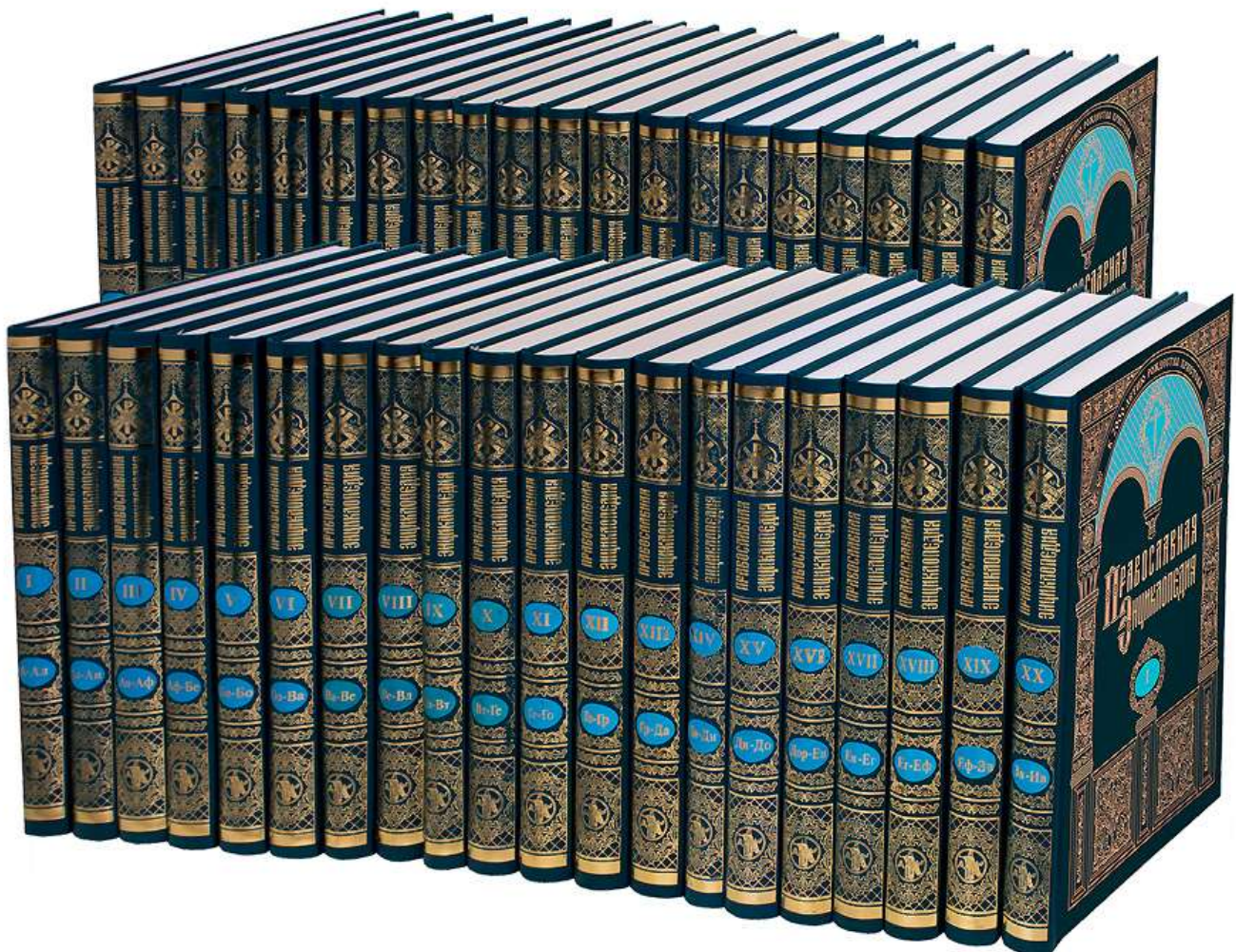


**TEZAU LITURGIC**  
**10 IANUARIE**

**SF. IERARH**  
**GRIGORIE,**  
**EPISCOPUL**  
**NYSSEI**



**ENCICLOPEDIA ORTODOXĂ-12**  
**MOSCOVA, 2006**



Добро пожаловать в один из самых полных сводов знаний по Православию и истории религии Энциклопедия издается по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и по благословению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла

### **Как приобрести тома "Православной энциклопедии"**

<u>0</u>	<u>1</u>	<u>2</u>	<u>3</u>	<u>4</u>	<u>5</u>	<u>6</u>	<u>7</u>	<u>8</u>	<u>9</u>	<u>10</u>	<u>11</u>	<b>12</b>	<u>13</u>	<u>14</u>	<u>15</u>	<u>16</u>	<u>17</u>	<u>18</u>	<u>19</u>
<u>20</u>	<u>21</u>	<u>22</u>	<u>23</u>	<u>24</u>	<u>25</u>	<u>26</u>	<u>27</u>	<u>28</u>	<u>29</u>	<u>30</u>	<u>31</u>	<u>32</u>	<u>33</u>	<u>34</u>	<u>35</u>				
<u>36</u>	<u>37</u>	<u>38</u>	<u>39</u>	<u>40</u>	<u>41</u>	<u>42</u>	<u>43</u>	<u>44</u>	<u>45</u>	<u>46</u>	<u>47</u>	<u>48</u>	<u>49</u>	<u>50</u>	<u>51</u>				
<u>52</u>	<u>53</u>	<u>54</u>	<u>55</u>	<u>56</u>	<u>57</u>	<u>58</u>	<u>59</u>	<u>60</u>	<u>61</u>	<u>62</u>									

Т. 12, С. 480-526

#### Жизнь

- Источники
- Детство и юность. Образование
- Начало церковного служения
- Епископство
- II Вселенский Собор и последние годы жизни
- Сочинения
  - Догматико-полемические
  - Экзегетические
  - Нравственно-аскетические
  - Проповеди
  - Письма
  - Подложные сочинения

- Богословское учение
  - Источники
  - Философия и богословие, разум и вера
  - Богопознание
  - Учение о Боге
  - Учение о творении
  - Ангелология
  - Падение ангелов. Происхождение и природа зла
  - Антропология
  - Протология
  - Амартология
  - Христология
  - Мариология
  - Сотериология
  - Учение о Церкви и таинствах
  - Эсхатология
- Влияние и авторитет
- Сочинения Г. в каноническом праве
- Переводы на славянский язык и славянская рукописная традиция до XVIII в.
- Агиография и почитание
- Гимнография
- Иконография

# ГРИГОРИЙ

[греч. Γρηγόριος ὁ τῆς Νύσσης] (331/5, г. Неокесария Понтийская (совр. Никсар, Турция) или г. Кесария Каппадокийская (совр. Кайсери, там же) - ок. 394, г. Нисса (совр. Невшехир, там же)), свт. (пам. 10 янв.), еп. Нисский, отец и учитель Церкви.

## Жизнь

### Источники

Основной источник сведений о жизни Г.- его собственные сочинения. Др. важным источником являются свидетельства его современников: свт. [Василия Великого](#) (*Basil. Magn.* Ep. 58-60, 100, 225 и др.), свт. [Григория Богослова](#) (*Greg. Nazianz.* Ep. 11, 72, 76, 81, 182, 197; Or. 11. 43), блж. [Иеронима Стридонского](#) (*Hieron.* De vir. illustr. 128), а также более поздних авторов: [Сократа Схоластика](#) (*Socr. Schol.* Hist. eccl. IV 26), блж. [Феодорита Кирского](#) (*Theodoret.* Hist. eccl. IV 30), [Никифора Каллиста Ксанфоцула](#) (*Niceph. Callyst.* Hist. eccl. XI 19; XII 11, 13), свт. [Фотия](#), патриарха К-польского (*Phot.* Bibl. Cod. 6, 7, 138, 222, 228-233, 257 и др.). Житие Г. (BHG, N 717), сохранившееся в 3 рукописях X в., до сих пор не издано.

## Детство и юность. Образование

Г., младший брат свт. Василия Великого, род., по мнению одних исследователей, в 331 г. (*Aubineau*. P. 38) в г. Неокесария пров. Понт (*Greg. Nyss. De vita Macr.* 8. 15-16; ср.: *Aubineau*. P. 38; *Κωνσταντίνου*. 1964. Σ. 754), где его отец, Василий Старший, служил ритором (*Greg. Nyss. De vita Macr.* 21. 9-14). Др. полагают, что он род. в 335 г. в Кесарии Каппадокийской (см.: *Canévet*. P. 972; *Meredith*. P. 1; *Quasten*. P. 254). Г. был 3-м ребенком в семье. Назван он был в честь свт. Григория Чудотворца, еп. Неокесарийского. Так же как и его старший брат свт. Василий Великий, он скорее всего не был крещен в младенчестве. Первоначальное воспитание получил в семье от бабушки Макрины (Старшей) и матери прп. Емилии, стремившихся воспитать детей прежде всего в духе христ. благочестия (*Greg. Nyss. De vita Macr.* 3. 1-15; 11. 1-3; *Basil. Magn. Ep.* 204. 6; 210. 1; 223. 3). Немаловажную роль в воспитании Г. сыграли его брат свт. Василий и сестра прп. Макрина, к-рую он неоднократно называл своей «наставницей» (*Greg. Nyss. Ep.* 19. 6; *De anima et resurr.* // PG. 46. Col. 12, 16, 17, 20, 21, 108 и др.) и восхвалял ее христ. добродетели (*Idem. De vita Macr.*). В отличие от

матери отец стремился дать детям не только религ., но и светское образование. По всей вероятности, как и др. дети, в возрасте 7 лет Г. стал посещать начальную школу, где обучался чтению, письму и счету (*Idem. De benefic. // PG. 46. Col. 453; Castig. // PG. 46. Col. 309-312; Marrou. P. 200*). Затем он изучал классическую греч. лит-ру, свидетельством чему служат его сочинения, содержащие цитаты из Гомера, трагиков и др. античных авторов (*Aubineau. P. 43*).

По-видимому, именно в этот период Г. овладел тем «искусством именования» (*Greg. Nyss. Contr. Eun. I 1. 568; III 9. 24*), к-рое впосл. пригодилось ему в полемике с *Евномием*. Он также упражнялся в составлении речей различных лит. жанров и в комментировании классических текстов, что в будущем использовал при толковании Свящ. Писания (*Idem. De vita Moys. II 115-116; In Basil. frat. 20 // PG. 46. Col. 809*). Пройдя школу начальных наук, он не имел возможности продолжить образование в области риторики, логики, философии в знаменитых центрах просвещения, таких как Антиохия, Афины или Александрия, и ограничился риторскими школами родного города и Кесарии

Каппадокийской, куда переехала его семья после смерти отца в 341 г.

В одном из писем к ритору Ливанию Г. признавался, что не может похвалиться такими же блестящими учителями риторики, как его брат Василий, учившийся в К-поле и Афинах у Ливания, Имерия и Проересия. Однако знания, приобретенные им в риторских школах, были восполнены самостоятельными научными занятиями и уроками брата Василия, к-рого он называл своим «наставником в красноречии» и «отцом и учителем» (*Greg. Nyss. Ep. 13. 4-6; 29. 6*). Вскоре он достиг высот светской образованности (*Theodoret. Hist. eccl. IV 30; Suda. Lex. Г 451*). Его многочисленные сочинения свидетельствуют, что он не только изучил риторику и философию, но также разбирался в медицине и естественных науках (*Aubineau. P. 46-47*).

### **Начало церковного служения**



Свт. Григорий Нисский. Мозаика собора Св. Софии в Киеве. 1037-1045 гг.

Ок. 357 г. Г. был возведен в сан чтеца в Кесарийской церкви (*Greg. Nazianz. Ep. 11. 4*). В 359-362 гг. он часто посещал своего брата свт. Василия в Аннисе, куда тот удалился в 358 или 359 г. и где к тому времени уже неск. лет подвизались их мать прп. Емилия и сестра прп. Макрина (*Basil. Magn. Ep. 14. 1*). Во время этих посещений Г. изучал Свящ. Писание, соч. Филона, Оригена и ранних отцов Церкви, предаваясь постам и молитвам (*Aubineau. P. 58-61*).

Вскоре после отмены (январь 364) эдикта имп. *Юлиана Отступника*, запрещавшего христианам заниматься преподаванием, Г. оставил должность церковного чтеца и предпочел светскую карьеру ритора, за что его укорял свт. Григорий Богослов (*Greg. Nazianz. Ep. 11. 3-12*). В письме к ритору Ливанию, написанном много позже, он красноречиво описывал свое увлечение риторическим искусством (*Greg. Nyss. Ep. 13. 4*; ср.: *Suda. Lex. Г 451*; *Socr. Schol. Hist. eccl. IV 26*).

В это время Г., возможно, женился, на что указывают нек-рые его высказывания (*Greg. Nyss. De virgin. 3. 1*), замечания современников (напр.: *Greg. Nazianz. Ep. 197. 2; 5-6*) и позднейшая визант. традиция, в частности Никифор Каллист (*Niceph. Callist. Hist. eccl. XI 19*) и Никита Ираклийский (*Nicet. Heracl. Schol. in hom. in laudem Basilii // SC. 119. P. 564*). Его жена, по-видимому, носила имя Феосевия (Θεοσεβία). Упоминая о ней, свт. Григорий Богослов называет ее «нашей святой и блаженной сестрой», «похвалой Церкви», «украшением Христовым», «поистине святой и супругой священника, [ему] равночестной и достойной великих таинств» (*Ep. 197. 2; 5-6*). О детях от брака Г. и Феосевии достоверных сведений не сохранилось, хотя не раз исследователями предпринимались попытки рассматривать того или иного «сына» (υἱός), упоминаемого в нек-рых письмах святителя (напр.: *Ep. 13. 3; 14. 9; 21. 2*), не как «духовное чадо» или просто «юношу», а как сына по плоти (см.: *Heyns. P. 7; Daniélou. 1956. P. 76*). Как долго Г. оставался преподавателем риторики, точно не известно, однако мн. исследователи полагают, что под влиянием брата свт. Василия, сестры прп. Макрины и друга свт. Григория Богослова он скоро

вернулся к церковной жизни и время от времени посещал брата и друга в их монастырском уединении, где продолжил изучение Свящ. Писания и творений отцов Церкви (*Κωνσταντίνου*. 1964. Σ. 755; *Quasten*. P. 254; *Попов*. С. 212; *Сагарда*. С. 667).

### **Епископство**

Новый период в жизни Г. наступил с того времени, как его брат Василий в 370 г. был рукоположен в святительский сан (*Greg. Nyss. De vita Macr.* 14). Г. входил в ближайшее окружение нового епископа; когда в 372 г. свт. Василий вступил в борьбу с еп. Анфимом Тианским за влияние в недавно разделенной пров. Каппадокия, он поставил епископами верных ему людей, в числе к-рых был и Г., к-рого свт. Василий рукоположил во епископа Ниссы, небольшого города Каппадокийской епархии, лежавшего на пути из Кесарии в Анкиру (ныне Анкара) (*Greg. Nyss. Ep.* 9. 3; *Basil. Magn. Ep.* 100). Однако, по свидетельству свт. Василия, Г. не оправдал поначалу его ожиданий, показав полную неспособность к церковной политике (*Basil. Magn. Ep.* 58-60).

При имп. *Валенте*, покровительствовавшем арианам (см. ст. *Арианство*), Г., как и мн. др. правосл. епископы, подвергся гонениям (*Greg.*

*Nyss. De vita Macr. 21*). В кон. 375 г., по прибытии в Каппадокию нового наместника Понта Демосфена, к-рого свт. Василий называл «покровителем еретиков» (*Basil. Magn. Ep. 237. 2*), в Анкире был созван Собор, состоявший из арианских епископов (омиев), на к-ром Г. был обвинен неким Филохаром в растрате церковных денег и незаконном рукоположении (*Basil. Magn. Ep. 225. 1; 237. 2*). По приказу Демосфена он был арестован и под охраной отправлен в Анкиру.



Святители Василий Великий, Григорий Нисский и Григорий Богослов. Миниатюра из Гомилий Григория Богослова. 880-886 гг. (Paris. gr. 510. Fol. 71v)

Дорогой Г. очень страдал от грубости солдат и болезни; но в конце концов ему удалось бежать и скрыться в безопасное место (*Basil. Magn. Ep. 225. 1*), что отсрочило его осуждение. Однако весной 376 г. в Ниссе был созван новый Собор епископов Понта и Галатии, принявший

решение о его низложении заочно, в результате чего он был сослан, а его кафедра передана человеку, к-рого, по словам свт. Василия, можно было «купить за несколько обол» (*Idem.* Ер. 237. 2; 239. 1). После этого в течение почти 3 лет Г. вел скитальческую жизнь, порой даже вне пределов Каппадокии, поддерживая в разных местах православных в их противостоянии арианам (*Idem.* Ер. 231. 1; 232. 1).

В это время он глубоко проникся церковными идеалами свт. Василия и начал помогать ему, в частности в деле распространения монашества в Каппадокии. Однако свт. Василий, хорошо зная неопытность брата в церковных делах, в 376 г. отклонил предложение нек-рых епископов включить его в число членов посольства в Рим к папе Дамасу I (*Basil. Magn.* Ер. 215. 1). Приговор о ссылке был отменен имп. Валентом осенью 377 г. (*Maraval.* 1990. P. 22) или после его смерти (9 авг. 378 г.) имп. Грацианом, и Г. смог вернуться на кафедру в Ниссу, где он был торжественно встречен паствой (*Greg. Nyss.* Ер. 6. 8-11). Однако вскоре эта радость была омрачена печальным событием - кончиной свт. Василия Великого (*Idem.* De vita Macr. 14), узнав о к-рой, Г.

отправился в Кесарию, чтобы проститься с братом (*Greg. Nazianz. Ep. 76. 2*).

После смерти свт. Василия Г. продолжил его церковную политику и литературно-богословскую полемику с арианами и очень скоро стал одной из самых авторитетных фигур в Вост. Церкви. В 379 г. он участвовал в Антиохийском Соборе (*Greg. Nyss. De vita Macr. 15; Mansi. T. 3. P. 501-516; см.*

ст. [Антиохийские Соборы](#)). Возвращаясь с Собора, он получил известие о болезни сестры прп. Макрины (*Greg. Nyss. De vita Macr. 15*). Прибыв в Аннису, где его сестра была настоятельницей жен. обители, он застал ее уже при смерти (*Ibid. 16*). Смерть прп. Макрины последовала на следующий день, и святитель сам приготовил тело к погребению, а затем вместе с Араксием, еп. Иворским, и клиром похоронил ее в семейной усыпальнице (*Ibid. 29-35*).

Возвратившись в Ниссу, Г. вынужден был предпринять немало усилий для восстановления церковного порядка, нарушенного пришедшими в его епархию из соседней Галатии христианами, распространявшими ересь евномианства (*Idem. Ep. 19. 11; Idem. Contr. Eun. I 128*).

Вероятно, в марте 380 г. Г. посетил Ивору, где принял участие в выборах кандидата на место находившегося при смерти еп. Араксия (*Greg. Nyss. Ep. 19. 12; Mansi. T. 3. P. 572*). Затем, в апреле того же года, он получил приглашение прибыть в Севастию для участия в выборах нового епископа этой митрополии, во главе которой долгое время стояли противники никейской и новоникейской партий (см. ст. [Вселенский II Собор](#)), в т. ч. [Евстафий](#) Севастийский. При этом неожиданно и против своей воли он был избран митрополитом Севастийским (*Greg. Nyss. Ep. 19. 13-15; Maraval. 1971. P. 63; Idem. 1990. P. 30*), что привело к беспорядкам и столкновениям между православными, арианами и савеллианами (см. ст. [Савеллий](#)). Эти события задержали Г. в Севастии на 2 или 3 месяца. В это время он претерпел немало неприятностей от своих противников, настроивших против него представителей гос. власти (*Greg. Nyss. Ep. 5; 19. 16-18; 22. 1-2*). Только после новых выборов, на которых епископом Севастийским был избран некий Петр, возможно брат Г. (*Idem. Ep. 1. 5; Theodoret. Hist. eccl. V 8. 4*) или представитель партии пневматомахов (см. [Духоборцы](#)) (*Maraval. 1990. P. 31*), Г. смог вернуться в Ниссу, где продолжил начатую свт.

Василием полемикой с ересью Евномия. Именно в этот период были написаны 2 первые книги его трактата «Против Евномия» (*Greg. Nyss. Ep. 29. 2*). 1 янв. 381 г. он отправился в Кесарию Каппадокийскую, где произнес похвальное слово в память свт. Василия Великого (*Idem. In Basil. frat.;* *Daniélou. 1955. P. 352-353*).

## **II Вселенский Собор и последние годы жизни**

Г. был одним из активнейших участников II Вселенского Собора. На одном из первых заседаний он произнес слово о божестве Св. Духа (*Greg. Nyss. De deit. adv. Evagr.*). В дальнейшем он еще по крайней мере дважды обращался к отцам Собора с речью: по случаю избрания свт. Григория Богослова епископом столицы (это слово не сохр.) и при прощании со свт. Мелетием Антиохийским, первым председателем Собора, умершим в мае 381 г. в ходе его заседаний (*Idem. Or. funebr. in Melet.*). В это же время Г. прочел свт. Григорию Богослову и блж. Иерониму 2 первые книги трактата «Против Евномия» (*Hieron. De vir. illustr. 128*). По версии Никифора Каллиста, при составлении Никео-Константинопольского Символа веры именно свт. Григорий дополнил Никейский Символ веры словами о равночестии и сопрославлении Св. Духа с

Отцом и Сыном (*Niceph. Callist. Hist. eccl. XII 13*).

После окончания Собора, 30 июля 381 г., имп. *Феодосий I Великий* издал эдикт, в к-ром Г., митр. Эмладий Кесарийский и еп. Отрий Мелитинский были объявлены хранителями Православия в Понте, так что все епископы, желавшие сохранить за собой кафедры, должны были находиться в общении с ними (*Greg. Nyss. Ep. 1. 31; Sozom. Hist. eccl. VII 9. 6*). Затем по поручению Собора - II Вселенского или К-польского 382 г. (*Greg. Nyss. Ep. 2. 1; Lebourlier. P. 179-180*) - и при содействии императора, предоставившего ему средства на дорогу и казенную повозку для передвижения, Г. направился в Аравию для наведения порядка в местной Церкви (*Greg. Nyss. Ep. 2. 12-13*), нарушенного либо распространившимися там мариологическими ересями коллиридиан (*Κολλυριδιανῶν*) и антимариан (*Eriph. Adv. haer. 78. 1. 1*), либо соперничеством за кафедру Босры между епископами Агапием и Бадагием (*Honigmann. P. 10*).

Возвращаясь из Аравии после удачного завершения миссии (*Maraval. 1990. P. 35*), Г. посетил Иерусалим по просьбе «предстоятелей святых Иерусалимских церквей», просивших его быть посредником в урегулировании

разногласий (*Greg. Nyss. Ep. 2. 12; 3; De vita Macr. 1*), вероятно связанных со спорами вокруг авторитета предстоятеля Иерусалимской Церкви свт. *Кирилл* Иерусалимского, к-рый незадолго до II Вселенского Собора присоединился к группе пневматомахов, но вскоре покаялся (*Sozom. Hist. eccl. VII 7. 3; Maraval. 1990. P. 35*).

Прибытие Г. вызвало протест части духовенства, отказавшейся вступать с ним в общение и заподозрившей его христологические взгляды в неправославии (*Greg. Nyss. Ep. 3*). В посл. он писал об этом опыте столкновения с враждебным отношением местных христиан друг к другу и к свт. Кириллу, что, когда весь мир объединился в истинном исповедании Св. Троицы, в Иерусалиме есть люди, так ненавидящие своих братьев, как христианин должен ненавидеть диавола и грех (*Idem. Ep. 3. 3-10*). Свт. Кирилл, по-видимому, также не поддержал Г. в его примирительной миссии, недовольный тем, что чужой епископ вмешивается в дела его Церкви (*Maraval. 1990. P. 37*).

Посетив св. места Иерусалима, Г. поначалу пришел в восторг (*Greg. Nyss. Ep. 3. 3; De vita Macr. 1. 7*). Однако в посл., наблюдая проявления вражды и ненависти среди

местных христиан и паломников (*Idem*. Ep. 3. 3-10), он пришел к выводу, что святость этих мест не отражается на тех, кто их посещают, и высказывался против паломничеств в Св. землю, ссылаясь на то, что они не заповеданы Евангелием и сопряжены с нравственными опасностями (*Idem*. Ep. 2. 16-17).

Последующие годы Г. провел в делах по управлению епархией, занимаясь при этом активной богословско-полемической деятельностью. Неск. раз он приезжал в К-поль для участия в Соборах, ежегодно созывавшихся имп. Феодосием (*Canévet*. P. 973). В этот период он пользовался большим авторитетом при имп. дворе. Когда в 385 г. внезапно умерла 6-летняя дочь имп. Феодосия Пульхерия, его пригласили в К-поль на похороны, где он произнес надгробную речь (*Greg. Nyss. Or. in Pulch.*). А когда скончалась имп. Плакилла, Г. также произнес речь на ее погребении (*Idem*. Or. funebr. in Flacill.).

В это же время он познакомился с диаконисой Олимпиадой, почитательницей свт. Иоанна Златоуста, по просьбе к-рой он немного позже (в 389 г., см.: *Daniélou*. 1987. P. 13) написал, посвятив ей, толкования на Песнь Песней (*Greg. Nyss. In Cant. Cantic. Prol.*). В кон. 80-х гг. его влияние при дворе стало постепенно

уменьшаться, что, возможно, было связано с отъездом имп. Феодосия в Медиолан (ныне Милан) в 388 г.

В 382-386 гг. Г. играл немаловажную роль в церковных делах в М. Азии. На Пасху 383 г. он направил еп. Литоию, преемнику еп. Отрия Мелитинского по кафедре, каноническое послание, касавшееся различных вопросов покаянной дисциплины (*Idem. Ep. ad Letoium*). Однако начиная с 386 г. он утрачивает влияние в церковных делах и становится объектом различных нападков: нек-рые из его писем и сочинений 386-387 гг. имеют оправдательный характер.

Кроме того, видимо, уже с 381 г. у него осложнились отношения с митр. Элладием Кесарийским, к-рый также был назначен хранителем Православия в Понте (*Idem. Ep. 1. 4, 22*). Из писем Г. известно о его сопротивлении избранию некоего Геронтия, выдвинутого Элладием на кафедру епископа Никомидийского (*Idem. Ep. 17; ср.: Sozom. Hist. eccl. VIII 6. 2-8*), и о возникшем вслед. этого конфликте (*Greg. Nyss. Ep. 1. 4-26*).

В дальнейшем Г. отошел от церковной политики и догматических споров и полностью посвятил себя духовной жизни. Он устроил мон-рь в Ниссе (*Idem. Ep. 6. 10; 18. 5; 21. 2*) и

много писал о духовном содержании монашеского служения (*Daniélou*. 1987. P. 14; *Jaeger*. 1954. P. 133-142).

Последние годы жизни Г., по всей видимости, провел в Ниссе. Известно о его заботах об устройении там нового храма (*Greg. Nyss. Ep.* 25). В 394 г. он снова посетил К-поль, где участвовал в Соборе, созванном в связи с внутренними нестроениями в Аравийской Церкви. Это последнее известие о Г. Дата и место его смерти точно не известны.

### **Сочинения**

Г., к-рого свт. Фотий справедливо назвал «рекой словес» (*Phot. Bibl. Cod.* 231), был самым плодовитым и разносторонним писателем-богословом из великих каппадокийцев. Ему принадлежат по меньшей мере 31 богословский трактат, 29 проповедей и 33 письма (CPG, N 3135-3204). Хотя отдельные сочинения являются прямым продолжением богословско-лит. творчества свт. Василия, в целом это самостоятельные оригинальные произведения, поражающие глубиной мысли и широтой интересов их автора. Точная датировка некоторых сочинений Г. затруднена, однако известно, что большинство из них было написано в поздний период его жизни, с 379 по 392 г. Их можно разделить на догматико-полемические,

экзегетические, нравственно-аскетические, проповеди и письма.

### **Догматико-полемические**

Это самая важная и самая многочисленная группа сочинений Г. Как правило, они являются не систематическими трактатами, а ответами на тот или иной вызов церковному вероучению со стороны еретиков.

Цикл трактатов «Против Евномия» - 4 трактата, в к-рых святитель продолжает полемику с Евномием, начатую свт. Василием Великим. 1-й из них был написан ок. 380 г. по просьбе брата Г., Петра, и является ответом на 1-ю часть 1-й книги сочинения Евномия «Апология апологии» (Ἐπεὶ τῆς ἀπολογίας ἀπολογία), написанного в 379 г. в ответ на книгу свт. Василия «Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия» (364-365). Во 2-м трактате, написанном вскоре после 1-го (381), Г. опровергает 2-ю часть 1-й книги того же трактата Евномия (*Greg. Nyss. Ep. 29. 2*). В 3-м трактате, написанном между 381 и 383 гг., он полемизирует со 2-й книгой того же трактата (*Idem. Contr. Eun. III 1. 1; Jaeger. GNO. T. 2. P. IX-X*). В 4-м трактате содержится подробная критика «Исповедания веры» (Ἐκθεσις πίστεως), предложенного Евномием имп. Феодосию на К-

польском Соборе 383 г. Этот трактат совершенно независим от первых 3 и имеет собственное название: «Опровержение исповедания Евномия» (Λόγος ἀντιρρητικός πρὸς τὴν Εὐνομίου ἔκθεσιν, Refutatio confessionis Eunomii).

В рукописной традиции порядок трактатов был изменен: после 1-го помещен 4-й, а 3-й разделен на 10 книг, так что получилось собрание из 12 книг, причем 2-й трактат помещался в конце всего собрания в качестве 2-й половины кн. 12 или отдельной кн. 13. Первоначальный порядок восстановлен в издании В. Йегера (GNO. T. 1-2), в к-ром первые 3 трактата объединены под общим названием «Книги против Евномия» (Contra Eunomium Libri), а 4-й имеет особое заглавие - «Опровержение исповедания Евномия».

«Большое огласительное слово» (Λόγος κατηχητικός, Oratio catechetica magna).

Написанный ок. 385 г., этот трактат представляет собой одно из первых систематических изложений христ. догматики после сщмч. Иринея и Оригена. В нем Г. последовательно представляет основные положения христ. вероучения и защищает их перед лицом язычников, иудеев и еретиков.

При этом он основывается не только на Свящ. Писании, но и на соображениях разума, придающих его доводам необходимую убедительность. Трактат состоит из предисловия и 40 глав, к-рые по содержанию можно разделить на 3 части: теологическую, икономическую и сакраментальную. В предисловии Г. обращается к катехизаторам (τοῖς προεπιτόκοι τοῦ μυστηρίου τῆς εὐσεβείας - «руководителям к таинству благочестия») с советами о том, как надлежит преподавать догматические истины различным группам оглашенных (*Greg. Nyss. Or. catech. Prol. 1-29*). Здесь же приводятся доказательства существования Бога и Его единства (*Ibid. 30-75*). В 1-й, теологической, части (*Idem. Or. catech. 1-4*) говорится о Боге едином в трех Лицах, о единосущии Сына Отцу и о божестве Св. Духа. Во 2-й, икономической, части (*Ibid. 5-32*) обсуждается сотериологическая миссия Христа. Начав с творения человека и его грехопадения, Г. показывает, как Христос восстановил его в Своем воплощении и искупил от власти диавола и смерти. В 3-й, сакраментальной, части (*Ibid. 33-40*) говорится о таинствах Крещения и Евхаристии и вере в Пресв. Троицу как главных условиях спасения каждого человека. «Большое огласительное

слово» уже при жизни автора пользовалось огромной популярностью и считалось одним из лучших изложений христ. вероучения.

«Против аполлинаристов, к Феофилу» (Πρὸς Θεόφιλον κατὰ Ἀπολλιναριστῶν, Ad Theophilum adversus Apollinaristas). Небольшое сочинение, написано после 385 г. и адресовано

Александрийскому архиепископу Феофилу. В нем Г. просит патриарха написать подробное опровержение ереси Аполлинария, сам ограничивается опровержением обвинений аполлинаристов, утверждавших, что православные учат о двух Сынах Божиих: одном - по природе (κατὰ φύσιν), а другом - по усыновлению (κατὰ θέσιν).

«Опровержение мнений Аполлинария» (Πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου ἀντιρρητικὸς [λόγος], Antirrheticus adversus Apollinarium). Трактат написан немного позднее, является важнейшим из сохранившихся антиаполлинаристских сочинений IV в. В нем содержится подробный правосл. ответ на книгу Аполлинария

«Доказательство Божественного воплощения» (Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως), написанную между 376 и 380 гг. Г. говорит о соединении двух природ в Иисусе Христе и опровергает учение аполлинаристов о том, что плоть Христа

сошла на землю с небес и что у человека Иисуса место ума (νοῦς) занимал божественный Логос.

«К Авлавию, о том, что не три Бога» (Περὶ τοῦ μὴ οἶεσθαι λέγειν τρεῖς θεούς, πρὸς Ἀβλάβιον, Ad Ablabium quod non sint tres dei). Небольшой, но очень важный для уяснения каппадокийского тринитарного учения трактат, был написан ок. 390 г. и адресован другу Г. софисту Авлавию, к-рый обратился к нему с вопросом, не признаем ли мы Отца, Сына и Св. Духа тремя Богами, рассуждая о них как о трех индивидах, причастных одному виду - Божеству.

«К элинам, на основании общих понятий» (Πρὸς τοὺς Ἑλληνας ἀπὸ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν, Ad Graecos ex communibus notionibus). Трактат посвящен той же теме, что и предыдущий. В нем святитель опровергает обвинения в тритеизме на основе общепризнанных принципов разума.

«К Симпликию, о вере» (Πρὸς Σιμπλικίου περὶ πίστεως, Ad Simplicium de fide). В небольшом трактате, адресованном трибуну Симпликию, Г. защищает божество Сына и Св. Духа и Их единосущие с Отцом против учения ариан, а также обличает их превратное толкование отдельных мест Свящ. Писания. Начало и окончание трактата утрачены.

«К Евстафию, о Святой Троице» (Πρὸς Εὐστάθιον περὶ τῆς ἁΓίας Τριάδος). Трактат адресован Евстафию Севастийскому, долгое время ошибочно считался одним из писем свт. Василия Великого (*Basil. Magn.* Ep. 189). Направлен против пневматомахов, отделявших природу Св. Духа от Его божественной славы. В противовес им Г. исповедует веру в три Ипостаси, обладающие одной благодатью, одной силой, одной славой и одним божеством.

«О Святом Духе, против македониан-пневматомахов» (Περὶ τοῦ ἁΓίου Πνεύματος κατὰ Μακεδονιανῶν τῶν πνευματομάχων, *Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto*). В сочинении святитель говорит о божестве Св. Духа, опровергая мнения последователей К-польского архиеп. Македония, низложенного К-польским Собором 360 г.

«Против Ария и Савеллия» (Κατὰ Ἀρείου καὶ Σαβελλίου, *Adversus Arium et Sabellium de Patre et Filio*). В трактате Г. защищает божество Сына против ариан, а Его ипостасное бытие и отличие от Отца - против савеллиан.

«О различии между сущностью и ипостасью» (Περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως, *Ad Petrum fratrem de differentia essentiae et hypostaseos*). Трактат посвящен тринитарному богословию,

адресован брату Петру, ранее ошибочно считался одним из писем свт. Василия Великого (*Basil. Magn.* Ep. 38; о проблеме атрибуции см.: *Cavallin.* S. 71-81; *Hübner.* 1972. P. 463-490; *Fedwick.* P. 31-51).

«Диалог о душе и воскресении» (Λόγος περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως, *Dialogus de anima et resurrectione*). Пространный диалог написан вскоре после беседы, состоявшейся между Г. и прп. Макриной накануне ее смерти в кон. дек. 379 или в нач. янв. 380 г. В сочинении, задуманном как подражание платоновскому «Федону», нашли наиболее полное выражение антропология и эсхатология святителя. Хотя основные вероучительные истины вложены в уста прп. Макрины, к-рую он называет «наставницей» (διδάσκαλος), чем вызвано др. название сочинения - Τὰ Μακρίνια.

Высказываемые здесь мнения о душе, смерти, бессмертии, загробном состоянии, воскресении и конечном «всеобщем восстановлении» (ἡ τοῦ παντὸς ἀποκατάστασις) отражают взгляды самого Г. В этом диалоге наиболее заметно влияние идей Оригена на его богословскую мысль.

«Против судьбы» (Κατὰ εἰμαρμένης, *Contra fatum*). В трактате описан диспут, состоявшийся между Г. и неким языческим

философом в 382 г. в К-поле. Святитель излагает учение о свободной воле, опровергая мнение язычников о том, что человеческая судьба зависит от расположения звезд, и доказывая нелепость фатализма и астрологии.

«О младенцах, преждевременно похищаемых смертью» (Περὶ τῶν πρὸ ὄρας ἀναρπαζομένων νηπίων, De infantibus praemature abreptis). Сочинение адресовано префекту Каппадокии Иерию. Г. рассматривает 2 вопроса: почему одни люди живут до глубокой старости, а другие покидают эту жизнь, едва начав ее, и почему Бог допускает преждевременную смерть детей.

«Каноническое послание к иже во святых Литоию, епископу Мелитинскому» (Ἐπιστολὴ κανονικὴ πρὸς τὸν ἐν Ἀγίοις Λητόιον ἐπίσκοπον Μελιτίνης, Epistula canonica ad Letoium). Направлено Г. на Пасху 383 г. еп. Литоию Мелитинскому. В послании определяются условия принятия еретиков в церковное общение и устанавливаются епитимии за различные тяжкие грехи. Г. соотносит основные добродетели и пороки с 3 основными способностями души - разумной, возделующей и гневной; при этом тяжесть грехов определяется значением поврежденной грехом

той или иной способности в духовной жизни человека.

## Экзегетические

Толкования на различные книги Свящ.

Писания, в к-рых Г. предстает как последователь александрийской экзегетической традиции.

«Об устройении человека» (Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, De officio hominis). Этот важный и с экзегетической, и с догматической т. зр. трактат написан Г. вскоре после смерти свт. Василия Великого как своего рода «пасхальный дар» брату Петру. Во вступительном письме он отмечает, что поскольку в «Шестоднев» свт. Василия Великого не доставало «умозрения о человеке» (*Greg. Nyss. De hom. opif. Pref. // PG. 44. Col. 125; ср.: Basil. Magn. Hom. in Hex. IX 6. 90-92*), он решился восполнить этот недостаток и изложить правосл. учение о человеке во всей полноте: о его первоначальном, нынешнем и буд. состоянии (*Greg. Nyss. De hom. opif. Pref. // PG. 44. Col. 128*). Содержание трактата, состоящего из 30 глав, в целом соответствует этому плану и дает подробное изложение христ. антропологии, а также касается проблем амартологии, сотериологии и эсхатологии. Помимо того, в трактате имеются различные

отступления натурфилософского и медицинского характера.

«Защитительное [слово] о Шестоднев»

(Ἐπολοῦητικὸς περὶ τῆς ἑξαήμερου, *Apoloogia in Hexaemeron*). Трактат написан вскоре после

предыдущего, на к-рый Г. ссылается в

заключении (*Greg. Nyss. Apol. in Hex. // PG. 44.*

*Col. 124*), и также адресован брату Петру.

Целью трактата было устранить неправильное понимание нек-рых мест из «Шестоднева» свт.

Василия Великого, опровергнуть обвинения в неполноте и противоречиях, а также

разъяснить нек-рые вопросы, опущенные свт.

Василием из-за их малой доступности

пониманию слушателей. Поскольку свт.

Василий в «Шестоднев» интересовался гл. обр.

букв. смыслом библейского текста и избегал

аллегоризма (см.: *Basil. Magn. Hom. in Hex. IX*

*1*), Г. вслед за братом также стремится

избежать крайностей аллегорического метода и

не искажать букв. смысла Свящ. Писания

аллегориями, но согласовывать с ним

«естественное созерцание» природы (τὴν φυσικὴν

θεωρίαν - *Greg. Nyss. Apol. in Hex. // PG. 44. Col.*

*121, 124*). Вместе с тем нек-рые исследователи

усматривают в трактате Г. натурфилософскую

полемику с «Шестодневом» свт. Василия

(*Corsini. 1957. P. 94-103*).

«О жизни Моисея Законодателя, или О совершенстве в добродетели» (Περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως τοῦ νομοθέτου ἢ περὶ τῆς κατ' ἀρετὴν τελειότητος, De vita Moysis). Трактат написан ок. 392 г. (*Daniélou*. 1987. P. 15; *Canévet*. P. 975) по просьбе мон. Кесария (*Greg. Nyss. De vita Moys.* II 319). Посвящен не только экзегетике, но и нравственно-аскетическому и мистико-созерцательному богословию. Имеет 2 части, которые соответствуют 2 различным способам толкования Свящ. Писания. В 1-й части, состоящей из 77 параграфов, основываясь на букв., или историческом (ἱστορία), понимании библейского текста, святитель подробно излагает историю прор. Моисея по книгам Исход и Числа. Во 2-й части, состоящей из 321 параграфа, дается мистико-аллегорическое, или созерцательное (θεωρία), толкование описанных событий. Г. рассматривает жизнь ветхозаветного пророка и боговидца, в особенности его восхождение на гору Синай для встречи с Богом, как символ постепенного восхождения человека по пути молитвенной жизни к вершинам созерцания и соединения с Богом. Святитель сравнивает все, даже самые незначительные события из жизни прор. Моисея с различными обстоятельствами жизни христианина и отыскивает здесь

многочисленные нравственные правила. Беседа прор. Моисея с Богом в облаке на Синае рассматривается как молитвенное исступление, в к-ром душа познает Бога в «светозарном мраке» (ἐν τῷ λαμπρῷ ὕνῳφῳ), отрешившись от любых чувственных и умственных представлений (ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν - *Greg. Nyss. De vita Moys. II 162-163*). Трактат оказал значительное влияние на последующую христ. мистическую традицию.

«О надписаниях псалмов» (Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν ψαλμῶν, *In inscriptiones Psalmorum*) и беседа «На шестой псалом» (Εἰς τὸν ἕκτον ψαλμὸν, *In sextum Psalmum*). Трактат «О надписаниях псалмов» был написан Г. по просьбе друга, возможно духовного лица (ἄνθρωπε τοῦ Θεοῦ - *Greg. Nyss. In inscript. ps. Praef.*) в нач. или сер. 80-х гг. IV в. (см.: *Reynard. P. 11; 15; 161. N 1*). Он посвящен раскрытию нравственно-религ. смысла названий (надписаний) псалмов и состоит из 2 частей. В 1-й, вводной, части святитель показывает, что в Псалтири, к-рую он аллегорически рассматривает как лестницу духовного совершенства, псалмы расположены не в хронологическом, а в систематическом порядке так, чтобы их последовательное чтение постепенно возводило человека на высшие ступени религиозно-нравственного

совершенства. Согласно Г., таких ступеней 5, соответственно чему и Псалтирь разделяется на 5 частей: 1-я часть (Пс 1-40) посвящена отвращению от порока и обращению к добродетели; 2-я (Пс 41-71) - жажде Бога; 3-я (Пс 72-88) - созерцанию небесного; 4-я (Пс 89-105) - презрению ко всему земному и просвещению божественным светом; наконец, 5-я (Пс 106-150) - соединению с Богом. Во 2-й части трактата Г. дает объяснение надписаниям псалмов по тексту LXX и показывает, как каждое из них побуждает человека к той или иной добродетели.

Надписанию 6-го псалма посвящено особое сочинение - беседа «На шестой псалом», служащая дополнением к трактату.

«Беседы на Екклесиаста» (Ὁμιλίαι εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν, *Homiliae in Ecclesiasten*). 8 бесед, охватывающие 3 первые главы Книги Екклесиаста (Еккл 1. 1-3. 13), были произнесены ок. 378-379 г. в Ниссе (*Vinét. P. 20*). Более всего внимания Г. уделяет нравственному смыслу текста, лишь изредка прибегая к аллегории.

«Толкование Песни Песней» (Ἐξηγήσεις τοῦ Ἄσματος τῶν Ἀσμάτων, *Homiliae in Canticum canticorum*). 15 гомилий, произнесенных Г. при богослужении и записанных его слушателями.

Впосл., ок. 389 г., он отредактировал эти записи по просьбе диаконисы Олимпиады, к-рой и посвятил окончательный вариант толкования (*Greg. Nyss. In Cant. Cantic. Prol.*; см.: *Daniélou. 1987. P. 13*). В предисловии он защищает против нек-рых церковных экзегетов (возможно, представителей антиохийской экзегетической школы - *Диодора* Тарсийского и *Феодора* Мопсуестийского; см.: *Heine. 1984. P. 366-368*) необходимость аллегорического толкования Свящ. Писания и с похвалой отзывается об Оригене, ранее составившем аллегорическое толкование на Песнь Песней (*Greg. Nyss. In Cant. Cantic. Prol.*). Основываясь на трудах своих предшественников, Г. предлагает свое «мистическое толкование» (ἡ μυστικὴ θεωρία) этой библейской книги, в к-рой, по его мнению, в образе брака представлен бестелесный, духовный и непорочный союз души с Богом (*Idem. In Cant. Cantic. 1*).

«Послание о чревоутолице к епископу Феодосию» (Ἐπιστολὴ διὰ τὴν Ἐϋϋαστρίμυθον πρὸς Θεοδόσιον Ἐπίσκοπον, *De pythionissa ad Theodosium episcopum*). Г. рассматривает эпизод из 1-й кн. Царств (1 Цар 28. 7-20) об аэндорской волшебнице и доказывает, что муж, явившийся Саулу, был не духом Самуила, а демоном, принявшим на себя вид пророка.

Трактат выражает христ. т. зр. на колдовство, магию и спиритизм как изобретения дьявола.

«Беседы о молитве Господней» (Λόγοι εἰς τὴν προσευχὴν, De oratione dominica orationes). В 1-й беседе говорится о необходимости и пользе молитвы как небесного дара и лучшего средства для защиты от зла и для совершенствования в добродетели. В 4 следующих беседах объясняются все прошения молитвы Господней, гл. обр. в нравственном смысле, с нек-рыми отступлениями в область мистического смысла. В кон. 3-й беседы содержится изложение тринитарного догмата, в к-ром неск. раз подчеркивается, что Св. Дух не только исходит от Отца, но принадлежит и Сыну (καὶ τοῦ υἱοῦ εἶναι), а не наоборот. Нек-рые католич. ученые (Й. Г. Крабингер, Ф. Элер и др.) видели в этом тексте, впервые опубликованном в 1833 г. кард. Анджело Май (*Mai A. Scriptorum Veterum Nova Collectio. R., 1833. T. 7. Pars 1. P. 6-7*), вариант учения о Filioque. Однако текст отсутствует в целом ряде рукописей и в ранних изданиях и потому не всеми признается подлинным (*Hol. S. 215*). В то же время стиль, богословская терминология и традиция этого текста свидетельствуют о его принадлежности Г. (*Diekamp. 1907. S. 4-5; Quasten. P. 268*).

«Беседы о Блаженствах» (Λόγοι εἰς τοὺς μακαρισμοὺς, Orationes de beatitudinibus). В 8 беседах Г. рассматривает евангельские Блаженства (Мф 5. 3-10; ср.: Лк 6. 20-23) как лестницу из 8 ступеней, по к-рой Божественное Слово постепенно возводит человека на высоты совершенства. Вершиной лестницы этого духовного восхождения является Сам Господь.

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

### **Нравственно-аскетические**

Трактат «О девстве» (Περὶ παρθενίας, De virginitate) - самое раннее сочинение Г.- был написан в 371 г. по просьбе свт. Василия (*Greg. Nyss. De virgin. Prol.; Aubineau. P. 82; 145*). Трактат адресован юношам и имеет целью пробудить в читателях стремление к добродетельной жизни и восхвалить девство. Состоит из 23 глав. Работу над трактатом Г.

продолжал и после его издания, что привело к возникновению новой версии, неск. отличной от первоначальной (*Cavarnos. // GNO. T. 8. Pt. 1. P. 237; Quasten. P. 272*).

«Послание о жизни преподобной Макрины» (Ἐπιστολὴ εἰς τὸν βίον τῆς ὁσίας Μακρίνης, *Vita sanctae Macrinae*). Житие любимой сестры и наставницы Г. написал в кон. 380 г. или в 382-383 гг.- в зависимости от того, как датируется его путешествие в Иерусалим, о к-ром упоминается в этом сочинении (*Greg. Nyss. De vita Macr. // PG. 46. Col. 960; Maraval. 1971. P. 67*). Написать житие прп. Макрины его побудил друг, к-рому оно адресовано (*Greg. Nyss. De vita Macr. // PG. 46. Col. 960*). Кто это был, точно не известно, в рукописях встречаются разные имена: еп. Иерий, Евпрепий, Евтропий или мон. Олимпий (см.: *Maraval. 1971. P. 136-137. N 1*).

Сочинение имеет форму послания, однако, по словам самого автора, его объем и жанр выходят за пределы эпистолярного жанра (*Greg. Nyss. De vita Macr. // PG. 46. Col. 960*). Г. представил сестру, «любомудрием (διὰ φιλοσοφίας) достигшую высшего предела человеческой добродетели», образцом христ. совершенства и достойным примером для подражания (*Ibidem*). Он дал точное и

подробное описание жизни прп. Макрины, наполненной христ. подвигами и чудесами. Перед читателем проходят яркие картины жизненного пути прп. Макрины: ее детство, христ. воспитание, внезапная смерть ее жениха, решение всецело посвятить жизнь Богу, монашеские подвиги в Аннисе на берегу р. Ирис вместе с братом свт. Василием и матерью, настоятельство в учрежденной там жен. обители, ее смертельная болезнь, последняя встреча с Г. накануне смерти, их прощальная беседа, мирная кончина преподобной и ее погребение в родовой усыпальнице. Повествование заканчивается описанием чудес, совершенных прп. Макриной еще при жизни (Ibid. Col. 996-1000). Сочинение является жемчужиной ранней агиографической лит-ры и важным источником сведений не только о самой прп. Макрине, но и о др. членах ее семьи. Кроме того, в нем содержатся ценные сведения о церковной истории, литургической практике и монашеской жизни IV в.

«К Армонию, о том, что значит имя «христианин»» (Πρὸς Ἀρμόνιον περὶ τοῦ τί τοῦ Χριστιανοῦ ἐπάγγελμα, De professione christiana ad Harmonium). Трактат адресован некоему Армонию, относится к последним годам жизни Г. (Greg. Nyss. De profess. christ. // PG. 46. Col.

240). Христианство, по мысли святителя, заключается в «подражании божественной природе» (Ibid. Col. 244). Возражению, что человеческая природа слишком слаба для такого призвания, он противопоставляет учение о человеке как образе Божиим и о его призвании к возвращению в первоначальное блаженное состояние (Ibid. Col. 244-245).

«К монаху Олимпию, о совершенстве» (Πρὸς Ὀλύμπιον περὶ τελειότητος, De perfectione christiana ad Olympium monachum). Сочинение адресовано мон. Олимпию, к-рому, возможно, адресовано и «Послание о жизни преподобной Макрины». Содержание его - наставление в том, как достичь совершенства «посредством добродетельной жизни» (Greg. Nyss. De perfect. // PG. 46. Col. 252). В своих рассуждениях Г. основывается на христологических текстах ап. Павла, к-рого он рассматривает как лучшего руководителя (καθηγούμενον) для христиан в их стремлении подражать Христу, в чем и состоит совершенство христианина (Ibid. Col. 253). Он перечисляет основные наименования (ἑπωνυμίας) Христа, встречающиеся в посланиях апостола, затем подробно анализирует каждое из них и показывает, как христ. совершенство достигается через действие Христа в душе человека (Ibid. Col. 253-256). В заключение он

утверждает, что совершенство как постоянное стремление к лучшему не имеет предела (Ibid. Col. 285). В трактате затрагиваются важные догматические вопросы, в частности тождество и различие понятий «первородный» и «Единородный Сын» (Ibid. Col. 273-277).



Свт. Григорий Нисский. Роспись ц. Панагии Халкеон в Фессалонике. 1028 г.

«О цели жизни по Богу и об истинном подвижничестве» (Περὶ τοῦ κατὰ Θεὸν σκοποῦ καὶ τῆς κατὰ ἀλήθειαν ἀσκήσεως, De instituto christiano). Трактат был написан Г. по просьбе малоазийских монахов в последние годы его жизни, предположительно после 390 г. (Jaeger. 1954. P. 119). По словам самого автора, он собрал здесь «малозначительные семена учения» из более ранних своих сочинений (Greg. Nyss. De inst. christ. // GNO. T. 8. Pt. 1. P. 42. 17-43. 1), что позволяет считать этот трактат квинтэссенцией его аскетических воззрений

(*Quasten*. P. 274). В 1-й части Г. рассуждает о цели подвижнической жизни, к-рую он полагает в том, чтобы «стать совершенным христианином» (*Greg. Nyss. De inst. christ. // GNO. T. 8. Pt. 1. P. 63. 10-13*), т. е. приобрести «чистоту души и вселение Св. Духа благодаря преуспеянию в добрых делах» (*Ibid. P. 79. 15-18*). Достижение этой цели возможно лишь благодаря тщательному очищению и приуготовлению души и исполнению ее божественной любовью (*Ibid. P. 80. 1-2*). Основные принципы «христианского любомудрия» (φιλοσοφία), т. е. аскетизма, излагаемые здесь Г., предстают как синергия благодати Бога и свободной воли человека. Трактат отражает влияние, к-рое оказал на мысль автора античный идеал добродетельной жизни, восходящий к Платону и стоикам. Именно благодаря этому трактату аскетическое учение Г. распространилось и оказало значительное влияние на вост. монашество. 2-я часть трактата посвящена различным вопросам монашеской жизни. В ней имеется множество совпадений со 2-й частью «Великого послания», приписываемого прп. Макарию Великому (*Masar. Aeg. Ep. Magn.*), что ставит вопрос о зависимости сочинений друг от друга. Полный текст обоих трактатов был впервые

открыт и опубликован В. Йегером в 1954 г. (*Jaeger*. 1954). Прежде были известны лишь их искаженные и урезанные версии. В частности, таков текст трактата «О цели жизни», опубликованный Ж. П. Минем (PG. 46. Col. 288-305), с которого был сделан старый рус. перевод (ТСОРП. Ч. 7. С. 263-287). Новый перевод с критического издания Р. Штаатса (*Staats*. 1984) выполнен А. И. Сидоровым (*Сидоров*. 1997. С. 143-171). По мнению Йегера, автор «Великого послания» использовал текст трактата Г. (см.: *Jaeger*. 1954. P. 145-173). Эту т. зр. разделяли и др. патрологи (*Daniélou*. 1961; *Quasten*. P. 274). Однако большинство исследователей склоняется в пользу первичности «Великого Послания» (*Gribomont*. 1962. P. 312-322; *Staats*. 1963. S. 120-128; *Idem*. 1984. S. 26-28; *Baker*. 1964. P. 381-387; *Idem*. 1966. P. 227-234; *Canévet*. P. 1006; *Dauids*. 1969. S. 78-90). Причины, по которым Г. использовал в своем сочинении «Великое Послание», неизвестны. Возможно, он хотел адаптировать его к нуждам малоазийского монашества. При этом, несмотря на зависимость трактата «О цели жизни» от «Великого послания», следует признать, что он имеет ряд оригинальных черт (*Staats*. 1984. S. 31; *Сидоров*. 1997. С. 12).

## Проповеди

29 проповедей отличаются тематическим разнообразием и могут быть разделены на неск. групп: догматико-полемические, литургические, агиографические (энкомии), надгробные (эпитафии) и нравственно-аскетические.

Хронология проповедей установлена Ж.

Даниелу (*Daniélou*. 1951. S. 76-93; *Idem*. 1955. P. 346-372).

I. Догматико-полемические. «Слово о Божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму» (Περὶ θεότητος Υἱοῦ καὶ Πνεύματος καὶ ἑγκόμιον εἰς τὸν δίκαιον Ἀβραάμ, *De deitate Filii et Spiritus Sancti*). Проповедь была произнесена Г. в мае 383 г. на К-польском Соборе. В ней осуждается широко распространившаяся под влиянием ариан в народе страсть к пустым разговорам о Божестве (*Greg. Nyss. De deit. Fil. et Spir. // PG. 46. Col. 572*), опровергаются отдельные мнения ариан о Пресв. Троице, защищается божественное достоинство Сына и Св. Духа от нападок аномеев и восхваляется вера Авраама. В согласии с идущей от апологетов традицией Г. утверждает, что ангел, явившийся Аврааму во время жертвоприношения Исаака (Быт 22), был Единородным Сыном Божиим (*Greg. Nyss. De deit. Fil. et Spir. // PG. 46. Col. 572-573*).

«О Божестве против Евагрия» (Πρὸς Εὐάγριον περὶ θεότητος, De deitate adversus Evagrium). Проповедь была произнесена в мае 381 г. на II Вселенском Соборе. В ней Г., опровергая мнения пневматомахов, говорит о божестве Св. Духа.

II. Литургические. Самая большая группа проповедей, произнесенных Г. в связи с различными церковными праздниками и памятливыми событиями богослужебного года. К ним относятся слова: «На день Рождества Спасителя» (Εἰς τὸ Ὑενέθλιον τοῦ Σωτῆρος, Oratio in diem natalem Christi), произнесено 25 дек. 386 г., содержит важные сведения об особенностях празднования Рождества Христова в IV в., подлинность этой проповеди установлена К. Холлем (см.: *Holl. S. 231*); «На день Светов» (Εἰς τὴν ἡμέραν τῶν φῶτων, In diem luminum), возможно, было произнесено в 383 г. на Богоявление (*Quasten. P. 277*); «На святую Пасху» (Λόγος εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα, In sanctum pascha; др. название: «Слово 3-е о воскресении Христовом», In Christi resurrectionem oratio 3), произнесено на Пасху 379 г., связано с написанным ранее трактатом «Об устройении человека»; «О тридневном пребывании Господа нашего Иисуса Христа между смертью и

воскресением» (Περὶ τῆς τριημέρου προθεσμίας τῆς ἀναστάσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Jesu Christi spatium; др. название: «Слово 1-е о воскресении Христовом», In Christi resurrectionem oratio 1), произнесено на Пасху 382 г.; «На святую и спасительную Пасху» (Εἰς τὸ ἅγιον καὶ σωτήριον Πάσχα, In sanctum et salutare Pascha; др. название: «Слово 4-е о воскресении Христовом», In Christi resurrectionem oratio 4); «На Вознесение Господа нашего Иисуса Христа» (Εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, In ascensionem Christi), произнесено 18 мая 388 г., это самое раннее свидетельство о празднике Вознесения, уже тогда совершавшемся отдельно от Пятидесятницы; «Слово о Святом Духе» (Λόγος εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα, De Spiritu Sancto), произнесено 28 мая 388 г. в праздник Пятидесятницы.



Свт. Григорий Нисский. миниатюра из  
Минология Василия II. 976-1025 гг. (Vat. gr.  
1613. Fol. 305)

2-е и 5-е слова «О воскресении Христовом», приписываемые Г., принадлежат соответственно Севиру Антиохийскому (CPG, N 7035) и свт. Амфилохию Иконийскому (CPG, N 3177).

III. Агиографические (энкомии). Похвальные проповеди в память святых. К ним относятся: 2 слова о св. первомч. Стефане (Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον πρωτόμάρτυρα Στέφανον, Encomium 1 in sanctum Stephanum protomartyrem; Ἐτερον ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον πρωτόμάρτυρα Στέφανον, Encomium alterum in sanctum Stephanum protomartyrem), произнесены 26 и 27 дек. 386 г., в них Г. защищает божественное достоинство Св. Духа, опровергая мнение, будто мч. Стефан в момент смерти видел только два Лица Пресв. Троицы, а также опровергает принижающее достоинство Бога Сына арианское понимание слов мч. Стефана о Сыне Человеческом, стоящем «одесную Бога» (Деян 7. 56); «Похвальное слово великомученику Феодору» (Ἐγκώμιον εἰς τὸν μέγαν μάρτυρα Θεόδωρον, De sancto Theodoro), произнесено 7 февр. 381 г. в ЕвхAITах, где был расположен посвященный вмч. Феодору храм, Г. молитвенно обращается к вмч. Феодору, прося у него заступничества от варварских вторжений в империю; 3 проповеди о

40 Севастиѳских мучениках (Ἐγκώμιον εἰς τοὺς ἁγίους τεσσαράκοντα μάρτυρας. Λόγος Α', Β', Encomium 1 in XL martyres; Εἰς τοὺς τεσσαράκοντα μάρτυρας. Λόγος ἐγκωμιαστικός, Encomium 2 in XL martyres), произнесены 9 и 10 марта 383 г. в Севастии, в часовне на месте кончины 40 мучеников, и 9 марта 379 г. в Кесарии Каппадокийской; «Слово о жизни Григория Чудотворца» (Εἰς τὸν βίον τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θαυματοῦργου, De vita Gregorii Thaumaturgi), Г. говорит о выдающихся качествах своего небесного покровителя, свт. Григория Неокесарийского, и приводит полный текст его «Изложения веры»; «Похвальное слово брату святому Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской» (Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον Βασίλειον ἀρχιεπίσκοπον Καισαρείας Καππαδοκίας τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, In Basilium fratrem), произнесено в Кесарии Каппадокийской предположительно 1 янв. 381 г. в годовщину смерти свт. Василия, Г. стремится установить день празднования памяти свт. Василия, приводит важные сведения о личности и характере святителя, к-рого он сравнивает со св. Иоанном Крестителем и ап. Павлом; «Похвальное слово святому Ефрему Сирину» (Ἐγκώμιον εἰς τὸν ὄσιον πατέρα ἡμῶν Ἐφραίμ, In

sanctum Ephraim), авторство Г. оспаривается (*Rousseau*. 1958. P. 86-90).

IV. Надгробные (эпитафии). 3 надгробных слова произнесены в К-поле: «Надгробное слово Мелетию, епископу Антиохийскому» (Ἐπιτάφιος εἰς Μελέτιον ἐπίσκοπον Ἀντιοχείας, *Oratio funebris in Meletium episcopum*), при прощании со свт. Мелетием Антиохийским - участником II Вселенского Собора, скончавшемся в мае 381 г.; «Слово утешительное на смерть Пульхерии» (Ἐἰς Πουλχερίαν παραμυθητικὸς λόγος, *Oratio consolatoria in Pulcheriam*), на похоронах Пульхерии - дочери имп. Феодосия, скончавшейся в 385 г. в возрасте 6 лет; «Надгробное слово на смерть Плакиллы» (Ἐπιτάφιος εἰς Πλακίλλαν βασίλισσαν, *Oratio funebris in Flacillam imperatricem*), на похоронах имп. Плакиллы, жены Феодосия.

V. Нравственно-аскетические. «О благотворительности» (Περὶ εὐποιίας, *De beneficentia*; др. название: «О нищелюбии 1-е», *De pauperibus amandis 1*) и проповедь на слова «Так как вы сделали это одному из сих, то сделали Мне» (Мф 25. 40) (Ἐἰς τὸ ἐφ' ὅσον νὶ τούτων ἐποιήσατε ἐμοὶ ἐποιήσατε, *In illud: Quatenus uni ex his fecistis mihi fecistis*; др. название: «О нищелюбии 2-е», *De pauperibus*

amandis 2), проповеди о пользе  
благотворительности, 1-я произнесена в марте  
382 г., 2-я - в марте 384 г.

«Против ростовщиков» (Κατὰ τοκίζόντων, Contra  
usurarios). Возможно, проповедь была  
произнесена вскоре после смерти свт. Василия,  
в марте 379 г. В ней Г. обличает  
ростовщичество, нарушающее законы  
милосердия, как порок.

«Против отлагающих крещение» (Πρὸς τοὺς  
βραδύνοντας εἰς τὸ βάπτισμα, De iis qui Baptismum  
differunt), произнесена в Кесарии 7 янв. 381 г.,  
святитель рассматривает вопрос о том, в каком  
возрасте следует принимать крещение, и  
советует оглашенным не откладывать его,  
чтобы не умереть во грехе.

«Против тяготящихся церковными  
наказаниями» (Πρὸς τοὺς ἀχθομένους ταῖς  
ἐπιτιμήσεσι, Adversus eos qui castigationes aegre  
ferunt), краткая проповедь, адресованная тем  
членам паствы Г., к-рые были недовольны  
чрезмерной, на их взгляд, строгостью своего  
наставника и отошли от Церкви.

«Слово об усопших» (Λόγος εἰς τοὺς κοιμηθέντας,  
De mortuis non esse dolendum), святитель

противопоставляет наст. временную жизнь человека буд. вечной и говорит о том, что христиане в отличие от язычников не должны чрезмерно горевать о смерти родных.

«На сретение Господа» (Εἰς τὴν ὑπαπαντὴν τοῦ Κυρίου, De occursu Domini), проповедь произнесена в праздник Сретения Господня. В ней Г. говорит о воплощении Господа как «Божественном чудотворении» (ἡ θεία θαυματουργία) и называет Пресв. Деву Богородицей (ἡ Θεοτόκος).

Сохранилось также неск. фрагментов из не дошедших до нас проповедей Г.: «Похвальное слово святому мученику Василиску» (Panegyricum in sanctum martyrem Basiliscum), «Слово о святом Романе» (Sermo in s. Romanum), «Слово о Марии и Иосифе» (Sermo in Mariam et Ioseph), проповедь на слова «Сей есть Сын Мой возлюбленный» (Мф 3. 17) (Sermo in illud: Hic est Filius meus dilectus).

## **Письма**

(Epistulae). Из 30 писем, входящих в это собрание, 28 написаны Г., а 2 адресованы ему (Ер. 26 - письмо софиста Стагирия, Ер. 30 - письмо брата Г., Петра Севастийского). Письма 21, 26, 27, 28 входят также в собрание писем

свт. Василия Великого (*Basil. Magn.* Ер. 10, 347, 348, 342; CPG, N 2900). Установлено, что Г. является автором 124-го письма из собрания посланий свт. Василия (CPGS, N 3167).

Только во фрагментах сохранились послания Г. «К монаху Филиппу» (Πρὸς Φίλιππον μονάζοντα, Ер. ad Philippum monachum, CPG, N 3197) и «К Ксенодору [Зенодору] грамматику» (Λόγος πρὸς Ξενόδωρον Ὑραματικὸν, Tractatus ad Xenodorum / Zenodorum, CPGS, N 3201).

Все письма Г. написаны в период его епископства в течение 10 лет после смерти свт. Василия (см.: *Maraval.* 1990. P. 17, 18. N 1) и содержат ценные биографические сведения (напр., Ер. 1-3, 19), рассуждения по важным догматическим (Ер. 5, 24) и нравственно-каноническим (Ер. 17, 21) вопросам, важную информацию о литургической практике и церковной архитектуре того времени (Ер. 4, 25). Нек-рые письма представляют собой рекомендации или ходатайства (Ер. 7-8).

### **Подложные сочинения**

Не принадлежат Г. следующие приписываемые ему сочинения: беседы «На Благовещение» (In annuntiationem, CPG, N 3214), «О сотворении человека» (De creatione hominis sermo 1-2, CPG, N 3215-3216), «О Рае» (De paradiso, CPG, N

3217); трактаты «По образу и подобию Божию» (Ad imaginem Dei et ad similitudinem, CPG, N 3218; CPGS, N 7747-7749), «О душе» (De anima, CPG, N 3219), «Десять силлогизмов против манихеев» (Decem syllogismi contra Manichaeos, CPG, N 3220), «Свидетельство против иудеев» (Testimonium adversus Judaeos, CPG, N 3221), послание 26 «К Евагрию монаху о Божестве» (Ep. 26 ad Euagrium monachum de Deitate, CPG, N 3222, 3032; CPGS. 3222), кн. «О богопознании» (Liber de cognitione Dei, CPG, N 3223) и др. (Inventio imaginis in Camulianis, Vita Alexii, De visitatione, CPG, N 3224-3226).

### **Богословское учение**

Г. был глубоким церковным мыслителем, органично соединившим в своем учении античную метафизику с христ. откровением. Не обладая данными для практической деятельности, он всегда испытывал склонность к научно-теоретическим исследованиям; был «философ и богослов, успешно стремившийся проникнуть в истины веры, расчленив их и систематически обработать» (Сагарда. С. 675-676). В той или иной степени он затронул практически все сферы христ. догматики. Помимо спекулятивно-догматических вопросов святителя интересовало также научное

исследование природы - «физические, физиологические, медицинские разъяснения в его произведениях довольно многочисленны» (Там же. С. 676). Определенный вклад он внес и в экзегетику, продемонстрировав возможность трезвого использования аллегорического метода, восходящего к александрийской экзегетической школе. Наконец, он был аскетом и мистиком, теоретиком вост. монашества и «подлинным основателем мистического богословия» (*Daniélou*. 1944. P. 7; 185; *Idem*. 1987. P. 14; *Canévet*. P. 1006-1007).

### **Источники**

В своем учении Г. творчески сочетал античную философскую мысль и богословскую традицию Церкви, опираясь на Свящ. Писание и сочинения более ранних церковных писателей (*Canévet*. P. 979-984; *Aubineau*. P. 97-142).

I. Философские. По мнению большинства исследователей, основной философской школой, оказавшей влияние на мысль Г., был платонизм (*Daniélou*. 1944; *Merki*. 1952; *Aubineau*. 1966 и др.). Во мн. сочинениях святителя встречаются платоновские противопоставления мира чувственного и умопостигаемого, ложного и истинного, тела и души. Так же как и Платон, он был убежден, что душа есть высшая часть человека, что его

совершенство достижимо лишь через самопознание души и отчуждение от всего ей чуждого, что благо и бытие тождественны, что зло - это небытие и отсутствие блага, что человек сам несет ответственность за свой злой выбор и др. В сочинениях Г. встречаются многочисленные аллюзии, образы и даже прямые цитаты из платоновских диалогов (*Greg. Nyss. De virgin. 11. 4; ср.: Plato. Phaedr. 248c; Greg. Nyss. De virgin. 11. 5. 9-20; ср.: Plato. Symp. 210a - 211b*). Однако эти параллели не обязательно свидетельствуют о прямых заимствованиях. Вполне возможно, что святитель пользовался распространенными в то время краткими сборниками и учебниками платоновской философии, или что указанные представления являются общими для мировоззрения образованных людей того времени (*Canévet. P. 980; Aubineau. P. 99*). Некоторые из этих представлений могли сложиться у Г. в результате знакомства с философией неоплатонизма, о чем свидетельствуют многочисленные аллюзии на платоновские «Эннеады» и прямые цитаты из них в его сочинениях (*Greg. Nyss. De virgin. 12. 2. 55-70; ср.: Plot. Enn. I 6. 5; Greg. Nyss. De virgin. 11. 6. 5; ср.: Plot. Enn. I 6. 9; см.: Daniélou. 1954. P. 259-262; Aubineau. P. 116-117*). В целом на его

мистическое богословие существенное влияние оказало учение Плотина о духовной жизни, в основе к-рой лежит очищение и упрощение души, ее уподобление единому и простому Богу и теснейшее соединение с Ним в «исступлении», движущей силой чего является любовь (ἔρως; см.: *Canévet*. P. 980).

Г. активно использовал философию Аристотеля, когда стремился дать формально-логические основания христ. вере. Большинство его догматико-полемических трактатов обнаруживает хорошее знакомство с основными понятиями аристотелевской философии и успешное их использование для формулировки христ. догматов. Известно, что основная догматическая терминология святителя - понятия «сущность» (οὐσία), «частная сущность» (μερικὴ/ἰδικὴ οὐσία), «первая сущность» (πρώτη οὐσία), «ипостась» (ὑπόστασις), «особые (ипостасные) свойства» (ἴδια, ἰδιώματα), «вид» (εἶδος), «индивид» (ἄτομον), «подлежащее» (ὑποκείμενον) и др.- восходит к логике Аристотеля (*Спасский*. С. 491, 532).

Не менее важным философским источником учения Г. является стоицизм. Особенно заметно влияние стоической философии в космологии и физике святителя. Вслед за стоиками он учил о «всеобщей симпатии», связывающей отдельные

части мироздания, следствием чего является смешение различных качеств, движения и покоя и проч. (*Greg. Nyss. In inscript. ps. I 3 // GNO. T. 5. P. 32. 11-12; Idem. In Eccl. 7 // GNO. T. 5. P. 406. 3-4; ср.: Diog. Laert. VII 140; Chrysip. Fragm. 441; Posid. Fragm. 278; Daniélou. 1963. P. 295-308*). В то же время он не принимал стоического учения о пнеуме как тождестве духовного и телесного начал и утверждал, что Бог как принцип, объединяющий все мироздание, трансцендентен ему.

Из стоической физики Г. заимствовал представление о присутствии материи «циклическом движении» и «семенной силе», направляющей ее развитие, согласно чему творение предстает как постепенное появление во времени отдельных вещей, изначально уже содержащихся в материи в смешанном, потенциальном состоянии (*Greg. Nyss. Apol. in Hex. // PG. 44. Col. 72; 77; 108; Idem. De hom. opif. 30; ср.: Diog. Laert. VII 148; Sext. Adv. math. IX 103; Chrysip. Fragm. 1027; см.: Canévet. P. 981*).

Однако если Г. вслед за стоиками и допускал переход одних природных элементов в другие, он защищал идею бесконечности существования мира во времени по воле Бога,

удерживающего элементы в строго определенном Им количестве. В связи с этим он выступал против стоического учения о сгорании мира (ἐκπύρωσις) как поглощении огнем остальных элементов в конце мирового цикла (*Greg. Nyss. Apol. in Hex. // PG. 44. Col. 92-96; Corsini. 1957. P. 94-103*).

Отдельные стоические представления нашли отражение также в психологии и гносеологии Г. Так, он часто использовал стоический термин «ведущее начало души» (τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς), к-рое отождествлял то с умом и рассудком, то с сердцем (*Greg. Nyss. De vita Moys. 2. 215; ср.: Diog. Laert. VII 133, 159*). Описывая стадии познавательного процесса он использовал стоические термины «предвосхищение» (πρόληψις) - то, что предшествует логической активности разума (*Greg. Nyss. De virgin. 5. 1. 10; ср.: Diog. Laert. VII 54*), «общие представления» (κοινὰ ἔννοια) - то, что образуется в разуме в процессе познания (*Greg. Nyss. Contr. Eun. I 1. 186. 10; II 1. 11. 4-5; ср.: Chrysip. Fragm. 83*), наконец, «схватывание», или «постижение» (κατάληψις - *Greg. Nyss. Or. catech. 8. 46; ср.: Chrysip. Fragm. 84*). Также вероятно под влиянием стоической психологии святитель настаивает

на радикальной изменчивости человеческого духа (*Canévet. P. 981*).

Иногда Г. прибегает к стоическим концепциям при решении чисто догматических вопросов.

Так, он использует стоическое учение о «всецелом смешении» ( $\kappa\rho\alpha\iota\varsigma \delta\iota' \omicron\lambda\omicron\upsilon$ ), когда стремится охарактеризовать неслитное и нераздельное единство Ипостасей Пресв.

Троицы или двух природ Иисуса Христа (*Greg.*

*Nyss. Contr. Eun. III 2. 118; III 6. 16*). Кроме

того, весьма вероятно, что стоическое учение о

«семенных логосах» было использовано им в

учении о Христе как «Начатке» спасенного

человечества (*Greg. Nyss. Ref. conf. Eun.*

*179; Canévet. P. 981*).

Наконец, огромное влияние на нравственно-аскетическое учение Г. оказала стоическая

этика. Вслед за стоиками он называл страсти

( $\tau\alpha \pi\acute{\alpha}\theta\eta$ ) «болезнями души» ( $\psi\upsilon\chi\eta\varsigma \acute{\alpha}\rho\rho\omega\sigma\tau\eta\mu\alpha\tau\alpha$  -

*Greg. Nyss. Or. catech. 8. 90-91*; ср.: *Diog.*

*Laert. VII 115*) и «пристрастиями» ( $\pi\rho\omicron\omicron\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$  -

*Greg. Nyss. De virgin. 4. 8. 2*; ср.: *Chrysip.*

*Fragm. moral. 397*), от к-рых следует исцеляться

( $\theta\epsilon\rho\alpha\pi\epsilon\iota\alpha \tau\omega\nu \tau\eta\varsigma \psi\upsilon\chi\eta\varsigma \acute{\alpha}\rho\rho\omega\sigma\tau\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$  - *Greg.*

*Nyss. Or. catech. 8. 90-91*). Святитель видел

источник страстей в стремлении к

чувственным удовольствиям, для их

обозначения он употреблял технический термин

стоической этики - «наслаждение» (ἡδονή - *Idem. De vita Moys. 2. 297*). Так же как и для стоиков, «бесстрастие» (ἀπάθεια) для него есть цель аскетического делания и то состояние, в котором пребывает Бог (*Idem. De virgin. 2 1. 12*; ср.: SVF. III 443-455).

О влиянии стоической этики свидетельствует интерес Г. к природе человека и тому, что «согласно с природой» (τὸ κατὰ φύσιν - *Greg. Nyss. De beat. 8 // PG. 44. Col. 1292*; ср.: *Diog. Laert. VII 86-87*), к человеческой свободе и неотделимой от нее ответственности (τὸ αὐτεξούσιον, ἡ προαίρεσις - *Greg. Nyss. De hom. opif. 4*; ср.: *Epict. Diss. I 12. 10*), к нравственно-аскетическим усилиям и «правильным поступкам» (κατορθώματα - *Greg. Nyss. De virgin. I 1. 1*; ср.: *Chrysip. Fragm. moral. 13*). С идеями стоиков связаны его представления о «напряжении души» (ὁ τῆς ψυχῆς τόνος), необходимом для достижения нравственного идеала (*Greg. Nyss. De orat. Dom. 3*), и о взаимосвязи добродетелей (*Idem. De virgin. 15. 2*; ср.: SVF. III 295-304).

В то время как связь с различными античными философскими школами легко усматривается в учении Г., определить, сочинениями каких именно авторов он пользовался, достаточно трудно, если учитывать, что мн. идеи были

восприняты им не из первоисточников, но через посредство александрийской традиции, характерной чертой которой был эклектизм.

Г. неоднократно упоминает о «еврее Филоне» (ὁ Ἑβραῖος Φίλων - *Idem. Contr. Eun. III 5. 24; 7. 8*), экзегетический метод которого он широко использовал в своих толкованиях Свящ. Писания. Для святителя был привлекателен аллегоризм Филона, его стремление найти скрытый духовный смысл в каждом слове Свящ. Писания и соотнести те или иные исторические события, лица или образы ВЗ с внутренней жизнью души в ее мистическом восхождении к Богу (*Canévet. P. 982; Aubineau. P. 107*). Ближе всего Г. подходит к Филону в толковании жизни Моисея и в концепции непознаваемости (ἀκατάληπτος) божественной сущности (*Greg. Nyss. Contr. Eun. I 1. 176; Idem. Ref. conf. Eun. 16; Idem. De vita Moys. II 163-164; ср.: Philo. De vita Mos. I-II; Idem. De somn. I 184; Idem. De mut. nom. 7-8; Wolfson. 1948. T. 2. P. 113-116; Daniélou. 1950. P. 189*). У Филона Г. заимствовал немало толкований, касающихся библейской космологии и антропологии. Это учения о «мгновенном творении» Богом всего мира в целом, за чем следует постепенное, в строго определенном

порядке, возникновение отдельных вещей  
 (*Greg. Nyss. Apol. in Hex. // PG. 44. Col. 72, 77, 113; ср.: Philo. De opif. 13, 28, 134*); о «двойном творении» человека - духовном, по образу Божию, и чувственном, по образу животной природы (*Greg. Nyss. De hom. opif. 16; ср.: Philo. De opif. 69, 134*); о человеке как «образе Логоса» (μίμημα τοῦ λόγου - *Greg. Nyss. De hom. opif. 5; ср.: Philo. De opif. 69*). Сходно с Филоном он толкует райский сад, состояние первых людей и их грехопадение (*Aubineau. P. 108-109*).

Определенное влияние на Г. оказало и нравственно-аскетическое учение Филона.

Вслед за ним святитель соединяет аристотелевскую концепцию добродетели как середины между двумя пороками с библейским учением о «царском пути» (*Greg. Nyss. De virgin. 4. 4. 42 ср.: Philo. Quod Deus sit immut. 159-165*). Подобно Филону он рассуждает о «небесной любви» (ἔρως οὐράνιος) как движущей силе, устремляющей подвижника к Богу и подвигам благочестия (*Greg. Nyss. De virgin. 20; ср.: Philo. De vita contempl. 12*), о «духовном браке» (ὁ πνευματικὸς ἕνωσις) души и Бога (*Greg. Nyss. De virgin. 20; ср.: Philo. De vita contempl. 68*), о подвижнической жизни как «жизни одной лишь душой» (*Greg. Nyss. De virgin. 4. 8. 9-11; ср.: Philo. De vita contempl. 90. 3*). Как и у

Филона большую роль в его аскетике играют аллегорически истолкованное предание о переходе израильтян через Чермное м. и образ пророчицы Мариам, сестры прор. Моисея (*Greg. Nyss. De virgin. 4. 18-19*; ср.: *Philo. De vita contempl. 83-88*). Высшее, мистическое соединение души с Богом у Г., так же как у Филона, описывается в терминах «исступление» (ἔκστασις - *Greg. Nyss. De virgin. 10. 2* ср.: *Philo. Leg. all. II 31. 3-32. 1*) и «трезвенное опьянение» (νηφάλιος μέθη - *Greg. Nyss. In Cant. Cantic. 5, 10 // GNO. T. 6. P. 156. 17-20; 310. 3-4*; ср.: *Philo. De opif. 71. 3*).

Широко используя традиции различных античных философских школ и направлений, Г., однако, не был их слепым подражателем: в его учении эти концепции были творчески переосмыслены в свете христ. вероучения (*Quasten. P. 285*).

II. Богословские. 1. Свящ. Писание. Г. совершенно определенно высказывался о богодухновенности Свящ. Писания. Он утверждал, что священнописатели были вдохновляемы силой Св. Духа, Писание называется богодухновенным, поскольку оно есть «учение божественного вдохновения» (τῆς Θείας ἐμπνεύσεως διδασκαλία - *Greg. Nyss. Contr. Eun. III 5. 15*), «Писание Св. Духа» (τοῦ ἁγίου

Πνεύματος Ὑραφή - Ibid. III 5. 8), ибо «написано посредством вдохновения Духа» (διὰ τῆς ἐπιπνοίας τοῦ Πνεύματος - *Idem. Ref. conf. Eun.* 190), и все, что в нем сказано, это «слова Св. Духа» (τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου φωναί - *Idem. Contr. Eun.* III 5. 13). Согласно Г., богодухновенность распространяется на все Свящ. Писание: «богодухновенно Писание и нового и ветхого учения» (ἡ θεόπνευστος Γραφή κατὰ τε τὴν νέαν καὶ ἀρχαίαν διδασκαλίαν - *Idem. De anima et resurr.* // PG. 46. Col. 129). Как следствие богодухновенности Г. утверждал высший учительный авторитет Свящ. Писания (*Idem. Contr. Eun.* I 1. 294; II 1. 312). По его мнению, всякое богодухновенное Писание есть закон для читающих его, поскольку «внимательно слушающих оно назидает к знанию тайн и чистой жизни не только явными повелениями, но и историческими повествованиями» (*Idem. In Cant. Cantic. Prol.*). В своих богословских сочинениях Г. использовал и цитировал мн. книги Библии. Уже в самом раннем его трактате «О девстве» встречаются 292 цитаты или аллюзии на различные библейские книги (*Aubineau. P.* 120). Особое внимание святитель уделял кн. Бытие, к-рую он считал «введением в богопознание» (*Greg. Nyss. Apol. in Hex.* // PG. 44. Col. 69), а

также «книгам премудрости» (см. [Премудрости литература](#)). Он указывал такой порядок чтения: 1) Книга Притчей Соломоновых, в которой в виде кратких притч-изречений человеку даются нравственные советы; 2) Книга Екклесиаста, в которой излагается философия, возводящая человека от чувственного мира к умопостигаемому; 3) Книга Песни Песней Соломона, в которой душа человека, очистившаяся от привязанности к видимому миру, тайноводится в святилище боговедения (*Idem. In Cant. Cantic. 1*).

НЗ святитель цитировал гораздо чаще, чем ВЗ, и придавал ему гораздо большее значение.

Согласно Г., ветхозаветный закон, под которым он понимал все ветхозаветное Писание, - это «прообразующая стена учения» (ὁ τοῦ κὸς τῆς διδασκαλίας τοῦ νόμου), отбрасывающая лишь «тень будущих благ», но не открывающая сам образ вещей; законному прообразу противостоит истина, которая сначала просветила Церковь словом через пророков, а затем явлением Евангелия устранила «тенеобразное представление» прообраза (*Idem. In Cant. Cantic. 5*).

Учение ВЗ о Боге, изложенное «как бы сквозь тусклое стекло и гадательно», следует принимать как свидетельство открытой в

Евангелии истины; и если благочестиво истолковать смысл его слов, оно во всем оказывается созвучным вере, переданной Христом (*Idem. Ref. conf. Eun. 2*).

Основной метод, к-рым пользовался Г. в толкованиях и к-рый он унаследовал от александрийской экзегетической традиции - неск. уровней или «видов толкования» (τὸ εἶδος τῆς ἐξηγήσεως), основанных на различии 2 главных смыслов библейского текста: исторического (ἱστορία), или букв. (Ἰράμμα, λέξις, ἢ προχείρου κατὰ τὴν λέξιν ἔμφασις), и аллегорического (ἀλληγορία) в его различных вариациях: нравственного (τροπολογία), прообразовательного (τυπικῶς), мистико-созерцательного (ἢ διὰ τῆς ἀναγωγῆς θεωρία - *Idem. In Cant. Cantic. Prol.*). При этом Г. отдавал явное предпочтение аллегорическому толкованию. Он приводил 4 основных аргумента в защиту аллегории, необходимость к-рой оспаривали неоариане (Евномий) и представители антиохийской экзегетической школы (Диодор Тарсийский и Феодор Мопсуестийский). По его мнению, букв. понимание отдельных слов и выражений Свящ. Писания невозможно потому, что оно богословски несостоятельно, физически или логически невозможно, бесполезно и даже порой

безнравственно (*Idem.* De vita Moys. 2. 6; *Idem.* Contr. Eun. III 1. 42).

Г. полагал, что максимальную пользу читателю должно принести разумное сочетание букв. и аллегорического методов толкования. Ведь если полезно воспринимать слова Свящ. Писания буквально, как они сказаны, то следует с готовностью следовать им; если же сказано «сокровенно, в неких предположениях и загадках», так что, понятое поверхностно, не принесет пользы, то следует понимать эти слова иначе: как притчу, как темное выражение, как изречение мудрых или как одну из загадок (*Idem.* In Cant. Cantic. Prol.). При этом Г., так же как Климент Александрийский и Ориген, ссылаясь на авторитет ап. Павла, к-рый, по его мнению, в различных образах и именах умозрительного толкования преподает нам учение о том, что не следует останавливаться на букве, поскольку букв. понимание во мн. случаях может принести вред, но нужно переходить от него к нематериальному и умственному созерцанию, чтобы телесные понятия постепенно изменялись в умственные и разумные (*Ibidem*).

Такого соотношения букв. и аллегорического методов Г. придерживался в своих сочинениях. В работах, преследующих догматико-

полемиические цели, он обычно использовал буквально-историческое толкование, а в трактатах назидательно-увещательного характера прибегал к аллегорическому толкованию, стремясь почти в каждом слове библейского текста найти целую сокровищницу духовно-нравственных наставлений, часто совершенно игнорируя букв. смысл (Сагарда. С. 669).

К примеру, в «Защитительном Слове о Шестоднев» Г. исследует букв. смысл повествования и стремится избежать крайностей аллегорического метода, не искажая «слово Свящ. Писания» «образной аллегорией», но присоединяя к нему «естественное созерцание» природы (Greg. Nyss. Apol. in Hex. // PG. 44. Col. 121, 124). В трактате «О жизни Моисея» он применяет сразу 2 способа толкования - исторический и умозрительный, к-рым соответствуют 2 части трактата, причем 1-я значительно короче и менее важна, чем 2-я. В беседах «О надписаниях псалмов», «На Екклесиаста» и «На Песнь Песней» Г. следует нравственно-духовному, прообразовательному и мистико-созерцательному толкованиям, забывая, а иногда и отвергая букв. смысл библейского текста. В толкованиях на НЗ святитель отдает

предпочтение нравственно-духовному толкованию. То же касается его гомилетических трудов.

2. Патристические. Г. нечасто упоминает имена своих предшественников -христ. богословов, поэтому достаточно трудно определить с точностью, у кого он заимствует ту или иную мысль. Тем не менее можно указать неск. основных групп: александрийцы Климент и Ориген, каппадокийцы свт. Василий Великий и свт. Григорий Богослов, а также ряд др. малоазийских богословов - свт. Григорий Неокесарийский, сщмч. Мефодий Олимпийский, Евстафий Антиохийский, Василий Анкирский и др.



Святители Григорий Нисский и Григорий Богослов. Миниатюра. XI в. (Dionys. 61. Fol. 113r)

Прежде всего в богословии Г. прослеживается влияние христ. представителей александрийской экзегетической школы -

Климента и Оригена. От Климента Г. мог воспринять положительное отношение к античной философии как к божественному дару, союзнику веры и даже «детоводителю ко Христу» (*Greg. Nyss. De vita Moys. 2. 37, 115-116* ср.: *Clem. Alex. Strom. I 2. 20; I 5. 28-32*). В области догматики он опирался на учение Климента о непостижимости Бога и о невозможности применения к Нему каких-л. определений, взятых из человеческого языка (*Greg. Nyss. Contr. Eun. II 1. 67-71* ср.: *Clem. Alex. Strom. V 12. 78-82*).

Многое связывает и нравственно-аскетические учения Г. и Климента Александрийского: представления о взаимосвязи добродетелей (*Greg. Nyss. De virgin. 15. 2* ср.: *Clem. Alex. Strom. IV 26. 163-166*), о бесстрастии и уподоблении Богу как цели аскетического делания (*Greg. Nyss. De virgin. 2* ср.: *Clem. Alex. Strom. VI 9. 72-74*).

Большое влияние на мысль Г. оказал Ориген, к-рого Г. неск. раз упоминает в своих сочинениях и даже называет «наставником христианского любомудрия» (ὁ τῆς τῶν Χριστιανῶν φιλοσοφίας καθηγούμενος - *Greg. Nyss. De vita Greg. Thaum. // PG. 46. Col. 905*). По всей вероятности, его знакомство с личностью и трудами Оригена впервые произошло в кругу семьи, глубоко

почитавшей свт. Григория Чудотворца, одного из лучших учеников Оригена, а затем в монастырском уединении в Понте, где свт. Василий Великий и свт. Григорий Богослов составили знаменитую «Филокалию» из трудов Оригена (*Gribomont. 1963. P. 281-294*). Впосл. первоначальное знакомство было углублено дальнейшим изучением богословского наследия великого александрийца, так что из всех каппадокийцев именно на Г. оказала самое большое влияние его богословская мысль. В экзегетике Г. заимствовал у Оригена различие уровней толкования Свящ. Писания - телесного, душевного и духовного, - в подтверждение ссылаясь на те же места из Посланий ап. Павла, что и Ориген (*Greg. Nyss. In Cant. Cantic. Prol.; ср.: Orig. De princip. IV 12-13; Heine. 1984. P. 360-364*). Вслед за Оригеном он сравнивал различные переводы ВЗ для выяснения наиболее полного смысла текста. От Оригена Г. воспринял интерес к «книгам премудрости» и у него же заимствовал их деление согласно 3 видам философии: этической, физической и теологической (πρακτικὴ φιλοσοφία, φυσικὴ θεωρία, μυστικὴ θεολογία - *Greg. Nyss. In Cant. Cantic. 1; Daniélou. 1944. P. 18*).

В богословии Г. использовал подход Оригена к античной философии и светским наукам, заключавшийся в разумном применении их для уяснения и адекватного выражения христ. веры (*Canévet. P. 983*). Также подобно Оригену, Г. отрицал в Боге к.-л. телесность (*Greg. Nyss. De vita Moys. 2. 222; ср.: Orig. De princip. I 1. 1-5*), учил о Сыне как Логосе Божиим, Который всегда был у Бога Отца, поскольку Бог «не неразумен» (μη ἄλογος), и видел подобие соотношения между Сыном и Отцом в соотношении между умом и словом-разумом в человеке (μίμημα τοῦ ὄντως νοῦ τε καὶ λόγου - *Idem. De hom. opif. 5; ср.: Orig. De princip. I 1. 6*). Именно у Оригена впервые встречается различие между сущностью и ипостасью, ставшее основополагающим для триадологии Г. (*Orig. Contr. Cels. VIII 12. 12-29*). Он, так же как и Ориген, полагал, что до грехопадения в раю человек вел жизнь, подобную ангельской (βίος ἀγγελικός τις ἦν), а после грехопадения уподобился животным (*Greg. Nyss. De hom. opif. 17-18*) и получил свойственные животной природе «кожаные ризы» - «мертвенность» тела (*Idem. Or. catech. 8*) или «мрачный вид» (*Idem. In Cant. Cantic. 2*). При этом, однако, Г. отвергал оригеновское учение о предсуществовании душ и их грехопадении как «охлаждении» и

воплощении в грубые тела (*Orig. De princip. I 6. 2-3* ср.: *Greg. Nyss. De hom. opif. 28*). Так же как Ориген, Г. полагал, что образ Божий не был утрачен в грехопадении, но запачкался страстями и плотской нечистотой и может быть очищен от нее (*Greg. Nyss. De virgin. XII 3. 21-27*; ср.: *Orig. Hom. in Gen. XIII 4*). Подобно Оригену Г. отводил важное место свободе воли как неотъемлемой черте образа Божия и необходимому условию возрастания в добродетели (*Greg. Nyss. De hom. opif. 4*; ср.: *Orig. De princip. III 1. 1-22*).

Эсхатологическое учение Г. также несет в себе следы влияния мысли Оригена: представление о нематериальном образе (εἶδος) тела, о духовных свойствах воскресших тел, о конечности зла, об «огненных наказаниях» как средстве исправления грешников и, наконец, об апокатастасисе (*Greg. Nyss. De hom. opif. 21-27* ср.: *Orig. De princip. II 10. 1-8*).

Влияние Оригена на нравственно-аскетическое и мистико-созерцательное учение Г. сказалось в развитии им учения Оригена об аскетическом делании как непрерывной борьбе со страстями ради достижения бесстрастия (ἀπάθεια), стяжания добродетелей и уподобления Богу (*Greg. Nyss. De beat. 1-8* ср.: *Orig. De princip. III 4. 1-5*). Аскетику Г. и Оригена объединяет

учение о «подражании Христу» (*Greg. Nyss. De perfect. // GNO. T. 8. Pt. 1. P. 174-214; ср.: Orig. Exhort. ad martyr. 42-43*), в т. ч. и Его девству (*Greg. Nyss. De virgin. II 2; ср.: Orig. In Cant. Cantic. 2*). Наконец, Г. сближает с Оригеном учение о созерцании Бога очищенными «духовными чувствами» и о мистическом соединении с Ним, к-рое оба богослова описывают как «духовный брак» души и Логоса-Христа (*Greg. Nyss. De virgin. 16. 2; 20. 4; ср.: Orig. In Lev. 12. 5; Daniélou. 1944. P. 238-239*).

От свт. Григория Неокесарийского Г. перенял глубокое уважение к памяти Оригена, он использовал в своих трудах сочинения своего небесного покровителя (*Greg. Nyss. In Eccl. Hom.; ср.: Greg. Thaum. Methaphr. in Eccl.*). Г. был знаком с сочинением свт. Мефодия Олимпийского «Пир десяти дев» и, возможно, с трактатами «О свободе выбора» и «О воскресении» (*Aubineau. P. 132-134*).

Из христ. богословов IV в. определяющее влияние на учение Г. оказали святители Василий Великий и Григорий Богослов, к-рых Г. считал своими учителями (*Greg. Nyss. Contr. Eun. I 1. 3; Otis. P. 97-98*), в своем творчестве он развивал такие важнейшие для их богословия идеи, как, напр., учение о

тождестве сущности, энергии и воли в Пресв. Троице (*Greg. Nyss. Ad Ablab. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 47-52; ср.: Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 8. 18-20; Greg. Nazianz. Or. 30. 12*); о «МГНОВЕННОМ творении» (*Greg. Nyss. Apol. in Hex. // PG. 44. Col. 72; ср.: Basil. Magn. Hex. 1. 6*); о человеке как центре тварной вселенной (*Greg. Nyss. De hom. opif. 2-3; ср.: Greg. Nazianz. Or. 38. 11*); о грубой телесности как следствии грехопадения (*Greg. Nyss. De hom. opif. 17-18; ср.: Greg. Nazianz. Or. 38. 12*); о зле как отсутствии блага и не сущем (*Greg. Nyss. Or. catech. 5-7; ср.: Basil. Magn. Hom. 9. 31*); о спасении как «Божественной хитрости» (*Greg. Nyss. De hom. opif. 2-3; ср.: Greg. Nazianz. Or. 39. 13*); о соединении 2 природ во Христе как «смешении» (μίξις) и «срастворении» (κράσις, ἀνάκρασις - *Greg. Nyss. Or. catech. 25-26; ср.: Greg. Nazianz. Or. 38. 13*); об «обожении» человеческой природы Христа (*Greg. Nazianz. Or. 25. 17; ср.: Greg. Nyss. Contr. Eun. III 3. 34*) и об «обожении» как цели жизни человека (*Greg. Nyss. De virgin. 11. 5; ср.: Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 9. 23*).

В экзегетике от свт. Василия Г. воспринял трезвое отношение к аллегорическому методу и внимание к букве Писания. Высокий мистицизм богословских поэм свт. Григория

Богослова нашел прямое продолжение в мистико-созерцательных трактатах Г.

На нравственно-аскетические воззрения Г. повлияли «Нравственные правила» и Большой и Малый «Аскетикон» свт. Василия Великого (см.: *Aubineau*. P. 135), а также трактат «О девстве» лидера омиусиан Василия, еп. Анкирского (*Basil. Ancyr. De virgin.*; ср.: *Greg. Nyss. De virgin.*; см.: *Cuesta*. P. 189-197; *Aubineau*. P. 137-141).

### **Философия и богословие, разум и вера**

Широко используя философию и ее методы в своем стремлении разумно познать тайны христ. веры, Г., безусловно, осознавал и недостатки языческой философии. Приводя образ бесплодной дочери фараона (ср.: Исх 2. 1-10), он называл ее «бесплодной мудростью», поскольку она не приводит людей к свету богопознания (*Greg. Nyss. De vita Moys. 2. 10-11*). Вместе с тем, по мнению Г., не следует отбрасывать из философии то, что может принести плод добродетели, ибо философия, очищенная от инородной скверны, может стать спутником и союзником в духовной жизни (*Ibid. 2. 37*). Подобно тому как богатства египтян послужили лучшей цели - строительству скинии израильянами, так и

лучшие достижения языческой философии могут быть использованы христианами. Ведь тем, кто переходят к свободной и добродетельной жизни, следует запастись «богатствами языческой образованности» - познаниями в этике, физике, геометрии, астрономии, логике и остальных науках, чтобы они могли пригодиться им впосл., когда понадобится украсить Церковь Божию словесным убранством (Ibid. 2. 115-116). Поэтому, отрицая необходимость использования, напр., аристотелевской логики с ее принципами анализа и синтеза для укрепления христ. догматов, Г. в то же время не только обнаруживал хорошее знакомство с философскими, в частности аристотелевскими, терминами, понятиями и методами, но и успешно пользовался ими в богословских рассуждениях. В целом Г. уделял рациональному богословию гораздо больше внимания, чем святители Василий Великий и Григорий Богослов. Он был убежден, что следует использовать разум для того, чтобы, насколько это возможно, рационально обосновать самые глубокие тайны Откровения (Quasten. P. 285). Однако Г. руководствовался прежде всего Свящ. Писанием и Свящ. Преданием в

стремлении проникнуть разумом в христ. вероучение (*Greg. Nyss. Ep. 5. 9*). Он полагал, что в отличие от философов, к-рые полностью свободны в своих исследованиях и могут утверждать все, что захотят, христ. богословы ограничены в изысканиях, поскольку они «пользуются Свящ. Писанием как мерилom и законом всякого догмата и, сообразуясь с ним, необходимо признают лишь то, что согласуется с намерением Писаний» (*Idem. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 49*).

В богословии «надежный критерий истинности всякого догмата есть богодухновенное свидетельство», т. е. свидетельство Свящ. Писания (*Idem. Contr. Eun. I 1. 294*), к-рое является «законом для читающих его» (*Idem. In Cant. Cantic. Prol.*). Поэтому разум и рассуждение должны руководствоваться прежде всего Свящ. Писанием (*Idem. Contr. Eun. I 1. 315*). В свою очередь догматы, открытые в Свящ. Писании, богослов должен «созерцать верой» (*Idem. Contr. Eun. I 1. 316*) и сделать благочестивую веру руководителем своей жизни (*Idem. De inst. christ. // GNO. T. 8. Pt. 1. P. 43*).

По мнению Г., к Богу можно приблизиться только при посредстве веры, возводящей исследующий разум к непознаваемому

Естеству. Бог вменяет людям в праведность не знание, а веру, поскольку знание носит эмпирический характер и соотносится только с тем, что познаваемо; христ. вера не такова, ибо она есть основание не того, что познается, а того, на что надеются (ср.: Евр 11. 1). Вера делает нашим то, что ускользает от нашего постижения, своей собственной крепостью поручаясь за невидимое (*Greg. Nyss. Contr. Eun. II 1. 91-93; Canévet. P. 994-995*). Поэтому то, что недоступно постижению, можно «познавать верою» (*Greg. Nyss. Contr. Eun. II 1. 78; ср.: Евр 11. 3*). Г. полагал, что вера необходима даже в процессе естественного познания: ведь всякое рассуждение, отправляясь от ясного и известного всем, прилагает веру к спорным предметам; и что-либо из сокрытого может быть постигнуто только в том случае, если то, с чем мы соглашаемся, принимая на веру, будет руководить нами на пути к познанию неизведанного (*Idem. Contr. Eun. I 1. 219*). По мнению Г., т. о., вера - это основание всякого познания, как богословского, так и естественнонаучного. Если наш разум окажется недостаточным для разрешения к.-л. богословской проблемы, то мы должны «всегда твердо и неколебимо придержививаться Предания, которое получили от отцов, и

просить у Господа разума в качестве защитника веры» (*Idem. Ad Ablab. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 39*). «Узнав то, что вмести́мо для нас, мы не нуждаемся в невместимом, считая веру в переданное учение достаточной для нашего спасения» (*Idem. Ref. conf. Eun. 17*). Веру, переданную Христом, следует хранить «дословно чистой и неискаженной, как приняли, признавая крайним богохульством и нечестием даже малое извращение переданных слов»; в «переданной от Бога апостолам вере» не следует делать ни сокращений, ни изменений, ни прибавлений (*Ibid. 2-4*).

Вместе с тем Г. полагал, что в богословии нельзя видеть единственный критерий истинности утверждений в их соответствии лишь букве Свящ. Писания, но можно и нужно вводить новые термины и понятия, такие как «сущность», «ипостась», «единосущие», «примышление» и т. п., если они верно выражают смысл сказанного в Свящ. Писании (*Idem. Contr. Eun. II 1. 312-313*).

В нравственно-аскетическом учении Г. понятие «философия» приобретает совершенно иной, по сравнению с античной философией, смысл. Христ. философия - это «истинное любомудрие», «священное любомудрие», т. е. христ. духовная жизнь и аскетическое делание (*Idem. De vita*

Маср. 11-14). Наставником христ. философии Г. считал прор. Давида, к-рый в своих богодухновенных псалмах «учит тех, кто хочет правильно любомудрствовать, пути истинного любомудрия, к-рым следует идти к совершенной цели» (*Idem. De inst. christ. // GNO. T. 8. Pt. 1. P. 48*).

Эта нравственная, или этическая, философия, изложение к-рой можно найти, напр., в Книге Притчей Соломоновых, соответствует у Г. 1-му этапу духовного совершенствования христианина, 2-й этап - «созерцание природы», раскрываемое в Книге Екклесиаста, 3-й этап - «мистическое богословие», к-рому посвящена Книга Песни Песней Соломона, - в целом это соответствует 3 частям античной философии: этике, физике и метафизике (*Idem. In Cant. Cantic. 1*).

### **Богопознание**

«Ни один вопрос не привлекает внимания святителя Григория так сильно, как вопрос о богопознании, его возможности и необходимости, его свойствах, происхождении и возрастании» (*Сагарда. С. 677*). Этот вопрос имел для Г. жизненно важное значение, поскольку он полагал, что «ведение Бога есть вечная жизнь» (*Greg. De beat. 6 // PG. 44. Col. 1264*), а «познание истины» - это постижение

Бога как истинно Сущего (*Idem. De vita Moys. 2. 25*). Представление о Боге вложено в человеческую природу (*Idem. De beat. 5 // PG. 44. Col. 1249*). Согласно Г., богопознание возможно потому, что человек является образом и подобием Божиим (*Idem. In Cant. Cantic. 2 // GNO. T. 6. P. 51, 68*) и поэтому может познавать Бога как свой Первообраз. Т. о. происходит христианизация античного принципа познания «подобным подобного» (*Plato. Resp. VI 508 b*). «Как глаз наслаждается лучом [света], - рассуждал Г., - благодаря тому, что в себе самом имеет естественный луч для восприятия однородного... точно так же совершенно необходимо, чтобы и для причастия Богу в природе наслаждающегося было нечто сродное с Причастуемым. И потому Свящ. Писание говорит, что человек был сотворен по образу Божию, чтобы, как я думаю, подобным он созерцал Подобное; а созерцание Бога - это жизнь души» (*Greg. Nyss. De infant. abrept. // GNO. T. 3. Pt. 2. P. 79. 16-80. 1*).

Непременным условием богопознания является очищение образа Божия в человеке от скверны греха и уподобление Богу как Первообразу: «Душе невозможно как-либо иначе соединиться с нетленным Богом, если только она, став насколько возможно чистой посредством

нетления, подобным не постигнет Подобного, словно зеркало, подставив саму себя

Божественной чистоте, так что по причастию и явлению первообразной Красоты отобразится и [сокрытая] в ней [красота]» (*Idem.* De virgin. 11. 5).

Важным принципом богопознания у Г. является тождество знания и обладания (ἔχειν), или причаствия (μετουσία): «Видение (τὸ ἰδεῖν) означает то же, что имение (τὸ ἰσχεῖν)... поэтому ведущий Бога благодаря ведению имеет все, что содержится в перечне благ: бесконечную жизнь, вечное нетление, бессмертное блаженство, нескончаемое царство, непрестанное веселие, истинный свет, духовный и сладкий глас, неприступную славу, постоянное радование и всякое благо» (*Idem.* De beat. 6 // PG. 44. Col. 126).

Способности, данные человеку для богопознания, сосредоточены, по мнению Г., в душе, или «внутреннем человеке» (ὁ ἔνδον ἄνθρωπος - *Idem.* De beat. 6. // PG. 44. Col. 1272), в ее высших разумных способностях - уме (νοῦς - *Idem.* Contr. Eun. II 1. 91), в рассудке (λόγος, λογισμός, διάνοια - *Idem.* Ad Ablab. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 39) и в чувствах души (τὰ τῆς ψυχῆς αἰσθητήρια - *Idem.* De infant. abrept. // GNO. T. 3. Pt. 2. P. 81. 10-22). Представляя

процесс познания по аналогии со зрением, Г. часто говорит об «очах души» (τὰ τῆς ψυχῆς ὀμματα - *Idem. De beat. 6. // PG. 44. Col. 1272*) или «оке сердца» (τὸ τῆς καρδίας ὄμμα - *Idem. De virgin. 10. 1*), к-рые должны быть очищены от затуманивающих их плотских образов и понятий (*Daniélou. 1944. P. 241*).

I. Виды богопознания. В зависимости от различия источников богопознания, его способов и познавательных способностей в богословии Г. отчетливо различаются 2 основных вида богопознания: естественное и сверхъестественное; 1-е в свою очередь делится на внешнее, в созерцании природы, и внутреннее, в созерцании собственной души, а 2-е - на опосредствованное, через Свящ. Писание, и непосредственное, мистическое.

1. Естественное богопознание. Источник внешнего естественного богопознания - сотворенный Богом объективный мир, являющийся следствием божественных творческих сил и энергий и носящий на себе их отпечатки. Г. опирается здесь на философский принцип: «Из действия кого-либо можно сделать вывод о том, каков деятель» (*Greg. Nyss. De beat. 6 // PG. 44. Col. 1269; ср.: Рим 1. 20; Прем 13. 5*). Применяя этот принцип к

богопознанию, Г. говорит, что Бог, будучи невидим и непостижим по природе, «в другом отношении бывает видим и постигается. Способов же такого постижения много. Ибо по явленной во вселенной премудрости можно гадательно видеть Сотворившего все премудро. Как и в человеческих произведениях благодаря размышлению некоторым образом усматривается автор представленного произведения, вложивший искусство в свое дело, при этом усматривается не природа художника, а только художническое знание, которое художник вложил в свое произведение; так и мы, взирая на красоту в творении, запечатлеваем в себе понятие не о сущности, но о премудрости Сотворившего все премудро» (*Idem. De beat. 6 // PG. 44. Col. 1268*).

Согласно Г., даже чувственная жизнь, осуществляющаяся через действие органов чувств, дана человеческой природе для того, «чтобы познание видимого стало руководителем души к познанию невидимого» (*Idem. In Eccl. Nom. 1 // GNO. T. 5. P. 284. 21-285. 4*). Разум, опираясь на различные явления видимого тварного мира, такие как солнечный свет, радуга, огонь светильника, рост деревьев, рождение человека, аромат благовоний и др., может по аналогии или по подобию познавать

те или иные явления мира сверхчувственного и даже самого Бога (*Idem. De diff. essent. et hypost. 5*). Основная познавательная способность, проявляющаяся в естественном богопознании, - это разум, или рассудок (*Idem. Ad Ablab. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 39; De beat. 6. // PG. 44. Col. 1268, 1272; In Cant. Cantic. 11 // GNO. T. 6. P. 334*), а его метод - собирание разрозненных данных о мире, полученных посредством чувственного познания, их дальнейшая обработка с помощью размышления и соответствующие выводы. Здесь проявляется основной принцип богопознания, поскольку человеческий разум (λόγος) является образом божественного Логоса, и та премудрость, которую он обнаруживает в творении, является откровением Того же Логоса. Г. считает, что естественное познание Бога как трансцендентной премудрости и силы через наблюдаемый мир достижимо и для мирских философов, а потому им не может ограничиться христ. богопознание (*Idem. De beat. 6 // PG. 44. Col. 1269*). Источником внутреннего естественного богопознания является человеческая душа, сотворенная по образу и подобию Божию. Именно здесь наиболее полно реализуется основной принцип богопознания, а также тесно

связанный с ним методологический принцип «познай самого себя». Г. обращается к человеку: «В тебе самом находится вместимая для тебя мера постижения Бога, Который так тебя создал и непосредственно в твоей природе осуществил таковое благо... в твоём устройении Бог отобразил подобия благ Своей собственной природы, как бы на каком-то воске запечатлев резное изображение» (*Idem. De beat. 6 // PG. 44. Col. 1269-1272*). Т. о., через познание в себе характерных черт образа Божия, человек может достичь более точного познания Бога, чем через внешний мир. Основными познавательными способностями здесь являются уже не чувства и рассудок, но ум, сердце и их духовные чувства - «очи души». Г. полагал, что познание Бога в душе происходит не по природе, но по природным свойствам или действиям. «Евангелие,- говорил он,- повелевает соизмеряться... не человеческой природе... с божественной, но, насколько возможно... подражать благим действиям Божиим». При этом под божественными действиями святитель понимал «отчуждение от всякого зла», осуществляемое «словом, делом и помышлением» (*Idem. De profess. christ. // GNO. T. 8. Pt. 1. P. 138. 15-23*). Через познание в себе образа Божия человек может частично

познать и триединый способ Божественного бытия - из соотношения ума, слова и духа в человеке (*Idem. De hom. orif. 5*). Вместе с тем, по мнению Г., обращение души к самой себе не есть предел богопознания, но является непременным условием для обращения души непосредственно к Самому Богу, т. е. для богопознания мистического (*Daniélou. 1944. P. 229*).

2. Сверхъестественное богопознание включает 2 вида: опосредствованное божественным авторитетом и непосредственное, мистическое. Источником опосредствованного сверхъестественного богопознания является «богодухновенное Слово» - «Святое Писание», все слова к-рого есть слова Св. Духа (*Greg. Nyss. De beat. 6 // PG. 44. Col. 1241*). Уже 1-я книга Свящ. Писания, кн. Бытие, является введением в богопознание, к-рое постепенно раскрывается в др. книгах ВЗ и достигает полноты в Евангелии (*Idem. In Cant. Cantic. 1 // GNO. T. 6. P. 17-18*). В Свящ. Писании сообщается множество имен Божиих: «Господь» (Κύριος), «Сущий» (ὁ ὢν), «Милостивый» (Ἐλεήμων) и др. Именно это множество имен и является главным предметом библейского богословия (*Idem. Contr. Eun. I 1. 570; In Cant. Cantic. 1 // GNO. T. 6. P. 26-27*).

Однако следует помнить, что познание множества Божественных имен делает возможным лишь познание множества действий и отношений Бога к тварному миру, но не Его сущности, для выражения к-рой нет и не может быть адекватного имени (*Idem. Contr. Eun. III 5. 53-54*). Кроме того, все это множество имен Божиих приспособлено к ограниченному человеческому пониманию, хотя и указывает на то, что превосходит человека. В Свящ. Писании возвышенные истины о Боге облакаются в образы, взятые из видимого тварного мира, а потому они не выражают истины со всей точностью, но требуют усилий ума для ее адекватного понимания (*Idem. Contr. Eun. I 1. 622. 1-623. 3*). И хотя познание Бога через Свящ. Писание является гораздо более точным, чем естественное богопознание, тем не менее оно так же не является пределом богопознания - над ним Г. ставит сверхъестественное непосредственное познание Бога.

Разработка учения о мистическом богопознании является одной из важнейших заслуг Г. в развитии христ. богословия (см.: *Daniélou. 1944. P. 185; Quasten. P. 291*). Согласно Г., состояние мистического богопознания требует тщательной

предварительной подготовки: очищения (κάθαρσις) или отрешения (ἀναχώρησις) души от пороков, страстей и мирских заблуждений, а также просвещения (φωτισμός) ее светом истины; восхождения (ἄνοδος, ἀνάβασις) души через видимое к невидимому, умопостигаемому и сокрытому. И только после этого достигается непосредственное теснейшее соединение (ἀνάκρσις) души с Богом, приобщение (μετουσία) к Нему или Его созерцание (θεωρία) в экстазе и отрешении от всего чувственного и умопостигаемого. Г. описывал ступени богопознания на примере боговидца Моисея: «Великому Моисею богоявление началось посредством света; вслед за тем Бог беседует с ним в облаке; после же этого Моисей, став возвышеннее и совершеннее, видит Бога во мраке. Вот, что мы узнаем из этого: первое - удаление от ложных и заблуждающихся представлений о Боге есть переход от тьмы к свету. Более же внимательное постижение сокровенного, посредством видимого руководя душу к невидимой природе, становится как бы неким облаком, к-рое, затеняя собою все видимое, руководит и приучает душу к тому, чтобы она обращала взор на сокрытое. Наконец, душа, шествуя через это к горнему... вступает в святилище богопознания, отовсюду

будучи объята Божественным мраком, в котором... пребывает Бог...» (*Greg. Nyss. In Cant. Cantic. 11 // GNO. T. 6. P. 322. 9-323. 9*).  
3 ступеням восхождения к духовному совершенству соответствуют: 3 вида философии - этическая (πρακτικὴ φιλοσοφία), физическая (φυσικὴ θεωρία) и теологическая (μυστικὴ θεολογία, θεοϋνωσία); 3 «книги премудрости» - Притчей, Екклесиаста и Песни Песней; и 3 церковных таинства - Крещение, Миропомазание и Евхаристия (*Idem. In Cant. Cantic. 1 // Ibid. P. 17-18*). Кроме того, каждая ступень этого восхождения имеет 2 аспекта - практический и теоретический; 1-й связан с любовью, 2-й - с познанием.



Свт. Григорий Нисский. Миниатюра из Гомилий Григория Богослова. XI в. (Paris. gr. 583. Fol. 192)

Процесс восхождения души по ступеням богопознания завершается исступлением

(ἔκστασις) разума за пределы всего чувственного и умопостигаемого через «трезвенное опьянение» (νηφάλιος μέθη) или «бодрственный сон» (ξένος ὕπνος καὶ ἐΥρήΥορσις) души, соединившейся духовным союзом с Богом во мраке «внутреннего святилища» (*Idem. In Cant. Cantic. 1 // Ibid. P. 15*). Г. описывает эти состояния мистического богопознания, комментируя слова из Книги Песни Песней «Ешьте, друзья, пейте и насыщайтесь, возлюбленные!» (5. 1) и «Я сплю, а сердце мое бодрствует» (5. 2): «...всякое опьянение обыкновенно приводит к исступлению из разума у тех, кем овладело вино. Следовательно, то, к чему здесь дается побуждение, то и тогда совершалось той божественной пищей и питием, и всегда совершается, так как вместе с той пищей и питием происходит изменение и исступление (μεταβολῆς καὶ ἐκστάσεως) от худшего к лучшему... Таково опьянение от вина, предлагаемого Господом сотрапезникам... За опьянением по порядку следует сон... Но этот сон какой-то необычный и чуждый естественной привычке, потому что... здесь усматривается... какое-то новое и необычное смешение и совпадение противоположностей... Ибо действительно, когда ум живет один сам

собой, не смущаемый ни одним из чувственных органов, тогда природа тела бывает приведена в бездействие как бы каким-то сном или забытием... Когда душа услаждается одним лишь созерцанием сущего, она не бывает бодрственна ни для чего такого, что приводится в действие для наслаждения посредством чувства, но, усыпив всякое телесное движение, неприкрытым и чистым разумом в божественном бодрствовании принимает явление Бога» (*Greg. Nyss. In Cant. Cantic. 10 // GNO. T. 6. P. 308. 5-314. 7*). Движущей силой духовного опьянения и исступления является любовь. В основе любви души к Богу лежит все тот же основной принцип: «Поскольку всякой природе свойственно привлекать к себе родственное... то душа со всей необходимостью влечется к божественному и сродному» (*Idem. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 97*). При этом любовью (ἀγάπη) Г. называет «внутреннюю расположенность к тому, что желанно» (*Ibid. Col. 93*). У любви есть иррациональный, экстатический аспект - эрос (ἔρως). Однако в случае духовной любви души к Богу «эросом называется сильная любовь, которой никто не стыдится, но скорее гордится, потому что она не плоть поражает стрелой, но в самую глубину

сердца принимает стрелу невестственной страсти» (*Idem. In Cant. Cantic. 13 // GNO. T. 6. P. 383. 9-12*).

Так между душой и Богом возникает «бестелесный, духовный и непорочный союз» (*Ibid. 1 // GNO. T. 6. P. 15. 14-15*). Этот союз ап. Павел называет «великой тайной» (Еф 5. 32), а Книга Песни Песней - брачным ложем (ср.: 1. 15), образно указывая на теснейшее общение и соединение невесты-души с Богом-Женихом: «Поскольку душа представляется невестой, а Любимый ею от всего сердца, от всей души и всею силою именуется Женихом, то вследствие этого душа, придя, как полагала, на самую вершину уповаемого и подумав, что уже вступила в теснейшее соединение с Возлюбленным, она называет ложем совершенное приобщение к Благу... Именем же ночи указывается на созерцание невидимого, по подобию Моисея, оказавшегося во мраке, где был Бог...» (*Greg. Nyss. In Cant. Cantic. 6 // GNO. T. 6. P. 180. 15-181. 16*). Т. о. тема «духовного брака» у Г. непосредственно примыкает к теме «Божественного мрака». Учение Г. о «Божественном мраке» (θεῖος ὕνους) состоит в том, что когда очищенный и просветленный ум, стремясь постигнуть Бога, полностью отрешается от чувственных

представлений и рассудочных понятий, прекращает всякую телесную и мыслительную деятельность, он вступает во «внутреннее святилище» (τὸ ἄδυτον, τὰ ἄδυτα, τὸ ἐνδότερον), где непосредственно соприкасается с Богом:

«Познание благочестивой жизни сначала подобно свету для тех, в ком оно укореняется...

Но ум, продвигаясь все дальше, увеличивая и совершенствуя свое внимание, достигает проницательного постижения сущего. И чем ближе он к созерцанию, тем лучше видит, что Божественная природа незрима. Оставив все видимое,- не только то, что воспринимает чувство, но и то, что представляется понятным рассудку,- он все время устремляется вглубь, пока... не достигнет незримого и непостижимого... ибо Искомое превосходит всякое познание и окружено со всех сторон непостижимостью, как бы неким мраком» (*Idem. De vita Moys. 1. 162. 7-163. 8*).

«Божественный мрак», т. о., есть «непознаваемость и несозерцаемость» Божественной сущности (*Ibid. 2. 164. 1-4*).

Причина непостижимости Божественной природы - в ее беспредельности: «Бог безграничен по Своей природе и не заключается никакими пределами»; «невозможно представить себе какого-либо

охватывания беспредельной природы, а необъятное по природе не может быть постигнуто» (*Idem. De vita Moys. 2. 236*). Поэтому, даже достигнув самой вершины мистического богопознания, человек не познает сущности Божией (см.: Лосский В. Н. Богословие и боговидение. М., 2000. С. 192; *Daniélou. 1944. P. 206*). Это непосредственное отношение души и Бога и является высшей степенью богопознания - таким состоянием, к-рое Г. характеризует уже не как «познание» (γνῶσις), но как «любовь» (ἀγάπη, ἔρως), «соединение» (ἀνάκρασις), «сочетание» (συζυγία), «причастие» (κοινωνία), «приобщение» (μετουσία), «вселение» (ἐνοίκησις) и «ощущение присутствия» (αἴσθησις παρουσίας). По его мнению, «блаженство заключается не в том, чтобы знать нечто о Боге, но в том, чтобы иметь Бога в самом себе» (*Greg. Nyss. De beat. 6 // PG. 44. Col. 1269*). Здесь уже отчасти перестает действовать принцип «подобное познается подобным», поскольку человек, достигший высот мистического богопознания, уже превосходит свою человеческую природу и силу, «срастворившись с благодатью Св. Духа» (*Idem. In Stephan. 1*). С беспредельностью и непостижимостью Божественной сущности связан др. важнейший

аспект учения Г. о мистическом богопознании, к-рый иногда называют «эпектасис» (*Daniélou*. 1944. P. 209; 309), что означает «устремление вперед» (ἡ τῶν ἔμπροσθεν ἐπέκτασις - *Greg Nyss*. In *Cant. Cantic.* // GNO. T. 6. P. 174. 14-15). Этот термин, восходящий к словам ап. Павла (Флп 3. 13-14), в богословском учении Г. указывает на то, что христ. «совершенство состоит в самом движении вперед, в бесконечном движении души к Богу» (*Daniélou*. 1944. P. 309), «ибо истинное совершенство заключается в том, чтобы никогда не останавливаться в возрастании к лучшему и никаким пределом не ограничивать совершенства» (*Greg. Nyss*. *De perfect.* // GNO. T. 8. Pt. 1. P. 213. 24-214. 6). Применительно к богопознанию эпектасис означает постоянно возрастающее стремление познать Бога, Который по Своей природе беспределен и, следов., непознаваем (*Idem*. In *Cant. Cantic.* 6 // GNO. T. 6. P. 179. 21-180. 7). Поэтому «нет никакой границы, которая могла бы прервать возрастание восхождения к Богу, потому что не найдется никакого предела у Блага и никакое насыщение не прекратит продвижение желания Блага» (*Idem*. *De vita Moys.* 2. 238-239). Г. учит о богопознании как постоянно возрастающем процессе, к-рый не имеет и не

может иметь конца. Вместе с тем он полагает, что в таком бесконечном стремлении души к Богу достижима и определенная стабильность, а значит, и завершенность: «Это движение в другом отношении есть покой... И это самое странное: как одно и то же называется и покоем, и движением? ...Дело в том, что, чем тверже и неотступнее кто-либо пребывает в добре, тем вернее он движется по пути добродетели... и тем скорее произойдет его продвижение» (Ibid. 2. 243-244). Более того, Г. допускает, что душа, обретя Бога как главный предмет своего стремления, найдет в Нем всю полноту благ, а значит, и определенный покой: «Так как в Нем нет вожделения, потому что в Нем нет недостатка в каком-либо из благ, следовательно, и душа, лишившись всяких нужд, отвергает от себя всякое вожделевательное движение и расположение, к-рое бывает только тогда, когда еще нет Желанного» (*Idem. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 96*).

II. Непознаваемость сущности Божией и Божественные имена. Не менее важный аспект учения о богопознании был раскрыт Г. на логико-философском уровне в процессе полемики с Евномием об именах Божиих. Г. опирается на учение свт. Василия Великого об

именах, согласно к-рому имена не выражают сущности вещей, но существуют «по соглашению» как знаки, к-рые человек познает в результате тщательного и последовательного размышления над свойствами предметов. Г. учит, что «все имена, какие только прилагаются к Богу, придуманы людьми для выражения добытых ими понятий о Божестве и потому выражают собой не сущность Божию, а только человеческие представления о деятельности Божией. Из этого общего суждения не исключается и спорное понятие нерожденности. Оно точно так же, как и все прочие имена, есть только человеческое представление о свободе Бога от временных условий тварного бытия и указывает собой на одно только свойство Божественной самобытности» (*Greg. Nyss. Contr. Eun. II 1. 150. 10-13*). Т. о. Г. переносит все Божественные имена, в т. ч. и имя нерожденности, из сферы сущности Бога в сферу человеческого размышления, потому что «природа Божия превышает всякое постигающее разумение. И понятие, возникающее у нас о ней, есть лишь подобие искомого, так как оно показывает не сам его вид, который никто не видел и видеть не может, но в зеркале и гадании изображает лишь некое выражение искомого, составленное

в душах по некой догадке» (*Idem. In Cant. Cantic. 3 // GNO. T. 6. P. 86. 13-87. 8*). По мнению Г., о Творце мира мы знаем лишь то, что Он существует, но не имеем понятия о Его сущности (*Idem. Contr. Eun. II 1. 71. 28-30*). «Мы научены, что Божественная природа существует, но утверждаем, что силы такого имени, которым бы обнималась эта неизреченная и безграничная природа, или вообще нет, или она нам совершенно неизвестна» (*Ibid. III 5. 54. 1-4*).

Г. подводит такой итог учению о Божественных именах и о границах богопознания: «Простота истинного учения предполагает, что Бог таковым, каков Он есть, не может быть объят ни именем, ни мыслью, ни каким-либо иным постигающим размышлением, поскольку Он превосходит не только человеческое, но и ангельское и всякое премирное постижение» (*Idem. Contr. Eun. I 1. 683. 4-11*). Вместе с тем он полагает, что человек, не имея возможности проникнуть разумом в сферу сущности Бога, может познавать бесконечное многообразие Его действий, простирающихся на людей и на весь тварный мир: «Божественная природа, будучи совершенно непознаваемой и невыразимой, познается только через действие» (*Idem. In Cant. Cantic. 12 // GNO. T. 6. P. 339. 6-8*).

## Учение о Боге

I. Бытие Божие. Г. учит о Боге как «истинно Сущем» (τὸ ὄντως ὄν - *Greg. Nyss. Contr. Eun. II 1. 69. 5*). Истинно сущее - это «То, что всегда остается точно таким же, не возрастает и не умаляется, равно не подвержено никакому изменению - ни в лучшую, ни в худшую сторону - ибо худшему Оно чуждо, а лучшего, чем Оно, нет,- что совершенно не нуждается в другом, к чему единственному стоит стремиться, чему все причастно, но что не умаляется от этой причастности причастных Ему» (*Idem. De vita Moys. 2. 25*). Как истинно Сущее, Бог обладает безначальным и бесконечным бытием, что составляет Его вечность, в к-рой, как в круге, нет ни начала, ни конца (*Idem. Contr. Eun. I 1. 363. 1-364. 6*). Богу присуща «безграничность вечной жизни» (*Ibid. II 1. 457. 6*). При этом божественная вечность не есть бесконечная временная длительность, но вечное и завершенное настоящее: «Для Бога ничто не будет в будущем и ничто не прошло, но все существует в настоящем» (*Idem. In inscript. ps. 2. 13 // GNO. T. 5. P. 140. 28-29*).

II. Сущность, свойства и энергии Божии. Согласно Г., Бог есть не только Сущий, но и «сущность, которая превосходит сущее» (*Greg.*

Nyss. De perfect. // GNO. T. 8. 1. P. 188. 15-16). По мысли святителя, сущность означает «нечто, обладающее бытием», ей соответствует «принцип бытия» (ὁ τοῦ εἶναι λόγος - *Idem. Contr. Eun. II 1. 386*). Божественная сущность характеризуется своей особой природой (φύσις), к-рая, однако, непостижима для твари: «Эта сущность, в которой, по словам апостола, все состоялось, и мы, по отдельности причастные бытию, живем и движемся и существуем, возвышается над всяким начальством и не открывает признаков своей природы, но познается только в том, что ее невозможно постичь. Ибо ее самый отличительный признак заключается в том, что ее природа превосходит всякое отличительное представление» (*Ibid. I 1. 373-374*). В то же время Г. утверждает, что сущность - это «то, что есть» Бог (*Idem. Ad Ablab. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 43. 19-23*), т. е. «суть божественной природы» (*Idem. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 44*). Однако, как правило, Г. отождествляет в Боге сущность и природу. При этом он понимает эту божественную сущность, или природу, как общую, т. е. как «универсалию» (*Idem. De diff. essent. et hypost. 1-3*), или аристотелевскую «вторую сущность». Согласно Г., всякая «природа едина (μία) и есть соединенная с

самой собой и совершенно неделимая единица (μονάς), не увеличивающаяся через прибавление, не уменьшающаяся через отъятие, будучи и пребывая тем единым, что она есть, хотя и является во множестве; нераздельная, сплошная, целокупная и не разделяющаяся вместе с причастными ей индивидами» (*Idem. Ad Ablab. // GNO. T. 3. 1. P. 41. 2-7*). Все это в полной мере относится и к божественной природе (*Idem. Adv. Maced. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 90. 31-91. 4*).

Согласно Г., беспредельность есть главное отличие нетварной природы от тварной (*Idem. Contr. Eun. II 1. 69. 8-70. 16*). Вместе с тем эта беспредельность божественной сущности непостижимым образом сочетается с ее полнотой и законченностью в себе, поскольку Богу свойственно совершенство во всем (*Idem. Adv. Maced. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 91. 7-8*).

От единой божественной сущности Г. четко отличает множество божественных «свойств», «присущих» этой сущности или «мыслимых относительно сущности»: «...из всех имен, которые служат руководством к познанию Бога, каждое имеет свое особое внутреннее значение, и в боголепнейших именах нельзя обнаружить ни одного слова без какого-либо

определенного смысла; отсюда ясно, что неким именем обозначается не сама божественная природа, а нечто из того, что относится к ней» (*Idem. Ad Ablab. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 43. 9-15*). Одни из этих свойств выражают то, что присуще Богу Самому по себе, или абсолютно, т. е. показывают божественное величие, напр. «нетленный», «вечный», «бессмертный» и т. п.; все они заключают в себе «некую совершенную мысль о Боге». Др., напр., «помощник», «судия», «милостивый», «Господь» и т. п., указывают на отношение Бога к чему-либо или на Его действия по отношению к нам и всей твари вообще (*Idem. Contr. Eun. I 1. 570. 3-572. 6*). Г. определяет «действие» вообще как «природную силу и движение каждой сущности» или как «характерную особенность каждой природы» (*Idem. Tract. ad Xenod. 4-12*). Действие происходит из способности, а способность - из сущности (*Idem. De beat. 7 // PG. 44. Col. 1280*). Множеству Божественных действий соответствует множество Божественных имен (*Ad Ablab. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 44. 7-9*). Даже имя «Бог», по мнению Г., указывает не на сущность Бога, а на присущее Ему «наблюдательное действие» (τῆς ἐποπτικῆς ἐνεργείας), поскольку греч. слово «Бог» (θεός), как

полагал Г., происходит от слова «созерцать» (θεᾶσθαι - *Idem. Contr. Eun. II 1. 582. 4-585. 5*). Вместе с тем множество свойств и энергий не нарушает единства и простоты божественной природы: «Во всем действующий и движущийся... остается одним и Тем же, не изменяясь по природе вместе с различными действиями. Ибо каким образом возможно усмотреть в Боге многочастность сущности из-за различных сил»? (*Idem. De hom. opif. 6*). Более того, простота Бога обуславливает то, что все эти свойства, силы и действия Он имеет не по причастию, но по природе (*Idem. Contr. Eun. I 1. 276. 1-277. 1*).

Г. утверждал, что в Боге пребывает «все вместе» - воля, премудрость, сила, энергия: «Его премудрая воля обнаружилась в силе Его деяний, а Его действующая сила совершилась премудрой волей» (*Idem. Apol. in Hex. // PG. 44. Col. 69*).



Свт. Григорий Нисский. Роспись ц. праведных  
Иоакима и Анны мон-ря Студеница, Сербия.  
1314 г.

Вместе с тем Г. рассматривал по отдельности божественные свойства - знание, волю, могущество и любовь. Говоря о божественном знании, к-рое Г. называет также «божественной премудростью», он замечал, что, несмотря на беспредельность божественной природы, к-рую не может охватить никакой тварный разум, «Бог знает Себя, причем в этом знании Себя Он знает и все остальное» (*Idem. Contr. Eun. II 1. 168. 3*). Бог имеет всякое знание и знает все в непосредственном настоящем, проникая в самую природу вещей: «У Бога все присутствует в настоящем и Он не нуждается в памяти, содержа и созерцая все Своей проницательной силой» (*Ibid. II 1. 282. 6-283. 4*). По мнению Г., Бог знает самым точным образом не только высшее и всеобщее, но и каждую отдельную вещь: «...точность Его знания простирается до мельчайших подробностей. ...Он с такой же точностью знает каждую отдельную вещь, с какой человек - знакомого ему по имени» (*Ibid. II 1. 436. 2-6*). Кроме того, в божественной природе «нет никакого различия между

желанием и действием» (Ibid. II 1. 228. 11-13). У Него «воле сопутствует могущество, а мерой могущества служит воля» (*Idem.* Apol. in Hex. // PG. 44. Col. 69).

Содержанием блаженной жизни Бога Г. полагает бесконечную любовь: «Жизнь высшей природы есть любовь, потому что прекрасное непременно любимо для знающих. Бог же знает Сам Себя, и это знание становится любовью, потому что познаваемое прекрасно по природе» (*Idem.* De anima et resurr. // PG. 46. Col. 96-97).

III. Триадология. По мысли Г., истинное учение о Боге необходимо предполагает наличие в Нем не только тождества, но и различия. При этом Г. считал, что христ. учение о троичности Бога представляет собой средний путь между 2 ложными - многобожием эллинства и радикальным монотеизмом иудейства: «из иудейства христианство берет «единство природы», из эллинства - «различие по ипостасям», так что «число Троицы - это лекарство (θεραπεία) для тех, кто заблуждаются о единстве, а понятие единства - для тех, кто рассеиваются во множество» (*Idem.* Or. catech. 3). Принцип «среднего пути» служит критерием истинности церковного учения о Боге и отличия его от 2 еретических крайностей -

савелиианства и арианства (*Idem. De patre et filio // GNO. T. 3. 1. P. 71. 1-11*).

Размышляя над тайной Пресв. Троицы, Г. использовал известную еще доникейским богословам аналогию ума, дыхания и речи. Он замечал, что все люди согласятся с тем, что Бог «не бессловесен» (οὐδὲ ἄλογος). А Тот, Кто не бессловесен, имеет Слово. И так же как у человека слово происходит из ума, так и в Боге Сын-Слово рождается от Отца-Ума. Но в отличие от человеческих слов это истинный Ум и истинное Слово (*Idem. De hom. orif. 5*): Слово Божие не рассеивается в воздухе, но «существенно ипостасно» (οὐσιωδῶς ὑφροστώς), т. е. обладает самостоятельным бытием, Оно разумное (νοερόν τι χρῆμα), живое (ζῶν), вечное, бестелесное, обладающее свободным произволением (προαιρετικόν, προαιρετική δύναμις), всемогущее (παντοδύναμον), не имеет никакой склонности ко злу, но всегда устремлено к благу. Являя в Себе Отца, Слово отлично от Него по ипостаси (ἕτερον τῆ ὑποστάσει), или по подлежащему (ὑποκειμένω), но едино с Ним по природе (ἐν κατὰ τὴν φύσιν - *Idem. Or. catech. 1*). Однако в отличие от апологетов Г. не допускал по отношению к Богу различия между «внутренним словом» (ἐνδιάθετος λόγος) и «произнесенным словом»

(профорικὸς λόγος), т. е. различия между «сокрытой стадией» пребывания Слова в Боге Отце (ἀφανὴς ἦν ἐν τῷ πατρὶ κρυπτόμενος) и Его откровением в творении мира, но полагал, что Слово всегда было не столько «в Боге» (ἐν τῷ θεῷ), сколько «с Богом» (πρὸς τὸν θεόν), обладая «собственной ипостасью, происшедшей из Отчей сущности» (ιδίαν ὑπόστασιν ἐκ πατρικῆς οὐσίας ὑφειστώσαν - *Idem. De patre et filio // GNO. T. 3 (1). P. 81.10-18*).

Так же как человеческая речь сопровождается дыханием, являющим собой всю силу слова, так и Дух Божий сопровождает Слово (τὸ συμπαραμαρτοῦν τῷ λόγῳ) и являет Его действие (φανεροῦν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν). Подобно Слову Божию, Св. Дух также обладает ипостасным бытием. Он есть «самосуцающая сила, которая созерцается в Своей особой ипостаси (ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει) и не может быть отделена от Бога, в Котором Она пребывает, или от Слова Божия, Которое сопровождает... Она ипостасна (καθὴ ὑπόστασιν οὖσαν), обладает свободным произволением, самоподвижна, действительна, всегда избирает только благо и для всякого намерения имеет соответствующую желанию силу» (*Idem. Or. catech. 2*).

От свт. Василия Великого Г. воспринял учение о различии между сущностью (οὐσία) и ипостасью

(ὑπόστασις) как между общим (τὸ κοινόν) и частным (τὸ ἴδιον) и довел его до логического совершенства в посланиях «К эллинам», «К Авлавию» и «К Петру». Согласно Г., существует 2 класса имен или понятий - общие (τὰ κοινά), высказываемые о мн. предметах и имеющие некое общее значение (καθολικωτέραν τινὰ τὴν σημασίαν), и частные (τὰ ἰδιάζοντα, τὰ ἴδια), высказываемые только о к.-л. одном предмете и имеющие частное значение (ἰδικωτέραν τὴν ἔνδειξιν). Первые означают общую природу (τὴν κοινὴν φύσιν), или сущность (τὴν οὐσίαν) мн. предметов, подпадающих под один общий класс. Вторые означают некий конкретный предмет (πράγμα τι), имеющий особое свойство (τὸ ἰδιάζον), благодаря к-рому он отличается от др. предметов данного класса. Примером 1-го класса имен может служить выражение «человек вообще» (καθόλου ἄνθρωπος), а 2-го - «некий человек» (ὁ τις ἄνθρωπος), напр. Павел или Тимофей (*Idem. De diff. essent. et hypost. 2. 1-30*). Подобное различие между классами имен восходит к Аристотелю (*Arist. Categ. 2 a 11-27*). Но если Аристотель называл 1-й класс имен «вторыми сущностями» (δεύτεραι οὐσίαι), родами (γένος) и видами (εἶδος), а 2-й - «первыми сущностями» (πρῶται οὐσίαι) или индивидами, к-рые являются «подлежащими» (ὑποκείμενον)

родов и видов, то Г. вслед за свт. Василием, как правило, называет 1-й класс имен «общими сущностями» (κοινὰ οὐσίαι) или «общими природами» (κοινὴ φύσις), а 2-й класс - ипостасями (ὑποστάσεις) или лицами (πρόσωπα) и только изредка - частными сущностями (μερικὰ οὐσίαι, ἰδικὰ οὐσίαι).

Ипостась святитель определяет следующим образом: «Не неопределенное понятие сущности, ни на чем не останавливающееся из-за общности обозначаемого, но [такое понятие], к-рое видимыми отличительными свойствами выявляет и ограничивает в каком-нибудь предмете общее и неопределенное» (*Greg. Nyss. De diff. essent. et hypost. 3. 1-12*). При этом сущность он отождествляет с понятием вида (εἶδος), а ипостась - с понятием индивида (ἄτομον) и особого лица (ἰδικὸν πρόσωπον): «Не одно и то же - вид и индивид, то есть сущность и ипостась. Ибо говорящий: «индивид», то есть ипостась, сразу обращает мысль к исследованию услышанного, [какой он]: курчавый, голубоглазый, сын, отец и тому подобное; а говорящий: «вид», то есть сущность, [обращает мысль] к выяснению [того, что это]: животное разумное, смертное, обладающее умом и знанием, или животное неразумное, смертное, издающее ржание и тому подобное.

Если же не тождественны вид и индивид, то есть ипостась, то не тождественны и особые свойства, характеризующие то и другое. Если же они не тождественны, то к ним нельзя применять одни и те же имена» (*Idem. Ad Graec. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 31. 1-11*). При этом, поскольку каждая ипостась характеризуется особыми свойствами, Г. называет ипостась также «собранием относящихся к каждому из отличительных свойств» (τὴν συνδρομὴν τῶν περὶ ἕκαστον ἰδιωμάτων) или «особым признаком существования каждого» (τὸ ἰδιάζον τῆς κάστου ὑπάρξεως σημεῖον - *Idem. De diff. essent. et hypost. 6. 4-6, 13*). Не менее важной характеристикой ипостаси является ее самостоятельность, самобытность (τὸ ὑφεστάναι), так что ипостась есть не просто «собрание отличительных свойств», но самостоятельно существующая вещь (τὸ ὑφεστὸς πράγμα), единичное (ὁ καθ' ἑκάστων), подлежащее (ὑποκείμενον), т. е. субъект, обладающий этими отличительными свойствами (*Idem. Contr. Eun. I 1. 498. 2*).

Это представление о логическом различии между сущностью и ипостасью в тварном мире Г. распространял и на Бога, в Котором есть единая общая сущность, или природа (μία οὐσία, μία φύσις), к-рой причастны (μετέχουσιν αὐτῆς)

или к к-рой принадлежат (ἧς ἐστὶ) три особенные Ипостаси, или Лица (τρῆϊς ὑποστάσεις, τρία πρόσωπα - *Idem. Ad Ablab. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 38. 13-15*). Почему Божественных Ипостасей только три - ясно из Свящ. Писания (*Idem. Or. catech. 39. 17-18*), а также из аналогии речи и дыхания (*Idem. Ad Graec. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 24. 14-24*).

Согласно Г., каждая из трех Божественных Ипостасей характеризуется своими особыми свойствами (τὰ ἰδιώματα, τὰ ἰδιάζοντα σημεῖα, τὰ χαρακτηρίζοντα, αἱ ἰδιότητες, τὰ ὕνωρίσματα), к-рые не передаются и не сообщаются (ἀσύμβατα καὶ ἀκοινώνητα) др. Ипостасям. Именно Г. принадлежит заслуга четкого различения ипостасных свойств.

Прежде всего святитель различал их по категории причины (αἰτία, ὁ τοῦ αἰτίου λόγος). «Исповедуя тождество природы,- писал он об Отце, Сыне и Св. Духе, - мы не отрицаем различия согласно причине и следствию (κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν διαφοράν), в чем только мы и усматриваем различие одного от другого, веруя, что одно есть Причина (τὸ αἴτιον), а другое - то, что от Причины (τὸ ἐκ τοῦ αἰτίου). И в том, что от Причины, мы опять-таки усматриваем другое различие, ибо одно есть то, что

непосредственно от Первого (τὸ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου), а другое - то, что через того, кто непосредственно от Первого (τὸ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου), так что и у Сына несомненно сохраняется свойство единородности, и нет сомнения, что Дух существует от Отца (ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι), поскольку посредничество Сына (τῆς τοῦ υἱοῦ μεσιτείας) и для Самого Сына сохраняет свойство единородности, и Духа не лишает естественного отношения к Отцу» (*Greg. Nyss. Ad Ablab. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 55. 24-56. 10*).

Кроме того, ипостасные свойства, согласно Г., различаются по образу бытия (τρόπος τῆς ὑπάρξεως): у Бога Отца образ бытия «нерожденный» (ἀγεννήτως εἶναι, ἀγέννητον), т. е. «беспричинный» (ἄνευ αἰτίας εἶναι, μὴ ἐξ αἰτίου εἶναι) и «безначальный» (ἀνάρχως), у Сына - «рожденный» (γεννητὸν, μονογενῶς, διὰ γεννήσεως εἶναι), т. е. «имеющий причину» (αἰτιατῶς, ἐξ αἰτίας εἶναι) непосредственно в Отце, а у Св. Духа - «исходящий» (ἐκπορευόμενον), т. е. также «имеющий причину» в Отце, но не непосредственно, а через посредство Сына (*Idem. Ad Ablab. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 55. 24-56. 19*).

Еще один способ выразить различия ипостасных свойств у Г.- это категория

отношения (σχέσις). Отец имеет вечное отношение к Сыну, к-рое выражается в свойстве «отечества» (πατρότητος), а Сын - естественное отношение к Отцу (φυσικὴν σχέσιν πρὸς τὸν πατέρα), к-рое выражается в свойстве «единородности» (τὸ μονογενὲς - *Idem. Ad Ablab. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 56. 6-8*). Св. Дух также имеет «естественное отношение» к Отцу, от Которого Он изошел через Сына (*Idem. Contr. Eun. I 1. 279. 1-280. 10*). Св. Дух хотя и исходит от Отца (ἐκ τοῦ πατρὸς), но в то же время есть и Дух Сына (πνεῦμα τοῦ υἱοῦ εἶναι, Χριστοῦ πνεῦμα) и имеет к Нему непосредственное отношение (*Idem. De orat. Dom. 3*).

Г. о., между Отцом, Сыном и Св. Духом есть определенная «последовательность отношений» (ἢ σχετικὴ ἀκολουθία), или «порядок» (τάξις), поскольку в логическом отношении, точнее, в отношении причинности Отец умопредставляется прежде Сына, а Сын - прежде Св. Духа, хотя в отношении нашего познания Пресв. Троицы порядок обратный: от Духа через Сына к Отцу (*Idem. Contr. Eun. I 1. 690. 7-691. 8*).

По определению Г., Бог Отец - это «сила, нерожденно и безначально существующая как ипостась» и являющаяся единой Причиной, или Виновником 2 др. Ипостасей (*Idem. De diff.*

essent. et hypost. 4. 17-19). Монархия, т. е. «единоначальное» положение Бога Отца является одним из главных принципов единства Божества Пресв. Троицы: «Одно и то же Лицо Отца, из Которого рождается Сын и исходит Святой Дух. Поэтому мы смело называем единую Причину вместе с Ею Причиненными в собственном смысле единым Богом, так как Она существует вместе с Ними» (*Idem. Ad Graec. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 25. 4-8*). Но если относительно причины безначален только Бог Отец, то относительно времени все Ипостаси Пресв. Троицы совечны и собезначальны: «Как Сын соединяется с Отцом и, имея от Него бытие, не запаздывает по бытию, так же и Св. Дух относится к Единородному, Который только мысленно по принципу причины созерцается прежде Ипостаси Св. Духа, а временная протяженность не имеет места в предвечной Жизни» (*Idem. Contr. Eun. I 1. 691. 3-8*). Сын, согласно Г., рождается непосредственно от Отца, в чем и состоит отличие Его рождения от исхождения Св. Духа (*Idem. Ad Ablab. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 55. 24-56. 10*). Образ этого рождения неизречен и неизъясним, однако может быть охарактеризован посредством различных аналогий: напр., происхождение

слова от ума в человеке, исхождение луча от солнца, света от светильника, сияния от пламени, аромата от благовоний (*Idem. De patre et filio // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 74. 7-19*).

Когда Г. говорит о рождении Сына «из Ипостаси Отца» (ἐκ τοῦ πατρὸς ὑποστάσεως - *Idem. Contr. Eun. III 6. 45. 8*) и «из сущности Отца» (ἐκ πατρικῆς οὐσίας - *Ibid. III 1. 135. 8*), 1-е выражение указывает на Отца как на Причину ипостасного бытия Сына, а 2-м выражением, тождественным словам Никейского Символа веры «из сущности Отца» (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς), Г., как и свт. *Афанасий I Великий*, подчеркивает «сущностный», или природный, характер рождения Сына (ср.: *Idem. Contr. Eun. III 2. 94. 7-9*).

Для описания рождения Сына из сущности Отца Г. использует аналогию естественного рождения людей (*Idem. Ad Simpl. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 65. 11-24*), подчеркивая, однако, ее недостаточность для адекватной передачи истины Божественного рождения, свободного от к.-л. страдания, деления и временно-пространственных ограничений (*Idem. Contr. Eun. I 1. 624. 1-629. 1*).

Сын имеет «естественное», или «истинное отношение» к Отцу (φυσικὴν σχέσιν πρὸς τὸν πατέρα, Ὑνησίαν σχέσιν - *Idem. Contr. Eun. I 1.*

298. 5) и «родство по природе» (τὸ κατὰ τὴν φύσιν οἰκεῖον - *Idem. Contr. Eun. I 1. 298. 6-7*), будучи «соединен с Отцом по природе» (τῷ πατρὶ κατὰ τὴν φύσιν ἦνωται - *Idem. De orat. Dom. 3*), будучи «единосущен» Отцу. Вслед. этого Он не по благодати, а по природе и по истине называется Сыном Божиим, т. е. «собственным Сыном» Бога Отца, «благодаря единству Своей сущности с той [сущностью], от к-рой Он получил ипостасное существование» (*Idem. Contr. Eun. III 1. 92. 3-5*).

При этом Сын всегда пребывает в Отце и без изменения обладает божественной сущностью и всеми ее отличительными признаками:

«Единородный Бог, произойдя от Отца и во Отце пребывая, Своим рождением нисколько не изменил в Себе сущности Нерожденного... будучи всем тем, что есть Отец, кроме бытия Отцом» (*Idem. Contr. Eun. III 1. 85. 5-86. 1*). То же следует и из именованя Сына «Образом Божиим»: Сын «существует в самом Образе Божиим, ибо все, что свойственно Отцу, есть в Сыне - вечность, неколичественность, нематериальность, бестелесность, так что в Сыне во всем сохраняется Образ Отчего начертания» (*Idem. Adv. Apollin. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 159. 5-9*).

Вместе с тем Г. полагал, что природному характеру рождения Сына нисколько не противоречит мысль о наличии в Отце воли к рождению Сына, к-рая, впрочем, не служит каким-то средостением между Отцом и Сыном, но совпадает с самим рождением: подобно тому как пламя огня, если предположить, что оно имеет волю светить, пожелало бы светить в самый момент своего появления, так что воспламенение огня совпало бы с его желанием светить, а желание светить совпало бы с самим появлением света, так и в простой и всемогущей божественной природе все существует вместе и одновременно - и вечное бытие Отца, и желание иметь Сына, и бытие Сына в Начале, т. е. в Отце (*Idem. Contr. Eun.* III 6. 16. 6-22. 3).

Г. стремился обосновать вечность рождения Сына от Отца и его безначальность во времени, опираясь на представление о неизменности Бога: «То, что Бог есть теперь, Он есть и всегда, не становясь от прибавления ни хуже, ни лучше, не принимая ничего иного от [кого-то] другого и не изменяясь, но Он всегда тождественен Самому Себе. Поэтому если Он не был Отцом изначально, то не стал им и потом; если же признается, что Он - Отец, то, как я уже сказал, что Он есть теперь, тем Он был и

всегда, а если был всегда, то и будет всегда. Итак, Отец всегда есть Отец, а вместе с Отцом, конечно, мыслится и Сын, ибо невозможно пользоваться названием Отца, если Сын не подтвердит это название» (*Idem. Contr. Eun. I 1. 592. 3 - 593. 6*).

Г. использовал и др. аргументы: в частности, что Отец вечно премудр и всемогущ, но Его Сила и Премудрость - это Сын, значит, Его рождение вечно и безначально (*Idem. De patre et filio // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 72. 18-73. 4*), или что, подобно тому как луч всегда существует вместе с солнцем и свет - с огнем светильника, сияние - со светом, так и Сын - вместе с Отцом (*Ibid. P. 74. 7-19*). Т. о. Г. приходил к выводу о том, что «Сын, вечно пребывая со Отцом, и рожден, и вместе с тем безначален; и безначален Он по вечному пребыванию со Отцом, а рожден, потому что имеет Отца Виновником Своего бытия» (*Idem. De patre et filio // GNO. T. 3. 1. P. 76. 2-5*). И в этом смысле, т. е. в смысле причины Своего ипостасного бытия, Сын не безначален (*Idem. Contr. Eun. I 1. 356. 1-11*).

С этим положением тесно связано учение Г. о рождении Сына от Отца как о непрерывно длящемся и вместе с тем совершенном и законченном акте. Согласно Г., слова Свящ.

Писания «прежде всех холмов он родил меня» (Притч 8. 25 по LXX) указывают, что Спаситель всегда рождается Отцом, а слова «Я ныне родил Тебя» (Пс 2. 7) - на то, что Он уже прежде рожден и всегда сосуществует с Отцом, или, точнее, «единожды рожден» (ἄπαξ ΥεΥεννημένος - *Idem. De patre et filio // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 74. 20-27*). Кроме того, «Божественное рождение свободно от всякого страстного представления, и не следует мыслить в нем временного протяжения» (*Idem. Contr. Eun. III 7. 29. 2-30. 1*).

Образ исхождения Св. Духа от Отца как от единой нерожденной Причины Г. отличал от образа рождения Сына тем, что Св. Дух исходит от Отца не непосредственно, как Сын, а через посредство Сына. Поскольку же Сын в результате рождения от Отца получает от Него божественную нетварную природу, то Его посредничество обеспечивает и Св. Духу «естественное отношение к Отцу» (*Idem. Ad Ablab. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 56. 4-10*), так что Св. Дух «не чужд природе Сына» (*Idem. De orat. Dom. 3*). Он «сочетается в нетварности» как с Сыном, так и с Отцом и имеет с Ними «общность природы», т. е. единосущен Им (*Idem. Contr. Eun. I 1. 279. 5-281. 7*). И как Сын соединяется с Отцом, так же и Св. Дух

соприкасается с Единородным Сыном, так что если Он и исходит от Отца после Сына, то Сын только в отношении Причины мыслится прежде Него.

Поэтому еще одним отличительным признаком Ипостаси Св. Духа, по учению Г., является то, что Дух, исходя от Отца, одновременно есть и Дух Сына (πνεῦμα τοῦ υἱοῦ, πνεῦμα Χριστοῦ):

«Говорится, что Св. Дух от Отца, и свидетельствуется, что Он есть [Дух] Сына (τοῦ υἱοῦ εἶναι); ибо говорит [апостол]: Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его (Рим 8. 9).

Итак, Дух, будучи от Бога, есть и Дух Христов (Χριστοῦ πνεῦμά ἐστιν). А Сын, будучи от Бога, уже не есть и не называется [Сыном] Духа; и эта последовательность отношений не обращается назад» (*Idem. De orat. Dom. 3*). Св.

Дух непосредственно соединен с Сыном и мыслится всегда нераздельно с Ним (*Idem. De diff. essent. et hypost. 4. 20-29*). С этим тесно связана еще одна ипостасная особенность Св. Духа - Он «является через Самого Сына» (δι' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ πεφηνέναι - *Idem. Contr. Eun. I 1. 280. 9-12*).

Ипостасные свойства Св. Духа Г. разъяснял с помощью аналогии луча света, происходящего от Солнца: «Вступив в постижение Нерожденного Света, в непосредственной

близости мы уразумели также Свет, произошедший от Него, подобно некоему лучу, сосуществующему с Солнцем... И таким же образом [мы уразумели] еще иной такой же Свет, не отделяемый никаким временным промежутком от рожденного Света, но через Него сияющий, а причину Ипостаси имеющий в Первообразном Свете,- именно, Свет, Который и Сам сияет по подобию с прежде познанным Светом, и просвещает, и производит все прочее, что свойственно Свету» (*Idem. Contr. Eun. I 1. 532. 5-534. 1*).

Особенностью учения Г. о Св. Духе является его представление о Нем как о «живом, сущностном и ипостасном Царстве» (βασιλεία ζῶσα καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος) или царском «помазании» (χρῖσις, χρίσμα), к-рым Царь Отец от века помазал Своего Единородного Сына - Христа, «Царя сущего». Как вечное и нетварное Царство Св. Дух «бессмертный, непреложный, неизменный, вечно благой и не нуждающийся в благодати извне, потому что Сам производит все во всех, как хочет, святой, владычественный, правый, справедливый, истинный, испытующий глубины Божии, от Отца исходящий и от Сына принимаемый» (*Idem. Adv. Maced. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 97. 8-103. 13*).

Рассматривая различия Ипостасей Пресв. Троицы, Г. не менее подробно говорил об Их единстве. Главное основание этого единства - единая божественная сущность, к-рой равным образом обладают все три Божественные Ипостаси. Именно это единство, тождество и нераздельность сущности, или природы, с т. зр. Г., прежде всего и гарантирует единство Божества как в логическом, так и в онтологическом смысле: «Поскольку существует одна сущность, к которой принадлежат и Отец, и Сын, и Святой Дух, и одно имя, указывающее на нее - я имею в виду имя Бог,- то действительно существует единый Бог согласно понятию сущности, и никакой довод не заставит нас признать трех Богов, так же как и три сущности. Действительно, если о Петре, Павле и Варнаве мы не говорим как о трех сущностях, так как они принадлежат к одной, то насколько более справедливо мы не будем утверждать этого об Отце, Сыне и Святом Духе» (*Idem. Ad Graec. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 22. 13-24*).

Др. принципом единства Пресв. Троицы является единство силы (*δύναμις*), воли (*θέλημα, βούλημα*) и действия (*ἐνέργεια*). Действительно, «Святая Троица производит всякое действие не различно по числу Ипостасей, но происходит

некое единое движение и раздаяние благой воли, совершающееся от Отца (ἐκ τοῦ πατρὸς) через Сына (διὰ τοῦ υἱοῦ) к Духу (πρὸς τὸ πνεῦμα)» (*Idem. Ad Ablab. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 48. 20-49. 1*). Поэтому «мы не находим никакого различия в действиях [Ипостасей] по причине общности имен, а общность Их природы ясно доказывается тождеством действий. Если же «Божество» есть имя действия, то мы говорим как об одном действии Отца, Сына и Святого Духа, так и об одном Их Божестве» (*Idem. Ad Eustath. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 14. 18-15. 3*). Кроме того, Г. говорил о единстве Божественных Ипостасей в отношении ума (Ἔννομη) и мудрости (φρόνησις - *Idem. De patre et filio // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 79. 26-29*). Наконец, он замечал, что «Божественные Лица не отделяются друг от друга ни временем, ни местом, ни советом, ни деятельностью, ни действием, ни страданием и ничем подобным, что наблюдается у людей» (*Idem. Ad Graec. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 25. 8-11*). Тогда как тварные сущие ограничены величиной, местом, различным обликом, цветом и потому множественны, то, «что наблюдается вне этих условий, избегает подобных ограничений; а что не ограничено, то не исчисляется; а что не исчисляется, то не может представляться во

множестве» (*Idem.* Ad Ablab. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 53. 10-15).

По учению Г., единство Божественных Ипостасей настолько тесно, что позволяет Им «пребывать друг в друге» и «вмещать друг друга» без смешения, подобно растворению благовония мира в воздухе или солнечного света в ветре (*Idem.* De patre et filio // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 83. 20-84. 3). Он полагал, что такое же неслитное и неразрывное единство существует между Божественными Ипостасями и Их сущностью: между Ними «нет ничего вставного, ни какой-либо самостоятельной вещи, отличной от божественной природы, так что она могла бы отделиться сама от себя вставкой постороннего» (*Idem.* De diff. essent. et hypost. 4. 55-62). Между Ипостасями «есть некая неизреченная и непостижимая общность и различие, так что ни различие Ипостасей не разрывает непрерывности природы, ни общность по сущности не сливает отличительных признаков... Одно и то же есть и соединенное, и различающееся, и мы мысленно представляем себе некое новое и необычайное соединенное различие и различающееся соединение» (*Ibid.* 4. 83-91). Подобно тому как в радуге один и тот же свет и тождествен и различен, так и в Боге

«ипостасные свойства, подобно некоему цвету из видимых в радуге, сияют в каждом из исповедуемых во Святой Троице [Лиц], однако в природном свойстве невозможно помыслить никакого различия одного [Лица] от другого, но при общей сущности в каждом Лице сияют отличительные свойства» (Ibid. 5. 7-49).

В соответствии с этим учением о единстве и различии в Боге Г. формулировал свое «правило благочестия», исповедуя «единое Божество блаженной и вечной Троицы, никоим образом ни в чем не изменное, но в единой сущности, единой славе и в той же самой воле познаваемое и покланяемое согласно трем Ипостасям» (*Idem. De inst. christ. // GNO. T. 8. Pt. 1. P. 42. 6-10*).

### **Учение о творении**

Учение о творении мира Богом Г. наиболее подробно изложил в «Защитительном Слове о Шестодневье» и его отдельных аспектов касался в трактатах «Опровержение Евномия», «Об устройении человека» и «Большом огласительном слове». Это учение он развивал в полемике с античными концепциями происхождения мира. Так, против атомизма, рассматривающего возникновение мира как результат случайного сочетания вечных атомов, Г. утверждал, что «ничто из сущего, как видимого, так и

умопостигаемого, не имеет какого-то самопроизвольного и случайного происхождения, но все, что содержится в сущем, зависит от превосходящей все сущее Природы и от Нее имеет причину существования» (*Idem. Contr. Eun. II 1. 583. 1-5*).

Против платонизма, утверждающего, что мир сотворен Богом из совечной Ему и несотворенной материи, он развивал концепцию творения мира из не сущего (ἐξ οὐκ ὄντων, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος), а также представление о «нематериальности материи»: «Мы признаем, что силы Божией воли достаточно для осуществления сущих из не сущего» (πρὸς τὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ὑπόστασιν); это является предметом нашей «веры, которой мы приняли, что вселенная осуществилась из не сущего», поскольку такой способ творения до конца непостижим для человеческого ума. Кроме того, если материя, или материальная природа, рассмотренная сама по себе, есть «собрание бестелесных качеств», то «от бестелесной Природы произошли эти умопостигаемые начала для возникновения тел, потому что умопостигаемая Природа производит эти умопостигаемые силы, а их взаимное соединение приводит к возникновению

материальной природы» (*Idem.* De hom. opif. 23-24).

Наконец, неоплатонизму, рассматривающему мир как эманацию божественного начала, Г. противопоставил концепцию творения мира из не сущего по воле Божией: вся «тварь, как умопостигаемая, так и та, что имеет чувственную природу, приведена в бытие из не сущего... и все возникшее создано волей Божией», поэтому «ни ангельская, ни внутримировая тварь не проистекли из сущности Творца» (οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας εἶναι τοῦ πεποιηκότος - *Idem.* Contr. Eun. III 2. 36. 1-7). Г. отрицал представление о к.-л. необходимости (ἀνάγκη), принудившей Бога к творению мира, и в качестве причины творения указывает «изобилие любви» (ἀγάπης περιουσία) Бога к миру и гл. обр. к человеку (*Idem.* Or. catech. 5. 34-36).

По мнению Г., образ творения мира можно уяснить, если рассмотреть, как Бог проявил в творении Свои основные творческие способности - волю, премудрость и силу. Бог одновременно и захотел сотворить мир, и замыслил все, что захотел, и с помощью Своей силы осуществил то, что захотел и замыслил: «Необходимо, чтобы все происходило вместе - присоединилась сила, созидающая сущее и

приводящая замысел в действие и ни в чем не опаздывающая за знанием», так что «Его премудрая воля обнаружилась в силе Его деяний, а Его действующая сила совершилась премудрой волей». Поэтому можно сказать, что Бог сотворил все Своей «премудрой и могущественной волей» (*Idem. Apol. in Hex. // PG. 44. Col. 69*), так что «ипостась сотворенного есть дело Божественной воли» (*Idem. Contr. Eun. II 1. 229. 5-6*).

Основываясь на описании творения мира в 1-й гл. кн. Бытие, Г. полагал, что выражением премудрой и всемогущей воли Божией в творении служит «повелительное слово Божие» (λόγος Θεοῦ προακτικός, τὸ θεῖον πρόσταγμα, προακτικὰ ῥήματα, φωνάς τοῦ Θεοῦ προακτικὰς), так что все было сотворено «силой Творца согласно слову премудрости». И поскольку у Бога слово и дело совпадают, «все возникающее возникает словом». Г. утверждал также, что в каждом сущем и во всей твари вообще «заложен некий премудрый и творческий замысел», хотя он и невидим для глаз. Именно на него указывают слова псалма: «Все соделал Ты премудро» (Пс 103. 24; *Greg. Nyss. Apol. in Hex. // PG. 44. Col. 73*).

Г. различал 2 этапа творения мира: творение мирового бытия сразу и целиком (ἐν τῷ ἀθρώπῳ ἢ

τοῦ κόσμου καταβολή), или общее и потенциальное (δυνάμει) творение, и творение всех вещей по отдельности (τὰ καθ' ἑκάστον), или частное и актуальное (ἐνεργεία) творение. 1-е означает, что Бог сотворил все сущее «вкратце» (ἐν τῷ κεφαλαίῳ), т. е. «сразу», «в целом» (ἀθρόως, συλλήβδην), «мгновенно и непротяженно» во времени, «одним мановением Божественной воли» (ἐν τῇ μιᾷ ῥοπῇ τοῦ θείου θελήματος - *Greg. Nyss. Apol. in Hex. // PG. 44. Col. 69-73*). По учению святителя, «в первом устремлении Бога к творению все было лишь в возможности (τῇ δυνάμει), поскольку тогда как будто некая семенная сила была вложена для возникновения всего, но в действительности (ἐνεργεία) отдельных вещей еще не было» - так что можно сказать, что тогда все «и было и не было» (ἦν καὶ οὐκ ἦν - *Ibid. Col. 77-80*).

Одновременно это было творением всех бестелесных качеств, к-рые в совокупности образуют природу материи. Всемогущий Бог Своей «премудрой и могущественной волей для произведения сущих создал в совокупности все то, из чего состоит материя - легкое, тяжелое, плотное, разряженное, мягкое, твердое, влажное, сухое, холодное, горячее, цвет, вид, очертание, протяжение, - все это само по себе есть одни лишь понятия и мысли» (*Ibid. Col. 69*).

Притом Г. полагал, что все качества первоначально находились в смешанном и хаотическом состоянии: «Ни одно из качеств еще не отделилось от других в своей особности, но вселенная наблюдалась в некоем смешанном и нерасчлененном состоянии» (Ibid. Col. 80). В частном творении, последовавшем за общим мгновенным творением, из всеобщих мировых основ в «необходимом порядке природы», заложенном в том же 1-м мгновении творения, повинуюсь творческим повелениям Божиим, возникли все отдельные элементы и существа (Greg. Nyss. Apol. in Hex. // PG. 44. Col. 72). Эта связь, или порядок, соответствует творческой премудрости, вложенной Богом в сущее, и мировые стихии, следуя этому закону, осуществляли предначертания премудрости и воли Божией, соответствующие Божественным повелениям: «Божественный глас - это не повеление, произносимое в словах, а та художническая и премудрая сила каждого из возникающих существ, по которой в сущем совершаются чудеса [творения], - это она есть и называется Словом Божиим. И когда вся полнота твари в совокупности пришла в бытие по первому Божию изволению, то порядок, необходимо следующий согласно вложенной в сущее премудрости для появления каждой из

стихий, соответствует последовательности Божественных повелений» (Ibid. Col. 113). Так в течение 6 дней, к-рые Г. вслед за свт. Василием понимал буквально, как сутки, возник весь тварный мир во всем своем сложном многообразии.

Все сущее, согласно Г., разделяется на 2 вида - тварное и нетварное. К нетварной природе принадлежит Пресв. Троица, а к тварной - все, что существует и именуется «после Нее» (Greg. Nyss. Contr. Eun. I 1. 295. 6-8). Если Бог как нетварная природа не допускает к.-л.

движения или изменения, то «все, пришедшее в бытие через творение, находится в родстве с изменением, потому что сама ипостась твари началась с изменения, когда не-сущее было переведено в бытие Божественной силой»

(Idem. Or. catech. 6. 72-78). Поэтому «велико и непроходимо расстояние, которым отделена нетварная природа от тварной сущности»

(Idem. Contr. Eun. II 1. 69. 8-70. 6).

Божественная природа «не существует во времени, но от нее произошло время; а тварь совершает свой бег через временные промежутки от некоего известного начала к своей цели, так что можно различать в ней начало, конец и середину» (Idem. Contr. Eun. I 1. 365. 3-8).

Г. о., согласно Г., изменчивость и ограниченность - основные характерные черты тварного бытия, обуславливающие его принципиальное отличие от бытия нетварного и божественного. Поэтому по сравнению с истинно сущим Богом ничто тварное - ни чувственное, ни умопостигаемое - «не существует на самом деле», но «существует по причастию Сущему» (*Idem. De vita Moys. 2. 24-25*). Поэтому можно сказать, что во всем есть Бог, Который все пронизает, объемлет и всюду пребывает, ни с чем не смешиваясь (*Idem. Or. catech. 25. 4-7*).

Все творение - благо, поскольку его сотворил благой Бог, и «в каждом сущем должно усматриваться совершенство добра». Эта «доброта» определяется «не доброцветностью и благообразием, а тем, что каждое существо, каково бы ни было, имеет в себе совершенную природу». Совершенство же природы состоит в том, что каждый род существ сам себя сохраняет и в себе самом имеет «силу для продолжения своего бытия» (*Idem. Apol. in Hex. // PG. 44. Col. 92*).

Все тварное сущее Г. разделял на 2 вида: умопостигаемое (τὸ νοητόν) и чувственное (τὸ αἰσθητόν - *Idem. Apol. in Hex. // PG. 44. Col. 76*), а умопостигаемую, или разумную, тварь (λογικὴν

κτίσις) - на бестелесную (ἀσώματος φύσις), т. е. ангельскую, и наделенную телом (ἐνσώματος φύσις), т. е. человеческую (*Idem. De orat. Dom. 4*). Духовная и телесная природа «разделяются между собой великим расстоянием,- писал он,- так что ни чувственная [природа] не имеет признаков умопостигаемого, ни умопостигаемая - чувственного, но, напротив, каждая отличается противоположными чертами. Ибо умопостигаемая природа есть нечто бестелесное, неосязаемое и безвидное, а чувственная природа по самому своему названию подлежит чувственному восприятию» (*Idem. Or. catech. 6. 7-17*). Границей между чувственным и умопостигаемым миром, по мнению Г., служит «твердь», названная небом, к-рая на самом деле есть огонь, являющийся «верхним пределом чувственной природы» (*Idem. Apol. in Hex. // PG. 44. Col. 80-1*). В чувственном мире царит «согласие и сочувствие всех друг с другом», реализующееся «в порядке, красоте и связи» (*Idem. In inscript. ps. 1. 3 // GNO. T. 5. P. 32. 11-13*). Все части и элементы мира неизменно сохраняются в своих мерах и пределах, к-рые каждому существу первоначально установила Премудрость Творца для соразмерности целого (*Idem. Apol. in Hex. // PG. 44. Col. 96*).

## Ангелология

Г. полагал, что ангельская премирная и духовная тварь пришла в бытие в то же 1-е мгновенное творение, что и основы телесного мира, поскольку в кн. Бытие она обозначается именем воды, к-рая над твердью (Быт 1. 6-7), или, как разъяснял Г., «нематериальной (τὸ ἄϋλον)... иной воды (ἐκεῖνο τὸ ὕδωρ), которая невидима, не течет и вообще не ограничивается ничем из того, что свойственно влажной природе» (*Greg. Nyss. Apol. in Hex. // PG. 44. Col. 84*). Все ангельские духи обладают единой сущностью, но множественны по числу, более того, их бесчисленное множество (*Idem. In Cant. Cantic. 6 // GNO. T. 6. P. 182. 8-9*).

По аналогии с притчей о потерянной овце (Лк 15. 4-7) Г. заключал, что число ангелов соотносится с численностью людей как 99 и 1 (*Greg. Nyss. Contr. Eun. III 10. 11. 4-12. 1*). По его мнению, все это множество ангелов пришло в бытие не одновременно, но размножилось. Однако «какой способ размножения у ангельской природы - это для человеческих предположений неизреченно и непостижимо» (*Idem. De hom. opif. 17*). Так была достигнута «полнота всей духовной природы» (*Idem. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 128*).

Г. учил об абсолютной греческой бестелесности и духовности ангелов. По его словам, ангельская духовная природа есть «нечто бестелесное, неосязаемое и безвидное» (*Idem.* Or. catech. 6. 14-15). В ней нет «ни образа, ни величины, ни положения в пространстве, ни меры протяжения, ни цвета, ни очертания, ни количества, ни чего-либо другого из усматриваемого под небом» (*Idem.* Apol. in Hex. // PG. 44. Col. 81).

Он часто говорил о духовной природе в целом как о единой природе, обладающей характерными особенностями - беспредельностью и безграничностью. И если ангельская и человеческая духовность отличается от божественной как низшая от высшей, то только по своей тварности и небезначальности бытия, а также по своей зависимости от Бога и причастности Его благам и по своей способности постоянно возрастать в добре и бесконечно совершенствоваться по своей свободной воле. Поэтому святитель говорил, что ангельская природа «некоторым образом всегда находится в процессе сотворения» (τρόπων τινὰ πάντοτε κτίζεται - *Idem.* In Cant. Cantic. 6 // GNO. T. 6. P. 173. 7-174. 20), а также, что тварная духовность ангела и человека не тождественна,

а лишь подобна нетварной духовности Бога (*Idem. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 41*). Не ограниченные пространством, тонкие и удобоподвижные по сущности ангелы, хотя и обитают «в легких и эфиropодобных местах», могут мгновенно появляться там, где пожелают (*Idem. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 80*). Вместе с тем Г., вероятно, полагал, что ангелы, как и вся тварь вообще, существуют во времени. «Я думаю,- говорит он,- всякому, даже ограниченно исследовавшему сущее, ясно, что Создатель всяческих, прежде основав века и место в них, как бы некое вмещающее пространство для возникающего, творит в них все. Ибо ничто из возникшего или возникающего через творение не может не иметь бытия или в пространстве, или во времени» (*Idem. Contr. Eun. I 1. 370. 5-371. 7*). Согласно Г., ангелы - существа по природе разумные и мыслящие, а потому свободные и самовластные (*Idem. Contr. Eun. I 1. 306. 5*). «Действие, состоящее в созерцании Бога,- говорил он об ангелах,- есть не что иное, как жизнь, подобающая и сообразная мыслящей природе» (*Idem. De infant. abrept. // GNO. T. 3. Pt. 2. P. 79. 2-3*). Познание ангелов намного превосходит человеческое знание: «Ангельская сила по сравнению с нашей, кажется, имеет

много преимуществ, потому что, не тревожимая никаким чувством, она стремится к горнему чистой и неприкровенной познавательной способностью», однако «в отношении постижения Бога их сила недалеко отстоит от нашего ничтожества, потому что велико и непроходимо то расстояние, которое отделяет нетварную природу от тварной сущности» (*Idem. Contr. Eun. II 1. 69. 1-4*). По мнению Г., для ангелов, так же как и для людей, процесс познания Бога состоит в бесконечном и непрестанно возрастающем стремлении к причастию Его благам (*Idem. In Cant. Cantic. 6 // GNO. T. 6. P. 174. 5-13*). Жизнь ангелов блаженна, непричастна никакому злу, пороку и страстному расположению (*Ibid. 15 // GNO. T. 6. P. 446. 4*). Деятельность ангелов гл. обр. состоит в «воспевании Бога» (*Idem. In inscript. ps. 2. 8 // GNO. T. 5. P. 91. 7-9*), для чего они не нуждаются в именах и словах. Они славословят Бога «не голосом и языком, потому что у нематериальной и мыслящей природы словом служит действие ума, нисколько не пользующееся услугой материальных органов» (*Idem. Contr. Eun. II 1. 390. 9-391. 3*). Кроме того, Г. полагал, что «каждая из ангельских сил получила от правящей над всеми Власти

некоторую деятельность к составлению вселенной», т. е. к «сохранению и властвованию» над к.-л. частью вселенной (*Idem. Or. catech. 6. 43-47*).

Все множество ангелов составляет установленный Богом незыблемый «порядок духовных и премирных сил», в к-рый входят 8 ангельских чинов: «Там всегда господствуют власти (αἱ ἐξουσίαι), всецело властвуют господства (αἱ κυριότητες), непоколебимо возвышаются престолы (θρόνοι), пребывают непоработоченные начала (αἱ ἀρχαί), непрестанно благословляют Бога силы (αἱ δυνάμεις), не прекращается парение серафимов (τῶν Σεραφίμ) и не проходит их предстояние, не перестают держаться высокого и превознесенного престола херувимы (τὰ Χερουβίμ), не прекращают выполнять свое служение и слушать слова служители (οἱ λειτουργοί)»

(*Idem. In Cant. Cantic. 15 // GNO. T. 6. P. 445.*

13-446. 1). Согласно видению прор. Даниила (Дан 7. 10), Г. разделяет всех ангелов на 2

класса - предстоящих (παρεσθηκότες) и служащих (λειτουργοῦντες) (*Idem. In Stephan. 1*).

Служение ангельских духов, по мысли святителя, состоит в «творении воли Божией», а точнее, в «посланничестве для спасения

спасаемых» (*Idem. Contr. Eun. I 1. 311. 6-10; ср.: Евр 1. 14*).

Различие в том, какое положение занимают ангелы в небесной иерархии, Г. объяснял Божественным назначением (*Idem. In Cant. Cantic. 15 // GNO. T. 6. P. 446. 2*) или различной степенью их духовно-нравственного совершенства, к-рой они могут достичь в своем непрестанном стремлении к познанию Бога (*Ibid. 6 // GNO. T. 6. P. 174. 5-20*).

### **Падение ангелов. Происхождение и природа зла**

Г. полагал, что диавол, вначале бывший одной из ангельских сил, был поставлен Богом управлять надземной областью и имел у себя в подчинении человека. Но т. к. человек был украшен образом Божиим и добродетелью и был поставлен царствовать над землей, диавол позавидовал его высокому достоинству и убоился потерять власть над ним (*Greg. Nyss. Or. catech. 6. 45-57*). Будучи, как и проч. ангелы, создан способным «свободным движением выбирать то, что угодно», диавол «закрыв очь для блага... и из-за того, что не захотел уразуметь благо, уразумел противоположное добру - то есть зависть» (*Ibid. 78-84*). Так «происшедшая от зависти склонность к пороку стала путем ко всякому

появившемся вслед за ней злу; ибо кто однажды возимел в себе склонность ко злу, породив в себе зависть отвращением от благости, тот, подобно камню, который, сорвавшись с вершины горы, своей собственной тяжестью устремляется вниз по склону, сам, разорвав естественную связь с благом, отяготев и преклонившись к пороку, самовольно, как бы увлеченный неким бременем, дошел до крайнего предела лукавства» (Ibid. 6. 91-99).

Диавол, т. о., «дурно воспользовавшись своей властью» выбирать между добром и злом, добровольно стал изобретателем пороков и отцом лжи, открыв в мир вход злу и дав остальным повод для отпадения от блага (Greg. Nyss. In Cant. Cantic. 2 // GNO. T. 6. P. 55. 9-17). Примеру диавола последовала часть ангелов, к-рые вместе с ним были низвергнуты с небес в преисподнюю и стали «преисподними существами» (τὰ καταθόνια) - «демонами или духами», лишенными тел, враждебно расположенными к добру и вредоносными для человеческой жизни (Idem. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 72).

Рассматривая в связи с падением ангелов проблему происхождения и природы зла, Г. опирался на философскую и патристическую

традиции. Добро или благо, по его словам, существует как нечто сущее, нормальное, исконное, природное, а зло, или порок, появляется лишь тогда, когда в тварях ослабеваает или исчезает изначальное добро: «Порок не существует сам по себе, но существует незаконно по причине отсутствия добра. А благо вечно тождественно, незыблемо и прочно, и не незаконно существует по причине какого-либо отсутствия чего-то предшествующего» (*Idem.* In Eccl. Hom. 5 // GNO. T. 5. P. 356. 9-15). Поскольку же благо есть сущее, а «зло есть не что иное, как порок, то всякий порок, не существуя сам по себе и не представляясь в своей собственной ипостаси, характеризуется тем, что он есть недостаток добра. Ибо вне свободного произволения нет никакого самобытного зла, но оно называется так потому, что не есть добро, а не сущее и не существует» (*Idem.* Or. catech. 7. 41-46).

Для Г. «различие добродетели и порока представляется не как различие каких-либо двух ипостасных явлений. Напротив, как не сущее противоположно сущему, и нельзя сказать, что не сущее противопоставляется сущему по ипостаси, но мы говорим, что небытие противопоставляется бытию, таким же образом и порок противоположен понятию

добродетели, не как нечто сущее само по себе, но только как мыслимое при отсутствии лучшего» (*Idem.* Or. catech. 6. 60-72). Далее святитель замечал, что зло всегда скрывается под видом добра, и его «природа как бы смешана: оно имеет внутри пагубу, как бы некий скрытый обман, а по обманчивой внешности представляется каким-то видом добра» (*Idem.* De hom. opif. 20).

Наконец, Г. полагал, что «зло само по себе не существует вне свободного произволения» разумных тварей, так что «несуществующая природа порока осуществилась в уклонившихся от блага, и она будет существовать до тех пор, пока мы будем пребывать вне блага» (*Idem.* In Eccl. Hom. 7 // GNO. T. 5. P. 407. 8-15).

Поскольку же высшее Благо - это Сам Бог, и только Он один бесконечен, то зло необходимо будет иметь свой конец и в конце концов навсегда исчезнет из мира (*Idem.* De hom. opif. 21).

## **Антропология**

I. Творение человека и его место в тварном мире. Учение о человеке - один из важнейших и наиболее разработанных разделов богословия Г. Ему посвящены сочинения «Об устройении человека», «Диалог о душе и воскресении»,

«Большое огласительное слово», «О девстве» и др.

В целом антропология Г. характеризуется высокой оценкой достоинства и величия человека как образа Божия и его места в истории тварного мира. Г. называл человека «великим и драгоценным существом» (*Greg. Nyss. In inscript. ps. 2. 16 // GNO. T. 5. P. 173. 19*), правителем и царем мира. Именно поэтому Бог сотворил человека в самом конце творения после всех остальных тварей, поскольку начальнику было неестественно явиться прежде подначальных, и царю следовало показаться только после того, как для него было приготовлено владение и «как бы некий царский дворец», в котором были собраны всевозможные блага для наслаждения царя. Кроме того, в отличие от всех остальных тварей, приведенных в бытие одним лишь Божественным повелением, только устройению человека предшествовал Предвечный Совет (*Idem. De hom. orif. 2-4*).

Г. полагал, что Бог сотворил человека как связующее звено между духовным и телесным мирами, ибо только в нем весь мир соединился в единое целое и человек стал своего рода проводником божественной благодати для всего

сущего: «По наилучшему промыслению возникает некое сочетание умопостигаемого с чувственной тварью, чтобы в твари, по слову апостола, ничего не было отвергнуто и лишено общения с Богом. Ради этого божественной природой показывается в человеке смесь из умопостигаемого и чувственного, как учит повествование о сотворении мира» (*Idem. Or. catech. 6. 30-42*).

Г. называл человека «малым миром» (μικρὸς κόσμος), поскольку он содержит в себе все элементы тварной вселенной и отражает все ее устройство и, кроме того, является «подобием» Самого Творца вселенной (*Idem. In inscript. ps. 1. 3 // GNO. T. 5. P. 30. 24-26*). При этом Г. подвергал сомнению античную концепцию человека как «микрокосма», поскольку, взятая сама по себе, она умаляет величие человека, если он подобен только видимому материальному миру, ведь тогда человек был бы не лучше «комара и мыши». На самом же деле, полагал Г., отличительная особенность человека и человеческое величие состоят «не в подобии тварному миру, но в том, чтобы быть по образу природы Творца» (*Idem. De hom. orif. 16*).

II. Образ и подобие Божие. Основанием антропологии Г. являются слова из кн. Бытие:

«И сказал Бог: Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему...» (Быт 1. 26; *Daniélou*. 1944. P. 52). Общепризнано (см.: *Daniélou*. 1944. P. 11; 52; *Aubineau*. P. 152; *Lander*. P. 63; *Лурье*. С. 116), что Г. не проводил различия между образом (εἰκών) и подобием (ὁμοίωσις, ὁμοίωμα, μίμημα) Божиим в человеке, - различия, встречавшегося уже у сщмч. Иринея (*Iren. Adv. haer. V 6. 1*), Оригена (*Orig. De princip. III 6. 1*) и свт. Василия (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct. I 2*).

Причину того, почему человек был сотворен по образу и подобию Божью, Г. видел в том, что «если человек приходит в бытие для того, чтобы стать причастником божественных благ, то по необходимости устраивается таким, чтобы ему быть способным к причастию этих благ» (*Greg. Nyss. Or. catech. 5. 41-59*). Согласно Г., образ Божий находится в духовной природе человека, или в его душе, ибо только она по своей природе близка к Богу: «Что есть Божество, Которому подобна душа? Ни тело, ни фигура, ни вид, ни величина, ни твердость, ни тяжесть, ни пространство, ни время и [вообще] ничто иное того же рода, чем характеризуется материальная тварь; но после устранения всего этого и подобного следует без сомнения думать, что оставшееся есть нечто мыслящее,

нематериальное, неосязаемое, бестелесное и непротяженное. Если же таковым представляется характер Первообраза, отсюда, конечно, следует, что душа, образованная по этому Образу, познается по точно таким же характерным чертам, так что она нематериальная, безвидная, мыслящая и бестелесная» (*Idem. De mort. // GNO. T. 9. P. 41. 20-42. 3*).

Г. определял образ и подобие Божие, к-рым был наделен человек при сотворении, как «все боголепные блага» (*Idem. Or. catech. 5. 57*) или как «перечисление всех характерных черт Божества» (*Ibid. 5. 66-68*), что означает божественное подобие в его полноте, как заключающее в себе «не только природное подобие человеческого духа с Богом, но всю сверхприродную жизнь» (*Daniélou. 1944. P. 52*). Согласно Г., это «природное подобие» человеческого духа с Богом выражается в таких его неотъемлемых свойствах, как духовность, разумность, бестелесность, неограниченность во времени и пространстве, вечность, невидимость и т. п. (*Greg. Nyss. Or. catech. 5. 56-64*). Причем все их можно свести к 2 основным свойствам и способностям: разумности, или разуму ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ,  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ), и самовластности, или свободной воле

(αὐτεξούσιον). В связи с этим Г. полагал, что 1-е свойство Бог уделил человеку, «вложив в образ собственную красоту Своей природы» (*Idem. De hom. orif.* 4, 5, 9), а 2-е он называл «наилучшим и драгоценнейшим из благ» (*Idem. Or. catech.* 5. 101).

Все проч. блага, составляющие подобие человеческого духа с Божественным, означают духовно-нравственное совершенство человека, или, как говорил Г., «усматриваются в невыразимом блаженстве по добродетели»: чистота, бесстрастие, отчуждение от всякого зла, праведность, нетление, бессмертие, блаженство, любовь и т. п. (*Idem. De hom. orif.* 4-5). Эти блага Бог даровал человеку по Своей щедрости (*Ibid.* 9). Ими, как некими разноцветными красками, Он «разукрасил нашу природу» (*Ibid.* 5).

Вместе с тем Г. подчеркивал, что подобие Богу в человеке как существе сотворенном и потому изменчивом не есть тождество, но означает определенную инаковость (*Greg. Nyss. Or. catech.* 21. 3-19). Поэтому человек, созданный по образу и подобию Божию,- это то, что есть человек по своей природе как таковой, однако Г. расширил понятие человеческой природы и включил в него как умственную, так и сверхприродную жизнь (*Daniélou.* 1944. P. 54).

Он полагал, что по образу Божию была сотворена вся полнота человеческой природы во всех своих ипостасях. Вместе с тем Г. особо подчеркивал, что к сотворению человека по образу и подобию Божию не относится разделение его на муж. и жен. пол (*Greg. Nyss. De hom. opif. 16-17, 22*).

Наконец, хотя Г. и не проводил четкого различия между образом и подобием, но ему была хорошо известна идея «уподобления» (ὁμοίωσις) или «подражания» (μίμησις) человека Богу в различных добродетелях, что составляет «цель добродетельной жизни» (*Idem. De beat. 1 // PG. 44. Col. 1200*), или «христианской жизни» (*Idem. De profess. christ. // GNO. T. 8. Pt. 1. P. 136. 20-22*). «Уподобление» же есть в то же время и «возвращение в первоначальное состояние» (*Idem. De mort. // GNO. T. 9. P. 51. 16-18*). Согласно Г., «точное уподобление Богу состоит в том, чтобы наша жизнь сколько-нибудь подражала Высшей Сущности» (*Idem. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 89-92*).

III. Состав человеческой природы: душа и тело. По учению Г., природа человека двусоставна. «Человеком называется только тот, кто состоит из разумной души и тела» (*Idem. Adv. Apollin. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 133. 25-30*), к-рые Г. называет «видимым и сокровенным человеком»

(*Idem.* De hom. opif. 29; ср.: 1 Петр 3. 4) и считает «иными по сущности» (*Idem.* De anima et resurr. // PG. 46. Col. 72).

По определению Г., «душа есть сущность сотворенная, живая, мыслящая, сообщающая собой органическому и чувственному телу жизненную силу и способность чувственного восприятия» (*Idem.* De anima et resurr. // PG. 46. Col. 29). Так же как и ангелы, человеческая душа есть бестелесная, непротяженная, духовная и разумная природа (*Ibid.* Col. 41). Обладающая от Бога способностью вечного движения и простой и несложной природой, душа бессмертна (*Idem.* De virgin. 6. 2. 26-28). Несмотря на простоту, душа имеет различные части или силы: разумную, страстную и вожделеющую (*Idem.* De hom. opif. 29), или рассудочную, чувствующую и растительно-питательную (*Idem.* De anima et resurr. // PG. 46. Col. 53). На основе этого тройного деления сил души Г. стремился согласовать философскую дихотомическую антропологию с трихотомической антропологией ап. Павла (ср.: 1 Фес 5. 23), к-рый, по его мнению, «питательную часть назвал телом, чувствующую - душой, а разумную - духом» (*Idem.* De hom. opif. 8).

Согласно Г., ум, к-рый он в согласии со Свящ. Писанием называет также духом и сердцем, есть высшее, или ведущее, начало души, «нечто мыслящее и бестелесное», «вложенная в нас некая единая сила, проходящая сквозь каждый из органов чувств и схватывающая сущее» (*Idem. De hom. orif. 6, 12*). По своей сущности он «не есть что-либо воспринимаемое чувством: ни цвет, ни очертание, ни твердость, ни тяжесть, ни величина, ни протяжение по трем измерениям, ни положение в пространстве и вообще ничто иное из усматриваемого в материи» (*Idem. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 40*). В каждом из телесных органов «один действующий ум, всем движущий, пользующийся каждым органом сообразно с поставленной целью и не изменяющийся по природе из-за различного образа действий» (*Idem. De hom. orif. 6*). По своей природе ум прост, в нем не наблюдается никакого разнообразия. Но, что такое ум по своей природе, совершенно непостижимо, и эта непостижимость природы ума есть одна из черт, выражающих его сходство с Первообразом - Богом. Он распространен по всему телу и не сосредоточивается в к.-л. одном месте или органе (*Ibid. 11-15*).

Г. полагал, что ум соединяется с телом посредством чувствующей, или животной, части души, к-рая настолько же грубее разума, насколько чище материального тела (*Greg. Nyss. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 60-61*). Общение ума с телом состоит «в невыразимом и непостижимом соприкосновении», к-рое происходит и не изнутри, и не извне (*Idem. De hom. orif. 14*). В человеке «ум управляется Богом, а умом - наша материальная жизнь, когда она пребывает в согласии с природой, если же уклонится от природы, то отчуждается и от деятельности ума» (*Ibid. 12*).

По мнению Г., 2 неразумные силы человеческой души - страстная и вожделеющая, - к-рые не относятся к образу Божию и общие у человека с животными, в собственном смысле не принадлежат к сущности души и «привзошли в нее извне», хотя и были присоединены к ней Самим Богом, чтобы разум господствовал над ними и направлял их к добродетели (*Greg. Nyss. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 52*).

Следуя античной традиции, Г. рассматривал человеческую волю как присущую душе способность стремления, принадлежащую к низшим силам души, но направляемую и контролируемую разумом (*Idem. Or. catech. 21. 34-35*). Вместе с тем он учил, что душа, будучи

сотворена по образу и подобию Божию, «свободна от необходимости и не подчиняется какому-либо природному господству, но имеет самовластную волю [поступать] по своему намерению» (*Idem. De hom. opif. 16*). Она, «неподчиненная и самовластная, самодержавно распоряжаясь своими желаниями» (*Ibid. 4*) и «неким самозаконным выбором совершает все, что предпочитает разумом и рассудком» (*Idem. De orat. Dom. 4*).

По мнению Г., свободная воля находится на границе между добром и злом, пороком и добродетелью, душой и телом и тем самым способна склоняться в ту или др. сторону (*Greg. Nyss. Contr. Eun. I 1. 275*), хотя в человеческую природу естественно заложена склонность к добру (*Idem. De beat. 5 // PG. 44. Col. 1249*). Г. настаивал на радикальной изменчивости человеческого духа, к-рый способен по своему произволению бесконечно изменяться в лучшую или худшую сторону (*Idem. Or. catech. 21. 3-32*).

В отличие от души человеческое тело (σῶμα) есть «не что иное, как соединение материальных элементов». По своей природе оно грубое, материальное, тяжелое, изменчивое и преходящее (*Idem. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 24*). Но даже по телесному устройству

человек отличается от животных, поскольку он имеет «прямую осанку», что позволяет ему заботиться не о дольном, а о горнем, устремлять взоры к небу, где пребывает Бог, а это в свою очередь служит признаком его начальственного и царского достоинства (*Idem. De hom. opif. 8*). Еще одним отличием человеческого тела являются органы речи, через которые ум, произнося слова, делает явными сокровенные мысли (*Ibid. 9*).

Все органы человеческого тела приспособлены к 3 основным целям: жизни, приятной жизни и продолжению рода (*Greg. Nyss. De hom. opif. 30*). По мнению Г., разделение человека на муж. и жен. пол, предполагающее «скотский и бессловесный способ размножения» и не относящееся к образу Божию в человеке, «приспособлено» к нему Богом в предвидении грехопадения, чтобы появилось нужное число человеческих душ. Изначально же у людей потенциально был некий иной, «ангельский» способ размножения. У них не было нужды в половых отношениях (*Idem. De virgin. 12. 4. 8-13*). Из разделения полов и соответствующего размножения в человеке возникли и все остальные неразумные, животные стремления и страсти (*Idem. De hom. opif. 16-18*).

Г. различал двойное творение человека: духовное - по образу и подобию Божию и биологическое - по образу животной природы (*Idem. De hom. opif. 16*). Вместе с тем Г. особо настаивал на том, что душа и тело человека сотворены одновременно и рождаются вместе: «Неверно было бы утверждать ни то, что душа произошла прежде тела, ни то, что тело [произошло] без души, но одно начало обоих, созданное по высшему замыслу первым пожеланием Божиим, а по иному [замыслу] образующееся в основах рождения» (*Idem. De hom. opif. 29*).

Г. о., во взгляде на происхождение души Г. придерживался теории традиционизма: «Человеческое семя имеет в первом основании состава всеянную природную силу, которая раскрывается и обнаруживается в некоторой природной последовательности, переходя в совершенное состояние и не заимствуя ничего извне для достижения этого совершенства, но сама себя последовательно приводящая в совершенное состояние» (*Idem. De hom. opif. 29*). Эта сила и есть душа, сокрытая в семени и передаваемая вместе с ним. Ведь «то, что отделяется от одушевленных (т. е. от живых родителей.- А. Ф.), для образования одушевленного состава, не может быть

мертвым, поскольку мертвенность возникает только из-за отсутствия души» (*Idem. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 128*). На этом основании Г. отвергал мнение о предсуществовании и души, и тела (*Idem. De hom. opif. 28*).

### **Протология**

Учение Г. о первоначальном состоянии человека тесно связано с его эсхатологией, которая рассматривается как возврат человека в первоначальное состояние. Согласно Г., до преступления человек вел «некую ангельскую жизнь», т. е. был «равночестен ангелам» или «подобен им», получив от Бога «возвышенный и равноангельский удел» (*Greg. Nyss. De hom. opif. 17*). Изначально человек по природе был благ и находился в добром состоянии: «Поскольку он есть Божие дело и Бог привел его в бытие по благодати, поэтому нельзя думать, что тот, причиной создания кого была благодать, Самим Творцом был помещен в злое состояние» (*Idem. Or. catech. 5. 74-76*).

В этом состоянии человек обладал «нетлением и блаженством, самовластием и неподчиненностью, беспечальной и беззаботной жизнью, занятием божественным - взирать на Благо чистым и лишенным всякого покрова разумом» (*Idem. De beat. 3 // PG. 44. Col. 1225-*

1228). Он жил в раю, о местонахождении к-рого Г. говорил, что «наша первая родина была на Востоке... ибо сказано: И насадил Господь Бог рай в Едеме на Востоке (Быт 2. 8)» (*Idem. De orat. Dom. 5*), или, говоря о том, что в будущем люди вновь вернутся в рай, вслед за ап. Павлом (2 Кор 12. 2-4) помещает его на 3-м небе (*Idem. In Cant. Cantic. 10 // GNO. T. 6. P. 326. 11-13*). По мнению Г., с деревом жизни было тождественно всякое древо, вкушение с к-рого разрешил Бог человеку в раю. Поэтому человек питался плодами всех райских деревьев, т. е. всей полнотой божественных благ: вечной жизнью, истинным знанием, блаженством и бесстрастием (*Idem. De hom. orif. 19*). В раю не было ни смерти, ни болезни (*Idem. In Eccl. Hom. 6 // GNO. T. 5. P. 386. 9*), а заповедь, данная Богом, была «законом жизни», возвещающая, что человек не умрет (*Idem. In Cant. Cantic. 12 // GNO. T. 6. P. 348. 4-11*).

Г. полагал, что в раю люди обладали тонкими телами, не имевшими в себе грубости и смертности. Эти тела он называл «вечными и светлыми одеждами» или «божественными одеяниями», в к-рые были одеты люди до грехопадения, согрешив, они лишились их и увидели себя обнаженными (*Idem. De orat. Dom. 5*).

Размышляя о древе познания добра и зла, Г. говорил: «Самый центр насаждения Божия есть жизнь, а смерть, нигде не имея собственного места, не насаждена сама по себе и не укоренена, а насаждается лишь лишением жизни, когда в живущих прекращается причастие лучшему. Поскольку же в центре Божиих насаждений находится жизнь, а из-за отпадения от нее возникает природа смерти, то о смертоносном древе загадочно изложивший это учение (т. е. Моисей.- А. Ф.) говорит, что оно в центре рая, и о плоде его сказал, что он имеет силу, смешанную из противоположностей. Ибо одно и то же он назвал и добрым, и злым, намекая этим на природу греха» (*Greg. Nyss. In Cant. Cantic. 12 // GNO. T. 6. P. 349. 19-350. 9*). Иными словами, древо жизни - подлинное благо, а древо познания добра и зла - призрачное благо, т. е. утрата подлинного блага. Оно имеет вид добра, но внутри содержит «скрытую пагубу» и приносит в качестве плода не подлинное и простое знание, а некое «смешанное знание» (ἡ σύμμικτος ὕψωσις - *Idem. De hom. opif. 20; ср.: Idem. Or. catech. 5-6*), и «имя этого губительного плода - смертоносный грех» (*Idem. In Cant. Cantic. 12 // GNO. T. 6. P. 350. 20-22*).

## **Амартология**

Грехопадение Г. понимал многозначно: как «отпадение» и «отступление» человека от Бога и истинных, божественных благ (*Greg. Nyss. Or. catech. 15. 11-13*), как «преступление» и «преслушание» заповеди Божией (*Idem. Contr. Eun. III 10. 16. 5*) и собственно как «грех» и «прегрешение» (*Idem. De virgin. 12. 2. 58-59*). Сам факт грехопадения он объяснял тем, что человек, хотя и был сотворен по образу и подобию Божию и обладал полнотой божественных благ, в отличие от Бога был изменчив по своему произволению, т. е. мог изменяться как в сторону добра, так и в сторону, ему противоположную, но одно было истинным добром по природе, а др. только казалось таковым, поэтому человеческий «ум, обманувшись в пожелании подлинного добра, уклонился к тому, что не существует, убежденный обманом советника и изобретателя порока, будто бы хорошо то, что противоположно хорошему, ибо обман не подействовал бы, если бы на крючке порока не был наподобие наживки нацеплен призрак хорошего» (*Idem. Or. catech. 21.1-47*).

При этом Г. особо подчеркивал, что виновником этого и всех остальных зол для человека был не Бог, устроивший человеческую природу свободной и независимой, но

человеческое «безрассудство, избравшее худшее вместо лучшего» (*Idem.* Or. catech. 5. 127-130; ср.: *Basil. Magn.* Hom. 9 // PG. 31. Col. 345).

Человек «добровольно подвергся этому бедствию, по сластолюбию подчинив себя врагу жизни» (*Greg. Nyss.* Or. catech. 21. 47-49), поскольку диавол приукрасил «худой плод греха» внешней красотой и чувственным наслаждением, которое на самом деле оказалось для человека «губительным ядом» (*Idem.* De hom. opif. 19-20). Г. полагал, что чувственное наслаждение, появившееся тогда в результате обмана, положило начало отпадению человека от Бога и духовных благ к чувственным преходящим благам (*Idem.* De virgin. 12. 4. 16-18).

В результате грехопадения в человеке «высокое было унижено, созданное по образу Небесного оземлянилось, поставленное царствовать поработилось, сотворенное для бессмертия поражено смертью, пребывавшее в райской усладе переселено в эту болезненную и многотрудную страну, вскормленное бесстрастием поменяло [его] на страстную и скоротечную жизнь, свободное и неподвластное находится теперь под властью многих зол» (*Idem.* De beat. 3 // PG. 44. Col. 1228). По мнению Г., последствиями грехопадения были:

утрата человеком «причастия подлинному Благу» (*Idem.* Or. catech. 15. 13-14); потеря своего высокого достоинства и царского, начальственного положения в мире (*Idem.* De virgin. 12. 2. 52-54); «помрачение», «осквернение» образа Божия «грязью греха», «ржавчиной порока» и всевозможными страстями, с чем связана передача «безобразия» материи уму (*Idem.* Or. catech. 5. 79-83); подчинение ума плоти через вождедеющую силу души и происходящая отсюда склонность к телесным наслаждениям и порокам, т. е. «смертная болезнь греха», или «болезнь природы» (*Idem.* De orat. Dom. 4); «пленение», или «рабство», человека диаволу, греху и смерти (*Idem.* Or. catech. 15. 15-17); возникновение грубой телесности и связанная с этим актуализация животного способа существования и размножения человека (*Idem.* De virgin. 12. 4. 20-23); изгнание людей из рая и из общества ангелов (*Idem.* De beat. 3 // PG. 44. Col. 1228); наконец, утрата вечной жизни, различные страдания, болезни и смерть (*Ibidem.*).

Смерть человека, последовавшая естественно, как результат его отпадения от Бога и божественных благ, в числе к-рых первой была вечная божественная жизнь, и в то же время

справедливо, как наказание за преступление заповеди Божией, в целом рассматривалась Г. как благодеяние Божие человеку, поскольку она кладет предел греху, чтобы он не стал вечным, и посредством окончательного разложения очищает само вещество тела от примешавшегося к нему порока, чтобы в будущем воскресении оно восстановилось в первобытной красоте (*Greg. Nyss. Or. catech. 8. 6-68*). Именно на смертность указывают кожаные ризы, в к-рые Бог облек людей после грехопадения (ср.: Быт 3. 21; *Idem. Or. catech. 8. 22-42*).

В то же время Г. понимал под кожаными ризами возникшую в результате грехопадения «грубость», «дебелость» человеческого тела (*De anima et resurr. // PG. 46. Col. 108*) или даже «мертвенную и безобразную одежду», означающую «наружность бессловесной природы, в к-рую мы облеклись, сроднившись со страстью» и к-рая подразумевает все проявления биологической жизни человека: «соитие, зачатие, рождение, нечистоту, вскармливание грудью, питание, испражнение, постепенное взросление, зрелость, старость, болезнь, смерть» (*Ibid. Col. 148-149*). Для Г. кожаные ризы не означают тело как таковое, но лишь животное тело, в противоположность

«тонким» и «воздушным» одеждам, означающим тело духовное (*Daniélou*. 1944. P. 63).

Последствия грехопадения распространились на всех людей без исключения. Поскольку все люди - это один человек, одна природа, созданная по образу и подобию Божию, то вместе с прародителями все были изгнаны из рая (*Greg. Nyss. De virgin. 12. 4. 13-14*). *Адам*, по словам Г., живет во всех нас (*Idem. De orat. Dom. 5*), и поэтому все, что произошло с ним, произошло и со всеми людьми: «Поскольку первый человек по причине греха разрешился в землю и из-за этого был назван перстным, было последовательно, чтобы сообразно ему и все те, кто родились от него, стали перстными и смертными» (*Idem. Tunc et ipse Filius // GNO. T. 3. Pt. 2. P. 11. 10-14*).

Это касается и греха Адама, к-рый стал общим грехом человеческой природы, ибо, по Г., существуют «общие долги человеческой природы, в которых каждый и сам несомненно участвует». Каждый человек, «поскольку он есть человек и причастен природе Адама, постольку причастен и его отпадению» (*Idem. De orat. Dom. 5*). Порок и происшедшие от него страсти, словно некий яд, через наслаждение «примешались к природе», срослись с человеческой душой и телом (*Idem. Or. catech.*

8. 15-16). Наконец, в человеческую природу вошла смерть. «Как только единожды смерть примешалась к природе, вместе с ней в рождающихся по преемству вошла смертность, откуда нам передалась мертвая жизнь, поскольку сама наша жизнь некоторым образом умирает» (*Idem.* In Cant. Cantic. 12 // GNO. T. 6. P. 351. 2-5).

Способ передачи греховности как «болезни природы» и проистекающей из нее смертности от родителей к детям Г. видел в наследственности, преемственности рождения. Кроме того, поскольку, по его мнению, источником греха изначально стала страсть к чувственному наслаждению, передача греховности тесно связана с животным способом зачатия человека, к-рое происходит «в беззакониях», поскольку сопровождается «страстью наслаждения» (*Idem.* Or. catech. 13. 6-10).

Вместе с тем он полагал, что в грехопадении склонность к добру, естественно заложенная в человеческую природу Творцом, не была уничтожена полностью (*Idem.* De beat. 5 // PG. 44. Col. 1249). Грех не овладел человеком настолько, чтобы тот стал существом несвободным: у него сохранилось «свободное произволение, нечто нерабственное и

самовластное», поскольку «если бы разумная и мыслящая природа лишилась самовластия, то вместе с тем утратила бы и дар разумности» и не была бы уже человеком (*Idem. Or. catech. 30. 3-37*). Ум человека, будучи образом Божиим, если очистится, то, подобно зеркалу, может отразить в себе красоту своего Первообраза - Бога и уподобиться Ему в добродетелях (*Idem. De hom. opif. 12*).

### **Христорология**

Христорология Г. менее разработана, чем его триадология. Ему не удалось достичь достаточно точных догматических формулировок, напротив, отдельные его выражения нередко напоминают позднейшие несторианские и монофизитские формулы (*Grillmeier. P. 283-284*). Христорологии посвящены сочинения Г. «Против аполлинаристов, к Феофилу», «Опровержение мнений Аполлинария», «Большое огласительное слово», «Письмо к монаху Филиппу», отдельные аспекты учения о Христе затрагиваются также в его трактате «Опровержение Евномия» и нек-рых проповедях.

«Основное положение, раскрытие и защита которого составляет суть всей христорологии св. Григория,- это положение о всецелом Божестве и всецелом человечестве Христа

Спасителя. Вопреки арианам он настаивал, что Иисус Христос есть истинный и совершенный Бог, а вопреки Аполлинарию утверждал, что в Лице Иисуса Христа истинный и совершенный Бог вступил в единение с истинным и совершенным человеком» (*Несмелов. С. 482-483*). В одном из своих лучших изложений христологического догмата Г. говорил: «Господь наш Иисус Христос, будучи Словом, Жизнью, Светом, Истиной, Богом, Премудростью и всем тем, что Он есть по природе (κατὰ φύσιν)... явился в подобии человека и приобщился нашей природе (μετασχὼν τῆς φύσεως ἡμῶν) во всем кроме греха... чтобы нам совершилось спасение» (*Greg. Nyss. Ref. conf. Eun. 1. 4-2. 1*). В основе христологии, равно как и сотериологии, Г. лежит древний принцип «подобным исцеляется подобное». «Вступивший в общение с человеком, самым делом произвел жизнь, чтобы воспринятой Им и обоженной плотью было спасено все сродное и однородное с ней» (*Idem. Or. catech. 35. 5-8*). Это «великое таинство Божественного вочеловечения» (τὸ μέγα μυστήριον τῆς θείας ἐνανθρωπήσεως - *Ibid. 26. 78-79*) он часто называет также Божественным «домостроительством во плоти» (ἡ ἐνσαρκος οἰκονομία, ἡ διὰ σαρκὸς οἰκονομία - *Ad Theoph. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 125. 11-12*) или

«домостроительным явлением во плоти» (ἡ οἰκονομικὴ διὰ σαρκὸς ἐπιφάνεια - *Idem. Ad Theoph. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 121. 15-16*).

I. Единство Лица. К этому вопросу Г. обращается в соч. «Против аполлинаристов», в котором опровергает нелепые обвинения аполлинаристов, утверждавших, что православные будто бы учат о 2 сынах Божиих: одном - по природе (κατὰ φύσιν), другом - по усыновлению (κατὰ θέσιν). Согласно Г., «такого учения нет и оно не будет проповедоваться среди христиан, ибо поскольку Творец веков в последние дни явился на земле и жил среди людей, из-за этого Церковь вовсе не насчитывает двух сынов - одного Творца веков, а другого - в конце веков явившегося по плоти в человеческой жизни» (*Greg. Nyss. Ad Theoph. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 121. 9-15*). На самом деле это не два сына, но один и Тот же Единородный Сын Божий, не утративший Своего Божества, принял образ раба, поэтому ничто не вынуждает нас признать из-за Его «явления во плоти» «двоицу сынов» (*Ibid. P. 125. 11-21*). Наоборот, следует признать, что «Тот же Самый есть и Сын Божий, и по домостроительству стал Сыном человеческим, чтобы причастием тому и другому посредством Самого Себя соединить то, что отстоит [друг от

друга] по природе» (*Idem. Contr. Eun. III 1. 92. 9-93. 1*). «Один и Тот же - Творец человеческой природы и вначале и после этого; тогда Он, взяв персть от земли, изваял человека, [а ныне], вновь взяв персть от Девы, не просто изваял человека, но Себя облек им» (*Idem. Contr. Eun. III 2. 53. 8-54. 7*).



Свт. Григорий Нисский. Роспись кафоликона мон-ря Ставроникита на Афоне. Мастера Феофан Критский и Симеон. 1546 г.

Такие события, как распятие и вознесение, в которых проявились существенные свойства 2 природ Христа, «произошли с одним Лицом: от иудеев - страдание, от Бога - прославление, а не так, что один пострадал, а другой был прославлен вознесением» (*Idem. Contr. Eun. III 3. 42. 7-43. 1*). В воплощении «Всевышний смирил Себя соединением с нашей смиренной природой; ведь, соединившись с образом раба, который принял, и став с ним единым, Он

усваивает Себе страдания раба» (*Idem. Adv. Apollin. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 160. 13-16; ср.: Флп 2. 7*). Хотя воплощение было действием Сына, оно произошло по воле Отца и содействием Св. Духа: «Сила Всевышнего (т. е. Сын.- А. Ф.) через Святого Духа свыше осенила, то есть вообразилась в человеческой природе» (*Idem. Adv. Apollin. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 139. 27-29*).

II. Двойство природ. Не менее определено Г. учил о двух природах, природных свойствах и действиях Христа Спасителя. Он указывал, что в Свящ. Писании Христос равным образом называется и Сыном Божиим, и Сыном человеческим. Это означает, что «само имя Сына показывает равное причастие обеим природам; ибо как Он называется Сыном человеческим по причине сродства Его плоти с той [плотью], от которой Он родился, так Он мыслится и Сыном Божиим по причине соединения Его сущности с той [сущностью], от которой Он осуществился... Ведь ничто так не показывает [Его] Посредником Бога и человеков... как имя Сына, которое равным образом подходит той и другой [Его] природе, как божественной, так и человеческой» (*Idem. Contr. Eun. III 1. 91. 7-92. 9*). Если во Христе «был весь человеческий состав,

поскольку Он был искушен во всем подобно нам, кроме греха, то совершенно необходимо считать, что в Нем были и все характерные признаки высшей сущности» (Ibid. 93. 4-9).

В споре с Аполлинарием Г. отрицал представление об одной природе Христа: «Если в противоположных свойствах наблюдается природа того и другого, я имею в виду [природа] плоти и Божества, то как же две природы будут одной?» (*Idem. Adv. Apollin. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 196. 3-5*). Свойства и действия каждой из двух природ познаются неслитными, так что «Божество, соединившись с человеческой природой, и этим становится, и тем остается» (*Idem. Or. catech. 24. 31-32*).

Особенное внимание Г. обращал на истинность и полноту человеческой природы Христа. При этом он исходил из сотериологического принципа «что не воспринято, то не уврачевано» (*Greg. Nyss. Or. catech. 27. 8-12*). Если вместе с докетами и Аполлинарием предположить, что Христос «был чем-то иным по сущности, а не человеком, и только по видимости казался человеком, а на самом деле был чуждым [ему] по природе, то следует сказать, что все было лишь какой-то видимостью и обманчивым призраком. Ложно у Него принятие пищи, ложен сон,

несуществующие все чудеса и исцеления, не было ни [распятия на] кресте, ни положения во гроб, ни воскресения после страдания, но все оказывалось лишь видимостью, а [на самом деле] ничего из видимого не было» (*Idem. Adv. Apollin. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 165. 14-22*).

Однако «какое было бы исправление нашей природы, если бы при болезни земного живого существа [Бог Слово] воспринял бы в Божественное общение какое-либо другое небесное существо?» (*Idem. Or. catech. 27. 29-31*). Следует признать, что «соединившемуся с нашей природой следовало во всех ее свойствах принять соединение с нами» (*Ibid. 1-3*).

Поэтому Г. писал: «Мы признаем, что Господь приобщился к особенностям нашей природы, которые по некой привычке и злоупотреблению одноименно называются страстями, - к рождению, питанию, возрастанию, сну, усталости и всему тому, чем душа естественным образом реагирует на телесные тяготы, когда [естественное] стремление передает желание необходимого от тела к душе, - и чувство печали, и страх перед смертью и тому подобное, кроме одного того, что ведет ко греху» (*Greg. Nyss. Contr. Eun. III 4. 29. 4-30. 1*). Г. о., по учению святителя, Бог Слово «не оставил ничего из нашей природы, чего бы не

воспринял» (*Idem.* Ref. conf. Eun. 175. 14), следов., Он «воспринял целого человека с душой и телом» (*Ibid.* 1. 8-9). Причем душа Его имела все 3 составные части - разумную, страстную и вождедеющую (*Idem.* Adv. Apollin. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 140. 23-141. 6), т. е. имела и человеческий ум, поскольку без ума Христос был бы не человеком, а каким-то животным (*Idem.* Adv. Apollin. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 146. 1). Отсюда Г. иногда называл человеческую природу Христа «богоприемным человеком» (*Idem.* In Cant. Cantic. 13 // GNO. T. 6. P. 391. 2).

Кроме того, Г. замечал, что поскольку наша жизнь ограничена 2 пределами - началом и концом, т. е. рождением и смертью, то «исправительная для природы сила коснулась и начала (т. е. рождения.- А. Ф.), и простерлась до конца (т. е. до смерти.- А. Ф.), и объяла все, что между тем и другим» (*Idem.* Or. catech. 27. 12-17). Именно поэтому Бог Слово получил Свое земное бытие через рождение и окончил его смертью. Однако в отличие от остальных людей у Него «и рождение не началось от страсти, и смерть не кончилась страданием, ибо и рождению [Его] не предшествовало наслаждение, и за смертью не последовало

тление», поскольку Он был не только человек, но и Бог (*Idem. Or. catech. 13. 7-10*).

Г. полагал, что Христос хотя и был истинным и всецелым человеком, но имел некоторые особенности, отличавшие Его от остальных людей. В частности, Он был зачат бессеменно и бесстрастно, поэтому «Он был человек, даже если и не во всем человек, но [стал] как человек (ср.: Флп 2. 7) благодаря таинству девственного [рождения], из чего может быть ясно, что Он не во всем подчинялся законам человеческой природы, но божественным образом Сам Себя вселил в эту жизнь, не нуждаясь в содействии брака для образования Своего собственного создания» (*Idem. Adv. Apollin. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 160. 3-9*).

Вся земная жизнь Иисуса Христа была безгрешной: «Мы называем страстью в собственном смысле только то, что познается по противоположности добродетели бесстрастия, чему, как мы веруем, остался непричастен Тот, Кто в причастии нашей природе дарует нам спасение, Кто, подобно нам, был искушен во всем, кроме греха. Ибо Он не приобщился действительной страсти, которая есть болезнь произволения» (*Idem. Contr. Eun. III 4. 28. 5-29. 4*). Хотя Христос имел человеческие «природные страсти», такие как голод, жажда, печаль и т.

п., однако они не вызывались в Нем природной необходимостью, но следовали за Его волей: «Когда желал, Он позволял природе в нужное время действовать свойственным ей образом» (*Idem. De beat. 4 // PG. 44. Col. 1237*). Это же относится и к смерти Христа: если мы умираем независимо от того, желаем мы этого или нет, то Христос «умер вольно» (*Idem. Adv. Apollin. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 226. 26-227. 1*). Основываясь на словах Самого Спасителя о том, что никто не отнимает у Него жизнь, но Он сам отдает ее (Ин 10. 17-18), Г. утверждал, что Христос «самодержавной властью, а не природной необходимостью разлучает душу с телом» (*Idem. De spatio // GNO. T. 9. P. 287. 2-6*). В то же время Г. признавал постепенное возрастание, «преуспеяние», Христа в премудрости и благодати: «Мы не сомневаемся, что часть нашей плоти, соединившаяся с Божественной премудростью, по причастию получила дар премудрости, веря Евангелию, которое повествует, что Иисус преуспевал в возрасте и премудрости, и любви» (ср.: Лк 2. 52; *Idem. Adv. Apollin. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 175. 10-14*).

III. Способ соединения природ и *communicatio idiomatum*. Особенностью христологического учения Г. является то, что он строит единство

во Христе скорее на отношении природы к природе, взятых как таковые (*Grillmeier*. P. 283), чем на единстве ипостаси. Для описания способа соединения природ он пользовался мн. различными словами и выражениями и употреблял их совершенно безразлично. Чаще всего у него встречаются слова «соединение» (ἔνωσις) и «слияние» (ἀνάκρασις), но наряду с ними употребляются и мн. др.:

«соприкосновение» или «сочетание» (συνάφεια), «слияние», «растворение» (κράσις, κατάκρασις), «смешение» (μίξις, κατάμιξις, ἐπίμιξις) и др. Некоторые из этих слов в посл. стали специальными терминами христологических ересей, но у Г. они были не научными терминами, а просто неточными словами, к-рые он употреблял без всякого разбора. Термины «смешение» (μίξις) и «слияние», «растворение» (ἀνάκρασις), как правило, означают у него всецелое, неслитное и нераздельное соединение (*Несмелов*. С. 502, 505). В качестве аналогии соединения двух природ Христа Г. приводит соединение огня и масла в светильнике и души и тела в человеке, что подчеркивает единство того и другого и одновременно неслитность и нераздельность каждой из природ, к-рые можно разделять не в действительности (ἔρϋω), а лишь мысленно (λόϋω). При этом способ соединения божества с

человечеством остается до конца  
непостижимым (*Greg. Nyss. Or. catech. 10. 19-33*).

Понимаемое в свете этих аналогий соединение природ во Христе Г. называл «истинным и нераздельным» (ἡ ἀληθῆς τε καὶ ἀδιαίρετος ἔνωσις) или «точным единством» (ἀκριβῆς νότις), в результате к-рого стало возможным «взаимообщение свойств» (ἀντιμετάστασις τῶν ὀνομάτων): «Из-за точного единства воспринятой плоти и воспринявшего божества взаимопереносятся имена (ἀντιμεθίσταται τὰ ὀνόματα), так что и человечество называется божественным [именем], и божество - человеческим. Поэтому и Распятый называется Господом славы, и Принимающий поклонение от всей твари,- небесных, земных и преисподних,- называется Иисусом» (*Idem. Ad Theoph. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 127. 15-128. 3*). Стремясь показать высшую степень единства во Христе, Г. пришел к учению о трансформации (μεταποίησις, συμμεταποίησις, συμμεταβολή, μεταστοιχείωσις) человеческой природы при ее соединении с божеством (*Grillmeier. P. 284*), что в конце концов приводит к ее обожению через приобретение ею божественных свойств: «Воспринятый всемогущим божеством начаток человеческой

природы, если позволено воспользоваться таким образом, подобно некой капле уксуса, растворившейся в беспредельном море, присутствует в божестве, но не в своих особых свойствах (οὐ ἐν τοῖς ἰδίοις αὐτῆς ἰδιώμασι)... поскольку все, наблюдаемые в тленной [природе свойства], преобразовались в свойства божества (ἐν τοῖς τῆς θεότητος ἰδιώμασι), и [между ними] ни в чем уже не воспринимается различие» (*Greg. Nyss. Ad Theoph. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 126. 17-21*).

Это обоженное и прославленное состояние человеческой природы Христа Г. относил уже к моменту соединения природ: «Это мы видим в Нем не через какой-то промежуток времени, но человек в Марии, в Которой Премудрость создала Себе собственный дом, хотя по своей природе был из страстного смешения, но одновременно с наитием Святого Духа и осенением Силой Всевышнего тотчас стал тем же, что есть Осенившее по Своей собственной природе» (*Idem. Ep. 3. 19. 1-7*). Однако в созерцании свойства божества и плоти остаются неслитными (ἀσύγχυτος), когда каждое рассматривается само по себе (ἐφ' αὐτοῦ - *Idem. Contr. Eun. III 63. 12-14*).

Из-за теснейшего единства обе природы действуют совместно, поскольку во Христе «нет

ничего такого, в чем не оказывалось бы некоего примешения божественного к человеческому, ведь когда слово или действие совершалось [Христом] по-человечески, то понимаемое в сокровенном смысле являло божество» (*Idem. Or. catech. 32. 42-46*). «Божество поистине совершает спасение всего посредством [принадлежащего] Ему тела (διὰ τοῦ περὶ αὐτὴν σώματος), при этом страдание принадлежит плоти, а действие Богу» (*Idem. Contr. Eun. III 4. 9. 1-3*).

### **Мариология**

Следуя учению о взаимообщении свойств (*communicatio idiomatum*), Г. называл Пресв. Деву Марию, от Которой воплотился Бог Слово, Богородицей (ἡ θεοτόκος Μαρία - *Greg. Nyss. De virgin. 19. 1. 6-7*) и отвергал по отношению к Ней наименование «человекородица» (ἀνθρωποτόκος), использовавшееся нек-рыми антиохийскими богословами (*Idem. Ep. 3. 24. 2-4*). По его мнению, способ зачатия и рождения Христа Богоматерью был совершенно необыкновенным и сверхъестественным: «Только Он приобщился этой жизни новым образом рождения, в котором природа не содействовала [Его] появлению, но лишь услужила» (*Idem. In Cant. Cantic. 13 // GNO. T. 6. P. 388. 3-5*). Пресв. Дева «как не познала,

каким образом в Ее теле образовалось богоприемное Тело, так не почувствовала и рождения, потому что, по свидетельству пророчества (ср.: Ис 66. 7), роды у Нее были без родовых мук» (Ibid. P. 388. 21-389. 1).

Г. ясно учил о приснодевстве Богоматери (ἄφθορος παρθενία - *Greg. Nyss. In Cant. Cantic. 13 // GNO. T. 6. P. 381. 21*), Которую называл Девой и до, и после рождения Христа: «В Евангелии так ублажается чрево Святой Девы, послужившее пречистому рождеству, что ни рождество не упразднило девство, ни девство не стало препятствием для такого чревоношения» (*Idem. De virgin. 19. 1. 39-43*). Девство Богоматери послужило сокрушению смертной державы: «Смерть царствовала от Адама до Богородицы Марии, но когда она подступила к Ней, то была сокрушена, преткнувшись, как о некую скалу, о Плод девства» (*Idem. De virgin. 14. 1. 24-27*). Подобно тому как Христос стал вторым Адамом, так Пресв. Мария - «второй Евой»: «Женщина выступила в защиту женщины: первая [женщина] отверзла дверь греху, а вторая послужила дверью праведности; первая приняла совет змея, вторая предоставила Упразднителя змея; первая деревом ввела грех, вторая деревом принесла благо, ибо деревом был

крест, а плод этого дерева - вечноцветущая и нескверная жизнь» (*Idem. In natal. Christ. // PG. 46. Col. 1148*).

### **Сотериология**

Спасение является центральным пунктом учения Г. о Божественном «домостроительстве во плоти». Г. опирается на «общее мнение (δόγμα κοινόν) всех, принявших учение благочестия, состоящее в том, что всю надежду на спасение (πᾶσαν τὴν ἐλπίδα τῆς σωτηρίας) нужно полагать во Христе» (*Contr. Eun. II 1. 50. 7-9*). Наиболее подробно сотериология Г. раскрыта в «Большом огласительном слове».

В основе учения Г. о спасении лежит принцип «подобным исцеляется подобное»: «Слово облеклось в нашу природу, сделав ее непорочной (ἀκήρατον) и чистой (ἐκκαθαρθεῖσαν) от всех сросшихся с ней страстей» (*Idem. In Cant. Cantic. 13 // GNO. T. 6. P. 391. 6-8*); ведь «мы станем подобны Ему, если только признать, что и Он стал подобен нам, чтобы благодаря тому, что Он стал такой, как мы, сделать нас такими, как Он» (*Idem. Adv. Apollin. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 146. 3-5*).

Г. рассматривал совершенное Христом спасение с разных т. зр. и видел в нем сразу неск. важнейших деяний, к-рыми устраняются

последствия грехопадения человека: «Наша недуговавшая природа нуждалась во Врачующем, человек в падшем состоянии нуждался в Восстанавливающем, уклонившийся от жизни нуждался в Оживотворяющем, отпавший от причастия благу нуждался во вновь Возводящем к благу, заключенному во тьме нужно было пришествие Света, пленник имел потребность в Искупителе, узник - в Защитнике, содержащийся под игом рабства - в Освободителе» (*Idem. Or. catech. 15. 9-17*). Хотя Г. полагал, что спасение - это «воззвание в первоначальную благодать» (*Ibid. 8. 180*), по его учению, в результате спасения человеческая природа во Христе достигла гораздо более совершенного состояния, чем то, в котором она находилась до грехопадения.

I. Исцеление (ἰασις) и очищение (κάθαρσις). Согласно Г., Бог, приобщившись к падшей человеческой природе и приняв на себя все ее свойства, в Самом Себе исцелил ее и очистил от болезни греха, ибо «очищение от болезни есть исцеление недуга» (*Ibid. 26. 75-86*). Святитель полагает, что Бог, как «истинный Врач, исцеляющий больных, поскольку болезнь требовала исцеления, проявил заботу о недуговавшем, некоторым образом соболезновав недугу нашей природы и став

плотью, которая в самой своей природе имела сосуществовавшую [с ней] немощь» (*Greg. Nyss. Ad Theoph. // GNO. T. 3. 1. P. 124. 14-19*).

Христос, взяв на Себя наши немощи и понеся наши болезни (ср.: Ис 53. 4), «исцеляет преслушание людей Своим собственным послушанием, чтобы Своей язвой исцелить нашу рану и Своей смертью уничтожить общую для всех людей смерть» (*Idem. Ref. conf. Eun. 134. 8-13*). Будучи непревратным и неизменным по сущности, Бог «является в превратной и изменчивой природе, чтобы Своей непревратностью исцелить наше обращение ко злу» (*Idem. Adv. Apollin. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 133. 7-9*). Присутствуя в каждой части воспринятого человечества, «Он [Своим] телом исцелил природу тел, а [Своей] душой - [природу] душ» (*Ibid. P. 226. 2-4*).

II. Оживотворение и победа над тлением и смертью. С исцелением природы человека тесно связано его оживотворение, освобождение от смерти и тления. По мнению Г., совершенно естественно, что «от приближения смерти к Жизни, тьмы к Свету, тления к нетлению происходит уничтожение худшего и превращение его в ничто» (*Greg. Nyss. Or. catech. 26. 46-49*). Г. относил этот процесс и к самому соединению божественной

и человеческой природ во Христе, и гл. обр. к воскресению Его из мертвых: «Вечносущий принимает на Себя телесное рождение не потому, что имеет нужду в жизни, но нас вновь призывая от смерти к жизни. Поскольку должно было произойти возвращение нашей всецелой природы от смерти, то как бы к лежащему простирая руку и для этого приникнув к нашему трупу, Он настолько приблизился к смерти, чтобы прикоснуться к смертности и в Своем собственном теле дать [нашей] природе начало воскресения, [Своей] силой совоскресив всего человека» (Ibid. 32. 19-27).

В связи с этим Г. развивал учение о воскресении Христа: «Когда наша природа, следуя свойственному ей порядку, и во Христе подвиглась к разделению души и тела, то Он снова связал разделенное, как бы неким клеем (καθάπερ τινὶ κόλλῃ), то есть Божественной силой, и привел расторгнутое к неразрывному единству. И это есть воскресение - возвращение в неразлагаемое единство того, что прежде было сопряжено [и теперь] взаимно сращивается»; «ибо воспринятую Собой душу Он вновь соединил со Своим телом той Своей силой, которая в первом образовании примешалась к тому и другому» (Greg. Nyss. Or.

catech. 16. 55-62, 70-73). Эта сила есть божество Христа: «Единством божественной природы, которая равным образом пребывала в том и другом, разошедшееся снова срацивается друг с другом» (*Idem. De spatio // GNO. T. 9. P. 293. 23-294. 2*).

Христос «телом, в котором не принял тления от смерти, упразднил имеющего державу смерти (Евр 2. 4), а душой разбойнику проложил путь ко входу в рай. При этом одновременно совершаются две вещи, поскольку тем и другим Божество производит благо: нетлением тела - упразднение смерти, а душой, устремляющейся в свой родной дом, - возвращение людей в рай» (*Idem. De spatio // GNO. T. 9. P. 293. 12-19*).

III. Обо́жение. С процессом оживотворения и освобождения человека от смерти и тления Г. тесно связывал его обо́жение во Христе. Он не использовал термин «обо́жение» (θέωσις), передавая его содержание описательно, при помощи выражений «сообо́житься» (συναποθεωθεῖσθαι), «стать тем же, что есть Божество» (ἐκεῖνο γινέσθαι, ὅπερ ἡ θεότης ἐστίν), «стать божественным» (γινέσθαι θεῖον), «стать таким же, как Бог» (οἷος ἐκεῖνος) и т. п.

В сотериологии Г. концепция обо́жения приобретает центральное место (*Несмелов. С.*

516): «Бог тогда смешался с нашим [естеством], чтобы наше примешение к Божеству стало божественным, избавившись от смерти и освободившись от тирании противника; ибо возвращение Его от смерти становится для смертного рода началом возвращения в бессмертную жизнь» (*Greg. Nyss. Or. catech. 25. 15-20*). Слово, «сущее в начале и сущее у Бога, в последние дни приобщением к нашей смиренной природе по человеколюбию стало плотью, ради того соединившись с человеком и восприняв в Себя всю нашу природу, чтобы срастворением с божеством собожилось человечество, поскольку вместе с этим Начатком соосвятилось все смешение нашей природы» (*Idem. Adv. Apollin. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 151. 14-20*).

Иногда Г. рассматривает обожение как процесс обратный вочеловечению и сравнивает его с обновлением человеческой природы: «Божество уничижается, чтобы стать вместимым для человеческой природы, а человечество обновляется, благодаря срастворению с Божеством становясь божественным» (*Idem. Contr. Eun. III 3. 67. 3-6*). В результате обожения «человеческая природа во Христе обратилась к лучшему, изменившись из тленного в нетление, из смертного в

бессмертное, из временного в вечное, из телесного и имеющего вид в бестелесное и безвидное» (*Idem. Adv. Apollin. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 223. 6-10*).

IV. Искупление (λύτρωσις) и освобождение от власти диавола. Г. разделял сформулированное еще сщмч. Иринеем и Оригеном понимание искупления (λύτρωσις, ἐξωνείσθαι) как выкупа (λύτρον, ἀντάλλαγμα), принесенного Христом диаволу за освобождение человечества. Именно у него эта теория «получила полное и окончательное развитие» (*Несмелов. С. 529*).

Согласно Г., все люди в лице первого человека добровольно продали себя в рабство диаволу, став его рабами и пленниками, так что диавол, имеющий державу смерти, уже законно владел ими. Сами себя они выкупить не могли и поэтому нуждались в Икупителе и Освободителе (*Greg. Nyss. Or. catech. 15. 16-17*).

Поскольку же люди добровольно продали себя, то Освобождающему их по благости следовало придумать не насильственный, но «справедливый способ возвращения», к-рый, по мнению Г., заключался в том, чтобы «войти в сделку с владеющим, чтобы тот взял за обладаемое такой выкуп (λύτρον ἀντὶ τοῦ κατεχομένου), который только пожелает» (*Idem. Or. catech. 22. 18-20*).

В качестве выкупа Бог предложил Самого Себя, для чего Ему потребовалось «прикрыться плотью», т. е. воплотиться (*Idem. Or. catech. 23. 44-50*). Дьявол видел, что предлагаемый ему в обмен (ἐν τῷ συναλλάγματι) удивительный Человек, обладавший необыкновенной силой чудотворения, представляет собой больше всего того, чем он обладал, поэтому согласился взять Христа в качестве «выкупа (λύτρον) за содержимых под стражей смерти», надеясь, что, завладев Им, он заполучит Его удивительную силу и будет с ее помощью властвовать над всеми народами земли, вознесет свой престол превыше звезд небесных и станет подобен Всевышнему (*Idem. Or. catech. 23. 40-44*). Т. о. Христос «выкупает пленных, Сам будучи покупателем и Сам становясь платой, потому что Самого Себя отдал смерти в качестве выкупа за нас (λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν)» (*Idem. In Cant. Cantic. 8 // GNO. T. 6. P. 256. 1-3*).

Но Христос применил хитрость: «Божество сокрылось под завесой нашей природы, и враг, как жадная рыба, вместе с приманкой плоти (τῷ δελείῳ τῆς σαρκὸς) проглотил крючок божества (τὸ ἄγκιστρον τῆς θεότητος)», к-рым был пронзен и извлечен наружу, не удержав в своей власти Христа и потеряв власть над людьми

(*Idem.* Or. catech. 24. 37-44). Г. приводил доводы в оправдание этой Божественной «хитрости», или «обмана» (ἀπάτη, παραλογισμός). Прежде всего диавол, соблазнив человека в раю, воспользовался обманом, поэтому и Бог совершил в отношении него «воздаяние по достоинству (ἡ τοῦ κατ' ἀξίαν ἀντίδοσις), которым обманывается обманщик (ὁ ἀπατεῶν ἀναπαταῖται), что показывает справедливость» Бога. Кроме того, если диавол в отношении человека преследовал злую цель - погубить его, то Бог преследовал благую цель - спасти человека и дать урок самому диаволу, что свидетельствует о благодати Бога. Наконец, это премудрый способ спасения, поскольку в нем недоступное Божество стало доступно через воспринятое человечество, и благодать Божия не отрешилась от справедливости. Г. полагал, что в данном способе спасения совокупно проявились основные Божественные совершенства - благодать, справедливость и премудрость (*Ibid.* 20. 1-45; 23. 53-63; 26. 11-84).

Учение об освобождении человека от власти диавола и смерти Г. связывал с библейским преданием о схождении Христа во ад:

«Истинная Премудрость для того посетила это велеречивое сердце земли, чтобы сокрушить в нем великий во зле ум и просветить тьму,

чтобы смертное поглощено было жизнью, а зло после истребления последнего врага - смерти - превратилось в ничто» (*Greg. Nyss. De spatio // GNO. T. 9. P. 283. 3-8*). Бог Своим присутствием во аде уничтожил все зло, смерть, тление, чем оказал благодеяние всем грешникам, в т. ч. и самому изобретателю зла (*Idem. Or. catech. 26. 46-86*). «Одно лишь простое и непостижимое пришествие, одно лишь присутствие Жизни и Света для сидящих во тьме и сени смертной произвело полное исчезновение и уничтожение тьмы и смерти» (*Idem. De spatio // GNO. T. 9. P. 285. 3-6*).

V. Жертва за грехи (ἱλασμός) и примирение людей с Богом. Г. говорил также о принесении Христом умиловительной жертвы Богу за грехи всех людей. Но о том, как это произошло, он рассуждал очень кратко и отрывочно (*Несмелов. С. 528*). Согласно Г., «человеческой природе нельзя было никак иначе очиститься от скверны, как только после того, когда Агнец, берущий на Себя грех мира, уничтожил Собою всякую порочность» (*Idem. In Cant. Cantic. 7 // GNO. T. 6. P. 243. 10-13*). С принятием на Себя грехов Он принял на Себя нашу вражду с Богом и в Себе примирил нас с Богом: «Поскольку было невозможно, чтобы наша жизнь, отчужденная от Бога, вновь была

принята в вышнюю и небесную область, поэтому... не знавший греха становится за нас грехом (ὕπὲρ ἡμῶν ἁμαρτία γίνεταί) и освобождает нас от проклятия, усвоив Себе наше проклятие (τὴν ἡμετέραν κατάραν οἰκειωσάμενος), приняв на Себя нашу вражду с Богом, возникшую из-за греха, и в Самом Себе убив [ее], по слову апостола (враждой же был грех), и став тем же, что и мы, Собой вновь соединил с Богом человечество (συνῆψε τῷ θεῷ τὸ ἀνθρώπινον)»

(*Idem. Contr. Eun. III 10. 12. 1-13. 1*).

Г. к. люди послушались Божией заповеди, Спаситель исполнил за людей заповедь послушания Отцу и этим исцелил грех древнего непослушания (*Idem. De orat. Dom. 4 // Oehler. S. 268. 27-270. 2*). Кроме того, уже на Тайной вечере, предваряя Голгофскую жертву, Спаситель Самого Себя принес в жертву за нас, будучи одновременно и Священником, и Ангцем Божиим, берущим на Себя грех мира (*Idem. De spatio // GNO. T. 9. P. 287. 12-15*). По мнению Г., ап. Павел назвал Сына Божия великим Первосвященником (Евр 4. 14), ибо «Он Своею кровию священнически умилоствовал [Бога] за наши грехи (περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἱερατικῶς ἰλεωσάμενον)» и «Своего собственного Агнца, то есть Свое собственное тело принес в жертву за мировой грех (ὕπὲρ τῆς

κοσμικῆς ἀμαρτίας ἱεροῦ Ἰησοῦς)» (*Greg. Nyss. Contr. Eun. III 4. 18. 5-19. 4*).

VI. Христос - новый Адам. Важным аспектом сотериологии Г. является учение о Христе как втором, новом Адаме, родоначальнике нового человечества, объясняющее, каким образом плоды спасения от Христа переходят ко всем людям: «Как через человека смерть, так через Человека и спасение; первый впал в грех, а Второй восставил падшего человека» (*Idem. In natal. Christ. // PG. 46. Col. 1148*). Адам и Христос «составляют два крайние члена на протяжении всего организма человечества, и в то время как смерть от Адама идет по направлению ко Христу, жизнь от Христа идет обратным путем по направлению к Адаму» (*Несмелов. С. 545*).

Г. так поясняет это учение: «Во Христе соединение души с телом, произошедшее благодаря воскресению, надеждой воскресения ведет к непрерывному сращению всю человеческую природу, разделенную смертью... Ведь наша природа раскололась от края Адама, поскольку смертью душа отделяется от тела, а от края Христа природа вновь обретает себя, поскольку в воскресении человека по Христу это разделение полностью сращивается с собой» (*Greg. Nyss. Adv. Apollin. // GNO. T. 3. Pt. 1. P.*

226. 12-16, 20-26). По мысли Г., человечество представляет собой единый организм, части которого теснейшим образом взаимосвязаны, благодаря чему здоровье одной части распространяется и на все другие: «Поскольку не от иного, но от нашего смешения был воспринятый Богом человек, который через воскресение был совознесен с Божеством, то так же, как в нашем теле деятельность одного из органов чувств приводит в сочувствие все, что соединено с этой частью [тела], так поскольку вся [наша] природа есть некое единое живое существо, воскресение части переходит на все, по непрерывности и соединению природы передаваясь от части целому» (*Idem. Or. catech. 32. 27-35*). Поэтому «как начало смерти, произойдя в одном, перешло на всю человеческую природу, так же и начало воскресения через Одного распространяется на все человечество» (*Ibid. 16. 67-71*).

### **Учение о Церкви и таинствах**

Таинства у Г. занимают «одно из определяющих мест в духовной жизни; с помощью них душа присоединяется к тайне Христа и входит в жизнь Его Тела - Церкви» (*Canévet. P. 1002*). Следуя ап. Павлу (1 Кор 12. 12, 13, 27; Еф 4. 16), он писал, что Христос «соделал Церковь

Своим собственным Телом и приложением спасаемых созидает Самого Себя в любви...

Церковь - это Тело Христово, а Христос - Глава этого Тела, по Своему собственному образу украшая лицо Церкви» (*Greg. Nyss. In Cant. Cantic. 8 // GNO. T. 6. P. 256. 14-20*).

Соединиться с Богом можно «не иначе как став сотелесником Ему (σὺσσωμος αὐτῷ)... ибо все мы, собранные во едином Телес Христовом, благодаря приобщению становимся единым Его Телом» (*Idem. Tunc et ipse Filius // GNO. T. 3. Pt. 2. 18. 14-18*). Тот, кто отчуждает себя от этого Тела, отчуждается и от его Главы (*Idem. De perfect. // GNO. T. 8. Pt. 1. P. 197. 24-25*).

Г. часто использовал выражение «тело Церкви» (τὸ σῶμα τῆς ἐκκλησίας), обозначая им всю полноту церковного общества (*Idem. Adv. Apollin. // GNO. T. 3. Pt. 1. P. 132. 24-25*). И как в теле есть мн. члены, различающиеся между собой назначением, функцией и почетом, так и входящие в Церковь люди имеют различные должности, служения и значение (*Idem. In Cant. Cantic. 7 // GNO. T. 6. P. 216. 3-17*), из них Г. упоминал епископов, пресвитеров, диаконов и др. служителей (ὑπηρέται - *Idem. De vita Macr. 15. 2*). Епископам Христос «через Петра дал ключ небесных воздаяний», т. е. власть отпускать грехи (*Idem. Castig. // PG. 46. Col.*

312). Епископы и пресвитеры, посвящаемые благословением, обретают «некую небесную силу и благодать», становясь «вождями, председателями, учителями благочестия и тайноводственниками сокровенных таинств» (*Idem. In bapt. Christ. // GNO. T. 9. P. 225. 25-226. 8*).

По учению Г., все церковные таинства (τὰ μυστήρια, τὰ μυστικὰ διδάγματα) имеют 2 стороны: внешнюю и внутреннюю, телесную и духовную, что обусловлено двусоставностью человека и целью уврачевать «подобным подобное» (*Ibidem // GNO. T. 9. P. 225. 3-8*). К церковным таинствам Г. относил в первую очередь Крещение и Евхаристию.

I. Крещение. Библейским основанием Крещения Г. считал слова Христа о рождении от воды и Духа (Ин 3. 5). Называл он это таинство по-разному: «крещение» (βάπτισμα), «просвещение» (φώτισμα), «домостроительство купели» (ἢ κατὰ τὸ λουτρόν οἰκονομία), «возрождение» (παλιγγενεσία, ἀναγέννησις, τέρα ἕνεσις) (*Greg. Nyss. Or. catech. 32. 108-109*). По определению Г., «Крещение - это очищение от грехов, отпущение прегрешений, причина обновления и возрождения»; «оставление наказаний, разрешение уз, родство с Богом,

свободная откровенность и... равночестие с ангелами» (*Idem.* In bap. Christ. // GNO. T. 9. P. 224. 4-5). Также это «другое рождение... вводящее рожденного в жизнь бессмертную» (*Idem.* Or. catech. 33. 4-6), «просвещение светом истины» и «смытие черноты неведения» (*Idem.* In Cant. Cantic. 8 // GNO. T. 6. P. 323. 20-324. 2).

В Крещении происходит очищение и обновление образа Божия в человеке: «Поскольку грязь греха сделала негодной красоту образа, пришел омывающий нас Своей водой, живой и текущей в жизнь вечную, чтобы мы, отложив безобразие греха, вновь обновились по блаженному образу» (*Idem.* De beat. 1 // PG. 44. Col. 1197). В этом таинстве «наша природа посредством нового рождения преобразуется из тленной в нетленную, из ветхого человека обновляясь по образу Создавшего в начале богообразное подобие» (*Idem.* Ref. conf. Eun. 3. 5-9).

Для совершения Крещения необходимы: «благословение освящающего священника» (εὐλογία τοῦ ἁγιάζοντος ἱερέως - *Idem.* De bap. dif. // PG. 46. Col. 421), «призывание небесной благодати (χάριτος οὐρανίας ἐπίκλησις), вода и вера» (*Idem.* Or. catech. 33. 11-12). Небесной благодатью, действующей в Крещении, Г.

называл действие Св. Духа: «Двойному... назначены и соответствующие однородные лекарства для врачевания: для видимого тела - чувственная вода, для невидимой души - незримый Дух, верой призываемый и неизреченно являющийся» (*Idem. In bap. Christ. // GNO. T. 9. P. 225.3-8*). Очищающая сила всецело принадлежит Св. Духу, Который «благословляет как крещаемое тело, так и крестящую воду», к-рая служит символом очищения (*Ibidem // GNO. T. 9. P. 224. 17-25*). Троекратное погружение в воду Г. понимал как «подражание» смерти, погребению и тридневному воскресению Христа (*Idem. Or. catech. 35. 47-52*).

Крещение обязательно должно совершаться во имя Пресв. Троицы, веру в Которую исповедует крещаемый: «Почему во имя Отца? Потому что Он - начало всего. Почему во [имя] Сына? Потому что Он - Создатель твари. Почему во [имя] Святого Духа? Потому что Он - совершенство всего. Склонимся перед Отцом, чтобы освятиться. Склонимся и перед Сыном, чтобы стать тем же самым. Склонимся и перед Святым Духом, чтобы стать тем же, что есть Он» (*Idem. In bap. Christ. // GNO. T. 9. P. 229. 6-13*).

Г. полагал, что принятие Крещения не следует откладывать, чтобы не умереть во грехах (*Idem. De bap. dif. // PG. 46. Col. 421-424*). Г. прямо не говорит о послекрещальном Миропомазании, но упоминает вино и «таинственный елей» (τὸ μυστικὸν ἔλαιον), к-рый через благословение священника освящается Св. Духом (*Idem. In bap. Christ. // GNO. T. 9. P. 225. 23-25*). В соч. «О Св. Духе против македониан» Г. говорит о предкрещальном помазании елеем или миром - возможно, речь идет о малоазийской практике совершать помазание св. миром до Крещения (см.: *Даниелу Ж. Помазание елеем и Крещение у свт. Григория Нисского // БСб. 1999. № 4. С. 208-224*). В др. случаях, возможно, имеется в виду Елеопомазание болящих (*Idem. Or. funebr. in Flacill. // GNO. T. 9. P. 483. 6-7*).

II. Евхаристия. Согласно Г., в таинстве, совершающемся на «святой трапезе», или на «пречистом жертвеннике», «простой хлеб, когда его священнодействует таинство, называется и становится Телом Христовым» (*Idem. In bap. Christ. // GNO. T. 9. P. 225. 18-23*). Смысл этого таинства заключается в том, чтобы через причащение верующих нетленным и бессмертным Телу и Крови Христовым, с к-рыми нераздельно соединено Его Божество и в

к-рых присутствует Его «животворящая сила», сами верующие приобщились нетления и бессмертия и «сообожжились» (*Idem. Or. catech. 37. 20-34*).

Говоря о Евхаристии, Г. сравнивал освящение Даров с тем, как во время земной жизни Христос поддерживал состав Своего тела вкушением хлеба и вина, к-рые посредством усвоения и освящения обитавшим в теле Богом Словом претворялись в Его тело и обретали божественную силу. По словам Г., таким же образом и в таинстве Евхаристии хлеб и вино, освящаясь Словом Божиим и молитвой, «не вкушением входят в тело Слова, но тотчас претворяются Словом в Тело (εὐθὺς πρὸς τὸ σῶμα διὰ τοῦ λόγου μεταποιούμενος)»; так что Бог Слово «силой благословения (τῇ τῆς εὐλογίας δυνάμει) природу видимых веществ преобразует (μεταποιεῖσας) в Свое Тело». И когда верующие в таинстве приобщаются этих претворенных и бессмертных Тела и Крови Христовых, то они, входя в тела верующих, «целое претворяют и прелагают в себя (ὅλον πρὸς αὐτὸ μεταποιεῖ καὶ μετατίθησιν)»; ведь «бессмертное Тело, когда оказывается в принявшем его, все претворяет в свою собственную природу (πρὸς τὴν αὐτοῦ φύσιν καὶ τὸ πᾶν μετεποίησεν)». Так Бог Слово «по

домостроительству благодати сообщает (ἐνοπεῖρει) Себя всем верующим посредством Плоти, которая сама составлена из вина и хлеба (ἥς ἡ σύστασις ἐξ οἴνου τε καὶ ἄρτου), и так срастворяется с телами верующих, чтобы соединением с бессмертным и человек стал причастником нетления». При этом Г. замечал, что единое Тело Христово, «по всей вселенной разделяемое столькими тысячами верующих, в каждом из части делается целым (ὅλον κάστου διὰ τοῦ μέρους) и само в себе также пребывает целым (αὐτὸ μένειν ἔφη αὐτοῦ ὅλον)» (Greg. Nyss. Or. catech. 37. 20-30, 35-38, 120-126).

### **Эсхатология**

Эсхатологическое учение Г. является одним из самых разработанных в христ. лит-ре IV в. Он посвятил эсхатологии трактат «Диалог о душе и воскресении». Рассуждения по отдельным аспектам этого учения можно найти в сочинениях «Об устройении человека», «Большое огласительное слово», «Слово об усопших», «Беседа на 1 Кор 15. 28» и др.

В эсхатологии Г. обнаружил сильную зависимость от учения Оригена, однако устранил или смягчил нек-рые его особенности в соответствии с требованиями церковного учения (Сагарда. С. 682). Центральным пунктом

эсхатологии Г. является «оригеновское положение о всеобщем спасении, или, как он сам обыкновенно выражался, о «восстановлении всего в первобытное состояние»» (Несмелов. С. 582; ср.: Оксийок. С. II).

Г. разделял основные эсхатологические представления Оригена о том, что конец всегда подобен началу, и потому в конце мировой истории произойдет «всеобщее восстановление» (ἀποκατάστασις), т. е. возврат всей разумной природы в первоначальное состояние; что воскресение произойдет в «телесной форме»; что воскресшие тела будут духовными; что адские огненные наказания имеют очистительное и врачевательное значение; что зло и порок в конце концов навсегда исчезнут из мира и все будут спасены. Вместе с тем эсхатологическое учение Г. никак не связано с характерными для Оригена идеями предсуществования душ и перевоплощения, которые святитель решительно отвергал (Greg. Nyss. De hom. orif. 28). Кроме того, эсхатологию Г. отличают от оригеновской некие новые черты, в частности учение о блаженстве как бесконечно возрастающем состоянии - *эпектасисе*.

I. Воскресение мертвых и свойства воскресших тел. Г. полагал, что «воскресение это и есть восстановление нашей природы в первоначальное состояние» (*Idem. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 148; 156*). Наступление времени воскресения он тесно связывал с достижением «полноты человеческих душ» (τὸ τῶν ψυχῶν πλήρωμα), к-рую Бог предвидел от вечности и для к-рой Он определил соответствующее время: «Когда наша природа в некоем порядке и последовательности совершит положенное течение времени, тогда остановится это текучее движение, совершаемое преемством рождаемых, и поскольку наполнение вселенной не допустит уже возрастания в большее число, вся полнота душ из невидимого и рассеянного состояния вновь возвратится в собранное и видимое, причем те же самые стихии в той же последовательности опять сойдутся друг с другом. Такое состояние жизни, по божественному учению Писаний, называется воскресением, причем этим именем обозначается и все движение стихий при восстановлении земного (τῆ τοῦ Ἰεώδους ἀνορθώσει)» (*Idem. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 129*).

Тогда «во мгновение времени» совершится «обновление вселенной, и вместе с изменением целого и человечество изменится из тленного и земного в бесстрастное и вечное» (*Idem. De hom. orif. 22*). Г. полагал, что «Бог посредством воскресения возвратит человеческую природу в первичное устройство (πρὸς τὴν πρώτην τοῦ ἀνθρώπου κατασκευήν)», т. е. в результате воскресения люди возвратятся в утраченное ими в грехопадении райское состояние, характеризовавшееся нетлением, бессмертием, блаженством, духовностью, равноангельностью и др. боголепными благами (*Idem. De hom. orif. 17*).



Свт. Григорий Нисский. Роспись кафоликона мон-ря Дионисиат на Афоне. Сер. XVI в.

Тело, разложившееся после смерти на составные элементы, восстает вновь уже чистым от порока: «Поскольку к чувственной части, то есть телу, примешался порок, то Создатель нашего сосуда, разложив материю,

принявшую в себя зло, и снова воссоздав его в воскресении без примеси противного, восстановит сосуд в первоначальной красоте» (*Idem.* Or. catech. 8. 63-68). Объясняя «механизм» воскресения тел, Г. развивал особую теорию, получившую название «сфрагидизм» (от σφραγίς - печать, отпечаток). В смерти разрушается только тело человека, а не его бессмертная душа (*Idem.* Or. catech. 8. 77-79), к-рая, имея «некую связь и знакомство» со своим телом (*Idem.* De hom. orif. 27), благодаря своей «познавательной силе» сохраняет эту связь и после разложения тела на элементы; подобно стражу, благодаря «тонкости и удобоподвижности своей духовной силы» душа легко следит за всеми частицами своего тела, где бы они ни находились (*Idem.* De anima et resurr. // PG. 46. Col. 76-77).

Г. считал, что хотя тело даже во время земной жизни было подвержено постоянным изменениям, но сама «форма тела» (εἶδος τοῦ σώματος) всегда сохранялась неизменной; после смерти и разрушения тела эта его характерная форма, «подобно оттиску печати» (οἷον ἐκσφραγίδω σφραγίδος), сохраняется в бессмертной душе, и в момент воскресения душа немедленно соберет материальный состав, соответствующий характерной форме ее тела,

подобно тому как семя из земли впитывает  
 нужные ему минеральные вещества (*Idem. De  
 hom. opif. 27*). Др. словами, в душе всегда как  
 отпечатки остаются «признаки» ее тела (σημεῖα  
 τοῦ ἡμετέρου συκρίματος, ὕνωρισμά τι σωματικόν),  
 по к-рым она в момент воскресения с помощью  
 божественной силы (τῆ θείᾳ δυνάμει) «повлечет к  
 себе сродное и собственно ей принадлежащее»  
 (τὸ συγγενές τε καὶ ἴδιον) и вновь воссоединится  
 с разрушенными элементами своего прежнего  
 тела (*Idem. De hom. opif. 27*). Вместе с тем  
 подвергнутся изменению (ἀλλαγή) естественные  
 свойства (ιδιώματα), функции и даже внешний  
 вид (σχήμα) воскресших тел: «У тех, кто  
 преобразуются в более божественное состояние  
 (πρὸς τὴν θειοτέραν κατάστασιν), конечно, все  
 прочие свойства тела также переменятся на  
 более божественные (πρὸς τι τῶν θεωτέρων): цвет,  
 вид, очертание и все остальное по отдельности»  
 (*Idem. De mort. // GNO. T. 9. P. 62. 26-63. 3*).  
 Достигнув в воскресении «равноангельской  
 жизни» (ἰσάγγελοσ ἡ ζωή), люди уже не будут  
 нуждаться в брачных отношениях (*Idem. De  
 virgin. 14. 4. 13-20*). Воскресшие тела  
 освободятся от материальной грубости, станут  
 легкими и воздушными: «Это телесное одеяние,  
 разрушившееся теперь в смерти, будет вновь  
 соткано из того же самого, но уже не в этом

грубом и тяжелом составе, а так, что прядильная нить переменится в нечто тонкое и воздушное» (*Idem.* De anima et resurr. // PG. 46. Col. 108). Это состояние тела Г., вслед за ап. Павлом (1 Кор 15. 42, 44), называет нетленным и духовным: «Человеческая природа, оставив в смерти все свои отличительные свойства (πάντα τὰ περὶ αὐτὴν ἰδιώματα), которые приобрела страстным расположением (я имею в виду бесславие, тление, немощь, различие в возрасте), не утрачивает при этом саму себя, но, как бы в некий колос, преобразуется в нетление, славу, честь, силу, совершенство во всем; и жизнь ее уже управляется не естественными свойствами (τοῖς φυσικοῖς ἰδιώμασιν), но переходит в некое духовное и бесстрастное состояние (εἰς πνευματικὴν τινα καὶ ἀπαθῆ κατάστασιν)» (*Idem.* De anima et resurr. // PG. 46. Col. 148).

Г. учил о воскресении как о возвращении в то состояние, к-рое было утрачено в результате грехопадения: «Когда мы совлечемся этой мертвенной и безобразной одежды (τὸν νεκρὸν ἐκεῖνον καὶ εἶδεχθῆ χιτῶνα), наложенной на нас из кож неразумных животных (а слыша о коже, я имею в виду наружность неразумной природы (τὸ σχῆμα τῆς ἀλόγου φύσεως), в к-рую мы облеклись, освоившись со страстью), тогда все,

что было на нас от кожи неразумных животных, свергнем с себя при совлечении одежды» (*Idem. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 148*).

II. Страшный Суд, огненные наказания и «восстановление всего». Согласно Г., «момент воскресения не совпадает с моментом восстановления» (*Несмелов. С. 606*), поскольку не все воскресшие люди к этому времени очистятся от грехов и достигнут состояния чистоты и бесстрастия. Поэтому Г., так же как и Ориген, считал необходимым, чтобы эти люди прошли через длительный процесс очищения от греха и порока. По мнению Г., Страшный Суд, на котором будут рассматриваться дела всех людей (*Greg. Nyss. De beat. 5 // PG. 44. Col. 1260*), служит не для наказания, а для «у врачевания недугов души» тех людей, которые не исправились в этой жизни (*Idem. Or. catech. 8. 83-96*). Это не наказание грешников, но отделение добра от зла, так что все привлекаются к добру и блаженству (*Idem. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 100*).

Под адом Г. понимал не какое-то подземное место, а «некое невидимое и бестелесное состояние жизни, в котором пребывает душа» (*Idem. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 85; 68*). Адские мучения, по мысли Г., - это не только

наказание грешников, но и средство  
уврачевания их от грехов (Оксиук. С. 502).  
Святитель использовал различные образы для  
описания действия этого «божественного  
лечения и врачевания» (ιατρεία καὶ θεραπεία παρὰ  
τοῦ Θεοῦ): «Как те, кто резанием и прижиганием  
сводят с тела неестественно выросшие мозоли и  
бородавки, не без мучения оказывают  
уврачевание благодетельствуемому, однако  
производят резание не для вреда терпящего,  
так и все вещественнообразные наросты (ὕλῳδη  
περίπλωματα), которыми обросли наши души,  
оплотнявшиеся от общения со страстями, во  
время Суда обрезаются и изглаживаются  
неизреченной мудростью и силой Врачующего  
болящих» (Gregs. Nyss. Or. catech. 8. 96-105).  
Др. образ - переплавка золота для удаления из  
него чужеродных примесей: «Как очищающие в  
огне золото от примешанного к нему вещества  
не только примесь расплавляют огнем, но по  
всей необходимости и чистое плавят вместе с  
поддельным, и после истребления последнего  
остается одно первое, так и при истреблении  
порока в неугасимом огне (τῷ ἀκοίμητῷ πυρί)  
вполне необходимо оказаться в огне и  
соединенной с пороком душе, пока не  
истребится всеянная в нее примесь,  
вещественность и нечистота, будучи поглощена

вечным огнем» (*Idem.* De anima et resurr. // PG. 46. Col. 100).

Такое очищение будет справедливым воздаянием, поскольку длительность и мера страданий каждого человека будет определяться мерой его порочности (*Idem.* De anima et resurr. // PG. 46. Col. 100). По мнению Г., не только добродетельные люди, но и «все прочие в будущей жизни под действием очищающего огня отбросят пристрастие к веществу и благодаря стремлению к благу добровольно придут к изначально данной благодати» (*Idem.* De mort. // GNO. 9. P. 56. 21-57. 2). В конце концов зло и порок будут совершенно истреблены из сущего (*Idem.* De anima et resurr. // PG. 46. Col. 72, 101).

В подтверждение Г. приводил следующие доводы. Исходя из понимания зла как чего-то несамостоятельного, он утверждал, что зло слабее добра: оно изменчиво, а добро неизменно; оно конечно, а добро бесконечно, ибо добро как таковое есть Сам Бог. Поэтому когда-то наступит необходимый конец зла и оно совершенно исчезнет: «Зло не простирается в беспредельность, но ограничено необходимыми пределами; поэтому за пределом зла следует преемство добра» (*Greg. Nyss.* De hom. orif. 21). Г. замечал, что зло не существует

вне произволения разумных тварей; поэтому «когда произволение каждого окажется в Боге, зло совершенно исчезнет, поскольку для него не будет там места» (*Idem. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 101*). Наконец, он полагал, что если, по словам ап. Павла, «Бог будет во всех сущих (ср.: 1 Кор 15. 28), то ясно, что в сущих не будет зла» (*Greg. Nyss. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 104*).

Это и будет «всеобщее восстановление» (ἀποκατάστασις τῶν πάντων - *Idem. De orat. Dom. 4 // Oehler. S. 274. 20*): «Когда по истечении долгого периода времени из природы будет истреблено зло, которое ныне примешалось и сроднилось с ней, поскольку совершится восстановление пребывающих ныне во зле в первоначальное состояние (ἢ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις), тогда воздастся единоголасное благодарение всей твари: и претерпевших наказания при очищении, и не нуждавшихся даже в начале очищения» (*Idem. Or. catech. 26. 71-77*). Тогда Христу покорятся все разумные существа - небесные, земные и преисподние (ср.: Флп 2. 10; *Idem. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 69, 72*), причем к последним относятся не только грешники, но и злые духи, демоны: «После длинных вековых периодов зло исчезнет и ничего не останется вне добра, и

преисподними единогласно исповедно будет господство Христово» (*Idem. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 72*). Более того, благодать Божия спасет не только грешных людей и демонов, но и «самого изобретателя порока» (αὐτὸν τὸν τῆς κακίας εὐρετὴν) - дьявола (*Idem. Or. catech. 26. 46; Несмелов. С. 617; Оксийк. С. 554-555*).

Г. о., согласно Г., «вся разумная тварь (πᾶσαν τὴν λογικὴν κτίσιν) при восстановлении всего обратит взор к Владычествувавшему над всем» (*Greg. Nyss. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 69*). Тогда исполнится сказанное в Свящ. Писании: да будет Бог все во всем (1 Кор 15. 28): «Божественная природа есть источник всякой добродетели, а значит, в ней окажутся освободившиеся от зла, да будет, как говорит апостол, Бог все во всем... Поскольку в настоящем времени различно и разнообразно проводится нами жизнь, то есть много такого, чему мы причастны, как-то: времени, воздуху, пространству, пище, питью, одеждам, солнцу, светильнику и многому другому, удовлетворяющему потребностям жизни, и ничто из этого не есть Бог. Ожидаемое же блаженство не имеет нужды ни в чем этом, но всем этим взамен всего прежнего будет для нас божественная природа (πάντα ἡμῖν καὶ ἀντὶ πάντων ἡ θεία ὕενήσεται φύσις), уделяющая себя

соразмерно всякой потребности будущей жизни. Это ясно и из божественных речений, что Бог для достойных бывает и местом, и жилищем, и одеянием, и пищей, и питием, и светом, и богатством, и царством, и всем, что только можно помыслить или назвать содействующим нам в доброй жизни. А Кто бывает всем, Тот бывает и во всех» (*Greg. Nyss. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 104*). Это означает также «простоту и единообразие ожидаемой нами жизни», в к-рой для нас все блага будет составлять один лишь Бог, поскольку «тот, кто оказался в Боге, имея Его, благодаря этому имеет все; а иметь Бога есть не что иное, как соединиться с Богом»; а значит, все сущие будут едины с Богом (*Idem. Tunc et ipse // GNO. T. 3. Pt. 2. P. 18. 1-15*). Тогда Христос «прекратит созидать Самого Себя, когда возрастание и совершенство Его Тела (т. е. Церкви.- А. Ф.) достигнет своей меры и ничего не останется для приложения к этому Телу созиданием, поскольку все созиждутся на основании пророков и апостолов и приложатся к вере» (*Ibid. P. 19. 12-20*). Во всех будет «единый род»; все станут «одним Телом Христовым, запечатленные одним (божественным.- А. Ф.) образом» (*Idem. De mort. // GNO. T. 9. P. 63. 8-11*).

По мнению Г., гарантией того, что после восстановления и обращения всех к добру не последует новых падений, является «память прежних несчастий» (ἡ μνήμη τῶν προεβουτυχημένων - *Idem. De hom. orif. 21*). Для Г. «восстановление всего» одновременно означает и наступление Царства Небесного (*Idem. De vita Moys. 2. 82*). Утверждая, что блага, уготованные в нем, неизреченны и невыразимы (*Idem. De hom. orif. 21; Несмелов. С. 619*), Г. тем не менее указывал на характерные черты этого Царства: «бесстрастие, блаженство, отчуждение от всякого зла, общение с ангелами, созерцание невидимого, приобщение Богу, радость, не имеющая конца» (*Idem. Or. funebr. in Flacill. // GNO. T. 9. P. 486. 13-15*).

Тогда наступит общий праздник всей твари, и все исповедают и познают Бога как истинно Сущего (*Idem. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 136*). Вместе с тем познание Бога и любовь к Нему для разумных тварей даже в Царстве Божиим никогда не будут иметь конца: «Там будет и непрестанная любовь к истинно Прекрасному, и достохвальное стяжание сокровищ Премудрости, и прекрасное и доброе честолюбие, совершающееся в приобщении Царства Божия, и добрая страсть ненасытности

(πάθος τῆς ἀπληστίας), никогда не прекращающаяся пресыщением высшими [благами] в любви к Благу» (*Idem. De mort. // GNO. T. 9. P. 61. 19-24*).

### **Влияние и авторитет**

Влияние, оказанное Г. на последующее вост. (визант.) и зап. богословие, очень велико. Это относится прежде всего к догматическому учению Г. Его догматико-полемические трактаты «Против Евномия», «Опровержение мнений Аполлинария», «Против Македониан», «Послание к Авлавию» и др. неоднократно цитировались на Вселенских Соборах. Его «Большое огласительное слово» стало образцом для мн. последующих систематических изложений христ. догматики, в частности для «Точного изложения православной веры» прп. Иоанна Дамаскина, а принадлежащее Г. послание «О различии сущности и ипостаси», по выражению В. В. *Болотова*, составляет «краеугольный камень нашей научно-догматической техники» (*Болотов. С. 89*). В не меньшей степени, чем в отношении догматики, это справедливо и в отношении нравственно-аскетического и особенно мистико-созерцательного богословия Г., к-рое нашло прямое продолжение в трудах таких богословов-мистиков, как автор «*Ареопагитик*»,

прп. Максим Исповедник, свт. Григорий Палама - на Востоке, прп. Иоанн Кассиан Римлянин, Иоанн Скот Эриугена, Вильгельм из Сен-Тьерри, Бернард Клервоский, Гуго Сен-Викторский, Рихард Сен-Викторский, Вильгельм Парижский, Бонавентура, Дионисий Картузианец, Иоанн Герсон - на Западе (*Daniélou*. 1944. P. 7; *Quasten*. P. 291; *Canévet*. P. 1006-1008; *Meredith*. P. 138-139).

Авторитет Г. как церковного деятеля и богослова был высоким на протяжении всей истории Церкви. Отцы и Вселенского III Собора (431), и Вселенского IV Собора (451) цитировали сочинения Г. наряду с др. святоотеческими творениями (АСО. 1. 2. P. 44. 15-45. 3; 1. 7. P. 64. 1-14; 94. 1-15). В Деяниях III Вселенского Собора Г. упоминается наряду с такими «святыми и православными отцами», как святители Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов и Феофил Александрийский (АСО. 1. 4. P. 39. 1-2). Даже на Вселенском V Соборе (553), когда было осуждено учение Оригена, относительно православия Г. не было высказано никаких сомнений; напротив, имп. Юстиниан I ссылался на Г. как на авторитет в своем «Эдикте против Оригена» (*Justinian*. Edictum

contra Origenem // Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano. Mil., 1977. P. 88. 21-90. 37). Отцы Собора, очевидно, не считали, что учение Г. содержит к.-л. черты оригенизма, поскольку в богословских построениях Г. исходил из совершенно иных, нежели Ориген, предпосылок, не разделяя учения Оригена о предсуществовании и перевоплощении душ (Phot. Bibl. Cod. 233). Вселенский VI Собор (681) вслед за предыдущими Соборами включил имя Г. в число «святых и блаженных отцов» (прав. 2), а Вселенский VII Собор (787) назвал Г. «отцом отцов» (Mansi. T. 13. P. 293-267), подтвердив его значение как вселенского учителя веры.

Вместе с тем отдельные богословские мнения Г., не принятые Церковью, в частности, представление о временном и очистительном характере адских мучений и о всеобщем апокатастасисе, не могли остаться незамеченными (Несмелов. С. 620-622; Оксийск. С. 559-591). Одни считали их безусловно ошибочными, как, напр., в VI в. прп. Варсонофий Великий (Doctrina circa opiniones Origenis // PG. 86. 900-901), в XIV в. Нил Кавасила, митр. Солунский, а в XV в. свт. Марк Евгеник, оправдывая, однако, его тем, что в его время эти вопросы еще не были

соборно рассмотрены Церковью (Филарет Гумилевский). Т. 2. С. 153; Оксийк. С. 562-563). Другие видели в них интерполяции оригенистов, как, напр., в VIII в. *Герман I*, патриарх К-польский, написавший по этому поводу специальное сочинение 'Αυταποδοτικός, или 'Ανόθευτος (Phot. Bibl. Cod. 233). Наконец, третьи полагали, что те места в творениях Г., где говорится об апокатастасисе, не следует понимать буквально, поскольку в них содержатся особенно возвышенные, философские умозрения Г. (Несмелов. С. 620-621; Оксийк. С. 574). В частности, прп. Максим Исповедник считал, что у Г. термин «апокатастасис» означает не всеобщее спасение, а восстановление поврежденных сил человеческой души в отношении одного лишь познания блага, но не причастия ему (Maxim. Confess. Quaest. et dub. 19. 1-21; ср.: Theod. Stud. Ep. 160).

Соч.: Справочные издания и библиографии: CPG, N 3135-3226; CPGS, N 3135-3223; *Altenburger M., Mann F.* Bibliographie zu Gregor von Nyssa: Editionen, Übersetzungen, Literatur. Leiden, 1988; *Fabricius C., Ridings D.* A Concordance to Gregory of Nyssa. Göteborg, 1989. (Studia graeca et Latina Gothoburgensia; 50); Творения св. Григория Нисского: Библиогр.

указ. // БВ. 2004. № 4. С. 446-449, 451-452, 453-457.

Лит.: *Rupp J.* Gregor's, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen. Lpz., 1834; *Heyns St. P.* Disputatio historico-theologica de Gregorio Nysseno. Lugduni Batavorum, 1835; *Maran P.* Vita Basilii // *Basilii Opera omnia* que extant. P., 1839. Т. 3. Р. XXXVIII-CCLIV; *Ensslin W.* Theosebia // *Pauly, Wissowa.* Т. 5: Е-Н. 1844. С. 2245; *Bouëdron P.* Doctrines psychologiques de St. Grégoire de Nysse. Nantes, 1861; *Порфирий (Попов), архим.* Св. Григорий, еп. Нисский // ПрТСО. 1861. Ч. 20. С. 1-99; *Скворцов И. М., прот.* Христианское употребление философии, или Философия св. Григория Нисского // ТКДА. 1863. Т. 3. № 10. С. 129-160; *Скворцов К. И.* Учение св. Григория Нисского о достоинстве природы человеческой // ТКДА. 1865. Т. 3. № 10. С. 159-184; *Baronius C.* Annales Ecclesiastici, sub anno 369, № 64. Barri Ducis, 1866. Т. 5; *Мартынов А. В.* Антропология св. Григория еп. Нисского: Опыт исслед. в обл. христ. философии IV в. // ПрТСО. 1886. Ч. 37. С. 1-154, 505-629; *Тихомиров Д. И.* Св. Григорий

Нисский как моралист: Этико-ист. исслед. Могилев на Днепре, 1886; Барсов Н. И. Св. Григорий Нисский как проповедник // ХЧ. 1887. Т. 2. № 9/10. С. 312-347; Несмелов В. И. Догматическая система св. Григория Нисского. Каз., 1887. СПб., 2000р; Krampf A. Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des Gregor von Nyssa: Eine dogmatisch-patristische Studie. Würzburg, 1889; Hilt F. Des hl. Gregor von Nyssa Lehre von Menschen systematisch dargestellt. Köln, 1890; Diekamp F. Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa. Münster, 1896; *idem.* Doctrina Patrum de Verbi incarnatione. Münster, 1907; *idem.* Die Wahl Gregor von Nyssa zum Metropoliten von Sebaste im Jahre 380 // ThQ. 1908. Bd. 90. S. 348-401; Preger F. Die Grundlagen der Ethik bei Gregor von Nyssa. Würzburg, 1897; Rauschen G. Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen. Freiburg i. Br., 1897; Reiche A. Die Künstlerischen Elemente in der Welt und Lebens-Anschauung des Gregor von Nyssa: Diss. Jena, 1897; Vollert W. Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen und von der schließlichen Überwindung des Bösen. Lpz., 1897; Holl K. Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern. Tüb., 1904; Gronau K. De Basilio, Gregorio

Nazianzeno Nyssenoque, Platonis imitatoribus: Diss. Gött., 1908; Таланкин В. Святоотеческое воззрение на смерть: Опыт систематизации религиозно-философского учения св. Григория Нисского о смерти // Вир. 1908. № 10. С. 488-507; № 11. С. 631-652; № 13. С. 81-92; Aufhauser J. Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa. Münch., 1910; Оксуюк М. Ф. Эсхатология св. Григория Нисского: Ист.-догмат. исслед. К., 1914 (репр.: Макарий (Оксуюк), митр. Эсхатология. М., 1999); Епифанович С. Л. По поводу книги М. Ф. Оксуюка «Эсхатология Григория Нисского». К., 1914 // ТКДА. 1917. № 1. Извлеч. из журнала заседаний совета КДА от 21.12.1915; Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 19142. М., [1996]р. Т. 1: Тринитарный вопрос; Троицкий С. В. Учение св. Григория, еп. Нисского, об именах Божиих и «относительное» поклонение. СПб., 1914. Краснодар, 2002; Godet P. Grégoire de Nysse // DTC. 1920. Т. 6. Col. 1847-1852; Lenz J. Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. Tier, 1925; Cherniss H. F. The Platonism of Gregory of Nyssa // Univ. of California Publ. in Classical Philology. Berkeley, 1930. Vol. 2. N 1. N. Y., 1971; Sutcliffe E. F. St. Gregory of Nyssa and

Paradise: Was It Terrestrial? // The American Eccl. Review. Wash., 1931. Vol. 84. P. 337-350; *Флоровский*. Вост. отцы IV в. П., 1931. С. 123-188; *Bayer J.* Gregors von Nyssa Gottesbegriff: Diss. Giessen, 1935; *Ivanka E., von.* Vom Platonismus zur Theorie der Mystik: Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa // Scholastik. 1936. Bd. 11. S. 163-195; *idem.* Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben. W., 1948; *idem.* Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1964; *Leboeuf C.* L'unité de la nature divine chez Grégoire de Nysse. Lucioni, 1937; *Comes de Castro M.* Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa. Freiburg i. Br., 1938; *Pellegrino M.* Il Platonismo di San Gregorio Nissino nel dialogo «Intorno all' anima e alla risurrezione» // Riv. di filosofia neoscolastica. Mil., 1938. Vol. 30. P. 437-474; *Knackstedt H. O.* Die Theologie der Jungfräulichkeit beim hl. Gregor von Nyssa: Diss. R., 1940; *Булгаков С., прот.* К вопросу об апокатастасисе падших духов (в связи с учением Григория Нисского) // Он же. Невеста Агнца. П., 1945. С. 587-621; *Ms. Clear E. V.* The Fall of Man and Original Sin in the Theology of St. Gregory of Nyssa // Theol. Studies. Baltimore,

1948. Vol. 9. P. 175-212; *Balthasar H. U., von.* La philosophie religieuse de St. Grégoire de Nysse // RechSR. 1939. Vol. 29. P. 513-549; *idem.* Présence et pensée: Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. P., 1942, 1988; *Cavallin A.* Studien zu den Briefen des hl. Basilius. Lund, 1944. S. 71-81; *Daniélou J.* Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de St. Grégoire de Nysse. P., 1944, 1953; *idem.* Sacramentum futuri: Etudes sur les origines de la théologie biblique. P., 1950; *idem.* Le mystère du culte dans les sermons de St. Grégoire de Nysse // Vom christlichen Mysterium / Gesamm. O. Casel. Düsseldorf, 1951. S. 76-93; *idem.* Grégoire de Nysse et Plotin // Actes du Congrès de Tours et Poitiers / Assoc. G. Budé. P., 1954. P. 259-262; *idem.* La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse // RSR. 1955. Vol. 29. P. 346-372; *idem.* Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie // REAug. 1956. Vol. 2. P. 71-78; *idem.* St. Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme // Théologie de la vie monastique. P., 1961. P. 132-141. (Théologie; 48); *idem.* Conspiration chez Grégoire de Nysse // L'homme devant Dieu: Mélanges offerts au père H. de Lubac. P., 1963. Vol. 1. P. 295-308. (Théologie; 56); *idem.* Introd.

// Grégoire de Nysse. Vie de Moïse. P., 19874. P. 7-42. (SC; Vol. 1 bis); Goggin T. A. The Times of St. Gregory of Nyssa as Reflected in the Letters at the «Contra Eunomium». Wash., 1947; Marrou H.-I. Histoire de l'éducation dans l'antiquité. P., 1948; Wolfson H.-A. Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Camb. (Mass.), 19482. Vol. 1-2; Keenan M. E. «De professione christiana» et «De perfectione» // DOP. 1950. Vol. 5. P. 167-207; Trinick J. St. Gregory of Nyssa and the Rise of Christian Mysticism. Shorne (Kent), 1950; Leys R. L'image de Dieu chez St. Grégoire de Nysse. Brux., 1951; Merki H. Ὁμοίωσις Θεῶ: Von den platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Freiburg (Schweitz), 1952; Weiswurm A. The Nature of Human Knowledge accord. to St. Gregory of Nyssa. Wash., 1952; Gaith J. La conception de la liberte chez Grégoire de Nysse. P., 1953; Jaeger W. Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius. Leiden, 1954; *idem*. Die asketisch-mystische Theologie des Gregor von Nyssa // *Idem*. Humanistische Rede und Vorträge. B., 19602. S. 266-286; *idem*. Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist. Leiden, 1966; Völker W. Gregor von Nyssa als Mystiker.

Wiesbaden, 1955; *idem*. Zur Gotteslehre Gregor von Nyssa // VChr. 1955. Vol. 9. P. 103-128; *Wenger* A. Grégoire de Nysse et le Pseudo-Macaire // REB. 1955. Vol. 13. P. 145-150; *Cavarnos* J. P. St. Gregory of Nyssa on the Origin and Destiny of Soul. Belmont (Mass.), 1956; *Corsini* E. Nouvelles perspectives sur le problème des sources de l'Héxaéméron de St. Grégoire de Nysse // StPatr. 1957. Vol. 1. P. 94-103; *Crouzel* H. Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la Théologie mystique // Revue d'ascétique et de mystique. Toulouse, 1957. Vol. 33. P. 189-202; *Musurillo* H. History and Symbol: A Study of Form in Early Christian Literature // Theol. Studies. Baltimore, 1957. Vol. 18. P. 357-386; *Callahan* J. F. Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology // DOP. 1958. Vol. 12. P. 31-57; *Ladner* G. B. The Philosophical Anthropology of St. Gregory of Nyssa // DOP. 1958. Vol. 12. P. 59-94; *Otis* B. Cappadocian Thought as a Coherent System // DOP. 1958. Vol. 12. P. 97-124; *idem*. Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time // StPatr. 1975-1976. Vol. 14. P. 327-357; *Философов* Л., *свящ.* Учение св. Григория Нисского о богопознании: [Канд. дис.] / МДА. Загорск, 1959. Ркп.; *Hauser-Meury* M.-M. Prosopographie zu den Schriften Gregors von

Nazianz. Bonn, 1960. S. 171-172; Рожков В. Экзегетические труды св. Григория Нисского по Священному Писанию Нового Завета: [Канд. дис.] / ЛДА. Л., 1961. Ркп.; Gribomont J. Le «De Instituto Christiano» et le messalianisme de Grégoire de Nysse // StPatr. 1962. Vol. 5. P. 312-322; *idem*. L'Origénisme de St. Basile // L'homme devant Dieu: Mélanges H. de Lubac. P., 1963. Vol. 1. P. 281-294; Hennessy J. E. The Background, Sources and Meaning of Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa: Diss. / Fordham Univ. N. Y., 1963; Lebourlier J. A propos de l'état du Christ dans la mort // RSPHTh. 1963. Vol. 47. P. 179-180; Phillips A. J. The Eschatology of St. Gregory of Nyssa. Oxf., 1963; Staats R. Der Traktat Gregors von Nyssa «De Instituto Christiano» und der Grosse Brief Symeons // Studia Theologica. Lund, 1963. Vol. 17. S. 120-128; *idem*. Der Traktat Gregors von Nyssa «De Instituto Christiano». Gött., 1964; Ps.-Macarius. Epistola Magna: Eine messalianische Mönchsregel und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa «De Institutio Christiano» / Hrsg. R. Staats. Gött., 1984; Baker A. The Great Letter of Ps.-Macarius and Gregory of Nyssa // StMon. 1964. Vol. 6. P. 381-387; *idem*. Ps.-Macarius and Gregory of Nyssa // VChr. 1966. Vol. 20. P. 227-

234; *Dunstone A.* The Atonement in Gregory of Nyssa. L., 1964; *Mc. Grath C.* Gregory of Nyssa' Doctrine of Knowledge of God: Diss. / Fordham Univ. N. Y., 1964; *Κωνσταντίνου Ε. Γ.* Γρηγόριος ὁ τῆς Νύσσης // ΘΗΕ. 1964. Τ. 4. Σ. 754-771; *idem.* Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der Antik-philosophischen und Jüdisch-christlichen Tradition. Würzburg, 1966; *Pelikan J.* The Mortality of God and the Immortality of Man in Gregory of Nyssa // *Hefner P.* The Scope of Grace: Essays in Honor of J. Sittler. Phil., 1964. P. 79-97; *Pfister J. E.* St. Gregory of Nyssa: Biblical Exegete. Woodstock, 1964; *eadem.* A Biographical Note: the Brothers and Sisters of St. Gregory of Nyssa // VChr. 1964. Vol. 18. P. 108-113; *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. L., 1965, 1975. Vol. 1. P. 282-291; *Aubineau M.* Introd. // *Grégoire de Nysse.* Traité de la Virginité. P., 1966. P. 29-213. (SC; 119); *Balas D. L.* Μετουσία Θεοῦ. [Metousia Theou]: Man's Participation in God's Perfections accord. to St. Gregory of Nyssa. R., 1966; *May G.* Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit // JÖBG. 1966. Bd. 15. S. 105-132; *idem.* Die Datierung der Rede «In suam ordinationem» des Gregor von Nyssa und die Verhandlungen mit den Pneumatomachen auf dem Konzil von Konstantinopel 381 // VChr.

1969. Vol. 23. P. 38-57; *idem*. Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa // Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Leiden, 1971. P. 56-57; *Mühlenberg* E. Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gött., 1966; *Canévet* M. Grégoire de Nysse // DSAMDH. 1967. T. 6. P. 971-1101; *Dauids* A. J. M. Der Grosse Brief des Makarios. Analyse einer griechischer Kontroversschrift // Heuresis: FS f. A. Rohracher. Salzburg, 1969. S. 78-90; *Zemp* P. Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa. Münch., 1970; *Alexandre* M. La théorie de l'exégèse dans le «De Hominis Opificio» et «l'Hexaemeron» // Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse: Actes de Colloque de Chevetogne. Leiden, 1971; Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse: Actes de Colloque de Chevetogne (22-26 Sept. 1969) / [M. Alexandre, M. Canévet, E. Corsini, J. Daniélou, M. van Parys]; Ed. M. Harl. Leiden, 1971; *Maraval* P. Introd. // *Grégoire de Nysse*. Vie de Ste Macrine. P., 1971. P. 21-132. (SC; 178); *idem*. La date de la mort de Basile de Césarée // REAug. 1988. Vol. 34. P. 25-38; *idem*. Un correspondant de Grégoire de Nazianze identifié: Pansophios d'Ibora // VChr.

1988. Vol. 42. P. 24-26; *idem*. Introd. // Lettres de Grégoire de Nysse. P., 1990. P. 15-52. (SC; 363); Hübner R. M. Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius // Epektasis: Mélanges patristiques offerts au card. J. Daniélou. P., 1972. P. 463-490; *idem*. Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Leiden, 1974. (Philosophia patrum; 2); Павко М., свящ. Антропология св. Григория Нисского: [Канд. дис.] / МДА. Загорск, 1972. Ркп.; Brightman R. S. Apophatic Theology and Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa // GOTR. 1973. Vol. 18. P. 97-114; Heine R. E. Perfection in the Virtuous Life: A Study in the Relationship between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's «De vita Moysis». Camb. (Mass.), 1975; *idem*. Gregory of Nyssa's Apology for the Allegory // VChr. 1984. Vol. 38. P. 360-370; Vasilij (Krivocheine), archiep. Simplicité de la nature divine et les distinctions en Dieu selon Grégoire de Nysse // Messenger EPREO. 1975. N 23. P. 133-158; Bjerre-Aspegren K. Bräutigam, Sonne und Mutter: Stud. zu einigen Gottesmetaphern bei Gregor von Nyssa. Lund, 1977; Dennis J. T. St. Gregory of Nyssa's Defence of the Doctrine of the Resurrection of Body // Ekklesia kai theologia. L., 1980. N 1. P. 431-458; Fedwick P. J. A Commentary of Gregory of

Nyssa or the 38th Letter of Basil of Caesarea // OCP. 1978. Vol. 44. P. 31-51; *Esper M. N.* Allegorie und Analogie bei Gregor von Nyssa. Bonn, 1979; *Plass P.* Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa // VChr. 1980. Vol. 34. P. 180-192; *Quasten J.* Patrology. Westminster, 19863. Vol. 3. P. 254-296; *Παπαδόπουλου Στ.* Πατρολογία. Β'. Ἀθήναι, 1990. Σ. 590-632; *Pottier B.* Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse: Étude syst. de «Contre Eunome». Namur, 1994; *Vinel F.* Introd. // *Grégoire de Nysse.* Les homélies sur l'Ecclésiaste. P., 1996. P. 7-104. (SC; 416); *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об Отцах Церкви. М., 1996. Т. 2. С. 144-156; *Μουτσούλας Ἡ.* Γρηγόριος Νύσσης (335/340-395/400) // ΒΕΠΕΣ. Ἀθήναι, 1996. Τ. 65. Σ. 11-515; *Meredith A. S. J.* Gregory of Nyssa. L., 1999; *Reynard J.* Introd. // *Grégoire de Nysse.* Sur les titres des Psaumes. P., 2002. P. 11-156. (SC; 466); *Атанасије (Јевтић), јером.* Патрологија. Београд, 20042. С. 167-188; *Попов И. В.* Григорий Нисский // Труды по патрологии. Серг. П., 2004. Т. 1: Св. отцы II-IV вв. С. 211-218; *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии, I-IV вв. М., 2004. С. 666-684.

**Фокин А. Р.**

## **Сочинения Г. в каноническом праве**

В канонические сборники вошло Послание к Литоию, еп. Мелитинскому (Армения), написанное Г. в 390 г. Еп. Литой обратился к святителю с просьбой разъяснить ему, какие наказания налагаются за различные грехи.

8 правил, на к-рые было разделено Послание, были включены в «Пидалион», слав. Кормчую и Книгу правил, греч. Синописис с нек-рым отличием в их порядке и членении, но общее количество правил везде одинаково.

В Послании Г. «обнаруживает свои глубокие психологические знания и вместе с тем показывает строгость в наказаниях за грехи гораздо большую, чем его предшественники» (Никодим [Милаш], еп. Правила. Т. 1. С. 39).

1-е прав. представляет собой вступление Послания (Иоанн Зонара и слав. Кормчая не включают вступление в счет правил; греч. Синописис соединяет вступление со 2-м прав.- по счету Книги правил, - считая его 1-м). Иоанн Зонара и Феодор IV Вальсамон считают, что Г. отправил Послание во время праздника Пасхи. «...Праздник Воскресения Господня и установлен и ежегодно совершается по причине

воскресения падшего через грех человеческого рода». Оставление греха означает для согрешившего «восстать от падения». Поэтому во время Пасхи должно приводить не только получивших очищение благодатью Св. Духа через купель Крещения, говорит Г., но и кающихся и «обращающихся от мертвых дел» на путь спасения, «путь жизни». Пользуясь аналогией с врачебным искусством, Г. предлагает вначале исследовать, от какого недуга (греха) страдает больной (согрешивший), дабы применить соответствующее лечение (ср.: Трул. 102: «Приявшие от Бога власть решить и вязати должны рассматривати качество греха... и тако употребляти приличное недугу врачевание...»). Как врач, стремясь к одной цели - вернуть больному здоровье, использует различные средства по различию болезней и тел, подвергшихся болезни, так и врачующий душевные болезни, к-рые весьма разнообразны, должен использовать различные средства врачевания. Следуя [Платону](#) (ср.: *Plat. Resp.* IV 439d - 441b; IX 572 a, 580d), Г. считал, что «в душе нашей усматриваются... три силы: сила ума, сила вожделения и сила раздражения». Благие движения силы ума рождают подвиги добродетели (благочестие, искусство различения добра и зла и т. п.), злое

направление этой силы души приводит к нечестию, превратному и ложному понятию о природе вещей и т. п. Направленность желания к истинно прекрасному, уверенность, что нет ничего др. по природе вожделенного, кроме добродетели, есть «добродетельное направление силы вожделения». Греховное же уклонение этой способности возникает тогда, когда вожделение обращают к «мечтательному» (ἀνυπόστατον) тщеславию, к красоте телесной - отсюда сребролюбие, славолубие, сластолюбие и проч. То же касается силы раздражения: доброе действие этой силы ведет к «ненавидению зла, брани против страстей» и др.; превратные движения этой силы - зависть, ненависть, вражда, злословие и т. п.

Грехи, т. о., Г. делит на 3 группы. В правилах 2 и 3 рассматриваются грехи, происходящие из разумной способности (части) души - это «тягчайшие и требующие большего, продолжительнейшего и строжайшего покаяния. Например, аще кто отрекся веры во Христа, и явился предавшим себя или иудейству, или идолопоклонству, или манихейству, или иному подобному виду нечестия», т. е. ереси. Если в посл. такой человек раскаялся, «все время жизни» должно быть для него «временем покаяния». Он не

должен молиться вместе с верными (во время совершения таинственной молитвы, т. е. когда священник молится об освящении хлеба и чаши; молиться же «наедине», самому по себе, не может быть запрещено находящемуся в покаянии, однако стоит он вне храма вместе с оглашенными, поясняют Иоанн Зонара и Феодор Вальсамон), «а от приобщения святых таин совершенно да будет отлучен», Причастия же удостоится только на исходе жизни. Но если после этого останется жив, то будет находиться под тем же прещением и не допускаться до принятия св. Таин. Для падших же по принуждению, в результате мучений, к-рым их подвергали, мера епитимии определяется, как и совершившим грех прелюбодеяния (об этом речь в прав. 4), т. е. 18-летнее отлучение от св. Таин.

Прав. 3 говорит о тех, кто обращаются к чародеям, прорицателям и т. п.,- они показывают т. о., что в Бога не веруют и, следов., отступают от христ. веры. В случае раскаяния им предписывается то же наказание, что и отступникам (прав. 2).

Однако, правило предусматривает послабление для тех, кто, претерпев несчастье или непереносимую утрату, прибегли к этим

греховным средствам, обольщенные ложной надеждой. Последние в случае покаяния приравняются к падшим, к-рые во время исповедания не смогли устоять перед мучениями. О принятии в церковное общение падших во время гонений Анкирский Собор (314) принял неск. правил (3-9); 5-е прав. Собора определяет для тех, кто по принуждению вкушали идоложертвенное, после исполнения ими припадания в течение 3 лет принимать их в общение («...то есть дозволяет стоять в церкви вместе с верными... ибо общением правило здесь называет не приобщение святых Таин, а стояние с верными...» - Иоанн Зонара), но без причащения св. Таин. В толковании на Анкир. 3 Феодор Вальсамон уточняет: по исполнении 3-летнего припадания 2 года стоят вместе с верными, а затем уже вступают в совершенное общение, т. е. приобщаются св. Таин. Согласно Трул. 61, «предающиеся волшебникам» или др. подобным, чтобы узнать от них, «что восхотят им открыти», подлежат правилу 6-летней епитимии (Анкир. 24 предписывало 5-летнюю епитимию). Васил. 65, 72 определяют наказание для «покаявшихся в волшебстве», как для убийцы, т. е. 20-летнюю епитимию, а

те, кто прибегали к волхвам и чародеям, подвергаются 6-летней епитимии.

Грехи, происходящие от вожделеющей силы души, - прелюбодеяние и блуд, причем Г. разделяет эти виды греха. Блудом он называет «исполнение похоти, соделанное с кем либо без обиды другому, а прелюбодеянием навет и обида чуждому союзу» (Г. основывается на равенстве прав мужа и жены, «поелику един есть законный союз жены с мужем и мужа с женою»). К прелюбодеянию относятся и «скотоложство и мужеложство, потому что и сии грехи суть прелюбодеяние противу естества. Поелику причиняется обида чуждому роду, и притом вопреки естеству».

Осквернившиеся блудодеянием подлежат 9-летней епитимии: на 3 года удаляются от церковной молитвы, затем 3 года участвуют только в слушании Свящ. Писания, далее 3 года «молятся с припадающими в покаянии» и лишь после этого причащаются св. Таин. Для ревностно проходящих покаяние, в жизни проявляющих возвращение к благому, делающих «полезное в церковном домостроительстве», предусматривается сокращение «времени слушания», чтобы «скорее приводит оных к обращению». Прелюбодеяние

и приравниваемые к нему «другие виды нечистоты» врачуются, «как и грех блудный, но с усугублением времени» - на осквернившихся этим грехом налагается двойная, 18-летняя, епитимия (ср.: Васил. 58 - 15-летняя епитимия; Трульский Собор 87-м прав. сократил время епитимии за прелюбодеяние до 7 лет). Правило предусматривает возможность сокращения срока епитимии в зависимости от образа жизни и ревности в покаянии согрешившего. Истоковывая приводимое в правиле евангельское изречение (ср.: Мф 7. 6), Феодор Вальсамон пишет: «...как не должно, говорит, повергать жемчуг перед свиньями... называя жемчугом святое тело Господне и честную кровь, а свиньями - ведущих чувственную жизнь и валяющихся в нечистоте страстей, так неуместно лишать Причащения - драгоценного жемчуга - тех, кто посредством покаяния очистил себя от страстей и через очищение обратился из свиньи в человека».

5-е прав. направлено на очищение от греха, происходящего от раздражительной силы души. От раздражения много бывает греховных дел (раны, обиды, хуление, вражда, ссоры и т. п.), и хотя все они запрещены в Свящ. Писании, пишет Г., относительно большей части их отцы

не входили в подробности, только против злодеяния убийства «положили предохранение в епитимиях». Разделяется убийство вольное и невольное. Вольное - убийство, совершенное с намерением, а также то, к-рое случилось не по задуманному плану, но в драке, когда кто-нибудь в ярости ударит противника рукой в опасную часть тела. За вольное убийство полагается согрешившему 27-летняя епитимия («три десятилетия»): 9 лет «в совершенном отлучении: с преграждением ему входа в церковь», 9 лет на ступени слушающих Свящ. Писание, 9 лет молитвы «с припадающими в покаянии», после чего может «приступать к общению святых Таин». Правило допускает сокращение сроков епитимии на каждой ступени до 8, 7, 6 и даже 5 лет, если кающийся выказывает истинное рвение. Совершивший невольное убийство признается «недостойным священнической благодати», для очищения на него налагается епитимия по продолжительности равная епитимии за блуд (9 лет). И в этом случае принимается его ревность в покаянии. (Здесь у Иоанна Зонары, в Кормчей, Синописе начинается следующее правило.) Правило разрешает тому, кто, не исполнив времени покаяния, окажется при смерти, причаститься св. Таин, «да не без

напутствия отпущен будет в оное последнее и дальнейшее странствие». Если же после этого он возвратится к жизни, то будет исполнять возложенную на него епитимию с той же ступени, на к-рой по необходимости получил приобщение.

В 6-м прав. речь идет о грехе, к-рый также исходит от раздражительной силы души, это - любостыжание, или сребролюбие. Вслед за ап. Павлом Г. называет этот грех идолослужением (ср.: Кол 3. 5). От этой страсти, согласно Г., страдают все 3 силы души. Феодор Вальсамон поясняет: ложно, погрешительно судит мыслительная сила души, т. к. погрешает в суждении о добре, не обращаясь к красоте невещественной, т. е. познанию Бога, насколько это возможно, мечтательно полагая, что благо вещественно, в деньгах; сила вожделения также стремится к земному; сила раздражения находит много поводов для того, чтобы вдаваться в свары, «ибо из алчности к деньгам и ссоры, и вражда, и брани» (ср.: 1 Тим 6. 10). По преданию отцов, грабеж, гробокопательство и святотатство почитаются «тяжкой болезнью», но, по божественному Писанию, отмечает Г., к числу «возбраненных дел» принадлежат и лихоимство, и

ростовщичество, и стяжание чужого посредством положения или власти. Грабежом является и разбойничество, и «подкопание»: и то и другое - присвоение чужого, но при разном расположении духа совершителя. Разбойник для достижения цели может убить, он использует оружие и «скопище подобных себе» - таковой подлежит суду как убийца (27-летней епитимии), чтобы через покаяние возвратиться в церковное общение. «А присвоивший себе чужое чрез тайное похищение, и потом чрез исповедь грех свой объявивший священнику, да врачует недуг... раздаянием имени нищим», пока не покажет себя очищенным от страсти любостяжания. Тому же, кто ничего не имеет, говорится в правиле, повелевает апостол (ср.: Еф 4. 28) страсть свою трудом уврачевать. (Васил. 61 предписывает укравшему и покаявшемуся удаление от Причастия на 1 год, а обличенному - на 2 года; ср.: Григ. Неок. 2 (3).)

7-е прав. разделяет гробокопательство на 2 вида: «простительное и непростительное». Кто, подбирая камни с могил («...камни разумеются те, которые были положены на могиле, а не те, которые покрывают самые погребенные тела» - Иоанн Зонара, Феодор Вальсамон),

использовали их на что-либо целесообразное, имеющее общественное значение («...напр., на сооружение церквей, благотворительных учреждений...» - *Никодим [Милаш], еп.* Правила. Т. 2. С. 508), не тревожа при этом праха умершего, тот, хотя и виновен, но заслуживает снисхождения. Если же кто раскапывает могилы с целью приобрести к.-л. ценности, положенные с умершим, тот подлежит наказанию, как и за блуд, т. е. 9-летней епитимии (ср.: Васил. 66 - 10-летней). Сроки епитимии могут быть сокращены, если согрешивший обнаружит рвение в покаянии, добрые дела.

8-е прав. говорит о святотатстве, о похищении и присвоении священных вещей. В ВЗ, напоминает правило, оно «признано достойным не меньшего осуждения, как убийство... В церковном же обыкновении... последовало некоторое снисхождение, и послабление, и очищение недуга сего принято более легкое». Преданием отеческим за такое согрешение определена «епитимия на меньшее время, нежели за прелюбодеяние» (т. е. менее 18 лет; ср.: Ап. 72 и 73 - отлучение от Церкви; Двукр. 10).

**Л. В. Литвинова**

## Переводы на славянский язык и славянская рукописная традиция до XVIII в.



Святители Григорий Нисский и Иоанн Златоуст. Миниатюра из Гомилий Иакова Коккиновафского. XII в. (Parisin. gr. 1208. Fol. 1v)

Переводы сочинений Г. на слав. язык начались не позднее 1-й четв. X в. Целый ряд отрывков сочинений Г. («Нусьскаго») был переведен уже среди статей сборника (т. н. Изборник Симеона-Святослава), составленного для болг. царя Симеона (913-927) и сохранившегося в киевском списке 1073 г. и позднейших (Симеонов сборник по Светославовия препис от 1073 г. София, 1991. Т. 1: Исследования и текст. С. 228-229, 252-255, 348, 389, 425-428). Вероятно, не позднее этого времени в составе минейного Торжественника были переведены похвальные слова Г. архидиак. Стефану и на Благовещение (последнее - с именем свт.

Иоанна Златоуста в заглавии и указанием «беседа от книги Бисерьных»), 1-е представлено 2 версиями (1-я - в серб. гомилияриях XIV в. (ГИМ. Хлуд. 195; Загреб. ХАЗУ. III с 22; Вена. Нац. б-ка. Слав. 33), 2-я - в рус. минейных сборниках XV-XVI вв. и в ВМЧ), а 2-е известно только в рус. списках, в т. ч. в ВМЧ (*Hannick Ch. Maximos Holobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur. W., 1981. S. 168, 198; N 152, 200*). Не позднее XII в. (вероятно, одновременно с житием Г.) было переведено его надгробное слово Мелетию (Мелетину), еп. Антиохийскому, содержащееся в волоколамских Минеях Четвх посл. четв. XV в. (РГБ. Волок. 594. Л. 89-95) и позднейших комплектах, включая ВМЧ (*Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 1. С. 519*). Каноническое послание Г. к Литоию, еп. Мелитинскому, было переведено на слав. язык в составе Кормчей серб. редакции ок. 1219 г. в окружении свт. [Саввы I](#), архиеп. Сербского. Во 2-й пол. XIV в. в Болгарии или на Афоне (очевидно, в окружении св. Евфимия Тырновского) в составе т. н. студийской коллекции (10-томного Торжественника триодного и минейного) были переведены надгробное слово свт. Василию Великому и похвальные слова архидиак. Стефану, мч. Феодору Тирону, на память

младенцев, избитых в Вифлееме, на Рождество Христово (псевдоэпиграф), на 8-дневное Обрезание с похвалой свт. Василию Великому, на Благовещение и на Вознесение, представленные южнослав. списками XV-XVII вв. (*Hannick*. 1981. S. 168, 169, 171, 198; *Юфу* 3. За десеттомната колекция Студион // Проучвания по случай II конгрес по балканистика. София, 1970. С. 321-323, 336 (=Studia balcanica; 2)). Не позднее XIV в. осуществлен перевод сказания Г. об обретении Нерукотворного образа Спаса в Камулианах (содержится в рус. пергаменных сборниках рубежа XIV и XV вв. и нач. XV в.- ГИМ. Чуд. 21 и РГАДА. Ф. 357. № 2). Во 2-й пол. XIV в. на Афоне или в Сербии в конвое Шестоднева свт. Василия Великого было переведено послание Г. еп. Петру под заглавием «О образе человека (старший список: Хиландар. № 405, ок. 1400 г.- *Радошевић Н.* Григорија Ниского посланица епископу Петру «О лику човечијем у хиландарском рукопису 405 // Осам векова Хиландара. Београд, 2000. С. 371-380). Краткое Житие Г. переведено с греч. не позднее 1-й пол. XII в. в составе Пролога, ред. Константина Мокисийского. В XIV в. др. его разновидность переводилась на Афоне или в Болгарии как минимум дважды: в составе

Стишного пролога и в качестве проложного чтения служебной Минеи. Пространное житие переведено не позднее XII в. Оно включено в состав волоколамского комплекта Минеи Четых посл. четв. XV в. (РГБ. Волок. 593. Л. 320-351 - см.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 515), позднее вошло в ВМЧ. Надгробное слово Г., написанное свт. Григорием Богословом, распространялось преимущественно в составе авторского сборника (16 слов) последнего, а не в Торжественниках и Четых Минеях. Служба Г. переведена не позднее 2-й пол. XI в., содержится уже в древнейших рус. служебных Минеях новгородского происхождения: РГАДА. Ф. 381. № 99 (кон. XI - нач. XII в.) и ГИМ. Син. 163 (1-я пол. XII в.- *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. 1917. С. 45, № 438). 2-й раз служба Г. была переведена в XIV в. в Болгарии или на Афоне в составе служебных Минеи по Иерусалимскому уставу.

**А. А. Турилов**

### **Агиография и почитание**

Кроме одного греч. анонимного Жития Г. (ВНГ, N 717) и Слова свт. Григория Богослова, посвященного Г. (ВНГ, N 716), сохранились также Похвала, приписываемая Иоанну Златоусту (ВНГ, N 717с), и Слово Михаила

Пселла (XI в.), где речь идет о Г. и др. святителях - Григории Богослове, Василии Великом и Иоанне Златоусте (BHG, N 2176; PG. 122. Col. 901-908).

Большинство правосл. Церквей празднует память Г. 10 янв., Грузинская - 9, 10 янв., 10 окт. Зап. календари отмечают память Г. 9 марта; календари др. христ. Церквей помещают память Г.: арм.- 10 янв., сир. календарь признает дату 10 янв., но добавляет 22 нояб., в копт. синаксарях память Г. отмечена под 16 янв., 14 окт., 22 нояб. Возможно, такая разница в числах объясняется не установленной точно датой смерти Г.

Источников о перенесении мощей Г. не сохранилось. Однако в наст. время частицы мощей Г. находятся во мн. церквах и мон-рях Греции: в мон-рях Эсфигмен и вмч. Пантелеимона (Афон), в мон-рях св. Стефана и Преображения Господня (Метеоры), в ц. св. Афанасия (Архани, ном Фтиотида), в ц. вмч. Евстафия (афинский р-н Неа-Иония), в мон-ре св. Игнатия (г. Митилини, о-в Лесбос), в мон-ре свт. Николая Чудотворца (Апикия, о-в Андрос), в мон-ре прор. Илии (о-в Самос), в мон-ре ап. Иоанна Богослова и мон-ре Вронда (о-в

Патмос), в мон-ре Панагии Турлиани (о-в Миконос).

В России посвящение храмов (даже придельных) Г. было, по всей вероятности, чрезвычайно редко и не носило сколь-либо систематического характера. В XVI-XVII вв. их не было даже в Москве, Новгороде и Пскове.

Ист.: ВHG, N 716-717с; SynCP. Col. 381-383; PG. 117. Col. 248-249 [Менологий Василия II]; ActaSS. Mart. P. 4-10; MartRom. P. 116; MartUsuard. P. 191; ЖСв. Янв. 292-297.

Лит.: *Meinardus* O. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // *Oriens Chr.* 1970. T. 54. P. 189; *Sauget* J.-M. Gregorio, vescovo di Nissa // *BiblSS.* Vol. 7. P. 205-210.

**Э. П. А.**

## **Гимнография**

В *Типиконе Великой ц.* X-XI вв.

(*Mateos.* Турисон. Т. 1. P. 192-194) приводится общее последование Г. и прп. Дометиана. На утрене на Пс 50 поется тропарь 4-го гласа 'О

Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ( **Бже оцъ нашнхъ** ), на литургии чтения: прокимен 7-го гласа из Пс 149, Еф 4. 7-

13, аллилуиарий со стихом из Пс 33, Мф 5. 14-19, причастен - Пс 32.1.

В студийских памятниках последования прп. Дометиана нет, оно снова появляется только в Иерусалимском уставе. В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. подробных указаний о службе этого дня нет, но на утрене предписано читать слово свт. Григория Богослова (Or. 11). Последование соединяется с последованием попразднства Богоявления (Пентковский. Типикон. С. 319).

В *Евергетидском Типиконе* кон. XI в. (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 388) содержится полное описание службы, соединяются последования Г. и попразднства, на утрене - «Бог Господь» с тропарем праздника и Г. 'Ορθοδοξίας ὁδηγέ ( <sup>Православіа настáвниче</sup> ) (тропарь святого поется только на «Бог Господь», а в конце вечерни и утрени поется только тропарь праздника). Кроме тропаря, в последование Г. входят кондак, светилен и неск. самогласнов. На литургии на блаженнах поется песнь 3-я из канона святого, чтения: прокимен 7-го гласа из Пс 115, Евр 7. 26-8. 2, аллилуиарий со стихом из Пс 131, Ин 10. 9-16, причастен - Пс 111. 6в. В *Мессинском Типиконе* 1131 г., (Arranz. Турисон. Р. 105) отмечено соединение

последований Г. и попразднства, пение тропаря Г., на литургии - песнь Г. на блаженных и чтения: прокимен 7-го гласа из Пс 63, Еф 4. 7-4. 13, аллилуиарий со стихом из Пс 131, Мф 4. 25-5. 12, причастен - Пс 111. 6b.



Свт. Григорий Нисский (?). роспись ц. вмч. Феодора Стратилата на Ручью в Новгороде. 80-е гг. XIV в.

Во всех редакциях Иерусалимского устава 10 янв. указаны последования 2 святых - Г. и прп. Дометиана (см.: Дмитриевский. Описание. Т. 3. С. 38). Согласно первопечатному греч. Типикону (Венеция, 1545), соединяются 3 последования: Г., прп. Дометиана и попразднства Богоявления. На повечерии поется последование прп. Маркиана. Г. и прп. Дометиану поется общий тропарь 4-го гласа 'Ο Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ( **Бже оцъ нашихъ** ), кондак Г. указывается по 6-й песни канона. Служба на литургии не расписана, только указана песнь Г.

на блаженнах. Иногда в рукописях и изданиях, составленных в соответствии с Иерусалимским уставом, приводится отдельный тропарь Г. ( **Православіа наставниче** ). В московских печатных Типиконах XVII в. служба излагается в целом так же, только 2 кондака Г. указываются по 3-й песни канона, а по 6-й - кондак праздника, на литургии - те же чтения, что и 17 нояб., на память свт. Григория Неокесарийского (прокимен 7-го гласа из Пс 115, 1Кор 12. 7-11, аллилуиарий со стихом из Пс 131, Мф 10. 1, 5-8, причастен - Пс 111. 6b). В Типиконе 1682 г., текст к-рого практически без изменений перепечатывается в изданиях РПЦ до сих пор, устав в целом тот же, по 6-й песни канона - кондак Г., на литургии назначается рядовая песнь из канона Богоявления и песнь 6-я из канона Г., чтения те же, что и в дониконовских Типиконах (со ссылкой на 17 нояб.). В совр. греч. Минеее указана только песнь канона, чтения не расписаны, в богослужебном греч. Евангелии приводится чтение Мф 4. 25-5.12. Совр. последование Г. включает: общий тропарь Г. и прп. Дометiana 4-го гласа 'Ο Θεός τῶν πατέρων ἡμῶν ( **Бже оцъ нашихъ** ); кондак 1-го гласа на подобен «Лик ангельский»: Τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς ( **Окомъ дѣшевнымъ** ) и 2-го гласа на подобен «В

молитвах неусыпающую»: Τῆς Ἐκκλησίας ὁ  
 ἔνθεος Ἱεράρχης ( **Цркви вѣственный ієрархъ** ); канон 1-го  
 плагального, или 5-го, гласа, ирмос: Ἰππον καὶ  
 ἀναβάτην ( **Коня и всадника** ), нач.: Ἀβυσσος ὦν σοφίας ( **Бездна сын премудрости** ); 3 самогласные стихиры и цикл  
 из 3 стихир-подобнов. В рукописях  
 встречаются и иные каноны Γ.: плагального 4-  
 го, или 8-го, гласа, с ирмосом Τῷ ἐκτινάξαντι ἐν  
 θαλάσῃ ( **Истрасшемъ въ мори** ), нач.: Τῷ ἀνατείλαντι  
 ὠσφόρον πνευματικῆς δαδουχίας (Возведшему  
 денницу духовного факельного шествия) (АНГ.  
 Т. 5. Р. 208-220); плагального 1-го, или 5-го,  
 гласа, ирмос: Ἰππον καὶ ἀναβάτην ( **Коня и всадника** ),  
 нач.: Τὰς τοῦ φωτὸς ἀκτῖνας ἡμῖν ἐφήπλωσεν (Света  
 лучами нас покрыл) (Ταμεῖον. Σ. 151).

**А. А. Лукашевич**

### **Иконография**

Г. изображается старцем в традиц. для  
 святителя одеждах - фелони, омофоре, с  
 Евангелием или свитком в руках.

В монументальной росписи изображение Г.  
 помещается среди др. святителей, как правило,  
 в алтарной зоне - везде фронтально, в фелони, с  
 кодексом в руке (мозаика в апсиде собора Св.  
 Софии в Киеве (1037-1045) - между

святителями Иоанном Златоустом и Григорием Чудотворцем; мозаика в диаконнике кафоликона мон-ря Осиос Лукас (30-е гг. XI в.); роспись ц. Панагии Халкеон в Фессалонике (1028) - в алтарной нише под образом Богоматери Оранты, между окнами апсиды; роспись ц. Панагии Форвиотиссы в Асину, Кипр (1105/06) - в 1-м регистре в нише диаконника; предположительно (атрибуция И. Я. Качаловой) в ц. вмч. Феодора Стратилата на Ручью в Новгороде (80-е гг. XIV в.) - в медальоне на юго-вост. пилоне в виме рядом с 3 святителями Григориями - Чудотворцем, Акрагантским и неизвестным). В сложившуюся в XII в. композицию «Служба св. отцов» включался и образ Г.: напр., росписи в церквах Пантелеимона в Нерези (1164), св. Афанасия «ту Музаки» в Кастории (в обоих случаях святитель облачен в полиставрий).

Г. неоднократно изображен на миниатюрах «Гомилий» своего современника свт. Григория Богослова: вместе с братом свт. Василием Великим и свт. Григорием Богословом (Paris. gr. 510. Fol. 71v, 880-886 гг.) - в рост, фронтально, с Евангелием в руках, каждый под архитектурной аркой-киворием, Г. слева; в коленопреклоненном молении вместе со свт.

Григорием Богословом (Parisin. Coislin. 239. Fol. 158v, XI в.); беседующим со свт. Григорием Богословом (Dionys. 61. Fol. 113r, XI в.) и др.

В рукописном сб. Евфимия Зигабена «Догматическое всеоружие» Г. представлен на выходной миниатюре в композиции ктиторского характера: в сборнике Ватиканской б-ки (Vat. gr. 666. Fol. 1v - 2r, XII в.) - имп. Алексей I Комнин принимает свиток, Г. вместе с др. святителями и 2 преподобными изображен в легком 3/4-ном повороте влево, в крещатой ризе, со свитком в руке; в сборнике из мон-ря Ватопед на Афоне (ГИМ. Влад. 224 / Син. греч. 387. Л. 5 об., 1-я пол. XII в.) - вместе с др. святителями и 2 преподобными в легком 3/4-ном повороте влево, в фелони и омофоре, со свитком в руке.

Единоличные изображения Г. помещались в минейных циклах на январь (под 10 янв.; за исключением минологиев, где под этим днем памяти - образ прп. Маркиана): в Минологии имп. Василия II (Vat. gr. 1613. Fol. 305. 976-1025 гг.); в Минеи на январь из Гроттаферратского мон-ря (Cryptoferat. X a V. Fol. 64r, XI в.); в груз. Минеи из Давидгареджи (Tbilisi A 648. б/п, XI в.); в греко-груз. рукописи и др., а также в настенных минологиях ряда

средневеков. серб. храмов (в ц. св. Георгия монастыря Старо-Нагоричино (Македония), 1317; в нартексе архиеп. Даниила 2, Печская Патриархия (Косово и Метохия), 1561); в ц. свт. Николая в Пелинове (Черногория), 1717-1718) и на рус. минейных иконах на январь (напр., кон. XVI в. (ЧерМО), минея годовая, нач. XIX в. (УКМ)).

Иконы святителя встречаются редко и, как правило, обусловлены желанием заказчика иметь образ соименного святого, напр. икона работы царских мастеров «Григорий Нисский и прп. Ксения», 1-я пол. XVII в. (ГТГ) - обе фигуры в 3/4-ном повороте в молении к Спасителю, изображенному в небесном сегменте вверху.

Согласно греч. иконописному подлиннику нач. XVIII в., его следует писать так: «Старец с остроконечною бородою, говорит: «Благодарим тя, Царю невидимый» (по иерусалимскому списку - Благословляяй благословящия Тя, Господи)» («Ерминия» *Дионисия Фурноаграфюта*. Ч. 3. § 8. № 14); рус. иконописные подлинники по спискам Г. Д. Филимонова и С. Т. Большакова (оба XVIII в.) совпадают в описании Г.: «Подобием стар, седьмь власы, брада мало подоле Власиевой (сщмч. Власия Севастийского.- Э. Ш.), риза

святительская, на плечах омофор, в руках книга. Бяше же, по телесному воображению, подобен брату своему Василию, обаче в седицах, но яко понизок»

(Филимонов. Иконописный подлинник. С. 246).

Лит.: Ерминия ДФ. С.

160; Большаков. Подлинник иконописный. С.

64; Антонова, Мнева. Каталог. Т. 2. Кат. 859. С.

368; Ritter A. M. // LCI. Bd. 6. Sp. 450-

451; Мијовић. Менолог. С. 193, 201, 236, 271, 283, 368, 383.

**Э. В. Шевченко**