Предание. Церковь жила прежде всего преданием в первую очередь. Свт. Филарет Дроздов: «Где же до составления Писания было Евангелие, основание догматов, устав богослужения – в Предании». Евангелия составлены позднее, Писание запаздывает от жизни Церкви. Предание в этом смысле первично. Флоровский: «Как единство благодатной жизни Церковь мистически первичнее Евангелия, первичнее Священного Писания вообще, как исторически первичнее Евангелия, Новозаветного канона, в ней только устанавливаемого. Не Церковь утверждается на Евангелие, но Евангелие благовествуется в Церкви, в этом удостоверяется в своей подлинности». Августин: «Я не поверил бы Евангелию, если бы меня не понуждал авторитет Церкви». Вне Церкви нет Писания, Писание является основой и начальной частью Предания, оно невыделимо из Церковной жизни. Церковность, собранность верных учеников Христа в Духе Святом есть первичный критерий, первичный образ существования. Только в Церкви живет полнота Святого Духа. Тут можно было бы припоминать слова Златоуста, которые мы в прошлый раз процитировали: О том, что Господь оставил Духа, который напомнит все и наставит церковь свою на полноту истины. В этом различение Писаний – на свои и чужие. Предание получает значимость равномощную Писанию. Догматически они тождественны, а исторически и мистический Предание первичнее. Воспринято Слово Божие может быть только в форме Предания, только в Церкви, только в Духе. В этом смысле мы можем сослаться на Василия Великого, который в книге «О Духе» поместил целую главу о Предании: «Если бы мы вздумали отвергать неизложенные в Писании обычаи, как не имеющие большой силы, то неприметным для себя образом исказили бы самое главное в Евангелии, обратили бы проповедь в пустое имя». Исходя из жесткого, рационально наглядного различения обычаев церковных и Слова Божия, мы склонны говорить, что это не касается догмата, самого откровения, это в области человеческих постановлений. И здесь как раз неприметным образом рискуем. Что же главное в Евангелии? Возможно, реальность присутствия Духа. Храня букву, мы храним образ существования в согласии с Духом. Не сама буква – есть Дух. Поэтому главное – есть глубина церковно-мистическая. Дух в укладе Церкви, в ее каноническом, дисциплинарном, этическом, обрядовом устроении. Конечно, мы различаем условно говоря доктринальное и нравственное, тайноводственное и обрядное. Обряд пропитан тайной присутствия Духа Святого, значит через него можно идти на встречу. Если святые в опыте богообщения выстроили жизнь церкви, то можем проще от этого строя входить в ту область, где соприкоснемся с Духом Святым. В византийской традиции к этим вещам относились почтительно. Восточная традиция затрудняется скорее дать счет таинств, потому что в обрядовом она опасается не заметить присутствие самой тайны. Поэтому мы видим, что в 5-8веках среди таинств может быть указано погребение, монашеский постриг. Итак, сильные слова у Василия Великого.

Образ бытия во всем просматривается: в писаниях Отцов, богослужебном чине. М.Поснов (автор хорошего пособия по Церковной истории) в начале 20века в работе «Писание и Предание как источники Откровения» видит проблему правильно и не связывает себя схоластическим посылом. Это дает нам подчеркнуть, что мы не должны смущаться устаревшей терминологией, должны подходить живо к традиции 19-начала 20вв. Поснов: «Одно из полученного от Христа Евангелие (как благовествование) Церковь выразила Символом Веры, как памятник свидетельства веры Церкви, другое закрепило в таинствах, иное изложило в Писании, как содержащем указание на исторические факты спасения (оно является для нас историческим источником), другое выразила в богослужении, иное воплотило в христианском устройстве жизни, в церковно-каноническом управлении (развертывает мысль Иринея), обрядах и т.п. Все эти как бы отдельные части Христова Евангелия были скреплены Священным Преданием, т.е. частью устным словом, главное – в неуловимом (неформализуемом) Духе, церковным таинственным сознанием, которое передает из рода в род». Златоуст также подчеркивает духоносность Предания: «Даже Писание, если было бы утрачено, было бы воспроизведено Церковью, потому что оно писано Духом, а Дух живет в Церкви». Буквы не связывают Духа, где Дух – там свобода. Флоровский: «Предание – непрерывность Божественной поддержки, постоянное присутствие Духа».

Еще один особый подход, еще одно измерение этой темы надо было бы иметь ввиду и надо подчеркнуть. *Лосский в статье «Предание и предания»* - постановка вопроса: в чем выражается Предание? В конечном счете Предание как переданное изустно, незаписанное. В конце концом и оно запечатлено, изустность – словесно. В этом качестве Предания есть Слово, также как и Словом является Писание. Предание словесно. Обращая на это внимание, Лосский говорит: «Если мы хотим противопоставить предание всему тому, что относится к области слов, то надо сказать, что Предание – молчание, «тот кто истинно обладает словом Христа, может слышать его молчание» (Игнатий Антиохийский). Предание как молчание может быть отождествлено с образом восприятия Духа Святого». Восприятие осуществляется в молчании, молчание должно мыслиться аскетически, как та собранность человека, способная осуществиться только в Духе Святом. Здесь должны припомнить тот парадокс, который в аскетике руководит аскетическое сознание, он состоит в том, чтобы воспринять Бога, нужно быть единым, нужно замолчать, нужно упраздниться, но нужно уже быть приобщенным Духу Святому. Только Бог нас собирает. Наши усилия оказываются предваренными благодатью Божией – святые это переживали: никакие наши дела сами по себе ничего не значат. Молчание – образ, способ, условие восприятия Духа Святого, восприятие самого Предания. Лосский: «Если в Писании все различные способы выражать истину, то Предание – воспринимать истину, оно раскрывается во внутренней достоверности веры без всяких внешних гарантий». Действительно, в Традиции церковной было обращено внимание на то, чтобы воспринять Предание, Истину, нужно не просто и не только подчинить себя этим отпечатленным, выраженным в известной форме свидетельствах истины, но и лично соустроиться в соответствии с истиной. Здесь глубокая вещь, которая делает всякую науку ограниченной, наука обезличена сама по себе. Необходимость личностного испытания истины, своей укорененности в истине. Иустин Философ не удовлетворялся до конца тем или иным учением, потому что его мучил вопрос: Почему единая истины не содержится в целокупном учении. Он отвечает этот вопрос: «Случилось, что первые, занимавшиеся философией, имели таких последователей, которые не исследовали самостоятельно истину, но, пораженные только мужеством и воздержанием учителей своих, приняли за истину то, что каждый узнал». Важно: причина в том, что не испытывали в личностной искушенности то, что получали. Также эта тема затронута в связи с учением апокатастасиса, вставал вопрос: Почему некоторые отцы нечто восприняли от учения Оригена, тем самым повредили чистоту христианской истины. В писаниях св. Варсонофия Великого и Иоанна: «Не думайте, чтобы люди, хотя и святые, могли совершенно постигнуть все глубины Божии (каждый отчасти, в меру приобщен), святые, сделавшись учителями, превзошли своих учителей, но сохранили и то, что восприняли от учителей своих, они не помолились Богу, чтобы узнать истину ли они приняли от учителей, не исследовали их слов. Таким образом мнения учителей их смешалось с их собственным мнениям. Перемешались учения, таким образом. Если бы Бог обезопасил своих верных от заблуждений, то было бы вмешательство в свободную жизнь, это приобретается путем подвига, личного совершенствования». Григорий Палама: «Пресвятая Богородица была украшена добродетелями, это не значит, что она получила особые дарования, которые не были свойственны всем женщинам, или бы что либо приобрела, научившись от земных учителей, но вождя Ум, явив покорным Богу, превзошла людские наставления». Ее несравненность связана с Ее личным подвигом. Палама противопоставляет людские наставления и подвиг Богородицы – к тому, что как бы то ни было формально, невозможно оградить себя богатым преданием, истинно выраженных в памятниках христианского учения, но требует испытание Духом, которым писаны и вдохновлены формы Писания. Без внутреннего исправления человек не может различить от Предания что-то чуждое.

29.10.10

У отцов 2века мы можем найти правило веры (у Истина), чем дальше, тем больше выражение. Ориген: есть апостольское предание. Он излагает это, об этом учит церковь недвусмысленно, непротиворечиво. Григорий Чудотворец: есть символ веры. Вплоть до Григория Паламы, до Марка Эфесского. Сложилось правило веры: «Вот как мы верим». Правило веры, символ – эти понятия близки. Правило – более широкое. Ириней Лионский подчеркивает единство – Вера церкви едина. Не было централизации, но было дивное единство. Вселенский собор – важное свидетельство Предания. Также и Поместный собор. Есть крещальные символы, авторы которых неизвестны, и веросвидетельства определенных богословов.

*Крещальные символы*

Они восходят к древнейшим временам жизни церкви. Во 2веке они складываются, не меняясь в дальнейшие времена, хотя они были с одной стороны завершены, а с другой стороны, когда стало развиваться богословие, то эти символы стали восполняться, уточняться, в них вкрапливались выражения (например, Единосущее Сына Отцу). Церковь просто, как живо относилась к этому жанру. Здесь пример: тот самый Никейское Вероизложение (математически точное учение о Боге, о Сыне). Он не употреблялся в крещении сначала – это вероизложение. С одной стороны открываются крещальные символы, чтобы вобрать в себя более точные формулировки, а с другой стороны, обогащенное вероизложение, правило веры становится со временем крещальным символом. И здесь он уже располагает к более точным формулировкам. Символы крещальные называли изложением веры, просто верой, апостольской верой, апостольское предание, церковное вопрошение (выражает литургический чин подготовки к крещению). О символе вопрошали желающего креститься, прежде ему этот символ рассказывали, говорили о нем. Было оглашение, состоявшее главным образом в чтении Писания, назидания. Символ рассказывали устно готовящемуся ко крещению за две недели до самого крещения, он должен был запомнить (дисциплина тайны). В великий понедельник епископ осуществлял ритуал возвращения символа (они понимают в существе своем, объяснения были краткими, не впадали в глубокомысленное богословие). Тайноводственные поучения осуществлялись уже после Пасхи. В ценной книге «Этерии» паломницы 4века: «Крещение есть более высокое таинство, о котором вам запрещено слышать, после крещения в продолжение 8-ми дней после Пасхи вам будет рассказано об этом» - говорил епископ. Эти крещальные символы возникли очень рано. Во 2веке они сформировались в нечто сравнительно объемные. Из доступного источника – «Огласительное поучение еп. Кирилла Иерусалимского»: прими веру… мы совмещаем все догматы веры нескольких стиха, которых прошу вас запомнить от слова до слова, тщательно хранить, не на бумаге начертать, чтобы не дошли до оглашенных… члены веры составлены не по человеческому определению: из всего Писания собрано все главное и составлено это вероисповедание. Крещальный символ не из человеческих слов, это из слов Писания. Вера в нескольких изречениях совмещает все учение Ветхого и Нового заветов. Дисциплина тайн несколько лаконична и глубоко мотивируется: вера содержится в Церкви, как бы человек вне Церкви не извратил ее (правильно воспринимать веру можно только в Церкви). Здесь забота о тех, кто не будучи в Церкви, волей-неволей, но часто волей, часто извращает веру, пытаются уразуметь на свой лад (это и есть ересь), они погубят свою душу. Запрещение тайны – забота не только как о святыне как таковой, а о внешних людях. Вера – это как положить серебро на стол. Христос дает пример доброго исповедания, вера дает нам это доброе исповедание. Потом несколько спустя Руфин Аквилейский предлагает несколько обобщенную и тем самым отвлеченную от исторической конкретики версию о происхождении символа. Он говорит: таким образом апостолы, соединившись все вместе, сложили краткое указание (символи – тот, кто сопрягает: одна часть и другая часть). Одна часть указывает на другую, слово указание у нас может быть знаменование, знак, указание, свидетельство. Всякое знаменование символично – указует на нечто более глубокое. По многим причинам апостолы решили назвать его символом – это уже благочестивый домысел святителя. В самом деле само понятие символ происходит около времени самого Руфина. Символ употребляет уже Амвросий Медиоланский. Но в некоторых говорится, что уже употребляли Тертуллиан и Киприан Карфагенский («крестить тем же символом, как и мы»). Здесь имеется в виду не крещальный символ – символом не крестим, крестим произнесением этой формулы, здесь символ Троицы (Чельцов). В большей части в новых работах считают, что раньше употреблялось слово Символ. Далее Руфин Аквилейский говорит, что греческое слово символ означает указание или сбор, знак. Это бывает и на войне: начальник дает определенный символ (знак по лат.) или указание. Поэтому апостолы завещали не записывать этот символ, а хранить его в памяти. Руфин рассказывает о сути самой крещального символа. Буквальная фиксация происхождения крещального символа не имеет решающего значения. Апостольские символы были различны в разных церквях, но фактически исповедовали одну веру.

*Апостольский символ веры*

Это в Западной традиции авторитетный текст наряду с Никое-Цареградским. Также чтится особо авторитетным Афанасьевский. Ранняя форма апостольского символа веры восходит к середине 2века. В Риме употреблялся в качестве крещального символа. В древней редакции Руфина звучит так: верую в Бога Отца вседержителя, и во Христа Иисуса, Сына Его Единородного (Единственного, уникум по лат.) Господа нашего, рожденного от Духа Святого и Марии Девы, распятого при Понтийском Пилате и погребенного. В третий день воскресшего из мертвых… и в Духа Святого, в Церковь, в воскресение плот. Ядро веры христианской содержится. Вторая версия относится ко второй половине 5века, в Галлии он обретает развернутую форму. Здесь некоторая особенность. Добавляют: Творца неба и земли; Зачат Святым Духом и рожденного от Девы Марии; страдал при Понтии Пилате (везде указание на исторический момент); был распят, умер и был погребен (добавили: умер); сошел во ад (редкое выражение); в Святую Кафолическую Церковь, общение святых (добавлено), отпущение грехов, воскресение плоти, в жизнь вечную (добавлена). Этот символ, называемый апостольским, используется в латинской традиции. В 15веке на Флорентийском соборе кардинал Юлиан высказал мнение Руфина, что апостольский символ идет от апостолов, то Марк Эфесский высказал мнение, что не знает Восточная церковь этот символ.

Афанасьевский символ веры

Он не принадлежит Афанасию. Надо прочитать этот символ. Он появляется на Востоке в 12-13вв. Внесен в корпус афанасьевских сочинений, очевидно, случайно. Афанасий был связан с Западом, когда 17лет находился в ссылках. Текст этот сформировался, скорее всего, в 5веке после Августина. Здесь слишком выразительна и внятна христологическая часть. Здесь есть терминологическая уникальность, точность. Здесь Этфилио – исхождение Духа от Отца и Сына. В восточной интерпретации допустимость разности исхождения от Отца и от Сына. Этот текст не крещальный символ. Изначально – истолкование веры, пространное изложение. Начальные буквы – Если кто хочет (кви кумкве – qui qumque). Не сливая персонос и не сливая субстанцию. Три ипостаси всецело совечны и равны. Для спасения надо веровать вочеловечению. Христос есть Бог и Человек. Един восприятием человечества в Божество. Един не слиянием естеств, но соединением ипостасей (интерпретация возможна различна). Кирилл Александрийский: мыслить человека во Христе отдельно от Божества недопустимо.

30.10.10

Символ Иерусалимской Церкви

Текст этого символа находится в поучениях Кирилла Иерусалимского (6-18поучения). Оглашения он написал до 350г., когда был еще пресвитером. Символ этот также относится ко 2веку. Обращают внимание: повторяется слово «Единого». На Западе этого не было, характеристика единства относилась к Богу-Отцу, на нем была сосредоточена, им была ограничена. Здесь есть над чем подумать. Другое дело, некоторые обращают внимание, что этот символ и все другие символы ориентированы на апостольские тексты (послания Павла). Здесь просто следование апостольскому слову. Выражение «Которого Царства не будет конца» - принимают во внимание определенную ересиологию (монархиане, савелианство). У них область Сына была ограничена относительно первосущности (Сыноотечество) – истолковывали, что Сам Сын покорится Отцу. Но это относится к икономии, к человеческой истории, человеческом существовании. Христос, действительно, снизошел до смерти крестной. В этом смысле он все человеческое возвращает Отцу. «Утешитель» - библейское слово.

Антиохийский крещальный символ

Извлекается из творения «О Воплощении Христовом против Нестория» преп. Иоанна Кассиана. Он апеллирует к самой антиохийской традиции – в ней нет существенных положений, чтобы укоренить ересь Нестория. «Верую во Единого и Одного только истинного Бога, Творца неба и земли (Творец против гностических высказываний: тот, кто творит – тот ниже Истинного божества), и в Господа нашего Иисуса Христа (здесь нет слово Единого, хотя для всех характерно)… несотворенного, Бога истинного от Бога истинного, единосущного (это вставлено после 2Собора)… для нас сошедшего и родившегося от Девы Марии, распятого при Понтии Пилате… хотящего прийти живых и мертвых. Здесь он прерывается, концовки нет. Еще есть текст тоже 5столетия Евсевия Схоластика (потом Дарилейский епископ), он первый, кто отозвался на проповедь Нестория, вывесил хартию на стенах храма, где он сопоставлял учение Нестория и Павла Самосатского. В самом этот тексте Евсевий ссылается на традицию Антиохийской церкви, на ее символ. Этот символ тоже включает выражения никейские. «Для нас сошедшего и родившего от Святой Приснодевы Марии». Здесь указывается Ее Приснодевство. Флоровский: впервые это выражение на 5Соборе. Но это не совсем верно. Как выясняется, где-то в 370-е годы это выражение было внесено в общецерковный символ (Епифаний Кипрский).

Символ Кипрской церкви

Здесь текст максимально близкий Никео-Цареградскому символу. В конце 19 возникла твердая убежденность у западных ученых, что никакого Никео-Цареградского символа не было, а что этот символ относится к 4Вселенскому собору. Этот собор взял символ церквей Кипрских и Малоазийских и изложил наряду с Никейским символом. Гартман: на 4Соборе закрепляется и канонически более твердо обосновывается особое положение Константинопольского епископа; для того, чтобы предать вес этой кафедре, стали говорить о Константинопольском символе. Уже в первой четверти 20века А.П.Лебедев подверг критике эту позицию, в прекрасной статье показал, что Символ Кипрской Церкви (у Епифания) представляет собой искусственное образование. Уже после Епифания обогащенного Никейскими выражениями после Епифания. Здесь даже есть анафематизм Никейский. Это искусственное образование не дало жизнь Н-Ц символу. Уже и на Западе к середине 20века в авторитетных изданиях отказались от своих убеждений. У нас есть указание, что до 3Собора в Константинополе уже ходил этот символ (Кирилл недоумевал – Несторий им пользовался). Александрийская церковь не нуждалась в Н-Ц символе, пользовалась Никейским символом. Богословские и исторические моменты говорят в пользу того, что этот символ был до 3Собора. Здесь обратная зависимость: текст Епифания был обогащен и выровнен в соответствии с Н-Ц.

Александрийский символ

Александр Александрийский в 324году в послании против Ария в конце приводит символ, но приводит только выдержки. Здесь тоже есть интересное выражение: «Веруем, как учит апостольская церковь в Одно только Нерожденного Отца и Господа Иисуса Христа… Истинно, а не призрачно приемший тело от Богородицы Марии… Здесь услышали Богородицу. Сократ Схоластик: если бы Несторий знал традицию Отцов, то не отважился бы на еретическую компанию. Имя Богородицы было употребляемо многими авторитетными отцами.

Символ церкви Кесарии Палестинской

В послании Евсевия Кесарийского как раз говорится, что «мы предложили крещальный символ нашей церкви, и император выслушал, сказал, что он сам так верует, все приняли, добавив несколько». В основу Никейского символа был положен символ Кесарии. «Веруем во Единого Бога Отца… во единого Господа Иисуса Христа, Божие Слово (это выражение уникально, находится в Писании только в Откр.19), Бога от Бога, Света от Света, Жизнь от Жизни, Сына Единородного… Воплотился ради нашего спасения… Веруем и во Единого Духа Святого». Выражение «Божие Слово» - отсылает нас к логологии. Тут ничего особенного нет, учение о Логосе укоренено в Писании, как в Слове Божием. Нечто, наличествуя в Крещальных символах, являлось данностью для богословия. Учение о Логосе раскрывалось постепенно и довольно драматично. Иногда с риском исказить, ограничить благовестие Церкви о Логосе. Именно, встречаясь и дискутируя с традицией философской, христианская мысль не могла не столкнуться с учением о том, что Логос не есть Сын. Для философской традиции не существовало понятие Сыновство как понятие богословское. Афинагору приходится выразиться так: мы исповедуем единого Бога, который Словом Своим все сотворил… мы также и признаем Сына Божия, да никому не покажется смешным, что у Бога был Сын. Оригену приходится тоже защищать достоинство Логоса, как Сына Божия. Он приводит мысль Цельса (2век): христиане не пренебрегают даже ложными выводами, что Сын Божий и есть тот самый Логос, вместо чистого и святого Логоса христиане выставляют его Сыном Божиим, показывают его как человека. Сыновство отождествлялось с историческим, человеческим, земным, тем самым недостойным Божества. Даже в этом смысле в самой христианской традиции у Ипполита Римского читаем: «Какого же Сына своего, как не Слово, которого он наименовал Сыном, в виду того, что оно имело родиться по плоти». Сыновство связано с домостроительством спасения, с воплощением. Для кого-то с творением мира (у христианских апологетов). Тертуллиан: было время, когда не было Сына. Он имел ввиду, что Логос всегда был извечным, но Сыном становится в канун творения мира ради того, чтобы все им было сотворено. Модус сыновства и модус логосности имеют между собой пропасть. У Оригена еще заметны нестыковки между Логосом и Сыном. Здесь разная модуляция одного и того же. Может быть поэтому в Никейском вероизложении мы не находим этого выражения «Божие Слово». Можно интерпретировать эти благочестивые речения в превратном смысле: усваивать Сыну деумергическую особенность. Единородный (уникальный), но «перворожденный всей твари» (ариане толкуют, как первый среди других тварей). Значит, здесь космологическое захватывает область триадологии, интерпретирует как демиугрические (Логос стал Сыном, чтобы сотворить мир). Если не надо было творить мира, то он не был бы Сыном, а Логосом. Поэтому и понадобилось воспользоваться выражениями, вытеснить «Божие Слово» и внести «Единосущный».

05.11.10

*Никейский символ*

Символы – точное определение веры с применением однозначных терминов, которые имеют в логико-философской традиции определенное значение, не могут быть истолкованы двояко, трояко. Есть такие образы, которые вообще не могут быть объяснены философски (жизнь от жизни, дверь, пастырь) – образ конкретного символа. В Никейском символе конкретное значение – Единосущный (омоусиас), Из сущности Отца, «Рожденная, несотворенна». Демиургическое начало было связано со Вторым Лицом, как подчиненное, иное по природе, чем Лицо Первое – Отец. Эти мотивы не были философски строги, кроме как у ариан (идея демиургичности Сына). У Иустина тень представления, что есть безвидная материя, а потом из этой безвидности Бог-Слово устрояет мир в его внятности, структурированности. Доникейская эра – некий субординализм в отношении Сына и Отца. Единосущие Сына и Отца – они одного существа, у них одна природа. Выражение Рожденного от Отца арианами истолковывался как космологический. Перворожденного всей твари – мыслилось в количественном отношении – первый среди других (Сын творение, но никак не одно из творений). Но качественное отличие никак не могло быть мотивированно, философски никак нельзя мотивировать. Внутри рода тварности никакие не могут перекрыть близость с другим творением. Раз внеся Сына в область тварных существ, никак не можем сблизить с Отцом по существу, он будет творением. Различие между нетварностью и тварностью велико, любое различие между тварными перестает что-либо значить. Киприан Керн сравнивал арианство с аристотелянством – как у Аристотеля есть учение о едином неподвижном Двужущим, так и у ариан учение о едином нерожденном рождающем. Уникальное качество Отца полагает предел, твердую границу всякой возможности сблизить с ним Сына и Духа. Он единый – Нерожденный. Этому учению христианское богословие противопоставило учение о Единстве Троицы, о Единосущии Отца и Сына. Всякое определение устанавливает границу, отграничивает от конкретно иного. Усилие ограничения и равно определения здесь зафиксировано – Рожденно и несотворенно. Эти два слова были мыслились как виды происхождения. Когда Ириней Лионский полемизировал с апологетами, то говорил, что «мы не можем знать природы, образа Рождения, Происхождения, Определения, Основания или как бы еще это не назвать». Он мыслил эти понятия как синонимы, но говорил о непостижимости. Теперь собор внятно терминологически разводит с одной стороны рождение Сына от Отца, с другой стороны мира и всех сущих с ним от Отца и Сына с Духом. Существенное разграничение между сущностью и волей Бога. Ориген: Сын рождается как хотение, как воление из мысли. Подчеркивая близость Сына к Отцу, также желание оградить себя от выражения «из сущности Отца». Даже для Оригена из воли не означало по воле (по воле творится мир). Такая тонкая разница. Уже для Оригена Сын не может стать объектом Божественной деятельности, он сам уже есть деятельности. Объектом является творение. То, что творится по воле и волей объективируется, а то, что из воли, от воли, то уже не является для Бога объектом Его деятельности. Причины, которые не только Оригена и некоторых отцов смущали: «из Сущности» вносит некое разделение Бога. Значит, сущность претерпевает, оказывается страдательной, Бог не может страдать (неполнота). Поэтому осторожничают. Выражение Единосущий употреблялось гностиками, было даже осуждено в общем контексте – 268-69гг. в лице Павла Самосатского (монархианство). У него единосущный, имея ввиду отношение Логоса к Богу-Отцу. За такое отношение был осужден Павел и это слово употребление. В контексте монархианства Павел мыслил логос как свойство Бога-Отца. Свойство, естественно, единосущно своему субстрату. Но он сохранял единство в плане монизма. Это выражение было осуждено в рамках того учения, которое в каком-то значительном смысле, противоположно Никейскому символу. Никея закрепляет учение о Троице в единстве, а Павел – монизм. Монархизм в православии как единоначалие Отца – оно не совпадает, ограничивает Павла. Начало только у Отца, что не повреждает полноту между Сыном и Отцом. Единосущее у гностиков – погружено в идейный контекст – имелось ввиду единосущее божественной плеромы, отношение всякой духовной реальности к Богу – Источнику. Имелось в виду о божественности некоторых людей, которые носят в себе плерому. Если Ориген в полемике с гностиками воздерживался от употребления их выражения, то Тертуллиан мог заявить, что его нисколько не смущает, что еретики употребляют свои выражения, которые мы тоже употребляем. Никейский собор преодолевает параллель между рождением Сына и творением мира. Одно происходит из Сущности, а другое – по воле Отца через Сына в Духе. Существенными и часто исключительно значимыми в контексте полемики с арианством являются эти три выражения: Из сущности Отца, Единосущный, «Рожденна, несотворенна». Все остальное ариане вполне могли принять, интерпретировать в своем духе. Умеренные ариане учили о Сыне, как об особом творении. Инаковость у ариан как существенное субстанциальное отличие. В Никейском символе содержится христология в сжатом виде. У Евсевия «жил между человеками». В Никейском: Воплотившегося и вочеловечевшагося – правильно мыслить христологическую доктрину Церкви. Нужно было правильно развернуть эти выражения.

Никейское вероизложения включает в себя также анафематизмы против Ария. Говорящих, что было когда Его не было и до рождения Он не существовал… - анафема. Взят весь спектр арианского учения. До рождения не существовал – не было, прежде чем родился. Это относится к арианской критике апологетической триадологии. Тертуллиан, Иустин: Логос совечен Богу, но рождается в известный момент, становится Сыном. Некогда он было Логосом внутри Божества, был совечен Богу. Радикальное утверждение о несуществовании Сына ариане и говорили, что Сын из несущих, его не было, прежде он родился. Но он был в достоинстве Логоса, а достоинство Сына приобретает в рождении на земле. Это следует прояснить как историко-богословский аспект.

Мы подчеркиваем, что это уже не крещальный символ, не будет употребляться в качестве крещального в течение десятилетий после собора. Но были вкропления из него в другие символы были. Или же после 3Собора вхождение самого символа с уточнениями 2Собора входит во всеобщее употребление (3Собор осуждает тех, кто употребляют другой символ). У церквях Феодора Мопсуэтского был символ, христология которого была осуждена на самом 3Соборе.

На 2Соборе символ не только обогащен, появляются из традиции крещальных символов о церкви, о едином крещении, о воскресении мертвых и т.п. Это все их крещальной практики. Важнее, конечно уточнения доктринальные – три ключевых выражения. В никеоцареградском их уже два – изымается выражение Из сущности Отца – выпуклое в философском определении. В этом изъятии завершает в церковном сознании свое становление каппадокийское богословие о Святой Троицы. В свете этого богословия произошло существенное уточнение триаодологии, она стала уравновешенной между единством сущности и троичности ипостасей. На никейском уровне этого равновесия уже нет, интерпретировали некоторые как савелианство (есть Бог, есть модусы Его обнаружения во вне, в этом смысле единство существенно превалирует, Троичность уже икономия, а не характеристика внутренней жизни Бога). Отцы-каппадокицы не подразумевали полусавелианский смысл, но разгадывали этот смысл: лицо Сына оказывается несколько размытым, не рождается ли Сын из своей собственной сущности? Есть здесь некоторое противоречие, но невозможно ему раскрыться в Никейском символе. Тут нет в строгом смысле возможности развернуться полусавелианству. Григорий Богослов: Именование Отец и Сын именование не по сущности и не по действию, а по отношению, которое имеет Отец к Сыну и Сын к Отцу – это характеристика ипостасных отношений, а не сущностного единства. В сущности надо было говорить о триединстве. Церковь и говорит то об одном, то о другом, но это не значит, что оно разделено (единство и троичность). Самое рождение – особое уникальное отношение Их в их сверхсущностном общении. Отец и Сын – не только сущность, но и личность (способ владения этой сущности). В символе 2Соборе уже есть: от Духа Святого и Марии Девы – точностный способ выражения. В некоторых крещальных символах эти выражения были, но в Никейском его нет. Несторий употреблял Н-Ц, то Кирилл, еще не употреблявший его, а употреблял Никейский, писал ему: Где ты, милейший нашел это выражение. Кроме того, конечно, есть раскрытие положения о Духе Святом. Это раскрытие пневматологического аспекта триадологии связано с обосрением актуализации присутствия на 2Соборе македонян (отступили от единства с Никейцами). Отцы более сдержаны, Дух не назван Богом, чтобы их не отпугнуть. Может быть осторожность, звучавшая еще той икономии, которая была у Василия Великого (не именовал Духа Богом), хотя Григорий делал это последовательно и открыто. Отдавая себе в этом отсчет, нужно понимать, что Григорий Богослов подчеркивал, что никакое имя не выражает сущности Бога. Слово Господь достаточно мощно по отношению к Духу, чтобы доказать Божественность Духа.

06.11.10

Соборы христологической тематики

В непосредственной предыстории 3Собора оказалось выдвижение на первый план темы мариологической, но тем самым фактом постановки этой проблемы, вопрос был введен в область христологии. Мариология вписывается в христологию. Во всем своем собственном содержании мариология выверяется обязательно в связи с христологией. Это важно, потому что есть тенденции западной традиции и богословия – мариологическая тематика получает обособленный характер (внешний характер связанности с христологией). В восточной традиции подчинена христологии, занимает в нутрии нее свое место. Нужно вспомнить, что самый термин Феотокос употреблялся задолго до споров. Уже в 3веке у Ипполита Римского, у Оригена (толкование на Второзаконие, Псалом 23), у историка Сократа (многие употребляли это понятие). В Алексадрийской традиции этот термин очень устойчиво употреблялся. Пиерий – учитель 3века, Петр Александрийский (мученик) - употребляют это имя Богородица. Не только в персональных сочинениях отцов. Древнейшее песнопение – Под твою милость прибегаем (3век, папирус). Оно само уже было, возможно и раньше. Евсевий Кесарийский употребляет это, Александр Александрийский, Афанасий Александрийский, Григорий Богослов употребляет неоднократно (он первый с такой решительностью связует эту тему с христологией: Кто не исповедует Марию Богородице, тот чужд Богу (послание еп. Кледонию)). В других местах важно употребление имени Матерь Божия. У Григория много мест, называет Богородицу Матерью-Девой. В предании достаточно последовательно, задолго до несторианского спора это именование употреблялось. Что касается предыстории той распри, которая возникает в канун 3Собора, то можно сказать, что христологическая мысль церкви к этому времени поляризуется. Один полюс – Александрийская традиция, другой – Антиохийская. Связано с крайностями этих традиций. Школа не предопределяет к ереси или православию, она лежит в плоскости возможностей человека, менталитета. В Антиохийской традиции пристально следили за Божественной икономии – важно было отстоять полноту и подлинность исторической реальности (человечества). Была склонность, заложенная в семитском этносе, а потом, потому что в Антиохии очень остро переживали гностицизм (в главном смысле, докетизма). Можно сказать, что искони дорожили подлинностью, самобытностью человеческого начала в истории. Отсюда аксиоматически значимым было положение о полноте, совершенстве, подлинности человеческого существа в факте воплощения Христа. Бог стал человеком, но этот вопрос не был предрешен. Здесь трудность состояла в том, чтобы сопрягать, как и в области триадологической, только в христологии различие (естеств) и единство (личности). Феодор Мопсуэпстийский – заметная фигура, был близко в свое время Иоанну Златоусту. Послание Иоанна Златоуста к Феодору-падшему может как раз и к Феодору: в данном случае, вступив на путь аскезы, возвратился в город, сомневался. Феодор оказывается наиболее яркой фигурой в орбите антиохийского богословия, достаточно богатого к этому времени. Он выдвигает эту тему богочеловеческого единства во Христе, решает ее. Исторически эта проблема запаздывает в своем продумывании от Александрийской. Крайность александрийской ориентации – Аполинарий Лаодикийский (учился в Александрии). Аполинарий становится епископом в 360-е годы, а Феодор только в 50-м году родился. Сводить характер антиохийской христологии просто к ее оппозиционной настроенности нельзя. Задатки имели место и ранее, просто развиваются, систематизируются. Систематизация связана с порой на философские представления (восходили к античным представлениям) – о природах, о понятии сущности, о том, какого рода бывают соединения между разными природами. Это было проработано. Было ясно для них, что две совершенные природы, полные, безущербные (камень и вода) не могут войти в природное единство. Их соединение друг с другом не будет носить сущностного характера, не возникнет третьей природы, равномощной по своей значимости. Будет соединение, мы увидим, что камень стал влажным, но не перестал быть камнем, вода также не изменилась сущностно – механические изменения только. Такого существенного единения между двумя природа не может быть, если мы хотим достигнуть сущностного соединения, тогда должны быть готовы, что процедура будет другой. Если мы растворим соль в воде, то в воде можем не заметить изменений на вид, но изменится на вкус, а соль мы уже не увидим как кристалл – утратила наглядные свойства. Значит, получается, возникает третья реальность, где как новая реальность, обогащенная. Мы не можем вернуться к ним, какие они были до соединения. Исходные сущности теряет свои свойства, теряет сходную свою полноту, присутствуют в новом качестве не в полноте своей. Логически можем сказать: для того, чтобы возникла новая природа, нужно, чтобы одна из двух исходных утратили свою полноту (совершенство, подлинность). Все считались с этой моделью, которая отвечала реалиям античности. Феодор и Аполинарий хотели прочувствовать эту тему, они хотят показать с геометрической точностью, как и что есть Христос как воплощенный Логос. Для Феодора значение полноты было сотериологически аксиоматично, имело ценность сотериологическую. Спасение совершается при участии человека, не только, чтобы была плоть, душа, дух, но человек должен самоопределиться, должен быть свободным. Свобода как свобода выбора, возможности зла. Феодор: человек Иисус мог уклониться ко злу, но не уклонился. Теоретически, исходя из качества его природы, он мог бы уклониться. Вот до чего он договаривался в попытке подчеркнуть свободное самоопределение. Получалось, что Феодор и не мог себе помыслить, что между Богом и человеком во Христе имеет место природное (физическое) единство. Это он физическим соединением мыслить не мог. При существенности этого единения, какая-то из природ должна была быть утрачена. На Божественную природу никто не мог покушаться, в плане помыслить ее неполной после двух Соборов. Все они учили правильно о Единосущее лиц Троицы, о Божественной полноте Бога-Слова. Речь могла идти только об ограничении человеческого естества. На это Феодор не мог пойти (как и вся Антиохийская школа: неполный человек – невозможно спасение). Феодор: если человеческая природа должна быть совершенной, то природное единство и не нужно. Соединение, которое мыслит Феодор, это не энезис физики, а это сочетание (синафия), энезис схетихи (относительное). Это соединение совершается между природами. Это соединение по благоволению. Как присутствует Бог-Слово в человеке Иисусе? Феодор: Бог присутствует по благоволению (Сей есть Сын мой, в нем мое благоволение). Соединение в области не сущности, а обнаружения сущности, воления, промысла и т.д. Феодор сохранял полноту и совершенства обоих естеств, но соединение мыслил нравственно-юридически, относительно. Юридическое лицо (банковская система) как единое лицо Бога и человека во Христе. Феодор: Божество и человечество имеют свое физическое лицо. Два лица во Христе, но есть и единое лице – имеет юридический характер, условное. Юридическая реальность не уступает нравственной. Единение происходит в области функциональной. Это ответ Феодора Аполинарию.

Аполинарий, придерживаясь тех же философских постановлений, исходил из другой сотериологической посылки. Хотя и Феодор тоже был никейцем, но Аполинарий был участником борьбы за Никею, был последовательным никейцем, защитником единосущия Сына Отцу. Как там единосущие было сотериологическим. Если не истинный Бога, то наше спасение не осуществлено. Никто не может быть посредником между Богом и падшим человеком, кроме самого Бога, нельзя выстроить эту лестницу от состояния падшести. Единосущее осталось для Аполинария ключом для христологии. Здесь в решении вопроса о качестве и образе соединения, он исходил из необходимости мыслить единство сущности, природное единство. Но он прекрасно знал, что с геометрической точностью решая эту тему, нельзя сопрягать две природы (не получается полное единство), получается, если одна из природ будет неполной, если войдет в единство в качестве совокупности элементов. В таблице Менделеева: одни и те же элементы могут присутствовать в разных веществах, совершенно разных. Важно подчеркнуть, что одни и те же элементы могут находиться в разных природах, а разные – в одной. Для Аполинария был важен состав человеческой природы: плоть (саркс), псюхи, пневма (нус). Пневма – один владычествующий элемент. Псюхи и саркс как подчиненные. Аполинарий нашел возможным, что Бог-Слово воспринимает не полного человека, а только одушевленную плоть, но не так, как будет говориться православными: плоть, одушевленную разумной душой. У Аполинария – душа как животная душа. За счет этой неполноты человеческие элементы душа и плоть вступает в теснейшую природную связь, единство с природой Бога-Слова. Бог просто воспринимает элементы человека и входит в новую реальность между Богом и человеком. Но зато природное единство, субстратом является сам Бог-Слово. Аполинарий: этот отвечает термину Единосущее Бога Слова со своей собственной одушевленной плотью. В ариан 60-70гг. в христологии учили только о том, что Бог-Слово воспринял только плоть (Логос оказывается некой серединой между Богом и человеком). Тут-то появляется выражение: Единая природа Бога-Слова воплощенное. Он мыслил здесь частичное восприятие человеческого естества. Он выстроил систему, продумал многое: как же наш ум, как мы спасаемся? Он постарался дать ответ, они в его собственной системе соответствуют определенному целому. Церковь в 377году осудила его учение в Риме, потом на Востоке. Тогда не было возможности собрать соборы на Востоке с 367года до 379года – император пресек соборное движение – повиноваться официальной доктрине. В Писаниях Григория Богослова, Григория Нисского уже пространно антиаполинарская полемика звучала. Феодор и Аполинарий – две крайности, которые не преобладали. Им сопутствовало более умеренное богословие. В целом в Церкви присутствовала православная христология. Григорий Богослов: Во Христе мы различаем иное и иное, но не иного и иного, не иный и иный. Не две личности, не две ктойности, а две природы, которые находятся в Красисе (растворении), смешении (миксис). Его христология тонка, но в смысле терминов – растворение употреблял Аполинарий, смешение – после 4Собора нельзя было употреблять. Несторий, явив собой не самый яркий образец антиохийской крайности, выдвинул несколько упрощенную версию – она позволила более пространную и более спокойную полемику.

12.11.10

Деформация происходит не только в теме единства у Феодора, но, начиная здесь, отзывается в самом антропологическом измерении христологии. Они оказывались неточны, не защищенными от ереси. Свобода уже мыслилась даже как возможность греха в человеке Иисусе. Если бы ипостасно мыслили единство, то и свободу расположены были понимать как-то иначе, она не предполагала возможности зла. Есть более высокая свобода, чем свобода выбора. Еще крайность – Аполинарий: невозможность мыслить природным единением двух природ. Это такая аксиома, которая сформулирована у Аристотеля: «Не может быть сущности, которая состояла бы из других сущностей, находящихся в ней в состоянии их осуществленности». Собственно слово ипостасность было понятием действительности, на самом деле осуществленным. Стало быть осуществленная сущность не может состоять из таких осуществленных сущностей. Условно говоря в этой александрийско-ориентированной христологии Аполинарий был ей созвучен – мотив единства (Единая природа Бога Слова воплощенная). Это выражение, действительно, восходит к Аполинарию. Это подписывали Афанасию, Папе Юлию, Григорию Чудотворцу. Даже сам Кирилл Александрийский опирался на это выражения, считая его афанасьевским. Аполинарий: один от Бога Сын Божий, который родился от Марии, не две природы, а одна природа Бога Слова воплощенная. Надо сказать, что в исходе 4Собора мы слышим голос императора Маркиана к александрийским монахам: «Собор все определил, отверг Диаскора, Евтихия, которые не боятся выдавать книги Аполинария за сочинения отцов». Кирилл употреблял это выражение – насчитывают 9мест (послания, монологичные сочинения). 2 раза как цитату из Аполинария (понимал как из Афанасия). Приведем одно из мест: «Если мы говорим, что Сын воплотился и вочеловечился, природа Слова не перешла в природу плоти и наоборот, одно неизреченно и непостижимо соединено с другим, показуя нам единую природу Сына, как уже сказано, воплощенную». Каждый пребывает со своим свойством. Потом Лев Великий: «та и другая природа действует в общении с другой в соответствии со своим свойством». 4Собор в ближайшей степени обращен к ереси Евтихия, который доводит крайности александрийского богословия. После собора оказывается, что это выражение интерпретировалось православно в писаниях значительных писателей и Отцов церкви. Это, скажем, Феодор Раивский (эпоха Юстиниана), который говорил: «Церковное учение исповедует единую воплощенную природу Бога Слова, понимая эту фразу в тот смысле, что Слово вочеловечилось, во всем, кроме греха уподобилось нам». Слово Воплощенная – у Аполинария как часть одной из трех частей человеческого естества. Но здесь (также, видимо и Кирилл) уже понимали как плоть целого человека. У Раивского говорится о всецелом человеке. Это выражение употреблял Юстиниан, неоднократно употреблял преп. Максим Исповедник. Максим: «Следует исповедовать единую воплощенную природу Бога Слова, чтобы таким образом выявить предельное единение, а с другой стороны говорить о двух природах, чтобы явным было различие соединившихся». Поэтому, действительно, выражение Единая именно относили к природе Божества. Юстиниан интерпретировал это выражение, а вслед и русские богословы (Тареев: как указание на ипостась Бога-Слова). Кирилл внятно не различал того и другого, это шло у него в синонимии. Кирилл: «Надо учить учить о том, что Бог Слово соединил с собою в единстве лица… соединил с собою в свою ипостась (может быть синонимом слова природы)». Находили возможным интерпретировать естество как синоним ипостась. Большая часть древних отцов все-таки понимала природу как природу. Иоанн Дамаскин (хотя и до него было сказано еще): «Итак, здесь (текст Кирилла) естество Слово Кирилл употребил вместо естества, ибо если он принял естество за ипостась, то не уместно было бы сказать и слово «воплотившееся». Поэтому подчеркивают, что в отличие от Севира Антиохийского и других монофизитствующих богословов постмонофизитской эпохи Кирилл употребляет Единая в смысле Соединенная. Еще подчеркнем: после Халкидонского собора это выражение было употребляемо и интерпретировано в православном смысле. Единство как Соединение. Единый – не как один, а соединенный, потому что есть слово воплощение. На самом деле, опираясь на слова Григория Богослова («одни и те же выражения, будучи истолкованы благочестиво, приемлемы»), мы можем сказать, что достаточно рано, а чем далее, тем более, там уже видим, что невозможно без учета контекста правильно (полно, емко) интерпретировать выражения. Самое характерное то, что самый жанр вероопределения приобретает характер анафематизмов (сам Кирилл начал). Уже 5Собор формулирует догматическое положение в жанрах анафематизмов (начали это монофизиты). Очень важно, потому что мы не должны ограничиваться только логико-философским содержанием тех или иных форм.

3Собор не дает нам никакой формулы, никакого доктринально завершенного документа. Только материалы и анафематизмы Кирилла – но не стали оросом, формулой. Собор в историческом плане завершился углублением размежеванием между александрийской и антиохийской христологии. Ситуация была крайне драматичная, целая церковь оказалась в размежевании с другой церковью. Папа Целестин, Кирилл понимали, что на этом успокоиться нельзя, начались консультации. В 433году в апреле было сформулировано правило веры на тему исповедания Девы Богородицей, глубокая сращенность этой темы с христологической тематикой. Исповедовать Деву только на основании подлинного, существенного единения. Формула была выработана антиохийцами (были не однородными по богословскому качеству), эту формулу Кирилл принял, хотя она его не совсем устраивала, но он увидел суть: исповедовалось подлинное соединение естеств. Синафи – сохранение двойства, а энесис – строго. Кирилл: соединение естеств во Христе. То антиохийцы тогда отвечали: как можно говорить о соединении естеств – природное помыслить было нельзя. В этом тексте ничего такого особенного нет, но в исторической ретроспективе очень значительное, а Кирилл повторяет это исповедание: «Господь Иисус Христос есть совершенный Бог и совершенный человек из разумной души и тела. Он рожден прежде веков от Отца по естеству, от Девы по человечеству, он единосущен Отцу по естеству, единосущен нам по человечеству, ибо произошло соединение (энесис) двух естеств. Посему мы исповедуем одного Христа, одного Сына, одного Господа. В сем понятии неслитного соединения исповедуем святую Деву Богородицей (в силу этого единства все, что происходит с человечеством Христа относится к Его Божеству). Потому что Бог Слово воплотился и вочеловечился и от самого начала соединил с Собою храм, от Нее воспринятый. Мы знаем, что мужи-богословы евангельские речения делают общими, другие разделяют на два естества (Кирилл, желая подчеркнуть единство безусловное, личностное, даже говорил, чтобы не думали, что возрастать, умудряться (об Иисусе) мы относим к человеку (к человеку, мыслимому отдельно от Бога – по-несториански)». Рождение Бога Слова от Девы по человечеству предполагает, что рождается Он Сам. Здесь же и неслитное соединение – человечество остается человечеством, оно не умаляется. Эта часть доктринального учения будет уточняться, но пока немного примиряет разные подходы к одной и то же теме. Здесь впервые соборным сознанием церкви, хотя уже собор не собирался, были послания и соборы Антиохии. Здесь предварено в значительной мере смысловое содержание, даже сами вероучительные формулы Халкинодского собора.

Мы должны обратить внимание, какое различие в словах, выражениях Церковь должны была передумать и преодолеть, чтобы в противоположных формах свидетельствовать даже одно и то же.

13.11.10

Евтихианство

Евсевий Дорелийский вызвал Евтихия на собор, тот же который соотносил ересь Нестория с ересью Павла Самосатского. Евтихий, будучи крайним последователем Кирилла Александрийского. После 3Собора не совсем также понимали христологическое учение, Кириллу даже приходилось бороться с крайностями своей Церкви – Письмо Кирилла Акакию. Кирилл убеждал, что согласие с антиохийцами не является компромиссом с несторианством, предостерегал от крайних форм в развитии посыла александрийской христологии. Единство было описательно выражено как единство лица, ипостаси, как Истинное Единство, Подлинное единство. Когда Кирилл употреблял Физики – имел ввиду не природу, а подлинность, истинность. Этот посыл, от крайности которого предостерегал Кирилл, был многими подхвачен (той же Армянской церковью). Евтихий сохранял свою позицию опорой на Никейский символ – отказ от всякого уточнения, развертывания, конкретизации тех посылов, которые там содержатся. Евтихий был еще таким формально консервативного склада человеком, считал, что ничего не надо формулировать, восполнять. Он отказался исповедовать Христа единосущным нам по своему человечеству. Антиохийская формула впервые говорит об этом. Он формулирует свою христологию: «Исповедую, что Господь состоял из двух естеств до соединения, а после соединения исповедую одно естество (миа физис)». Это Одно естество не предполагает соединенность. Евтихий допускал во Христе человеческие качества, свойства (нечто человеческое), но не человека. Апостол Павел употребляет слова: человек Иисус Христос. Евтихий отказывался говорить о человеке вообще: если мы сказали человек, закрепили представление о полном субъекте человека, то не останется факторов для того, чтобы говорить о единстве. Это были трудности, связанные с естественной ограниченностью человеческого разума. Если помыслим подлинное единство, то не находится место для полного человека. Страдали еретики, не хотели поднять голову выше философско-имперического сознания. Логизм в своем самодовлении не мог не повести к тем последствиям, которые мы видим в Нестории и в Евтихии. Понимание жертвы Христовой - Кирилл писал: допустите самое начало веры, ведь без веры воспринять полноту благовестия невозможно. Евтихий употребляет выражение «два естества». Свойства можно нанизать на стержень другой природы. Получается сложная природа, но одна единственная. Если целая природа, то нельзя будет нанизать на другую природу. Евтихий говорит: «эк дио фисио» - из двух природ. Из двух природ – папа Лев удивлялся: до соединения из двух, а после – из одной, непонятно. Казалось бы, наоборот. Речь идет, видимо о том, что Евтихий воспользовался выражением Кирилла: «Только в мысли (эпинойя, фиорийя)». Мы сознаем, что в безвременный момент, когда есть два – Бог, человеческое начало. Реально двух нет, реально с самого возникновения Христова единство было в Боге-Слове. С самого момента было Бог-Слово с совокупленными ему человеческими свойствами. Севир Антиохийский: вся полнота человеческого естества во Христе - но не усваивает этой полноте качество природы. Как понимать это эн фиорийя? Кирилл: «То, что обыкновенно разделяется только в созерцании, на самом деле не разделяется на части, которые бы существовали совершенно особенно и отдельно (акцент этот не означает, что человечество неполно, он опасается только разделенности – понизит единство до нравственно-юридического качества). Возьмем, например, обычного человека, в нем мы мыслим две природы: душа и тело. Примем различия, мы не отделяем эти природы, не прилагаем к ним возможности полного разделения, но мыслим единство так, что два не есть два, а их пара образует одно живое существо». Один из сравнительно ранних исследователей – Лувс писал: В этом единстве оно уже не поддается действительному эмпирически разделяемому единству (разделение в нашем уме не соответствует разрушимости той и другой природы). По сути дела Кирилл проясняет этим выражением «Только в мысли» свое убеждение в ипостасном характере единства Божества и человечества. Феодор Раисский: вещи, соединяемые по ипостаси, разделяются только в мысли. Это выражение употреблялось не только монофизитами и евтихианами, но и в православном контексте. Это выражение в 7анафематизме 5Собора: «Если кто-то исповедует число естеств, не в представлении только принимает различие этих естеств, но употребляет так, что эти естества разделены и каждое имеет свою ипостась, то анафема». Католический богослов: «Единственная цель этого анафематизма исключить утверждение, будто естества разъединены и ипостазированны». У монофизитах – мысль к самим природам (два естества только в мыслях, на деле – одно естество), а православные – действительно различны и на деле существующие природы. Севир идет строго в след этой аксиоме Аристотеля (об осуществившихся сущностях). Иоанн Дамаскин: «Если же вы говорите о двух природах Христа по умозрению, то скажите нам, это примышление истинных и действительных вещей, как в человеке мы видим простое, но в примышлении мы различаем душу и тело. Так мы различаем, это примышление имеется ввиду? Примышление, а природы действительно существующие? Или это измышления разума, который придумывает кентавров?». Монофизитская логика по существу входит в тупик докетического свойства. С большой степенью уверенности речь идет о различении только в мысли; из двух – предполагает, что есть вещи перед нами, и мы можем, а иногда и не можем сказать, из чего эта вещь состоит. Это «из» - из прошлого вещи, а на деле это уже реальное единство. Из двух – теоретизирует, абстрагирует это двойство, оно зависает в этом модусе примышления, на деле же «миа физис». Это ощущение, убеждение Евтихия, что он реально не признает единосущее Христа по человечеству, дало основание наложить прещение на него, отлучая его от общения, лишая его сана.

В Халкидонском тексте – эн дио фисис – в двух естествах, эти естества существуют в реальности. Уже накануне собора в 449году была заявлена формула, которая потом ушла в тень на некоторое время, в которой были сопряжены наиболее выразительные формы христологического сознания как с александрийской, так и с антиохийской стороны. Понимание из двух естеств и в двух естествах – для этого напряжения была намечена перспектива разрешения. В лице архиеп. Флавиана Исповедника исповедание веры: «Исповедуя Христа в двух естествах после его воплощения от Девы и Его вочеловечения, мы исповедуем в одной ипостаси и в одном лице Христа и не отрицаем, что одно естество Бога-Слово воплощенное и вочеловечевшееся, потому что из двух естеств один и тот же есть Господь Иисус Христос». Флавиан соблюдает реальность единство исповедания Христа, допускает, что возможна из двух естеств одна ипостась.

19.11.10

Из двух и в двух – употреблял Кирилл Александрийский. Часто в истории церкви на периферии системного усвоения реальности оказывалась основа для нового прозрения в тайну Богочеловеческого единства. У Кирилла снимается противостояние школ. Хотя святой Кирилл употреблял, но для большинства иногда бывало так, что у какого-то из отцов мы находим полноту формулировки, а Церковь в целом идет к этому со временем и с трудом, с разноречиями. Оказывается нужным для церкви пережить это разноречие, чтобы потом более глубоко и внятно осознать то, что было осознанно. У Флавиана просматривался телескопический образ реальности: и Евангелий не одно, а четыре – дает более живую, конкретную картину (с одной точки зрения не выразить). Евангелие живет в Церкви, его чисто литературная завершенность не имеет самодостаточного характера.

Что касается Халкидонского ороса, то он все-таки употребляет выражение в двух естествах. Угроза евтихианства (гностицизма) – именно имели в виду, что в умалении человеческого начала сказывается докетизм (вменение иллюзорности человеческому естеству Христову). Теперь эта докетичность усвоена была Евтихию. Собор ответил на эту угрозу. В качестве предварительного материала для ороса: 1 и 3 послание святого Кирилла и томас Папы Льва Великого. Для востока были более значимы послания Кирилла. Богословие Кирилла полемично, бьет по крайности, но оно ухватывает последовательность, логику еретического вызова, доводит его до конца. 1 послание направлено к Несторию, оно более уравновешенно. Выражения единство лица, единство ипостаси, истинное соединение. Это послание действительно замечательно во всех отношениях. 3 послание – ответное послание на антиохийское согласие, которое было выдвинута Антиохийским собором под председательством Иоанна. Здесь о неслитном соединении и т.д. Событие антиохийского согласия было очень важным. Послание папы Льва замечательно. В греческой письменности было слово Богочеловек – подчеркивало ипостасное единство. Папа делает описание единства, компенсируя недостаточность языка. Он говорит: «Поскольку спасти человека никто, кроме Бога, поэтому истинный Бог родился в истинном бытии человека, весь в своем, весь в нашем (подчеркивается целостность). Каждое из двух естеств в соединении с другим действует так, как ему свойственно (та и другая форма действует с другим естеством в соответствии со своими свйоствами)… Он воспринял образ раба без скверны греха, оба естества сохраняют свои свойства… В единстве нет никакого обмана… Слово действует положенное слову, а плоть – плоти. Хотя одно лицо во Христе, однако иное то, общее одного и того же уничижения и иное то…». Отсюда общение естеств (коммуникацио идиоматум). Халкидонский орос: «Исповедовать одного и того же Сына (единство дано все-таки логически первичным) совершенного в Божестве и совершенного в человечестве, истинного Бога и истинного человека, единосущного Отцу по Божеству, того же единосущного нам по человечеству (подчеркивается предельное единство и совершенство Божественной природы во Христе и наличие человеческой природы) во всем подобного нам, кроме греха… Одного и того же Христа Сына Единородного в двух естествах неслитно, неизменно (совершенство и полнота), нераздельно, неразлучно (единство) познаваемого (гноризомено – причастный оборот – подчеркивает невозможность до конца формализовать, умозрительно представить себе реальность Христа)». Эта формула не имеет своей самодовлеющей ценности, они вводят в реальность, указуют на нее. Далее уточнение: «Так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо и одну ипостась (завершается опять единством)». Присмотримся к этому уточнению – оно тоже начинается соединением и заканчивается. Соединение подлинное подчеркнуто не только как исключающее различие естеств, но стоит слово Темао – тем более, поэтому соединением тем более сохраняется свойство каждого естества (Максим: единство актуализирует двойство, двойство свидетельствует о единстве). Один Господь и он в двух естествах – это тайна, как может быть, что и два и один. Нам орос говорит больше, не оставляет в пассивном смирении. Оказывается, что соединением сохраняется различие. Если посмотрим сотериологически, то будет внятно, как тайна, которая отвечает нашему сердцу. Если Господь воспринял человеческое естество, то Он его тем самым ограничил? Нет. Творение является в подлинном своем качестве. Господь творец, он ближе к своему творению, чем Он сам к Себе. Если так, то тогда можно сказать, что понятно, внятно сердцу, что если Господь принимает единение с собой человеческое естество, то ему становится свободным в Боге, нежели когда оно предоставлено самому себе, ибо эта предоставленность саму себе, ставшая целью, связывает, искажает, деформирует естество. Увидеть этот орос как тайну, как тайну живую. Конечно, здесь нельзя не отметить, что одно лицо и одна ипостась. В некоторых свидетельствах этого периода (томас святого Прокла Константинопольского к армянам уже звучало выражение ипостась вместо «единой природы») уже было это выражение. Даже у самого Кирилла в 1 послании он предлагает единство лица и то, что «Господь соединил с собой в свою ипостась человеческое естество», здесь у него синонимия просопон и ипостась. Здесь мы подчеркиваем синонимию, но важно подчеркнуть, что конечно ипостась вносит новые мотивы в понятие лица. Ипостась цементирует понятие лица, привносит внутренний стержень – это не просто маска, а конкретный человек со всей полнотой его истинного содержания. Другое – то, что понятие ипостась привносит то, что нечто превосходящее природу. Что такое ипостась? Мы не можем ответить на вопрос, потому что всякая чтойность (квидитас у Аристотеля) будет сводить ипостась к природе. Ипостась отвечает на вопрос Кто? Само понятие личности ново. Некоторые считают, что слово Ипостась не должно быть мыслимо в соответственности с новым понятием личности. Но кажется, что надо использовать ипостась как личность, но только с осторожностью. Мы не должны замыкаться в понятийности, отцы не удовлетворялись понятийной ясностью как таковой, но соотносили ее со смыслом Предания. Разве в Евангелии не говорится о личности, когда говорится, что какой выкуп даст человек за душу свою – это поразительно, это безумие в античном контексте. Человек – часть природы, должен состояться в служении общему (античность). Целостность частичного и есть ипостась. Один кающийся драгоценнее сотни праведников – это поразительно. Это целая большая тема – личность.

Монофизиты (Диплофизиты – так называет их Флоровский). Если мы сказали природа, значит должны сказать ипостась.

20.11.10

Каким образом, мыслимо природу реально наличной, отказываться говорить об ипостаси, о лице человеческом в этом предполагаемом единстве. Реально надо говорить, что две природы, два естества, две ипостаси. Или за Евтихием: только в мысли (из двух). Так могли сказать несториане или евтихиане. У монофизитах ходила легенда, что Несторий был на Халкидоне: они также учат, как и я. Есть лицо божественное, есть лицо человеческое и есть лицо единения. Действительно, проблема в плане выговаривания свидетельства о Христе единого в двух естествах была реальной. Догмат был восчувствован, осязаем духовно, но догматическая форма еще нуждалась в уточнениях. Монофизиты предлагали более последователььный вариант говорить о единой природе, на которую нанизываются человеческие качества, которые даны во всей полноте (Севир), но нельзя это называть природой (сказали два, значит разделили). Они говорили единая природа сложная, двойственная. Появилось понятие сосложение (как воплощение). Совокупность понимали достаточно реалистично, кто-то говорил, что это начало орудийно, зависит в совеем человеческом качестве от Божественной природы. Они все исповедуют во Христе, но все-таки воли человеческой нет, действия человеческого нет. Пока не об этом. Итак, сосложение. Только в 6веке (страшная конфронтация), весь 5век – трудно было определиться, нельзя всех мазать одной краской. Была определенная динамичность, хотя надо отметить, что все усилия по попытка уяснить позиции, приблизить нехалкидонитов не приобретали характер сдвига (это связано с тем, что они в значительном смысле критерием исповедания сделали философские закономерности). Даже на почве понятий в 6веке с православной стороны была предпринята полемика против них. В сочинениях, которые принадлежат корпусу трудов Леонтия Византийского (или Леонтия Иерусалимского), там вводится термин Эн ипостатос (син ипостане) – воипостасный, ипостасный. Имеется ввиду в общем контексте – этот термин употреблялся, но употреблялся как указание на ипостасность (просто имеющий действительное, реальное действительное бытие). Но в приложении к нашему контексту неизбежный акцент на воипостазирование. Как же так: полная природа, но оказывается безипостасной. Православные стали говорить: мы не говорим, что природа человеческая неипостасная, но она ипостазированная, но ипостазированная в ипостаси Логоса. Леонтий был перипатетиком – его труды логистичны. Он говорил, что природа может не иметь своей ипостаси, но и не быть ипостасной, а приобрести ипостась в ипостаси другой сущности. Душа и тело – объединены ипостасью человека, эта ипостась скорее духовная, она восприемлет тело в теснейшее единство с собой. Таким образом Леонтий подчеркивал, что человечество Спасителя с самого начала существовало в ипостаси Слова. Восуществующий – равно ипостасносуществующий. Это выражение употреблялось. Отцы Антиохийского собора, осуждали Павла Самосадского, говорили, что он мыслил Сына Божия неипостастным. Дамаскин: природы без ипостасной природы не существует, но есть природа, которая не имея своей собственной ипостаси, приобретая ипостась в ипостаси другой сущность. Кирилл Александрийский: Господь соединил с собою в свою ипостась. Не все согласны с такими толкованиями, некоторые мыслят ипостась как сложную (сложная ипостась – выражение православное). Некоторые говорили: она слагается из человеческой и Божественной ипостаси. Сейчас этот вопрос остается не до конца решенным, но все-таки есть в святоотеческой литературе, чтобы так верить. Человечество в ипостаси Божией приобретает полноту человечества. Таким образом предложено было мыслить это единство ипостаси и двойство природ, но в плане разноречия с монофизитами мы знаем, что ни это усилие, ни другие не привели к серьезным результатам.

*V Вселенский собор*

Рембо (старый французский византинист): что такого, если Церковь устами своего чада собирает собор. Служение императора своими средствами, но той же самой цели благовестия, которую осуществляли апостолы Христовы. Император Юстиниан – замечательный богослов, ему принадлежит гимн Единородный Сыне (все, что происходит со Христом, должно быть отнесено к этой самой ипостаси Бога-Слова, Бог умер по своему человечеству, но оно ему предельно свое). Ближе к истине те, кто отдает себе отчет в том, что 5Собор лежит как ступенька к полноте церковного самоопределения. Собор этот мыслится, как утвердивший неохалкидонизм. Это Халкидон, но восполненный, с интонациями (из двух (подчеркивает единство) – в двух - двойство). Больший акцент на наследие Кирилла Александрийского – еще и акцент на нем. Когда ряд епископов проалександрийской ориентации поставит вопрос, почему замалчиваются анафематизмы Кирилла (давайте сверим томас Льва со 2посланием Кирилла), некоторые (патриарх Анатолий), предчувствовав грозу, сказали, что не будут этого делать соборно. Теперь эта постановка запроса о необходимости выверить нечто в контексте этого вызова и отчасти диалога. Прийти к той возможности сопрягать разные языки, к чему пришел Флавиан Константинопольский. Из двух – делает более глубоким и более реальным реальность Христа, единение не только потесняет двойство, а тем более сохраняет единство.

Прежде чем говорить о догматических деяниях этого собора, надо иметь ввиду, что состоялся в 543году в Константинополе собрался Поместный собор, вынужденный засилием оригенистическими представлениями в Восточной Церкви. Оригенизм идет всплесками: еще при жизни осужден, потом при Иоанне Златоусте и Феофиле Александрийском, теперь третий всплеск. Оригенизм в 6 столетии в ряде разнообразных представлений циркулирует в монастырях, уже при Савве Освященном вопрос о нем стоял, преп. Савва предпринимал меры, изгонял их из палестинской Лавры, но потом уже среди наместников были оригенисты. Прежде всего, таким главным, наиболее неприемлимым было представление об апокатастасисе (восстановление) – все и вся будут восстановлены в первозданном состоянии – непонятно, когда это происходит (он учится о множестве миров) – это апокатастасис, есть место суду. Находят некоторые противоречия. Вероятно, речь идет о том, что конечный апокатастасис относится к концу многих веков. Первое правило собора: «Если кто признает мифологическое предсуществование душ и апокатастасис – анафема». Видать, имело место энада – когда все духовные сущности будут однородны в своей сопричастности Богу, Логосу и в своей свободе от материальной отягощенности. Материя появляется в результате Катавали – основание (евангельское «прежде основания мира») – может быть переведено как низвержение. Нечто полагается в основу, это некое ниспадение. Ориген видел, что состояние мира – состояние ниспадшести, материя стала образом существования ниспадших существ, они не могли находиться чисто в духовном состоянии, они потеряли эту простоту, ведь все сложное – не совершенно. Он был ведом дискурсом, что Бог прост, не допускал ни в Боге никакого движения, ни в совершенном мире. Движение отождествляется с низвержением, квалифицируется отрицательно. Первично состояние пребывания (как у платоников – МонИ). Затем движение – движение вниз, ведь всякое движение усложняет, затем опять возвращение. В этом смысле важно, что апокатастасис мыслится как восстановление в предсуществовании. Если у Григория Нисского есть идеи, то они свободны от идеи предсуществования. Заметна другая эсхатология, где как раз у Григория Нисского можно отметить, что он мощно предвосхищает реабилитацию движения (движение, изменение – это не только изменение от лучшего к худшему, не только от худшего к лучшему, но изменение имело бы место до грехопадения, потому что возможно движение от лучшего к лучшему). Анафематствуется еще и как спиритуализация у Оригена, тенденция к отрицанию плоти имела место.

26.11.10

Материализация духов у Оригена связана с отпадением от Бога. У каждого была своя мера отчуждения. 2правило на эту тему проговаривает понятие Энады (единицы): «Если кто говорит, что умы бестелесные были без всякого числа и имени, были единицей, по соединении с Богом Словом и по познанию были тождественны; пресытившись, обратились к худшему, приняли тела более грубые или более тонкие, получили имена (херувимы и прочие небесные силы), таковой да будет анафема». Мотив падения – пресытившись, охладев в Божественном содержании. Душа для Оригена – состояние охлажденности, душевности. С этим связана и его христология очень существенно, хотя в своем сюжете она близка к церковной. «Если кто говорит, что солнце и луна через деградацию стали тем, чем они есть, да будет анафема» - одушевление небесных тел. Также представляли в античности – одушевленность космоса, его божественность. «Если кто говорит, что разумные существа связались с дебелыми – человек и духи лукавствия – да будет анафема». Ориген мыслил телесность достаточно глубоко. Далее вся та же тема у этих анафематизмах: осуществленная возможность низспать, также возможность доходить до состояния ангельского. Исходная посылка – чистая духовность (Энада) неприемлема. Лишь Ум пребыл неподвижным, стал Христом. Схема сводится к учению о том, что среди духов в состоянии однородности, сопричастных Логосу, есть Ум, который устоял в этом единстве, в этой Энаде с Логосом. Он-то и стал Христом и царем всех разумных существ. Что-то видится гностическое в этом учении о разных творениях. Первое – духовное творение, а второе – через творческий ум, который становится Христом, устрояет этот несовершенный мир, производит небо и землю. Из первичных стихий Ум формирует мир. Христология в узком смысле слова у Оригена без учета конечных посылок и результатов очень даже выразительна и церковна. Христос во образе Божием пребывает, был соединен с Логосом Божиим. В воплощении он воспринимает душу, через ее посредство плоть. Мотивация такая: воплощение нуждается в одушевленном качестве плоти. Это мотивирует тем, что не могут дух и плоть сочетаться. Христос воплощался и воспринимал не только человеческую плоть и душу, но и состояние ангельское, состояние всех отпавших духов. Один из исследователей: Христос – Логос, но Логос – это не только Христос у Оригена. Христос у него сопрягает творческого духа, Ум, душу и плоть человеческую. Христос – единый от Святой Троицы (антихалкидонская среда). В латинской среде трансформировали таким образом – одно лицо от Троицы распинается. Различие между творческим умом, который устоял в единстве с Логосом. Различие придает учению о воплощении несколько несторианствующий характер. Есть Логос, есть Ум, становящийся Христом – это состояние сочетается с человечеством. Тот ради того Бог – ради предполагает не субстанциальное единство, а категории чести, славы, достоинства, силы (периферийного по отношению к самой Субстанции самого Логоса и Христа). Обоженность не равна божественности. Здесь подчеркивается, что учение Оригена привносит некую двойственность, двоение в учение о воплощенном Боге-Слове (Бог Слово оказывается одним, а Христос другим – несторианские мотивы). Эта основная посылка, разделяющая Христа и Логоса, просто проецириуется к разным аспектам домостроительства и осуждается в своем исходном качестве. Учение Оригена о теле Воскресения очень сложно, не поддается однозначной характеристики. Это связано с исходным понятием о телесности. Ориген давал повод, чтобы говорить о некоторой спиритуализации, о неком нарушении принципа тождества тела земного и воскресшего. Естество тел уйдет в небытие – он отрицает наличие телесности. Конечная цель – голый Ум. Многие последователи Оригена склонялись к такому. Интересно соотнести о конце царства Христова у Оригена с савелианско-маркелианским учением (Маркел Анкирский). Против учения о конечности царства – «Царствию не будет конца». Здесь самое состояние, которое характеризуется для творческого состояния Христа, отлично от чистого Логоса, это единство не окончательное. Это движение не Логоса к человеку, а взаимное движение, никогда не доходящее до полноты единства. Здесь в этом единстве рассматривается условно говоря несторианское (два субъекта сохранятся), некий христологический дуализм.

Резкое отношение к тождеству, полному равновесию между началом и концом (вернется все на свои места) важно для осуждения Оригена – полнота картины эсхатологический шире в православном контексте церковного предания. Конечное состояние иное, сам Христос является нам не то первое состояние, но безусловно превосходнейшее – человечество с Божеством во Христе выше, чем состояние первозданного человека. Острие критики направлено на космологизацию христианской сотериологии. У Оригена сотериология оказывается подчиненной космическим циклам. В этом модели всякое движение параллезиуется, квалифицируется как духовный изгиб воли. Возвращение к началу – единственное оправданное направление к движению. Это натуралистический эсхатологизм. В самой идее апокатастасиса идея свободы растворяется в натуральном процессе, который рано или поздно осуществится. Свобода воли понята не радикально, не как то, что является превосходством над природой (человек может поступить против природы, может укорениться в противоприродном состоянии, может выбрать это состояние как свое собственное). Ориген сгладил эту тему: некая энергия природы (добро и благо) должно восторжествовать над любым извивом воли (античная вера в то, что если человек знает, то поступит в соответствие с этим знанием). Христианство: человек может знать и даже веровать (даже бесы веруют), но укореняться в злой воле, избрать ее как свой последний выбор. Здесь с такой жесткостью такое казалось бы невинное суждение осуждается, потому что искажает христианскую сотериологию. Рано или поздно у Оригена благо восторжествует – этот космологический оптимизм не был приемлем христиантву.

Собор против Трех глав

5Собор обезглавливают, лишают его доктринального значения – он весь целиком открыт к этой проблематике, он менее чем какой-либо другой собор позитивен в смысле вероучительного определения, он в форме анафематизмов. Присматриваясь ближе, мы поймем, что всякий собор имеет открытую структуру в том смысле, что открыты к внутренней жизни церкви, они диалогичны, имеют в виду конкретный вызов. 5Собор икономию спасения проявляет, демонстрирует, приравнивая ее к акривии. Он идет на то, чтобы сделать такую выемку, изъять из наследия церкви некоторые отдельные сочинения (блаж. Феодорит). Глубоковский: «Личность Феодорита абсолютно не затронута в осуждении, но некоторые из его сочинения осуждаются не потому, что они были еретичны, а из-за превратного их истолкования и соблазительности их для немощных членов церкви». Поэтому эти сочинения выводятся из авторитетных творений.

Первый анафематизм – о Троице, второй – подчеркивается, что Сын Божий сам сошел и воплотился от Приснодевы Марии, третий – один субъект действий во Христе, четвертый – соединение произошло не периферийно по отношению к сущности. 5Собор учел то, что в несторианстве оформилось уже на закате, когда Несторий уже был в ссылке (учение о лице единения – юридический характер, а не собственно ипостасный). Осуждая несторианство, собор демонстрирует возможность употреблять разную терминологию (сочетание здесь как ипостасное единство) – поэтому в Нем одна Ипостась.

27.11.10

Церковь не отказывается от словаря, который использовался против несториан, но дает также возможность использовать этот словарь в полноте объема. По сочетанию, т.е. по ипостаси – это то есть – уточнение. В 4 анафематизме – Бог Слово соединяется с плотью по сочетанию, т.е. по ипостаси. По сочетанию – опасались все, что 5Собор нарушит значение Халкидонского собора. Его ревизия просматривалась в деятельности Юстиниана. По сочетанию – созвучно халкидонскому «в двух естествах». Соединение происходит как восприятие единства лица, как восприятие в свою ипостась Бога и человечества. Теперь 5Собор раскрывает, развертывает это, закрепляет так, что несторианские мотивы, содержание некоторых выражений и ходов мысли отсекается. 5 анафематизм: «Кто принимает единую ипостась Христа, будто она принимает на себя обозначение многих ипостасей (пытается ввести две ипостаси или два естества) и клевещет, что Халкидонский собор употребил «единую ипостась» в этом смысле (типа единая ипостась – сложная, складывается из божественной и человеческой), а не исповедует, что Слово Божие соединилось с плотью по ипостаси (в несторианстве движение от человека к Богу – ипостась единая Бога Слова; Прокл Константинопольский: движение должно быть сверху вниз – это соответствует движению икономии; всякое человеческая вера есть ответ на Божию инициативу), ибо едина ипостась или одно лицо Его (Бога-Слова) – анафема». Добавление: Троица не приняла больше никакую ипостась. Пятый анафематизм говорит о характере этого ипостасного единства – единство ипостаси Бога-Слова. Здесь конкретизируется тема «воипостазирования». 6 анафематизм: «Кто называет Деву Богородицей не в собственном, не истинном смысле». Тут имеется ввиду то, что постоянно припоминалось: Феодор не совсем отрицал название Богородица – он говорил: это метафора (по перенесению, образно). Постольку того человека, которого она родила, посетила в самом зачатии Божия благодать, Божие обитание в Нем осуществилось, то по перенесению в силу этого обитания качеств с Божественной природы на человеческую мы можем именовать Богородицей – так говорил Феодор. Но Она есть Богородица действительная и по истине. Везде идет толкование Халкидонского собора. Важно обратить внимание на то, что нам не дается возможности привносить метафоризм. Подчеркивается, что ипостасное соединение иное, сверхприродное, но эта инаковость нисколько не умаляет, не потесняет его истинность, его действительность. Есть единение, которое не является природным, а оно выше естественного, но не уступает природному по значимости и истинности. Природа остается в своем качестве, совершенстве. Ведь также и непонятно, как соединяются в человеке душа и тело. Дамаскин: о чудесе! – расторгается тело и душа – это вышеестественное. Ириней Лионский: человек – тело и душа, восприемлющие дух от Бога.

7 анафематизм: «Кто говоря «в двух естествах», не признает одного Господа Христа (в двух естествах – естества абсолютно сохранились, по соединению по ипостаси остаются теми же), разделяет на части естества, которые имеют свои отдельные ипостаси – анафема». Тогда двуипостасность предполагает разделение на части. Здесь выражение, что различие этих естеств только в представлении – феорио мони. Естества и по соединению реально, но различение их только в представлении – чтобы не усвоить каждому естеству свою ипостась. Одна природа воипостазирована в ипостась другой природы (Бога-Слова). Эта интерпретация призвана отсечь несторианское толкование Халкидона. Здесь еще выражение дано (с учетом Флавиановского исповедания): Из обоих естеств един Христос, через единую ипостась оба естества актуализируются. «Тем более» - как в Халкидоне, здесь повторяется.

8 анафематизм: «Кто говорит, что «из двух естеств» совершилось соединение, или говоря о едином естестве Бога Слова воплощенного, понимает это не так, как понимали Святые Отцы (не допускает мыслить единого сложного естества), старается ввести одно естества Божества и плоти (плоть нанизывается на Божественную природу) – анафема; мы не говорим, что совершилось некое слияние естеств между собой, Церковь отвергает разделяющих и сливающих».

9 анафематизм припоминает несторианско-ориентированное положение – кто разделяет. 10: чудеса и страдания относятся к Богу-Слову, как единому по ипостаси. В 11 анафематизме упоминается Ориген – основной смысл суда над Оригеном воспринят, повторен 6 и 7Соборами. 12 анафематизм: кто защищает Феодора (Церковь опознает болезненные и разрушительные последствия, но когда подходим к конкретным личностям и хотим определить их место в истории адекватно, мы должны узнать, что он внес). Церковь не слишком-то считается с личностями, озабочена с возможным и фактическим уроном. Феодор учил, что Бог Слово – одно, а Христос – иное, он был обуреваем страстями, плотью, преуспел в делах, улучшился, через крещение получил благодать Духа, принимает на себя честь, относящуюся к Богу (Феодор неверно мыслит, разрушает единство Христа, Христос только царское изображение, представляет Бога, но не есть Бог). Христос мог согрешить, но не согрешил, но совершенствовался, мало-помалу укреплялся. Церковь однозначно отвергла такое положение: Христос не мог согрешить. Преуспеяние: премудрость преуспевала в самом человечестве – речь шла об обнаружении премудрости в человечестве, но изначально была в единстве (Афанасий). Здесь речь о динамике раскрытия от начала полного единства Бога и человека во Христе. У Феодора: только по воскресении Он становится не владеемым самой возможностью грешить. 13 анафематизм: «Кто защищает сочинения Феодорита (против Кирилла)». 14 – анафематизм Иве Эдесскому (отвергает, что Бог Слово воплотился).

*Шестой Вселенский собор*

Монофелитство – единство Христа выражается в единстве деятельности Христа (это еще присуще Аполинарию). Эта мысль выглядела привлекательно. Данность, связанная с деятельностью поступка, едина (когда отвлекаем поступок от внутренних переживаний). Нам всегда нужно увидеть внутреннюю логику ереси, в чем она сама в своей правдоподобности захватывала ум. Всякий поступок представляет собой некое единство. На первом этапе было утверждение монэнергизма – единодействия. Затем перешли к единой воле – не было возможности заручиться серьезной поддержкой святых отцов предыдущих веков. Только два указания: Кирилл и Дионисий Ареопагит. Еще более очевидно, что у Христа одна воля. Когда об этом патриарх Сергий написал папе Гонорию, тот ответил: «действительно, не должно исповедовать во Христе плотской греховной воли». Огромное значение всякого собора в принципе, догматического определения, в том, что православные на новом сложном богословских дискуссий уверенно различили грех и естество (ничто из природы само по себе не есть грех).

03.12.10

Выверить естество и грех, подчеркнуть, что в природе само по себе не есть грех. Монофелитский соблазн во многом был соблазном для самих носителей этого богословия – они неправильно поставили вопрос, неверные исходные посылки были в исходной версии монофелитства. Максим Исповедник находил возможным написать послание патриарху Сергию. Мы видим, что истолкование оказывается решающей и единственно возможной формой усмотрения истины. Истолковать можно худо, можно и православно. Дело все в том, что отрицалась во Христе греховная плотская воля. Монофелиты не различали в данном случае в общем исходном отношении к этой теме волю как проявление природу и гномическую волю (как выбор). Воля, которая делает реальной всякую природу, и волю как выбор, которая придает этому хотению тот или иной образ существования. Очень трудно изнутри нашего падшего, еще связанного грехом опыта сознания естества различить хотение как таковое и образ его осуществления. Образ осуществления этого природа не может не быть так или иначе затронут грехом. В этом-то и трудность: как во Христе можно помыслить нашу волю, если мы знаем, что она всегда отягщена греховностью. Существует понятие о безгрешных, безукоризненных страстях. Само слово страсть не всегда отмечено негативно. Прокл Константинопольский: За каждым естеством следует свойственное ему начало, признаки и страсти (переживания, хотения). Но привнесены были грехом такие страсти, которые будучи сами по себе негреховные, были уже несовершенством, ущербом, страданием, привносили в человеческую природу зависимость, страдание, смертность. Дьявол действует насильством смертного сего телесе. В нас естественность страданий (для падшего человека) настолько тонко срастворена грешности, трудно отделить грех и эту естественность, которая стала уже отягощенной тленностью, оказалась почвой греха как уже произволения. Человеку трудно установить меру, в которой желания сохраняли бы свою естественность. Своим растленным опытом, волением, он не может выявить грань, которая существует объективно, но завоевывается аскетическими усилиями, уточняется, прорисовывается, прочерчивается. Почему человек, который освободил себя от всяких усилий, он не понимает, в нем все слилось во едино. Только в святости человек выверяет в себе самом различение, начинает трезвее видеть свою греховность. Видеть свои прегрешения – выше всяких чудес, это самое главное и самое трудное. Монофелиты: нет этой греховной воли, но это не значит, что нет естественной воли. Мы должны припомнить тему реальности и действительности естества. Если оно действительно, то оно ипостазированно. Еще можно добавить: вместе с тем она еще энергезирована, проявлена в энергии, она обязательно действует, волит в силу действительности естества. На этом стоял Максим и другие защитники – диофелитство.

Скудость святоотеческих источников, которые могли быть истолкованы в пользу монофелитства, а с другой стороны – наглядно, что во Христе нет плотской воли – непризнание этого порождает несторианство, но даже Несторий не учил о двух волях. различение греха и природы не схоластическое, а экзистенциально-аскетическое. Во Христе хотение есть и хотение природы, которая восприняла характеристики, качества и условия падшего существования (страдательность, скорби). Святые отцы подчеркивали: (Афанасий): Господь хотя и допускал себе эти безукоризненные страсти, но Он не истаявал (вектор духовного самоопределения направлен туда, куда ведет страсть – это значит истаявать). Грань, которую установить теоретически нельзя, ее устанавливает Господь: Дух бодр, плоть же немощна. Каждый человек может изнутри своего опыта устанавливать эту грань. Второй момент – ничто из природного не есть ипостась. Монофелиты соотносят волю с ипостасью, осознают, квалифицируют волю как проявление, средоточие ипостаси (как Аполинарий: ипостась – это ум, так теперь монофелиты полагают, что это воля). Выводя волю из ипостасного пространства, вводя в природное, то Церковь показала, что ипостась что-то выше природе. Когда мы говорим о личности, в своем самосознании мы свое Я под тем или иным предлогом сблизить то с телом, то с умом, с волей, внутренним ядром нашего самоопределения, с гномической волей. Нужно иметь ввиду, что соборное определение не вдается в подробности сложного богословия Максима Исповедника. Еще даже Епифаний Кипрский (ересиолог) по поводу Аполинария замечал, что ум – не ипостась, но движение нашей ипостаси – это очень серьезная формула, которая позволяет рассматривать более широкий контекст. Также и воля – не ипостась, но проявление в природном горизонте существования нашей ипостаси. Это тоже очень важно – углубляет представления об ипостаси, делает его трудноопределимым, но тем самым наиболее глубоким.

Тексты, на которые опирались монофелиты. Пирр – экс-патриарх Константинопольский в споре с Максимом выставляет на вид изречения Григория Богослова из 2слова – о Сыне: «Хотение Его (человеческое) как всецело обожествленное, не имело ничего противного Богу». Монофелиты понимали человеческую волю как выбор между добром и злом. Если хотение Его не имело ничего противного Богу, значит, его и не было. Это не точное определение, потому что самый отказ от воли есть воля же. Для отказа от воли нужна еще большая воля. Здесь говорится «всецело обожествленное» - то, к чему устремлено это хотение, его цель совпадает с Божественным. Пирр: если ты считаешь, что воля – проявление природы, а у святых воля совпадает с Божественной, значит, что, они – единосущны Богу. Максим: нет, это совпадение с Богом воли святых в области цели, к чему направлена воля, а не к самой воли как реальности. Двое или трое людей устремлены к чему-то, бегут к одной точке – не значит, что у них отсутствует своя личная воля. Усилия для достижения этого пункта сохраняют всю полноту реальности. Сам Максим по поводу выражения Григория: «Оно напротив, чем другие, говорит за двойство воли, а именно никакое отношение не может мыслимо без объекта отношения, обожествление предполагает обожествляемое и обожествляющее».

Григорий Нисский – толкование на исцеление прокаженного: «Душа хочет, тело касается, совокупным воздействием обоих прогоняется проказа». Совокупное действие – типа указание на одну волю. Максим: пришлось бы признать, что Тело касается Божественным прикосновением, совокупным действием (Божество и человечество) изгоняется прогаза.

Афанасий Александрийский (скорее текст псевдо-Афанасия): «Христос был рожден от жены. С первого момента зачатия – человек без плотских пожеланий в образе новости, в нем была единая природа Божества, т.к. природа его всецело Божественная». Говорится о единой воле Божества, но не говорится, что актуальность Божества отменяет актуальность воли для человеческого естества. Новость – имеет отношение к образу существования плоти Христа, а не к природному смыслу ее. Видя образ существования – Божественный, они отказывают ему в полноте человеческих свойств. Здесь крипто (скрытое) монофизитство дает о себе знать.

Кирилл Александрийский – текст из комментария на Евангелие от Иоанна – о воскрешении дочери Иаира: «Показал через оба действия одно родственное действие». Контекст: «Вот почему Спаситель оказывается действующим не словом только и не одним Божественным велением, но присоединял к этому как сотрудника некоего и свою Святую плоть, дабы показать ее могущую животворить, и ведь это было единое с ним тело. Когда воскрешал, Господь взял ее за руку, как написано. Животворя как Бог всемощным велением, животворя также и через прикосновение святой плоти. Он в том и другом отношении является единую и родственную деятельность». Здесь да, одно действие, но обозначено не Богочеловеческое действие, а именно Божественное. Максим приводит выражение (одно действие у Творца и творения – никто этого не допустит). Бог действует человека, но действует Божественным действием. Это относится не к коллективному действию. Максим приводит пример: как если бы кто желал показать, что действия огня одно и с дровами и без дров, сказал бы, что огонь жжет и с дровами и без дров, так и Бог являл чудеса через телесные прикосновения. Через повеление и прикосновение узнавалось божественное действие. Халкидонское «тем более» было сознаваемо и для Максима: не только не вредит человеческому действию, но сберегает его для собственного проявления. Также и душа производит свойственно ей. Божественное действие использует действие человеческое для своего действия, но это не отменяет его, а сберегает человеческую волю.

11.12.10

Письмо патриарха Сергия в 634-635гг. – папа Гонорий согласился, что нет во Христе плотской воли. Когда он говорит о Гефсиманских борениях (очевидно говорят о человеческой воле Христа), папа Гонорий: это Господь все являл, демонстрировал для примера, чтобы мы поступали также в таких трудных обстоятельствах (избирали волю не свою, а Божию). Максим находил возможным истолковать послание папы в православном смысле: нет во Христе плотского греховного выбора, вообще нельзя говорить о гномической воле Христа. У Него есть естественная воля, которая превосходит самую возможность выбора. Господь не имеет необходимости выбирать, потому что в свете безгрешного состояния природы во Христе сам выбор – болезненная динамика между добром и злом – более низкое состояние природы, отягощенной инерцией греха. Реально исторически послание папы в пользу монофелитства.

Выражения, где звучит фраза: «Единое действо» (единая воля). Такие фразы мы заметили у Григория Богослова, Афанасия Великого (псевдо-Афанасий), в большей степени – у Кирилла Александрийского. Максим: у Кирилла речь идет о Божественной деятельности, а не о составленной. Эта божественная деятельность проявляет себя и в человеческой деятельности. При этом говорит, что здесь сберегается в своем собственном качестве человеческая деятельность.

Еще более значимым и богословски и историческим оказалось выражение из 4 послания Гайю Дионисия Ареопагита (христианин, который пользуется неоплатоническим языком – этот язык как раз в конце 5века находилась на пределе своего расцвета). Выражение: «И впредь уже Он совершал Боежственное не божественным образом и человеческое не человеческим, но когда стал человеком, то явил новую Богомужную энергию (кени феандреки энергия)». В моноэнергийском контексте в 632году собор во главе с Киром Александийским – уния с монофизитами – в форме анафематизмов: 9 анафематизм – кто не исповедует, что во Христе имеет место «Единая (миан) Богомужная энергия». Не все монофелиты использовали «Единая», но и Новая – толковали как Единая. Максим в «Диспуте с Пирром»: Это Богочеловеческая – указывает на два действия. Два аспекта бытия: один – природный, другой – связанный с образом существования этой природы. Образ существования во грехе приобрел противоприродный характер. Здесь новизна «в данном случае есть качество или количество?» (если количество – то одно, единое, новизна характеризует единичность). Но здесь не количество – а указание на качество: само слово Новое располагает к этому, здесь неизреченный способ проявлений природ Христовых. Максим: «Христос совершал человеческие действия, но выше человеческой возможности». Здесь можно говорить о сохранении свойств природ. Очень важное это было для Максима. Природа человеческая во Христе не изменалась – важно. Образ проявления природных действий – взаимопроникновение двух природ, образ взаимообмена в неизреченном единении. Здесь опять же сохраняется на новом трудноуловимом интеллектуальном уровне различение между волей как хотением и волей как выбором. Снова закрепляется принцип, который восходит к Халкидону, к духу православной сотериологии.

Собор выбирает общезначимый, простой вариант доктринальных положений в этом споре. Многое остается за кадром. Самое имя Максима Исповедника не упоминается, хотя в грузинской версии деяний собора говорится, что Максиму пропели вечную память (вообще же Максим почил исповеднически в Грузии). «Проповедуем, что в Нем два естественные хотения или воли нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно» - употреблены не в том порядке (неслитно, неизменно – о сохраненности качеств природ на первом месте), потом уже нераздельно, неразлучно – о единстве. Важнее подчеркнуть взаимопроникновение естеств, свойств. Здесь важно было ближе поставить друг к другу единство и двойственность. Близость отвечает парадоксу Богочеловеческой реальности – близость предполагает совершенство, актуализирует его. «Два естества и воли не противоположны, но человеческая воля подчиняется божественной» - постановление собора. Это упрощает дело, но оставляет в тени как понимать «да минует Меня чаша сия» - в этом смысле помогает Максим. Антиохийский патриарх не принял постановления собора – оседают в монастыре св. Марона. «По учению Афанасия необходимо было подчиняться воле Божественной» - постановление собора. Христос не истаивал в след тленности, страдательности, страха. Господь владел этой смертностью в себе в своем человечестве, подчинял ее своей Божественности. Хотя мы различаем действия в соответствии с природой, но мы понимаем, что действующий один, но действий два, волящий один, но воли две. Ипостасное единство придает первичному посылу и конечному результату придает единство. Плоть, будучи обожжена, не уничтожилась, а сохранилась, не прекословит Богу. «Каждое естество производит то, что ему свойственно» (еще папа Лев писал). При всей взаимопроникаемости действия и природы сохраняют свою подлинность, совершенства. «Итак, оградив со всех сторон, нераздельное и неслиянное, скажем: Христос по воплощении в одной ипостаси с обнаружением различия в том, что то и другое естество хочет и производит во взаимным согласием с другим».

Анастасий Антиохийский (+конец 6века) – употреблял выражения два действия и одно действие (он имел ввиду результат, цель, к которой устремлены действия). Самое парадоксальное, что интерпретация возможна только внутри Церкви, иначе безблагодатное сознание не может не запутаться в этих терминологических противоречиях. Сам Максим употреблял выражение Одно действие. 7Амбигла (трудность): «Так как если зависящий от нас, самовластие, посредством которого вошла смерть, если оно вольно и целиком нами уступлено Богу, не отмена самовластия происходит, но скорее установление его в соответствии с природой, и откуда мы имеем бытие, оттуда нам и движение получить, чтобы было единое действие одного только Бога (это относит к эсхатологии – в этих людях будет действовать сам Бог)». Только Божие – результат обожения никак не зависит от человеческой воли – в обожении действует только божественная воля, человеческие усилия не являются причиной обожености.

27.01.11

Седьмой Вселенский собор.

«Держимся предания… одно из них – иконы (они говорят о том же самом, что и Евангельская история, о вочеловечении Христовом), и чтобы иконы предлагались для преклонения, как и Крест (крест пребывает укоренен в сердцевине Евангельской истории, иконоборцы не покушались на креста, признавали крест)». В догматическом оросе мы также видим в соответствии с самим догматом и технические ориентиры для того, как именно делать образ. Эти ориентиры мягкие, гибкие. Не сказано об ограничениях: будь то из красок, из плиток, или из другого вещества. Тема вещества в иконоборческой тематике занимает важное место. Здесь ограничение с формой: «только бы сделаны были приличным образом». Понимая, что образ эстетического не детерминируема в принципе, она свободна в самой себе. Собор не желает задать жесткий тип изображения, ограничить их. Если нет сопричастия духу Церкви, то одни только канонические прориси будут мертвыми, холодными. Задан внутренний критерий духовного вкуса. Изображения Христа, Богородицы, святых отцов и честных ангелов. Вопрос: некая материализация? Почему ангелы изобразимы (здесь несколько подходов). «Чем чаще иконы видят, тем более проникаются любовью к первообразам». Различение также поклонения и служения. Проскинисис и латрия (латрия только Божественному естеству). «Честь, воздаваемая иконе, относится к первообразу, и поклоняющийся иконе, поклоняется изображаемому на них». Также речь идет и об обыденном употреблении священных сосудов. Иконоборчество ударило масштабно по монашеству, монашество по сути дела абсолютно утратило свой религиозно значимый статус, а также и гражданский статус, обители превращались в казармы и т.п.

Чтобы понять значение догмата иконопочитания, нужно понять два аспекта этой проблематики: 1. Иконологический (проблема природы образа, его место в церковном предании, в духовном устроении христианина), 2. Христологический (иконоборцы: Христос неизобразим, комментировали это изнутри христологической традиции либо переферийной, либо еретической, а иной раз и аспектами, которые были еще не продуманы). Различая эти два аспекта, должны понимать тесное единство этих двух аспектов. Богословие образа является излишеством – одно в другое в ходит (Лосский). Домостроительство осуществляется в пространстве иконологии. Максим Исповедник: Господь по внешнему облику был нам подобен, ибо в своей беспредельной любви к людям принял на себя тварное естество, тем самым стал образом (типос) и символом Самого Себя. В самом широком смысле домостроительство может быть рассмотрено как воображение. Иконически домостроительство нашего спасения осознается достаточно органично. Флп.: Господь, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу, принял зрак раба, став подобным нам… Здесь домостроительство выражено в понятиях образа. Христос, будучи образом ипостаси Божией, он восприемлет зрак раба. Целый ряд слов, обозначающих образ – это отображает динамику. Эта динамика для греков в созерцаемой интуиции. Зрение, рассматривание – ключевая деятельность в познании, в приобщении миру. Григорий Богослов: высшая деятельность – бездеятельность (духовное значение: такая собранность духа, которая одна является подлинным действием, подлинным местом соединения человека с Богом). Понимать образ как ключевую теологему спасения. Обратим внимание, что понятие образа, взятое из античной, спиритуалистической, созерцательной традиции, отягощенная сопричастностью языческому культу (образ – как идол, присутствие божества языческого), тоже отторгало. Ценность образа был а не слишком-то высока (поздний платонизм приходит к теме невозможности видеть трансцендентное божество). 5энеада Плотина: «Как возникает Душа? Если душа возникает в то время, когда ум пребывает неизменно, но когда творит душа, она не остается пребывающей неизменной, но она движима и порождает свой образ (эйдолон)». Реальность образа возникает за пределами Божества – это реальность уже космоса. Античная мысль соотносит образ и движение, ставит под знак минус, под знак тонкой деградации. Отпадение Души от Ума, ее изменчивость, ее обращенность не только на высшее, оно творит космос (это уже низшее начало). Несмотря на то, что источником всякой иконологии является античность, но завышать значение образа (в платонической мысли) не стоит.

Можно сказать, что образ в античной традиции возникает, опознается как нечто восполняющее реальностью эмманирующего в материю Божественного начала. Любой образ (фотография) восполняет отсутствие своего прототипа. Совсем другое в христианской антропологии. С одной стороны, образ в отношении к Богу скорее запрещен, табуирован (Ветхий Завет). В силу своей абсолютной трасцендентности Бог не может быть изображен, он обнаруживает Себя не как природа, а как действующая личность, но видеть Его нельзя. В этом смысле универсально значимая ветхозаветная тенденция отзывается в библеистике занижением значения слов «сотворил по образу и подобию Своему». Лосский: мы можем согласиться с этим, но все-таки сам факт потом постепенно наполнения, пропитывания этого выражения Священного Писания отчасти эллинистически ориентированными смыслами, вы видим динамику самого откровения. В новозаветной реальности мы видим, что апостол Павел говорит о том, что Сын – образ ипостаси Отчей. Отцы 3-4вв. развивали богословие образа по отношению к Троице. Сын – образ Отца, Дух – образ Сына. Это применение красноречиво обнаруживает дистанцию, поляризацию в отношении христианской триадологии к триадологии платонизма (эманация божества). Образ в христианстве – не то, что восполняет недостаточность природы, ее истощенность, но образ оказывается мыслимым как единосущным. Когда иконоборцы предлагали свою иконологию: образ может быть только единосущным первообразу (говорили о евхаристии) – ее мыслили истинным подлинным образом Господа. Дамаскин вводит классификацию образа, но здесь на первом месте указуется образ единосущности Сына Отцу. Тогда речь идет о том, что образ не восполняет природу, а исполняет природу. В большей степени получают в контексте иконоизображения другие типы образа. Дамаскин: это предопределение вечного совета Божия (образ домостроительства спасения, образ творения мира). В Боге предображалось творение – это один аспект. Человек – как образ и подобие – в аспекте подражания.

29.01.11

Григорий Богослов в 30-м слове, рассуждая об именах Божиих, выделяет особенно имя Божие как Образ. 2Кор. 4:4 – Господь называется образом Бога невидимого. «Образом называется как единосущный, потому что от Отца, сама природа образа в том, чтобы быть подражанием первообразу. Здесь более обыкновенного образа, ибо там и недвижимое бывает образом движимого, а здесь живого Бога живой Образ, более чем сходство всякого с рожденным от него». Говорит о предельной точности Образа. В этой традиции 4века – Сын как неотличный образ Отца. Также и Дух – образ Сына.

В большинстве других отношений мы имеем образы, в которой их связь с первообразом не является природной. Образ этот далеко отстоит от первообраза, имеет только сходство. Характире – некая печать, которая точно производит черты подлинника, но никак не является подлинником.

Есть еще один синоним к слову Образ, кроме перечисленных, это понятие Тропоса. Это буквально поворот, способ, образ устроения (максимально дистанцировано от полюса понимания образа, который чувствует себя хорошо в атмосфере платонической). Там статика, здесь динамика, тропос как способ самоосуществления той или иной реальности. Приобретает свойство событийности, историчности. В отличии от платонической традиции он расположен к истории, к движению, предполагает максимальное насыщение пространства между образом и Первообразом. Тропос – есть способ движения к этому прообразу, осуществление его. Для платоников не нужно движения, нужно, наоборот, совлечься всякого становления, отрешиться от истории. Совлечься – у апостола Павла: нам надлежит облечься, а не совлечься. Максим Исповедник: «спасение совершается как движение от несовершенного к более совершенному, от типа к образу, от образа к истине». Истина лежит в эсхатологии – там подлинная реальность. История и есть это движение к парусии для Максима. Иоанн Зизиулас: «Истина – положение вещей, которое наступит». Движение к истине совершается сквозь время, сквозь историю. У Платона – движение регресса, ущерба. Для христианского понимания этого соотношения образа и истины история является как раз внутренне оправданной.

Ириней: «в прежние времена человек был создан по образу и подобию Божию, но это не было показано, ибо еще не было Слова, по образу которого был создан человек. Поэтому человек легко утратил свое стояние в образе. Когда Слово сделалось плотью, истина сама сделалась человека, прочно восстановила подобие, делая человека через видимое слово соподобным невидимому Отцу». Получается, что человек творится по образу, который осуществится в полноте сам только в будущем. Более кратко ту же мысль формулирует Тертуллиан: «человек сотворен по образу той плоти, которую воспримет Христос». В иконопочитании отношение образа и первообраза имеет динамический закал. Только при духовной устремленности человека осуществляется почитание иконы, не просто признание.

Нужно иметь ввиду, что в самой истории отношение к образу было различным. Флоровский увязывает движение антропоморфитов в столкновении оригенистических тенденций и христологически ориентированных тенденций. Он предлагает сдержанно отнестись к популяции антропоморфитов как наивных подвижников. Он полагает, что за антропоморфизмом в его столкновении с оригенизмом заключалась драгоценное зерно истины. Поскольку Ориген все-таки продумывает воплощение как некое снисхождение к человечеству, без которого можно было бы обойтись, если бы каждый человек имел способность восходить к Богу исключительно духовно. Воплощение имеет дидактический характер. если подвижники могут восходить к Богу внутри своего собственного умного начала, то для большинства это невозможно. Бог должен был как-то себя показать. Он учил, что образ Божий в Уме. Ориген: не следует принимать в себя ни образы содеянного – речь идет о том, что образом именуется здесь сама евангельская история. В аскетической письменности духовная интерпретация разного рода евангельских конкретных событий. Этот образ формируется как раз с опорой на историю. Антропоморфизм в этом случае мог в значительной мере быть защитой евангельского образа Христа, образа евангельской истории, как того, без опоры на то, что невозможно восходить к Богу минуя Христа воплощенного. Поэтому и оформляется Иисусова молитва, которая антиоригенистская. Это событийная интерпретация образа как тропоса, как укалада и устроения прежде всего церкви, которое движимо и руководимо воплощением Христовым.

Какое общение имеет образ с первообразом?

Честь, воздаваемая образу, восходит к первообразу. Иконоборцы: образ, который оправдан – евхаристия. Иконопочитатели подчеркивали, что в иконах нет связи по существу, а он связан по имени. Что значит имя в данном случае? Определить это так: в молитве. Именование является ядром молитвы. Всякая молитва, даже если мы минимализируем в ней словесную ткань, это будет молитва. В ее бессловесности будет потенциально пребывать именование. Всякая подлинная обращенность относится к личности. Суть молитвы – имя. В этом событии именования, в этом событии, в этой энергии, благодаря которой именование действительно становится молитвой, осуществляется связь. Эта связь уникальна, ее нельзя назвать связью по существу, но нельзя не помыслить как субъективно психологическую. Связь благодатная, энергийная. Здесь нужно понимать молитву церкви. Молитва самого Духа святого и есть молитва церкви. К этой молитве человек приобщается. Наша молитва – приобщение к этой молитве, как к благодатной связи. Почему монахи стали защитниками икон? Монашество, защищая икону, защищало реальность молитвы. Если икона невозможна, то молитва приобретает некую субъективность, виртуальность.

03.02.11

Дамаскин: икона бывает причастна благодати по аналогии с верой. Как будто Дамаскин предвосхищает спор протестантов со всей христианской традицией, в котором речь шла о том, что для протестантов радикального крыла не приемлемо было элементарное уподобление мира Богу, подчеркивали несоотнесенность Бога и человека по существу. Они подвергли критике богословие, которое мыслит Бога как совершенного человека. У Ансельма Кентерберийского: аналогия веры. Аналогия, которая не задана природными качествами, а которая обретается на пути подвигаэкстатичности человека, перерастания себя самого. Эта критика была связана с опасениями, что обожение приобретет языческое понимание (хотя само обожение от языческого мира, но переосмыслено христианами). Можно обратить внимание, исторический аспект. Феодор Студит: «Что изображается в истории, то переносится на живопись… Мы научены изображать то, что обнимается мыслью». Здесь преподобный по существу говорит о том, что изображается не только то, что подлежит ощущению, но и то, что в мысли. Сюда включена реальность ангельского невидимого мира и евангельская история. Образ – как изображение события, само движение.

Христология в иконопочитании

Возьмем, к примеру, иконоборческой позиции письмо Евсевия Кесарийского к сестре императора Констанции, которое он написал ей 324-325гг. в ответ на ее просьбу прислать к ней образ Христа. Евсевий: «Какую икону просишь ты прислать тебе, ту ли икону, которая есть образ Его Божества – такой иконы и быть не может. Вероятно, ты имеешь ввиду образ того зрака раба, который Он воспринял в Своем воплощении, но дело в том, что и этот образ (человечество Христа) оно было смешано со славой Божества. А тем более по воскресении Своем Он уже, конечно, содержит человеческое естество в таком качестве, что оно не изобразимо. Как это мертвыми красками, вещественно закреплять эту вышеестественную реальность богочеловеческого единства». Изобразить что-то как единое во Христе, значит, стать монофизитами. Если изображают человеческую природу, то разделяете – несторианствуйте, игнорируете единство. Отцы: «честь, воздаваемая иконе, относится к ее первообразу. Поклоняющийся иконе, поклоняется ипостаси, изображенной на ней». Сам текст вероопределения несколько более тонкий. Как можно изобразить ипостась? Можно сказать, что изображается ипостась, но изображается по ее человеческому облику, очертанию. На эту тему Иоанн Дамаскин высказывался достаточно выразительно. Эта тема различения была развита Феодором Студитом и Никифором Константинопольским. Дамаскин: «Когда тот, кто будучи по превосходству своей природы лишен количества, качества, принял зрак раба, облекся в телесный характир (образ как характир – очертание, отпечаток), тогда начертывай (харате) на досках и выставляй для созерцания. Человечество в нем неотделимо от его Божества и воипостазировано его Божеством. Здесь есть безусловно тайна, есть нечто, что не может быть аналитически выверено, детально разложено в логическом дискурсе. Чтобы подтвердить тайну тайной, можно употребить о мариологическом вопросе в церкви. Церковь указывает на некую реальность тайны. Характер сочетания единства Божества и человечества во Христе может быть чуть-чуть прояснен по аналогии с тем, как в человеке соединены душа и плоть. Ясно, что все, что происходит с телом, относится и к душе. Все, что происходило с человечеством Христа, относилось к Его ипостаси. Поэтому мы можем и должны исповедовать Марию Девой Богородицей. Здесь тоже в иконопочитании можем эту аналогию иметь в виду. Совершаемое с человечеством относится к Божеству. Феодор Студит, имея ввиду прописать эту тему характира (с ним связана индивидуализация человечества Христова). Феодор: говоря вообще о человеке, я имею общую сущность, а прибавить некоторое – вижу лицо и так сказать очертание – уже конкретный человек. Здесь берется еще доипостасный уровень индивидуализации. Индивидуум еще не есть ипостась. Тема конкретизации человека в ипостаси Бога-Слова очень проработана детально отцами второго периода иконоборчества. Феодор: «исповедуем, что лицо предвечного Слова стало лицом для двух естеств, что оно придало самостояние конкретному человеческому естеству со всеми качествами, отличающими его от всех прочих людей, заявляем по праву, что одно и то же лицо неописуемо по Божественному естеству и описуемо по человеческому естеству». Воипостазирование – возможность быть изобразимым. Смешанность со славой Божества не невелирует человеческое естество, но делает его более человеческим. Никифор: «Естество человеческое обновилось, но не переменилось». Никифор проводил еще и другую линию в этом контексте очень сотериологически напряженную линию. Он связывал изобразимость тела Христова с его способностью стать жертвой. Если тело Христово – подлинно, то оно изобразимо. Если неизобразимо, то неподлинно, тогда и не было реальной жертвы. Максим: «Преодолена будет бездна между тварным и нетварным». Человек всецело обожится, станет подобным Богу кроме различий по сущности. Никифор: «На иконе вовлекается не только видимый облик человеческого естества Христова, но также и Сам Логос. Даже если он не так с человеческим естеством изображается, но поскольку по лицу един и неразделен, посему также он вызывается в памяти через икону (по аналогии с верой, в акте молитвы)».

Собор 879-880гг. – папа Иоанн 8, патриарх Фотий. На соборе были легаты папы. Подписали, что Никео-цареградский символ веры стал общим и обязательным для всех церквей. Сохранилось письмо папы Иоанна к патриарху. Там папа извещает его, что он прилагает посильные меры, чтобы символ с филиокве не распространялся.

05.02.11

Синодик Недели Православия

Включает в себя анафематизмы с эпохи торжества иконопочитания включительно до паламитских споров. В 9веке закладывается основание для этого синодика – корпус текстов, которые произносились в богослужебном чине в Неделю Православия. В 843году впервые в неделю православия этот чин был против иконоборцев. Важно было торжественно провозгласить память отцов – иконопочитателей и осудить иконоборцев. В 9-11вв. этот синодик еще складывался, особенно насыщенным был 12век и 14век. Он издан на русском языке в конце 19века Успенским. У Никольского есть книга «Анафематствования в неделю Торжества». Проблематика очень детальная в этих анафематизмах. Тема иконопочитания в одном из них взята в теснейшем отношении с воплощением Христа. Воплощенность является залогом изобразимости, потому что Господь действовал изнутри человеческой природы, человеческой истории, поэтому Он и изобразил. Он осуществил ветхозаветные пророчества. Даже сама истинность этих пророчеств подтверждается делом, значит оно изобразимо. Обыкновенно мы привыкли, что иконоборцы апеллировали к Ветхому завету, упрекали иконопочитателей в эллинизации, в податливости по отношению к идолоплонической практике. Иудеи оказываются соратниками иконоборцев. Иконопочитание тесно связано со свершением пророчеств, тени уже стали образами (Максим Исповедник). Они приобрели действительно содержание, они могут быть начертаны.

Второй важной темой синодика стала тема, связанная с проблематикой Евхаристической жертвы Христовой. Стоит вопрос о том, кому принесена эта жертва. В 12веке в 50-е годы возник вопрос и спор на эту тему. Главным носителем неправоверного учения оказался Сатерих Пантерген (кандидат на патриаршую кафедру). Он отказывался буквально воспринимать слова литургического последования (Ты еси приносяй, приносимый и приемляй). Сатерих, исходя из того, что он усваивал действия ипостаси, говорил о невозможности при этом не разделить Христа. Если приносит и принимает – разделение на два субъекта. Если так, то разделяем Христа, несторианствуем. Он формулировал учение о жертве, о жертвоприношении как акте. Жертва приносится Богу Отцу Сыном. Прежде чем принести ее, Сын в воплощении воспринимая человеческое естество, его уготавливает, соделывает его чистым. Сразу же возникла оппозиция, хотя были единомысленники у него. Сам Собор по этой проблематике собрался в Константинополе в 1156году по посылу, который шел от русского митрополита Константина. Собор осудил Сатериха, он начал писать пространное сочинение на эту тему. Собрался новый собор в 1157году. Эта проблематика и ход ее осмысления захватил всю константинопольскую церковь. Решение: жертва приносится всей Святой Троицы. Было подчеркнуто некое парадоксальное утверждение. Как вся Троица, поэтому и Сын по своему Божеству приемлет эту жертву, в которой он приносит свое человеческое естество. Николай Мефонский подключился к этой полемике. Он подчеркнул, актуализировал тему сущности и действия в Боге. Напомнил, что действие есть обнаружение природы. Он действует вместе с Отцом и Духом единым действием – это действие в данном случае есть восприятие жертвы. Получается, что жертва приношения Господа есть движение его освященного человечества внутри как бы единой ипостаси Господа. Человеческая природа возносится в глубокое теснейшее общение с природой Божественной. Такое понимание помогает нам осмыслить жертвы, освобождая ее от отдельных частных интерпретаций. От воплощения до Голгофы – движение этой жертвы. Это движение должно быть понято как снисхождение Бога. Господь добровольно по снисхождению своему вовлекает свое человечество в полноту человеческой истории добровольно. В этом и заключается искупление. Искупление возможно, когда речь идет о совершенстве того, который есть искупитель. Только он может искупить. Эта интерпретация очень важна. Жертвоприношением можно называть уже и воплощением. Не имея никакой нужды, он все-таки воплотился. Не имея никакой ответственности перед человеком. Но Он начинает отвечать вместо человека. Кирилл Александрийский еще писал: «Не нужно разделять Христа в Евхаристической жертве». Жертва относится к трудноразъяснимым понятиям. Воспоминание – обновление, актуализация той самой единственной Жертвы.

11век. Этот век не только в плане конфликта Церквей знаменателен. Само столкновение обнаруживает кризис, который пустил свои корни на западе и на востоке. На Востоке это век вторичной эллинизации, когда после Фотия был возврат к античной традиции. Это была больше литературная эллинизация (например, Михаил Пселл соотносил Моисея и Гермеса). Он был главным наставником в университете. Если сам он при всей подозрительности к веросознанию оказался свободен от прямых преследований, то его ученик Иоанн Итал предстал перед церковным судом (1080г., собор: вскрыта мощная эллинизация богословского сознания в эти времена). Анафематствуется сам характер познавательной деятельности, характер богословствования, когда школа врывается в богословие, стремится технизировать, сделать абсолютно прозрачным для дискурса всё. Итал: как обожествилась плоть Христа: по положению или по природе? По природе – монофизитство, по положению – несторианство. Плоть обожествлена не по положению и не по природе, а вышеестественно – это говорил один из участников этих споров. Ответ лежит вне плоскости самого вопроса. 9-11вв. – время кризиса в смысле расцвета в том, что у мусульман появляется легенда о трех обманщиках, возникла соотнесенность. Понимание того, что мы не одни претендуем на полноту истины с равной претенциозностью. Претензия Христа, Моисея и Мухаммеда на истину не точна (исламские богословы).

10.02.11

При Алексии Комнине возникло это движение – кризис универсальности, которая была существенным качеством христианства, ислама. Христианство осознавало себя исторически как универсальная религия, с которой ничто не сравнится. Теперь возникает своего рода релятивизм. Он возникает на перефирии церковного предания. Но для византийцев, которые осознавали себя в реальности христианского предания, отголоски кризиса оказались связаны с новым, в истории не первым обращением к наследию классической древности. Вот отсюда появляются анафематизмы в Синодике по поводу учения Иоанна Итала: анафематствуется чрезмерно агрессивная рациональность в познании Бога. Анафематствуется метод, способ подхода к реальности церковного предания. Это чрезвычайно симптоматично и значимо. С одной стороны скажем, что со времен Дамаскина в сознании византийской православной культуры появилось понятие Гносемахия – разумоборчество, указание на тех, кто боролся со знанием. С другой стороны была поставлена граница знанию. Мощно входят в сознание разные мнения греческих философов. Новый всплеск эллинизма (о вечности творения, о переселении душ, о предсуществовании душ). Тем, которые умствуют, что материя безначальна, и идея безначальна – анафема. Тем, которые утверждают будто греческие мудрецы и первые из ересеначальников и здесь были и на будущем суде явятся добродетельней тех мужей, которые были благочестивы и православны, но по слабости согрешили – анафема. Действительно, философы и первые еретики были нравственными, аскетичными мужами. Благочестие означает полноту православия, они хранят чистоту веры. Здесь говорится о бесценном даре православия, который Господь дарует всем. Этот дар внутри церкви – чистота веры, правильность (праведность) веры. Тем, которые вместо того, чтобы с чистой верой признавать чудеса Христовы, силятся посредством мудрований выставлять невозможными или перетолковывать их так, как им кажется и упорствовать в этом – анафема. Тем, которые слишком дружелюбно приемлют языческие науки (школы Византии уже усваивали в полноте Платона, Пифагора) и изучают их не для одного только образования себя, а следуют преподаваемым в ним ложным мнениям, увлекают к ним и других тайно и явно – анафема. Учение о вечных идеях и вечном творении, о вечности творения. Затем говорится о том, что подвергают сомнению Воскресение. Воскресение не имеет ценности для античного сознания. Освободиться от тела, возобладать более тонкой реальностью своего существа – противоречит Воскресению.

В 14веке материалом этого синодика являются анафемы в адрес Варлаама и Акиндина. Анафематствования по поводу богопознания, природы фаворского света. На соборах в очень тяжелой борьбе универсального единства не возникло. Часть византийских интеллектуалов того времени сохранили свою оппозицию к соборному решению о возможности Богопознания через энергии и действия и сокровенности Божества в своей сущности. Эта тема была подхвачена из недр восточно-христианского боословия. Тем, которые умствуют и говорят, что свет Господень был сущностью Божества или тварная реальность – анафема. Просияние и действие, происходящее из существа Божия. Мессалианство (осуждено на 3Соборе): возможность видеть сущность Божию – это было критерием того, что он принял Духа Святого. Самого Григория Паламу обвиняли в мессалианстве. Но Григорий отличал Божественность как реальность энергии и самую сущность Бога. Другие говорят: это вносит в Божество сложность. Томизм: Бог есть чистый акт. Антипаламиты сливают сущность и действия (как раньше между ипостасью и сущностью). Это было аргументом для Григория Паламы. Каппадокийцы сформулировали аргументы против указания на сложность Божества: природа остается простой, потому что действия вне сущности, за пределами сущности. Хотя Бог прост в своей сущности, простота не есть сущность. На Западе: сущность – простота – поэтому невозможность наполнять бытие.

*Догмат о творении*

Культурно-философский контекст

Флоровский: идея творения чужда античному сознанию. Он подчеркивает уникальность положения мира и человека. С одной стороны он свободен, с другой стороны он не самобытен, не имеет основания в бытии. Этот парадокс представляет творческий характер и риск человеческой и космической природы. Свобода, которая рискует забыть о своей онтологической безоснованности, о том, что свобода – дар, как и само бытие. 2Мак.7:28 – единственное место, в котором говорится о том, что мир сотворен из ничего. Хайдеггер: почему есть нечто, а не ничего. Августин: тварь создана из ничего. Склонность к тому, чтобы вывести творение из Бога. Шеллинг: это ничто – крест для разума. Евр.11: верою разумеваем, что веки устроены Словом Божиим. Вера является способом уразумения этой тайны. Григорий Палама: оппоненты преувеличивают значение ума, знания, школьной образованности, эрудиции. Он пишет: заметим на бывшем от начала как верой дается видение выше ума, верой разумеем. Какой ум вместит, что вселенная возникла из ничего? Эллинские мудрецы сочли мир невозникшим и не имеющим окончания – вещи никуда не исчезают. Однако мы поняли, что вселенная создана не только из ничего, но через Слово Божие. Он произносит гимн вере, как единственный способ подняться над своей естественной способностью.

17.02.11

В целом в античной традиции представление о том, что мир вечен. Это представление имеет некоторые вариации. Внутри себя эта традиция некоторым образом расходится. Но все-таки это учение о вечности если не мира, то материи. Начнем с свидетельств некоторых античных философов, что самое представление о возникновении, о рождении чего бы то ни было, оно превратно. Эмпидокл: нет никакого рождения, как нет и губительной смерти, есть лишь смешение одно с размещением того, что смешалось. Есть смешение сущего, внутри него есть некоторое перераспределение. Это не возникновение в строгом смысле, а лишь конфигурации этой исходной сущности. Разделение того, что смешалось, и распределение – космос, упорядочивание реальности. Исходит из того, что нечто что-то все-таки есть. В категориях Парменидовских это только потенциальное бытие. Нельзя говорить в строгом смысле о бытии каждой отдельной сущности. Возникновение космоса и порядка – это говорят только неразумные люди. Из ничего не происходит. Это соотношение с зримостью, в хаосе ничего не увидишь. Неразличимость и неразделимость присущи хаосу. Неразличимость связана с юридически понимаемым порядком. Разделить, значит, упорядочить. Дегесты (одни из законов Юстиниана) – значит упорядочить. Анаксагор: слова рождение и гибель неправильно употребляют эллины, ибо не одна вещь не гибнет, но составляется из смешения и сопоставления тех или иных вещей. Обособляться, значит, гибнуть. Анаксимандр: все вещи несут кару за самое свое возникновение, за самое свое обособление. Смерть – новое смешение в античности. Здесь есть некоторый намек на первородный грех: сама жизнь соотнесена с виновностью. Ксенофану принадлежит первое доказательство вечности бытия. к нему восходит фраза, что из ничего ничего не происходит. Действительно, мы ничего не видим, чтобы что-то происходило из ничего. Радикализм догмата о творении из ничего совершенно не вписывается. Аристотель говорит о вечности мира («О небе»): небо в своей совокупности не возникло, не может уничтожиться, оно одно вечно, не имеет ни начала ни конца, но объемлет в себе вечное время. Невозможно, чтобы раньше бывшее вечно впоследствии уничтожилось, либо то, что небывшее стало вечным. Однако, заметим, что тот же Аристотель, который явил собой некую систему естественно-научной мысли греческой, в другом сочинении («Топика») говорит: есть и такие проблемы, которые, правда, имеют большее значение, но для доказательства их мы не имеем доводы, например, вечен ли мир или нет, можно ставить и такого рода вопросы. Фактически здесь Аристотель говорит, что в собственно рационально-диалектическом отношении вечность или не вечность мира не может быть обоснованной. С эмпирической точки зрения невозможно говорит, что не было и возникло, что возникло и перестало существовать. Аристотель говорит довольно трезво, что есть проблемы, которые рационально раскрыть невозможно.

Платон «Тимей» - стал для античной и средневековой мысли богатейшим источником различных интуиций космологического порядка. Прежде всего он здесь именно подчеркивает свою краеугольную мысль: Представляется мне, что надо разграничить две вещи, что есть вечно, не имеющее возникновение бытие, что есть нечто, что всегда возникающее, но несущее – это первенствующее положение Платона. Здесь противопоставлено бытие и становление. Однако все возникающее должно иметь причину для своего возникновения, ибо возникнуть без причины совершенно невозможно – он здесь вводит образ демиурга. Если он взирает на неизменносущее, берет его в качестве первообраза, то все необходимо выйдет прекрасно, если же взирает на нечто возникшее, то произведение его выйдет дурным – критерий космичности и красоты. Здесь вопрос о том, что есть прототип для нечто возникающего. Если это вечное, то образ являет нам некую красоту и гармонию. Как можно оценить этот космос? Платон говорит, что космос возникает, потому что при устроении его демиург созерцал идеи. Здесь можем подчеркнуть неразрывность эстетического и космического, а также истинного. Творца и Родителя (он ставит их в один ряд) – в позднейшей традиции творец и родитель будут противопоставлены, творец ниже отца. Творца и Родителя этой вселенной нелегко отыскать, а если и найдем, то нельзя о нем рассказывать – это сдержанность, апофатизм, который роднит его представление о Творце с христианским представлением. Мир прекрасен – это важно, характерно для всей античной мысли. Если космос прекрасен, а его Демиург благ, то он взирал на вечное, и недопустимо подумать, что демиург мог использовать только лишь потенциально сущее, чтобы устроить этот мир. Образ демиурга с точки зрения философски выверенной выглядел наивно, некорректно. Аристотель говорил: чем пользовался этот демиург, какими инструментами? В представлении Аристотеля демиург у Платона занижен – он труженик, такой же как люди. Плотин отрицал креационизм Платона, Бог не желает творить этот мир. Если говорит Плотин о происхождении мира, но говорит, что мир возникает как след возникает. Нельзя сказать, что человек хочет этого следа. Он живет внутри своей сути, след – как косвенный результат, а не как решение воли. Платон в этом отношении подчеркивал, что мы не достигнем в наших рассуждениях полной точности и непротиворечивости. Мы должны радоваться, если наше рассуждение окажется не менее правдоподобным, чем какое-либо другое. В таких вопросах – правдоподобный миф. Это проницание в тайну творения, но выражено может быть только быть через некие неподобия, потому что подобного в нашем разуме и опыте ничего нет. Мы через мифопоэтические образы можем только указать на эту тайну. Он не учит о творении из ничего, но в самом подходе, методологии разрешения этого вопроса, озвучивает важнейшие темы. Мир – это реализация благости Творца или благости космоса. Демиург благ, не из зависти сотворил космос (зависть всегда характеризует неполноту), но он руководим преизбытком благости.

Анаксимандр: гибель совершается по долговой задолженности, ибо вещи уплачивают долг. Платон: мудрецы говорят, что небо и земля и люди связаны между собой общением и справедливости. Платон характеризует реальность мира в категориях нравственно-эстетических. Он предвосхищает христианское свидетельство об этом космосе. Важно еще раз подчеркнуть целостность, целокупность космоса, неразрывную связь в нем физического и эстетического. Платон «Фелеб»: Благо уловляется (изъясняется) тремя идеями: красотой, соразмерностью и истиной. Значит, тройственное сочетание. Соразмерность – техническая целостность, которая обеспечена механически вевыренными пропорциями, но здесь целостность с красотой. Здесь нельзя вычленить механический момент из целостности. Вселенная прекрасна. Рядом с этим в плане эстетическое истолкования целокупного единства тварной реальности, единство ее онтологическое, эстетического начала – об этом говорит и Дионисий Ареопагит: Прекрасное называется красотой, потому что от него сообщается собственное очарование всему сущему (категории нравственно-эстетические). Потому, что оно причина благоустроения и изящества всего. Здесь некоторое учение об энергиях Бога, волении Бога. Потому еще называется красотой, потому что всех к себе призывает (калос – красота и калум – привлекать). Близко понятие красоты и собранности в тождество. При том, что каждому даровано свое собственное очарование. Мы подчеркнули, что творение усматривается греческими и христианскими мыслителями как тайна в своем собственном происхождении. Эта тайна некоторым образом уразумевается через красоту. Эта красота собирает в себе причины как не только действующая, но и целевая. Это отмеченность тем, чем тебе еще предстоит стать. Красота наиболее доступно позволяет нам воспринимать реальность в ее совокупности с причиной как целью существования.

Эта тема особенно внятно раскрывается у Василия Великого. Нельзя пройти мимо его Шестоднева, который посвящен как раз творению. Там мы находим откровенную полемику Василия с античным представлением о вечности материи. Если она не сотворена, то равночестна Богу, если также вместительна, то уравнивают ее с Божиим всемогуществом. Он не становится на почву естественно-научного представления, но где нужно, он ее использует, но в то же время, несколько иронизирует по ее поводу. В то же время не следует попекаться многопопечительной суетой науки.

19.02.11

Отношение к творению как к тайне, оно до конца не объяснимо, не рационализировано. Творение является реальностью целокупной, в нем невозможно отделить его нравственное и этическое содержание. Красота оказывается наиболее адекватной формой этой самой целокупности. Здесь именно такое эстетическое, которое неразрывно связано с нравственным и онтологическим. Бог сотворил все добро зело – мы понимаем, что это добро как благо, как насыщенное нравственным содержанием. Это добро как добротность, как надежность в бытии, как бытийственность. Здесь онтологическая добротность сопряжена с нравственность. Слово добротный или добрый имеет смысл и эстетический. Конечно, в том-то и дело, что для античного сознания и опыта, также как и для средневекового, невозможно было умственное постижение реальности, отторгнув от этого нравственное. Античный и средневековый человек соприкасался с целостностью. Хайдеггер: мельница даже была вписана в лоно естественного пейзажа и гидроэлектростанция, которая подчинила природу себе. Техническое (техни – искусство) оно не обязательно агрессивно против других составляющих.

У Василия Великого в Шестодневе: «Премудрый Моисей, желая показать, что мир – создание Божие, сказал В начале сотворил». Это некое художественное, эстетически окрашенное. Далее: «Бог был для мира не только причиной бытия, но сотворил как Благой полезное, как Премудрый прекрасное, как Могущественнейший величайшее… Не сделал, не произвел, но сотворил». Он постепенно очищает понятие Божественного творчества, освобождает от ограниченных смыслов, освобождается от всякой частичности. Эстетическое оказывается доступным, досягаемо творением в своей первичной целостности, в то же время, оно доступно целостно, ибо красота считается синонимом целостности, гармонизированности. Совершенство должно было бы идти по пути очищения чувств, просветления чувств, чтобы человек познал, что есть глубинные смыслы этого сущего. Василий Великий подчеркивает (комментарии на Псалмы), что только очищенному взору является подлинная красота творения. Грехопадение – заворачивание чувствования на себя, вожделение, творение становится источником и поводом для удовольствия. Эта тема ощущения не дается в узко эстетическом свете. Эстетическое изначально не может быть свободным от аскетического.

Тема неизменности сущности Божией. Бог оказывается вечным Творцом, его действие получает вечность – Ориген. У него также есть понимание вечного творения не в смысле актуального, а в смысле того, что Бог содержит в Себе в неких образах, образцах содержит в себе все творение изначала. Актуально проявляет себя только в известный момент. Можно говорить о вечности творения в провиденциальном смысле. Поскольку Ориген не различает еще внятно ни сущности от воли и действия, ни сущности от ипостаси, он все-таки говорит о творении в провиденциальном смысле. Никейский символ веры своим выражение «Рожденна, несотворенна» - вносит различие того, что по природе от того, что от действия. Творение происходит во воле и действию Божию, а рождение – из сущности Божией, есть дело сущности. Мир возникает в известный момент по времени и со временем, действие воли Божией не нарушает полноты, неизменности Божественной сущности. Изначально в Божественном разуме содержатся логосы творения. Эта тема обозначена у Оригена, затем у Григория Богослова («Бог от века созерцал в уме Своем образы все сущего»), далее – Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник. Максим в Толкованиях: «Местом всех удостоенных блаженства является Бог (это выражение рискованное – важно различение сущности и энергий), Бог, в котором, конечно, неподвижно водружены все логосы, по которым и познает Он все прежде бытия Его, ибо все по самой истине вещей существует в Нем и у Него. Хотя все это не вместе с логосом приводилось в бытие, но каждое в свое время». Он говорит еще, что «Бог знает сущее, как Свою волю о сущем». «Он есть создатель вечный и по действию, они же – потенциально суть, а актуально еще нет». Его энергии не возникают по нужде в отношении к творению. Бытие сущего возникает актуально в известное время – против совечности творения Богу. У Максима есть прямое высказывание: «Мы полагаем, что логос ангелов существует до их сотворения, логос каждой сущности и каждой силы в своей абсолютной трансцендентности не выразимы и не постижимы, будучи выше всякой твари, но этот самый логос умножается во всех тварях, соединяет в себе все вещи». Нельзя логос отождествлять с сущностью вещи, логос трансцендентен существу сущего. Флоровский: «Эти силы (логосы) не сливаются с тварными вещами, не суть эти вещи, но их основание и животворящее начало, которым они причастны и должны причащаться, это не только начало и причина, но и задание, влекущее запредельное и сверхпредельная цель».

В западной традиции решение этой проблемы было иначе. Поскольку запад не усвоил и не выработал внятное различение сущности и энергии, то эти идеи помещались в самую сущность Бога или, как это будет у Иоанна Скотта, эти логосы будут характеризированы как тварные. Вводится неприемлемая для Востока: тварное и в то же время творящее (это про идеи). Также и 4 природа у него тоже сомнительная. Выходит, что он учит о том, что не останется ничего тварного. Западная традиция или не различает сущность и энергии, или же мыслит энергии тварными. В эпоху схоластики происходит новый поворот в христианской космологии под сильным влиянием арабо-мусульманской и иудейской мысли. Актуализация аристотелианского наследия – естественно-научного наследия. Аверроэс или Ибн-Рушд прямо учили о вечности творения. Христианская мысль формировалась на началах полемики с Аверроэсом. Но оказалась беззащитной перед ним. Аверроэс: «всякая причина (начинает механизироваться, приобретать частный характер), не производящая немедленного следствия, является недостаточной. Бог – достаточная причина мира, как целевая – он высшее благо, как действующее – всемогущ. Бог существует вечно, следовательно, мир тоже существует вечно, как и породившая его причина». Аверроэстический вызов убедил христианских мыслителей продумывать эту тему. Появились его последователи среди христиан – Сигер Брабантский: «Признавать сотворение мира, значит признавать существование всеобщей возможности мира до его всеобщей действительности… Наличие момента, когда в мире не было действительности, а существовала только возможность, это нелепо». Самое внедрение в Божественное разделение возможности и действительности неправомерное. Энергия – действие, действительность (здесь процесс, его результат, также понятие осуществленности, когда целью деятельности является сама деятельность – для Аристотеля это был Перводвигатель). Различение возможности и действительности в самом понятии энергии нет. Максим: Бог всегда в энергии, всегда в действительности, не нуждается в процессуальности, чтобы реализовать саму возможность, в нем все находится в состоянии актуальности, но это не значит, что мир изначально актуален.

24.02.11

Ближе к позднему Средневековью в западной мысли, да и в Восточной получает новую жизнь тема вечного творения. Под влиянием арабо-мусульманской мысли этот импульс учения о совечности творения получили католическая традиция и иудейская мысль (Мейманид). В 13веке было осуждено аверроэстическое направление, но внутри католической традиции постепенно воспринимали Аристотеля. Его наследие стало философской базой схоластики 13века у Фомы. Самая тема творения – с нее снимается ореол тайны, рационализируется сам подход к ней. Средневековая мысль арабская опиралась только на естественно-научные сочинения – возник такой образ. Происходит рационализация. Эта соразмерность становится предметом заинтересованности исследования. Можно сказать, само уловление, способ познания и познавания все более становится тем, чем интересуется схоластика, а тем более, новая европейская мысль. Крен к гносеологизму. Это соотнесено с тем, как устроена эта реальность, этот механизм. Уже в 13веке мы встречаем такие мотивы у Боэция Датского (вторая половина 13века) – в отличие от Фомы он полагал, что положение «мир сотворен из ничего» - недоказуемо, но не противоречит разуму (Фома: разум должен себя ограничить). Боэций: пусть это для нас неясно, но в сути своей научно-философская реальность не вступает в противоречия с реальностью откровенной. Он считает, что противоречит естественно-научному опыту, философ должен держаться того, что ему говорит разум – он санкционирует волюнтаризм разума. «Философ должен ставить любой вопрос, могущий обсуждаться разумом, ведь любой вопрос относится к Сущему, а философ обсуждает все Сущее: естественное, божественное и математическое». Все сущее подлежит наблюдению, созерцанию разумом. Разум получает универсальную санкцию на присутствие всего сущего. Попутно как сущее опознается в том числе и божественное. Никакой радикальной трасцендентности для разума не предполагается. Немаловажно, что эта универсализация человеческой рациональности сопровождается нравственное обоснование, получает нравственную санкцию, она в себе самой расценивается, как нечто безусловно свободное от греха. «Философ не грешит против природного порядка, он исполнен добродетели, он познает добродетель и познает, что такое порок – ему легче жить по правильному суждению (пример рационализма: если мы знаем, то мы будем делать; человек не знает подлинного своего добра и блага), ибо тот, кто так действует, никогда не грешит (критерий святости – разум), невежде трудно поступать правильно; второе - философ вкусил интеллектуальное наслаждение, оно больше чем чувственные наслаждения; третье – в мышлении и созерцании нет греха». Некоторая естественная интеллектуальная деятельность в ее существенном проявлении высвобождается вообще из рискованной области, где человек всегда отягощен грехом. В самом мышлении нет греха – это поразительно. Аскетический опыт средневековья, казалось бы, дал понимание того, что грех возникает в уме человека. Просматривается гимн разуму, который воспоет эпоха Просвещения. Сам разум, если подвергается критике, то в смысле его выверки, выверки его инструментальных способностей. Появляется уже в 12-13вв. такая тема второпричин, идет поиск некоего универсального одного элемента, из которого бы все происходило. Этот элемент мыслится как идея, только материально обозначенная. Роберт Гросетест (епископ Линкольнского) сочинение «О свете или о начале форм». Ищутся первоосновы. Присутствие Бога становится все более не нужным. Епископ этот считал, что формой телесности этой является свет. Его сравнивают с Василием Великим. Василий не идентифицирует тонкое существо эфира со светом, его восприятие света – скорее эстетическое в сете проявления красоты, в свете проявляется красота Божественного творения (свет помогает проявиться смыслу, подлинности творения). Никаких намеков на отождествление его с формой телесности в писаниях Отцов не содержится. Отцы: Когда мы говорим о началах, не имеем ввиду, что это какой-то первоэлемент (они просто были сотворены первыми по порядку). Если иметь в виду 16-17вв., то она состоит в том, чтобы познавать как устроен мир. В 18веке появляются космологические теории разного рода. В этих теориях замечательно то, что в них через наличное состояние мира пытаются прийти к познанию того, каким было начало. Дмитриев (историк науки): «Если путь к рациональному пониманию вселенной лежит через понимание ее эволюции, то ни один средневековый автор не рассматривал актуальное строение мира через космологическое основание мира». Появилась идея, что можно реконструировать сам механизм мира уже позже. Мечта Ренессанса: истолковать книгу Природы и Откровения в химических процессах. Поиски сущности вещей на возможности создать элемент. То, что происходило в опытных лабораториях алхимиков моделировало в частях и в целом первичный акт творения. Для классического средневекового сознания не было даже такой постановки вопроса. Химический подход: полностью утрачено представление о целокупности творения. Хайдеггер: само творчество заменяется изготовлением (демиургизм в гностико-дуалистическом смысле), а творческая сила, прежде составлявшая прерогативу Бога, становится прерогативой человеческой практики. Человеческое творчество вторично, оно лишь как синергия. С ослаблением значения этой идеи параллельно идет нарастание человеческих претензий на это творчество. Характерно, что уже Фома Аквинский, при том, что полемизировал с аверроистами, сделал уступку им: допустил возможность вечного творения, при том, что оно было бы отождествлено с тем, что всегда, но из ничего. Тот факт, что мир и все телесные существа не имеют существования во времени и были всегда, но они поставлены в зависимость от желания Бога к самосущностному существования (это говорит современный томизм). Афанасий Великий: творение – это то, что могло не быть. Если по Фоме – то это то, чего не могло не быть. Творение возникает во времени, но это не делает эту сущность изменчивой.

Что касается иудаистической мысли, то в одной из еврейских энциклопедий статья о творении: идея вечности материи имела много последователей у иудеев, идея «из ничего» никак не связана с практической жизнью иудея. Здесь мы должны зафиксировать радикальное расхождение в первохристианской мысли. Пастырь Ермы: «прежде всего, веруем, что Бог привел все из ничего в бытие. Он не может быть постигнут. Веруй в него и бойся Его и спасешься, если будешь соблюдать эти заповеди». Догмат для творения из ничего важен для него, это тесная глубинная связь исповедания. Для раннехристианского сознания не было такого вывода, что из ничего – никак не влияет на жизнь христианина. Связь нравственно-религиозного и космологического. Современное миропонимание – раскол, который идет с Канта (разделил космологическую и нравственную проблематику). Этот радикальный дуализм по сей день остается руководящим.

26.02.11

В подлинном творчестве и познании – они приходят не как следующий шаг, а помимо этого шага, сверх него. Господь воплотился внезапно – не в смысле того, что его ожидали; сам образ Его во плоти внезапен, недостижим. Невозможно на началах человеческих дойти до Бога. Желание видеть, обладать и повторить – это дух нашего времени. В Новое время естественно-научный путь мышления абсолютно высвобождается в область, совершенно свободную от веры, от тайны. Мир уже как феномен природы. Уже эстетические критерии в науке имеют мало места. Как критерий меры и числа эстетическое присутствует.

Творить из ничего – не быть понуждаемым каким-либо инаковым присутствием. Творчество абсолютно свободно, им руководит только любовь, как абсолютно свободная от нужды. Творение из ничего и может и должно быть осмыслено как дар. Флоровский: мир не имеет основание в самом себе, творение не может опереться на себя. Нельзя не указать, что творение мгновенно и целостно. С другой стороны оно постепенно. Это противоречие. Эти все характеристики не нужно торопиться перелагать на естественный язык. Лосский: дни творения указывают не на временность, а на порядок. Мгновенность творения – творение ни в чем не опиралось на себя самое. Василий Великий: повеление Божие стало законом. Дионисий Ареопагит: благодатные силы действуют.

2Мак.7:28. Речь идет о ситуации, когда в маккавейскую эпоху обрушивается на них гонение. Гонитель матери семерых сыновей говорит, чтобы она вразумила бы своих сыновей, и они бы отказались от своей веры, чтобы сохранить свою юную жизнь. Мать говорит: «Я не знаю, как вы явились во чреве моем, не я дала вам дыхание и жизнь, не мною образовался состав каждого. Итак, творец мира, который устроил происхождение всех, опять даст вам дыхание и жизнь с ***милостью***… Посмотри на небо и землю, и видя их, познай, что все сотворил Бог из ничего и так произошел род человеческий». В контексте исповедания веры перед лицом смерти употреблено это из ничего. Милостью – важно здесь. Там, где вопрос стоит на образ осуществления чего бы ни было, там везде стоит милость. Не человек сделался богом путем аскезы, но Бог стал человеком. Бог по милости своей стал человеком. Очень важно, что тема творения из ничего совпадает с мученичеством. Не бойтесь отдать свою жизнь, потому что Господь силен восстановить вас. Его орудие – милость.

Верою уразумеваем – тайна становится понятной в том смысле, что она касается нашего существа. Познавание не становится знанием в смысле готовой информации, но выясняется в своей осмысленности. Рим.4:17. важен контекст – о делах закона и об оправдании верой. Вера сама вменяется в праведность. В сравнении с праведностью, которая силится быть достигнутой делами. Вера такая – это же ничто. «Итак, по вере, что было по милости (вера – аналог онтологического ничто), дабы обетование было непреложно для всех… перед Богом, называющим несуществующее как существующее. Авраам сверх надежды поверил с надеждой, через что сделался отцом многих народов (образ ничто и множества)». Бог животворит мертвых, Он же способен из неплодного чрева произвести великое множество потомства. Мотив: тот, кто сотворил все из несущего, тот же самый есть спаситель. Творец и спаситель – не только одно лицо, но это в горизонте божественного промысла одно и то же деяние. Нельзя отрывать спасение от космологии, происхождения мира. Решающим, наиболее адекватными при всем неподобии всяческих категории, являются категории этико-исторические, экзистенциально-исторические в определении того, что происходит. Нужно подчеркнуть, что Писание говорит о спасении прежде всего. История эта начинается не с грехопадения, не с появления человека, а начинается с самого первого Божественного «Да будет».

Даниэлу: характерной чертой откровения является то, что закладывается определение истории не в смысле историзма, а истории как совершающегося дела спасения, истории, как откровенного знания о человеке. Сущность откровения – оно дает историю о делах Божиих, оно является историей космоса. Павел: вся тварь ожидает усыновления нашего. Тварь зависима от нас, не по своей воле покорилась падшести. Продолжает Даниэлу: Библия включает природу в историю, понимаемую как Священную историю, промысл Божий. Завет с Моисеем служит лучшим познание космических сил. Карл Барт: «Начиная с истории творения, Библия сразу помещает в существо мира свет благодати, который откроется как замысел и смысл. Вопрос о природе вещей не имеет право выходить за пределы царства благодати». Главное, чтобы руководила нами идея, вера, опыт целокупности. «Не имеет право требовать самостоятельных ответов, создавая собственную систему мысли». Наука изучает мир так, как будто божественная благодать не имеет значение. Существует царство природы, которое отлично от царства Благодати, в нем нет ничего, что не было бы нацелено на царство благодати. Существование твари есть предмет веры – тонко подметил Карл. Речь идет о недопустимости учения, согласно которому наука противоречит богословию, в этом противоречии разум призван считаться с наукой. Православные в других выражениях – Филарет Дроздов (когда он говорит о начале творения, подчеркивает, что с самого начала это была история Церкви). Спаситель и творец – всегда рядоположные аспекты. Творение мира – как приготовление к созданию Церкви, конец находится в царстве благодати.

03.03.11

Тема о литературной форме библейского повествования

Каковы характеристики этого библейского повествования о творении с учетом того, о чем мы говорили? Разрыв между природой и истории, есть выпадение человека, а вместе с ним и космоса из перспективы домостроительства Божия. Естество зависит от нравственно-религиозной определенности разумных существ. Василий Великий: космосу надо будет измениться, ибо и состояние души будет иным. Нравственно-историческое определение разумных существ станет причиной изменения и космической реальности. Кант: мы видим по характеру нашей способности видеть. Миф – способ выражения реальности, который единственно оказывается возможным в нашей невозможности естественно-интеллектуальной усвоить тайну. Это некий способ выразить тайну. Литературно-выраженную традицию тайны мы застаем уже в античности. Макробий Феодосий написал пространное толкование на «Сон Сципиона» (из сочинения Цицерона «О Государстве»). У Цицерона есть рассказ о том, что человек умирает, а потом оживает (воскресает по сути дела). Цицерон пользуется образом сна. Показывается судьба предков Сципиона, показывается, что жизнь здесь определяет жизнь в другом мире. Предваряя свое толкование, Макробий говорит, что иногда такие мифологические рассказы вызывали иронию, смех у философов, считали все это за сказочную болтовню. На самом деле возвещение священных вещей под защитой мифа сохраняет свое достоинство не тронутым, позволяет прикоснуться тайне. Сам Макробий припоминает слова Гераклита: «Природа любит прятаться». Поэтому если иметь ввиду самого Бога. Здесь прикровенно языком, который нельзя воспринимать буквалистически. Тайна в образах, чтобы открыться только мудрым. Речь идет о языке образов. Прот. Александр Салтыков – у него статья «О мифологической форме библейского повествования о сотворении мира». Он цитирует проф. Рождественского: «Величайшая ошибка библейской экзегетики – связывать библейские истины с различными научными теориями». Святоотеческие толкования не учитываются достаточно. На западе склонны подчеркивать наивность архаического сознания, неразвитость. Слатыков приводит мнение Трубецкого: «Библейский рассказ – тайна временного бытия в форме детского понимания, эта наивность лишь кажется». Нравственно-религиозное содержание здесь раскрывается, хоть глубочайшее, но доступное младенцам. Кассиан Безобразов: «История до грехопадения должна быть названа метаисторией, лежит на грани временного и вечного. Вся книга бытия – теофания, с которого начинается путь человеческий на земле». Такая точка зрения ближе всего к святоотеческому преданию. Священник Шпилин: «Рассказ ведется на языке мифа, как иероглиф, который загадочен. Смысл: первое явление зла совершилось на вершине духа». Нравственно-сотериологически мы можем вступать в этот рассказ. Превращать миф в пустую легенду, значит не разуметь тайны. Миф имеет богодухновенное содержание, его нельзя характеризовать методами науки. Ильин, Лосев пишут об этом. Чтобы понять, нужно быть подобным тому, что ты разумеваешь, значит, духовно преобразиться. Ближе к этому святые Отцы. Они были приобщены святости. При всей значимости научно-герменефтического инструментария последнее слово связано с внутренним преображением самого человека.

Много свидетельств того, что мифическое не противостоит реальному. Топоров (филолог): «Миф – это категория универсальная в качестве принципа организации жизни. Поэтому миф и мифологическое не только исключают реальную жизнь, но выступают как усиленное представление о ней».

17.03.11

О первозданном состоянии творении.

В секуляризованном сознании – восходит к поврежденному опыту, отягощенном грехом и невидением. Поэтому одной из примет этого сознания – недооценка на мир, на человека, на судьбы человека, на характер его устроения – недооценка первозданного состояния, первичного. Возникает две версии, как правило: 1. Либо человек и творение мыслится в данном состоянии естественными. Либо как благое, позитивное – эпоха Просвещения. Человек добр, но помутнен, нужно освободиться от предрассудков, дать место разуму. Тогда мы увидим позитивность, человеческую и природную добротность. Нужно преобразить социум. В результате предрассудков, непросвещенного разума подмена реальностью мнимостью. Вопрос о том, почему же социум оказывается инаковым и агрессивным по отношению к человеку, если человек добр? – вот это непонятно. Возможность ограничить человека разумом невозможно, человек движем подсознательностью. Психоанализ вскрывает темную сторону человека, во многом греховную. Просвещенческий посыл не считает, что природа человека пережила радикальную катастрофу, этой природе привнесено зло. Католический богослов: современное сознание игнорирует недостижимое. То, что не существует как данность и то, что недостижимо, оно имеет огромное значение в христианстве для устроения человека. Идеал недостижим, но без идеала человеческая жизнь устраивается совершенно иначе и в худшую сторону совершенно иначе. Он верою вбирается в человеческий опыт, становится мерилом, критерием, даже силой. Если мы не будем считаться с идеалом, то жизнь будет устраиваться совершенно по-другому. Но произошло падение, реальность приобрела иное качество, способное к бессмертию стало смертным. Радикальность сказывается, прежде всего, в этом. Смерть вошла в жизнь, превратила жизнь в свою пищу. Максим Исповедник: «когда человек через преступление заповедей оставил позади свое начало вместе с бытием, то человек больше не мог проникнуть испытующим взором в то, что осталось позади». Теперь научные эти усилия, в древности – мистические. «Поскольку начало намечает движение, которое от него происходит, то оно разумеется и называется концом (целью). Начало и конец сближаются как цель. Человек не мог искать свое начало, оставшееся позади, но поскольку начало и конец совпадают, и человек способен исследовать конец, находящийся впереди. После преступления заповеди начало образуется из конца». Облечься в нового человека, созданного в праведности и святости. Этот новый человек – Христос, он и являет нам цель, с которой создан человека. Цель – осуществленное благобытие. В святых людях мы видим этот образ нового человека, который восстановлен во Христе и который отображает реальность первозданного человека. Василий Великий говорит на толкование 48псалма (человек не осознал, что он создан праведным, уподобился скотам): «Честь человека не просматривается в нашей эмпирии… Если не помнишь первоначального своего происхождения, то составь понятие о своем достоинстве по возданной за тебя цене. Посмотри, что дано взамен тебе и познай, чего ты стоишь». Ефес.: Человек создан в праведности и святости истины. Премудр.: Бог создал человека в неистлении. Екклезиаст: Сотворил Бог человека праведным. Момент, связанный с тем, что первозданное состояние человека не было нейтральным, эта свобода не была пустой, бессодержательной. Это было состояние правости, в котором добро не было детерминировано, но была расположенность к Богу. Гуманизм Нового Времени начинается с декларации достоинства человека, где говорится, что человек – свободное существо, как одинаково способное к добру и злу. Положение человека до грехопадения было выше свободы выбора. Что более подробно может говорить о первозданном состоянии, то находим это у святых отцов. Максим: «Итак, мудро уразумев немощи, святые познали глубинное несоответствие между образом Божиим (призванием человека) и его реальным состоянием. Они таинственно научились, что есть иная божественная и неподверженная переменам жизнь, которая стала досягаемой для святых, которую должно было Богу сотворить изначально. Они уверились, что нужно взяться за первоначальную жизнь, как этого требует Логос». Еще один текст Максима: «Может быть, учитель (Григорий Нисский) из того, что ныне созерцается в человеке, показывает то, что было тогда путем отъятия нынешнего. Ныне человек осуществляет движение (под движением – ось нашего жизненного устроения, куда мы направлены) вокруг бессловесных фантазий страстей по причине сластолюбий либо вокруг логосов искусств (техни) по причине вызванных обстоятельствами нужд или вокруг природных логосов из числа законов природы ради научения (движения к удовольствию, удовлетворению нужде и знанию). Из этих всех движений ничто в начале, разумеется, не притягивало к себе силой необходимости, ибо он был выше всего этого. Ему подобало быть созданным таким изначала, ничем не увлеченным ни тем, что ниже его (творение), вокруг него (другие люди как объект его интереса), ни тем, что в нем самом. Человек был тем, кто стремится к одному лишь совершенству, к Богу всей силой своей любви. Он не подпускал к себе страсти, ему не было нужно искусство, не нуждался во внешнем освоении природы, потому что ведение его было внутренним ведением логосов природы. Поэтому он назван нагим по простоте». Нагой как такой, который свободен через что-либо внешнее познавать Бога, себя, познавать мир. А способный лишь познавать все через приближение к Богу. Более высокое – познавать творение через Бога, в Боге. Иоанн Дамаскин: «Бог сотворил человека не причастным злу, прямым, нравственно добрым, беспечальным, свободным от забот, украшенным всякой добродетелью, цветущим всякими благами». Человек создан делающимся богом в смысле участия в Божественном свете, а не потому, что он переходит в участие в Божественной сущности. Отцы указывают на динамическую расположенность к движению. Природа человеческая как бы ни в чем не предваряет устремленность к движению. Вектор этой устремленности пронизывает самое малое измерение человеческой жизни.

19.03.11

 Изначально творение было совершенно – свободно от зла. Но не было в способности открытой полноты, а также самая эта способность должна будет раскрыться не в порядке автономии каждой сущности, а в открытости Богу, реальной обожености. Речь идет не только об открытости Богу, но о взаимооткрытости. Совершенство нужно мыслить двояко: как свободу от зла, но еще и неполноту осуществленности. Лосский: первозданное состояние не было обоженым, но направленным к цели, совершенство как свобода от зла и скверны, но еще не осуществленность. Первоначальное состояние для Оригена – состояние стасиса, стабильности. Для Оригена единство с Богом есть, но есть не как такое очевидное, которое должно раскрыться на путях преобразования творения (когда каждая сущность способна будет участвовать друг в друге). Григорий Нисский: каждая тварь способна будет приобщаться бытию наилучшему. Отсюда телесное преобразится, но станет участвовать в духовной жизни более полно. Каждое творение вообще будет участвовать в жизни более высокого порядка, чем оно есть по природе. Сам человек введен по природе – введен в возрастании в обожености. Григорий Нисский говорит: человек получил достоинство, которое выше его бытия, его сущности, его природы. Этот зазор и эта напряженность, несовпадение человеческой природы и божественного достоинства задает динамику возрастания. Человеческая природа помимо благодати перестает быть человеческой, даже вполне не человеческой – чтобы быть до конца человеком, он должен обожиться. История обожения позитивна. Стасис – покой, тема Великой Субботы (Максим Исповедник), эта тема в конце, он не совсем равен в начале. Нередко, даже чаще всего об истории говорят, как о том, что начинается после грехопадения. До этого – как неразвитое, неполноценное младенчество. Традиция христианского предания осознает состояние до грехопадения и состояние без грехопадения как состояние исторически насыщенное. Как раз возрастание было бы более плодотворным, если бы не вошел грех, который привнес болезненную противоречивость. Сам пример грехопадения и его последствия показывают, каковы возможности человека, он отражает тот потенциал человека, которым он обладал. Чтобы изменить мир, изменить себя – невозможно, он утратил целостность, которую давала ему действенную энергию. Отсюда в связи с оценкой движения, становления особая оценка такой универсальной характеристики тварного как изменчивость, изменяемость. Григорий: Самая ипостась твари начата изменением. Жильсон: причина зла – изменяемость твари. Без возможности измениться, человек не имел бы возможности обожиться. А при отсутствии свободы не ставился бы даже и вопрос. Условие это осуществляется в свободе, а не в детерменизме. Григорий: ни к одному только злу направлена изменяемость человека, но изменяемость производит возрастание в добре, когда хорошо изменяющегося изменяемость к лучшему постоянно изменяет к Божеству. Изменчивость – крыло для воспарения к большему и большему, там присутствует Дух Святой. Не будь изменчивости, то Дух действовал бы извне. Раз возможно лучшее, то изменяемость положительна. Человек, который не приобщается большему, он теряет и то меньшее, что имеет. Григорий Нисский: черты образа Божия Бог человеку не столько дал, сколько сообщил. Данность – качество природы. Качества сообщены – реализуются только в общении. Образ Божий – начатки Божия бытия. начатки требуют деятельности, реализации. Без нее они как бы не существуют. Актуализация их есть единственная способность их существовать.

Григорий: цель сотворенного та, чтобы во всей твари прославляема была превысшая сила, чтобы одним и тем же действием (т.е. созерцанием) разумею одно и тоже обращение к Богу, когда небесное и земное соединялось между собою к одной и той же цели. Григорий Богослов: самое плодотворное действие – бездействие (имеет ввиду внутреннее собирание, внутреннюю сосредоточенность). Все соединяется между собою к одной той же цели. Когда тварь оборачивается на себя, это уже плохо. Чтобы прийти к единству с собою, нужно соединиться с Богом. человек призван усиливаться к соединению всех своих сил. Сколько бы человек не стремился, то все равно сам не достигнет того состояния, что готов к соединению с Богом – сам Господь устрояет это соединение. Но человек должен жить так, как было бы наоборот, должен приготовить сообразную для Бога душу. Максим Исповедник: первоначальное состояние творения мыслится как все-таки некоторое различие, которое не есть само по себе зло или грех, но в то же время есть как некий опыт, некое условие, некие обстоятельства, в соответствии с которыми возрастание оказывается внутренне необходимым. Творение дано в некой напряженной различенности одного и другого (неба и земля, мужчина и женщина). Призвание было такое, что человек – горнило, мастерская, в которой переплавляется творение. Посредством его все должно соединиться. Он должен преобразить эти противоречия, возвести их в такой уровень, где бы они оставались адекватными в себе. должно было быть должно преодолено различиние мужского и женского, рая и земли, в конце концов после всего это любовью соединив тварное с нетварным существо, он явил бы их по дару благодати одним и тем же, весь всецело облекшись, восприняв всего Бога, и в награду стяжав всего Бога – как конец всего движимого, как покой.

24.03.11

Творение было призвано к возрастанию, к тому состоянию, которое открывает себя во Христе. Образ Божий в человеке соответствует той плоти, которую надлежало было Богу-Слово воспринять в своем воплощении. Человек творился в расположенности к тому, чтобы соответствовать, возрастать в меру возраста Христова, быть сориентированным к воплощению. Если понятие обожения является сквозным в святоотеческой традиции, но в богословии это понятие мало употреблялось. А тайна, цель, задача, призвание человека в творении выражалась через понятие о славе Божией. В житейском словоупотреблении слава приближается к понятию молва (как о ком говорят). Это понятие не то, что совсем лишено подлинного содержания, но уже выхолощенное. Слава в смысле прославления, восхваления имеет место в области религиозной жизни. Но как наши человеческие и вообще тварные усилия могут увидеть Бога и приобщиться Ему, засвидетельствовать достоинство Его присутствия? Это субъективный аспект славы, когда мы через служение и молитву восхваляем Бога. Прославления исповедуют присутствие славы Божией не как характеристики Бога со стороны твари, а как характеристики самого существования Бога среди твари, указывает на присутствие Бога. В Писании слава имеет онтологически весомый характер, это не просто риторическая практика, не просто слова человека в адрес Бога. Слава – Шехин*а* – являлась в огненном столпе, облаке. Господь являл зримое свое присутствие среди народа. Понятие слава – в отличности от сущности – есть то, что при сущности – присутствие. Рим.6: Как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам надлежит ходить в обновленной жизни. Слава – энергия Бога, сила. В параллель этому присутствию поставляется призвание христиан изменить жизнь в соответствии с присутствием Божием. Богатство славы – очень частое выражение – плодовитость, щедрость, преизбыток. Божественное присутствие всегда сопровождается преизбытком благодати. 1Фес.: призвавшего вас в свое Царство и Славу. 2Фес.: от славы могущества Его. слава – как проявление могущества, силы Божией. Иногда Дух Святой называется Духом Славы – Дух совершает деятельность Божию на ее завершающем этапе. Тот, кто придает действию Божию завершенность, зримость, осязаемость. 2Петр.1: Когда от велелепной славы принесся глас Христу… Энергия стала зримой даже и телесными очами. Предвосхищая разговор о грехопадении, нужно обратить внимание на Рим.: и славу нетленного Бога изменили в образ тленного… Говорится об отпадении от этой славы. Человек оказался недостоин пребывать в этой славе. Другой текст употребляет эти же выражения – 2Кор.3: мы же все открытым лицом как в зеркале, взирая на славу Господню, преображаемся от славы в славу. Здесь самое спасение сопряжено с преображением, по силе которого человек, взирая на славу Божию, мы сами преображаемся в меру и качество этой славы. У Иринея Лионского мы находим некоторые противоречия как бы. «Ибо слава человека есть Бог, а приятелище деятельности и всей премудростью силы Божией - человек». В другом месте: «Ибо слава Божия есть живущий человек, а жизнь человека – видение Бога». Одно с другим оказывается тесно связанным. Если человек способен видеть Бога (также: «Видение Бога дает нетление»), то тогда человек этот сам оказывается славой Божией. Человек оказывается по преимуществу приятелищем славы Божией. Живущий человек становится сам славой Божией. Человек, как способный усвоить эту славу, сам становится славой Божией, но прославление это нужно мыслить конкретно, являть в жизни это. Филарет Дроздов: «Слава – не такая реальность, которая соотносительна. Бог имел высочайшую славу от века, он сияет ей. В ней живет Бог превыше всякой славы, не требует в ней никаких свидетелей. Он желает иметь благодатных причастников славы Своей, то открывает их, его слава дарует от Него, приемлется причастниками, возвращается к Нему, в этом круговращении славы Божией и состоит Жизнь». Указывает здесь на то, что спасение и блаженство человека состоит в причастии Божественной жизни.

*Вопрос о грехопадении человека*

 Первоначально зло возникает в ангельском мире. Книга Бытия вводит нас в реальность, которая отягощена присутствием злого супротивного Богу начала. Ис.14 и Иез.28. Ис. – речь идет о падении царя Вавилонского – олицетворяет зло вообще. Как упал ты с неба, денница, сын Зари в сердце земли, как говорил: буду подобен всевышнему, но ты низвержен в ад. Ориген толковал: буквальный смысл текста не исчерпывает всего смыслового значения. Зазор между буквальным смыслом и небуквальным смыслом. Иез. – говорится о царе Тиррском. Ты печать совершенства, полнота мудрости, ты находился в саду Божием, твои одежды были великолепны, все было приготовлено в день сотворения твоего. Ты был помазан херувимом, был на горе Божией. Ты был совершенен, доколе не нашлось в тебе беззакония. От красоты твоей возгордилось сердце твое – отдам тебя на позор. Этот текст тоже рассматривается как символическое указание на ангела, денницу, который был наиболее совершенным из творений Божиих. Ориген: «Это пророчество показывает, что с неба ниспал тот, кто был денницей. Диавол был некогда светом – так же будет пришествие Сына человеческого (молния). Несмотря на это он сравнивает сатану с молнией, он был некогда святым». Подчеркнуто, что первоначальное восстание против Бога принадлежит не творению малозаметному, а именно одному из совершеннейших творений. Самое совершенство твари не защищает ее от падения. Самая красота стала поводом к гордости, к тщеславию. Гордость воспользовалась свободой некоторого самостояния разумной твари к тому, чтобы попытаться восхитить власть, которая по природе принадлежит только Богу. Августин говорит на тему падения дьявола: «То, что дьявол никогда не стоял в истине, никогда не проводил блаженной жизни с ангелами, а пал с самого начала своего творения – он развратился по собственной воли, будучи сотворен, он отвращается от света истины. Свет ангельской жизни он не пожелал принять. Он не может ни услаждаться светом правды, ни освободиться от ее приговора». Дьявол оставил блаженную жизнь, не пожелав принять – гордость его желает не принимать, а обладать как творец, как своим собственным. Здесь лежит очень существенное качество отчуждения от Бога, воли уклонения от Него. Главным препятствием для спасения будет являться не воля Божия на суде, а воля человека, которая в гордыне откажется принять прощение. Подчеркивается то, что зло не имеет своей собственной природы, оно паразитирует, зло есть уклон воли. Григорий Нисский: «из свободы как-то произошло зло». Механизм уловить невозможно, оно осуществляется в свободе. Природа не меняется до тех пор, пока не становится рабой произвола, которая отчуждает человека. Христианство подчеркивает, что зла в строгом смысле не существует. В отличие от платонического оптимизма христианство говорит об огромном историческом значении зла. У зла нет онтологии, но есть история свободной волей, распорядившейся своей собственной сущностью вопреки воли Божией. Эту историю не только нельзя расценить – констатация зла в истории. Франк: «Все попытки объяснить зло парадоксальны, внутренне противоречивы, объяснить – усвоить смысл явлению, а зло по определению бессмысленно». Дьявол – тлитель смыслов, он обессмысливает все (в Акафисте Божией Матери).

Уже в человеческом мире возникновение зла связано с преступлением заповеди. Эту заповедь нужно понимать многосторонне. Ее нельзя свести к юридически значимому запрету. Запрет был бы уместен, если бы речь шла об обнаружении творения путем заповеди уже доброго и уже злого. Если было бы сказано: все деревья хороши, а одно – источник зла. Так нельзя сказать, ведь все творение хорошо. Отцы подчеркивают, что ни самопознание, ни древо, у которого вскрылось различение добра и зла, не являлось злом. Феофил Антиохийский к Автолику: «Прекрасно было само по себе дерево, прекрасен был его плод. Не оно было смертоносным, но преслушание заповеди». Внимание на дух, волю, природу человека. В характере устроения человека произошло нечто, что является грехом. По возрасту Адам был еще младенцем, не мог принять познания. Бог не по зависти запретил есть ему от дерева, но проверить его послушанием. Заповедь содержала в себе указание на необходимость постепенности в возрастании. Об этом будет говорить и Ириней Лионский. Вопрос о заповеди. Феофил: не по зависти. Значит, заповедь не является юридическим понятием. Человек введен в творение в его ценности. Заповедь о запрете на вкушение указывает на внутреннюю границу человеческой свободу, указует на то, что человеческая свобода является ответственной. Это та свобода, которую потом человек уже не имел. Это свобода, которая способна пересоздавать реальность, она имеет творческий характер. граница в том, что свобода обязательно скажется на состоянии бытия, твоей собственной природы.

26.03.11

Заповедь эта есть образ и некое напоминание человеку о природе его собственной свободы, которой он был изначально наделен. О богоподобности природы. Действенность этой свободы – богоподобная черта: человек способен был если не вызвать из небытия, а способен был переиначить, изменить образ существования твари и себя. Заповедь указывала на внутренние границы – на действенность этой свободы. Эта свобода скажется на лице мира, на природе всего сущего. Это не детская свобода – позволяет шалить, а родительская рука поможет ему не упасть и не ушибиться. Это была взрослая свобода. Свободное самоопределение человека отзовется на его природе и природе всего сущего. Значимость внутреннего устроения человека – об этом говорится в Евангелии. Человеку снова возвращается действенность его свободы, хотя и прикровенно. Будучи христианами, но все еще нося на себе образ ветхого человека, которого мы переростаем всю жизнь, мы знаем, что как ветхие люди, хотя уже осененные залогом Духа Святого, продолжаем чувствовать ограниченность нашей свободы. Заопведь напоминает об этой действенности – если вкусишь (свобода будет направлена от Бога), то умрешь смертью.

Само грехопадение многократно излагалось святыми отцами. Все из этих истолкований имеют свое место: 1. Отчасти юридический характер. 2. Нравственно-психологическое понимание. 3. Духовно-аскетическое (онтология того, что происходит в самой природе). Эти аспекты не должны вытеснять друг друга. вся трудность истолкования грехопадения в том, что в самом грехе скзалась невыразимая недосигаемая целостность первозданного творения, которая была нарушена во грехе. Но грех отображает эту целостность – он направлен на все – в этом катастрафичность. В ветхом состоянии человек может быть порочен внутри себя (неспособность переменить обстоятельства жизни – эта свобода ограничена). Большей частью святые отцы говорят, что в глубине человеческого сознания и ума, в глубине человеческой воли произошло первичное движение отчуждения от Бога, сосредоточение на самом собственном движении воли и на творении. Максим: Ум был призван двигаться вокруг Бога. В грехопадении обнаруживатеся динамика греха – он зарождается в глубине воли, но там он спаен с нашей чувственностью, полусознательностью нашей. Изъятие части творения (плод прекрасен) из совокупности космоса в его согласованности с Божией волей – это есть первое движение греха. Это и называется вожделение прихоти и похоти. Трудно угадать на каком моменте мы начинаем изолировать воспринимаемое нами как изолированное от всего космоса. Открылись глаза – изменение качества зрения, посмотрела по-другому. Ты введен как хозяин, но как соработник Богу. Чувственность приобретает самодовлеющий характер – человек начинает сосредоточиваться на удовольствии предельно осуществляя то, от чего он получает это удовольствие. это движение кратко, но определено Максимом Исповедником: «Что есть грех? Это стремление овладеть вещами Бога без Бога и до Бога и несоразмеряясь с Богом». Понятие соразмеренности есть у Дионисия Ареопагита – тема аналогии, соразмерности как стремление человека соответствовать дару Божественной благодати. Бог дает без меры, но человек верой воспринимает. Максим: человек стал соразмеряться с самим собой (как Протогор: Человек есть мера всех вещей). Хайдеггер интерпретирует так: человек был мерой всего в том смысле, что без человека ни свет этого мира, ни красота его, ничто не нашло бы себе зрителя (такая мысль есть еще у Григория Богослова), сопрягая это, человек дает свою меру, актуализируя все сущее в себе, становится тем, чем бытие говорит о себе. Еще интерпретация: человек сам, по себе все измерил, не сообразуясь с Богом. Это-то и произошло. Как только это произошло, то в мир вступила смерть. Максим: «Нужно осознать двоякий характер этого события грехопадения (грех говорит о первозданном состоянии, говорит о призвании человека)». Когда дьявол говорит: будете как боги – он говорит правду – призвание человека действительно обожиться. Но он искажает не содержание цели, а искажает образ ее достижения. Диаволи – подбрасывающий другое, клеветник, вводящий наряду с истиной со-мнение, делает истину лишь мнением. В глазах клеветника истина всего лишь мнение. Греки: мнение ограничено, текуче, а истина безусловна ясна, покоится в себе. Максим: «Бог сотворил эти вещи и отдал человеку в достояние. Мы же находимся в нашей слабости в заповеди любви (невкушение от древа добра и зла)… Адам, не воззрев душевным светом на Бога, оказался слепой, обеими руками ощупывая мусорную кучу материи (мир превратился из космоса в хаос), всего себя предал чувству. (Грехопадение – как движение нашего внутреннего начала от созерцания к чувственному переживанию бытия от духовного к чувственно-телесному). Даже самим чувством не насладился, как желал». Господь говорит человеку: все мое – твое. Он вводит его в творение. Самой заповедью не ограничивается, а только напоминается, что внутреннее условие совокупности дара – ответная любовь (если ты всегда со мною), потому что природа творения такова. Человек – не творец, может только принимать с благодарностью. Сам человек – дар от Бога, сам себя призван понимать как дар Божий, а не распоряжаться собой. Он создал в себе самом смерть на весь срок своей жизни. Живая смерть – выражение Максима. Адам соделал себе и нам вечно цветущую жизнь. Адам всю природу отдал смерти на поедание – мы никогда не живем, мы в преходящести, мы в тлении всегда. Грань агрессии – ты дал мне жену, она мне дала. Жена, которая дана в помощницу, появились сложные отношения мужчины и женщины. взаимное тяготение и стремление господствовать – здесь психоанализ и просто наблюдательность. Что есть труд, как не борьба, как не война с этим творением. Война явилась результатом той первичной инверсии, перестановки, подмены той иерархической устроенности сущего, о которой говорил Максим. Иерархия предполагала различение, деление, в то же время сопряженность телесного, душевного и духовного, всего вместе с Богом и со всем творением. Руководящим началом был Бог. Но теперь человек и прочие аспекты иерархии подверг инверсии. Теперь вместо того, чтобы жить Богом, дух живет душевным, душа телесным, а тело отягощено зависимостью от внешнего мира. Теперь он в рабстве у него. Самый активизм покорения мира говорит о зависимости человека от этого мира. Под духовным понимается эмоционально-психологическая часть, под этим – плотское. Душевные переживания питаются телесной тематикой, энергетикой. О духе в собственном смысле слова речь не идет. Поэтому часто люди искусства не чувствуют нужды знать духовности. Творчество не может быть чисто духовным. Чаще всего в искусстве мы имеем дело с душевным. Обернутость иерархии вниз, к земле – расстраивает человеческое существо. Человек, отказавшись от того, чтобы в послушании постепенно восходить к обожению, решил сразу стать богом. торопливость является одним из самых универсальных качеств греховности – воспринять прежде, чем ты дорос до этого. Ириней Лионский: «человеку надлежало сперва произойти, возмужать, потом уже видеть Бога… Как увидит Бога тот, кто еще не стал человеком, как бессмертным будет, если еще не навык послушанию… Не ты творишь Бога, но тебя творит Бог». Человечество, не ставшее еще человечеством, уже стремится стать божеством.

31.03.11

В нехристианском контексте событие грехопадения расценивается положительно или же вообще ему не придается значения. Говорят, что был переход от неразвитости к более высокому состоянию (социально, нравственно). Так или иначе в этом событии видели важный этап в пространстве культурного прогресса человечества. В христианстве – грехопадение как низведение человека в другие условия, более жестокие и менее плодотворны, которые направлены к Богу. Максим: поскольку человек не стал двигаться по естеству (противоестественность греха). Расположенность человека к добру и благу была не качеством его природы, но качественно значимым устроением его природы. Человек свою силу использовал для разделение соединенного. Данные силы человека перестают быть данностью, а становятся объектом, самим по себе важным. «Все согрешили и лишены славы Божией» (Павел). Златоуст: устыдились наготы – лишились славы Божией. Труд уже – борьба за существование. Началась зависимость от внешнего. Раньше сама пища приобщала к Богу. Теперь становится зависимым не от Бога. В день, когда вкусишь – смертью умрешь. Филарет Моск.: Адам точно умер в день грехопадения, умер в своем уме, который был причастен Божественного света, а вовлекся в чувственность. Он переживает паралич, утрачивает свою силу. Умер в своем сердце, которое упало из блаженства, раздробилось по числу своих хотений. Максим: похоть разбивает человеческую природу на тысячи кусочков… Человеческие взаимоотношения неизбежно страдают от раскола и распада. Никак не могут совпасть в едином примирении те, кто сначала не пришли в согласие с Богом. Филарет: человек умер в своей деятельности, теперь мог производить только мертвые дела. Эти дела не наследуют жизни вечной, растворяются в текучей действительности, которая расточается в течение времени. Что явилось последствием греха? Смертность. Наиболее драматично в ней невозможность при всей раскаянности для человека вернуться в прежнее состояние своими собственными усилиями. Теперь бытие не к Богу, а бытие к смерти. Действенность свободы утрачена по милости Божией (если бы человек в падшем состоянии был бы по-прежнему действенным, то скорее всего, укоренился бы во зле основательно). Употребив свободу, человек погубил и себя и свободу (с победой греха утеряна и свобода). ВЗ за редкими исключениями, которые остаются тайнами, являет нам картину, когда воля человека обращена к Богу, являет абсолютную жертвенность, но эта жертвенность остается реальностью нравственного мира, не переиначивает само бытие, природу, не освобождает от тленности.

Блаженный Августин говорит о том, что изгнанный из рая, человек род свой связал наказанием и осуждением (первородный грех). Августин свидетельствует, что человек не только себя, но и род свой заразил грехом.

02.04.11

Августин: нет ничего известнее учения Церкви о первородном грехе и нет ничего таинственнее и недоступнее этого учения для человека. Указание на порчу, которая передается наследственным грехом. Бультман: «мысль о том, что за вину прародителя каждый человек осужден быть смертным, для современного человека не приемлема, ибо он знает вину как деяние, за которое несет личную ответственность. Райское состояние представляется ему донравственной». Современное сознание, где достоинство отдельного человека ставится на постамент безусловной ценности, смущаемо этим свидетельством церкви о первородном грехе. Исторически впервые так откровенно, внятно и последовательно это неприятие было высказано Пелагием. Был образованным, нравственным человеком кельтского происхождения, проживал в Риме, был знаком с блаж. Иеронимом, владел греческим языком. Стал развивать тему свободы человека. Если нет свободы, то нет ответственности. Богословие такой свободной личности, которая способна на основании естественных возможностей определиться к добру или ко злу, переиначить ситуацию Адама, сделать правильный выбор, обрести все плоды этого выбора – спастись. Это богословие взращено на почве античного самосознания – античного гуманизма. Он не взорвал еще целостность космического универсума, не поставил космос в орудие человека. Пелагию сродни была античная героика – это способность человека к самостоянию перед лицом судьбы, его соревнование богам. Отсюда преуменьшение значения воплощения, подвига Христова, превратное понимание искупления (назидательное содержание). У Пелагия – природа та же самая, в какой был Адам до грехопадения – близкое к нашему состояние. У католиков это состояние само по себе – и смертности, но человек получил благодать – был приподнят в своем состоянии. А так это было состояние нормы, где нужды, искусства, ремесла – нечто нормальное. Пелагий учил о том, что человек находится в оптимистическом состоянии, Христос по большому счету лишь пример правильного пути. На соборах 412,15,18,22 гг. на Западе это учение было осуждено. Пелагий: грех Адама повредил только ему одному, дети рождаются такие же, как и Адам. Весь род человеческий не умирает в Адаме, также и не воскресает во Христе. Августин: Церковь, хотя и не сформулировала эту формулу в ясных выражениях, но исповедует самим опытом своего тайноводства учение о первородном грехе (крещение младенцев). Даже греки интуитивно чувствовали древнее бремя – проклятие природы – «давящая давность». Свидетельства Писания и Предания многочисленны о том, что наследственная порча имеет место в человеке. Быт.8: Не буду больше проклинать землю за дела человеческие, потому что помышления сердца человека – зло от юности его. Пс.50 – в беззакониях зачат есмь. Максим называет законом греха рождение, вызываемое вожделением с похотью. В самом рождении человек отягощен беззаконием. В Книге Иова: кто будет чист от скверны – никто, даже если один день живет на земле. Зачатие, рождение сопровождалось определенным периодом очищения – как что-то сопряженное с греховностью – указывают на изначальную поврежденность человека. Сама жизнь становится пищей смерти, а затем и пищей греха. Человек, входя в этот мир, переживает самую глубокую травму. 1Ин.: если говорим, что не имеем греха, обманываем самих себя, и истины нет в нас. Споры о чистоте и святости Церкви, святости христианина – оппоненты кафаров обращали внимание на то, что мы совершаем ежедневно молитву – оставление грехов наших, исходим из того, что всегда в той или иной мере отягощены грехом.

Иустин Философ: демоны имеют в нас союзника – злое в нас. Указывает на роковое сочетание человеческого произволения, отягощенного грехом и действием злых духов. Важно вообще в характеристике этой темы и других чувство живой истории, живой экзистенции. Здесь как состояние сочетания удопреклонности ко злу и действия демона. Макарий: демон присутствует на самой пажити сердца. Как мы в начале говорили о том, что первозданный человек был не просто атомарным существом, а был расположен к возрастанию, и благодать Божия включена в область человеческой природы (Лосев). Первозданное состояние было динамичным, открытым. По грехопадении это не просто другой человек, а человек в его незащищенности роковой перед дьяволом. Дверь помыслам со времени падения Адама не затворена. Открытость человеческой природы сохраняется, но сохраняется для другого. Также Климент Александрийский говорит, что грех по природе всем прирожден и свойственен. Киприан: младенцев крестить – цитирует Иова – личного греха в строгом смысле у них нет, но тем не менее, они не чисты от скверны. Августин: Духом очищается первое рождение, рождение через грех. Григорий Нисский: «как преемством принадлежащего каждому роду – рожденное есть то же с родившим – от страстного рождается страстный, от грешного – грешный. Зло срастворяется с природой». Пока человек не стяжал благодать, не может отличить подлинно свое от вошедшего в его природу. Макарий: люди не чувствуют, не отдают себе отсчета, что не они сами по себе действуют, а действует через них дьявол. Христос выступил из пределов нашего естества. Златоуст: «язычники восстают против пороков от нерадения, они не берутся отвергнуть те пороки, которые от природы». Честертон и Симона Вайль: античность добилась всего, только не ушли от рабства, а также содомский грех – изобличает ограниченность естественного совершенствования освободиться от зла. Зло вкрадывается в самых тонких облачениях в область человеческих достижений. Августин приводит слова Амвросия: «Каждый из рождающихся вдыхает в себя заразу греха прежде, чем ощутит дыхание жизни».

Рим.5:12 – как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так смерть перешла на всех людей, потому что в нем все согрешили. В нем – в этом одном человеке – в Адаме. Но это относительное местоимение Эф О – может относиться не только к человеку, но и к смерти. В нем – этого слова буквально нет. Латинский текст – ин кво – в котором.

Нет двух лекций

14.04.11

Один грех – поступок Адама. Другой грех - Следствие греха – страдательность тела, тленность, расположенность к восприятию немощей. Максим: Господь воспринял этот «грех» - неукоризненное состояние человеческой природы; будучи совершенно свободным от произволения ко злу, Христос исправляет эти характеристики человеческого естества в искуплении. Но в отношении к нам мы имеем необходимость говорить и о третьем роде греха – понятие удобпреклонности ко греху – лукавое устроение воли, которая расщеплена внутри себя, эта греховность глубже и даже опаснее, чем каждый отдельный поступок. С этим человек призван бороться, трезво осознавать глубины этой порчи. Это лукавство воли, которое фактически с первого момента человеческой жизни наполняется конкретным выражением воли уже с младенчества. Изначально эта удопреклонность ко греху дает место злым духам действовать в человеке. Это состояние греховности часто отцами классифицируется как работа на врага – засилие дьявола. Человек был открыт в своей природе, чтобы возрастать в Бога, но он по своему самоопределению мог возрастать в нечто иное, стал возрастать в синергии с дьяволом. Мессалианская мысль: крещение не дает ничего в основном, но человек спасается своими силами. Пелагий тоже преуменьшал крещение. Актуализацию этой двойственности воли, которая есть одним краем природного состояния (это не есть преступление), но доходит до расщепленности, становится плодородной материей для воздействия дьявола. Хотя грех не есть нечто самобытное, но в потомках Адама проявляется себя как нечто субстанциальное. Христианство все-таки не недооценивает зла. В истории зло приобретает почти субстанциальный характер (по онтологии же не есть природа, но по эффективности воздействия не уступает природе, оно субстантивируется). Раманидис – известный греческий богослов писал, что из-за действий дьявола через болезненность плоти все рождаются с сильной наклонностью ко греху, все преступают в ведении или в неведении волю Божию. Все рождаются пленниками дьявола, смерти и греха, вследствие этого лишаются славы Божией. Дела дьявола стали делами, водимыми изнутри человеческого естества. Иустин Философ: демоны в самой природе каждого из нас (в болезненности и двойственности воли) имеют себе союзника – злое и многообразное пожелание того, что для нас нисколько не полезно. Корнем этого желания являются стремления к удовольствиям, к наслаждению. Собственно есть некая расположенность ко греху, но стремление к удовольствию есть то, в чем эта двойственность получает конкретное греховное наполнение.

Сохраняется место для недоумения, потому что как будто бы достаточно противоречиво усваивать виновность за грех тому, кто не участвует в нем (как это делал Августин). Но и распространять наказание за грех (состояние природы) тоже при отсутствии личной виновности в грехе Адама выглядит противоречиво (Почему мы должны воспринять роковым образом болезненность и смертность бытия, если мы не участвуем во грехе Адама?). Вот здесь один из русских исследователей 19века Б*у*рдов тонко заметил, что этот постулат для современного сознания абсолютно неуместен, но он обращает внимание на то, что на самом деле отчетливое, исчерпывающее разведение, различение личного и родового практически оказывается весьма затруднительным и невозможным. «Является только отчасти внутренним человеком в духе, уме, теории, на практике же человек является внешним, вне себя живущим человеком. Также и в самосознании не отличает личность внутреннего мира от природы. Строгое различение двух элементов: личного и родового было бы возможно в том случае, если бы первородный грех отличался от греха личного как грех мертвый, но он есть грех живущий и независимо от воли порождает грешные желания. Трудно понять, где грешит сам человек, а где его воля подчинена греху». Изнутри того состояния природы, в котором мы находимся до очищения, мы и не способны различить личное и родовое, то что по свободе и то, что по инерции греха в нас. Но и после сказанного все равно сохраняется недоумение: за что же это само состояние, сама смешанность, если я не был причиной? Очень очевидные вещи: Господь не вменял человеку и человечеству той ответственности за грех, которая была бы соразмерна тягчайшему греху. Рим. 5:13 – Ибо и до закона грех был в мире, но грех не вменяется, когда нет закона. Вменяемость не была столь принципиальной, столь строгой в соответствии с мерой грехопадения, но имело место долготерпение Божие. Весь Ветхий Завет – минимальная ограниченность (Моисей по жестокосердию вашему…). Даже Августин в одном месте говорит, что некрещеные младенцы подлежат суду, а в другом месте: что они будут умеренно судимы. В целом самая подчеркиваемая в христианском изводе нарастающая динамика различения Нового и Ветхого Завета – не учитывалось, что Новый восполняет то, что было в Ветхом прикровенно. В этом несении бремени греха, действительно, сохраняется некий зазор между личной ответственностью и общечеловеческой порчи. Превозмогается этот зазор только с учетом того, что Евр.11 Господь действительно созидает человека природно несущим в себе качество целокупности со всем человечеством. Сделанное одним распространяется на всех других. Господь не нарушил этого, хотя сам грех состоял в том, что человек атомизирует свое существование по отношению к Богу и к другим людям. Господь вопреки этой тенденции греха Он сохраняет эту солидарность в самих последствиях греха в виду будущего, что придет Христос и восстановит эту солидарность уже в модусе единения с Богом. В конце 11 главы Евр, когда апостол говорит о солидарности верных (они верою превозмогали последствия греха). Все они не получили обещанного (каждый отдельный подвиг и в их социальной совокупности не привел к обетованному). Потому что Бог предусмотрел о нас (включая подвижников и все человечество) нечто лучшее, чем просто индивидуальная награда, дабы эти праведники не без нас достигли совершенства. Совершенство осуществляется только в полноте человечества. Этот закон солидарности имеет характер, относящийся к самому этому блаженству. Блаженство не может быть атомизировано, оно целокупно и предполагает целокупность человечества. Рим.5 Дар Христа переизбыточествует для многих. Златоуст: древо креста принесло благ более, чем было раньше. В христианскую эру болезненный вопрос: за что же мы несем бремя поступков отменяется – во Христе мы способны освободиться от этого бремени.

05.05.11

Крещение, прежде всего означает погружение во Христа. Поэтому богословско-мистическая сторона дела в существе своем ясна, хотя и таинственна. Единство человечества остается тем, во что человек должен вырасти. Достичь этого единства он может во Христе, в эсхатологической реальности. Благодаря единству во Христе, благодаря тому, что Христос, будучи конкретным человеком, воспринял всецелую природу человека, свободную от греха. Вероятнее всего, опыт эмпирический, рутинный, каждодневный, который составляет количественно большую часть человеческого сознания, иногда связанный страстями, недостатками, неведением, изнутри этого опыта бывало трудно усвоить плоды крещения, поэтому в древней церкви возникали определенные вопросы о том, каковы же эти плоды, что происходит с человеческим естеством в крещении. Как относится реальность крещения к полноте человеческой природы? Тут опять должны иметь в виду, как именно блаженный Августин понимает эту тему. Для Пелагия крещение предельно минимизировано. Августин: без благодати невозможно не только делание, но даже и пожелание, стремление к добрым делам. Христианин продолжает грешить, оставаться в инерции, которая не свободна от греха. В человеке остается злое начало. «Искоренение первородного греха в крещении проявляется в том, что похоть в человеке освобождается от того Реатус (виновности), которая тяготела над ним до крещения, сама же похоть остается в человеке после крещения… Похоть плоти в крещении отпускается, но не так, чтобы ее не существовало, но так, что она не вменяется в грех... Так и в крещении остается такое, что не отпускается». Это проговорено так, что похоть остается, страсти остаются, но они перестают быть связаны с виной, не вменяются человеку в вину. Здесь некое смущение, неудовлетворение такой юридической интерпретации. Тридентский собор: «есть в крещенных похоть, удобовоспламеняющая склонность, но т.к. она оставлена для борьбы, то не может вредить борющимся с ней по благодати Христа». Качество ее присутствия в контексте новой духовной ситуации меняется, она оставлена для борьбы, поэтому не может вредить тем, кто находится в борьбе с нею. «Эту похоть церковь никогда не называла грехом, но она от греха и влечет ко греху». Человек отсидел в тюрьме, свободен юридически от вины, но чаще остается тем же, становится хуже. Но Тридентский собор говорит о духовно-аскетическом положении похоти в пространстве человеческого бытия. Тот, кто борется, оказывается свободным от того, чтобы быть обвиненным. Позднейшее лютеранское богословие все-таки продолжало августиновскую посылку. «Грех изглаждается так, что его уже не существует, другое понимание: изглаждается так, что не вредит, не навлекает вечного осуждения» - это говорил один лютеранский богослов. - «В крещении первородный грех изглаждается так, что не вредит, не вменяется в осуждение». Православное сознание не могло ограничиваться таким юридическим посылом, разделением между реальностью состояния человеческой природы и квалификацией этого состояния с юридической точки зрения. Если человек болен грехом, то принципиально, существенно разделить это состояние болезненности, греховности и его нравственную характеристику (сказать, что человек в одном отношении болен, а в другом – свободен от болезни) – это было сложно для восточного сознания. Иоанн Златоуст: «Господь восполнил, исцелил грех, дарует нам возможность войти в реальность, которая превосходит ту болезненность, греховную отчужденность, которой человек был связан до пришествия. В крещении благодать с корнем исторгает из души грех. Душа крещенного такова, какой была в начале, в первозданном состоянии и даже лучше, ибо она получает Духа, который совершенно воспламеняет ее и делает святой». Сложность для рационализации этой темы. Действительно, благодать делает все, во всей полноте освобождает душу от греха.

Как бы противоречие в западной и восточной традиции по этому вопросу, надо посмотреть антропологию. Западная антропология: человек в некой автономности своего бытия, он несовершенен (смертен). Благодать как бы накладывается на человеческую природу сверху, никогда не является ее внутренним измерением человеческой природы. То, что восточное богословие называет порчей, болезненностью, западное говорит просто о безблагодатности – это естественное состояние человеческой природы. Хронологически отделить одно состояние от другого, но логически можно. Даниэлу: «То, чему нас учит Писание, когда говорит, что Адам и Ева осуждены на смерть, это тому, что их телесная жизнь последовала своему нормальному течению, а не была поставлена выше через вхождение в их жизнь Божественного». В эту нормальность вписывается смерть, страдание, страсть. Но есть тонкость, которую привносит богословие, имея в виду то, что нормальность синонимична совершенству. Нормальное совершенно. Ириней: Без Духа человек не совершенен, не вполне человек. Он говорит о таинственном сочетании, об исходном, о внутреннем, значимом сочетании природы естества человеческого и благодати. Лосский: «Нетварная благодать включена в самый творческий акт, и душа получает жизнь и благодать одновременно, ибо благодать – животворящая душа». Т.е. нет в первозданном состоянии человека автономности, замкнутости человеческой, оно по природе своей открыто. Человек есть то, чем он становится, во что он вырастает, во что растет. Растет он в богоподобие, в тесное согласие с присутствующим в нем Духом Божиим. Поэтому состояние человека по факту отъятия у него благодати не является нормальным. Для западной мысли эта страстность не является аномалией, то мягко допускают наличие присутствия страстности в человеке даже после крещения. Григорий Нисский: самое естество человеческое было местом присутствия Божия. Пс.: Закон посреди чрева моего. Это выражает тему внутреннего присутствия Божественного закона – закона бытия, образа существования.

Радикальное заявление Иоанна Златоуста (человек по крещении обретает ту свободу, в существе своем, которую имел Адам до грехопадения, свобода становится действенной) восполняется некоторыми другими святыми отцами. Кирилл Иерусалимский: «В крещении производится не совершенное уничтожение, а некое пресечение непрерывности зла (грех несет смерть, смерть провоцирует грех)». Очень важно, что в христианстве теперь то, что раньше указывало на грех, удерживало грех, то теперь становится стихией торжества над злом, Христос сам вошел в эту стихию смерти, мы становимся способными переживать все, что предваряет смерть. Теперь в христианстве мы празднуем дни кончины святых как дни прославления, потому что в страдании они непрерывно соединились с Богом. страдание в разных формах стало тем, в чем даже наипаче прославляется, обнаруживается единство человека с Богом в связи с характером устроения воли определенного человека. Григорий Нисский: «Крещением омываются греховные скверны, полагается начало для обновления нашего естества, но человеческая природа в существе своем не изменяется, зло не совершенно уничтожается, пресекается только непрерывность зла. Некоторым образом человек отсекается от сращения со злом». Макарий Великий: «Чтобы и после благодати крещения была испытываема воля, естество остается таким же: человек суровый суровым, мягкий мягким и т.д. После крещения зло уже не имеет пажити, чтобы разглагольствовать в сердце. Грех как дерево, корни – в сердце. Грех обращается в привычку». Если бы грех уничтожался абсолютно, то т.к. он сращен с природой, то вместе с грехом неизбежно были бы отсечены здоровые ветви. Радикальное, механическое освобождение от зла означало бы ограничение человеческой свободы, магизировало бы таинство освобождения от греха, преображения человека. Филарет Московский: «Крещение возрождает человека в новую жизнь, но не уничтожает жизнь ветхого человека, благодать дает место вере и подвигу человека, чтобы мы добровольно приняли спасение». Подчеркивание значения свободы, добровольности.

07.05.11

Даже ущербное, страдательное наше существо становится способным облечься во Христа. Погружение во Христа осуществляется не только в позитивных проявлениях жизненности, но и в негативных, даже возможно в самой смерти – она есть образ наиболее глубокого приобщения человека Христу. Невозможность описать живую, многогранную ситуацию человека в его стоянии Богу в связи и по факту крещения. Мы уже можем выбрать жизнь, где круговой поруки смертности, зла уже не будет. Место этого схождения – мы сами, наша воля. С момента воплощения Христова это становится возможным стоять против зла в самом ущербе. Силуан: Держи ум твой во аде и не отчаивайся. Эмпирическая данность крещенного человека несвободна от греховности – этого мы не отрицаем. Это смущало многих, отсюда возникали разные теории и практики достижения свободы от зла. Сама свобода подразумевает, что здесь нет ничего готового. Появлялись в 4-5вв. – ересь мессалианства: тотальное несовершенство, засилие зла. Должны сознать, что радикальные перемены редко наблюдаем. Они говорили: даже апостолы, когда получили крещение, обрели благодать, но ошибаются, спорят друг с другом. Вывод: дьявол гнездится в сердце человека, в недрах человеческого духа, крещение не меняет это зло, оно имеет больше символический характер. Они здесь близки с Пелагием: крещение облегчает путь. Мессалиане: изгнать дьявола можно только непрестанной молитвой – о которой говорит Павел (Непрестанно молитесь). Нужно оставить все, не заниматься житейскими делами, предаться усиленной методической молитве. Через определенное время человек ощутительно воспринимал Дух Святой внутрь своего естества, зримо входил в человека, дьявол изгонялся. С этого времени человек становился совершенным, непроницаемым для зла. Они по-своему переживали одухотворенность, она была решающей. Таинства носили прикладной, дополнительно-символический характер. Фразеология этого неправославного учения в чем-то сближалась, в отдельных фрагментах могла совпадать с православием. Но совпадения совсем в другом контексте.

В полемике с мессалианством были обретены плодотворные понятия о значении крещения. Блаженный Диадох Фотихийский в «Слове аскетическом»: «Мессалиане предполагают, что благодать и грех (Бог и дьявол) одновременно скрываются у крещаемых в уме, поэтому говорят, что одно призывает к добру, а другое – к противоположному. Но я из божественных писаний и из самого чувства ума (духовного чувства) дознал, что до святого крещения благодать извне предрасполагает душу к добру, а сатана скрывается в глубинах души. Но с самого часа, в который возрождаемся, демон выходит наружу, а благодать входит вовнутрь». Человек может приписывать себе дело благодати (прозрение, просветление). «Конечно, и после этого сатана действует на душу, как и прежде, и часто даже хуже, но никак соприсутсвующий благодати, но как бы коптя ум сладостью и неразумными удовольствиями». Крещенный человек становится воином, может использовать более агрессивное воздействие на себе, его путь может оказаться более скорбным на том или ином этапе. «Бывает же это по попущению Божию, чтобы человек, проходя через испытания, пребывал в наслаждении благом». Посреди этих испытаний, в самих этих испытаниях человек может пребывать в божественном покое. Феофан Затворник: «До времени премудрость Божия попустила греху стоять против духа в нас же, но в качестве чуждого нам, гонимого нами». Здесь не внутри – не пространственно, это может быть истолковано нравственно аскетически – каково направление нашей воли в этой борьбе со злом. Марк Подвижник – тема решающего характера человеческой свободы, «от усилий человека зависит зло в нем, мы содержим семена зла в себе, поэтому дьявол и утверждается в людях. Помысл тогда изгонится, когда принесем Богу труды достойного покаяния. Кто виновен? Ты сам, можешь очистить помысл в начале его преражения». При том, что Марк подчеркивает значение человеческой свободы, в то же время определяет значение крещения как решающее. «Не извне помощь в сердце явилась, но данная таинственно при крещении воздействовала в такой мере, в какой ты отвратился от помысла». Испытание делает явным внутреннее настроение или показывает лицемерие. Заповеди не искореняют греха, а это дело Христа. Исполнение заповедей лишь хранит пределы данной нам свободы. Уничтожение зла – дело не человека, но только благодати Христовой. Григорий Нисский «Против откладывающих крещение»: «Новопросвещенный, если к вере не присоединит хранение заповедей, не более, как только невиновный. Христос спас, но помилованный да знает себя, не думает, что сделал что-то доброе, он лишь освобожденный от уз. Оставление вины свидетельствует о доброте простившего, а не о доброте прощенного». У него же наблюдение, которое говорит как бы об обратном, говорит о возможности такого приуготовления к крещению, когда человек уже совершился в течение своей жизни, как святой Григорий Чудотворец: «Он (Григорий), прежде чем крестился, достиг совершенства, не внес в купель крещения никакой духовной скверны».

14.05.11

16 член Послания Восточных Патриархов (18век): «Через крещение: 1. Даруется отпущение прародительского греха и всех грехов. 2. Извлекается от наказания. 3. Получает бессмертие – соделываются храмами Божиими. 4. Хотя и остаются грехи, но не имеют уже силы. Грех до крещения считается как бы не существовавшим. Через крещение совершенное очищение». Тем более после крещения благодать соотнесена со свободной человека. Он может идти как в сторону послушания Богу, так и в другую сторону.

*Соотношение свободы и благодати в деле спасения*

В нехристианском духовном контексте самой этой темы в ее подлинной значимости и не могло возникнуть. Значение необходимости и тотальной силы необходимости в устроении космоса и человеческих судеб была аксиоматической. Понимали, что миром правит слепая необходимость. В христианстве «благовестие свободы». Необходимость царствует там, где мы отчуждаемся от Христа. Вопрос о действии божественной благодати и воли человека достаточно напряженный. Рим.8:29-30 – Ибо кого он предузнал, тем и предопределил быть подобным по образу Сына Его. А кого предопределил, тех призвал. Тема предопределения, соотнесенная и с другими характеристиками божественного промысла. Еще более жестко тема предопределения звучит в 9главе – Так было с Ревеккой, когда она зачала двух сыновей… Когда они еще не родились, не от дел, но от призывающего было сказано… Зависит все от Бога. В поверхностной интерпретации это выглядит как абсолютное божественное предопределение, для которого человеческие судьбы как материи для иллюстрации божественных деяний. Этот текст стал для Лютера основанием для написания книги «О рабстве воли». Бог делает то, что хочет, человек подлежит абсолютной Его воле. Августин: «Человеческая воля предваряется благодатью Божией не только для начала, но и для совершения любого дела… Существует благодать, приданная природе, согласно которой мы являемся разумными существами, отличаемся от животных…». А самая вера есть благодатный дар Божий, предвосхищает свободное определение, потому что в избранных воля предуготовляется Господом. Вера – дар Божий и обращенное к нам требование. И мы сами это делаем, но и Бог делает так, чтобы мы делали. Наше внутреннее око души всегда нуждается в Боге. Для Августина благодать Божия оказывается решающей, первенствующей, определяющей саму свободу. У восточных отцов видим нечто близкое с Августином. Иоанн Златоуст: Ничего не имеешь сам от себя, но все от Бога, добрые поступки не твои, но благодати Божией. В гомилиях на Римлян: «Чтобы ты знал, что благодать соучаствует с собой всегда и вносят свое содействие, апостол и говорит: мы не знаем, о чем молиться, сам Дух молится за нас». «Будем привлекать Христа, умолять прикоснуться, приложим и то, что зависит от нас (произволение и расположение), ничего другого он не потребовал, и если получит это, пошлет все, что от него. Принесем же ему то, что от нас зависит, чтобы здесь получить доброе здравие и блага». Понятно и то, что большая часть принадлежит Богу, вместе с тем, и мы сами привносим нечто малое. Не следует полагаться на собственные труды, а на благодать Божию. На послание Ефес. (о предопределенности): «В любви прежде предопределил нас не вследствие трудов, а от любви, не от одной только любви, но и от нашей добродетели (предзнание)». Если только от одной любви – спастись всем, если от добродетели – не нужно и пришествие Христово. Вследствие той и другой. Познал Господь своих, да отступит от неправды всякий исповедующий имя Господне (у Павла как бы два аспекта). Кто будет чист от всего, то будет сосудом в честь (2Тим.). Бог с великим долготерпение щадил сосуды неверные. Бог дает возможность этим людям обратиться. Ориген, имея в виду этот текст, выражается так: «Бог предвидит, потому что это должно произойти в силу воли совершающего. Причина предустановления и предведения в нас. Рим.9 и 2 Тим. Не противоречат друг другу. Не то, что от нас без внушения Божия, ни внушение Божие не способствует к нашему преуспеянию. Бог предуготавливает, если имеет нас как бы материалом». Лосский: Пелагий перенес тайну благодати в область рассудка, Августин немного последовал своему противнику. Благодать и свобода вообще не находятся в отношении противоположных утверждений, они согласуются, одно другому не противоречит. Присутствие благодати не подавляет свободу, а раскрывает ее в более полной глубине. Законоположение Божие не отменяет, не пресекает произволение человеческое, а действует изнутри него. Кор.15 – демонстрируется принцип синергии, когда одно с другим сочетается достаточно органично. 10стих – но благодатию Божией я есмь то, что есмь – это как первый тезис. Дальше как бы второй тезис: благодать не была тщетной – я более всех потрудился. Синтез: не я впрочем, а благодать Божия, которая со мною – возрастание в новый горизонт реальности. Здесь указание на таинственную реальность синергии человеческой свободы и Божественной благодати.