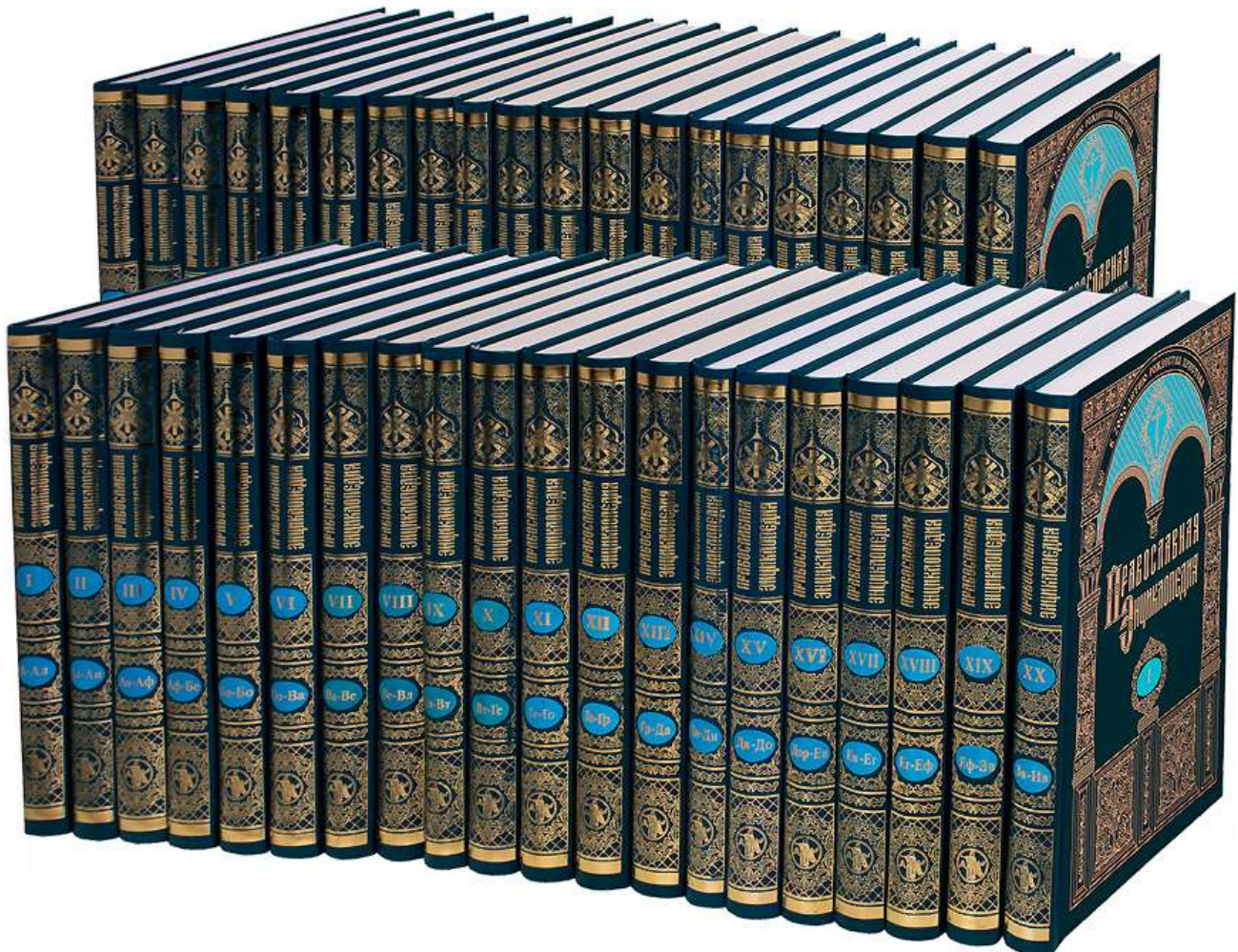


TEZAU LITURGIC
25 IANUARIE

SF. IERARH
GRIGORIE
TEOLOGUL,
ARHIEPISCOPUL
CONSTANTINOPOLULUI



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"

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

Т. 12, С. 668-712

Жизнь

- Детство и юность
- Обучение в Афинах
- Выбор пути
- Священство и епископство в Назианзе
- Константинопольский период
- Последние годы
- Сочинения
 - Слова (гомиллии)
 - Поэтические произведения
 - Письма
- Сочинения, приписываемые Г. Б., но ему не принадлежащие
 - Литургия и анафоры
- Переводы сочинений Г. Б. на славянский язык до XIX в., рукописная и старопечатная традиция
- Учение

- Учение о Боге
- Учение о Св. Троице
- Учение о творении
- Учение о человеке
- Христология
- Сотериология
- Эсхатология
- Экзегетический метод
- Влияние
- Сочинения Г. Б. в каноническом праве
- Сочинения Г. Б. в православном богослужении
- Толкования
- Почитание
 - Мощи
 - Агиография
 - Почитание в славяно-русской традиции
- Гимнография
- Иконография

ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ

[Назианзин; греч. Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, ὁ Ναζιανζηνός] (325-330, поместье Арианз (ныне Сиврихисар, Турция) близ Карвали (ныне Гюзельюрт), к югу от г. Назианза, Каппадокия - 389-390, там же), свт. (пам. 25 янв., 30 янв.- в Соборе Трех святителей; пам. зап. 2 янв., 9 мая), архиеп. К-польский, отец и учитель Церкви.

Жизнь

Главным источником жизнеописания Г. Б. являются его собственные сочинения (основные научные работы о биографии Г. Б.: *Gallay*. 1943; *Bernardi*. 1995; *McGuckin*. 2001). По обилию автобиографических сведений в ряду древних христ. авторов Г. Б. может сравниться лишь с блж. [Августином](#). Среди автобиографических произведений Г. Б. основное место занимает кн. «О себе самом», содержащая 99 стихотворных произведений, в т. ч. поэму «О своей жизни». Автобиографическими являются отдельные слова, посвященные событиям жизни святителя (пресвитерской хиротонии, удалению в пустыню, удалению с епископского престола), его ближайшим родственникам и друзьям (отцу, младшему брату Кесарию, сестре - св. [Горгонии](#), свт. [Василию Великому](#)). Обширная переписка Г. Б. также проливает свет на нек-рые детали его биографии. Среди свидетельств современников выделяются письма к Г. Б. свт. Василия Великого (*Basil. Magn.* Ер. 2, 7, 14, 19, 47, 71, 169, 171), к-рый говорит о своем друге как о «сосуде избранном» (ср.: Деян 9. 15), «глубоком кладезе», «устах Христовых» (Ер. 8).

Детство и юность

В поэме «О своей жизни» Г. Б. пишет, что ему было ок. 30 лет, когда он вернулся (ок. 356-357 гг.) домой по окончании обучения - на этом основана общепринятая датировка его рождения (*De vita sua* // PG. 37. Col. 1046). Согласно лексикону «Суда», Г.

Б. дожил до 90 лет, однако эта информация вряд ли верна (Suda. Lex. 450). Буд. святитель род. в имении отца, свт. *Григория*, еп. Назианзского (старшего). Свт. Григорий, богатый и влиятельный аристократ, в молодости принадлежал к секте *унсустариан* (Greg. Nazianz. Or. 18. 5). В возрасте 45 лет, гл. обр. под влиянием жены, он принял христ. веру, обратившись с просьбой о крещении к епископам, отправлявшимся на *Вселенский I Собор*, и был крещен архиеп. Каппадокийским Леонтием (Ibid. 12). В 328 или 329 г. он был избран пресвитером и затем епископом Назианза; управлял епископией до смерти, сочетая кротость пастыря со строгостью администратора (Ibid. 27)



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

Св. Нонна, подчиняясь мужу в семейных делах, была его наставницей в благочестии: соблюдала посты, проводила ночи в молитве, занималась благотворительной деятельностью, покровительствуя вдовам и сиротам (Ibid. 8-10). Именно она, по-видимому, оказала решающее влияние на христ.

воспитание детей - Григория, Кесария и Горгонии. Оставаясь на протяжении мн. лет бездетной, св. Нонна дала обет в случае рождения ребенка посвятить его Богу. Однажды во сне она увидела буд. ребенка и услышала его имя. Г. Б. всегда помнил об этом событии, считал себя «новым Самуилом» и рассматривал свою жизнь как исполнение обета, данного матерью (Carm. de se ipso 1 // PG. 37. Col. 1001-1003; De vita sua // PG. 37. Col. 1034-1035). Родившийся первенец был наречен Григорием в честь отца. О родителях Г. Б. отзывался с благоговением и почтением, видя в отце образ истинного архипастыря, а в матери - образ идеальной супруги, через к-рую дети приобщились к христ. традиции (Carm. de se ipso 1 // PG. 37. Col. 979-980; De vita sua // PG. 37. Col. 1033-1034).

Г. Б. рос, окруженный любовью родителей, домашних и слуг. Его христ. воспитанию способствовало чтение книг и общение с «добродетельными мужами» (De vita sua // PG. 37. Col. 1036). Но, возможно, решающим для него был его собственный опыт молитвы и мистического соприкосновения с Божественной реальностью: Г. Б. упоминал о «ночных видениях», при помощи к-рых Бог вселял в него любовь к целомудренной жизни (Carm. de se ipso 45 // PG. 37. Col. 1367). Во время одного из таких видений юному Г. Б. явились 2 прекрасные девы - Чистота (ἀγνεΐα) и Целомудрие (σωφροσύνη): они призвали мальчика избрать девственный образ жизни, чтобы приблизиться к

«сиянию бессмертной Троицы» (Ibid. Col. 1369-1371). Это видение оставило глубокий след в душе Г. Б. и во многом предопределило его жизненный выбор. Др. подобного же рода событие - первое мистическое видение Божественного света, к-рое было одновременно первым опытным соприкосновением Г. Б. с тайной Св. Троицы (Carm. de se ipso 1 // PG. 37. Col. 984-987), - не только усилило аскетические устремления Г. Б., но и повлияло на весь строй его богословской мысли (тема созерцания Троичного света стала центральной в учении Г. Б.). Глубокая мистическая жизнь началась у него еще в детстве: «Когда был я ребенком... я восходил ввысь, к сияющему престолу» (Ibid. Col. 1006). О годах юности он вспоминал: «Вместо земных стяжаний... у меня перед глазами было сияние Бога» (Ibid. Col. 992). Уже в годы юности приобщившийся к сокровищницам языческой учености, Г. Б. и в христ. лит-ре был начитан прежде, чем достиг зрелости (De vita sua // PG. 37. Col. 1115). Высоко ценя античную культуру, он тем не менее ставил на первое место «подлинные науки» (т. е. христ. учение) (Ibid. Col. 1037-1038).

Г. Б. получил блестящее по тем временам образование. Вместе с братом Кесарием (Or. 7. 6) он начал обучение в Назианзе; в посл. около года посещал школу в Кесарии Каппадокийской, где, вероятно, впервые встретился со свт. Василием Великим (Or. 43. 13). Здесь Г. Б. должен был пройти курс начального («грамматического») образования, включавшего изучение алфавита и арифметики,

чтение вслух, письменные упражнения, заучивание наизусть фрагментов из сочинений древних поэтов, толкование заучиваемых текстов, а также курс среднего («общего») образования, состоявшего из математики, геометрии, астрономии и теории музыки, к которым могли добавляться др. предметы, в частности медицина.

Риторика, относившаяся к сфере высшего образования, Г. Б. изучал в «процветавших тогда палестинских училищах», т. е. в Кесарии Палестинской (Or. 7. 6), у ритора Феспесия (*Hieron. De vir. illustr.* 113). Ближе к кон. 348 г. Г. Б. вместе с братом покинули Кесарию Палестинскую и отправились в Александрию, которую святитель в посл. называл «лабораторией всех наук» (Or. 7. 6); по его словам, здесь он «вкусил нечто из словесности» (*De vita sua // PG. 37. Col. 1038; ср.: Gallay. 1943. P. 33-35*). Как в Александрии, так и ранее в Кесарии Палестинской Г. Б. должен был познакомиться с лит. наследием Оригена, преподававшего в обоих городах; в Александрии Г. Б. мог, вероятно, встречаться со свт. Афанасием I Великим, а также слушать лекции знаменитого экзегета Дидима Слепца.

Курс образования Г. Б. должен был завершиться в Афинах, куда он в том же 348 г. отправился из Александрии (уже без брата) на корабле. На пути его ждало суровое испытание, которое стало переломным моментом в его судьбе: когда корабль находился в открытом море недалеко от о-ва Кипр, разразился

шторм (Ibid. Col. 1038-1040). Запасы воды удалось пополнить благодаря проходившему неподалеку финикийскому судну, однако шторм не утихал в течение мн. дней, и корабль, на к-ром находился Г. Б., окончательно сбился с пути: «Мы не знали, куда плывем, ибо многократно меняли курс, и уже не чаяли никакого спасения от Бога» (Ibid. Col. 1041). Г. Б., хотя и являлся сыном епископа, не был крещен в детстве: принятие таинства откладывалось до окончания учебы и вступления в зрелый возраст. Оказавшись лицом к лицу с расвирепевшей стихией, он не столько боялся самой смерти, сколько опасался умереть некрещеным (Ibidem). В этой ситуации Г. Б. дал обет посвятить себя Богу в случае, если ему будет сохранена жизнь: «Твоим я был прежде, Твой есмь и ныне... Для Тебя буду жить, если избегну сугубой опасности! Ты потеряешь Своего служителя, если не спасешь меня! Ученик Твой попал в бурю: оттряси же сон, или приди по водам, и прекрати этот ужас!» (Ibid. Col. 1043). Бог услышал его молитву: шторм неожиданно прекратился. Несмотря на то что Г. Б. крестился и посвятил себя служению Богу только после окончания Афинской академии, уже ничто не могло отвратить его от следования намеченной цели.

Обучение в Афинах

Ко времени учения Г. Б. в Афинской академии господствующей философской школой в ней стал неоплатонизм с ярко выраженной теургической направленностью. Г. Б. в посл. упрекал Афины за то,

что они «изобилуют худым богатством (идолами), которых там больше, чем во всей Элладе, так что трудно не увлечься за восхваляющими и защищающими их» (Or. 43. 21). Однако и влияние христиан в академии становилось все более ощутимым. Христиане преподавали наряду с нехристианами: наставниками Г. Б. в софистике были язычник Имерий и христианин Проэресий (*Eunap. Vitae sophist.* 487-488; *Socr. Schol. Hist. eccl.* IV 26; *Sozom. Hist. eccl.* VI 17; Сократ и Созомен упоминают среди учителей Г. Б. антиохийского ратора Ливания, что маловероятно). Среди учеников также были и христиане, и язычники - каждый мог исповедовать ту или иную религию по своему усмотрению. Основными предметами, изучавшимися в академии, были риторика и софистика: в Афинах Г. Б. приобрел риторическое мастерство, в посл. стяжавшее ему бессмертную славу. Основными лит. образцами при изучении риторики оставались сочинения Гомера, Еврипида и Софокла, памятники аттической прозы и поэзии, преимущественно на мифологические сюжеты. Обширными знаниями в области античной мифологии, к-рыми Г. Б. отличался от др. отцов Церкви IV в. (*Detoen. P.* 211-212), он был в значительной степени обязан занятиям в Афинах. Своеобразие его лит. стиля также во многом обусловлено профессиональными навыками в риторике. Философии в академии уделялось меньше внимания, чем риторике. Хотя в сочинениях Г. Б. помимо Платона и Аристотеля постоянно

упоминаются мн. др. античные философы, ссылки на них как правило носят общий характер. Его мало интересовали обычные студенческие развлечения: он предпочитал жизнь тихую и уединенную. Главным его желанием было преуспеть в риторике и др. науках, «приобрести познания, которые собрали Восток и Запад и гордость Эллады - Афины» (Carm. ad alios 7 // PG. 37. Col. 1554; De vita sua // PG. 37. Col. 1044).



Святители Григорий Богослов и Василий Великий. Роспись ц. св. Георгия Диасорита на о-ве Наксос, Греция. Ок. 1052 г.

Во время пребывания в Афинах Г. Б. сблизился со свт. Василием Великим. «...Ища познаний, обрел я счастье... испытал то же, что Саул, который в поисках ослов своего отца обрел царство», - говорил Г. Б. по этому поводу (Or. 43. 14; ср.: 1 Цар 9-10; в тексте Г. Б. игра слов между именем «Василий» и словом «царство» - βασιλεία). Именно в Афинах их знакомство переросло в «дружбу», «единодушие» и «родство» (Or. 43. 14). Это был союз людей, всецело преданных идеалам философской жизни и учености, стремящихся к нравственному совершенству.

Несмотря на отношения равенства и взаимную преданность друг другу, Г. Б. всегда воспринимал свт. Василия как старшего и главного: он искренне считал свт. Василия «в жизни, слове и нравственности превосходящим всех», кого он когда-либо знал (Ер. 16). В Афинах, где дух язычества был очень силен, свт. Василий и Г. Б. вели христ. образ жизни, одновременно преуспевая в риторическом искусстве (Or. 43. 21).

Г. Б. провел в Афинах ок. 8 лет. Он намеревался покинуть город вместе со своим другом сразу же по окончании курса, однако обоим было предложено остаться в академии в качестве преподавателей риторики. Свт. Василий уговорил Г. Б. согласиться на почетное предложение; сам же уехал, вероятно, втайне от Г. Б. Поступок свт. Василия не вписывался в представления Г. Б. о дружбе, даже много лет спустя он вспоминал об этом с горечью (Or. 43. 24). Проведя еще нек-рое время в Афинах в качестве ритора, Г. Б. вернулся на родину, где также отдал дань риторике. Этот короткий период он рассматривал лишь как вынужденную задержку, к-рая тем не менее стала для него подготовкой к буд. деятельности на церковном поприще (De vita sua // PG. 37. Col. 1046-1048).

Выбор пути

Вскоре после возвращения из Афин Г. Б. принял таинство Крещения (Gallay. 1943. P. 67).

Намерением его было вести жизнь «философа». В его представлении это означало полумонашеский образ

жизни, сочетающий строгий христ. аскетизм с учеными занятиями. Однако по просьбе отца он взял на себя управление фамильным имением, что доставило ему немало хлопот (Ibid. P. 66). Как старший сын Г. Б. являлся наследником состояния отца. Сочетать обязанности по управлению имением с созерцательной жизнью было нелегко. Некоторое время он жил вместе со свт. Василием в его понтийском уединении, изучая Свящ. Писание и сочинения Оригена. Помимо аскетических подвигов святители занимались в Понтийской пустыне лит. деятельностью; в частности, Г. Б. помогал свт. Василию в составлении нравственных и аскетических правил. В 115-м письме Г. Б. упоминает сборник фрагментов из сочинений Оригена под названием «Добротолюбие» (Θιλοκαλία); традиционно считается, что он был составлен им вместе со свт. Василием (впрочем, М. Харл, подготовившая этот сборник к изданию (SC; 302), сомневается в общепринятой атрибуции). Через некоторое время Г. Б. вернулся домой. Это возвращение было связано не только с его обязанностями по управлению поместьем и чувством долга перед родителями, но и с внутренним колебанием между стремлением к созерцательной жизни и сознанием необходимости приносить общественную пользу. Г. Б. искал для себя промежуточный, «средний» путь, идя по которому он мог бы сочетать аскетический образ жизни с учеными трудами и, не лишаясь уединения, приносить пользу людям. Но отец, престарелый епископ Назианза, сделал его своим

помощником в управлении епископией. В 361/2 г. он настоял на том, чтобы Г. Б. принял от него пресвитерскую хиротонию. В посл. Г. Б. называл этот поступок отца «тиранией», а себя упрекал в малодушии за то, что согласился на пресвитерство (De vita sua // PG. 37. Col. 1053-1054; ср. иную оценку того же поступка отца как «благой тирании»: Or. 1. 1). Дальнейший жизненный путь Г. Б. пролегал между церковным служением и стремлением к уединению («кафедрой» и «пустыней» - см.: *Otis. The Throne and Mountain...*). Не вынося суеты и шума большого города, он сразу же после рукоположения ушел в Понт к свт. Василию. После мн. усиленных просьб отца ему пришлось вернуться в Назианз и принести извинения отцу и его пастве за свое бегство.

Священство и епископство в Назианзе

Г. Б. служил в Назианзе пресвитером ок. 10 лет, помогая отцу в управлении епископией. Летом 362 г. имп. Юлиан Отступник издал эдикт об учителях, запрещавший христианам преподавание в ун-тах и школах. В христ. среде религ. политика императора вызвала негодование. В «Словах против Юлиана», опубликованных после его смерти, Г. Б. обрушился на бывш. соученика по Афинской академии с резкими обличениями. Император, по свидетельству Г. Б., послал в Назианз солдат для того, чтобы захватить христ. храмы. Однако свт. Григорий (старший) не только лично противостоял начальнику гарнизона, но и возбудил против него паству до

такой степени, что если бы тот притронулся к христ. святыням, то «был бы растоптан ногами» (Or. 18. 32). В кон. 363 г. свт. Григорий (старший) поставил подпись под омиусианским символом веры (вероятно, под формулой Антиохийского Собора 363 г.- *Benoit*. 1973. P. 182-183; *Bernardi*. Introduction. 1983. P. 32; *Calvet-Sebasti*. Introduction. 1995. P. 30-31). Само по себе подобное событие не было чем-то экстраординарным, поскольку свт. Григорий вкладывал в термин $\acute{\omicron}\mu\iota\omicron\upsilon\acute{\omicron}\sigma\iota\omicron\varsigma$ (подобосущный) правосл. содержание. Однако группа назианзских монахов, заподозрив епископа в ереси, немедленно отделилась от него. Схизма продолжалась недолго, тем не менее Г. Б. пришлось специально защищать отца в 6-м слове, написанном по случаю возвращения монахов в лоно Церкви. Г. Б. не скрывал, что, «следя» за отцом, он участвовал в управлении епископией и постепенно становился как бы со-епископом Назианзской Церкви (Or. 18. 18). К подобному же служению был ок. 364 г. призван свт. Василий: по просьбе престарелого еп. Кесарийского *Евсевия* он принял священный сан и стал его ближайшим помощником. Г. Б. откликнулся на рукоположение свт. Василия письмом, больше похожим на соболезнование, чем на поздравление (Ep. 8).



Святители Василий Великий и Григорий Богослов. Роспись парекклисиона св. Иоанна Предтечи монастыря Хиландар на Афоне. 1683-1684 гг.

Во время размолвки свт. Василия с еп. Евсевием Г. Б. послал еп. Евсевию письма, в к-рых отзывался о свт. Василии самым лестным образом (Ер. 16-18); он также писал свт. Василию, советуя вернуться к епископу (Ер. 19). Узнав о желании буд. свт. Григория, еп. Нисского, брата свт. Василия, посвятить жизнь риторике, Г. Б. написал ему увещательное послание, в к-ром укорял друга за то, что тот «захотел быть известным как ритор, а не как христианин» (Ер. 11). С подобными же письмами Г. Б. обратился к брату Кесарию, к-рого призывал отказаться от придворной карьеры. Кесарий в отличие от отца и брата избрал светскую карьеру и после получения высшего образования в Александрии стал придворным врачом в К-поле. Он оставался при дворе даже в царствование имп. Юлиана (Ер. 14). Во время землетрясения 11 окт. 368 г. в Никее Кесарий, занимавший тогда должность хранителя придворной казны в Вифинии, оказался под обломками рухнувшего здания, но чудесным

образом уцелел (Ер. 20). Вскоре, однако, он умер, приняв перед смертью крещение. Преждевременная кончина младшего брата оставила глубокую рану в душе Г. Б.: «Нет у меня больше Кесария,- писал он одному из их общих друзей.- И скажу, что, хотя страдание не свойственно философии, я люблю все, что принадлежало Кесарию, и если вижу что-либо напоминающее о нем, обнимаю и целую это, словно его самого, и думаю, что как бы вижу его, нахожусь с ним и беседую с ним» (Ер. 30). Вслед за Кесарием умерла сестра св. Горгония. Г. Б. посвятил обоим надгробные слова (Ор. 7, 8).

В 370 г. умер еп. Кесарийский Евсевий; наиболее вероятным кандидатом на его кафедру был св. Василий, к-рый уже фактически управлял епархией при жизни Евсевия. Еще прежде, чем новость о кончине еп. Евсевия достигла Назианза, Г. Б. получил письмо от св. Василия, в к-ром последний извещал его о своей болезни и просил приехать как можно скорее. Г. Б. был глубоко опечален, т. к. вообразил, что его друг умирает, и немедленно отправился в путь. Однако в дороге обнаружилось, что в Кесарию направляются епископы для избрания св. Василия на Кесарийскую кафедру. Узнав о готовившемся избрании нового епископа и предположив, что намерением св. Василия было завлечь его в Кесарию и заставить участвовать в собственном избрании, Г. Б. отправился обратно (Ер. 40). Тем не менее он принял участие в избрании св. Василия: от имени своего отца он послал в Кесарию 2 письма, в к-рых поддержал кандидатуру св.

Василия (Ер. 41 и 43). По этому же поводу он писал сщмч. Евсевию, еп. Самосатскому, - тоже от имени отца (Ер. 42). Когда же свт. Василий был избран, Г. Б. послал ему поздравление, в к-ром объяснял причины своего нежелания ехать в Кесарию на его хиротонию: «Не поспешил я к тебе тотчас, и не спешу... во-первых, чтобы сохранить честь твою и чтобы не подумали, что ты собираешь своих сторонников... а во-вторых, чтобы и самому мне приобрести постоянство и безукоризненность» (Ер. 45).

Зимой 371/72 г. арианствующий имп. Валент разделил Каппадокию на 2 провинции. Близкий к императору (в т. ч. в вопросах вероучения) Анфим, еп. Тианы - центра новосозданной провинции, - решил использовать эту ситуацию для приобретения церковной власти над всей Каппадокией Второй (не претендуя ни на Кесарию, ни на др. кафедры Каппадокии Первой). Сопrotивляясь этому, а также опасаясь усиления сторонников умеренного арианства, свт. Василий решил увеличить число архиереев среди своих сторонников путем создания в Каппадокии ряда новых епископских кафедр. Одним из поселений, где свт. Василий создал такую кафедру, стали Сасимы, куда он назначил Г. Б. Епископская хиротония Г. Б. (372; в том же году свт. Василий рукоположил во епископа своего брата свт. Григория Нисского, а в 374 - двоюродного брата Г. Б. свт. Амфилохия Иконийского), благодаря к-рой взамен созерцания и «философской» жизни он

оказался вовлеченным в локальный церковно-политический конфликт, - один из самых тяжелых эпизодов в его жизни, о к-ром он не мог вспоминать без глубокого сожаления. Г. Б. принял хиротонию, однако, не пожелав вступать в войну с еп. Анфимом, ушел в пустыню и предался безмолвию. Пробыв нек-рое время в уединении, он по просьбе отца вернулся в Назианз, где помогал ему до его смерти (374; неск. месяцев спустя скончалась и мать святителя). Незадолго до кончины свт. Григория (старшего) Назианз посетил еп. Анфим. Целью его визита было, очевидно, привлечение обоих Григориев на свою сторону: вероятно, он пытался воспользоваться возникшей между Г. Б. и свт. Василием размолвкой. Однако оба Григория подтвердили свою полную лояльность свт. Василию.

После смерти отца Г. Б. временно принял на себя управление Назианзской Церковью; тяготясь этим служением, он предложил епископам соседних городов избрать нового предстоятеля Назианза, но они отказались, желая видеть на этой кафедре самого Г. Б. Нек-рое время (вероятно, с 375 по 379) он провел в жен. мон-ре первомц. Феклы в Селевкий Исаврйской (*De vita sua* // PG. 37. Col. 1065-1066; нек-рые исследователи локализуют место уединения Г. Б. в Селевкий в Киликии или на Тигре), недалеко от Иконии, где до этого жила его сестра св. Горгония и где епископом был свт. Амфилохий. В эти годы Г. Б. мог близко ознакомиться с церковной ситуацией в Антиохии, где паства разделилась не только на

сторонников арианства и православных, но и сами православные не были едины - право занимать Антиохийскую кафедру оспаривали правосл. епископы свт. [Мелетий](#) и [Павлин III](#). Этот конфликт продолжался с нач. 60-х гг., когда на место свт. Мелетия, изгнанного из города арианами, при поддержке Александрии и Рима был рукоположен Павлин, сторонник более жесткой церковной политики в отношении ариан, чем свт. Мелетий. Впосл., когда свт. Мелетий вернулся в Антиохию, Павлин не вступил с ним в общение, из-за чего образовался длительный раскол. По утверждению историков Сократа и Созомена, между мелетианами и павлинианами в Антиохии к нач. 80-х гг. существовало соглашение, по к-рому оба епископа управляли паствой совместно: по смерти одного другой должен был быть признан единственным законным епископом (*Socr. Schol. Hist. eccl. V 5; Sozom. Hist. eccl. VII 3*). По др. версии, свт. Мелетий в 380 г. получил от гражданских властей офиц. право на управление епархией, а Павлин остался не у дел (*Theodoret. Hist. eccl. V 3*). Впосл. этот конфликт оказал влияние на ход [Вселенского II Собора](#) и на жизнь Г. Б.

Константинопольский период

За годы епископства Г. Б. сделался известен как ревностный защитник никейской веры. В последние годы жизни имп. Валента епископом К-поля был Демофил, глава партии омиев (см. в ст. [Арианство](#)). После смерти имп. Валента (9 авг. 378), группа к-

польских православных, не желавшая принимать еп. Демофила, пригласила Г. Б. возглавить их. Под давлением со стороны единомышленников (в т. ч., возможно, свт. Василия Великого, скончавшегося 1 янв. 379) Г. Б. принял это предложение и прибыл в столицу весной или осенью 379 г. Все церкви К-поля находились в руках подвластного Демофилу клира, поэтому святитель начал совершать богослужения в небольшом домовом храме, устроенном в одном из помещений виллы сенатора Авлавия (женатого на двоюродной сестре Г. Б. Феодосии), где святой нашел себе пристанище и к-рая была расположена в центре города. Святитель дал храму имя «Анастасия» (Воскресение) в знак победы Православия над арианством (Or. 42 // PG. 36. Col. 489; см.: *Janin. Églises et monastères*. P. 22-25; *Snee R. Gregory Nazianzen's Anastasia... // DOP. 1998. Vol. 52. P. 157-186*). Еретики употребляли различные способы, чтобы изгнать Г. Б. из столицы. Сначала его обвинили в «тритеизме» - будто вместо единого Бога он вводит трех богов (*Ibid. Col. 1074*). Затем начались попытки физической расправы. Однажды, когда Г. Б. совершал таинство Крещения, в храм ворвалась толпа арианствующих, в т. ч. монахов, к-рые требовали изгнания Г. Б. и бросали в него камни, после чего, обвинив в убийстве, привели для разбирательства к городским правителям. Последние, хотя и отнеслись к Г. Б. неблагоприятно, но не поддержали клеветников, т. к. невиновность Г. Б. была очевидна (*Ibid. Col. 1075-1076; Ep. 77*).

В 1-й пол. 380 г. против Г. Б. была организована интрига, к-рую возглавил Максим-киник - философ, обратившийся в христианство и стоявший на никейских позициях,- прибывший в К-поль из Александрии. Его прошлое весьма сомнительно: он был дважды судим, подвергнут бичеванию и изгнан из своего города. Однако Г. Б. узнал обо всем этом позже: поначалу он был уверен, что Максим - исповедник никейской веры, пострадавший за свои убеждения. Г. Б., сам будучи ритором и философом, проникся глубокой симпатией к Максиму. Он произнес в честь «Ирона» (т. е. Максима) похвальное слово, в к-ром создал образ человека, сочетающего в себе мудрость философа с ревностью христианина (Or. 25). О том, что Максим и Ирон - одно и то же лицо, свидетельствует блж. Иероним, к-рый говорит о 25-м слове следующее: «Похвальное слово Максиму-философу по возвращении его из ссылки, имя которого в заглавии некоторые несправедливо заменили именем Ирона на том основании, что есть другое сочинение Григория, заключающее в себе порицание этого Максима - как будто нельзя было одного и того же человека в одно время хвалить, а в другое время - порицать» (*Hieron. De vir. illustr.* 117; подробнее об Ироне-Максиме см.: *Mossay*. 1982; *Hauser-Meury*. P. 119-121). Г. Б. приблизил Максима, поселил у себя в доме и делил с ним трапезу, за к-рой епископ и философ вели продолжительные беседы (*De vita sua // PG. 37. Col. 1085*). В то же время втайне от Г. Б. Максим готовил интригу, задуманную в Александрии,- вероятно, при

участии Петра II, архиеп. Александрийского, к-рый сначала в письменной форме поздравил Г. Б. с началом его служения в К-поле, но затем попытался его сместить (Ibid. Col. 1088). Поскольку Г. Б. не был официально утвержденным епископом столицы, а лишь по приглашению группы верующих нес там служение, александрийская партия решила попытаться отнять у него власть. Весной 380 г. в К-поль прибыли первые корабли из Египта с грузом пшеницы, вместе с к-рыми в столице появились мн. егип. клирики и монахи; Г. Б. радостно приветствовал их как сторонников никейского исповедания (Or. 34). Однако в нач. лета 380 г., ночью, в одном из к-польских храмов, когда Г. Б. лежал дома больной, егип. епископы начали совершать рукоположение Максима. Об этом стало известно, так что с наступлением утра негодующие толпы людей собрались к храму и изгнали оттуда егип. епископов, к-рым поэтому пришлось окончить церемонию в доме некоего флейтиста. Максим бежал из К-поля, но, будучи признан нек-рыми зап. епископами, не считал себя окончательно побежденным и отправился в Фессалонику, надеясь добиться утверждения своего назначения имп. св. Феодосием. Государь, тем не менее, встал на сторону Г. Б., и Максим уехал ни с чем.

В февр. 380 г., с момента издания имп. св. Феодосием эдикта о никейской вере, началась подготовка ко II Вселенскому Собору. Целью Собора должно было стать утверждение никейского исповедания и избрание епископа для К-польской

кафедры. Но вопрос о епископе был заранее решен имп. св. Феодосием: единственным достойным кандидатом представлялся ему Г. Б. Имп. св. Феодосий вступил в столицу 24 нояб. 380 г., после победоносной кампании против готов. Сразу по прибытии он встретился с еп. Демофилом, к-рому предложил подписать правосл. исповедание веры. Когда тот отказался, он и его сторонники из числа клириков были изгнаны (26 нояб.) из К-поля; К-польская кафедра формально оказалась свободной. На следующий день была устроена торжественная процессия императора и армии по К-полю, во время к-рой Г. Б. был приглашен шествовать рядом с самодержцем; процессия окончилась в храме св. Апостолов, в то время главной церкви города. Передав ее в управление святителя, св. Феодосий указал этим на то, кого он считает архиеп. К-польским. Хотя триумф Г. Б. был полным, ариане предприняли последнюю отчаянную попытку изменить ситуацию в свою пользу: когда епископ был тяжело болен, к нему подослали убийцу. Последний, однако, явился с повинной к Г. Б., припав к его ногам со слезами и рыданиями. Узнав о покушении, к-рое готовилось против него, Г. Б. был глубоко тронут раскаянием потенциального убийцы, расплакался и простил его. Об этом случае сразу же узнал весь город (De vita sua // PG. 37. Col. 1129-1131).

На II Вселенском Соборе Г. Б. участвовал в качестве архиеп. К-польского. Вскоре после открытия Собора

умер его председатель, свт. Мелетий Антиохийский; председательство на Соборе было поручено Г. Б. Предстояло решить вопрос об антиохийском расколе. Поскольку соперник свт. Мелетия Павлин был еще жив, самым простым решением было бы признать Павлина единственным по смерти свт. Мелетия законным епископом Антиохии. Именно на таком решении настаивал Запад; с этим предложением и выступил Г. Б. Он произнес длинную речь, в которой рекомендовал оставить Антиохийский престол в руках того, кто уже владеет им, т. е. Павлина. Он также попросил позволения удалиться на покой и предложил избрать нового епископа на К-польский престол (Ibid. Col. 1140-1146). Г. Б. преследовал единственную цель - способствовать прекращению раскола и восстановлению церковного мира. Но вост. епископы сочли унижительным для себя принять вариант, навязанный им Западом. Предложение Г. Б. по прекращению антиохийского раскола было отвергнуто и на место свт. Мелетия избран антиохийский пресв. Флавиан. Г. Б. стал реже посещать соборные заседания, к этому вынуждала его и болезнь. Формально он оставался председателем Собора. Вскоре на Собор прибыли егип. епископы во главе с Тимофеем, преемником еп. Петра Александрийского. Обнаружив, что все важные дела обговорены и решены в их отсутствие, что их ставленник Максим осужден, что Павлин, которого они поддерживали, не получил Антиохийский престол, егип. епископы выступили с протестом против Г. Б. Последнего обвинили в том, что он занял

кафедру вопреки 15-му прав. I Всел. Собора, к-рое запрещает епископу одного города принимать на себя управление Церковью др. города. Хотя это правило нередко нарушалось на практике, формально его никто не отменял. Не желая быть причиной раздора, святитель в своем выступлении сказал: «Вы, которых собрал Бог для совещания о делах богоугодных, вопрос обо мне считайте второстепенным... Долго ли будут смеяться над нами как над людьми неукротимыми, которые научились одному только - дышать ссорами? Подайте с усердием друг другу руку общения. А я пусть буду пророком Ионою и, хотя не виновен в буре, жертвую собой для спасения корабля. Возьмите и бросьте меня по жребию. Какой-нибудь гостеприимный кит в морских глубинах даст мне убежище» (Ibid. Col. 1157-1159). Отставка Г. Б. была принята Собором и утверждена имп. св. Феодосием. На место Г. Б. по предложению императора избрали к-польского претора и сенатора Нектария, к-рый состоял в чине оглашенных: в течение неск. дней приняв таинство Крещения и будучи рукоположен в архиерейский сан, он стал архиепископом К-поля и занял председательское место на Соборе. Главной причиной своей отставки помимо зависти епископов Г. Б. считал не расхождения с Собором по церковно-политическим вопросам, но догматические расхождения по вопросу о божестве Св. Духа. На Соборе слова из Никейского Символа веры «И в Духа Святого» были существенно расширены: «И в Духа Святого, Господа Животворящего, от Отца

исходящего, со Отцом и Сыном споклоняемого и славимого, вещавшего через пророков». Однако в этих словах нет ни прямого утверждения о божестве Св. Духа, ни утверждения о единосущии Духа Сыну и Отцу. Отвергнув ересь пневматомахов (см. [Духоборчество](#)) и признав Духа равным Отцу и Сыну, участники Собора не согласились прямо внести утверждение о божестве Св. Духа и Его единосущии Отцу в Символ, чего, по-видимому, добивался Г. Б.

Последние годы



Отплытие свт. Григория Богослова из К-поля.
Миниатюра. XI в. (Hieros. Patr. 14. Fol. 264)

Покинув К-поль, Г. Б. вернулся на родину с твердым намерением навсегда оставить общественную деятельность и «сосредоточиться в Боге» (De vita sua // PG. 37. Col. 1164): он желал посвятить остаток дней уединению и молитве. В Назианзе он нашел церковные дела в том же состоянии, что и 6 лет назад: епископ так и не был избран. Городской клир вновь обратился к Г. Б. с просьбой принять на себя управление епископией. Ок. года Г. Б., несмотря на частые болезни, управлял епископией, но «как посторонний», т. е. по-прежнему как епископ др.

города (Ер. 182). В 382 г. в К-поле состоялся еще один церковный Собор, на к-рый приглашали Г. Б., но он решительно отказался ехать (Ер. 139). Не поехав на Собор, Г. Б., однако, пытался на расстоянии воздействовать на его исход, посылая письма влиятельным друзьям (Ер. 132; 135). К кон. 383 г. здоровье Г. Б. было окончательно подорвано, и он попросил отставки у еп. Феодора Тианского (Ер. 152). Тот удовлетворил просьбу Г. Б. и назначил в Назианз *хорепускона* Евлалия, одного из ближайших помощников и родственника Г. Б. К этому времени относится обострение в отношениях Г. Б. и преемника свт. Василия Великого на Кесарийской кафедре Елладия по поводу поставления на Назианзский престол нового епископа (Ер. 139, 146; *Devos*. P. 91-120). Вскоре Г. Б. удалился в фамильное имение, где провел остаток дней, ведя аскетический образ жизни и занимаясь лит. деятельностью. Умер Г. Б. в 389 или 390 г., как об этом свидетельствует блж. Иероним (*Hieron*. De vir. illustr. 117), или, следуя лексикону Суды, на 13-й год правления имп. св. Феодосия Великого, т. е. в 391 г. (*Suda*. Lex. 450). П. Нотен предлагает уточненную датировку - 390 г. (*Nautin*. P. 33-35). В составленном им в конце жизни офиц. Завещании Г. Б. передал свое немалое семейное имение Назианзской Церкви для попечения о бедных (что было волей и его отца); лишь отдельным ближайшим друзьям и соратникам он завещал различные предметы одежды и нек-рые суммы денег.

Сочинения

(подлинные). Лит. наследие Г. Б. включает слова, стихотворения и письма. В прозе, как и в стихах, он сочетал высокое риторическое мастерство с совершенством формы и стиля. Блж. *Иероним Стридонский*, перечисляя нек-рые его труды, называет Г. Б. одним из лучших ораторов и отмечает, что «стиль речи он унаследовал от Полемона» (*Hieron. De vir. illustr. 117*; ср.: *Idem. Ep. 50* (рус. пер. 48). 1). Единственное полное собрание творений Г. Б. в Патрологии Ж. П. Миня (PG. 35-38) воспроизводит editio princeps - издание бенедиктинцев конгрегации св. Мавра в Париже (Т. 1. 1778. Т. 2 не смог появиться вскоре из-за Французской революции и увидел свет лишь в 1842). Редакторы пользовались более ранним изданием Morel-Billy (1609), к-рый в свою очередь использовал базельское издание (1550) (см.: *Gallay. 1957. P. 114-122*; *Misier. 1903*).

Слова (гомилии)

До наст. времени дошло 45 слов Г. Б., бо́льшая часть к-рых относится к к-польскому периоду его деятельности (379-381). В основном это произнесенные слова, записанные скорописцами и затем исправленные святителем. Аутентичность слов не подвергается сомнению. Исключение составляет 35-е слово, «В память мучеников и против ариан» (*Eiς τοὺς μάρτυρας, καὶ κατὰ Ἀρειανῶν, De martyribus et adversus Arianos*), признанное неподлинным (*Masson M.-P. Le Discours 35 de Grégoire de Nazianze:*

questions d'authenticité // Pallas. 1984. P. 179-188; *Moreschini*. Introduction. 1985. P. 38-39).

Текстологический анализ (и, следов., установление наиболее надежного текста) слов Г. Б. осложняется тем, что они сохранились в огромном количестве рукописей - только греч. списков слов старше сер. XVI в. известно ок. 1500 (полный список см. в кн.: *Mossay*. 1981-1998). Для текстологии слов самостоятельное значение имеют также и их многочисленные переводы на древние языки: лат. (9 слов в пер. Руфина Аквилейского 399-400 гг.), сир. (все слова), арм. (41 слово), араб. (30 слов), груз. (19 слов), копт. (1 слово и фрагменты), эфиоп. (1 слово), слав. (древнейшие рукописи содержат 13 слов; в посл. был переведен весь корпус слов литургической коллекции. Ф. Томсон отказывал слав. переводам в к.-л. значении для текстологии слов в целом (*Thomson*. 1983), но А. М. Бруни доказал, что эта позиция ошибочна (*Бруни*. 2004)).



Свт. Григорий Богослов и олицетворение Премудрости Божией. Миниатюра из Гомилий свт. Григория Богослова. Кон. XV в. (РГБ. Троиц. № 137. Ф. 304/1. Л. V об.)

Различные издания слов существуют с XVI в. (особое значение имеет выполненное парижскими бенедиктинцами А. Б. Кайо и Ш. Клемансе (1778), поскольку именно оно воспроизведено в томах 35-36 PG), но попытка подготовки критического текста полного корпуса слов Г. Б. (а равно и др. произведений святителя) была впервые предпринята только в 1913-1930 гг. А. Штернбахом, Я. Сайдаком, Т. Синко и С. Витковским (BZ. 1929-1930. Bd. 38. S. 269). Из-за второй мировой войны начатый этими польск. исследователями проект не был доведен до конца, но тем не менее представления о текстологии слов, содержащиеся в единственной существенной монографии, вышедшей в рамках этого проекта (*Sinko*. 1923), вплоть до кон. XX в. стали общепринятыми при критическом издании слов. Для изучения истории бытования слов в рукописях большое значение имеет тот факт, что они представлены и как собрание полного корпуса, и как выборочные коллекции, содержащие лишь часть слов. Основными типами таких выборочных коллекций являются литургическая коллекция, содержащая слова 1, 11, 14-16, 19, 21, 24, 38-45 (которые в визант. традиции читались за богослужением в определенные дни года), и коллекция «не читаемых [за богослужением] слов» (οἱ μὴ ἀναγινωσκόμενοι Λόγοι), содержащая остальные слова. Кроме этих 2 и полной коллекций в рукописях встречаются литургическая коллекция с прибавлением нек-рых из нечитаемых слов и собрания нетипичного состава; во мн. рукописях слова сопровождаются комментариями.

Основные выводы, к к-рым пришел Синко, состоят в том, что для текстологии слов значение имеет, во-первых, только полная коллекция, во-вторых, все рукописи этой коллекции следует соотносить с одной из 2 фамилий (N и M). Для каждой характерен свой порядок слов, и они соответствуют 2 типам текста. Именно эти выводы лежат в основе критического издания слов в серии «Sources Chrétiennes», подготовленного на материале 10 древнейших греч. рукописей полной коллекции, 6 из к-рых принадлежат к фамилии N, 4 - к фамилии M.

В наст. время текстологические выводы Синко в целом опровергнуты (что, в частности, лишает определяющего значения тексты, вышедшие в серии «Sources Chrétiennes»). Как показала В. Сомер, рукописи полной коллекции слов принципиально не сводятся к 2 фамилиям, а тот или иной порядок слов не обязательно соответствует тому или иному типу текста (Somers. 1997); нельзя также брать за основу критического издания слов лишь полные их коллекции (Somers-[Auwers]. 2002).

Лучшие научные издания слов выходят в подсерии «Corpus Nazianzenum» (CN), публикуемой в рамках серии «Corpus Christianorum. Series Graeca» Центром исследований Г. Б. (Centre d'Études sur Grégoire de Nazianze) в Лёвене; к наст. времени число вышедших в серии CN томов (содержащих новейшие издания греч. текста, древних переводов слов Г. Б., а также древних толкований слов и текстологических

исследований) уже превысило 3 десятка, но работа далека от завершения.



Свт. Григорий Богослов составляет Похвальное слово сщмч. Киприану Карфагенскому.

Мученичество сщмч. Киприана. Миниатюра из Гомилий свт. Григория Богослова. XII в. (Paris. gr. 543. Fol. 87v)

I. Догматические. По содержанию большая часть слов имеет догматический характер, наиболее известные из них - «Пять слов о богословии» (Λόγοι Θεολογικοί; Or. 27-31), произнесенные летом 380 г. (см., напр.: *Norris*. 1991). Именно это сочинение снискало Г. Б. имя «Богослов». Гипотеза Р. Вейенборга о непринадлежности этих слов Г. Б. (*Weijenborg*. 1973) была опровергнута Доротеей Вендебург (*Wendebourg*. 1980.; ср.: *Gallay*. Introduction. 1978. P. 7).

Их датировка вызывает разногласия среди исследователей: Синко полагает, что они были произнесены летом 380 г.; С. Тильмон указывал 379 г. (*Sinko*. P. 27-31; *Tillemont*. Mémoires. T. 9); Я. Шимусяк считает, что первые 4 произнесены Великим постом 380 г., еще до конфликта с Максимом-киником, а последнее слово о Св. Духе 2 месяцами позже - на Пятидесятницу 31 мая;

подготовкой же к ним Г. Б. был занят зимой 379/80 г. (*Szymusiak*. Pour une chronologie...); с этой датировкой не вполне согласен П. Галле: по его мнению, слова были произнесены между эпизодом с Максимом-киником и до вхождения имп. св. Феодосия в столицу, т. е. с июля по нояб. 380 г. (*Gallay*. Introduction. 1978. P. 13-14). Дж. Мак-Гакин датирует слова летом 380 г.

В 27-м слове, «Против евномиан» (Κατὰ Εὐνομιανῶν, *Adversus Eunomianos*), составляющем введение к остальным, Г. Б. рассуждает о том, каким должен быть истинный богослов: кто может богословствовать, перед кем, когда, в какой мере и о чем. В 28-м слове, «О богословии» (Περὶ θεολογίας, *De theologia*), говорится о Боге в Самом Себе, т. е. о сущности, природе и свойствах Бога. 29-е, «О Боге Сыне» (первое) (Περὶ Υἱοῦ, *De Filio*), содержит систематическое учение о Боге Сыне, направленное против арианства, посвящено единству Ипостасей Св. Троицы, в частности единству Отца и Сына. В 30-м, «О Боге Сыне» (втором), затрагивается вопрос о божественной и человеческой природах в воплотившемся Боге, а также перечисляются имена Сына, встречающиеся в Свящ. Писании. Наконец, в 31-м слове, «О Святом Духе» (Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *De Spiritu Sancto*), Г. Б., опровергая македониан (см. ст. [Македоний I](#)), доказывает божественное достоинство Св. Духа и равенство Его двум др. Ипостасям Св. Троицы. «Пять слов» служат классическим изложением правосл. триадологии. В течение всей истории Византии они оставались

наиболее авторитетным и широко читаемым сочинением на догматическую тему, а уже при жизни Г. Б. получили известность в качестве своего рода манифеста никейской веры. Написанные накануне II Вселенского Собора, они наряду с др. сочинениями великих каппадокийцев создали почву для полного разгрома арианства и окончательного торжества никейской партии на этом Соборе. Эти темы затрагиваются также в 32-м и 20-м словах. В 32-м, «О соблюдении доброго порядка в собеседовании» (Περὶ τῆς ἐν διαλέξεσιν εὐταξίας, De moderatione in disputando, 379), Г. Б. доказывает, что не каждому и не во всякое время следует богословствовать; в 20-м, «О догмате [Св. Троицы] и о поставлении епископов» (Περὶ δόγματος καὶ καταστάσεως ἐπισκόπων, De dogmate et constitutione episcoporum, 380; Синко уточняет название этого слова: Περὶ δόγματος κατὰ καταστάσεως ἐπισκόπων - «О догмате [Св. Троицы] во оповещение епископов» - Sinko. P. 65; ср.: Mossay. Introduction. 1980. P. 45-50; вероятно, это слово было написано при вступлении в управление правосл. общиной К-поля и, тем самым, имело характер исповедания веры нового епископа), особенно порицает тех, кто принимаются богословствовать, не изучив Свящ. Писания, не заботясь о нравственной чистоте (подразумевая жителей К-поля, имевших страсть к богословским спорам); в данном слове, произнесенном вскоре по прибытии в К-поль, Г. Б. излагает классическое новоникейское учение о Св. Троице против Савелия и Ария: говорит о равенстве

Лиц Св. Троицы, выясняет понятие «начала» (ἀρχή) применительно к Сыну и говорит о вневременном рождении Сына.

II. Похвальные и надгробные. 7-е слово под названием «Надгробное брату Кесарию» (Εἰς Καισάριον τὸν αὐτοῦ ἀδελφὸν ἐπιτάφιος, Funeris in laudem Caesarii fratris oratio) посвящено памяти безвременно скончавшегося брата, к-рого Г. Б. особенно восхваляет за его любовь к наукам, в т. ч. естественным - геометрии, астрономии и математике: «Восток, Запад и все страны, где только впоследствии бывал Кесарий, служат знаменитыми памятниками его учености». В 8-м слове, «Надгробном сестре Горгонии» (Εἰς τὴν ἀδελφὴν αὐτοῦ Γοργονίαν, In laudem sororis suae Gorgoniae), Г. Б. говорит об аскетизме и глубоком благочестии сестры. В обоих сочинениях, а также в 18-м слове «Надгробном отцу» (Ἐπιτάφιος εἰς τὸν πατέρα, Funeris oratio in patrem), Г. Б. неоднократно обращается с теплыми словами к родителям. В 11-м слове, приветственном свт. Григорию Нисскому (Εἰς Γρηγόριον Νύσσης, Ad Gregorium Nyssenum), автор говорит о любви к нему и о том, как следует совершать память мучеников. 13-е слово (Εἰς τὴν χειροτονίαν Δοαρῶν ὁμιλία ἐκδοθεῖσα Εὐλαλίῳ ἐπισκόπῳ, In consecratione Eulalii Doarensium episcopi) обращено к Евлалию, другу святителя, по случаю его хиротонии во епископа Доарского; 15-е (в рус. пер. 16-е) произнесено «На день мучеников Маккавеев» (Εἰς τοὺς Μακκαβαίους, In Machabaeorum laudem). 21-е слово, «Похвальное Афанасию Великому» (Εἰς τὸν

μέγαν Ἀθανάσιον, In laudem Athanasii), служит богатым источником сведений об этом старшем современнике Г. Б. 24-е слово посвящено памяти сщмч. Киприана, еп. Карфагенского (Εἰς τὸν ἅγιον Κυπριανὸν, In laudem s. Cypriani). В 25-м слове (Εἰς Ἦρωνα τὸν φιλόσοφον, In laudem Heronis philosophi) Г. Б. обращается к философу Ирону (т. е. Максиму-кинику), вернувшемуся из изгнания, приводя его в пример как человека, сочетавшего в себе любовь к философии с христ. благочестием. Непревзойденным по силе и глубине является 43-е слово, «Надгробное Василию Великому» (Εἰς τὸν μέγαν Βασίλειον ἐπιτάφιος, Funebris oratio in laudem Basilii Magni; 379), в к-ром Г. Б. излагает самые сокровенные мысли - о своей любви к Афинам и к эллинской учености, об уединенной и безмолвной жизни, о догмате Св. Троицы. Восхваляя и прославляя святость умершего, Г. Б. говорит о его человеческих качествах: это не идеализированный образ подвижника, но живой портрет, написанный реалистично и ярко.

III. На разные случаи, автобиографические и защитительные. Слова 1-3 объединены одной общей темой: в них Г. Б. оправдывается в связи со своим удалением в Понт после пресвитерской хиротонии (Εἰς τὸν ἅγιον Πάσχα καὶ εἰς τὴν βραδυτήτα, In sanctum Pascha et in tarditatem; Ἀπολογητικός, Apologetica; Πρὸς τοὺς καλέσαντας, καὶ μὴ ἀπαντήσαντας, Ad eos qui ipsum acciverant nec occurrerant, ок. 362). В 3-м слове Г. Б. учит о важности сана священника, каков должен быть епископ, излагает основы пастырства в христ. Церкви. Слово стало классическим трактатом

о священстве, и в посл. свт. Иоанн Златоуст использовал его в качестве источника для своих «Шести слов о священстве». 6-е слово (Εἰρηνικὸς α', De pace 1) произнесено после окончания периода, на к-рый Г. Б. дал обет молчания: оно посвящено возвращению в лоно Церкви группы назианзских монахов. В словах 9-10 Г. Б. оправдывает свое бегство в уединение после епископской хиротонии (Ἀπολογητικὸς εἰς τὸν αὐτοῦ πατέρα, Apologeticus ad patrem; Εἰς αὐτὸν καὶ εἰς τὸν πατέρα καὶ Βασίλειον τὸν μέγαν, In seipsum, ad patrem et Basilium magnum; 371): оба они произнесены в присутствии его отца и свт. Василия Великого. 12-е слово, обращенное к отцу, произнесено после того, как последний вручил Г. Б. управление Назианзской епископией (Εἰς τὸν πατέρα αὐτοῦ, Ad patrem; ок. 371). В 16-м слове (в рус. пер. 15-е), «Произнесенном в присутствии отца, который безмолвствовал от скорби, после того как град опустошил поля» (Εἰς τὸν πατέρα σιωπῶντα διὰ τὴν πληγὴν τῆς χαλάζης, In patrem tacentem propter plagam grandinis), Г. Б. утешает отца по случаю происшедшего стихийного бедствия, а в 17-м (Πρὸς τοὺς πολιτευομένους Ναζιανζοῦ ἀγωνιῶντας, Ad cives Nazianzenos gravi timore percussos) успокаивает жителей Назианза и разгневанного градоначальника. 19-е слово (Εἰς τὸν ἐξισωτὴν Ἰουλιανόν, Ad Julianum tributorum exaequatorem) произнесено по случаю произведенной имп. Юлианом Отступником переписи населения. Г. Б. напоминает имп. Юлиану, своему «наилучшему другу и сверстнику, слушавшему с ним одних учителей и одни уроки», о

той «переписи», к-рую совершит Бог при кончине мира, когда дела каждого, вписанные Богом в книгу жизни, будут объявлены и каждый понесет наказание за свои пороки. С. Пападопулос относит это слово ко времени после Рождества 374 г. (Παπαδόπουλος Στ.. Πατρολογία. Ἀθήναι, 1990. Τ. 2. Σ. 521). Слова 22-23 (Εἰρηνικὸς β', γ', De pace 2-3) произнесены в К-поле по поводу распри между православными и арианами: Г. Б. призывает враждующие партии к миру и излагает никейское учение о Св. Троице. В 26-м слове (Εἰς αὐτὸν ἐξ ἄγρου ἐπανήκοντα μετὰ τὰ κατὰ Μάξιμον, In seipsum, cum rure rediisset, post ea quae a Maximo perpetrata fuerant) он рассказывает о том, как Максим-киник хотел захватить К-польский престол. В словах 33-34 (Πρὸς Ἀρειανούς καὶ εἰς αὐτὸν, Contra Arianos et de seipso; Εἰς τοὺς Αἰγύπτου ἐπιδημήσαντας, In Aegyptiorum adventum) Г. Б. оправдывается от обвинений, возводимых на него арианами, а в 36-м слове (Εἰς αὐτὸν καὶ πρὸς τοὺς λέγοντας ἐπιθυμεῖν αὐτὸν τῆς καθέδρας Κωνσταντινουπόλεως, De seipso et ad eos qui ipsum cathedram Constantinopolitanam affectare dicebant) говорит о том, что он никогда не стремился занять К-польскую кафедру. 42-е слово, «Прощальное, произнесенное во время прибытия в Константинополь 150 епископов» (Συντακτήριος, Supremum vale; 381), является апологией Г. Б., обращенной к отцам II Вселенского Собора: он отвергает возводимые на него обвинения, обращается с прощальными словами к пастве и основанному им храму Анастасии.

IV. Обличительные. 2 трактата, «Обличительные на царя Юлиана» (Слова 4-5; Κατὰ Ἰουλιανοῦ βασιλέως, Contra Julianum imperatorem), посвящены императору-отступнику. Трактаты были написаны уже после смерти Юлиана (26 июня 363), хотя начаты, вероятно, во время удаления Г. Б. из Назианза, вскоре по принятии им священного сана (Or. 5. 39; *Bernardi*. Introduction. 1983. P. 36), а закончены и опубликованы в кон. 364 - нач. 365 г. (*Lugaresi L*. Introduzione // *Gregorio di Nazianzo*. Contro Giuliano l'Apostata: Or. 4. Firenze, 1993. P. 45). Г. Б. выступал не столько против убеждений уже умершего Юлиана, сколько против волны языческой реакции, вызванной недолгим правлением Отступника. Г. Б., по всей видимости, почти не был знаком с его сочинениями, в т. ч. направленными против христиан; его задачами было лишить Отступника ореола славы, к-рый мог соблазнить умеренных язычников; вразумить христиан, накликавших на себя эту напасть; отстаивать право христиан на общую культуру и образование (*Bernardi*. Introduction. 1983. P. 48-66).

V. Праздничные слова и проповеди. Деятельность Г. Б. как проповедника началась со слова на Пасху (Or. 1), произнесенного вскоре после пресвитерской хиротонии, и завершилась словом на Пасху, написанным после оставления К-польской кафедры (Or. 45 - Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα, In sanctum Pascha). 38-е слово произнесено на Богоявление (Εἰς τὰ Θεοφάνια, In Theophania, 25 дек. 379) - праздник, когда одновременно совершалось воспоминание Рождества

и Крещения Господня; 2 слова произнесены на Крещение (6 и 7 янв. 380): 39-е - «На святые светы» (Εἰς τὰ ἅγια Θῶτα, In sancta lumina) и 40-е (Εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα, In sanctum baptisma). Возможно, что слова 38-40 образуют единый богоявленский цикл из 3 слов; впрочем, нек-рые исследователи полагают, что слова 38 и 39 были произнесены Г. Б. на уже разделившиеся праздники Рождества Христова и Богоявления, считая слово 38 самым ранним к-польским свидетельством о таком разделении в греч. традиции (см.: *Roll S. K. Towards the Origins of Christmas*. Kampen, 1995; *Mossay J. Les fêtes de Noël et de l'Épiphanie d'après les sources littéraires cappadociens du IVe siècle*. Louvain, 1965. P. 34). 41-е слово произнесено на Пятидесятницу (Εἰς τὴν Πεντηκοστήν, In Pentecosten), 44-е - на Неделю новую (Фомину) (Εἰς τὴν καινὴν Κυριακὴν, In novam Dominicam). Проповеди Г. Б., посвященные церковным праздникам, отличаются исключительным богатством богословского содержания, их влияние на историю правосл. богослужения нельзя переоценить.

К проповедям относится также 14-е слово, «О любви к бедным» (Περὶ φιλοπτώχιας, De pauperum amore), в к-ром Г. Б. говорит о благотворительности и милосердии. 37-е слово (на Мф 19. 1 - Εἰς τὸ ῥητὸν τοῦ Εὐαγγελίου «Ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους», In dictum Evangelii: Cum consummasset Jesus hos sermones) является единственной собственно экзегетической проповедью Г. Б.

Поэтические произведения

I. Стихотворения. Сохранившееся поэтическое наследие святителя включает 408 стихотворений, большинство из к-рых относятся к последнему периоду его жизни. В соч. «О стихах своих» Г. Б. объясняет причины, побудившие его на склоне лет заняться поэзией: желание связать собственное красноречие и научиться, заботясь о метре, немногими словами выражать многое; «горечь заповедей подсластить искусством», т. е. сделать чтение нравственных заповедей более приятным; противопоставить собственно христ. поэзию стихам еретиков; наконец, изнуряемый болезнью святитель находил в стихах утешение. Г. Б. писал архаическим языком, использовал традиц. для древнегреч. поэзии размеры, основанные на чередовании долгих и кратких слогов (гекзаметр, элегический дистих, ямб, ямбический триметр и пентаметр), нередко подражал Гомеру, Еврипиду и др. античным поэтам. В его стихах не обнаруживается влияния сир. поэтики, характерной, напр., для прп. Романа Сладкопевца (*Musurillo*. P. 46). Стихи Г. Б. посвящены различным аспектам христ. жизни, в них отражено большинство богословских тем, разбираемых в др. сочинениях святителя. Критического издания поэтического корпуса Г. Б. не существует (за исключением нек-рых произведений). 1-е печатное издание небольшого числа стихотворений Г. Б. с параллельным лат. переводом осуществил Альд Мануций в Венеции в 1504 г. (лат. перевод сопровождался одним из первых в истории

изданий фрагментов греч. текста НЗ: Ин 1. 1 - 6. 58). В дальнейшем стихотворения Г. Б. печатались в собраниях его творений. Так, во 2-м т. парижского издания Ж. де Билли (1630) было опубликовано 166 стихотворений Г. Б. В кон. XVII - нач. XVIII в. было найдено много новых, неизданных поэтических произведений Г. Б. Важнейшие издания их отдельно от слов и писем были сделаны Я. Толлием (1696; 20 стихотворений) и Л. А. Муратори (1709; 222 эпитафии и эпиграммы). Полный корпус поэтических произведений Г. Б. (в количестве 408) впервые был издан во 2-м т. бенедиктинского издания Кайо (1842) и воспроизведен в «Патрологии» Миня. В этих последних изданиях корпус подразделяется на 2 книги: в 1-й содержатся «Богословские стихотворения» (*Carmina theologica*), разделенные в свою очередь на 38 догматических (*Carmina dogmatica*) и 40 нравственных (*Carmina moralia*). Среди догматических стихотворений выделяется цикл «Песнопения таинственные» (*Carmin. dogm. 1-5, 7-9*) - своего рода краткий курс догматики, изложенный в поэтической форме и включающий стихотворения об основах богословия, о Сыне, о Св. Духе, о мире, о Промысле Божиим, об ангелах, о душе, о пришествии Христа, о человеке и др. Отдельные стихотворения посвящены притчам и чудесам Иисуса Христа, числу канонических книг Свящ. Писания («О подлинных книгах богодухновенного Писания» - *Carmin. dogm. 12*). Нравственные стихотворения раскрывают аскетическую проблематику, в них рассматриваются

вопросы целомудрия, добровольной нищеты, борьбы со страстями, духовной и мирской жизни и т. д.



Свт. Григорий Богослов. Эмалевая пластина из Хахульского триптиха. XI в. (ГМИГ)

2-я книга содержит исторические стихотворения (*Carmina historica*) и разделена на 2 части: «Стихи о себе самом» (*Carmina de se ipso*) и «Стихи к другим» (*Carmina quae spectant ad alios*). Из автобиографических наиболее монументальная - поэма «О своей жизни» (*De vita sua* (*Carm. de se ipso* 11)), состоящая из 1949 стихов. Она является основным источником сведений о жизни Г. Б. от его рождения до удаления из К-поля и лучшей автобиографией, написанной в Византии в эту эпоху. К ней примыкает (в издании Миня) поэма «О себе самом и о епископах» (*Carm. de se ipso* 12). Традиц. взгляд на нее как на дополнение к поэме «О своей жизни» (*Gregorio Nazianzeno. Fuga e autobiografia / Trad., introd., note a cura di L.Viscanti. R., 1987. (Testi patristici; 62)*) в последнее время оспаривается: на основании того, что Г. Б. не упоминает имени своего преемника, свт. Нектария,

делается вывод о том, что произведение написано не позднее 9 июля 381 г.- дня последнего заседания, на котором председательствовал Г. Б. Кроме того, в поэме имеется четкое хронологическое указание, позволяющее датировать ее именно 381 г. (Carm. de se ipso 12 // PG. 37. Col. 1175). Поэма «О своей жизни» датируется, напротив, началом 382 г. (С. Jungck). Впрочем, неупоминание имени Нектария не может служить достаточным основанием для утверждения, что поэма «О себе самом и о епископах» написана ранее ухода Г. Б. с К-польской кафедры (лучшим доказательством этого являются слова автора - Carm. de se ipso 12 // PG. 37. Col. 1167-1168). К числу автобиографических относятся также «Стихи о самом себе», «Плач о страданиях своей души», «Жалобы на свои страдания» и др. произведения.

II. Среди поэтических сочинений Г. Б. множество эпиграмм и афоризмов в традиц. эллинистическом стиле греч. антологий, напр. «Мысли, писанные одностиишиями», «Двустиишия», «Определения, слегка начертанные». В цикле «Надгробия» Г. Б. помещает эпитафии родственникам, друзьям и самому себе. Значительная часть эпитафий представляет увещание девам о воздержании, а также картины смерти и погребения.

III. Под именем Г. Б. известна трагедия (ὑπόθεσις δραματικὴ - драматическое представление) под названием «Христос страждущий» (Χριστὸς πάσχων, Christus patiens), - единственная религ. драма,

сохранившаяся до наст. времени от визант. периода. Она представляет собой центон на тему страданий Христа, состоящий из 2602 ямбических стихов, почти половина к-рых заимствована из драм Еврипида, а также произведений Эсхила, Гомера и Ликофрона. Рукописная традиция единоголосна в атрибуции трагедии Г. Б., однако наиболее ранняя известная науке рукопись датируется лишь XIII в. Уникальность трагедии заключается в том, что это не памятник литургической поэзии, а произведение для театра (*Tuilier A. Introduction // Grégoire de Nazianze. La passion du Christ: Tragédie. 1969. P. 40. (SC; 149)*), античное по форме, но христ. по содержанию. Главным действующим лицом является Богородица; др. герои произведения - Христос, ангел, анонимный Богослов, Иосиф Аримафейский, Никодим, Мария Магдалина, юноша, сидящий при гробе, архиереи, стража, Понтий Пилат, хоры. Речь в произведении идет о последних днях, распятии, смерти, погребении и воскресении Христа. Один из лейтмотивов - тема сошествия Христа во ад - сближает трагедию с рядом кондаков прп. Романа Сладкопевца. Аутентичность трагедии, впервые опубликованной в 1542 г., вызвала сомнения критиков уже к кон. XVI в. В 1588 г. Цезарь Бароний (*Baronius C. Annales ecclesiastici. R., 1588. P. 323*), не отвергая авторства Г. Б., предположил, что автором трагедии мог быть и Аполлинарий Лаодикийский (старший или младший). В 1593 г. Антонио Поссевино (*Possevino A. Bibliotheca selecta. Pt. 2. R., 1593. P. 289, 300-301*), а в 1613 г. кард.

Роберт *Беллармин* (*Bellarmino R. De scriptoribus ecclesiasticis. Coloniae, 1613. P. 73*) отвергли авторство Г. Б. В XVII-XIX вв. мнение о псевдоэпиграфическом характере трагедии стало в науке общепринятым. В числе возможных авторов трагедии называли *Григория I*, патриарха Антиохийского (VI в.), *Иоанна Цеца* (XII в.), *Феодора Продрома* (XII в.), Константина Манасси (XII в.), а также неизвестного автора XI-XII вв. Наиболее вероятным временем создания трагедии считали XII в. Это мнение защищал, в частности, К. *Крумбахер* (*Krumbacher. Geschichte. S. 746-749*). Против датировки памятника XII в. свидетельствует тот факт, что *liber tragediae* Г. Б. упоминается в каталоге церковных книг восточносир. писателя рубежа XIII и XIV вв. *Авдишо бар Бриси* (*Assemani. VO. T. 3 (1). 1725. P. 23-24*). Поскольку сир. переводы сочинений Г. Б. относятся к V-VII вв., тогда как в последующие столетия переводы с греч. в восточносир. традиции практически не делались (сир. Церковь Востока полностью утратила контакт с Византией), трудно предположить, чтобы визант. произведение XI или XII в. было вскоре после появления на свет переведено на сир. язык. К тому же ряд внутренних данных свидетельствует в пользу авторства Г. Б., в частности поэтический стиль, близкий стилю подлинных стихотворений святителя, также носивших подражательный характер. Автором трагедии мог быть только человек, в совершенстве владевший техникой античного стихосложения. Г. Б., безусловно, принадлежал к их числу. Идея

создания подобного рода произведения логически вытекала из стремления поставить античную поэзию на службу христианству: именно этим стремлением был движим Г. Б., когда создавал поэтические произведения. При публикации трагедии в серии «Sources Chrétiennes» А. Тюилье подробно рассмотрел аргументы против авторства Г. Б. и пришел к выводу об их несостоятельности (*Tuilier*. Introduction. P. 11-18). Ученый обратил особое внимание на догматическое содержание трагедии и высказал убеждение в том, что ее автором был писатель кон. IV в., вовлеченный в борьбу против аполлинарианства, т. е. Г. Б. (*Ibid.* P. 71-72).

Письма

Святитель вел обширную переписку с епископами, священниками, монахами, риторам, софистами, военачальниками, гос. чиновниками, представителями провинциальной знати. Он был, по видимому, первым визант. автором, опубликовавшим собрание собственных писем. В одном из писем к Никовулу, внуку св. Горгонии, Г. Б., в частности, подчеркивает, что считает письма свт. Василия более важными, чем свои, а потому помещает их в начале собрания (Ер. 53). В др. послании, адресованном ему же, Г. Б. излагает основные правила эпистолярного стиля: письмо должно быть кратким (в меру необходимости), ясным (приближаясь к разговорному слогу), приятным (не без украшений, не лишённое сентенций, пословиц, изречений, острот, замысловатых выражений) (Ер.

51). Письма Г. Б. вполне соответствуют этим требованиям: они отличаются ясностью и богатством мыслей, в них также соблюдается принцип лаконичности («в немногих слогах заключить многое» - Ер. 54). Лаконизм писем Г. Б. отмечал уже свт. Василий Великий (*Basil. Magn.* Ер. 19). Всего под именем Г. Б. известно 249 писем, однако не все из них ему принадлежат. Письмо 241 принадлежит свт. Василию Великому (*Basil. Magn.* Ер. 196), 249 - свт. Григорию Нисскому (*Greg. Nyss.* Ер. 1). Письма 42, 57, 65, 66, 245-248 входят в корпус писем свт. Василия Великого (*Basil. Magn.* Ер. 47, 321, 166, 167, 367, 169-172). Письмо 243 в рукописях приписывается как Г. Б., так и святителям Григорию Нисскому и Григорию Чудотворцу (в сир. переводе с надписанием: «К Филагрию о единосущии»). На основании этого, а также в силу стилистического своеобразия высказываются сомнения о принадлежности его Г. Б. (см.: Сагарда Н. И. Святой Григорий Чудотворец, еп. Неокесарийский: Его жизнь, творения и богословие. Пг., 1916. СПб., 2006р . С. 341-386). Большая часть писем относится к последнему периоду жизни Г. Б. и адресована его друзьям и родственникам, значительная их часть носит автобиографический характер; среди писем имеются также ходатайства, просьбы, жалобы. Только немногие письма являются догматическими по содержанию: к ним относятся 2 письма к пресв. Кледонию (Ер. 101, 102), управлявшему нек-рое время Назианзской Церковью, написанные в 382 г. и

направленные против апполлиарианства (в них Г. Б. раскрывает учение о воплощении Сына Божия). В письме к Нектарию, преемнику Г. Б. на К-польской кафедре (Ер. 202), написанном, вероятно, в 387 г., Г. Б. обращает внимание Нектария на оживление этой ереси и указывает на необходимость как церковного отлучения разделяющих эти мнения, так и гражданских мер против свободного распространения ими своего учения (это письмо цитирует Созомен - *Sozom. Hist. eccl. VI 27*). 10 марта 388 г. вышел эдикт имп. св. Феодосия против еретиков (СТh. XVI 5. 4), в частности, запрещающий аполлиарианам проводить собрания и иметь епископов.

Сохранилось «**Завещание**» Г. Б., в котором он распорядился имуществом и дал освобождение части своих рабов (см.: *Martroye. Le Testament*).

Еп. Иларион (Алфеев)

Сочинения, приписываемые Г. Б., но ему не принадлежащие

В ряде греч. рукописей, а также в слав. переводах (отчасти и в лат. традиции) сохранились небольшие **сборники вопросовответов** (часто имеющих апокрифический характер) библейско-исторического, богословского, литургического содержания в форме диалога - как правило, между Г. Б. и свт. Василием Великим (реже - др. лицами); в композиции вопросовответов могут использоваться фрагменты подлинных сочинений Г. Б. и свт. Василия. Один из самых известных подобных

сборников - т. н. *Беседа трех святителей*, к-рая, несмотря на то что была внесена в список отреченных книг, имела большое распространение на Руси и стала одним из основных источников таких древнерус. апокрифов, как, напр., «Стих о голубиной книге». Многие из этих сборников были опубликованы в кон. XIX - нач. XX в. рус. исследователями В. Н. Мочульским (Следы народной Библии в славянской и в древнерусской письменности. Од., 1893), Н. Ф. Красносельцевым (К вопросу о греч. источниках «Беседы Трех святителей». Од., 1890; Еще по вопросу об источниках «Беседы Трех святителей». Од., 1890; Addenda к изданию А. Васильева «Anecdota graecobyzantina». Од., 1898. С. 20-75, 102-104), А. И. Алмазовым (Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры: К истории визант. отреченной письменности. Од., 1901. С. 83-85) и др.; часть сборников остается неизданной (см. также: *Sajdak J. Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni. Kraków, 1914. P. 233-236*). Обобщающего исследования, посвященного апокрифическим визант. вопросам Г. Б. и др. лиц, не существует; текстологические взаимоотношения различных сборников вопросов ответов не выявлены (так, среди указанных в «Clavis Patrum Graecorum» (CPG, N 3064-3080) под разными номерами присутствуют различные редакции одних и тех же текстов и т. д.).



«Беседа святителя Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста». Икона. Мастер Никифор Савин. Нач. XVII в. (ГТГ)

Среди таких сборников вопросов-ответов встречается приписываемое Г.

Б. **толкование Божественной литургии** (известное как «Св. Григория Богослова откровение о св. службе», «Сказание о литургии», «Слово св. Григория Богослова о Божественной литургии» и т. д.). В нем не только даются символические объяснения частям храма, церковно- и священнослужителям, совершающим богослужение, литургической утвари, но и рассказывается об ангельском служении, к-рое, как созерцает тайновидец - составитель толкования, происходит параллельно с ходом Божественной литургии и составляет ее неотъемлемую часть, а также проводятся параллели с нек-рыми апокрифическими описаниями новозаветных событий. Это толкование имело распространение в греч. (CPG, N 3068 и [сокращенная версия] 3078) и особенно в слав. рукописной традиции, где оно было известно во мн. редакциях и могло смешиваться с др. толкованиями (см.: *Красносельцев Н. Ф.*

«Толковая служба» и др. сочинения, относящиеся к объяснению богослужения в древней Руси до XVIII в.: Библиогр. обзор // ПС. 1878. Т. 2. С. 3-43; он же. О древних литургических толкованиях. Од., 1894; Яцимирский А. И. К истории апокрифов и легенд в южнослав. письменности // ИОРЯС. 1910. Т. 15. Кн. 1. С. 1-25 [здесь же - издание нек-рых слав. редакций нелитургических вопрооответов Г. Б.: С. 25-39]; Сове Б. И. История литургической науки в России / Публ. А. Г. Кравецкого // УЗ РПУ. 1996. № 2. С. 31-98, здесь: 35-46), приписываться как Г. Б., так и святителям Иоанну Златоусту и Василию Великому (созерцателями литургии - очевидно, ее тайного содержания - называют трех святителей также нек-рые собственно литургические слав. рукописи - напр., Служебник 2-й пол.- 3-й четв. XIV в. (Смирнова Э. С. Рус. лицевой Служебник XIV в. в Нью-Йорке // Хризограф. М., 2005. Вып. 2. С. 54-73), хранящийся ныне в Публичной б-ке Нью-Йорка (Slav. 1)) или не иметь атрибуции. Особое символическое и богословское значение имеет часто встречающееся в различных редакциях толкования созерцание Младенца Христа, являющегося в Св. Дарах при их освящении и раздробляемого для причащения верных (см.: Туницкий Н. Л. Древние сказания о чудесных явлениях Младенца Христа в Евхаристии // БВ. 1907. Т. 2. № 5. С. 201-229). Присутствие последней темы сближает толкование со сказанием прп. Григория Декаполита о чудесном видении сарацина во время литургии (Муретов С. Д. Сказание св. Григория Декаполита о чудесном

видении одного сарацина, его обращении в христианство, подвижнической жизни и мученической кончине // ЧОИДР. 1894. Март, Апрель, Май-Июнь. С. 1-28 [отд. паг.]), из-за чего толкование и сказание могут иногда смешиваться друг с другом (Яцимирский А. И. К истории апокрифов и легенд южнослав. письменности // ИОРЯС. 1910. Т. 15. Кн. 1. С. 1-25).

Литургия и анафоры

Под именем Г. Б. известна литургия, полный текст которой сохранился на копт. (см.: *Hammerschmidt E. Die koptische Gregoriosanaphora: Syrische und griechische Einflüsse auf eine ägyptische Liturgie. B., 1957. (BBA; 8)*) и на греч. (в единственной греко-коптско-араб. рукописи; см.: *Gerhards A. Die griechische Gregoriosanaphora: Ein Beitr. z. Geschichte d. Eucharistischen Hochgebets. Münster, 1984. (LQF; 65)*) языках. Литургия написана в своеобразной манере: прозаические разделы чередуются с поэтическими. Молитвы литургии обращены ко Второму Лицу Пресв. Троицы; нек-рые из них содержат откровенно монофизитские выражения. Эта литургия с большой степенью вероятности Г. Б. не принадлежит даже частично, что видно не только из богословского содержания, но и из филологических особенностей ее текста (см.: *Engberding H. Die Kunstprosa des eucharistischen Hochgebets in der griechischen Gregoriosliturgie // Mullus: FS f. Th. Klauser / Hrsg. A. Stuiber. Münster, 1964. S. 100-111*). Ее богослужбное использование исторически известно лишь в копт.

Церкви, где эта литургия донныне совершается в дни *Господских праздников* (подробнее см. в ст. *Коптская Церковь*, разд. «Богослужение»).

Иные *анафоры* с именем Г. Б. (не совпадающие с коптско-греч.) известны в арм. (см.: *Ferhat P. Denkmäler altarmenischer Meßliturgie. 1: Eine dem hl. Gregor von Nazianz zugeschriebene Liturgie // Oriens Chr. 1911. N. S. Bd. 1. S. 204-214*) и сир. (см.: *Hausherr I. Anaphora Syriaca Gregorii Nazianzeni // Anaphorae Syriacae. R., 1940. T. 1. Fasc. 2. P. 98-147*) традициях. 4 из 20 эфиоп. анафор, надписанные именем «Григорий», в нек-рых рукописях также атрибутируются Г. Б. (наряду со сщмч. *Григорием Просветителем*, свт. Григорием Нисским, еп. *Григорием* Александрийским).

В рукописях Г. Б. также приписывается составление **др. текстов**: литургического экзорцизма (*Schneider S. Egzorcyzm przypisany siv Grzegozowi z Nazyanzu // Eos. Warsz., 1907. T. 13. S. 135-149; Delatte A. Anecdota Atheniensia. Liège, 1927. Vol. 1. P. 238-250*), к-рый, впрочем, может быть атрибутирован свт. *Григорию Чудотворцу*; энкомия Св. Кресту (CPG, N 355), известному в древнерус. и арм. традициях (в арм. традиции известно также слово на праздник Входа Господня в Иерусалим, см.: *Coulie B. e. a. Un texte sur l'Entrée du Christ à Jérusalem attribué à Grégoire de Nazianze en arménien / Ed. B. Coulie // Studia Nazianzenica [Pt.] 1. Turnhout e. a., 2000. P. 185-199. (CCSG; 41 [CN; 8])*); ряда др. прозаических и поэтических произведений (CPG, N 3056-3057; 3060-3063; 3081-3095).

Диак. Михаил Желтов

Переводы сочинений Г. Б. на славянский язык до XIX в., рукописная и старопечатная традиция

В X в. сб. слов Г. Б. дважды переводился в Болгарии. Первоначально был выполнен перевод сборника из 13 слов, не получивший заметного распространения в слав. традиции и представленный рус. списком XI в. (РНБ. Q. п. I. 16 - *Коцева Е.* Най-ранният кирилски препис от слова на Григорий Богослов // *Българско средновековие: Българо-съветски сб. в чест на 70-годишнината на проф. И. Дуйчев.* София, 1980. С. 240-252). Вскоре был сделан перевод сборника из 16 слов литургической коллекции, частично использовавший (с исправлениями) предыдущий (8 слов в этом сборнике были общими со сборником из 13 слов). Он представлен рядом рус. списков XIV в. (ГИМ. Син. 43; Чуд. 11; РГБ. Троиц. 8) и позднейшими; текст слов Г. Б. сопровождается в них толкованиями митр. *Никиты Ираклийского*, переведенными на Руси не позднее сер. XII в. Вероятно, к X в. относится и перевод т. н. Алфавитаря - стихотворения с именем Г. Б. в заглавии и азбучным акростихом (к-рый в слав. версии частично сохр.) в рус. списке XI в. при Пандектах Антиоха Черноризца (ГИМ. Воскр. 30 перг., л. 309 об.- 310 - *Карийский Н. М.* Византийское стихотворение Алфавитарь в рус. списке XI в. // *ИОРЯС. Л., 1930. Т. 3. С. 259-268*). Ряд фрагментов поучений и посланий Г. Б., озаглавленных «(Григория) Богословца» и «Феологово»,

содержится в Изборнике, переведенном и составленном для болг. царя Симеона (913-927), сохранившемся в рус. списке 1073 г. и большом числе позднейших копий (Симеонов сборник (по Светославовия препис от 1073 г.). София, 1991. Т. 1. С. 274, 291, 362-363, 406, 421, 428-429, 436-440, 546-548, 578, 597-600, 607, 615-616, 620-621, 635, 699-702). Не позднее 2-й четв. XIV в. на Афоне или в Болгарии был осуществлен новый перевод сборника из 16 слов Г. Б., получивший широкое распространение во всех ветвях слав. рукописной традиции, с толкованиями и без них (книга «Богослов» упом. в числе переводов известного афонского книжника этого времени старца Иоанна - Повесть о Варлааме и Иоасафе: Памятник древнерус. переводной лит-ры XI-XII вв. / Подгот. текста, исслед., коммент.: И. Н. Лебедева. Л., 1985. С. 65). Старшие датированные списки перевода: сербские, без толкований - 1351 г. (Сербия, мон-рь Дечаны, № 92), с толкованиями - 1370 г. (Новосибирск. ГПНТБ СО РАН. Тихомир. 7), переписан в Хиландаре известным книгописцем мон. Иовом; русские - с XV в. Кроме того, в значительном числе списков первые и последние 8 слов относятся к разным переводам (Буланин. 1984. С. 34-38; Буланин. 1991. С. 143-145; Бруни. 2004. С. 130-138, 150-181). Неизвестно, переводился ли (или редактировался) текст самих слов Г. Б. при переводе толкований на них, отличных от толкований Никиты Ираклийского, представленных серб. фрагментом 3-й четв. XIV в. (ГИМ. Син. 35. Л. 1-7 - *Горский*, *Невострюев*).

Описание. Отд. 2. Ч. 1. С. 30-31; Буланин. 1991. С. 159-160). Во 2-й четв. XVI в. сборник из 16 слов Г. Б. (с толкованиями) был включен в состав Великих Миней Четых как единый комплекс под 25 янв., а слова на Рождество Христово и на Богоявление помещены дополнительно под соответствующими числами. В XVI-XVII вв. сборник из 16 слов Г. Б. («Книга Богослов», «Книга Григорий Богослов») был обязательной принадлежностью (иногда в неск. экземплярах) любой сколь-либо значительной б-ки Московской Руси (Ундольский В. Опись книгам, в степенных монастырях находившимся, составленная в XVII в. // ЧОИДР. 1848. Кн. 6. С. 13-16, 19, 23, 26, 29, 30, 33, 37, 39; Буланин. 1991. С. 139).



Свт. Григорий Богослов. Роспись ц. вмч. Георгия в Курбинове, Македония. 1191 г.

Ряд поучений Г. Б. (в т. ч. на Пятидесятницу) был издан Печатным двором в Москве в составе сборника слов отцов Церкви (т. н. Сборник из 71 слова). В 1660 г. в составе Анфологиона там же вышли в свет «Четверостишия» Г. Б., переведенные иером. Арсением Греком и снабженные им пересказом («толкованиями») - Киселев Н. П. О

московском книгопечатании XVII в. // Книга: Исслед. и мат-лы. М., 1960. Сб. 2. С. 153; СККДР. XVII в. Вып. 3. Ч. 1. С. 107). В 1665 г. слова Г. Б. были изданы там же в составе сборника переводов *Епифания (Славинецкого)*. Не позднее 1680 г. *Евфимий Чудовский* перевел сборник из 16 слов Г. Б. с толкованиями Никиты Ираклийского (ГИМ. Син. 48, 49; СККДР. XVII в. Ч. 1. С. 290), 46 слов Г. Б., 2 послания и толкования на книгу Екклесиаста были переведены архиеп. *Иринеем (Клементьевским)* и изданы в 1798 г. в 2 т. Московской Синодальной типографией.

Слова Г. Б. (в первую очередь на Богоявление и Рождество Христово) с древнейших времен использовались слав. авторами, прежде всего для обличения язычества. Заметное влияние слова Г. Б. на Богоявление наблюдается уже в одной из древнейших слав. гомилий на тот же праздник, предположительно атрибутируемой в научной лит-ре св. *Клименту Охридскому* (*Климент Охридски. Събрани съчинения. София, 1977. Т. 2. С. 223-248; Станчев К., Попов Г. Климент Охридски. Живот и творчество. София, 1988. С. 74. № 12*). Сходная ситуация отмечается в отношении столь же древнего анонимного слова на Рождество Христово, представленного серб. списками XIV в. (*Климент Охридски. Т. 2. С. 193-222*). Вероятно, в кон. XI в. на Руси на основе слова Г. Б. на Богоявление было составлено «Слово святаго Григорья, изобретено в толцех о том, како первое погани суще языци кланялися идолом и требы им клали» (*Гальковский*

Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 1913, 2000р. Т. 2. С. 17-35; Аничков Е. В. Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914. С. 384-386). Не позднее 1-й четв. XV в. в Сербии то же слово Г. Б. (с особой редакцией толкований, представленной в отрывках ГИМ. Син. 35) легло в основу «Сказания о скверных бозех елинских», входящего в состав ряда списков Требника с Номоканоном (Тихонравов Н. С. Слова и поучения, направленные против языческих верований и обрядов // Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н. Тихонравовым. М., 1862. Т. 4. С. 84-85; Буланин. 1991. С. 159-161). Ок. 1548 г. прп. Максим Грек написал мифологический комментарий («Послание об античных мифах» и «Сказание отчасти недоуменных неких речений в слове Григория Богослова») к 9-му и 10-му словам Г. Б. (Буланин. 1984. С. 40-51). Позднее слово на Богоявление использовал царь Иоанн Васильевич Грозный в 1-м послании к Курбскому (Буланин. 1991. С. 163-165). На протяжении XVI в. сборник из 16 слов Г. Б. неоднократно служил источником рус. Азбуковников (СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 12; Буланин. 1991. С. 167-169).

С именем Г. Б. в слав. рукописной традиции известен также ряд сборников вопросов и ответов (обычно в сочетании с именами святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста): «Вьприси и ответы Григория Богословца и Василия» в составе Изборника (Симеонов сборник. С. 678-680),

«Устроение словес Василия и Григория Феолога, Иоанна» («Вопросы и ответы св. Григория и Василия, Иоанна Богословца»), сохранившееся в многочисленных списках начиная с XII в. (древнейший - отрывок древнерус. извода, Синай, мон-рь вмц. Екатерины, Слав. 39/О. Л. 46 - *Taube M.* An Early Twelfth-Century Kievan Fragment of the «Beseda trekh sviatytelei» // HUS. 1988/1989. Vol. 12/13. P. 346-359); о памятнике и его рукописной традиции см.: *Милтенова А.* «Устроение на [светите] слова» в старобългарската литература // Старобългарска лит-ра. София, 2001. Кн. 32. С. 99-110. К ним примыкают апокрифическая «Беседа трех святителей» (СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 89-91), а также толкование Божественной литургии, содержащееся во мн. рукописях - напр., в «Златой цепи» кон. XIV в. (Златая цепь: Тексты, исслед.: Жития и поучения св. отцев. М., 2003. С. 56-58). Имя Г. Б. помимо «Беседы...» может также встречаться и в заголовках др. апокрифов - напр., ему приписывается слово (или сказание) об обретении Честного и Животворящего Креста Господня и 2 крестов разбойничьих, послужившее одним из источников апокрифического цикла сказаний о крестном древе попа Иеремии (*Соколов М. И.* Материалы и заметки по старинной славянской литературе. М., 1888. Вып. 1. С. 143-145). В слав. традиции Г. Б. могут ошибочно атрибутироваться также сочинения соименных ему святителей Григория Нисского и папы *Григория I Великого* (Двоеслова) (в последнем случае оказывает

воздействие и близость звучания прозвищ: «Диалог» и «Феолог»).

А. А. Турилов

Учение

Богатство догматического материала, отточенность богословских формулировок сделали Г. Б. одним из главных выразителей учения правосл. Церкви.

Святитель считал служение слову главным делом своей жизни. Однако еще до окончания Афинской академии он решил посвятить себя не слову как искусству, но слову о Боге, сделаться не «любословом» (φιλόλογος), но «любомудром» (φιλόσοφος), не ритором, но богословом. Термины «любомудрие» («философия») и «богословие» нередко выступают у Г. Б. в качестве синонимов (Or. 27). Бог по Своей сущности непостижим для человеческого разума и, следов., не может быть выражен, описан или изъяснен никаким человеческим словом: истинное благочестие, по словам Г. Б., заключается «не в том, чтобы часто говорить о Боге, но чтобы больше молчать» (Or. 3. 7). Тем не менее Г. Б. признавал, что апофатический метод богословия должен дополняться катафатическим: «Любопытствующий о природе Сущего не остановится на том, что Он не есть, но к тому, что Он не есть, добавит и то, что Он есть, ведь легче что-то одно постичь, чем все по отдельности отрицать; добавит, чтобы через исключение того, что не есть Бог, и утверждение того, что Он есть, сделать то, о чем мыслит, более доступным пониманию» (Or. 28).

9). Исходным пунктом теории богословствования, излагаемой Г. Б. в проповедях и стихотворениях, является то, что Бог открывается человеку как воплощенное Слово, поэтому жертвой Богу со стороны человека должно стать прежде всего слово, к-рое «священнее и чище всякой бессловесной жертвы»; благодарение Богу должно отдаваться также «посредством слова»; прежде всяких др. приношений следует почтить Бога словами - «плодоношением праведным и общим для всех причастившихся благодати» (Or. 4. 3, 4, 6).



Свт. Григорий Богослов в окружении епископов.
Миниатюра из Гомилий свт. Григория Богослова. XII в. (Paris. gr. 550. Fol. 232)

Согласно Г. Б., богословом может быть не всякий, но только тот, кто ведет созерцательный образ жизни и очищает себя для Бога; участвовать в богословских дискуссиях могут не все, но лишь те, кто занимаются этим «усердно»; наконец, не всякая богословская тема может обсуждаться вслух. «Я не говорю, что не нужно всегда вспоминать о Боге... Вспоминать о Боге нужно чаще, чем дышать! ...Запрещаю не вспоминать о Боге непрестанно, но богословствовать

непрерывно; притом запрещаю не само богословие как что-то неблагочестивое, но богословие не вовремя; запрещаю не учительство, но несоблюдение меры» (Or. 27. 4). Христ. дисциплина аркана (тайное учение) вместе с ее античным предшественником - характерным для греч. мистерий требованием неразглашения смысла таинств непосвященным - получает новое преломление у Г. Б.: нельзя богословствовать без благоговения и недопустимо, чтобы догматы обсуждались с каким угодно слушателем - «чуждым и нашим, враждебным или дружественным, благонамеренным и злонамеренным» (Or. 27. 5). Богословие есть «мистерия-таинство»; превращаемое в предмет публичных дебатов, оно десакрализуется, утрачивает свою мистическую сущность (Ibidem). Богословие не есть ни наука, ни искусство, ни профессия: оно есть мистическое восхождение к Богу. Ни знакомство с опытом др. людей, ни священный сан не дают человеку право богословствовать. Те христиане, которые очищают себя жизнью по заповедям Божиим, могут вслушиваться в проповедь богослова; неочищенные не должны принимать участие в богословской дискуссии; тем же, которые участвуют в дискуссии с целью уловить богослова и обвинить его в догматической неблагонадежности, не место в среде богословов, т. к. богословие не может быть движимо злобой (Or. 28. 2). О духовном очищении как необходимом условии богословствования Г. Б. говорит в 32-м слове, основная идея которого заключена в характерном афоризме: «Великое дело -

говорить о Боге, но еще больше - очищать себя для Бога» (Or. 32. 12). Для богословствования необходимы не столько усилия разума, внешняя образованность или начитанность, сколько смирение и скромность. По мнению Г. Б., смиренномудр тот, «кто умеренно говорит о Боге, кто знает, о чем сказать и о чем промолчать, в чем признать свое неведение, уступив слово имеющему на него право; кто признает, что другой может быть более духовным и более преуспевшим в созерцании» (Ibid. 19). В молчаливом и смиренном предстоянии живому Богу, а не в спорах на догматические темы рождается подлинное богословие.

Учение о Боге

I. Богопознание. Историческим контекстом учения Г. Б. о богопознании являлась полемика с евномиянством. Согласно [Евномию](#), еп. Кизика, сущность Божия постижима для человека: «О сущности Своей Бог знает ничуть не больше, чем мы; нельзя сказать, что она ведома Ему более, а нам менее» (ар. *Socr. Schol. Hist. eccl. IV 7*). Такое умонастроение, представлявшее собой рационализацию христианства, было полной противоположностью учению Г. Б., воспринимавшего христианство прежде всего как таинство, в котором богопознание есть путь за пределы постижимого человеческим разумом, а не движение лишь в пределах дискурсивного мышления. Разум может привести человека к признанию существования Бога, но никоим образом не может

проникнуть в сущность Божию: «Это естество неместимое и непостижимое. Непостижимым же называю не то, что оно существует, но то, каково оно есть (ἥτις ἐστίν) » (Or. 28. 5). Согласно Евномию, атеизм начинается с утверждения о непостижимости Бога; согласно Г. Б., напротив, утверждение о том, что Бог постижим в Своей сущности, есть верх безбожия и богохульства. Христ. богослов смиренно признает, что имеет дело с тайной, превышающей возможности разумного постижения, вопреки рационалисту, претендующему на то, что знает Бога не хуже, чем Он Сам знает Себя.



Свт. Григорий Богослов. Фрагмент иконы «Распятие со святыми на полях». XI-XII вв. (мон-рь вмц. Екатерины на Синае)

Пытаясь показать неопределимость сущности Божией, Г. Б. начинает с целого ряда апофатических высказываний, в к-рых отрицается телесная природа Божества: Бог не есть тело, ибо Он бесконечен, беспределен, неосязаем, невидим; в Нем нет разделения, борьбы, сложности; Он все Собою пронизывает и все наполняет, ни с чем не смешиваясь. Бог не есть к.-н. «нематериальное» тело,

движущееся по кругу; Он не есть ангельское тело (Ibid. 7-8). Бог бестелесен, однако термин «бестелесное» не объемлет сущность Божию, так же как слова «нерожденное», «безначальное», «неизменное», «нетленное» и все остальное, что говорится о Боге и Его свойствах (Ibid. 9). Эти и подобные апофатические выражения лишь указывают на то, чем Бог не является, но не могут объяснить, что есть Бог в Своей сущности. Нигде или где-либо существует Бог? Если сказать, что «нигде», могут спросить, существует ли Он вообще. Если же «где-либо», то, значит, Бог ограничен местом, тогда как Он - вне всяких категорий места. Где существовал Он прежде сотворения мира? На этот вопрос также нельзя ответить, ибо если Божество постигнуто разумом, Оно уже становится ограниченным (Ibid. 10). «Божество непостижимо для человеческой мысли, и невозможно представить Его целиком таким, какое Оно есть» (Ibid. 11). Бог остается непостижимым не по скупости, «ибо скупость далека от божественной Природы, бесстрастной, единой благой и господственной, особенно скупость по отношению к тварям, которые более всего драгоценны для Нее, ибо что для Слова может быть выше словесных созданий» (Ibidem). Причина непостижимости божественной сущности заключается в ее беспредельности: «Божество беспредельно (ἄπειρον) и неудобосозерцаемо; и в нем совершенно постижимо это одно - беспредельность (ἄπειρία)» (Or. 38. 7). Кроме того, между человеком и Богом стоит «телесная тьма», как некогда между

Израилем и Египтом (ср.: Исх 10. 22). О телесности как преграде между человеком и Богом иносказательно говорится в Псалтири: «И мрак сделал покровом Своим» (Пс 17. 12); прозреть сквозь этот мрак способны немногие (Or. 28. 12). Пока человек находится в материальном теле, он не может постичь божественную сущность, т. к. материальность остается преградой между ним и Богом. Путь богопознания сравнивается с бегом за собственной тенью, к-рую невозможно обогнать. Сущность Божества всегда ускользает от человеческого языка и разума, как бы они ни пытались описать или представить Бога. Вращаясь в замкнутом круге телесности, невозможно достигнуть подлинного богопознания. Вместе с тем богопознание в этой жизни возможно не иначе как через посредство чего-либо телесного. Следов., полнота богопознания невозможна для человека, облеченного в материальное тело (Ibidem). Г. Б. сравнивает также путь богопознания с восхождением на гору, в к-ром выделяются 3 этапа: отрешение от материи и материальных предметов; обращение к самому себе, т. е. к душе; воспарение над собой, «к сродному», к Богу как Первообразу (Or. 28. 2-3; 38. 7). Сравнивает Г. Б. путь богопознания и со схождением в бездонные глубины: чем ниже спускается разум, тем больше сгущается вокруг него тьма; при этом он ничуть не приближается к цели, т. к. дна не существует. Погружение в бездны Божества не имеет конца по причине ограниченности человеческого разума и слова, к-рые

не в силах проникнуть в тайны сущности Божией и судеб Божиих (Or. 28. 21). Путь богопознания заканчивается удивлением и изумлением перед чудом - в этом состоянии всякое дискурсивное мышление прекращается, слово умолкает. Это состояние не есть познание сущности Божией - оно есть умолкание всякого человеческого знания перед лицом Божественной беспредельности и бездонности. Познание сущности Бога станет возможным в состоянии обожения, когда ум человека (образ Божий) соединится с тем, что ему родственно, т. е. с Божеством (Первообразом) (Or. 28. 17). Г. Б., т. о., оставляет надежду на то, что в буд. веке, когда человек освободится от материальности и телесности, ему станет доступно более полное познание Бога. Разумеется, и тогда человек не будет знать Бога в такой степени, в какой Бог знает Сам Себя: нет полного тождества между самопознанием Бога и богопознанием человека. Но для человека откроется возможность познать Бога так, как Бог знает человека (Ibidem; Or. 38. 7), - эта мысль ап. Павла (1 Кор 13. 12) указывает на некую полноту и непосредственность познания Бога в буд. веке. Когда отпадет преграда грубой телесности, станет возможной встреча человека с Богом лицом к лицу. В наст. жизни возможно лишь приближение к этой встрече, подобное восхождению Моисея на Синай, где во мраке и облаке узнает он лишь «задняя Божия» (θεοῦ τὰ ὀπίθια, т. е. Его величие (μεγαλειότης, μεγαλοπρέπεια), явленное и видимое в тварях), но не

видит «первого и чистого естества», или божественной сущности (Or. 28. 3, 17).

II. Имена Божии. Согласно Г. Б., природа Божества превосходит всякое имя: «Божество неименуемо... Ибо как никто никогда не вдыхал в себя весь воздух, так и сущность Божию никоим образом ни ум не мог вместить, ни слово объять» (Or. 30. 17). Он разделяет имена Божии на 3 категории: относящиеся к божественной сущности; указывающие на власть Бога над миром; относящиеся к домостроительству Божию. К 1-й категории Г. Б. причисляет имена ὁ ὢν (Сущий), Θεός (Бог) и Κύριος (Господь). Имя Θεός, по замечанию Г. Б., «искусные в этимологии производят от глаголов θέειν (бежать) и αἶθειν (жечь) по причине постоянного движения и силе истреблять недобрые расположения». Это имя «относительное, а не абсолютное», так же как и имя Κύριος. Имя ὁ ὢν не принадлежит никому, кроме Бога, и прямо указывает на Его сущность, а потому и является наиболее подходящим Богу (Ibid. 18), «ибо Он сосредоточил в Себе всецелое бытие (ὅλον τὸ εἶναι), не начинавшееся и не прекращающееся, как бы некое море сущности (οἶόν τι πέλαγος οὐσίας), беспредельное и безграничное, превосходящее всякую мысль о времени и природе» (Or. 28. 7). Поэтому Г. Б. называет Бога «Первой Сущностью» (Or. 28. 31; о платонических корнях этого термина см.: *Moreschini*. 1974. P. 1385; *Pinault*. Le platonisme. P. 55, 67, 79-80); впрочем, говорит он, кому-то может показаться более достойным Бога «поставить Его и выше понятия сущности (οὐσία) или в Нем заключить все

бытие (τὸ εἶναι), ибо в Нем - источник бытия всего остального» (Or. 6. 12, 18-20; ср.: *Orig. In Ioan. XIX 1 // PG. 14. Col. 536*). Говоря о том, что Бог выше понятия «сущности», Г. Б. следует Платону (*Resp. 509b*) и Плотину (*Enn. V 3. 13-14, 17; VI 8. 21*). Ко 2-й категории относятся имена «Вседержитель», «Царь славы», «Царь веков», «Царь сил», «Царь возлюбленного», «Царь царствующих», «Господь Саваоф», «Господь сил», «Господь господствующих» (ср.: *Исх 15. 3; Пс 23. 19; 1 Тим 1. 17; Пс 57. 13; 1 Тим 6. 15; Ис 1. 19; Рим 9. 29; Втор 10. 17; Ис 3. 15; Ам 6. 8*). К 3-й категории - имена «Бог спасения», «Бог отмщения», «Бог мира», «Бог правды», «Бог Авраама, Исаака и Иакова» (ср.: *Пс 67. 21; 93. 1; Рим 15. 33; Пс 4. 2; Исх 3. 6*) и др., связанные с действиями Бога в истории израильского народа. К этой же категории относятся имена Божии «после воплощения», т. е. имена Христа (*Or. 30. 19*).

Преимущественно перед др. именами Бог называется Миром и Любовью (*Or. 6. 12*), причем Сам Бог более всего радуется, когда Его называют Любовью (*Or. 22. 4*).

Имена Божии характеризуют свойства Бога. Однако эти имена настолько относительны и неполны, что ни каждое из них в отдельности, ни все они в совокупности не дают возможности представить, что есть Бог Сам по Себе (τὰ κατ' αὐτὸν), но только то, что «окрест Него» (τὰ περὶ αὐτὸν) (*Or. 30. 17; 38. 7*).

Если собрать все имена Божии и все образы, с которыми Бог связан в Свящ. Писании, и слепить их в одно целое, получится некая искусственная

умозрительная конструкция - скорее идол, чем Бог. Имена Бога, заимствованные из видимой вселенной, созерцание действий Божиих в мире, наблюдение за премудрым устройством тварей - все это может привести человека к поклонению Творцу мира. Иногда тем не менее человек обожествлял что-либо из видимого и поклонялся твари вместо Творца, из ошибочного богословия рождалось идолопоклонство (Or. 28. 13). Всякое упрощенное, частичное, односторонне катафатическое представление о Боге сродни идолопоклонству: оно облакает Бога в категории человеческой мысли. Те антропоморфические представления о Боге, к-рые содержатся в Свящ. Писании, должны пониматься как иносказание: сквозь «букву» Писания следует проникать в его «внутреннее содержание» (Or. 31. 21). Есть вещи, к-рые названы в Свящ. Писании, однако не существуют в действительности, - к этой категории относятся библейские антропоморфизмы. В Писании о Боге говорится, что Он спит, пробуждается, гневается, ходит и престолом имеет херувимов (ср.: Пс 43. 24; Дан 9. 14; Втор 11. 17; Ис 37. 16). «Здесь представлено то, чего в действительности не существует. Ибо мы наименовали Божественное именами, взятыми из нашей реальности». Если Бог по каким-то Ему известным причинам не проявляет видимых знаков заботы о нас, нам кажется, что Он спит; если вдруг оказывает благодеяние - пробуждается. Он наказывает, а мы думаем, что гневается; Он действует то здесь, то там, а нам кажется - ходит.

Бог быстро движется - мы называем это полетом (ср.: Пс 17. 11); Он взирает на нас - называем «лицом» (ср.: Пс 33. 17); Он дает нам что-либо - именуем «рукой» (ср.: Пс 10. 12); «так и всякая другая сила и другое действие Божии изображаются у нас чем-либо телесным» (Or. 31. 22). Учение о непостижимости и именуемости Бога содержится не только в догматико-полемических словах Г. Б., но и в его мистической поэзии. В стихотворных молитвах Г. Б. обращается к Богу как носителю всех имен и вместе с тем Тому, Кто превышает всякого имени, Которого весь мир прославляет словом и молчанием (Carm. dogm. 26 // PG. 37. Col. 507-508, аутентичность этого гимна была поставлена под сомнение М. Зихере, однако Ж. Бернардни успешно опроверг выводы нем. ученого - *Sichere. Ein neoplatonischer Hymnus; Bernardi. 1995. P. 304-306*). Идея Г. Б. о «безымянном и носителе всякого имени» стала отправным пунктом трактата «О Божественных именах» (Areop. DN. I 6), в котором учение об именах Божиих было окончательно систематизировано. Однако именно Г. Б. был первым, кто на восточно-христ. почве создал стройное учение об именах Того, Кто находится «по ту сторону» всякого имени и определения.

Учение о Св. Троице

I. Раскрытие догмата в истории. Говоря во 2-м слове о постепенном раскрытии тайны Троицы, Г. Б. указывает на арианство, савеллианство (см.: *Савеллий*) и «чрезмерное православие» как на 3

основных догматических заблуждения в учении о Троице. «Православными сверх меры» он, очевидно, считает тех своих современников, к-рые в полемике с монархианством или подчеркивали различие ипостасей в ущерб единству Троицы, или считали Сына «безначальным», подобно Отцу. Савелиианство Г. Б. называет «атеизмом», арианство - «иудейством», а заблуждение «чрезмерно православных» - «многобожием». Он настаивает на том, что как принцип единства Божия по сущности, так и принцип троичности Ипостасей должны быть соблюдены (Or. 2. 37-38). В 22-м слове Г. Б. приводит более полный список ересей, противопоставляя им один «орос благочестия» - «поклоняться Отцу, Сыну и Святому Духу, единому в Трех Божеству и Силе, не предпочитая Одного и не принижая Другого... не рассекая единого величия новшеством имен» (Or. 22. 12).



Свт. Григорий Богослов. Роспись кафоликона монастыря Ставроникита на Афоне. Мастера Феофан Критский и Симеон. 1546 г.

Настаивая на единстве Троицы при различии Лиц, Г. Б. был убежден, что учение, к-рое он исповедует в

отличие от ересей, с к-рыми полемизирует, не является догматическим новшеством: оно лишь продолжение и развитие того, о чем говорили правосл. отцы первых веков христианства. Учение о Троице, в понимании Г. Б., есть часть Предания, к-рое дошло до него от ранних отцов и в к-ром он был воспитан собственными родителями (Or. 11. 6). Миссия христ. богослова заключается не во введении догматических новшеств, но в сохранении «евангельской веры» и «залога», полученного от отцов Церкви (Or. 6. 22).

Размышляя о том, как тайна Св. Троицы раскрывалась в истории, Г. Б. выдвигает идею постепенного развития церковного богословия, к-рое происходит благодаря «прибавлениям», т. е. постепенному уточнению и обогащению богословского языка. Уже в ветхозаветные времена Бог открывался человечеству, однако ключевым моментом откровения было единство Божества, к-рое утверждалось в противовес языческому многобожию; поэтому объектом откровения был Бог Отец. НЗ открыл человечеству Сына, а «нынешний» период является эрой действия Св. Духа, когда догматические истины получают окончательное выражение. Г. Б., т. о., не считает, что новозаветное откровение исчерпало все богословские проблемы и что, следов., ответ на любой вопрос можно найти в Свящ. Писании НЗ. Напротив, НЗ лишь один из этапов «восхождения» христ. богословия «от славы в славу», к-рое, как он убежден, продолжается в его

времена и будет продолжаться до скончания века (Or. 31. 25-28). При этом Г. Б. говорит не о введении новых догматов, но о постепенном все более полном раскрытии тех догматов, к-рые в виде «намека» (ὀπόδειξις) содержатся в Свящ. Писании. Г. Б. выразил здесь традиц. для восточно-христ. богословия идею Свящ. Предания Церкви как главного источника веры. В Свящ. Писании, по мнению Г. Б., догматические истины уже заложены - надо только уметь их распознавать. Г. Б. предлагает «ретроспективный» метод чтения Писания, к-рый заключается в том, чтобы рассматривать тексты Писания исходя из последующего Предания Церкви и идентифицировать в них те догматы, к-рые более полно сформулированы в позднейшую эпоху. При этом о Св. Троице свидетельствуют не только новозаветные, но и ветхозаветные тексты (Or. 34. 13-14).



Свт. Григорий Богослов. Икона из Успенского собора во Владимире. 1408 г. (ГТГ)

II. Троичное богословие. Учение Г. Б. о Св. Троице, так же как и аналогичные учения святителей

Василия Великого и Григория Нисского, складывалось в ходе полемики с поздним арианством (евномианством). Оно нашло свое полное и законченное выражение в «Словах о богословии». Однако изложение догмата о Св. Троице содержится и в др. словах Г. Б., в частности в 20-м слове, произнесенном незадолго до «Слов о богословии». Оно тематически предваряет последние и вместе с 23-м словом, «О мире», является своего рода введением в их проблематику. Правосл. учение о Троице представлено Г. Б. как некая «золотая середина» между 2 крайностями - «недугом» Савеллия, сливающего три Лица в одно, и «безумием» Ария, делящего единое Божество на три разнородные сущности, чуждые одна другой и неравные (Or. 20. 5-6). В Троице Отцу принадлежит свойство быть безначальным (ἀπειρος) и Началом (ἀρχή) Сына и Духа, равных и единосущных Ему (Ibid. 6). Вера в единого Бога сохранится, по мнению Г. Б., в том случае, если мы будем относить Сына и Духа к одной Причине (т. е. к Отцу); вера в три Ипостаси - если «не станем измышлять какого-либо смешения, разделения или слияния»; исповедание личных свойств сохранится в том случае, когда мы будем считать Отца безначальным по отношению к двум др. Ипостасям, а Сына, хотя и не безначальным, однако же началом всего (Ibid. 7). Утверждая, что Сын имеет начало, Г. Б. не считал безначальность Отца синонимом Его божества. Безначальность, по учению Г. Б., есть личное свойство Отца, отличающее Его от Сына; однако и Сын, и Отец

обладают полнотой божества. Сын не безначален по отношению к Отцу, однако безначален по отношению к времени (Ibidem; Or. 29. 3; 39. 11). Рождение Сына совечно бытию Отца, между Отцом и Сыном нет промежутка, последовательности и неравенства (Or. 20. 10).



Свт. Григорий Богослов. Икона. 1-я пол. - сер. XV в. (ГТГ)

В «Словах о богословии» содержится подробное и последовательное опровержение арианских постулатов. Отправным пунктом для Г. Б. является идея «монархии» - единоначалия как основной характеристики Божества. Попутно отвергнув идею «анархии» - безначалия, т. е. отрицания Промысла Божия, управляющего миром, и идею «полиархии» - многоначалия, т. е. многобожия, Г. Б. излагает свое понимание единоначалия: «Мы же почитаем монархию, но не ту монархию, которая ограничена одним Лицом - ведь и одно, если в раздоре с самим собой, становится множественным, - но то, которое составляет равночестность природы, единоклющие воли, тождество движения и возвращение к Единому Тех, что от Единого, что невозможно для тварной

природы, так что Они, хотя и различаются по числу, не разделяются по сущности. Поэтому изначальная монада, движимая к диаде, остановилась на триаде (см. толкование прп. *Максима Исповедника* на этот текст в «Амбигвах» - PG. 91. Col. 1036). И это у нас - Отец, Сын и Святой Дух» (Or. 29. 2). Идея расширения монады в диаду и диады в триаду призвана подчеркнуть изначальное единство Божества. Подобная идея встречалась в III в. у свт. *Дионисия Великого*: «Мы расширяем Божественное единство в триаду и, наоборот, сводим триаду, не уменьшая ее, в единство» (ар. *Athanas. Alex. De sent. Dionys. 17. 2*). У Г. Б. идея расширения монады, вероятно, связана с косвенным влиянием триадологии Плотина (*Moreschini. 1974. P. 1390-1391*), по учению к-рого начальным принципом всего является Единое, к-рое порождает Ум и Мировую Душу. Г. Б., описывая Троицу, так же говорит о Едином, из к-рого происходят и к к-рому возвращаются «Те, что от Единого». Однако платиновская Триада в отличие от христ. Троицы является иерархической по структуре: Единое «изливается» в Ум и Ум «изливается» в Мировую Душу. Согласно Г. Б., традиц. для христианства язык «рождения» и «исхождения» больше подходит для выражения триадологического догмата, чем неоплатоническая терминология «излияния» - эманации, подразумевающей какое-то произвольное, неудержимое движение (Or. 29. 2). Опровергая арианскую формулу «было, когда не было (Сына)», Г. Б. подчеркивает, что тайна рождения и

исхождения находится за пределами временных категорий: нет временного разрыва между безначальностью Отца и рождением Сына, между вечностью Отца и исхождением Духа. И рождение, и исхождение совечны бытию Отца. На вопрос: «Как же Они не собезначальны (Отцу), если совечны (Ему)?» - Г. Б. отвечает: Они не безначальны по отношению к Отцу как единому Началу, однако безначальны по отношению к времени (Ibid. 3). Понятие «начала», подчеркивает Г. Б., не является временным применительно к Божеству. На вопрос арианина: «Каким образом рождение бесстрастно?» - Г. Б. отвечает: «Потому что оно бестелесно» (Ibid. 4). Страсть характерна для человеческого рождения, в отношении бестелесного Божества человеческие понятия неуместны. И вопрос, и ответ отражают традиц. для христианства тему неподвластности Бога страданию. Дальнейшие вопросы арианина связаны с одной и той же тенденцией - применять человеческие понятия к Божественной реальности: какой отец не начинал быть отцом? слова «родил» и «родился» разве вводят что-то иное, а не начало рождения? восхотев ли, Отец родил Сына или против воли? каким образом рожден Сын? родил ли Отец уже существовавшего Сына или еще не существовавшего? Тот Отец не начинал быть Отцом, Который не имеет начала Своего бытия,- отвечал Г. Б. Бытие Отца безначально, рождение Сына тоже безначально. Понятие «хотение» в собственном смысле неприменимо к рождению Отцом Сына, так же как и понятие «страсть»: «В Боге хотение рождать,

возможно, есть уже само рождение, а не что-либо посредствующее, если только вообще допустим это, а [не скажем, что] хотение выше рождения» (Ibid. 6). Рождение Сына непостижимо, и философствовать о нем небезопасно. Вопрос о «существовавшем» или «не существовавшем» Сыне лишен смысла: рождение Сына - «от начала», оно совечно Его собственному бытию и бытию Отца (Ibid. 5-9). Нерожденность, согласно Г. Б., не относится к сущности Божией. Поэтому, хотя нерожденность не тождественна рожденности, Отец и Сын тождественны по сущности, т. к. и Отец и Сын являются Богом (Ibid. 10). «Отец есть имя Божие или по сущности или по действию», - говорит арианин. При этом предполагается, что если «по сущности», то Отец иносущен Сыну, а если «по действию», то Сын есть плод творческого действия Отца, следов., Он - тварь. «Отец», - отвечает Г. Б., - не есть имя Божие ни по сущности, ни по действию, но оно указывает на отношение ($\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$, $\tau\acute{o}$ $\pi\acute{\omega}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$) между Отцом и Сыном, поскольку имя «Отец» предполагает наличие Сына, а «Сын» - Отца (Ibid. 16). «Слова о богословии» содержат стройную и законченную тринитарную доктрину, последовательное опровержение основных постулатов арианства; они, кроме того, проясняют традиц. троичную терминологию. Все эти качества способствовали тому, что учение великих каппадокийцев о Св. Троице, одним из главных выразителей которого в нач. 80-х гг. IV в. был Г. Б., восторжествовало на II Вселенском Соборе. Впрочем,

и после Собора Г. Б. приходилось неоднократно возвращаться к изложению учения о Св. Троице и дискуссиям по поводу использования тех или иных терминов. Праздничные слова Г. Б., относящиеся ко времени его пребывания в Назианзе после удаления из К-поля, содержат длинные триадологические отступления, в к-рых нельзя не увидеть продолжение спора, начатого в «Словах о богословии» (ср.: Or. 39. 12).



Святители Василий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст. Икона. 1650 г. (ц. Воскресения на Дебре, Кострома)

III. Учение о Св. Духе. Правосл. пневматология является основной темой 31-го слова, продолжающего триадологию 29-го и 30-го слов. Вопрос о Св. Духе оставался открытым на протяжении всего IV в. «Никогда ничего не предпочитали мы и не могли предпочесть никейской вере...- писал Г. Б.,- но с Божией (помощью) держимся и будем держаться этой веры, проясняя только неясно сказанное там о Святом Духе, ибо тогда еще не возникал этот вопрос» (Ер. 102). В речи,

произнесенной вскоре после архиерейской хиротонии, Г. Б. говорит о своей преданности Св. Духу и о том, что настало время, когда вера в божество Св. Духа должна выйти из катакомб и сделаться достоянием всей «вселенной» (Or. 12. 6). В систематическом виде учение о божестве Св. Духа было впервые изложено Г. Б. в «Словах о богословии». Он указывает на евномиан, пневматомахов и православных как на 3 основные противоборствующие партии, причем отмечает различие позиций и внутри правосл. партии. К этим партиям Г. Б. добавляет также «наимудрейших измерителей Божества», к-рые, по его словам, хотя и исповедуют «трех умосозерцаемых» согласно с православными, однако считают Одного «неограниченным (ἀόριστος) по сущности и силе», Другого неограниченным «по силе, но не по сущности», а Третьего - «ограниченным (περίγραπτος) и в том, и в другом». В этом учении «измерители Божества» подражают тем, к-рые «называют Их Создателем (δημιουργόν), Сотрудником (συνεργόν) и Служителем (leitourgón), и считают, что порядок имен и благодати означает субординацию (ἀκολουθίαν)» между Лицами Св. Троицы (Or. 31. 5; см.: *Daniélou J. Akolouthia et exégèse chez Grégoire de Nysse // RSR. 1953. Vol. 27. P. 236*).

Пользуясь терминами, характерными для античной диалектики, Г. Б. утверждает, что Св. Дух может быть либо субстанцией-сущностью (οὐσία), либо акциденцией-принадлежностью (συμβεβηκός). Если Дух есть «принадлежность», то Его можно считать и

«энергией» Бога. Будучи энергией, Он не является источником энергии, а получает энергию от другого; следов., Он прекратится вместе с прекращением источника энергии. Однако Свящ. Писание говорит о Св. Духе как об активном бытии, а не как о пассивном приемнике энергии другого: по Писанию, Дух действует, говорит, оскорбляется, бывает разгневан, что свойственно «движущему», а не «движению». Если же Дух есть «сущность», тогда Он - или Бог, или тварь, т. к. промежуточного состояния между тварностью и божественностью не бывает. Г. Б. подчеркивает, что вера в божество Св. Духа является опытом Церкви: веровать и креститься можно только в Бога, а поскольку между Богом и тварью нет ничего среднего, следов., Дух есть Бог и не есть ни тварь (κτίσμα), ни произведение (ποίημα) и ни сослужебное (σύνδουλος) (Or. 31. 6). Одним из главных аргументов в пользу божественности Св. Духа для Г. Б. является понятие совершенства (τελείωσις) Божества: «Что за Божество, если Оно несовершенно? А как Оно может быть совершенным, если Ему чего-то недостает до совершенства? Но недостает чего-то Божеству, если Оно не имеет Святого (τὸ ἅγιον). Но как иметь это, не имея Духа?» (Or. 31. 4). Исхождение Св. Духа от Отца для Г. Б. также служит достаточным доказательством Его божества: «Дух Святой от Отца исходит (παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται), и поскольку Он исходит от Него, Он - не тварь, а поскольку Он не рожденный, Он - не Сын, наконец, поскольку Он - среднее между Нерожденным и Рожденным (ἀγεννήτου καὶ γεννητοῦ

μέσον), Он - Бог» (Ibid. 8; ср.: Ibid. 9; 29. 2: ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον). Дух есть «истинно Дух Святой, исходящий от Отца (προῖδν ἐκ τοῦ Πατρὸς), но не как Сын (οὐχ υἱκῶς), потому что происходит не рожденно (γεννητῶς), но исходяще (ἐκπορευτῶς)» (Or. 39. 12).

Опровергая силлогизмы собеседника (Дух или нерожден, или рожден; если нерожден, то появляются двое безначальных; если рожден от Отца, то Он брат Сына, а если рожден от Сына, то появляется Бог-внук), Г. Б. подчеркивает, что нельзя переносить на Божество понятия, относящиеся к сфере человеческого родства, иначе можно приписать Богу характеристики пола (Or. 31. 7). Возражения Г. Б. против идей «мужского» Божества, двуполого Бога и Бога-внука отражают коренное различие в понимании значимости богословского языка между ним и его арианствующими оппонентами. В восприятии последних имя выражает сущность предмета; для Г. Б. имя не есть сущность, оно лишь некое словесное приближение к реальности, к-рая за ним стоит (Norris. 1991. P. 192). Согласно Г. Б., не существует такого имени или термина, к-рые могли бы адекватно выразить Божественную реальность: Бог есть тайна, и вера в Него есть таинство, а силлогизмы по поводу природы Божией суть «извращение веры и уничтожение таинства» (μωτηρίου κένωσις - Or. 31. 23). На вопрос арианина: «Чего недостает Духу, чтобы быть Сыном?» - Г. Б. отвечает: «Мы и не говорим, чтобы чего-либо не доставало, ибо в Боге нет

недостатка». Отец является Отцом не потому, чтобы Ему недоставало сыновства; и Сын является Сыном не потому, чтобы ему недоставало отцовства. Сын не Отец, т. к. есть только один Отец. И Дух не Сын, хотя и от Бога, потому что есть только один Сын (Ibid. 9). Следов., Дух есть Бог, единосущный Отцу и Сыну (Ibid. 10).

В ответ на главное возражение арианина: вера в божество Св. Духа не основывается на Свящ. Писании - Г. Б. приводит неск. аргументов. Во-первых, он указывает на то, что и такие термины, как «нерожденное» и «безначальное», являющиеся цитаделями (ἀκροπόλεις) арианского богословия, не встречаются в Писании (Ibid. 23). Или надо отказаться вообще от использования внебиблейской терминологии, или не упрекать православных в том, что они ее используют. Однако отказ от внебиблейских терминов означает в соответствии с учением Г. Б. полную стагнацию догматического богословия. Во-вторых, Г. Б. излагает свою теорию постепенного раскрытия догмата: отсутствие в Свящ. Писании ясных указаний на божество Св. Духа объясняется тем, что эта истина вводится постепенно и окончательно раскрывается лишь в посленовозаветное время. В-третьих, учение о Св. Духе рассматривается в контексте крещального опыта христианина. Св. Дух возрождает, воссоздает и обоживает человека в таинстве Крещения, что свидетельствует о Его божественной природе: «Если Дух не достоин поклонения, как Он обоживает меня

в Крещении? Если же достоин поклонения, как не достоин и почитания? А если достоин почитания, как Он - не Бог? Здесь одно связано с другим: это поистине золотая и спасительная цепь. От Духа - наше возрождение, от возрождения - воссоздание, а от воссоздания - познание о достоинстве «Воссоздавшего» (Ibid. 28). Обращение Г. Б. к крещальной практике Церкви не случайно. Сохранились свидетельства о том, что евномиане крестили «не во имя Святой Троицы, а в смерть Христову» (Socr. Schol. Hist. eccl. V 24) и не 3 погружениями, а одним (об этой практике упоминается в 7-м прав. II Всел. Собора). Ущербное богословие приводило к искажению литургической практики и к отказу от крещальной формулы «во имя Отца и Сына и Святого Духа», восходящей к Самому Христу (Мф 28. 19). В правосл. традиции, напротив, всегда сохранялось живое чувство неразрывной связи между литургической практикой и ее догматическим выражением: для Г. Б. сам факт того, что Крещение во имя Св. Троицы общепринято в Церкви, служил достаточным основанием для проповеди равенства, единосущия и божественности всех трех Лиц Св. Троицы.

В-четвертых, Г. Б. обращается к Свящ. Писанию и доказывает, что вопреки утверждениям ариан в нем засвидетельствовано божество Св. Духа. Вера Г. Б. не является учением о каком-то «странном и неписанном (ἄγραφοι) Боге» (Or. 31. 1). Напротив, Свящ. Писание ясно показывает, что Дух есть Бог. «Христос рождается - Дух предваряет; Христос

крестится - Дух свидетельствует; Христос искушаем - Дух возводит Его (в пустыню); Христос совершает чудеса - Дух сопутствует Ему; Христос возносится - Дух преемствует. Ибо что из великих дел, доступных только Богу, недоступно Духу?» Имена Духа, употребляемые в Писании, тоже свидетельствуют о Его божестве: Дух Божий, Дух Христов (Рим 8. 9), Ум Христов, Дух Господень, Господь (1 Кор 2. 16; Ис 61. 1; 2 Кор 3. 17), Дух усыновления, истины, свободы (Рим 8. 15; Ин 14. 17; 2 Кор 3. 17), Дух премудрости, разума, совета, крепости, ведения, благочестия, страха Божия (Ис 11. 2-3), Дух благой, правый, владычественный (Пс 142. 10; 50. 12, 14). Качества, которыми Дух наделяется в Свящ. Писании, так же свойственны Богу, а не тварному существу. «Он делает (меня) храмом, обоживает и ведет к совершенству, почему и предваряет Крещение, и взывается после Крещения. Он действует так, как действует Бог, разделяясь в огненных языках и разделяя дары (ср.: Деян 2. 3; 1 Кор 12. 11), делая (людей) апостолами, пророками, евангелистами, пастырями и учителями» (Or. 31. 29).

Т. о., акцент делается на обоживающей роли Св. Духа в Крещении и в опыте Церкви. Для Евномия сотериология не имела ничего общего с обожением (Norris. 1991. P. 67), поэтому расхождения между Г. Б. и Евномием касаются сердцевины пункта христ. веры: спор между ними шел не только о триадологической терминологии, но прежде всего о том, как происходит спасение человека.

Г. Б. возвращается к пневматологической теме в слове на Пятидесятницу, где также исповедует веру в божество Св. Духа и единосущие Его Отцу и Сыну (Or. 41. 6-9). Учение о божестве Св. Духа нашло отражение и в богословской поэзии Г. Б.: «Душа моя, что медлишь? Воспой и славу Духа. Не отделяй на словах Того, Кто не вне (Божества) по природе. Мы трепещем перед великим Духом, богоподобным (ὁμοίθεον), через Которого я познал Бога, Который Сам есть Бог и Который меня уже здесь делает богом. Всемогущий, раздаятель даров, воспеваемый чистыми песнопениями Небесных и земных, Податель жизни, Сидящий на высоком престоле, Исходящий от Отца, Божественная сила, Самовластный. Он не Сын,- ибо у единого Всеблагого один благой Сын,- Но Он и не вне невидимого Божества, а равночестен (Отцу и Сыну)» (Carm. dogm. 3 // PG. 37. Col. 408-409).

IV. Единство в Св. Троице. В понимании Г. Б., Божественная Троица - это три Ипостаси, равные и единосущные одна др., соединенные между собой единством сущности, силы, воли, мысли и действия. Тайна единства в троичности открывается людям в т. ч. и для того, чтобы научить их жить в единстве мира и любви: Троица «является и исповедуется единым Богом не менее по единому сердцу, как и по тождеству сущности; поэтому и близки к Богу и божественным духам все те, кто любит благо мира... к противоположной же стороне принадлежат те, что воинственны нравом» (т. е. варварские племена,

склонявшиеся к арианству - Ор. 6. 13). Призывая к церковному единству, Г. Б. напоминает слушателям о согласии, гармонии, мире, единомыслии и любви, к-рые царствуют внутри Св. Троицы. В 23-м слове, говоря о необходимости примирения между враждующими партиями внутри одной Церкви (имеются в виду, вероятно, мелетиане и павлиниане) перед лицом общего врага - арианства, Г. Б. приводит в пример Св. Троицу: «Троица поистине есть Троица, братья... Природа Божества... всегда согласна Сама с Собой... всегда совершенна... Она есть жизни и жизнь, светы и свет, блага и благо, славы и слава, Истинное и Истина и Дух истины, святые и святое само в себе: каждое из них есть Бог... но и три вместе суть Бог... Так вкратце (излагаю наше учение)... чтобы вы, выступающие против нас публично... познали, что мы одно мыслим, одним духом воодушевлены, одним духом дышим... Вот на ваших глазах подаем мы друг другу руки! Вот дела Троицы, Которую мы одинаково славим и Которой одинаково поклоняемся» (Ор. 23. 10-13). Согласно Г. Б., существует тесная связь между единством верующих, собранных в одно тело Церкви, и единством Троицы. Догматические нововведения опасны не только сами по себе, но еще и потому, что они нарушают церковное единство. Говоря об этом в 22-м слове, Г. Б., однако, подчеркивает, что требует не унификации догматического языка, а скорее единомыслия в основных вероучительных вопросах: «Установим себе не тот один предел благочестия, чтобы поклоняться

Отцу, Сыну и Святому Духу, единому в Трех Божеству и единой Силе... Но, определив это, будем единомысленны и в остальном как держащиеся одной Троицы, почти одного и того же догмата (τοῦ αὐτοῦ σχεδὸν δόγματος) и одного тела» (Or. 22. 12).

Выражение «почти одного и того же догмата» указывает на то, что внутри единого тела Церкви возможны небольшие разногласия по тем или иным догматическим формулировкам при сохранении вероучительного единства в целом (ср.: *Basil. Magn. Ep. 113*).

Тема единства в троичности является лейтмотивом всего корпуса «Слов о богословии». Однако здесь Г. Б. озабочен не церковным единством, а борьбой с арианскими искажениями правосл. доктрины.

Одним из таких искажений было утверждение о том, что православные верят в трех Богов: «Если, - говорят, - Бог, Бог и Бог, то как же не три Бога?..

Один у нас Бог, потому что Божество одно. И к Единому возводятся Те, Которые от Единого, хотя и веруем в Трех. Ибо как Один не больше, так и Другой не меньше есть Бог, и Один не раньше, и Другой не позже; Они не рассечены волей (βουλήσει) и не разделены силой (δυνάμει)... Напротив, Божество неразделимо в разделенных... как в трех солнцах, заключенных одно в другое, одно растворение света. Итак, когда взираем на Божество и Первую Причину и монархию, тогда представляемое нами одно; а когда на Тех, в Ком Божество, на Тех, Которые от Первой Причины существуют вневременно и равночестно, тогда поклоняемся Трем» (Or. 31. 13-

14). Единство в Троице, т. о., обусловлено единством Отца, с Ипостасью Которого в каппадокийском богословии связаны понятие Первой Причины и идея монархии (Or. 29. 15; ср.: *Basil. Magn. De Spirit. Sanct.* 21, 38). Кроме того, Г. Б., так же как и др. каппадокийцы, говорит об общей видовой сущности (οὐσία) как принципе Божественного единства: «Наше учение таково: как для коня, быка, человека и для каждой вещи, принадлежащей к одному и тому же виду (ὕπὸ τὸ αὐτὸ εἶδος), есть одно понятие (λόγος), и что причастно этому понятию, о том оно сказывается в собственном смысле, а что не причастно, о том или не сказывается, или сказывается в несобственном смысле, так есть одна сущность, природа и имя Божие (θεοῦ μίαν οὐσίαν εἶναι καὶ φύσιν καὶ κλήσιν)» (Or. 29. 13). Если в тварях единство сущности представляется только мысленно (ἐπινοία), а индивидов много и они разделены между собой временем, состояниями и силами, то в Троице наоборот: «Каждое из Лиц по тождеству сущности и силы (τῷ ταύτῳ τῆς οὐσίας καὶ τῆς δυνάμεως) имеет такое же единство с соединенным [Лицом], как и с Самим Собой. Таково понятие этого единства (ὁ τῆς νόσεως λόγος), насколько мы постигаем его» (Or. 31. 15-16). Единство трех Ипостасей является тайной, выходящей за пределы человеческого восприятия; поэтому никакие подобия из жизни тварного мира не способны изобразить это единство. Г. Б., напр., говорит о человеческой семье как образе Св. Троицы: как Сиф рожден от Адама, а Ева взята из ребра Адама, так и Сын рожден от Отца, а Св. Дух исходит

от Отца (Carm. dogm. 3 // PG. 37. Col. 411). В 31-м слове Г. Б. приводит 3 др. образа: 1-й, наиболее традиц., - родник, ключ и река; 2-й - солнце, солнечный луч и солнечный свет; 3-й - солнечный зайчик, к-рый движется по стене столь быстро, что бывает видим одновременно в неск. местах. Однако у всех образов есть существенные недостатки: 1-й наводит на мысль о движении в Божестве и сводит Божественное единство к единству арифметическому; 2-й представляет Божество сложным и, приписав сущность Отцу, делает два др. Лица несамостоятельными; в 3-м слишком очевидно наличие приводящего в движение, тогда как первоначальнее Бога нет ничего, да и вообще движение и колебание не свойственны Божеству (Or. 31. 31-33). Поэтому, заключает Г. Б., «я рассудил, что лучше мне отставить в сторону все образы и тени как обманчивые и весьма удаленные от истины, самому же придерживаться более благочестивого образа мыслей, остановившись на немногих терминах... и других по мере сил убеждать поклоняться Отцу и Сыну и Святому Духу - единому Божеству и силе» (Or. 31. 33). Г. Б. говорит о едином в трех Лицах Боге-Троице как о самом сокровенном таинстве христ. веры: Он - «Святое Святых, сокрываемое от самих серафимов и прославляемое тремя возгласами «Свят», восходящими к единому Господству и Божеству» (Or. 45. 4). В 40-м слове, посвященном празднику Богоявления, Г. Б. говорит о единстве Троицы в контексте крещальной практики Церкви и собственного христ. опыта (Or.

40. 41). Особенностью учения Г. Б. о Св. Троице является также своеобразная «диалектика единства и троичности», широко распространившаяся в визант. богословии (в «*Ареопагитиках*», у прп. Максима Исповедника, еп. *Николая* Мефонского, свт. *Григория Паламы* и др.), примером к-рой могут служить следующие слова Г. Б.: «Единица в Троице и Троица в Единице покланяемая, имеющая необыкновенное разделение и соединение» (Or. 25. 17); «Единица в Троице покланяемая и Троица в Единицу соединяемая» (Or. 6. 22; ср.: Or. 26. 19; 40. 41).

Учение о творении

I. Бог Творец и образ творения. По мысли Г. Б., причина творения мира заключается в благодати (ἀγαθότης) Творца: «Для Благодати было недостаточно двигаться в созерцании Самой Себя, но Благу надлежало разливаться и идти далее, чтобы число благодетельствуемых было как можно больше, ибо это свойственно высшей Благодати» (Or. 38. 9). В акте творения, согласно Г. Б., участвовала вся Св. Троица: тварный мир был задуман Отцом, однако сотворен при помощи Слова и Духа. Актуальному творению мира предшествовало идеальное: «Мирородный Ум рассматривал в Своих великих мыслях Им же составленные образы мира, который возник впоследствии, но для Бога и тогда был настоящим... Тогда, в вечности, Ум все породил в Себе, а рождение во-вне совершилось... когда открыло великое Слово Божие» (Carm. dogm. 4 // PG.

37. Col. 421). Бог «Словом рассеял тьму, Словом произвел свет, основал землю, округлил небо, распределил звезды, разлил воздух, установил границы моря, протянул реки, одушевил животных, сотворил человека по Своему подобию, привел все в порядок» (Or. 5. 31).. Говоря об участии Св. Духа в творении, Г. Б. цитирует библейские выражения, которые в христ. традиции воспринимались как указание на Его участие: «Этот Дух созидает с Сыном в творении и в воскресении. В этом пусть убедят тебя (слова): «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его - все воинство их» (Пс 32. 6); «Дух Божий создал меня, и дыхание Вседержителя дало мне жизнь» (Иов 33. 4); «Пошлешь Дух Твой - и созидаются, и Ты обновляешь лице земли»» (ср.: Пс 103. 30, по LXX) (Or. 41. 14). Сын-Слово и Св. Дух воплощают творческие замыслы Отца: «Мысль стала делом, которое исполнено Словом и довершено Духом» (Or. 38. 9). Будучи сотворен при участии трех Лиц Св. Троицы, объединенных между Собой в гармоничное и неразрывное единство, тварный мир носит на себе отпечаток этой Божественной гармонии и свидетельствует о своем Создателе. Говоря о Творце и творении, Г. Б. пользуется библейским образом горшечника и глины и подчеркивает отличие христ. Бога-Творца от платоновского демиурга. Г. Б. учит, что Бог сотворил весь мир, в т. ч. и материю, не из предсуществовавшей материи, но «из не сущего» (ἐξ οὐκ ὄντων): «Веруй, что весь мир, видимый и невидимый, был сотворен Богом из не сущего» (Or.

40. 45; 29. 9). Опровергая представления о «самопроизвольности» (τὸ αὐτόματον) и «случае» (ἡ τύχη) как движущей силе мироздания, Г. Б. говорит о том, что разум-логос, рассматривая видимый мир, на основе наблюдаемого в нем порядка и благоустройства (εὐαρμοστία καὶ εὐταξία) ведет человека к отрицанию идеи самопроизвольности и признанию единого Художника и Правителя вселенной (Or. 28. 6). В основе рассуждений Г. Б. лежит стоическая идея врожденного логоса как внутреннего закона, к-рый управляет каждым человеком в отдельности и всем мирозданием в целом (Or. 28. 16). Идее самопроизвольности Г. Б. противопоставляет учение о Промысле Божиим (πρόνοια), к-рый все в мире сохраняет и связывает. Если бы мир управлялся случаем, как корабль бурным ветром, он должен был бы разрушиться по причине беспорядочного движения (Or. 14. 33). Мир не продержался бы так долго, если бы в нем царила анархия (Carm. dogm. 5 // PG. 37. Col. 425). Г. Б. также решительно отвергает идею о том, что миром управляют звезды, презрительно отзывается о «гороскопах и зодиакальных кругах» (Ibid. Col. 427). Под одной звездой рождаются царь и подданные, среди к-рых есть добрые и злые, писатели, торговцы и бродяги. Родившихся под разными звездами постигает одна участь на море и на войне, а кого не связали между собой звезды, связала одинаковая кончина (Ibid. Col. 425). Промысл Божий непостижим для человека, и далеко не все законы, управляющие миром, ему известны (Ibid. Col. 432). Г.

Б. называет Бога великим Оком, видящим все, что происходит на земле, в морских глубинах и в человеческом уме (Carm. de se ipso 1 // PG. 37. Col. 1008). Всеведение и всевидение Бога, Его Промысла и благая забота простираются на весь мир, на каждое живое существо. Не только дары природы, но и дары веры доступны всем (Or. 32. 22-23). Г. Б. принадлежит заслуга в точном определении порядка творения, состоящего из 3 этапов: сначала Бог сотворил мир духовный, ангельский, как наиболее близкий к Нему по природе; затем - мир телесный, материальный, наиболее удаленный от Бога по природе; наконец, человека, в к-ром Бог явил «признак высшей премудрости и щедрости в образовании природ», соединив в нем оба мира - духовный и телесный (Or. 38. 9-11; 45. 5-7; Carm. dogm. 4, 8). Бог, устроив мир, «с первого же мгновения приводит его в движение по великим и непреложным законам (μεγάλοισιν ἀκινήτοισι λόγοισιν), как волчок, вертящийся под ударом» (Carm. dogm. 5 // PG. 37. Col. 424).

II. Тварное бытие. Наряду с др. отцами Церкви IV в. Г. Б. настаивает на онтологическом различии между Богом и тварным бытием: «Если Бог, то не тварь... Если же тварь, то не Бог, ибо получила начало во времени. А если получила начало, то было, когда ее не было» (Or. 42. 17; отголосок арианской фразы: «Было, когда не было (Сына)»). По образному сравнению Г. Б., онтологическая пропасть между Божеством и тварным миром подобна пропасти,

существующей в Римской империи между господством и рабством. Речь идет не о том социальном различии, к-рое противоестественно, подчеркивает Г. Б., не о том, «что у нас или насильем рассечено, или бедностью разъединено», но о том, что «разделила природа», т. е. что онтологически иноприродно,- Боге и твари. В Божестве есть «что-то творческое, начальственное и неподвижное», а в тварном мире - «что-то сотворенное, подчиненное и разрушаемое»; Божество выше времени, а тварь подвластна времени (Or. 34. 8).

Однако Г. Б. не столь последователен в утверждении инаковости тварного бытия по отношению к Богу. Согласно его учению, в иерархии тварных существ возможны различные степени близости к Богу, так что одна тварь превосходит в этом отношении другую (Ibidem). Среди тварных существ есть некоторые весьма близкие Богу и даже «родственные» Ему, а есть совершенно далекие от Бога и чуждые Ему. К первым относятся ангелы, к последним - чувственные живые существа и еще в большей степени неодушевленные предметы. Все возможные степени родства с Богом или инородности Ему располагаются между этими полюсами (Or. 38. 9-10). Несмотря на иноприродность тварных существ по отношению к Богу, все тварное бытие, будучи созданием Божиим, неразрывно связано со своим Создателем. Бог присутствует на обоих уровнях тварного бытия - и в мире духовном, и в мире материальном: ангелы, люди, все живые существа и

даже неодушевленные предметы способны приобщаться к Божественному свету и становиться его носителями. Г. Б. представляет все тварное бытие как иерархию светов, восходящую к первому и верховному Свету - Богу; вторым светом является ангел - «некая струя или причастие первого Света»; третий свет есть человек (Or. 45. 5). Иерархическая структура тварного бытия обеспечивает присутствие Бога на всех его уровнях: Божественный свет более ощутим на высших уровнях, в мире ангелов, однако и в материальном мире есть своя иерархия светов, отображающая Божественный свет (Ibidem).

Для Г. Б. ангелы - носители Божественного света преимущественно перед всеми др. тварями. Он говорит об ангелах как светоносных духовных, разумных существах, к-рые «первыми пьют от первого Света, и просветляются словом истины, и сами суть свет и суть отблески совершенного Света» (Or. 6. 12). Г. Б. называет ангелов «разумными духами и как бы невещественным и бестелесным огнем» (Or. 38. 9; 45. 5); однако он не утверждает их абсолютной бестелесности, говоря об ангельской природе: «Да будет она у нас бестелесна или, насколько возможно, близко к этому» (Or. 28. 31). По Г. Б., существуют различные чины ангелов, озаряемых Божественным светом и поставленных Богом на служение людям (Or. 28. 31). Хотя он не делает попытки систематизировать ангельские чины, в его представлении, несомненно, существует некая иерархия ангелов, в соответствии с к-рой одни

получают свет непосредственно от Первой Причины, другие - «иным образом». Г. Б. упоминает 9 ангельских чинов, причем 7 идентичны перечисляемым в ареопагитском трактате «О небесной иерархии»; вместо имен херувимов и серафимов в списке Г. Б. стоят «светлости» и «восхождения».

Учение о человеке

Антропология Г. Б. представляет собой синтез библейского учения о человеке и античной философской антропологии. Он выделяет неск. главных тем, основанных на библейском откровении: сотворение человека из материального и духовного начал, образ и подобие Божии в человеке, человек как царь видимого мира, как храм Божий, как посредник между материальным и духовным миром. Среди антропологических тем, унаследованных от античности, - человек как «разумное животное» и как «микрокосмос», тело как «темница души» и др.



Миниатюра из Гомилий свт. Григория Богослова.
XII в. (Paris. gr. 543. Fol. 102v)

Античное изречение «Познай самого себя» становится отправным пунктом для антропологических рассуждений Г. Б. Это изречение наводит его на

мысль о таинственности и непостижимости природы человека, к-рый является загадкой для самого себя (Or. 28. 22; 32. 27). Г. Б. определяет человека как «существо разумное» (ζῷον λογικόν, выражение заимствовано из античной философии), в к-ром персть таинственно и неизъяснимо связана с умом и ум - с духом (Or. 32. 9). Чаще всего Г. Б. говорит о человеке как двусоставном существе, подчеркивая, что, будучи посредником между материальным и нематериальным мирами, человек носит в себе характерные черты обоих: своим умом, или духом, он связан с нематериальным, божественным и невидимым, тело же его принадлежит к области материального, земного и видимого (Or. 38. 11; 40. 8; о дихотомизме Г. Б. см.: *Ellverson*. P. 17 sqq.).

Интерпретируя изначальную дихотомию человеческого естества, Г. Б. пользуется античной идеей «микрокосмоса» (*Демокрит*, Гален, *Филон Александрийский*). Но если античные философы говорили о человеке как «малом мире», то для Г. Б. именно материальный мир является «малым» по сравнению с макрокосмосом-человеком, поскольку человек заключает в себе обе реальности - материальную и духовную, в то время как мир обладает лишь одним материальным бытием (Or. 38. 11; 45. 7).

Будучи одновременно духовным и телесным, человек представляет собой нечто парадоксальное, неместимое для ума. Он есть творение «славное и бесчестное», в к-ром есть закон, ум и надежда, но к-рое обречено на сосуществование с неразумными

животными (Or. 7. 22). «Что это за новое обо мне таинство? - вопрошает Г. Б.- Я мал и велик, смирен и высок, смертен и бессмертен, я земной и небесный - первое во мне от дольного мира, второе от Бога; одно - от плоти, другое - от духа» (Or. 7. 23). Г. Б. развивает традиц. для христианства тему образа Божия в человеке: «Человек есть тварь и образ великого Бога» (Carm. de se ipso 45 // PG. 37. Col. 1354), «прекрасный и нетленный образ небесного Слова» (Carm. ad alios 7 // PG. 37. Col. 1555). Г. Б. придерживался взгляда, согласно к-рому образ Божий заключается в человеческой душе, в ее высшей части - уме ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), рассудке ($\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$) или духе ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$) (Carm. moral. 10 // PG. 37. Col. 688). Душа есть «частица Божества» в человеке (Ibid. Col. 690); однако, будучи «Божиим дыханием», она претерпевает «смещение с перстью» (Carm. dogm. 8 // PG. 37. Col. 446). Душа в теле - это «свет, скрытый в пещере ($\phi\acute{\alpha}\omicron\varsigma \omicron\pi\eta\lambda\upsilon\gamma\gamma\iota \kappa\alpha\lambda\upsilon\phi\theta\acute{\epsilon}\nu$), однако же божественный и неугасимый» (Ibid. Col. 446-447). В этих словах Г. Б. можно услышать отголосок платоновского представления о жизни как темнице и теле ($\sigma\omicron\mu\alpha$) как могиле ($\sigma\eta\mu\alpha$) души (Plat. Phaed. 62b; Idem. Cratyl. 400c), к-рое было известно Г. Б. (Ер. 33). Последний, однако, отвергал платоновскую веру в метемпсихоз - переход души из одного тела в другое. Не разделял он ни учения Платона о «мировой душе», ни материалистического представления о душе, свойственного нек-рым греч. философам (Carm. dogm. 8 // PG. 37. Col. 447-450). Античному представлению о душе, кочующей из

одного тела в другое, противопоставляется христ. концепция человека, в к-ром душа неразрывно соединена с телом. Г. Б. не разделяет такого отношения к телу, при к-ром последнее воспринимается как нечто чуждое душе, низменное и злое по природе. Хотя он нередко говорит о теле как препятствии на пути к Богу, все подобные высказывания относятся к человеческому телу после грехопадения; в первозданном же человеке подчеркиваются красота и гармоничность тела, сотворенного Богом как достойное вместилище бессмертной души. Премудрость Творца, проявившаяся и в душе, и в теле созданного Им человека, вызывает благоговейное удивление у Г. Б. (Or. 28. 22). Главное назначение и призвание человека - восходить от земного к небесному, от человеческого к Божественному (Or. 2. 17; 38. 11). Бог создал человека для того, чтобы он достигал большей славы и, «заменяя в себе земное (на небесное)... как бог, шел отсюда к Богу» (Carm. dogm. 8 // PG. 37. Col. 454). Будучи богом по Божественному замыслу, человек должен достичь такой степени богоуподобления, при к-рой он станет всецело обоженным. Цель жизни человека - «сделаться богом и духом... стать в чине светозарного ангельского лика, получив за великие труды еще большую награду» (Carm. de se ipso 45 // PG. 37. Col. 1355; ср.: Or. 38. 11). Поворотным пунктом, изменившим весь ход истории человечества, стало грехопадение Адама. Однако еще прежде человека один из высших ангелов,

«светоносец» (греч. ωσφóρος, лат. lucifer, слав. денница), воспротивился Богу, отпал от Него и превратился в диавола; последовавшие его примеру др. ангелы стали демонами. Учение о падении «светоносца» отражено в неск. словах Г. Б., а также в его богословской поэзии. Отвечая на вопрос о причине этого падения, Г. Б. говорит о зависти и превозношении денницы (Or. 36. 5), а также о гордости, по к-рой он утратил свет и славу и стал ненавистником человеческого рода (Carm. dogm. 4 // PG. 37. Col. 419). Гордость диавола выразилась в том, что он захотел стать равным Богу и сам сделаться богом (Carm. dogm. 7 // PG. 37. Col. 443-444). За свое противление Богу враг не был уничтожен, однако не остался и на свободе: Бог попустил диаволу внедриться в среду людей, чтобы люди научились побеждать его и через борьбу с ним очищались, как золото в горниле (Ibid. Col. 445). Со Своей стороны Бог заботится о том, чтобы действия диавола, направленные на зло, были превращены в добро. Диавол не самостоятелен в своей активности, он вынужден обращаться к Богу за разрешением: «...он и среди ангелов предстоит, требуя Иова» (Or. 24. 9). История с Иовом показывает, что диавол может действовать только в тех пределах, к-рые назначены ему Богом.

Г. Б. единодушен с восточнохрист. традицией, согласно к-рой зло не есть сущность, а есть лишь отсутствие добра, точно так же как тьма является отсутствием света; оно не-ипостасно, оно не есть бытие, а есть «ничто» (см.: *Orig. In Ioan. II*

3; Athanas. Alex. Or. contr. gent. 6; Greg. Nyss. De vita Moysis // PG. 44. Col. 420; Or. catech. 5 // PG. 45. Col. 24). Излагая учение о грехопадении, Г. Б. пользуется аллегорической интерпретацией рая (Or. 38. 12). По его мнению, рай - это «небесная жизнь», райские деревья - «божественные помыслы», древо познания добра и зла - «созерцание, к которому безопасно могут приступить только совершенные навыком» (Ibidem). В райском состоянии человек был «чист от греха, чужд всякой двуличности», «наг по простоте и безыскусной жизни», имел «добрые наклонности», находился «в равновесии между добром и злом и по своему собственному выбору мог склоняться к тому или другому» (Ibidem). Дьявол по зависти к человеку обманул его «надеждой на божественность» (Or. 39. 13), и «человек забыл данную ему заповедь, был побежден горьким вкушением и из-за греха стал изгнанником, удаляемым в одно время и от древа жизни, и из рая, и от Бога» (Or. 38. 12). Следуя александрийской традиции, Г. Б. рассматривает «кожаные ризы», сделанные Богом для Адама и Евы после грехопадения, как грубую, тленную плоть. При этом Г. Б. делает различие между первозданным телом (σῶμα) человека и той «тяжелой плотью» (βαρεῖα σάρξ), в которую тело превратилось в результате грехопадения (Ibidem). Если тело, созданное Богом, было прекрасным и находилось в гармоничном сосуществовании с душой, то грубая плоть падшего человека находится в постоянном противоборстве с душой и умом (Carm. de se ipso 45 // PG. 37. Col.

1359-1361). В результате грехопадения была нарушена гармония между духовным и телесным началами в человеке: хотя тело и остается «родственником и сослужителем» души, оно тем не менее нередко объявляет войну душе (Or. 14. 6-8). После грехопадения в жизнь человека вошли болезни и смерть, к-рую Г. Б. рассматривает как проявление человеколюбия Божия, поскольку смерть становится «пресечением греха, чтобы зло не стало бессмертным» (Or. 38. 12). «Корень зла» (ἡ τῆς κακίας ρίζα) произрастил множество грехов и злодеяний (Ibid. 13). Грехопадение человека затронуло всю тварь, к-рая «совоздыхает и соболезнует [человеку], подчинившись тлению», и «ожидает своего освобождения» (Or. 4. 15). Сделавшись «узником плоти», к-рая влечет его ко греху (Carm. de se ipso 45 // PG. 37. Col. 1357-1358), человек нуждается в аскетических подвигах ради умерщвления греховной плоти. После грехопадения он продолжает жить надеждой на обожение. Последнее совершается Христом, однако лишь в «сотрудничестве» с самим человеком. Вся жизнь должна стать непрерывным подвигом борьбы со страстями и пороками, преуспевания в добродетели ради достижения того, к чему от начала призван человек (Or. 4. 124).

Христорология

I. Представление о Сыне Божиим в Свящ. Писании. Главным аргументом ариан против учения о божестве Сына и Его равенстве с Отцом было то, что это учение якобы противоречит свидетельству Свящ.

Писания, где не сказано, что Сын является Богом. Г. Б., однако, убежден в обратном: никейская вера основывается на свидетельстве Писания. Главным текстом, где прямо говорится о божестве Сына, является пролог Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин 1. 1). Однако и мн. др. тексты прямо или косвенно указывают на равенство Сына с Отцом: те, в к-рых Он назван «Началом», Сыном едиnorodным, Путем, Истиной, Жизнью, Светом, Мудростью, Силой, Сиянием, Образом, Печатью, Господом, Царем, Суцим, Вседержителем (Or. 29. 17). Кроме того, бесчестно по отношению к Богу обходить молчанием «возвышающие» выражения в Писании по отношению к Сыну Божию и выставлять на вид «уменьшающие». Многочисленные тексты, к-рые находятся в арсенале ариан и, по мнению последних, прямо говорят о неравенстве между Отцом и Сыном (напр., тексты, в к-рых Христос называет Отца «Богом», говорит, что Отец больше Его, что Он не может ничего творить Сам по Себе, а также многочисленные места, в к-рых Христу приписываются неведение, покорность или говорится о Его человеческих качествах), должны, согласно Г. Б., быть истолкованы в контексте учения Церкви о двух природах во Христе. В Писании есть выражения, к-рые относятся к Иисусу Христу как Богу, а есть те, что подчеркивают реальность Его человеческой природы. Основной герменевтический принцип, выдвигаемый Г. Б., заключается в том, чтобы относить все «возвышенное», сказанное о

Христе, к Его божественной природе, а все «унизительное» - к человеческой природе (Or. 29. 18; 38. 15).



Свт. Григорий Богослов. Икона. 1-я треть XVI в. (ГМЗРК)

Первым из текстов, обсуждавшихся в антиарианской полемике, являются слова из Книги Притчей Соломоновых: «Господь создал меня началом путей Своих» (Притч 8. 22 по LXX).

Поскольку в христ. традиции София - Премудрость Божия, как правило, отождествлялась с Христом, слово «создал» (ἔκτισε), по мнению ариан, должно указывать на тварную природу Сына Божия. Г. Б., однако, настаивает на том, что слово «создал» относится к человеческой природе Христа. В той же Книге Притчей, отмечает он, говорится, что Господь «рождает» (γεννᾷ) Премудрость (ср.: Притч 8. 25 по LXX), а это относится к вечному рождению Сына Отцом (Or. 30. 2). «Итак, кто станет оспаривать то, что Премудрость называется творением по дольнему рождению, а рождаемой - по рождению первому и более непостижимому?» (Ibidem).

Подобным же образом следует подходить к текстам из Книги прор. Исаии, где Сын назван «рабом» Бога (Ис 49. 6; 53. 11). Это выражение относится не к божественной природе Сына, но к Богу, ставшему человеком; они должны пониматься в контексте идеи «кеносиса»-истощания Бога Слова, Которое ради нас стало человеком, чтобы обожить человеческую природу (Or. 30. 3). Г. Б. намеренно ссылается на тексты, к-рые в глазах ариан свидетельствовали о неравенстве между Сыном и Отцом, чтобы подчеркнуть величие таинства обожения человеческой природы, происшедшего в лице Иисуса Христа, в результате соединения и «смешения» с божеством. Для Г. Б. эта идея имеет ключевое значение, поскольку именно на ней основана его вера в обожение человека.

Следующая группа текстов, указывающих, по мысли ариан, на то, что Сын не совечен Отцу, содержится в НЗ: «...Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои» (1 Кор 15. 25); «Которого небо должно было принять до времен совершения всего...» (Деян 3. 21); «седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Евр 1. 13; ср.: Пс 109. 1). Согласно Г. Б., слово «доколе» в библейском словоупотреблении не всегда указывает на временный характер действия; кроме того, эти тексты имеют двойной характер и могут быть истолкованы применительно к домостроительству - принятию на Себя Богом человеческой природы для нашего спасения. Впрочем, и истолкованные

применительно к Божеству, эти тексты говорят о совечности и единосущии Сына Отцу (Or. 30. 4).



Свт. Григорий Богослов. Изображение на столбике царских врат. Сер. XVII в. (МИХМ)

Принимая на Себя человеческую природу, Христос «усваивает» Себе все, что свойственно человеку в его греховном состоянии. Будучи непричастен греху, Он берет на Себя все последствия греха для того, чтобы освободить и искупить человека. Все человеческое страдание, к-рое является результатом грехопадения, воспринято воплотившимся Словом. В этом контексте понимает Г. Б. слова Иисуса на Кресте: «Боже мой, Боже мой! Для чего Ты Меня оставил?» (Мф 27. 46). Этот крик богооставленности не означает, что Отец оставил Сына в момент крестного страдания или что божество Христа разлучилось с Его человечеством, но что Христос принял на Себя богооставленность как наивысшее страдание человека. Это не Сын, разлученный с Отцом, вопиет к Нему, и не человек Иисус, отделенный от Бога Слова, но все человечество в лице Христа взывает к Богу, от Которого оно отпало и к Которому благодаря

крестному подвигу Спасителя теперь возвращается (Or. 30. 5). Идея «представительства» Христа, Который берет на себя все человеческое, чтобы его обожить, применяется и к словам ап. Павла о вопле, слезах, молитве и молении Иисуса «Могущему спасти Его от смерти» и о том, что Сын «страданиями навывк послушанию» (Евр 5. 7-8). Все это, говорит Г. Б., совершает Христос от нашего лица: «Как образ раба, снисходит Он к сорабам и рабам, принимает на Себя чуждый облик, принимает в Себя всего меня и все мое, чтобы в Себе истребить мое худшее, как огонь истребляет воск, а солнце - пар с земли, и чтобы я, благодаря смешению (σὺκρασίῳ) с Ним, приобщился к тому, что свойственно Ему» (Or. 30. 6).

Слова «Отец Мой более Меня» (Ин 14. 28) следует уравнивать словами о равенстве Сына Отцу (ср.: Ин 5. 18-21): Отец больше Сына, поскольку является Его Причиной, однако равен Сыну по естеству (Or. 30. 7). Слова «восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему» (Ин 20. 17) надо понимать в том смысле, что Отец является Богом Сына как человека, но Отцом Сына как Бога, равного Ему по естеству (Or. 30. 8). В том же контексте должны интерпретироваться слова о том, что «никто не благ, как только один Бог» (Лк 18. 19): эти слова были ответом Иисуса законнику, к-рый признавал благость во Христе как в человеке; Иисус же показывал, что в собственном смысле благ один Бог (Or. 30. 13). В словах о том, что никто не знает последнего дня и часа, ни ангелы, ни Сын, а

только Отец (Мк 13. 32), Христос приписывает Себе неведение как человек, а не как Бог, причем это можно признать, если только «отделить видимое от мыслимого», поскольку в действительности природы Христа нераздельны (Ор. 30. 15).

Большой интерес представляет интерпретация Г. Б. текстов, в к-рых говорится о «действии» и «воле» Сына Божия. Один из текстов: «Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца

творящего» (Ин 5. 19). По мысли Г. Б., понятие «может» указывает здесь не на ограниченность возможностей Сына, а на то, что Он не действует независимо от Отца, но Его действие находится в гармоничном единстве с действием Отца.

Выражение «если не увидит Отца творящего» нельзя понимать в том смысле, что сначала действие совершает Отец, а потом то же самое совершает Сын. Речь должна идти не о слепом копировании Сыном действий Отца, но об исполнении на деле того, что Отец предназначал (Ор. 30. 11).



Святители Петр Александрийский и Григорий

Богослов. Роспись ц. ап. Андрея на Треске,
Македония. 1388-1389 гг.

Г. Б. касается также проблематики двух действий во Христе. В конце 29-го слова он приводит двойной ряд действий Христа, обнаруживающих Его человеческую и божественную природы: «Он был искушаем как человек, но победил как Бог... алкал, но напился... жаждал, но... и обещал, что верующие источат воды жизни... утруждался, но Сам есть упокоение труждающихся и обремененных; Его отягощала сон, но Он легок на море, запрещает ветрам, подымлет утопающего Петра... спрашивает, где положен Лазарь, потому что был человек, но и воскрешает Лазаря, потому что был Бог» (Or. 29. 20; ср.: Ер. 102. 24-27). Кроме того, Г. Б. говорит о прямой связи между действиями Сына и волей Отца. При разборе слов Христа: «Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца» (Ин 6. 38), - он затрагивает вопрос о человеческой воле Христа и утверждает, что у Христа нет воли, отличной от воли Отца, но что Его воля едина с волей Отца; при этом подчеркивает, что Христос как человек обладает всей полнотой и всеми свойствами человеческой природы (Or. 30. 12). В спорах о двух действиях и двух волях во Христе (VI-VII вв.) каждая из противоборствующих партий (монофелиты и дифелиты) была уверена, что Г. Б. занял бы именно ее позицию: с одной стороны, Г. Б. утверждает, что во Христе нет иной воли, кроме воли Отца, с др.- слова святителя не противоречили и

учению дифелитов, одержавших победу на *Вселенском VI Соборе*. В Исповедании веры этого Собора не только упоминается имя Г. Б. в одном ряду с именами свт. *Афанасия I Великого*, свт. *Льва I Великого* и свт. *Кирилла* Александрийского, но и цитируются его слова о том, что воля Христа «не противна Богу как всецело обоженная» (Or. 30. 12). Христологические воззрения Г. Б. были развиты прп. Максимом Исповедником.

В 30-м слове Г. Б. анализирует текст, в к-ром говорится о Христе как о «ходатае» за людей (ср.: Евр 7. 25). Ходатайствовать (προσβεύειν) - значит предстательствовать в качестве посредника, говорит Г. Б. Ходатайство Христа имеет как сотериологическое, так и нравственное значение: будучи человеком, Христос молится о спасении и обожении человечества, но также подает пример терпения людям (Or. 30. 14). Будучи безгрешным по человечеству, поскольку «воспринял всего человека кроме греха» (De vita sua // PG. 37. Col. 615; Or. 30. 21; 38. 13), Христос усвоил Себе наши греховность, проклятие, осуждение, богооставленность, чтобы от всего этого освободить нас (Or. 30. 5, 21).



Свт. Григорий Богослов. Копия Миниатюры из
Минология Василия II (976-1025). XIX в. (ГИМ)

Заключительная часть 30-го слова посвящена рассмотрению имен Христа, встречающихся в Свящ. Писании. Несмотря на давний интерес к этой теме (Or. 2. 98; Carm. de se ipso 38 // PG. 37. Col. 1325-1326), лишь в «Словах о богословии» Г. Б. рассмотрел имена Христа систематически. Будучи последовательным защитником учения о двух природах во Христе, он разделяет имена Христа на 2 категории - принадлежащие «тому, что выше нас и что ради нас», и принадлежащие «нам и воспринятому от нас» (Or. 30. 21). Один ряд имен подчеркивает божество Христа, др.- Его человеческую природу. В 1-м ряду находятся имена «Сын», «Единородный», «Слово», «Премудрость», «Сила», «Истина», «Образ», «Свет», «Жизнь», «Правда», «Освящение», «Избавление», «Воскресение». Христос назван Сыном как «тождественный Отцу по сущности»; Единородным - «не потому, что Он един от Единого и един единственно, но потому, что [рожден] единственным образом, а не как тела»; Словом - потому что возвещает об Отце и являет Отца; Премудростью - как «знание божественных и человеческих предметов»; Силой - как Тот, Кто охраняет все, получившее бытие, и подает силы к продолжению бытия. Христос назван Истиной - «как единое, а не множественное по природе... и как чистый отпечаток и безошибочное отображение

Отца; Образом - как Единосущный, происшедший от Отца, как «живой Образ», имеющий большее сходство с Отцом, чем всякое человеческое порождение с родившим его; Светом - как «светозарность душ, очищенных разумом и жизнью». Христос назван Жизнью - по «двойной силе вдохновения», т. е. по дыханию жизни (ср.: Быт 2. 7), к-рое Он вдохнул во всех людей, и по Духу Святому, Которого подает способным вместить; Справедливостью - потому что по достоинству судит тех, к-рые «под законом» и к-рые «под благодатью» (ср.: Рим 6. 14); Освящением - «как чистота, чтобы чистое было вмещаемо чистым»; Избавлением (ἀπολύτρωσις) - «как отдавший себя в искупление для очищения вселенной»; Воскресением - как вводящий в жизнь тех, кто был умерщвлен грехом (Or. 30. 20). Во 2-м ряду имен находятся те, что относятся к человеческой природе Христа: «Человек», «Сын человеческий», «Христос», «Путь», «Дверь», «Пастырь», «Овца», «Агнец», «Архиерей», «Мелхиседек». Имя «Человек» указывает на то, что Недоступный по природе сделался доступным, приняв тело, и освятил Собой всецелого человека; имя «Сын человеческий» - на сверхъестественное рождение от Адама как праотца и от Девы как Матери; «Христос» - на помазание, освятившее человечество самим присутствием Помазывающего. Христос есть «Путь» как ведущий нас через Себя; «Дверь» - как вводящий; «Пастырь» - как покоящий нас «на злачных пажитях» и водящий «к водам тихим» (ср.: Пс 22. 2); «Овца» - как закланный; «Агнец» - как

совершенный; «Архиерей» - как приносящий жертву; «Мелхиседек» - как рожденный без матери по божеству и без отца по человечеству (Or. 30. 21). Имена Христа, указывающие и на божество и на человечество, представляют собой лестницу, восходя по к-рой человек может достичь обожения (Ibidem).

II. Учение о двух природах во Христе. Воплощение Слова было путем смиренного снисхождения и истощания Божества, но оно же стало путем восхождения человечества к вершинам обожения. Божественное Слово, совечное и единосущное Отцу, в воплощении осталось тем, чем было, восприняв на Себя то, чем Оно не было,- человеческую природу (Or. 29. 19). Сохранив всецелое божество, Слово приняло на себя всецелое человечество; оставшись единосущным Отцу по божеству, Сын Божий стал единосущным нам по человечеству; будучи Богом и Владыкой, Христос стал нашим братом (Or. 44. 7).Т. о., в момент Боговоплощения не произошло никакой перемены в Боге: Его естество осталось тем же, чем было. Кеносис, или «истощание», Слова произошел не в отношении Его божественного естества, а в отношении Его славы (δόξα, κλέος - Or. 38. 13; Carm. dogm. 9). Кроме того, перемена произошла в нас, ибо в нашем естестве и в нашей судьбе все изменилось кардинальным образом (Or. 29. 19).

В Лице Иисуса Христа божественная и человеческая природы сосуществуют в неслитном и нераздельном единстве. *Вселенский IV Собор* уточнил

христологическую терминологию и отказался от терминов «слияние» (σύνκρσις) и «смешение» (μίξις), а также от производных от них глаголов, к-рые иногда употреблялись Г. Б., когда речь шла о соединении двух природ (Or. 2. 23; 38. 13; Ep. 101. 21; De vita sua // PG. 37. Col. 612-613). Но принцип взаимообщения свойств двух природ во Христе (communicatio idiomatum), на к-ром настаивал Г. Б. (Ep. 101. 31), был принят за основу этим Собором. Именно благодаря взаимообщению происходит обожение человеческой природы во Христе, а вместе с ней - обожение всего человеческого естества. Бог, по образному выражению Г. Б., водрузил в Себе смертного человека и умер «за тех, которые ниспали до земли и умерли в Адаме» (Carm. ad alios 3 // PG. 37. Col. 1487). Последнее означает, что спасительная смерть Христа распространяется на все человечество: во Христе обоживается всецелая природа Адама. Согласно Г. Б., все Лица Св. Троицы участвовали в Воплощении, к-рое произошло «действием Сына по благоволению Родителя» (Or. 30. 3) после того, как Св. Дух «предочистил» плоть и душу Св. Девы (Or. 38. 13). Г. Б. первым стал говорить о «перихорезе» природ и имен во Христе: «Как природы соединились, так и именованья взаимоперешли друг в друга (περίχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας) благодаря соединению» (Ep. 101. 31). К тайне соединения двух природ во Христе Г. Б. подходит с разных сторон, пытаясь подобрать терминологию и образы, при помощи к-рых эту тайну можно было бы выразить. Одним из таких

образов является завеса: Бог соединяет две природы, одну - сокровенную, др.- видимую для людей, и является людям, прикрывшись завесой плоти (Carm. dogm. 9 // PG. 37. Col. 460). Еще один образ - помазание: Бог Отец помазал Сына «елеем радости более соучастников» Его (Пс 44. 8), помазав человечество божеством, чтобы из двух сделать одно (Or. 10. 4); воспринятое человеческое естество, сделавшись одним и тем же с Помазавшим, стало «единобожественным» (ὁμόθεον) (Or. 45. 13). Г. Б. также пользуется образом храма, в к-рый вселилось Божество: этот образ, основанный на Ин 2. 21 («...Он говорил о храме тела Своего»), в посл. широко использовался такими крайними представителями антиохийского направления в христологии, как *Феодор* Мопсуестийский и *Несторий*. Характерно, однако, что, прибегая к терминологии храма и вселившегося в него Слова, Г. Б. делает оговорку, что это лишь учение «некоторых», т. е. не общецерковное учение и не мнение самого Г. Б. (Carm. ad alios 7 // PG. 37. Col. 1565-1566). Для описания способа соединения двух природ во Христе Г. Б. прибегает к оригеновской концепции посредничества человеческой разумной души (ума), исправляя ее крайности: Слово воплощается «через разумную душу, посредствующую между Божеством и грубостью плоти» (Or. 38. 13; ср.: 2. 23; 29. 19); «Ум соединяется с умом как с ближайшим и родственным и потому посредствующим между Божеством и грубой плотью» (Ер. 101. 49). Делая четкое различие между двумя природами Христа, Г.

Б. тем не менее подчеркивает, что они в Нем неразлучно соединены, а потому решительно отвергает мнение о «двух Сынах», т. е. о двух самостоятельных лицах в Иисусе Христе (Or. 37. 2). «Мы учим,- говорит Г. Б.,- что Один и Тот же (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν) прежде не человек, но Бог и Сын, единственный и предвечный, непричастный телу и всем телесным свойствам, под конец же и человек, воспринятый ради нашего спасения... Один и Тот же земной и небесный, видимый и умопостигаемый, вместимый и невместимый» (Ер. 101. 13-14).

Христологические прозрения Г. Б. и его богословская терминология предвосхитили несторианские споры V в., в т. ч. споры вокруг наименования «Богородица» (Θεοτόκος). За полстолетия до Вселенского III Собора, осудившего христологию Нестория, Г. Б. вынес свой суд по поводу крайностей дифизитства: «Кто не признает святую Марию Богородицей, тот лишен Божества... Кто говорит, что (в утробе Девы) образовался человек, а потом уступил место Богу, тот осужден... Кто вводит двух Сынов - одного от Бога Отца, а другого от Матери, а не одного и того же, тот пусть лишится усыновления, обещанного правоверным. Ибо две природы, Бог и человек... но не два Сына и не два Бога... Кратко говоря, в Спасителе есть одно и другое... но не один и другой - да не будет! Ибо одно и другое едино в смешении (ἐν τῇ συκράσει) - Бог вочеловечился, а человек обожился» (Ер. 101). В этом тексте перечислены и др. христологические заблуждения, к-рые впосл. будут осуждены Церковью. Г. Б. сумел обнаружить

опасные уклонения от правосл. христологии задолго до того, как они стали предметом напряженных споров. Четко определив границы, вне к-рых богослов рискует впасть в ересь, Г. Б. создал собственную сбалансированную и гармоничную христологическую доктрину. Отцы III и IV Вселенских Соборов обращались к его писаниям, видя в них образец чистого и неповрежденного правосл. учения о двух природах во Христе. Большую значимость для развития правосл. христологии имеют сочинения Г. Б., направленные против ереси Аполлинария, еп. Лаодикийского. Г. Б. впервые упомянул об учении Аполлинария в 22-м слове, где назвал его «братской распрей» (ζυγομαχίαν ἀδελφικήν), предполагая, очевидно, что речь идет лишь о частном мнении, от к-рого Аполлинарий, «во всем остальном человек умный», может отказаться. Однако уже тогда Г. Б. четко заявил о том, что в учении Аполлинария является абсолютно неприемлемым: если не весь человек воспринят, то «не весь и спасен, хотя весь пал и осужден за преслушание первозданного» (Or. 22. 13). Нарушив заповедь Божию в раю, человек пал прежде всего умом, и именно ум как образ Божий оказался в нем поврежденным; следов., ум падшего человека в наибольшей степени нуждается в исцелении. По Аполлинарию, спасена только «половина» человека - тело (Carm. dogm. 10 // PG. 37. Col. 467-468). Наиболее последовательное опровержение ереси Аполлинария содержится в 3 посланиях Г. Б., из к-рых 2 адресованы пресв. Кледонию, а одно -

преемнику Г. Б. по К-польской кафедре Нектарию. В 1-м послании к Кледонию Г. Б. приводит следующие аргументы: только то, что соединилось с Богом, спасено, а «невоспринятое не исцелено»; всецелый Адам пал, а, по Аполлинарию, спасена только одна его половина. Г. Б. опровергает также мнение Аполлинария о том, что в одном существе невозможно совмещение «двух совершенных»: как в человеке сосуществуют тело, душа, ум и Св. Дух, так и в Богочеловеке возможно сосуществование двух совершенных природ. Г. Б. далее обвиняет Аполлинария в докетизме: если Христос был Богом, воспринявшим на себя человеческую плоть как некую личину, то Он не был полноценным человеком и все, что Он совершал как человек, было одним «лицемерным театральным представлением» (βράμα τῆς ὑποκρίσεως). Напротив, если Вочеловечение произошло с целью разрушения греха и спасения человека, то подобное должно было быть освящено подобным, следов., «Он нуждался в плоти ради осужденной плоти, в душе ради души и в уме ради ума, который в Адаме не только пал, но и первым пострадал». Наконец, Г. Б. усматривает в новоявленном учении признаки субординационизма: хотя Аполлинарий признавал Духа Богом, однако лишил Его силы Божества; Троица в его понимании состоит из «большого, большего и самого большого» и представляет собой «лестницу Божества», к-рая, по словам Г. Б., «не ведет на небо, но сводит с неба». Соединение Бога и человека в Лице Иисуса Христа не было каким-то искусственным и временным

союзом двух противоположных природ. Бог воспринял на Себя человеческое естество навсегда, и Христос не отбросил плоть после воскресения: Его тело не перешло в солнце, как думали манихеи, не разлилось по воздуху и не разложилось, но осталось с Тем, Кто воспринял его на Себя. Второе пришествие Христа, по мнению Г. Б., будет явлением Господа в человеческом теле, впрочем, таком, в каком Он явился ученикам на горе, т. е. преображенном и обоженном.

2-е послание к Кледонию весьма сходно по содержанию с 1-м, причем главным обвинением против аполлинариан остается обвинение в докетизме. Г. Б. подчеркивает, что аполлинарианство является новой ересью, существующей не более 30 лет, и что оно противоречит 4-вековой христ. традиции.

Аполлинарианскому докетизму противопоставляется правосл. учение о Христе как совершенном Боге и совершенном человеке.

Г. Б., т. о., распознал в аполлинарианстве опасное отклонение от правосл. доктрины, несмотря на то что нек-рые пункты учения Аполлинария (вера в божество Св. Духа, разграничение двух природ) соответствовали позиции каппадокийцев.

Отношение Г. Б. к аполлинарианству менялось в худшую сторону: если вначале он называл его «братской распрей», то в поздние годы считал, что речь идет о ереси, за к-рую следует отлучать от Церкви. В письме к Нектарию К-польскому Г. Б.

выражает недоумение по поводу того, что его преемник по К-польской кафедре позволяет аполлинарианам устраивать церковные собрания наравне с православными. Говоря о попавшем ему в руки сочинении Аполлинария, Г. Б. утверждает, что изложенное там «превосходит всякое еретическое лукавство». В этой книжке, по свидетельству Г. Б., Аполлинарий утверждает не только то, что Христос не имеет человеческого ума, но и что Сын Божий изначально, до Своего человеческого рождения, обладал плотью, к-рую принес на землю. Более того, Аполлинарий учит, что Сам Единородный Бог «Своим собственным Божеством принял страдание» и что «во время того тридневного умерщвления тела вместе с телом соумерщвлялось и Божество, которое, таким образом, было затем воскрешено Отцом». Ересь Аполлинария, так же как и ересь [Ария](#), подрывает учение об обожении всецелой человеческой природы воплотившимся Словом: именно поэтому Г. Б. объявляет ее «злом, направленным на ниспровержение здоровой веры» (Ер. 202).

III. Догмат искупления. Учение Г. Б. об искуплении неразрывно связано с его антиарианской и антиаполлинарианской полемикой. Как и др. богословские идеи святителя, оно неотделимо от учения об обожении, вокруг к-рого построена вся его богословская система. Г. Б. подверг критике теорию выкупа, принесенного диаволу, разделяемую Оригеном и нек-рыми др. христ. богословами (ср.: *Orig. In Matth. 16. 8*; *Greg. Nyss. Or. catech. 22-*

24; *Basil. Magn.* In Ps. 7. 2; 48. 3). Дьявол не достоин никакого выкупа, считает Г. Б.: говорить о смерти Сына Божия как жертве дьяволу оскорбительно. Но нельзя говорить и о том, что Сын Божий принес Себя в выкуп Отцу и что Отец мог желать смерти Собственного Сына (Or. 45. 22). Отвергая идею выкупа, принесенного дьяволу, а также идею удовлетворения правосудию Отца, Г. Б. тем не менее говорит о Христе, приносящем Самого Себя в жертву Богу. Не отказываясь от традиц. терминологии «выкупа», Г. Б., однако, воспринимает ее лишь как «образ», помогающий лучше понять таинство спасительного подвига Богочеловека: «Спрашиваю, для кого пролита кровь Бога? Если для лукавого, то - прочь! - кровь Христа отдана злодею! Если же для Бога, то как? Не другой ли владел нами? А выкуп всегда дается владельцу. Истинно то, что Он Сам Себя приносит Богу, чтобы Самому похитить нас у владевшего нами и чтобы взамен падшего принят был Христос... Так мыслим. Но уважаем и образы» (Carm. dogm. 10 // PG. 37. Col. 470). Г. Б. называет Христа «избавлением» (ἀπολύτρωσις), как давшего Себя в «искупление» (λύτρον - выкуп) и в очистительную жертву за вселенную (Or. 30. 20). Он также не отказывается говорить об Отце, Который принимает жертву, однако принимает не потому, чтобы имел нужду в такой жертве, а из снисхождения и ради того, чтобы человек освятился человеческой природой воплотившегося Бога (Or. 45. 22). Крестная жертва Спасителя, т. о., была нужна не Богу Отцу, но нам и была следствием любви, а не

гнева Отца. Наряду со свт. Василием Великим и др. св. отцами IV и последующих веков Г. Б. разделял учение об обмане диавола ради освобождения человечества от его власти: «Поскольку изобретатель греха рассчитывал стать непобедимым, уловив нас надеждой на божественность, то сам уловляется покровом плоти (σάρκὸς προβλήματι δελεάζεται), чтобы, набросившись на [Христа] как на Адама, наткнуться на Бога. Так Новый Адам спас ветхого, и снято осуждение с плоти, после того как смерть была умерщвлена плотью» (Or. 39. 13; ср.: Carm. dogm. 9). В соответствии с евангельским образом Христа, посланного Отцом по любви к людям, Г. Б. в своей трактовке догмата искупления делает акцент на любви Божией, к-рая была главной причиной Боговоплощения. Единородный Сын был послан Отцом в мир для того, чтобы вылечить поврежденную грехом человеческую природу. Грех вошел в жизнь человека после грехопадения; наказанием за грех стала смерть. Но и само это наказание было проявлением любви Божией, и в самой смерти содержалось скрытое благодеяние, т. к. она преграждала путь к распространению греха. В течение долгих веков Бог вразумлял человечество различными способами, однако грех продолжал распространяться. Тогда понадобилось более сильное «лекарство», к-рым и стало воплощение Бога Слова: «О новое смешение (ὃ τῆς καινῆς μίξεως)! О странное растворение (ὃ τῆς παραδόξου κράσεως)! Сущий получает бытие и Несозданный создается, и Невместимый вмещается через посредство умной

души, посредничающей между Божеством и грубостью плоти! Обогащающий нищает - нищает до моей плоти, чтобы я обогатился Его божеством. И Полный истощается - ибо лишается ненадолго Своей славы, чтобы я причастился полноты Его. Что за богатство благодати? Что это за таинство по отношению ко мне? Я был причастен образу, но не сохранил его; Он причащается моей плоти, чтобы и образ спасти и плоть сделать бессмертной. Он вступает с нами во второе общение, которое гораздо необычайнее (παραδοξότερον) первого, поскольку тогда даровал нам лучшее, а теперь принимает от нас худшее!..» (Or. 38. 13).

Г. Б. учит об искупительном подвиге Христа, «второго Адама», Который «расплатился» за каждый долг первого Адама (Or. 2. 23-25). Смерть Спасителя на Кресте стала воссозданием всецелого Адама, всего человечества. Г. Б. подчеркивает универсальный характер крестной жертвы Спасителя: «Я полагаю всеобщими... сами страсти Христовы (αὐτὰ τὰ Χριστοῦ πάθη), которыми мы воссозданы... ибо все мы, причастные одному и тому же Адаму, обольщенные змеем и умерщвленные грехом, спасены Небесным Адамом и возвращены к древу жизни, от которого мы отпали, позорным деревом [креста]» (Or. 33. 9). Принесенная Им жертва очищает не малую часть вселенной и не на малое время, но весь мир и навечно (Or. 45. 13). Все человечество соединено под единой Главой - Христом (ср.: Еф 1. 10): «Распростерши святое тело (соответственно) концам

света, Он собрал воедино со всех концов всех смертных, соединил их в единого человека и положил в недрах единого Божества, очистив кровью Агнца всякую нечистоту, преграждавшую смертным путь от земли к небу» (Carm. moral. 1 // PG. 37. Col. 535). Искупительный подвиг Спасителя имеет прямое отношение к каждому человеку. Христос умирает не за отвлеченного, собирательного «Адама», но за всякого человека, за каждого конкретного «Адама». Христос «принял образ раба, вкусил смерть и вторично встретил жизнь, будучи Богом, чтобы избавить меня от рабства и от уз смерти» (Carm. de se ipso 45 // PG. 37. Col. 1355). Г. Б. рассматривает все события, связанные со страданиями и смертью Христа, как имеющие непосредственное отношение к его собственному спасению: «Привожу тебе (на память) Христа и Христово истощание ради нас, страдания Бесстрастного, крест и гвозди, которыми я разрешен от греха, и вознесение... и образы моего спасения...» (Or. 17. 12). Искупление и спасение Адама, происходящее в результате величайшего таинства - воплощения и смерти Бога (Θεοῦ σαρκοῦμένου καὶ νεκροῦμένου), также является таинством, к-рое следует не столько обсуждать, сколько воспевать (Or. 45. 28-29).

Сотериология

Основной сотериологический принцип, на к-рый опирается Г. Б. в учении о спасении, - «подобным освящается (очищается) подобное» (τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον

ἀγίασας - Ер. 101. 51; Or. 38. 13). Согласно Г. Б., Бог Слово стал человеком, «чтобы освятить Собой человека, став как бы закваской для всего смешения и соединив с Собой осужденное, Он и все целое освободил от осуждения» (Or. 30. 21; ср.: Or. 45. 22). Этот принцип самым тесным образом связан с идеей обожения, раскрываемой им в 3 основных аспектах: христологическом, эклезиологическом и эсхатологическом. Учение об обожении человека воплотившимся Богом, встречающееся уже у сщмч. *Иринея* Лионского и получившее дальнейшее развитие в трудах *Климента Александрийского*, Оригена и свт. Афанасия Великого, именно после Г. Б. становится сердцевиной всей религ. жизни христ. Востока: «...ни один христианский богослов до Григория не употреблял термин «обожение» (θέωσις) столь часто и последовательно, как это делал он; и в терминологическом, и в концептуальном смысле он шел далеко впереди своих предшественников в постоянном обращении к теме обожения» (Winslow. Dynamics. P. 179). Уже в его первом публичном выступлении темы образа Божия, уподобления Христу, усыновления Богу и обожения человека во Христе становятся основополагающими (Or. 1. 4-5). Целью Боговоплощения, говорит Г. Б. во 2-м слове, было «сделать (человека) богом и причастником высшего блаженства» (Or. 2. 22). Своими страданиями Христос обожил человека, смешав человеческий образ с небесным (Carm. de se ipso 34 // PG. 37. Col. 1313). Закваска обожения сделала человеческую плоть «новым смешением», а ум,

приняв в себя эту закваску, «смешался с Богом, обожившись через Божество», поскольку «Божество препобедило плоть» (Ер. 101. 29; Ор. 29. 19).

В «Словах о богословии» Г. Б. делает существенное уточнение к формуле свт. Афанасия Великого (Слово «вочеловечилось, чтобы мы обожились» -

Athanas. Alex. De incarn. Verbi. 54): человек становится богом «настолько же, насколько» Бог стал человеком (Ор. 29. 19). Т. о. устанавливается прямая связь не только между воплощением Бога и обожением человека, но и той мерой, в какую Бог стал человеком, и той, в какую человек становится богом. Г. Б. делает это уточнение в противовес ереси Аполлинария: если Бог не стал всецелым человеком, то и человек не может всецело стать богом. Вера в полноту человеческой природы во Христе, следов., предполагает веру в обожение всецелого человека, состоящего из ума, души и тела; и наоборот, идея обожения предполагает веру во Христа как полноценного человека с умом, душой и телом.

Учение об участии тела в обожении является одним из основных отличий христ. идеи обожения от идеи Плотина о стремлении человека к тому, чтобы стать богом («Стремление (человека) - не (только) быть вне греха, но и быть богом» - *Plot. Enn. 1. 2. 6*). В философии Плотина обожение тела невозможно: материя всегда остается злой и враждебной всему божественному. Г. Б., напротив, утверждает, что во Христе плоть обожена Духом: воплотившийся Бог «един из двух противоположных - плоти и Духа, из которых Один обоживает, другая была обожена» (Ор.

45. 9). Таким же образом и тело каждого человека, достигшего обожения во Христе, становится преобразенным и обоженным (Carm. de se ipso 1 // PG. 37. Col. 1004-1005).

Путь к обожению для христианина лежит через Церковь и таинства. По учению Г. Б., Церковь есть единое тело, «соединенное и связанное гармонией Духа... совершенное и достойное Самого Христа - нашего Главы» (Or. 2. 3). В Церкви человек призван «со Христом похоронить себя, со Христом воскреснуть, Христу сонаследовать, стать сыном Божиим и называться богом» (Or. 7. 23). Истинная Церковь может быть немногочисленной, она может быть гонимой еретиками, лишенной принадлежащих ей зданий и внешнего великолепия, но, пока в ней сохраняется в неповрежденной чистоте христ. вера, она остается местом присутствия Божия и обожения людей, где звучит проповедь Евангелия и совершается восхождение человека к небу (Or. 33. 15). Спасение человека происходит в Церкви благодаря участию в таинствах Крещения и Евхаристии. В Крещении человек возрождается и воссоздается благодаря обоживающему действию Св. Духа: Дух «обоживает меня в Крещении... От Духа - наше возрождение, от возрождения - воссоздание... Дух делает человека храмом, богом, совершенным (ναοποιῶν, θεοποιῶν, τελειῶν), поэтому Он и предваряет Крещение, и взыскуется после Крещения» (Or. 31. 28-29). В Евхаристии же «мы причащаемся Христа, Его страданий и Его божества» (Or. 4. 52). Если Крещение очищает человека от

первородного греха, то Евхаристия делает его причастным искупительному подвигу Христа (Carm. dogm. 9 // PG. 37. Col. 462-463).

Путь к обожению совершается посредством любви человека к Богу (Carm. moral. 34 // PG. 37. Col. 957).

Вершиной этого пути является единение с Богом, к-рое и есть обожение: «Я - Христово достояние; храмом и жертвой стал я, но впоследствии буду богом, когда душа смешается с Божеством» (Carm. de se ipso 54 // PG. 37. Col. 1399). Путь к обожению лежит также через активное доброделание:

«Показывай свою деятельность не в том, чтобы делать зло, но в том, чтобы делать добро, если хочешь быть богом» (Carm. moral. 33 // PG. 37. Col. 944). Благотворительность есть уподобление Богу: будучи щедрым и милосердным, начальник может стать богом для подначальных, богатый - для бедных, здоровый - для больных (Or. 17. 9). Обожение не есть лишь интеллектуальное восхождение; вся жизнь христианина должна стать путем к обожению через исполнение евангельских заповедей: «Возвышайся скорее жизнью, чем мыслью. Первая обоживает, а вторая может стать [причиной] великого падения. Жизнь же соразмеряй не с ничтожными (вещами), ведь даже если ты и высоко взойдешь, все равно останешься ниже [того, что требует] заповедь (Божия)» (Carm. moral. 33 // PG. 37. Col. 934).

Аскетический образ жизни также способствует обожению человека. Г. Б. говорит о монахах (девственниках) как о тех, кто восходят к вершинам

обожения через духовную и телесную чистоту: «И вокруг светозарного Царя предстоит непорочный, небесный хор - это те, которые спешат от земли, чтобы быть богами, это христоносцы, служители креста, презрители мира, умершие для земного, заботящиеся о небесном, светила миру, ясные зеркала света» (Carm. moral. 1 // PG. 37. Col. 538). Однако воздержание необходимо не только для монахов: каждый христианин должен быть в какой-то мере аскетом, если хочет достичь обожения (Or. 11. 5).

Путь к обожению, наконец, лежит через молитву, мистический опыт, восхождение ума к Богу, предстояние Богу в молитвенном созерцании. «Чем хочешь ты стать? - обращается Г. Б. к своей душе.- Хочешь ли стать богом - богом, светоносно предстоящим великому Богу, ликующим с ангелами? Иди же вперед, расправь крылья и вознесись ввысь» (Carm. de se ipso 88 // PG. 37. Col. 1438). Через молитву и очищение ума человек приобретает опыт богопознания, к-рое становится все более полным по мере приближения к цели - обожению (Or. 38. 7).

Делаясь богоподобным, человек не только благодетельствует самому себе: он также являет Слово Божие другим (Or. 39. 10). Тем самым каждый христианин может способствовать достижению конечной цели существования всего - спасения человечества, обновления и преображения мира, соединения людей с Богом, эсхатологического

обожения всего тварного бытия. В согласии с учением отцов Вост. Церкви, по к-рому обожение человека начинается и совершается в земной жизни, но полностью реализуется в буд. веке, Г. Б. учит, что «здесь» человек готовится к обожению, однако лишь «там», после перехода в иной мир, достигает его: это и составляет «предел таинства» христ. веры (Or. 38. 11).

Эсхатология

В надгробном слове Кесарию Г. Б. говорит о посмертной судьбе человеческой души, касаясь основных пунктов христ. эсхатологии - учения об исходе души из тела, предвкушении ею буд. блаженства, догмата о воскресении, когда душа возвращается в ее прежнее тело, к-рое обоживается вместе с ней, учения об изменении, обновлении и обожении всего тварного мира на заключительном этапе его истории (Or. 7. 21). Г. Б. неоднократно упоминает в своих произведениях о Страшном Суде, однако воспринимает его прежде всего в контексте идеи обожения - как тот момент, когда «восстанет Судия земли» (ср.: Пс 93. 2) и отделит спасаемое от погибающего, после чего «станет Бог среди богов» спасенных (ср.: Пс 81. 1), чтобы рассудить и определить, кто какой достоин чести и обители. Г. Б. говорит об адском огне, однако допускает возможность того, что он будет для грешников очистительным, а не карающим: «Может быть, они там крестятся огнем - последним крещением, самым болезненным и продолжительным,- который

поглощает материю, как сено, и истребляет легкость всякого греха» (Or. 39. 19). В др. месте Г. Б. говорит об адском огне как о «наказывающем» (πῦρ κολαστήριον) и называет его «увековеченным» для грешников, допуская тем не менее возможность «более человеколюбивого» понимания: «Знаю и огонь не очистительный, но карающий - или содомский, который на всех грешников одождит Господь... или «уготованный диаволу и ангелам его» (Мф 25. 41), или тот, который идет пред лицом Господа и «вокруг пополает врагов Его» (Пс 96. 3), и - что ужаснее всего этого - действует вместе с «червем неусыпающим» (ср.: Мк 9. 43), неугасим и увековечен (διδαιωνίζον) для злых. Ибо все это показывает силу истребляющую, если, впрочем, и об этом не угодно будет думать более человеколюбиво и достойно Того, Кто наказывает» (Or. 40. 36). Говоря о «более человеколюбивом» понимании, Г. Б., вероятно, имел в виду свт. Григория Нисского, в лице к-рого нашло своего защитника учение об очистительной природе адского огня (*Greg. Nyss. De anima et resurr. // PG. 46. Col. 89, 100, 105, 152; Idem. Or. catech. VIII 9, 12; XXIX 8*). Г. Б. предлагает свой, «более человеколюбивый», вариант понимания адских мучений, заключающихся «прежде всего прочего» (πρὸ τῶν ἄλλων) в «отчуждении от Бога и угрызениях совести (ἢ ἐν τῷ συνειδήτι αἰσχύνῃ), не имеющих предела» (Or. 16. 9). В «Словах о богословии» Г. Б. говорит об апокатастасисе: ««Будет же Бог все во всем» (ср.: 1 Кор 15. 28) во время восстановления (ἀποκαταστάσεως) (Деян 3. 21)... когда мы, которые

сейчас, по причине движений и страстей, или вовсе не носим в себе Бога, или носим лишь в малой степени, сделаемся всецело богоподобными, вмещающими всецелого Бога и только Его» (Or. 30. 6). Однако в отличие от свт. Григория Нисского у Г. Б. эсхатология - область вопросов, а не ответов, область догадок, а не утверждений. Небесное Царство, к-рого удостоятся праведники после всеобщего воскресения, представляется Г. Б. прежде всего царством света, где люди, избавившись от превратностей земной жизни, будут ликовать, «как малые светы вокруг великого Света» (Or. 18. 42). Уделом праведников будет «несказанный свет и созерцание Святой и Царственной Троицы (ἡ τῆς ἁγίας καὶ βασιλικῆς θεωρίας Τριάδος), сияющей более ясно и чисто и всецело соединяющейся со всецелым умом» (Or. 16. 9). Это то царство, «где жилище всех веселящихся и поющих непрерывную песнь, где голос празднующих и голос радости, где совершеннейшее и чистейшее озарение Божества, которое ныне мы принимаем лишь в загадках и тенях» (Or. 24. 19). В Царстве Небесном есть «разные обитатели», к к-рым ведут разные роды жизни, но «один путь - через добродетель» (Or. 27. 8). В этом Царстве происходит окончательное воссоединение человека с Богом, приобщение Божественному свету, восстановление и обожение всецелого человеческого естества.

Экзегетический метод

Хотя ни одного систематического толкования Г. Б. на какую-л. книгу Свящ. Писания не известно, его

творения насыщены библейскими цитатами и примерами их толкования (см.: *Gallay P. La Bible dans l'œuvre de Grégoire de Nazianze le Théologien // Le monde grec ancien et la Bible / Ed. C. Mondésert. P., 1984. P. 313-334; Demoen K. Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen: A Study in Rhetoric and Hermeneutics. Turnhout, 1996. (CC Lingua Patrum; 2); Norris Fr. W. Gregory Nazianzen: Constructing and Constructed by Scripture / Ed. P. Blowers. Notre Dame (Ind.) // The Bible in Greek Christian Antiquity Notre Dame, 1997. P. 149-162). В основном экзегеза Г. Б. имеет целью решение конкретных богословских задач. Так, полемизируя с еретиками, Г. Б. доказывает, что правосл. учение о Св. Духе имеет свое основание в Библии (Or. 31. 29-30). Богословствовать, по его мнению, возможно только о том, что открыто в Свящ. Писании (Or. 42. 18). В неявном виде в произведениях Г. Б. содержится учение о 4 смыслах Свящ. Писания: «Из именуемого - иного нет, но сказано в Писании; другое есть, но не сказано; а иного нет и не сказано; другое же есть и сказано» (Or. 31. 22). В толковании библейских текстов Г. Б. призывает не предаваться иудейской мудрости, «гоняясь за слогами и оставляя вещь» (Ibid. 24), но «сквозь букву проникать во внутреннее» (Ibid. 22). Хотя святитель часто прибегает к приему аллегории (Or. 20. 4; Or. 21. 29; Or. 28. 2; 43. 71, 72, 75; 45. 23), его экзегетический метод нельзя представить как систематический аллегоризм в духе александрийской школы. При толковании Свящ. Писания он часто апеллирует к здравому смыслу (Or.*

31. 21-24). Риторическое образование Г. Б. проявляется в регулярном использовании им филологического анализа текста Свящ. Писания.

Влияние



Свт. Григорий Богослов и ктитор. Миниатюра из Гомилий свт. Григория Богослова. XI в. (Ath. Dionys. 61. Fol. 1b)

Учение Г. Б. очень рано было признано нормой веры как на Востоке, так и на Западе. Уже Руфин Аквилейский в предисловии к своему переводу избранных слов Г. Б. пишет, что несогласие с Г. Б. в вере есть явный признак уклонения от правой веры (*Rufinus*. S. 5). Догматическая безупречность богословской системы Г. Б. была подтверждена шестью Вселенскими Соборами. II Вселенский Собор окончательно восстановил на Востоке никейскую веру, за к-рую Г. Б. всю жизнь боролся. На последующих Вселенских Соборах на Г. Б. ссылались как на неоспоримый авторитет в догматических вопросах (*Frangeskou V. The Indirect Tradition of Gregory Nazianzen's Texts in the Acts of the Ecumenical Councils // Muséon. 1999. Vol. 112. P. 381-416*). На него также ссылались мн. великие отцы

Церкви, в т. ч. свт. Кирилл Александрийский, прп. Максим Исповедник, прп. *Иоанн Дамаскин*, прп. *Симеон Новый Богослов*, свт. Григорий Палама. Чаще всего на него ссылались как на Богослова, иногда как на Второго Богослова (см.: *Greg. Pal. Triad. I 1. 6*): само наименование «Богослов» отождествлялось в Византии прежде всего с именем Г. Б. (IV Вселенский Собор впервые официально назвал его этим именем). На сочинения Г. Б. писали многочисленные комментарии и схолии (см. разд. «Толкования»).

Влияние Г. Б. на прп. Максима Исповедника прослеживается в «Книге недоуменных вопросов» (*Maxim. Conf. Ambigua*), где отдельные трудные для понимания тексты Г. Б. не только подвергаются подробному и исчерпывающему анализу, но и становятся отправными пунктами для развернутых богословских построений самого прп. Максима (см.: *Louth A. Maximus the Confessor. L.; N. Y., 1996. P. 24; Idem. 1993*). Сочинения Г. Б. обладали для прп. Максима тем же непререкаемым авторитетом, что и библейские книги (*Idem. Maximus the Confessor. P. 22*): еще одно произведение прп. Максима (*Quaestiones et dubia*) представляет собой собрание схолий на тексты, взятые, как правило, или из Свящ. Писания, или из сочинений Г. Б. Творения Г. Б. были одним из главных источников, на к-рые ссылался прп. Иоанн Дамаскин в соч. «Точное изложение православной веры», подводящем итог развитию восточнохрист. богословия эпохи Вселенских Соборов. Мн. богословские и мистические темы Г. Б.

были разработаны прп. Симеоном Новым Богословом, в частности темы непостижимости Божией, имен Божиих, Божественного света (см.: *Иларион (Алфеев)*, *иером.* Прп. Симеон). Г. Б. вдохновлял прп. Симеона именно как писатель, к-рый говорил о Боге как высочайшем, недоступном, несказанном и непостижимом Свете, об очищении и озарении, о боговидении и обожении. Тема Божественного света объединяет 3 авторов, к-рые в правосл. традиции удостоились именованья «Богослов», - св. ап. Иоанна, Г. Б. и прп. Симеона (Там же. С. 276-284).

Соч.: **собрания** : PG. 35-38; ВЕПЕΣ. Т. 58-64. Αθήαι, 1979-1986; рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова: В 6 ч. М., 1843-1848, 18893; Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиеп. Константинопольского: В 2 т. СПб., 1912. Серг. П., 1994р. Минск, 2000п; **слова**: PG. 35. Col. 395-1252; 36. Col. 9-623; SC. N 247, 250, 270, 284, 309, 318, 358, 384, 405; CCSG. CN. 28 [3], 34 [4], 36 [5], 37 [6], 38 [7], 42 [9], 43 [10], 45 [12], 49 [14], 47 [15], 52 [17], 53 [18]. 57 [19]; Tutte le orazioni / Introd. C. Moreschini. Mil., 2000; Die fünf theologischen Reden / Einleit., Text, Übersetz., Komment. von J. Barbel. Düsseldorf, 1963. S. 38-277; *Mossay J.* Repertorium Nazianzenum. Orationes: Textus graecus. Paderborn e. a., 1981-1998. Bde. 1-6. (Stud. z. Geschichte u. Kultur d. Altertums. N. F., 2. R.: Forschungen zu Gregor von Nazianz; 1, 5, 10-12, 14); Orationes theologicae / Übersetz, Eingeleit. von H. J. Sieben. Freiburg e. a. 1996. (Fontes Christiani; 22) (лат.

пер.: Rufinus. Interpretatio orationum Gregorii Nazianzeni / Ed. A. Engelberecht. Vindobonae, 1910. (CSEL; 46); рус. пер.: 13 слов Григория Богослова / Пер.: еп. Ириной (Клементьевский). М., 1798; Из надгробной речи Василию Великому: [Or. 43. 5]; Фрагм. из 2-й речи против Юлиана: [Or. 5. 11] / Пер.: Т. В. Попова // Памятники визант. лит-ры IV–IX вв. М., 1968. С. 77–83; О началах: [Or. 1] / Пер., коммент.: Т. Сидаш // Вестн. РХГИ. 1997. № 1. С. 167–176); **поэтические произведения:** Carmina dogmatica // PG. 37. Col. 397–522; Carmina moralia // Ibid. Col. 521–968; Carmina de se ipso // Ibid. Col. 968–1452; Carmina quae spectant ad alios // Ibid. Col. 1452–1600; Epitaphia 1–129 // PG. 38. Col. 11–82; Epigrammata 1–94 // Ibid. Col. 81–130; Le Passion du Christ. P., 1969. (SC; 149); De vita sua / Einleit., Text, Übersetz., Komment. von C. Jungck. Hdlb., 1974. S. 55–149; Carmina de virtute / Hrsg., Übersetz., Komment. von R. Palla, M. Kertsch. Graz, 1985. S. 113–118; Gegen die Habsucht (Carm. 1, 2, 28) / Einleit., Komment. von U. Beuckman. Paderborn e. a., 1988. (Stud. z. Geschichte und Kultur des Altertums, N. F., 2. R.: Forschungen zu Gregor von Nazianz; 6); Über die Bischöfe (Carm. 2, 1, 12) / Einleit., Komment. von B. Meier. Paderborn e. a., 1989. (Ibid.; 7); Gegen den Zorn (Carm. 1, 2, 25) / Einleit., Komment. von M. Oberhaus. Paderborn e. a., 1991. (Ibid.; 8); Der Rangstreit zwischen Ehe und Jungfraulichkeit (Carm. 1, 2, 1, 215–732) / Einleit., Komm.: von K. Sundermann. Paderborn e. a., 1991. (Ibid.; 9); Ad Olympiade / Ed. L. Bacci. Pisa, 1996; Autobiographical

Poems / Ed. C. White. Camb., 1996; Poemata Arcana / Ed. C. Moreschini,; Transl., comment. D. Sykes. Oxf., 1997; Oeuvres poétiques / Ed. A. Tuilier, G. Bady, J. Bernardi. P., 2004. T. 1. Pt. 1. [Poèmes personnels. II 1. 1–11] (рус. пер.: Эпиграммы, Гимн Христу, Жалобы, Молитва в болезни, Плач, На Максима / Пер.: С. С. Аверинцев // Памятники визант. лит-ры. IV–IX вв. М., 1968. С. 71–75); О человеческом естестве / Пер. и примеч.: свящ. Л. Лутковский // ЖМП. 1989. № 11. С. 67–71; Эпиграммы греч. антологии. М., 1999. С. 285–288; О себе самом и о епископах (Carm. de se ipso 12) / Пер.: А. Ястребов // ЦиВр. 2003. № 1(22). С. 106–172); **письма**: PG. 37. Col. 21–388; *Gallay P. /ed./* Briefe. B., 1969. (GCS; 53); *idem.* Lettres: In 2 vol. P., 1964–1967; *idem.* Lettres théologiques. P., 1974. (SC; 208); **завещание**: PG. 37. Col. 389–396; **указатели**: CPG, N 3010–3052, 3055–3057 (dubia), 3059–3128 (spuria, versiones); Библиогр. указ. к «Творениям Св. Отцов в рус. переводе» // БВ. 2003. № 3. С. 285–291, 297–306, 310–313, 332–333, 340–341, 346–348.

Лит.: [Павский Г. П., прот.] Святого отца нашего Григория Богослова догматическое учение // ХЧ. 1828. Ч. 31. С. 134–174, 254–343; Ч. 32. С. 60–84, 160–250, 268–289; *Салмин М.* Жизнь св. Григория Богослова // ПрТСО. 1843. Ч. 1. С. 1–72 (отд. изд.: М., 1867); *Hergenröther J.* Die Lehre von der gottlichen Dreienigkeit nach dem hl. Gregor von Nazianz dem Theologen. Regensburg, 1850; *Ullmann C.*

Gregorius von Nazianz der Theologe. Gotha. 1867 (рус. пер. фрагм.: Св. Григорий Назианзин как обличитель недостойных пастырей (из Ульмана) / Пер.: К. И. Скворцов // ТКДА. 1869. № 4. С. 3-13); Шалфеев П. И. Св. Григорий Богослов как учитель веры // ХЧ. 1861. Ч. 1. Отд. 2. С. 265-324; Порфирий (Попов), архим. О стихотворениях св. Григория Богослова // ТКДА. 1863. № 4. С. 400-430; [Троицкий И. Е.] Последние годы жизни св. Григория Богослова // ХЧ. 1863. Ч. 2. № 6. С. 147-193; Аганит, архим. Жизнь св. Григория Богослова, архиеп. Константинопольскаго, и его пастырская деятельность. СПб., 1869; Будилович А. С. Исследование языка древнеслав. перевода XIII в. слов Григория Богослова по рукописи Имп. Публ. б-ки XIV в. СПб., 1871; Bouquet H.-L.-A. Théologie de la Trinité d'après st. Grégoire de Nazianze. P., 1876; Böhringer Fr. Die drei Kappadozier. 3: Gregor von Nazianz. Stuttg., 1876; Benoit A. St. Grégoire de Nazianze: sa vie, ses oeuvres et son époque. Marseille, 1876. Hildesheim, 19732; *idem*. La date de la naissance de st. Grégoire de Nazianze // Revue des questions historiques. 1877. T. 21. P. 147-157; Леб[еде]в А. Научные вопросы о св. Григории Назианзине: [Рец. на:] Revue critique de quelques questions historiques se rapportant à st. Grégoire de Nazianze et à son siècle. P., 1878R // ЧОДП. 1880. Янв. Отд. библиогр. С. 1-16; [Аноним.] Красноречие св. Григория Назианзина // Ярославские ЕВ. 1880. Ч. неофиц. № 18. С. 137-143; № 21. С. 161-162; № 23. С. 180-181; № 39. С. 305-308; Барсов Н. [И.] Св. Григорий Богослов как

проповедник // ХЧ. 1886. Ч. 2. № 9/10. С. 316-361; *Говоров А. В.* Св. Григорий Богослов как христианский поэт. Каз., 1886; *Виноградов Н. П.,* свящ. Догматическое учение св. Григория Богослова. Каз., 1887; *Садов Ф.* Пастырские наставления св. Григория Богослова // ВиР. 1888. Т. 1. Ч. 2. С. 674-703; *Фаррар Ф.* Вселенские Отцы Церкви: Св. Григорий Назианзин / Предисл. и пер. с англ.: А. П. Лопухин // Странник. 1889. № 12. С. 561-587; 1890. № 1. С. 3-13; № 2. С. 155-169; № 3. С. 341-357; № 4. С. 513-530; № 5. С. 3-27 (переизд.: Св. Григорий Богослов. СПб., 1892); *Hümmer F. K.* Des hl. Gregor von Nazianz: Lehre von der Gnade. Kempten, 1890; *[Аноним.]* Посвящение св. Григория Богослова во пресвитера // Кишинёвские ЕВ. 1894. Ч. неофиц. № 2. С. 31-42; *Борисовский П.* Догматические основы христианской морали по творениям св. Григория Богослова // ВиР. 1894. Т. 1. Ч. 1. С. 443-557, 509-525; *он же.* Мысли св. Григория Богослова о христианской жизни уединенно-созерцательной и общественно-деятельной // Там же. 1898. № 6. С. 349-374; № 8. С. 491-520; *Четыркин Ф. В.* Св. Григорий Богослов. СПб., 18952; *Катанский А. А.* Учение о благодати Божией в творениях древних отцов и учителей Церкви до бл. Августина // ХЧ. 1900. Т. 210. Ч. 2. № 12. С. 849-864 (отд. отт.: СПб., 1902. С. 170-185); *Попов И. В.* Григорий Богослов // ПБЭ. 1903. Т. 4. С. 615-626 (переизд.: *он же.* Труды по патрологии. Т. 1: Святые отцы II-IV вв. Серг. П., 2004. С. 203-210); *Ackermann W.* Die didaktische

poesie des Gregorius von Nazianz. Lpz., 1903; *Misier* A. Origine de l'édition de Bâle de St. Grégoire de Nazianze // *Revue de Philologie*. P., 1903. Vol. 27. P. 125-138; *Пономарев* П. П. Из истории Свящ. Предания: Учение о Свящ. Предании св. Григория Богослова // *ПС*. 1904. № 9. С. 363-376 (отд. изд.: Каз., 1908); *Муртов* П. А., *свящ.* Назианзский отшельник: (Очерки из жизни св. Григория Богослова). СПб., 1905; *Gottwald* R. De Gregorio Nazianzeno platonico. Vratislaviae, 1906; *Рождественский* Д. В., *свящ.* Элемент современности в словах и беседах Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста. Серг. П., 1907; *Donders* A. Der hl. Kirchenlehrer Gregor von Nazianz als Homilet. Münster, 1909; *Фетисов* Н. Св. Григорий Богослов как учитель жизни // *ВиР*. 1909. № 17/18. С. 563-581; *Guignet* M. St. Grégoire de Nazianze et la rhétorique. P., 1911; *idem*. St. Grégoire de Nazianze orateur et épistoleur. P., 1911; *Круглов* А. В. Св. Григорий Богослов: Очерк жизни и деятельности. М., 19123. (Вселенские учителя; 2); *Пантелеимон* (Успенский), *иером.* Три богослова: св. апостол и евангелист Иоанн Богослов, свт. Григорий Богослов и прп. Симеон Новый Богослов: (Общие черты их учения вообще и теории богопознания в частности) // *БВ*. 1913. № 1. С 77-103 (отд. изд.: Серг. П., 1913); *Спасский* А. [А.] История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914. М., 1995р. С. 478-483, 490-563; *Григорий* [Васильев], *архим.* Св. Григорий

Богослов Назианзин как пастырь и учитель пастырства. Серг. П., 1916; *Sinko Th.* De traditione orationum Gregorii Nazianzeni. Cracoviae, 1917-1923. 2 vol.; *Martroye F.* Le testament de St. Grégoire de Nazianze // Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France. P., 1924. Vol. 76. P. 219-263; *Pinault H.* Le platonisme de St. Grégoire de Nazianze. La Roche-Sur-Yon, 1925; *Leclercq H.* Grégoire de Nazianze // DACL. T. 6. Col. 1667-1711; *Fleury E.* Hellénisme et Christianisme: St. Grégoire de Nazianze et son temps. P., 1930; *Gallay P.* Langue et style de St. Grégoire de Nazianze dans sa correspondance. P., 1933; *idem.* La vie de St. Grégoire de Nazianze. Lyon, 1943; *idem.* Les manuscrits des Lettres de St. Grégoire de Nazianze. P., 1957; *idem.* Grégoire de Nazianze. P., 1993; *Stephan L.* Die Soteriologie des hl. Gregor von Nazianz. W., 1938; *Stolz A.* The Doctrine of Spiritual Perfection. L., 1938; *Corvino A.* Il battesimo secondo St. Gregorio Nazianzeno. R., 1943; *Lercher J.* Die Persönlichkeit des hl. Gregorius von Nazianz und seine Stellung zur klassischen Bildung. [Innsbruck, 1949]; *Куприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. П., 1950. М., 1996р. С. 148-152; *Plagnieux J.* St. Grégoire de Nazianze théologien. P., 1952; *idem.* St. Grégoire de Nazianze // Théologie de la vie monastique: Études sur la Tradition patristique. P., 1961. P. 115-130; *Нечаев К., диак.* Св. Григорий Богослов: Пять слов о богословии: [Стипендиатский отчет] / МДА. Загорск, 1953. Ркп.; *Portmann F. X.* Die göttliche Paidagogia bei Gregor von Nazianz. St. Ottilien, 1954; *Szymusiak J. M.*

L'homme et sa destinée selon Grégoire le théologien. P., 1957; *idem*. Éléments de théologie de l'homme selon st. Grégoire de Nazianze. R., 1963; *idem*. Amour de la solitude et vie dans le monde à l'école de St. Grégoire de Nazianze // La vie spirituelle. P., 1966. T. 114. P. 129-160; *idem*. Grégoire de Nazianze et le péché // StPatr. 1966. N 9. P. 288-305. (TU; 94); *idem*. Pour une chronologie des Discours de S. Grégoire de Nazianze // VChr. 1966. Vol. 20. P. 183-189; Сергеев А., *прот.* Св. Григорий Богослов о пастырском служении // ЖМП. 1956. № 12. С. 52-58; Callahan J. F. Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology // DOP. 1958. Vol. 12. P. 29-58; Lefhertz Fr. Studien zu Gregor von Nazianz: Mythologie, Überlieferung, Scholiasten. Bonn, 1958; Иванов Н. Святительский подвиг Григория Богослова // ЖМП. 1959. № 3. С. 55-62; Сперанский М. И. Русские памятники письменности в югославянских литературах XIV-XVI вв. // Он же. Из истории рус.-слав. лит. связей. М., 1960. С. 58-64; Hauser-Meury M.-M. Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz. Bonn, 1960; Савва (Бабинец), *иером.* Сотериология и эсхатология в творениях святителя Григория Богослова: [Канд. дис.] / МДА. Загорск, 1961. Ркп.; Devos P. Saint Grégoire de Nazianze et Helladios de Césarée // AnBoll. 1961. Vol. 79. P. 91-120; Nautin P. Le date du De viris illustribus de Jérôme, de la mort de Cyrille de Jérusalem et de celle de Grégoire de Nazianze // RHE. 1961. Vol. 56. P. 33-35; Wyss B. Gregor von Nazianz: Ein griechisch-christlicher Denker des 4. Jh. Darmstadt,

1962; *Otis B.* The Throne and Mountain: An Essay on St. Gregory Nazianzus // *Classical Journal*. 1964. Vol. 56. N 4. P. 146-165; *Mossay J.* Perspectives eschatologiques de st. Grégoire de Nazianze // *Les questiones liturgiques et paroissiales*. Louvian, 1964. Vol. 45. P. 320-339; *idem.* La mort et l'au-delà dans St. Grégoire de Nazianze. Louvain, 1966; *idem.* Introduction // *SC*. 1980. N 270; 1981. N 284; *idem.* Note sur Héron-Maxime, écrivain ecclésiastique // *AnBoll*. 1982. Vol. 100. P. 229-336; *Шевчук М., свящ.* Учения святителей Григория Богослова и Иоанна Златоуста о высоте пастырского служения: [Канд. дис.] / МДА. Загорск, 1965. Ркп.; *Rousse J.* Grégoire de Nazianze // *DSAMDH*. 1967. T. 6. P. 932-971; *Bernardi J.* La prédication des Pères cappadociens: Le prédicateur et son auditoire. P., 1968; *idem.* Introduction // *SC*. 1983. N 309; *idem.* St. Grégoire de Nazianze: Le théologien et son temps. P., 1995; *Медведев Н. Д.* Св. Григорий Богослов - проповедник мира и единства // *ЖМП*. 1968. № 2. С. 38-40; *Galavaris G.* The Illustrations of the Liturgical Homilies of Gregory Nazianzeus. Princeton, 1969; *Ruether R. R.* Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher. Oxf., 1969; *Musurillo H.* The Poetry of Gregory of Nazianz // *Thought*. Bronx (N. Y.). 1970. Vol. 45. N 176. P. 45-55; *Norris Fr. W.* Gregory Nazianzen's Doctrine of Jesus Christ. Yale, 1970; *idem e. a.* Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen. Leiden e. a., 1991. (Suppl. to *VChr*; 13); *Якобсон Р. [О.]* Похвала Константина Философа

Григорию Богослову // *Slavia. Praha*, 1970. Roc. 39. Seš. 3. S. 334-361; *Špidlik T.* Grégoire de Nazianze: Introd. à l'étude de sa doctrine spirituelle. R., 1971; *Althaus H.* Die Heilslehre des hl. Gregor von Nazianz. Münster, 1972; *Жиганов Е.* Учение св. Григория Богослова о богопознании: [Канд. дис.] / МДА. Загорск, 1972. Ркп.; *Knecht A.* Gregor von Nazianz, «Gegen die Putzsucht der Frauen». Hdlb., 1972; *Дмитрук П., свящ.* Христорология свт. Григория Богослова: [Канд. дис.] / МДА. Загорск, 1973. Ркп.; *Елевферий (Диденко), иером.* О двух естествах Богочеловека: (Из христорологии св. Григория Богослова) // *ЖМП.* 1973. № 4. С. 72-74; *Павел (Гашко), иеродиак.* Учение о Св. Троице свт. Григория Богослова // *ЖМП.* 1973. № 4. С. 68-72; *Севастиан (Пилипчук), архим.* Христианская этика по св. Григорию Богослову: [Канд. дис.] / МДА. Загорск, 1973. Ркп.; *он же.* Борьба с грехом, страстями и искушениями: (По творениям св. Григория Богослова) // *ЖМП.* 1974. № 3. С. 75-77; *он же.* Св. Григорий Богослов о вере, надежде и любви // Там же. 1975. № 2. С. 75-77; *Weijenborg R.* Les cinq Discours théologiques, attribués à Grégoire de Nazianze, en partie œuvre de Maxime Héron le Cynique, alias Évagrius le Pontique d'Antioche // *Antonianum.* R., 1973. Vol. 48. P. 476-507; *Jungck C. (ed.)* Gregor von Nazianz: De vita sua. Hdlb., 1974. *Moreschini C.* Il platonismo christiano di Gregorio Nazianzeno // *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa.* 1974. Ser. 3. Vol. 4. P. 1347-1392; *idem.* Introduction // *SC.* 1985. N 318; 1990. N 358; *Schultze B. S.* Bulgakovs «Utešitel»

über Gregor der Theologe über den Ausgang des Heiligen Geistes // ОСР. 1973. Vol. 39. P. 162-190; *Миллер Т. А.* Михаил Пселл и Дионисий Галикарнасский // Античность и Византия. М., 1975. С. 140-155; *Бегунов Ю. К.* Три описания весны: (Григорий Назианзин, Кирилл Туровский, Лев Аникита Филолог) // Зб. историје књижевности. Отдње језика и књижевности. Београд, 1976. Књ. 10. С. 269-281; *Буланин Д. М.* Комментарии Максима Грека к словам Григория Богослова // ТОДРЛ. 1977. Т. 32. С. 275-289; *он же.* Переводы и послания Максима Грека. Л., 1984; *он же.* Античные традиции в древнерусской литературе XI-XVI вв. Мюнхен, 1991. С. 138-172; *Kertsch M.* Bildersprache bei Gregor von Nazianz: Ein Beitr. z. spätantiken Rhetorik und Popularphilosophie. Graz, 1978; *Winslow D. F.* The Dynamics of Salvation: A Study of Gregory or Nazianzus. Camb. (Mass.), 1979; *Wendebourg D.* Geist oder Energie: Zur Frage der innergottlichen Verankerung des christl. Lebens in der byzant. Theologie. Münch., 1980; *Ellverson A. S.* The Dual Nature of Man: A Study in the Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus. Stockholm e. a., 1981; *Иннокентий (Шестопаль), игум.* Учение о священстве свт. Григория Богослова // ЖМП. 1981. № 2. С. 65-67; 2eme Symp. Nazianzenum: Louvain-la-Neuve, 25-28 août. 1981 / Ed. J. Mossay. Paderborn e. a., 1983. (Stud. z. Geschichte und Kultur des Altertums. N. F., 2. R.: Forschungen zu Gregor von Nazianz; 2); *Noret J.* Grégoire de Nazianze, l'auteur le plus cité, après la Bible, dans la littérature ecclésiastique

byzantine // Ibid. P. 259-266; Thomson F. The Works of St. Gregory of Nazianzus in Slavonic // Ibid. P. 119-125; Wesche K. P. The Union of God and Man in Jesus Christ in the Thought of Gregory of Nazianzus // SVTQ. 1984. Vol. 28. P. 83-98; Coulie B. Les richesses dans l'œuvre de st. Grégoire de Nazianze. Louvain, 1985; *idem*. Gregorius Nazianzenus: Versiones orientales, repertorium ibericum et studia ad editiones curanda // CCSG. 1998. N 20 [CN; 1]; Sichere M. Ein neoplatonischer Hymnus unter den Gedichten Gregors von Nazianz // Gonimos: Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to L. G. Westerink at 75. Buffalo; N. Y., 1988. P. 61-83; Мумриков А., диак. Св. Григорий Богослов: (к 1600-летию со дня преставления) // ЖМП. 1989. № 11. С. 65-67; Скурат К. Св. Григорий Богослов о любомудрии и богопознании // Там же. № 10. С. 59-63; Баранкова Г. С. Отрывки из сочинений Григория Богослова в Изборнике Святослава 1073 г. // Старобългаристика. 1990. № 3. С. 49-56; Буланина Т. В. Первое определение искусства оратора в древнерус. письменности // Изволя. 1991. Т. 50. Вып. 1. С. 69-74 [«Сказание словесем» Григория Богослова]; Louth A. St. Gregory the Theologian and St. Maximus the Confessor: The Shaping of Tradition // The Making and Remaking of Christian Doctrine: Essays in honour of Morris Wiles. Oxf., 1993. P. 117-130; Верецагин Е. М. Григорий Богослов в «Похвале» Константина Философа: ангел или лишь святой человек? // Н. С. Трубецкой и совр. филология. М., 1994. С. 257-274; он же. Церковнослав. книжность на Руси: Лингвотекстол.

разыскания. М., 2001. С. 78-93; Хорьков М. Антропологические мотивы в творчестве Григория Назианзина // ФН. 1994. № 4/6. С. 83-90; Calvet-Sebasti M.-A. Introduction // SC. 1995. N 405; Demoen K. Pagan and Biblical Exempla in Gregorius Nazianzenus: A Study of Rhetoric and Hermeneutics. Turnhout, 1996. (CCLP; 2); Trisoglio F. Gregorio di Nazianzo il teologo. Mil., 1996; Иларион (Алфеев), еп. Праздник как таинство: Праздничные проповеди свт. Григория Богослова // АиО. 1997. № 2 (13). С. 104-127; он же. Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 1998. СПб., 20012; он же. Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное предание. М., 1998. СПб., 20012; он же. Св. Григорий Богослов и прп. Симеон Новый Богослов: Сравн. анализ учения о Боге / Пер. с англ.: Е. Л. Майданович // ЦиВр. 1998. № 2(5). С. 128-147; idem. (Alfeyev H.) Le chantre de la lumière: Introd. à la spiritualité de st. Grégoire de Nazianze. P., 2006; McGuckin J. A. The Vision of God in St. Gregory Nazianzen // StPatr. 1997. Vol. 32. P. 145-152; idem. St. Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography. Crestwood (N. Y.), 2001; Somers V. Historie des collections complètes des Discours de Grégoire de Nazianze. Louvain, 1997; eadem (Somers-Auwers) V.) Les collections Byzantines de XVI discours de Grégoire de Nazianze // BZ. 2002. Bd. 95. S. 102-135; Бычков В. В. 2000 лет христ. культуры sub specie aesthetica. М.; СПб., 1999. Т. 1: Раннее христианство. Византия. С. 379-383, 388-389, 419-431; Макарий (Оксиук), митр. Эсхатология св.

Григория Нисского. М., 1999. С. 238-257; Иоанн (Маслов), *схиархим.* Лекции по пастырскому богословию. М., 2001. С. 204-212; *Studia Nazianzenica [Pt.] 1 / Ed. V. Coulie. 2000. (CCSG; 41 [CN; 8]); Gautier F. La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze. Turnhout, 2002; Баскина О. Ю. Григорий Назианзин // Братский вестн. М., 2003. № 2. С. 31-40; Richard A. Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze. P., 2003; Бруни А.-М. Θεολόγος: Древнеслав. кодексы Слов Григория Назианзина и их визант. прототипы. М.; СПб., 2004; Daley B. Gregory of Nazianzus. L; N.Y., 20063; <http://nazianzos.fltr.ucl.ac.be> (Электр. ресурс) [центр изучения наследия Г. Б.]*

Еп. Иларион (Алфеев)

Сочинения Г. Б. в каноническом праве

Правило о том, какие подобает читать книги ВЗ и НЗ, составленное из поэтического сочинения Г. Б. о канонических книгах Свящ. Писания (Carm. dogm. 12), вошло в общецерковные канонические сборники (*Zahn T. Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Erlangen; Lpz., 1892. Bd. 2. S. 212-219*). Оно включено отдельно в Книгу правил и в Пидалион, в Кормчую (гл. 30) - вместе со стихами свт. Амфилохия Иконийского на ту же тему.



Свт. Григорий Богослов. Икона из Спасо-Преображенского собора Спасского мон-ря в Ярославле. 1-я пол.-сер. XVI в. (ЯИАМЗ)

Правило было составлено для того, «дабы не прельщен был ум... чуждыми книгами, ибо обретаются многие подложные писания».

Ветхозаветных канонических книг Г. Б. насчитывал 22 («еврейским буквам равночисленные»), как и свт. Афанасий Великий (Афан. 2; 367). В соответствии с древнеевр. делением Г. Б. подразделял книги ВЗ на исторические, поэтические и пророческие (в посл. книги ВЗ стали разделять на законоположительные, исторические, учительные и пророческие).

Исторических книг 12: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие, Книга Иисуса Навина, Книга Судей Израилевых, Книга Руфи, «девятая и десятая книги, деяния Царств» (ср.: Афан. 2: «...далее по порядку четыре книги Царств, из коих как первая и вторая считаются за одну книгу, так равно третья и четвертая за одну...»), Книга Паралипоменон («...первая и вторая, также считаемые за одну книгу» - Афан. 2) и последняя - Ездры.

Поэтических, или стихотворных, книг 5: «первая Иова, потом Давида, далее три Соломоновы: Екклесиаст, Песнь Песней и Притчи».

Пророческих книг также 5: в одну объединяет Г. Б. (так же как и свт. Афанасий Великий во 2-м прав.) 12 книг пророков Осии, Амоса, Михея, Иоиля, Ионы, Авдия, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии и Малахии; 2-я - Книга прор. Исаии, 3-я - Иеремии, 4-я - Иезекииля и 5-я - Даниила.

Г. Б. перечислил 26 книг НЗ: 4 Евангелия, Деяния св. Апостолов, 14 Посланий ап. Павла, 7 соборных Посланий. «...Тако имеешь все,- заключал святитель.- Аще же какие суть сверх сих, не принадлежат к признанным», т. е. не являются каноническими. Г. Б. не упоминает об Апокалипсисе, вероятно, в его время эта книга не была известна всем поместным Церквям как каноническая или они не были уверены в ее подлинности (см.: *Никодим [Милаш], ep.* Правила. Т. 2. С. 116, 494); о ней не упоминают ни Лаодикийский Собор 343 г. (прав. 60), ни свт. Афанасий (прав. 2); ср. у свт. Амфилохия Иконийского: «Откровение же Иоанново иные причисляют к священным книгам, а многие называют неподлинным». Тем не менее Г. Б. использовал Апокалипсис в своих сочинениях - прямые или косвенные цитаты из Откровения св. Иоанна встречаются в нек-рых словах святителя (Or. 29; 40. 45; 42. 9; см.: *Thielman F.* The Place of the

Apocalypse in the Canon of St Gregory Nazianzen // Tyndale Bulletin. Camb., 1998. Vol. 49. P. 155-157).

А. В. Литвинова

Сочинения Г. Б. в православном богослужении

16 из слов святителя вошли в византийское богослужение в качестве учительных чтений ряда важнейших праздников, образовав т. н. литургическую коллекцию, в к-рой слова расположены в следующем порядке: 1, 45, 44, 41, 15 (в рус. пер. 16), 24, 19, 38, 43, 39, 40, 11, 21 (или: 21, 11), 42, 14 и 16 (в рус. пер. 15) (порядок соответствует пасхальной аколуфии слов; в др. распространенной аколуфии - рождественской - литургическая коллекция открывается 19-м словом и после 16-го слова продолжается с 1-го). Порядок слов обусловлен их соотносительностью с тем или иным днем церковного года; распределение слов по календарю указывается как в различных редакциях визант. послеиконоборческих Типиконов (см.: *Виноградов В. П. Уставные чтения: Проповедь книги. Серг. П., 1914. Вып. 1: Уставная регламентация чтений в греч. Церкви*), так и в учительных сборниках, содержащих сами слова литургической коллекции (отдельно от сочинений др. авторов или - в Торжественниках - вместе с ними). 1-е и 45-е слова предписывается читать в Пасхальное воскресенье (или в Пасхальное воскресенье и Светлый понедельник); 44-е - на Антипасху; 41-е - на Пятидесятницу; 15-е (в рус. пер. 16-е) - 1 авг., на память мучеников Маккавеев; 24-е - 2 окт., на память сщмч. Киприана; 19-е - в Неделю пред

Рождеством Христовым, св. отцов (поскольку в этом слове содержится поэтический гимн Рождеству); 38-е - 25 дек., на Рождество Христово; 43-е - 1 янв., на память свт. Василия Великого; 39-е и 40-е - 6 янв., на Богоявление; 11-е - 10 янв., на память свт. Григория Нисского; 21-е - 18 янв. или 2 мая, на память свт. Афанасия Великого; 42-е - 25 янв., на память Г. Б.; 14-е и 16-е (в рус. пер. 15-е) - в мясопустную и сыропустную недели (предпоследнее и последнее воскресенья перед Великим постом) соответственно.



Святители Иоанн Златоуст, Василий Великий, Николай Чудотворец, Григорий Богослов.
Мозаичная икона. Нач. XIV в. Обрамление - XIV в.
(ГЭ)

Типикон, принятый ныне в РПЦ, предписывает читать слова, образующие литургическую коллекцию, на утренях мн. важнейших праздников (хотя эти предписания на практике чаще всего не исполняются). В нем явно указываются ([Т. 1.] С. 344, 354, 378, 395, 576; [Т. 2.] С. 934, 960, 1010) слова Г. Б. на следующие праздники: на 1-й день

Пасхи (по 3-й песни канона утрени - **ЧТЕНИЕ ВЪ ГРИГОРИИ**
ВЪСЛОВА, ЕМУЖЕ НАЧАЛО: На стражи мои стани:), на Кириопасху (в
главе о совпадении праздника Благовещения с 1-м
днем Пасхи, где по 3-й песни канона утрени указано
то же 45-е слово, что и в уставе 1-го дня Пасхи, но
по 6-й песни канона определено чтение еще и 1-го
слова - **ВЪСЛОВА ЖЕ, ЕМУЖЕ НАЧАЛО: Воскресения день:**), на
Антипасху (по 3-й песни канона утрени - **ЧТЕНИЕ ВЪ**
ВЪСЛОВА, ЕМУЖЕ НАЧАЛО: Обновление чтится:), на
Пятидесятницу (по полиелее - **ЧТЕНИЕ ВЪ ВЪСЛОВА**), в
Неделю святых отцов (в главе о совпадении ее с 24
дек., где по 3-й песни канона утрени указано **ЧТЕНИЕ ВЪ**
ВЪСЛОВА), на Рождество Христово (по полиелее - **СЛОВО**
ГРИГОРИА ВЪСЛОВА, ЕМУЖЕ НАЧАЛО: Христос рождается:), на памяти свт.
Василия Великого (в главе о совпадении ее с
воскресным днем, где по полиелее - **ЧТЕНИЕ ВЪ ВЪСЛОВА, СЛОВО**
Надгробное ѿ великомъ Василии) и самого Г. Б. (по кафизмах
утрени **ЧТЕНИЕ СЪАГѠ**); просто как **ЧТЕНИЕ** слова неявно
указываются в др. дни, соответствующие
оставшимся словам литургической коллекции.

Слова Г. Б. в Византии и на Руси читались и келейно,
вне церковного богослужения, но даже и в этом
случае чтение считалось настолько духовным
занятием, что могло - аналогично чтению, напр.,
Псалтири - заканчиваться особой молитвой

«кончавше книгу Григория Богослова» (нач.: ВѦко гдѦ ѿсе
ХРѦТЕ ВѦЖЕ НАШЪ, ЙЖЕ НАШЕГѦ РАДИ СПѦСѦНІА ЗА ПРѦМНОЖЕСТВО ВАГѦТИ ВЪ ПЛОТЬ
ШВОАКСА), сохранившейся в нек-рых рукописях слов
(напр.: РГБ. Троиц. (осн.) 139, сер. XVI в., и 141, XVII
в.).

Слова Г. Б. не только вошли в богослужение в качестве учительных чтений, но и стали важным источником для развития правосл. гимнографии. Уже в VI в. нек-рые отрывки из творений Г. Б. использовались как самостоятельные песнопения. Так, 2 из «Поучений» прп. Дорофея Газского (16-е и 17-е (см.: SC. N 92. P. 458-487); в рус. пер. 20-е и 21-е) представляют собой комментарий к таким отрывкам, певшимся, по свидетельству аввы Дорофея, «с тропом» (μετὰ τρόπου) на Пасху (строки: «Воскресения день. Принесем самих себя - стяжание самое драгоценное перед Богом и Ему наиболее свойственное, воздадим образу сотворенное по образу, познаем свое достоинство, почтим Первообраз, уразумеем силу таинства и то, за кого Христос умер» (Or. 1. 1, 4); см.: *Petrides S. Notes d'hymnographie byzantine // BZ. 1904. Bd. 13. S. 421-428*, здесь S. 421-423) и на память мучеников (строки: «Жертвы одушевленные, всесожжения словесные, мученики Господни - совершенные приношения Богу. Бога знающие и Богом знаемые овчата. Ограда их неприступна волкам» (Or. 33. 15); см.: *Ibid. S. 425-427*).

В последующей правосл. гимнографической традиции материал корпуса слов Г. Б. использовался очень широко, ни один источник (кроме библейских книг) не цитировался визант. песнописцами в таком объеме. Отрывки из слов святителя до наст. времени звучат среди песнопений важнейших праздников:

Пасхи - Воскрѣніа дѣнь, ѿ просвѣтѣніа торжествѣмъ, ѿ дрѣгъ дрѣга

ѡбнимемъ. рцѣмъ братїе ѿ ненавидѣщымъ насъ, простимъ всѧ воскресѣемъ

(славник стихир Пасхи; ср. с Or. 1. 1: «Воскресения день... Просветимся торжеством и обнимем друг друга. Рцем: «Братия» и ненавидящим нас, особенно тем, которые из любви что-нибудь сделали или потерпели. Уступим все Воскресению; простим друг друга»), Воскрѣніа дѣнь, просвѣтѣніа людіе: пасха, гдѣ пасха! (ирмос

1-й песни пасхального канона прп. Иоанна

Дамаскина; ср. с Or. 1. 1; 45. 2: «Воскресения день...

Просветимся торжеством»; «Пасха! Господня

Пасха!»), Вчера спогревѣхъ тебѣ хрѣте, совостаю днесь воскресѣ тебѣ,

сраспинахъ тебѣ вчера, самъ мѧ прослави, спсе, во црѣви твоѣмъ

(тропарь 3-й песни пасхального канона прп. Иоанна Дамаскина; ср. с Or. 1. 4: «Вчера я распинался со Христом, ныне прославляюсь с Ним; вчера умирал с Ним, ныне оживаю; вчера спогребался, ныне

совоскресаю»), На вѣстѣннѣи стражи, вѣогаглоблнвыи аввакѣмъ да

станетъ съ нами, ѿ покажетъ свѣтоносна агѣла, гѣснѣ глаголюща: днесь

спасѣніе мїрѣ, гѣкѣ воскресѣ хрѣтѣсѣ, гѣкѣ воскресѣ

(ирмос 4-й песни пасхального канона прп. Иоанна Дамаскина; ср. с

Or. 45. 1: ««На стражи моей стану», - говорит чудный Аввакум. Стану с ним ныне я... посмотрю и узнаю, что будет мне показано... вот муж... образ его, как вид Ангела, и одежда его, как блистание летящей молнии. Он воздел руку к востоку, воскликнул громким голосом... и сказал: «Ныне спасение миру, миру видимому и миру невидимому! Христос из мертвых»»),

Мѹжескій оубо полъ, ѿкъ развѣрзый дѣвственнѹю оутрѣбѹ,
ѿвнѣса хртѹсъ ѿкъ єдинолѣтнѹй ѿгнець, бѹгословѣнный нѹмъ вѣнѣць

хртѹсъ ...
(тропари 4-й песни пасхального канона прп.

Иоанна Дамаскина; ср. с Or. 45. 13: ««Мужеский пол», потому что приносится за Адама... потому что... по великой власти, силой расторгает девственные и материнские узы... «Единолетно», как «солнце правды»... и как «благословенный венец

благости»»),

Всѣм наречѣнный и стѹйи дѣнь, єдинъ свѣвѣтъ црѣи и гдѣ,
праздникъвъ праздникѣ, и торжество єсть торжествовъ (ирмос 8-й

песни пасхального канона прп. Иоанна Дамаскина; ср. с Or. 45. 2: «Пасха! Она у нас праздников

праздник и торжество торжеств»),

ѿщѣннѣйшаѹ, хртѣ! ѿ мудросте, и слѹве бжїи, и силѹ! подавай нѹмъ истѣвѣ
тебѣ причащѣтисѹ, въ невечѣрнѣмъ днѣ црѣвїѹ твоєгѹ (тропарь 9-й

песни пасхального канона прп. Иоанна Дамаскина; ср. с Or. 45. 30 и 23: «Но великая и священная Пасха, и очищение всего мира! - буду беседовать с тобой, как с чем-то одушевленным, - Слово Божие, и свет, и жизнь, и мудрость, и сила!» и «Причастимся Пасхи,

ныне пока прообразовательно, хотя и откровеннее, нежели в Ветхом Завете... а впоследствии и скоро причастимся совершеннее и чище, когда Слово будет пить с нами сие «ново в Царствии Отца»»; о др. пасхальных песнопениях, построенных на основе слов Г. Б., см. в: *Strunk O. St. Gregory Nazianzos and the Proper Hymns for Easter // idem. Studies on Music in the Byzantine World. N. Y., 1977. P. 55-67*);

Антипасхи - Днесь весна дѣшамъ Царица времѣнъ, свѣтоносномъ
дню, дней же црю ѡвственнѣйши дароносѣ, краситъ избраннымъ люди

церковнымъ (тропари 1-й песни канона Антипасхи прп. Иоанна Дамаскина; ср. с Or. 44. 12, 10: «Ныне ... весна для душ», «Царица годовых времен исходит в сретение царице дней и приносит от себя в дар все, что есть прекраснейшего и приятнейшего»);

Пятидесятницы - Пятдесятницѣ празднѣмъ, и дѣа пришествіе, и предложѣнїе ѡбѣщанїа, и надежди исполненїе, и таинство еанко, ѡкв велико
же и чѣстно (самогласен на «Господи, воззвах»; ср. с Or.

41. 5: «Мы празднуем Пятидесятницу, пришествие Духа, окончательное совершение обетования, исполнение надежды, таинство, и притом сколь великое и досточтимое!»), Дѣхъ стѣй въ оубв прїснв, и єсть, и бѣдетъ: ниже начинаемъ, ниже престаимъ, но прїснв ОЦѢ и снѢ счиненъ и

счислаемъ: животъ, и животворай: свѣтъ, и свѣта податель, самоблгїи, и

источникъ блгостїи: ѡмже ОЦѢ познаветса, и снѢ прославлетса, и ѡ

всѣхъ познаветса, єдина сила, єдино сметанїе, єдино поклоненїе стѣмъ трїцы

(самогласен на хвалитех; ср. с Or. 41. 9: «Дух Святой всегда был, и есть, и будет; Он не начал и не прекратит бытия, но всегда с Отцом и Сыном вчиняется и счисляется... Он - жизнь и животворящий; Он - свет и света Податель; Он - источная благодать и источник благодати... Чрез Него познается Отец и прославляется Сын, и Сам Он ими одними знаем, единое счинение, служение и поклонение, единая сила, единое совершенство и освящение»); Обновления храма Воскресения Христова в Иерусалиме (это последование поется также при освящении церквей) -

ВНОВЛЕНІА ПОЧИТАТИ, ВѢТХІЙ
ЗАКОНЪ И ДОБРЪ ИМѢЮЩА, ПАЧЕ ЖЕ НОВАА ПОЧИТАТИ ВЪНОВЛЕНІИ:

ВНОВАЛІЮТСА ВО ОСТРОВИ КЪ БГ҃У, ІАКЪ ГЛАГОЛЕТЪ ИСАІА: ІАЖЕ РАЗУМѢТИ

ПОДОВАЕТЪ ѿ ІАЗЫКЪ ЦРКВИ, НЫНѢ ОУСТРОАЕМЫА, И ВОДРЪЖЕНІЕ ПРІЕМАЮЩЫА

ТВЕРДОЕ БГОМЪ

(самогласен на «Господи, воззвах»; ср. с Or.

44. 1: «Древен и с доброй целью установлен закон чтить день Обновления, лучше же сказать, с днем Обновления чтить новые благодеяния...

Обновляются, как читаем у Исаии, «острова к Богу»; ... под этими островами, по моему мнению, разуметь должно Церкви, недавно устроенные из язычников... получающие твердость, удобовосходимую для

Бога»), ВНОВАЛІТЕСА БРАТІЕ, И ВѢТХАГО ЧЕЛОВѢКА ѿЛОЖІВШЕ, ВЪ НОВОСТИ

ЖИЗНИ ЖИТЕЛЬСТВУЙТЕ, ВСѢМЪ ОУЗДАѢ НАЛОЖІВШЕ, ѿ НИХУЖЕ СМЕРТЬ: ВСА ОУДА

НАКАЖЕМЪ, ВСАКѢЮ АДКАВѢЮ ДРЕВА СНѢДЪ ВОЗНАВІДѢВШЕ, И СЕГѢ РАДИ ТОЧІЮ

ПОМИНАЮЩЕ ДРЕВНИХЪ ДА БѢЖІМЪ

(самогласен на «Господи,

воззвах»; ср. с Or. 44. 6: «Обновитесь и, совлекишись ветхого человека, «во обновлении жизни» жительствуйте, наложив узду на все, от чего бывает смерть, обучив все члены, возненавидев... всякую негодную снедь древа, и для того только памятуя древнее, чтобы избегать его»); Рождества Христова -

Хрѣтосъ раждаѣтся, славите. хрѣтосъ съ небсъ, срѣщитѣ. хрѣтосъ на землѣ,

возноситеся. пойте гдѣви всѣ землѣ

(ирмос 1-й песни

рождественского канона прп. Космы Маюмского; ср. с Or. 38. 1: «Христос рождается - славьте! Христос с небес - выходите в сретение! Христос на земле - возноситеся! «Воспойте Господеви вся земля»»).

Цитаты из Г. Б. встречаются и в последованиях святым - тем, кому святитель посвящал слова: свт.

Афанасию Великому - *Афанасію приносѣ похвалѣ, ѣкѣ добродѣтель*

бѣгохвалѣ къ бгѣ приношѣ пѣче похвалѣнїе

(тропарь 1-й песни

канона Феофана свт. Афанасию; ср. Or. 21. 1: «Хваля Афанасия, буду хвалить добродетель; ибо одно и то же - наименовать Афанасия и восхвалить

добродетель»); мученикам Маккавеям - *Вѣн маккавѣн*

мѣчнѣлю глаголахѣ: намъ, ѿ антиоше, єдинъ црѣ бгѣ, ѿ негѣже выхомъ, и

къ немѣ ѡбращаемся: мїръ ждѣтъ инъ насъ, видимагѣ высочайшїи и

твердѣйшїи: ѡтѣчество же намъ іеранмъ крѣпкїи и негнѣншїи: торжество же,

ѣже со агглы житїе

(славник Иоанна Монаха (вероятно,

прп. Иоанна Дамаскина) на «Господи, воззвах»; ср. с Or. 15. 5: «Говорили они так: «Антиох, и вы все, предстоящие здесь! У нас один царь - Бог, от

Которого получили мы бытие и к Которому
возвратимся... Для нас есть другой мир, который
выше и постояннее видимого. Наше отечество -
горный Иерусалим... он крепок и неодолим...

Празднество наше - ликостояния ангелов»»); свт.

Василию Великому - Ни законоположникъ мѡѡсѣй, ни первѣе закона

іѡсифъ вѣсть, ѡже по тебѣ пиши пшеницомъѣритель: бжтвеннымъ во плоти

самъ раздробитель гавнаса еси, васііе

(тропарь 5-й песни

канона свт. Василию прп. Иоанна Дамаскина; ср. с

Or. 43. 72: «Иосифъ былъ раздаятелемъ хлеба...

телесного. А Василий былъ раздаятелемъ... и хлеба

духовного, что для меня важнее Иосифова

житомерия»), Напиталъ еси богатнѡ алчущыя пищею нбною: хлѣвъ во

аѡгальскій естъ слово твоє, васііе, ѡже и зрѣденъ пшеницодавецъ былъ еси

(тропарь 6-й песни канона свт. Василию прп. Иоанна

Дамаскина; ср. с Or. 43. 36: «Таковъ былъ новый нашъ

хлебодаятель... Василий... к сему присовокуплял он и

пищу словесную... слово естъ хлебъ ангельскій, имъ

питаются и напаяются души, алчущіе Бога»), ⲙ ⲉдїно

дохновенїе оумѡ сцїенныхъ сопрѣгъ, ѡкоже едїна дѡша во двою тѣлесѣхъ

нераздѣльнѡ, въ григѡрїи васііи, желанїемъ бжтвеннымъ совокуплени, въ

васііи же григѡрїи, нынѣ молїте хртѡ ѡ стадѣ вашемъ

(тропарь 7-й

песни канона свт. Василию прп. Иоанна Дамаскина;

ср. с Or. 43. 20: «Казалось, что одна душа в обоихъ

поддерживаетъ два тела. ...Мы были одинъ в другомъ и

одинъ у другого. У обоихъ насъ было одно упражненїе -

добродетель». Примечательно, что в каноне свт.

Василию по имени упоминается и Г. Б.). Столь обширное цитирование слов святителя в песнопениях именно тех дней, когда они должны читаться, ясно указывает на то, что, по мысли визант. песнописцев и (или) составителей Типиконов, слова Г. Б. и праздничные песнопения образуют некое единство, причем песнопения, парафразируя или повторяя отдельные яркие выражения из слов, подчеркивают тем самым их значимость.

В качестве песнопений или их частей в правосл. богослужении используются и отрывки из слов Г. Б., не входящих в литургическую коллекцию: строки из 33-го слова, упоминаемые уже аввой Дорофеем, и в наст. время входят в состав мученична 4-го гласа (Октоих, вечер среды 4-го гласа; в др. песнопениях Октоиха также могут встречаться цитаты из слов Г. Б., напр. малый догматик 6-го гласа во многом построен на Or. 38. 2); 1-й самогласен на «Господи, воззвах» праздника Рождества Иоанна Предтечи является, кроме последних неск. слов, почти букв. цитатой из Or. 6. 7, и т. д. (об аллюзиях на различные слова святителя в визант. гимнографии см.: *Филарет (Гумилевский)*. Песнопевцы. С. 108-114; *Sajdak J.* De Gregorio Nazianzeno poetarum christianorum fonte. Varsoviae, 1917. (Archiwum filologiczne Akad. Umiejtności w Krakowie; 1); *Karavites P.* Gregory Nazianzinos and Byzantine Hymnography // JHS. 1993. Vol. 113. P. 81-98; *Stichel R.* Homiletik, Hymnographie und Hagiographie im

Frübyzantinischen Palästina // JÖB. 1994. Bd. 44. S. 389-406).

Помимо греч. и основанных на ней груз., слав. и проч. богослужебных традициях нек-рые отрывки из слов Г. Б. вошли в круг песнопений и в др.

традициях, напр. фрагмент из Or. 39. 13: «Что же совершается? И какое великое о нас таинство? - Обновляются естества, и Бог делается человеком...

Сын Божий благоволит стать и именоваться и Сыном человеческим, не изменяя того, чем был (ибо сие неизменяемо), но приняв то, чем не был... Для этого соединяется несоединимое» - известен не только как визант. стихира по праздниству Рождества Христова (авторства Иоанна Монаха (вероятно, прп. Иоанна Дамаскина), на 26 дек. (Преславное таинство оустраелетса днесь,

обновляелетса естество, и бгъ члвкъ выелетъ: еже бгъ превысть, и еже не бгъ прїатъ, ни смъшенїа претерпѣвъ, ниже раздѣленїа))), но и как рим.

антифон октавы (аналог визант. отдания) Рождества Христова (нач.: *Mirabile mysterium*; см.: *Jeffery P.*

Parádoxon mystήριον: The Thought of Gregory the Theologian in Byzantine and Latin Liturgical Chant //

GOTR. 1994. Vol. 39. P. 187-198; на присутствующую здесь цитату из Г. Б. указывал уже Амаларий

Мецский (IX в.), в новое время об антифоне писали П. Геранже, О. Казель, А. Баумштарк, И. Франк, Л. Бру (см. ссылки: *Ibid. P. 189*)). По аналогии с

антифоном *Mirabile mysterium* средневек. лат.

традиция могла использовать и др. выражения из творений святителя (ср., напр., благовещенский

антифон *Haec est dies*; см.: *Brou L. Les chantes en langue grecque dans les liturgies latines // Sacris Erudiri. Brugge, 1948. Vol. 1. P. 165-180; idem. Les chantes en langue grecque dans les liturgies latines: Suppl. 1 // Ibid. 1952. Vol. 4. P. 226-238).*

В отличие от слов Г. Б. его стихотворные произведения не вошли в круг визант. песнопений, несмотря на наличие среди его стихов таких сочинений, как молитвы и песнь ко Христу, молитвы утренняя, вечерняя, «на другое утро», «в болезни», «шествующего в путь» и проч. Вопрос о влиянии текстов стихотворений святителя, а также в целом его опыта по использованию принципов античного стихосложения применительно к сочинению христ. религ. (в т. ч. молитвенных) произведений остается открытым (см.: *Филарет (Гумилевский).*

Песнопевцы; Ουτράκης 'Α. Τὸ ποιητικὸν ἔργον Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ // Ἐπειρηὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Ἀθῆναι, 1968. Τ. 16. Σ. 571-621; Szöverffy. Hymnography. Vol. 1. P. 88-89; Frangeskou V. Observations on the Disputed Hymnus ad Deum (Carm. I.1.29 in M. 37, 507.8) // StPatr. 1989. Vol. 18. N 2. P. 9-13; Demoen K. The Paradigmatic Prayer in Gregory Nazianzen // Ibid. 1996. Vol. 32. P. 96-101; Δετοράκης Θ. Βυζαντινὴ Ὁρθοσκευτικὴ ποίηση καὶ ὕμνογραφία. Ρέθυμνο, 19972. Σ. 11-15).

Диак. Михаил Желтов

Толкования

Г. Б. был самым цитируемым автором (после авторов библейских книг) в Византии (*Noret. 1983*), а на его

сочинения - в первую очередь на слова,- было написано множество комментариев разной степени подробности (см.: *Sajdak J. Historia critica scholasticorum et commentatorum Gregorii Nazianzeni. Cracow, 1904; Lefherz F. Studien zu Gregor von Nazianz: Mythologie, Überlieferung, Scholasten: Diss. Bonn, 1958; в наст. время работа по изучению этих комментариев ведется в рамках лёвенского проекта по изучению личности и творений Г. Б.).* Необходимость в таких комментариях была осознана уже к кон. V в., поскольку присущие сочинениям святителя широкое использование классического наследия, сложность риторического стиля и глубина богословской мысли делала их отнюдь не самым простым чтением.



Слово на Пасху. 16 гомилий свт. Григория Богослова с толкованием митр. Никиты Ираклийского. XVI в. (РГБ. Троиц. (осн.) № 138. Л. 2)

Самым ранним толкованием сочинений Г. Б. принято считать сохранившееся по-гречески и в переводах (сир., арм. и груз.) толкование Псевдо-Нонна (VI в.) на слова 4, 5, 39, 43 (возможно, также на 24 и 25), в к-ром объясняются упоминающиеся в

них античные реалии и имена (CPG, N 3011; совр. изд. греч., сир., арм. версий: CCSG; 27 [CN; 2]; груз. версии: CCSG; 50 [CN; 16]). Сохранились и др. схолии VI в. к словам Г. Б., составленные александрийскими богословами (CPG, N 3013; см.: *Smith J. N. The Early Scholia on the Sermons of Gregory of Nazianzus / Ed. V. Coulie // Studia Nazianzenica [Pt.] 1. Turnhout e. a., 2000. P. 69-146. (CCSG; 41 [CN; 8]).* Прп. Дорофей Газский (VI в.) написал комментарий на уже употреблявшиеся в его время за богослужением строки из 1-го и 24-го слов Г. Б. (SC. N 92. P. 458-486). Библейские и античные имена, упоминающиеся в поэтических произведениях святителя, были также истолкованы прп. Космой Маюмским (VIII в.- CPG, N 3043; см.: *Lozza G. Commentario di Cosma di Maiuma ai Carmi di Gregorio di Nazianzo. Napoli, 2000*); краткие комментарии к стихам Г. Б. написал и прп. Максим Исповедник (VII в.- CPG, N 3042), а в «Амбигвах» прп. Максима (CPG, N 7705), самом крупном из его трудов, основной объем составляют комментарии к сложным местам из слов Г. Б.

К александрийской филологической традиции восходит практика употребления в рукописях (греч., а также груз. и слав.) слов Г. Б. (в отличие от рукописей творений др. отцов Церкви) особых маргинальных знаков: ἡλιακόν (гелиакон, Солнечное -), ἀστερίσκοϛ (астериск, Звезда -), ὄραϊον (ореон, Прекрасное -) и σημείωσαι (Обрати внимание -) (*Somers. 1997. P. 101-121; Бруни. С. 47-53*). 1-й из этих знаков отмечает те места, где святитель

раскрывает богословие Пресв. Троицы; 2-й - где он говорит о спасительном домостроительстве Христа; 3-й указывает на особую красоту слога или мысли; 4-й предлагает читателю обратить особое внимание на читаемое.

Визант. авторы X-XIV вв. создали ряд систематических комментариев к творениям святителя. Прп. *Василий Новый* (X в.) написал комментарии ко всем словам и письмам Г. Б. (за исключением 101, 102 и 243 писем) (CPG, N 3023; см. также: CCSG; 46 [CN; 13]); он рассматривает не только особенности стиля Г. Б., но и его богословские взгляды, во многом обобщая несохранившиеся (в основном) труды предшествующих толкователей. Значительный по объему комментарий на 16 слов Г. Б., образующих литургическую коллекцию, был создан Никитой Иракийским (ок. 1030 - ок. 1100 - CPG, N 3027); основное внимание в этом комментарии уделяется богословскому и литургическому аспектам; комментарий часто присутствует (в т. ч. в слав. традиции) в рукописях литургической коллекции слов. Неск. толкований, объясняющих отдельные места в сочинениях Г. Б. с богословской и философской т. зр., были написаны *Михаилом Пселлом* (XI в.- CPG, N 3026; см. также: *Michael Psellus. Theologica. Lpz., 1989. T. 1 / Ed. P. Gautier; 2002. T. 2 / Ed. L.: G. Westerink, J. M. Duffy*). Митр. *Илия Критский* (XII в.) написал толкование на 27 слов и на 101-е - 102-е письма Г. Б. (CPG, N 3028); на этом комментарии основаны схолии, составленные *Евфимием Зигабеном* (XII в.-

CPG, N 3029; см. также N 3047). Известны также схолии на слова и стихи святителя др. визант. авторов: *Никиты Давида Пафлагона* (X в.- CPG, N 3046; ср.: N 3048), *Георгия Амартола* (X в.- CPG, N 3021), *Иоанна Геометра* (X в.- CPG, N 3025), *Иоанна Зонары* (XII в.- CPG, N 3049), *Феодора Вальсамона* (XII в.- CPG, N 3050), *Георгия Акрополита* (XIII в.- CPG, N 3030), *Никифора Каллиста Ксанфонула* (XIII-XIV вв.- CPG, N 3031). Существует множество анонимных схолий и парафразов разнообразного содержания (CPG, N 3012-3018, 3024, 3044-3045, 3051).

Диак. Михаил Желтов

Почитание

Мощи

Кроме основных дней памяти Г. Б. (25 и 30 янв.) в ряде визант. календарей под 19 янв. указывается память перенесения мощей Г. Б. в К-поль (SynCP. Col. 401), однако в совр. календарях РПЦ и греч. Церквей она отсутствует. Мощи святителя были перенесены в столицу из Арианза при имп. Константине VII Багрянородном. Одна их часть положена в храме св. Апостолов, а др.- в ц. Анастасии. Церковь, посвященная Г. Б., существовала в К-поле еще с кон. IV в.- она была построена в правление имп. Феодосия I Великого в квартале Ксирокипион (*Janin. Églises et monastères. P. 80-81*). По зап. источникам известно, что в сер. VIII в. часть мощей Г. Б. была увезена в Рим и помещена в ц. Санта-Мария ин Кампо Марцио.



Мощи свт. Григория Богослова в ц. во имя свт. Григория Богослова в Неа-Карвали, Греция

Согласно лат. описанию К-поля XII в. («Аноним Меркати»), мощи Г. Б. помимо храма св. Апостолов хранились в Большом дворце (бедро) и в ц. Богородицы Перивлепты (Описание святынь К-поля. С. 440, 450, 452). Рус. паломники *Игнатий Смольнянин* (1389) и диак. Зосима (1420) уточняют, что в ц. Богородицы Перивлепты находилась глава святого (*Majeska*. P. 97, 187). После падения К-поля (1453) часть главы Г. Б. была увезена на Крит супругой вел. скевофиакса Мануила Аргиропула и была куплена вел. канцлером г. Канеа (ныне Ханья) Петром Калафонсом, к-рый подарил ее в мон-рь Св. Троицы на п-ове Акротири на помин себя и своих родителей. После захвата г. Канеа турками (1645) святыня оказалась в руках мусульман, но была за большие деньги выкуплена Григорием, игум. мон-ря Богородицы Фанеромени «Езеру» на Пелопоннесе. Он решил подарить эту реликвию царю *Алексею Михайловичу* и отправил ее в Москву вместе с касторийским купцом Спиридоном Кирьяковым. В 1653 г. часть главы Г. Б. была доставлена московскому царю и положена в Успенском соборе

Московского Кремля (в наст. время хранится в музеях Московского Кремля).

Др. части главы хранятся на Афоне: в Ватопеде и в мон-ре прп. Григория (Григориат). Левая рука Г. Б. находится в Кутлумуше, правая ступня - в мон-ре Хиландар, а левая ступня - в мон-ре св. Павла.

Большая часть мощей святого находится в ц. во имя Г. Б. в Неа-Карвали близ г. Кавала. Частицы мощей Г. Б. оказались также в мон-рях св. Стефана в Метеорах, Богородицы Прусиотиссы, Дусику и в ряде афонских обителей (*Meinardus*. P. 188).

В 1205 г. крестоносцы перенесли из одной из к-польских церквей в Хальберштадт часть мощей Г. Б. В соборе св. Петра в Риме долгое время пребывала еще одна часть мощей святителя, привезенная из визант. столицы крестоносцами после 1204 г. и до 1580 г. хранившаяся в ц. св. Григория мон-ря Санта-Мария ин Кампо Санто. 27 нояб. 2004 г. по решению римского папы *Иоанна Павла II* эта святыня вместе с частью мощей свт. Иоанна Златоуста была возвращена К-польскому патриарху *Варфоломею I* (в Ватикане были оставлены небольшие частицы мощей святителей). 30 нояб. мощи торжественно доставили в кафедральный собор К-польского патриархата во имя вмч. Георгия в Фанаре.

Агиография

В VI-VII вв. кесарийским пресв. Григорием было написано Житие Г. Б. (BHG, N 723; новейшее критическое издание - *Gregorius Presbyter. Vita Sancti Gregorii Theologi* / Ed. X. Lequeux // CCSG. 2001. N

44 [CN; 11]), включенное затем в состав Минология прп. Симеона Метафраста. Сохранилась арм. версия этого Жития (ВНО, N 358). Сведения о Г. Б. из «Книги о знаменитых мужах» блж. Иеронима Стридонского (PL. 23. Col. 747-748) были переведены на греч. язык свт. Софронием, патриархом Иерусалимским (ВНГ, N 730i).

В честь Г. Б. были написаны похвальные слова мон. Феодулом (ВНГ, N 724), Никитой Пафлагоном (ВНГ, N 725), Иоанном Геометром (ВНГ, N 726), Феодором Метохитом (ВНГ, N 726b) и др. Сохранилось также т. н. Древнее слово (ВНГ, N 726a).

Михаил Пселл написал слово о характере Г. Б. (ВНГ, N 729) и слово в честь святителей Г. Б., Василия Великого, Иоанна Златоуста и Григория Нисского (ВНГ, N 2176). Празднику Трех святителей также посвящен ряд сочинений: Похвальные слова Иоанна Мавропода, митр. Евхаитского, свт. Филофея Коккина, патриарха К-польского, Матфея Камариота, Николая Кавасилы, Филофея, еп. Силимврийского, и др. (ВНГ, N 746x - 748w).

Ист.: *Meinardus O.* A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // *Oriens chr.* 1970. Bd. 54. S. 188; *Sauget J.-M.* Gregorio di Nazianze // *BiblSS.* Vol. 7. Col. 199-204; *Majeska G.* Russian Travellers to Constantinople in the 14th and 15th Cent. Wash., 1984; Описание святынь К-поля в лат. рукописи XII в. // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси. М., 1996. С. 436-463; *Фонкич Б. Л.* Чудотворные иконы и свящ. реликвии христ.

Востока в Москве в сер. XVII в. // Очерки феодальной России. М., 2001. Вып. 5. С. 77-82.

О. В. Л.

Почитание в славяно-русской традиции



Церковь свт. Григория Богослова в Ростове. 1670 г.

В 40-х гг. IX в. Г. Б. была написана (на греч. языке) стихотворная похвала св. равноап. Кириллом (Константином) Философом, сохранившаяся в слав.

переводе в составе 3-й гл. Пространного Жития первоучителя (*Trubeckoj N. Ein altkirchenslavisches Gedicht // ZSP. 1934. N 11. S. 52-54; Якобсон Р. О. Стихотворные цитаты в моравской агиографии // Slavisticna revija. Ljubljana, 1957. Knj. 10. S. 117*).

Не позднее сер. XII в. краткое Житие Г. Б. переведено на слав. язык в составе нестишного Пролога. В XIV в. переведено по крайней мере дважды (в Болгарии или на Афоне), в составе Пролога стишного и Минеи служебной с проложными Житиями. Пространное Житие Г. Б., написанное пресв. Григорием, переведено в Болгарии или на Афоне во 2-й пол. XIV в. Перевод известен в 2 вариантах, один из к-рых представлен южнослав. списками XV в., др. содержится в рус. Минеях

четьих XVI-XVII вв., в т. ч. в Великих минеях четьих (*Hannick Ch. Maximos Holobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur. W., 1981. S. 186. Not. 181; Сергей (Спасский). Месяцеслов. Т. 1. С. 517. Примеч. 24*); до этого он сопровождает нек-рые рус. списки 16 слов Г. Б. (напр., РНБ. Кир.-Бел. № 82/207, 2-я пол. XV в.). Этот перевод лег в основу др. перевода на серб. язык, сделанного в 1-й пол. XVIII в. и представленного списком ок. 1740 г. (Белград. Архив САНУ. № 84). Похвальное слово Трем святителям, написанное Иоанном, митр. Евхаитским, было переведено на слав., вероятно, одновременно с Житием Г. Б., сходна и судьба его в рукописной традиции (старший южнослав. список (Бухарест. БАН Румынии. Слав. 153) - сербский 1-й четв. XV в., имеет афонское происхождение; древнейший русский (ГИМ. Увар. № 63-F / Леонид 337) датируется 1437-1438 гг. - *Hannick. s. 187, N 183*). Слав. перевод службы Г. Б. выполнен не позднее 2-й пол. XI в., старшие списки в составе древнерус. Миней служебных новгородского происхождения - РГАДА. ф. 381, № 99, кон. XI - нач. XII в.; ГИМ. Син. № 163. 1-я. пол. XII в. (*Сергий (Спасский). Т. 1. С. 480*). Перевод службы Трем святителям связан с переводом Миней по Иерусалимскому уставу и выполнен в 1-й пол. XIV в. на Афоне.

Посвящения храмов (даже придельных) Г. Б. в слав. мире достаточно редки. Так, в Ростове (т. н. Григорьевский затвор), вероятно, в XIV в. (не позднее 1386) был основан мон-рь, известный в то

время своим книжным собранием (*Зверинский*. Т. 3, № 1568). Здесь, согласно Житию, не позднее 1365 г. принял постриг прп. *Стефан Пермский*. Место монастыря отмечено существующей ныне каменной ц. во имя Г. Б., 1670 г., входящей в ансамбль ростовского архиерейского дома. Г. Б. был посвящен также монастырь в Твери, известный с 1446 г. и запустевший во время Смуты (*Зверинский*. Т. 3, № 1567). Ц. во имя Г. Б. не позднее XVI в. существовала в Окольном городе Пскова (*Малков Ю. Г.* План Пскова конца XVII в. («икона Жиглевича») // *Древний Псков: история. Искусство. Археология: Новые исслед.* М., 1986. С. 284-285). Заметно больше посвящений монастырей и храмов во имя Трех святителей. Монастыри известны в новгородских пределах (Отенский (не позднее 1420) - *Зверинский*. Т. 2, № 1031), под Псковом (Спасо-Елеазаров Великопустынский (1447) и Васильевский с Болота (не позднее 1627) - Там же. Т. 1, № 444; III, № 1466), близ Шенкурска (Варлаамиев Важский (1426) - Там же. Т. 2, № 659) и др. Храмы существовали в Киеве (*Зверинский*. Т. 2, № 691), Москве (придел кремлевского Спасо-Преображенского собора), Новгороде (придел ц. Климента на Иворовой ул. - *Опись Новгорода 1617 г.* М., 1984. С. 77, 106), Пскове (придел ц. Богоявления с Запсковья, 1496), Твери (в загородной резиденции Тверских епископов, с. Трёхсвятском - *Зверинский*. Т. 2, № 1202) и др.

А . А . Турилов

Гимнография



Богородица, свт. Григорий Богослов, свт. Иоанн Златоуст. Складень. XIV в. (Музей Виктории и Альберта Лондон)

В Иерусалиме в доиконоборческую эпоху, согласно иерусалимскому [Лекционарию](#) V-VII вв., сохранившемуся в груз. переводе (*Tarchnischvili. Grand Lctionnaire. T. 1. P. 32*), память Г. Б. могла совершаться 25 янв. или 24 сент. В К-поле в IX-XI вв., согласно [Типикону Великой ц.](#) (*Mateos. Typicon. T. 1. P. 211*), 25 янв. пелось торжественное последование в честь святого; на утрени на Пс 50 указан тропарь 1-го гласа 'Ο ποιμενικὸς αὐτὸς τῆς θεολογίας σου (**Пáстырская свирѣль вѣгослѡвїа твоєгѡ:**), чтения литургии: прокимен 7-го гласа из Пс 63 или 1-го гласа из Пс 48; 1 Кор 12. 7-11 или 16. 13-24, аллилуиарий со стихом из Пс 77; Мф 4. 25-5. 12а; причастен: Пс 111. 6в.



Святители Иоанн Златоуст и Григорий Богослов.
Роспись ц. Богородицы Евергетиды мон-ря
Студеница, Сербия. 1208-1209 гг.

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г.
(Пентковский. Типикон. С. 324) 25 янв. указана
служба с пением на утрене «*Бог Господь*» и тропаря
святого (тот же, что и в Типиконе Великой ц.);
количество песнопений из Минеи заметно
превосходит обычное для будних дней, что
подчеркивает праздничность службы. На утрене 1
канон Октоиха и 1 - святого (отсутствующий в совр.
книгах). 2-й канон святого помещен 24 янв., что
образует своеобразное предпразднство дня памяти Г.
Б. На литургии 25 янв. те же чтения, что и по
Типикону Великой ц. (со вторыми вариантами
прокимна и Апостола).



Свт. Григорий Богослов. Роспись мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле. 1316-1321 гг.

В *Евергетидском Типиконе* кон. XI в.

(*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 399),

относящемся к малоазийской ветви студийской традиции, устав службы 25 янв. в целом сходен с приведенным в Студийско-Алексиевском Типиконе.

На вечерне ради памяти Г. Б. отменяется

стихословие кафизмы, но утренняя заканчивается по будничному чину, с пением стихир на стиховне. На литургии те же чтения, что и в Типиконе Великой ц. (с 1-м вариантом Апостола), на блаженнах - песнь из канона Г. Б.

В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz*. Turicon. P.

112-113), принадлежащем к южноитал. ветви

студийской традиции, под 25 янв. описана

торжественная служба, включающая *вход* и чтение 3

паремий Г. Б. на вечерне; замену рядовых кафизм

праздничными антифонами из Пс 48, 111, 131,

прокимен из Пс 48 и Евангелие (Лк 6. 17-23) на

утрене; утренняя оканчивается по праздничному чину

с пением *великого славословия*. На литургии те же

чтения, что и в Типиконе Великой ц. (с 1-ми

вариантами прокимна и Апостола), но Евангелие -

Ин 10. 9-16.

В *Иерусалимском уставе*, явившемся развитием

малоазийской ветви студийской традиции, с XII-XIV

вв. принятом в правосл. Церкви повсеместно,

память Г. Б. 25 янв. отмечена праздничной службой

с полиелеем или даже бдением (см. ст. Знаки праздников месяцеслова); чтения литургии - как в Типиконе Великой ц. (с 1-ми вариантами прокимна и Апостола), но Евангелие - Ин 10. 9-16. Евангелие утрени - Ин 10. 1-9. В слав. Типиконах XVI в. и в печатных дониконовских изданиях 25 янв. предписано петь службу с полиелеем (встречаются указания, что по желанию настоятеля может петься и славословная служба), а в случае совпадения с воскресным днем - совершаться всеобщее бдение. В исправленном московском издании Типикона 1682 г. 25 янв. появляются указания о пении всеобщего бдения (с оговоркой «аще хочет настоятель») и соответствующий праздничный знак (крест в полукруге); в издании 1695 г. и в более поздних, вплоть до совр., праздничный знак был заменен на полиелейный (красный крест), но указания о всеобщем бдении сохранены.

Последование Г. Б. 25 янв. в совр. греч. и слав. Минеях рассчитано на совершение всеобщего бдения (поэтому содержит в т. ч. песнопения малой вечерни и литии) и включает следующие элементы: отпустительный тропарь 1-го гласа (тот же, что и в Типиконе Великой ц.); кондак 3-го гласа на подобен «Дева днесь»: Θεολόγω ὑλώτη σου (Бгословнымъ ѿзыкомъ твоимъ:); 2 канона утрени (оба 1-го гласа): Феофана, с акростихом Τὸν θεορήμονα Γρηγόριον τὸν ἀοίδιμον ἄδω (Бгославоанваго григоріа приснопаматнаго пою), ирмос: Χριστὸς γεννᾶται (Хртосъ раждаетса:), нач.: Τὸν Θεολόγον τὸν δεύτερον

(**Б҃гослѡва втораго:**); Космы, без акростиха, ирмос: Ἐπαινον
 ὁ Θεόπτης Μωϋσῆς (**Похвалѣ б҃говѣдѣцъ мωϋсѣи:**), нач.: Ῥύσιον
 ἀρχεγόνου ἡμετέρων τε παθῶν (**Избавѣ началорѡднагъ, ѡ на́шнѣхъ же
 страстѣхъ**); 6 циклов стихир-подобнов и 8 самогласнов;
 седальны и проч.

По греч. и слав. рукописям известны и др.
 песнопения последования Г. Б.: кондак 1-го гласа
 «Златая есть же и дру(г)» (*Пентковский*. Типикон. С.
 324); канон Андрея 4-го гласа, со 2-й песнью, ирмос:
 Ὁ πατάξας Αἴγυπτον καὶ Θαραὼ τὸν τύραννον (**Поразительный
 егѣпта, ѡ фараѡна мѡчители:**), нач.: Θεολόγοις ἄσμασι τὸν
 Θεολόγον ἅπαντες ὑμνήσωμεν βοῶντες (в слав.
 студийских Минеях: «Богословесьными усты
 богословьца вьси почтьемъ пѣсньми» -
Горский, Невоструев. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 48),
 в 5, 6, 7 и 9-й песнях этот канон содержит по 2
 ирмоса и по 2 цикла тропарей (АНГ. Т. 5. Р. 342-
 375); канон 2-го гласа, без акростиха, ирмос: Ἐν
 βυθῷ κατέστρωσέ ποτε (**Во габвинѣ постаѣ иногда:**), нач.:
 Γρηγορῶν ἐνθέοις ἀρεταῖς (Бодрствующий
 боговдохновенными добродетелями); канон Иоанна
 Евхазитского 2-го плагального (т. е. 6-го) гласа, с
 акростихом: Θείοις ἀνυμνῶ τὸν Θεολόγον λόγοις. Τὸ ἔπος
 Ἰωάννου (Божественными восхваляю Богослова
 словами. Сказание Иоанна), ирмос: Ὡς ἐν ἡπείρῳ (**Г҃кѡ
 по сѣхѣ:**), нач.: Θεὸς Υἱὸς (Бог Сын); канон Иоанна

Евхаитского 4-го плагального (т. е. 8-го) гласа, с акростихом: Τὸν Γρηγόριον τὸν Θεολόγον σέβω. Ὁ μοναχὸς Ἰωάννης (Григория Богослова почитаю. Монах Иоанн), ирмос: Ἀρματηλάτην Θαραὼ ἐβύθισεῖ (~~Колесницегонителя фараона погрязи:~~), нач.: Τυραννικὸν ὡς ἀληθῶς (Тираническое воистину) (Ταμεῖον. Σ. 158-159). Г. Б. прославляется также в песнопениях 30 янв.- дня общей памяти святителей Г. Б., Василия Великого и Иоанна Златоуста (см. ст. [Три святителя](#)).

А. А. Лукашевич

Иконография

Г. Б. изображается седовласым старцем с большими зальсынами на лбу, с широкой бородой средней длины. Святитель облачен в фелонь (как правило, крещатую), омофор, в руках - Евангелие или развернутый свиток; в памятниках с нач. XVII в. встречаются изображения в саккосе и митре.



Сцены из жизни свт. Григория Богослова.
Миниатюра из Гомилий свт. Григория Богослова.
880-883 гг. (Paris. gr. 510. Fol. 452r)

в системе монументальной росписи изображение Г. Б. как отца Церкви и автора литургических гомилий уже в VII в. занимает особое место и представлено в чине прославленных святителей, размещаемом в алтаре (ц. Санта-Мария Антиква в Риме, ок. 649), святители показаны фронтально в рост, облачены в некрещатые фелони, с омофорами; изображение Г. Б. помещается в большинстве случаев рядом с образом свт. Василия Великого. Этот наиболее ранний тип изображения, несмотря на то что представлен в памятниках монументального искусства разного времени, характерен для ранней формы декорации центральной апсиды храмов: Панагии Халкеон в Фессалонике (1028); мон-ря Осиос Лукас (30-е гг. XI в.) - в сев. конхе алтаря напротив образа свт. Афанасия Великого; Св. Софии Киевской (1037-1045) - в левой части святительского ряда вслед за фигурой свт. Николая Мирликийского; св. Георгия Диасорита на о-ве Наксос (ок. 1052); Эски-Гюмюш в Каппадокии (XI в.) - среди святителей, представленных по сторонам фигуры Богоматери Оранты; в Палатинской капелле в Палермо (1146-1151). Известны примеры размещения святительского чина в др. частях храма, напр. роспись в тимпане наоса собора Св. Софии К-польской (ок. 878; не сохр., известна по рис. Г. Фоссати) - Г. Б. среди образов 14 святителей наряду с пророками. Изображение святительского чина этого извода в крещатых ризах (полиставриях) встречается с кон. XI в.: Атени Сиони (кон. XI в.); ц. Спаса на Нередице в Новгороде (1199; Г. Б. между

святителями Иоанном Златоустом и Василием Великим); в апсиде парекклисиона мон-ря Хора (Кахрие-джами) в К-поле (1316-1321).



Свт. Григорий Богослов. Икона из Рождественского собора Ферапонтова мон-ря. Дионисий и мастерская. 90-е гг. XV в. (?) или 1502-1503 гг. (ГРМ)

В кон. XI в. в монументальной живописи появилась алтарная композиция «Служба св. отцов» (или «Поклонение Жертве»). На начальном этапе ее формирования только святители Василий Великий и Иоанн Златоуст представлены в 3/4-ном повороте, в рост, со свитками в руках, тогда как образы др. святителей, в т. ч. Г. Б., сохраняли фронтальное положение, в руках изображалось Евангелие (напр., в ц. Богородицы Елеусы в Велюсе, ок. 1080). С окончательным сложением композиции, в к-рой все святители, изображенные в 1-м регистре декорации центральной апсиды, включены в литургическое действие, образ Г. Б. устойчиво встречается в 4-фигурном изводе: в ц. вмч. Пантелеимона в Нерези (1164; самое раннее изображение с развернутыми

свитками с текстами евхаристических молитв); в ряде росписей XIV в.: в парекклисионе св. Евфимия в базилике вмч. Димитрия в Фессалонике (нач. XIV в.), в церквах св. Николая Орфаноса в Фессалонике (1309-1319), св. Таксиархов (Чиноподобников; 1359) и св. Афанасия «ту Музаки» (1384-1385) в Кастории (Греция), Богородицы Перивлепты в Мистре (2-я пол. XIV в.) - везде в полиставрии, и др.

Об определенном месте изображения Г. Б. в святительском чине (за образом свт. Василия Великого, как правило слева от центра апсиды; встречаются исключения, напр., в ц. Спасителя в Цаленджихе (1384-1396, Грузия - за свт. Иоанном Златоустом, слева) можно говорить после установления в Византии в 1084 г. праздника Трех святителей, разрешившем споры о мере достоинств пред престолом Всевышнего Василия Великого, Иоанна Златоуста и Г. Б.

С учреждением праздника связано создание отдельного извода, где 3 святителя изображены вместе фронтально в рост (напр., на миниатюре «Три святителя» из Псалтири из Ватопедского мон-ря на Афоне (Vatop. 762. Fol. 88b, XII в.), на иконах XIV в., Византийский музей, Афины; XVI в. из мон-ря вмч. Екатерины на Синае). В рус. иконописи образ 3 святителей известен с XV в., к этому времени относятся 2 комплекта минейных 2-сторонних икон-таблеток: из ТСЛ (2-я четв. XV в. (?), СПГИАХМЗ) и из Софийского собора в Новгороде (4-я четв. XV в. (?),

НГОМЗ); икона «Три святителя», Псков, 2-я пол. XVI в. (ГИМ); икона кон. XVI в.- нач. XVII в. из собрания С. П. Рябушинского (ГТГ), храмовый образ из придела во имя Трех святителей ц. Воскресения на Дебре в Костроме, 1650 г. 3 святителя включены в композиции, иллюстрирующие литургические песнопения, напр. на иконе «Да молчит всякая плоть» (1-я пол. XVII в., ГТГ). Нередко изображение 3 святителей могло дополняться образом одного из наиболее почитаемых святых - свт. Николая Чудотворца: напр., визант. мозаичная икона с поясными изображениями 4 отцов Церкви (XIV в., К-поль (ГЭ)); епитрахиль «Вселенские святители», XVI в. (ЦАК МДА) - добавлены образы святителей Афанасия и Кирилла Александрийских. Г. Б. со святителями Иоанном Златоустом, Василием Великим и др. включался в состав избранных святых на полях икон свт. Николая (напр., из Липенского мон-ря (1294, НГОМЗ); икона северных писем из собрания А. И. Анисимова, кон. XIV в. (ГТГ)); пелена «Избранные святые», Москва, 1-я пол. XVI в. (ГИМ) - поясные образы 3 святителей являются композиционной доминантой шитой рамы, обрамляющей меньшего размера ростовые фигуры в среднике - Московских святителей Петра и Алексия и свт. Николая Чудотворца (в центре), по краю пелены вышит тропарь (Гл. 4) свт. Николаю.

В монументальной живописи получила воплощение и учительная тема, связанная с изображением 3 великих отцов Церкви. В XIV в. появился сюжет

«Беседа трех святителей», известный также под названием «Благодатные (или добрые) плоды учения». Впервые сформированная иконография этой темы представлена в росписи сводов притвора ц. арх. Михаила мон-ря в Леснове, Македония (1349), на Руси - в росписи люнет Рождественского собора Ферапонтова мон-ря (1500-1502). Окончательное композиционное оформление апокрифический сюжет нашел в рус. иконописи XVII в.: «Беседа Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста» - 2 иконы нач. XVII в. мастера Никифора Савина (ГТГ) и мастера Семена Хромого (?) (ПГХГ). В иллюминированных «Гомилиях» Г. Б. из Троице-Сергиева мон-ря (РГБ. Троиц. (осн.) 137. Л. 5 об., кон. XV в.) на отдельном листе помещена миниатюра с тем же сюжетом: за плечом Г. Б., сидящего на троне, пишущего в книге, стоит юноша с характерным нимбом (2 перекрещивающихся ромба) - персонификация Премудрости Божией; от стила святителя проистекает река Премудрости, к к-рой припадают люди.

«Слово свт. Григория Богослова о св. службе» легло в основу отдельного сюжета алтарной росписи храмов начиная с сер. XVI в. (Архангельский собор Московского Кремля, Смоленский собор Новодевичьего мон-ря, ц. св. Троицы в Вязёмах), в кон. XVII в. эта тема получила развитие в программе росписи ярославских храмов (Феодоровской иконы Божией Матери (ок. 1691); Богоявления (ок. 1693), Спаса Преображения на Городу (1693)). Самый

подробный цикл представлен в росписи ц. св. Иоанна Предтечи в Ярославле (1695-1696). В его составе 13 сюжетов: от изображения епископов и диаконов, вопрошающих Г. Б. о литургии (1), и начального возгласа диакона на литургии (2), до причащения народа священником (13). В качестве единственного греч. памятника, дающего полное изобразительное изъяснение литургии, Н. В. Покровский приводит миниатюры из рукописи 1600 г. из ц. Успения Пресв. Богородицы в Иерусалиме (опубл. в кн: *Mat. Nrb. 1853. Vol. 6*), куда вошли 9 сцен цикла. Тот же сюжет представлен на иконе северных писем «Сказание Григория Богослова о литургии» (кон. XVII - нач. XVIII в., ГТГ): в центре композиции изображен престол с чашей, в к-рую ангел возлагает Младенца Христа, за престолом - Г. Б. и ангел, рядом с престолом - свт. Иоанн Златоуст с раскрытой книгой в руках; в арках справа - свт. Василий Великий с крестом в руке, слева - ангелы, причащающие народ; вверху - Отечество. Название икона получила по написанному на ее полях тексту «Сказания Григория Богослова о литургии» (*Антонова, Мнева. Каталог. Т. 2. Кат. 1053. С. 504*).

Много изображений Г. Б. вошло в иллюминированные списки его слов, как полной коллекции (45 слов), так и литургической (16 слов). Самыми ранними из дошедших и наиболее полными по иллюстративному материалу являются кодексы из Национальной б-ки в Париже (Parisin. gr. 510, 880-883 гг.) и б-ки Амброзиана (Ambros. E49-50inf, 20-e -

50-е гг. IX в.). В составе этих миниатюр имеются изображения святителя, включенного в комментируемые им события, гл. обр. обращающихся к ветхозаветным сюжетам, напр., «Видение прор. Аввакума» в ркп: Parisin. gr. 510. Fol. 285r; Sinait. gr. 339. Fol. 9v, 1136-1151 гг. - фигура Г. Б. встречается в видении, изображенном в заставке и на поле, а также в инициале. Личный характер мн. слов, произнесенных на различные церковные праздники, а также в связи с жизненными обстоятельствами, повлиял на появление житийных миниатюр. В Парижском сборнике сцены жития представлены на листовой миниатюре, размещены в 3 регистра: путешествие по морю, поставление во епископа, погребение (Parisin. gr. 510. Fol. 452 r). Неск. раз может быть повторен сюжет, представляющий Г. Б. в пасторском служении: он учительствует или проповедует (в ркп. из мон-ря Ксиропотам на Афоне - ГИМ. Влад. № 146 / Син. греч. 61, л. 1 об., 202 об., 3-я четв. XI в.; Sinait. gr. 339. Fol. 271), благословляет (Parisin. gr. 543. Fol. 310v, XII в.) и подает милостыню бедным (Ath. Dionys. 61. Fol. 142a, XI в.). Во мн. сюжетах Г. Б. изображен вместе с историческими персонажами: с отцом св. Григорием, еп. Назианза (Ath. Dionys. 61. Fol. 172v; ГИМ. Влад. 146 / Син. греч. 61. л. 86 об.), со святителями Василием Великим (Parisin. 550. Fol. 204, XII в.; там же (Fol. 94v) - Успение свт. Василия Великого с образом скорбящего Г. Б. у одра, сюжет повторен в инициале на том же листе - Г. Б. совершает каждение), Григорием Нисским (Parisin.

Coislin. 239. Fol. 158v, XI в.; Ath. Pant. 6. Fol. 214a - в коленопреклоненном молении напротив друг друга); обличительное слово на императора проиллюстрировано изображением дискутирующих Г. Б. и имп. Юлиана Отступника (Pant. 6. Fol. 77-сидят напротив друг друга), и др.

Сборник гомилий может предваряться листовой миниатюрой с изображением сидящего на скамье перед пюпитром, пишущего Г. Б.: святитель в монашеском облачении, хитоне, мантии, куколе, аналаве (напр., в рукописях XI в. (Hieros. Patr. 14. Fol. 2v), XII в. (Sinait. gr. 339. Fol. 4v) - в правой полусфере триконха - Благословляющий Христос, в барабане - Богоматерь с Младенцем на престоле; XII-XIII вв. (Ath. Pant. 234. Fol. 88b); 2-й пол. XIV в. «16 гомилий Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского и Апокалипсис с толкованиями Андрея Критского» из Великой Лавры на Афоне (ГИМ. Влад. № 155 / Син. греч. 66. Л. 4 об.)), или изображением ктитора, к-рому Г. Б., благословляя, вручает свое творение (Ath. Dionys. 61. Fol. 1b). Ктиторская композиция с образом Г. Б. встречается и в миниатюрах сборника Евфимия Зигабена «Догматическое всеоружие», напр., из монастыря Ватопед на Афоне (ГИМ. Влад. 224 / Син. греч. 387. Л. 5 об., 1-я пол. XII в.) - Г. Б. в крещатой ризе, со свитком в руке, вместе с др. святителями и 2 преподобными в легком 3/4-ном повороте влево, и в сборнике XII в. (Vat. gr. 666. Fol. 1v и 2r) - имп.

Алексей I Комнин принимает свиток, Г. Б. вместе с др. святителями и 2 преподобными.

Г. Б. представлен в 1-м ряду в композиции «Отцы Церкви» (напр. на заставке в Изборнике Святослава (ГИМ. Син. № 1043 (31-д). Л. 123 об., 1073 г.)). Его образ узнается в композициях «Страшный Суд» (в группе святителей, предстоящих Этимасии и идущих за ап. Петром к райским вратам, напр., на мозаике собора в Торчелло, ок. 1200; на иконе, XII в., из монастыря в мц. Екатерины на Синае; на иконе северных писем, XVI в., ГЭ) и «Неделя всех святых» (напр., на иконе северных писем из собрания Г. О. Чирикова, кон. XVI - нач. XVII в., ГИМ; на иконе из ц. Всех святых в Ростове, 2-я пол. XVI в., ГМЗРК). Иногда образы святителей, в т. ч. Г. Б., включены в процессию апостолов, шествующих к причащению (напр., на миниатюре из греко-груз. рукописи (РНБ. О. I. 58. Л. 35, XV в.) - Г. Б. показан вслед за свт. Василием Великим).

Г. Б., председательствовавший на II Вселенском Соборе, изображается в числе его участников: один из ранних примеров - миниатюра из списка слов Г. Б. (Paris. gr. 510. Fol. 355) - в группе слева (?); в росписи 2-й пол. XIII-XIV в. нартекса целого ряда балканских храмов; в рус. памятниках - в росписи нач. XVI-XVII в. наоса и с кон. XVII - галереи (примеры см. в ст. [Вселенский Собор](#), разд. «Иконография» // ПЭ. Т. 9. С. 570-571).

Образ Г. Б. входит в состав расширенного деисусного чина, напр., иконы из иконостасов Успенского собора во Владимире (1408, ГТГ), Рождественского собора Ферапонтова мон-ря (Дионисий и мастерская, 90-е гг. XV в. (?) или 1502-1503, ГРМ) - везде одесную Христа за свт. Василием Великим. Нередко изображается в декорации столбиков царских врат: Новгород, сер. XV в. (ГТГ; на парном - свт. Николай); сер. XVII в., из Благовещенского мон-ря в Муроме (МИХМ). Довольно широко распространены единоличные изображения Г. Б. на иконах разного времени: XV в., Македония (ЦАК МДА) - в крещатой ризе; рус. икона из ц. Похвалы Богородицы пос. Орёл Усольского р-на Пермской обл., иконописец Семен Хромой, до 1616 г. (ПГХГ). Изображение святителя устойчиво встречается в минейных циклах на январь: в миниатюрах Минологиев (имп. Василия II - Vat. gr. 1613. Fol. 395, 976-1025 г; Baltim. 521. Fol. 234v, XI в.; из Гроттаферратского мон-ря - Cryptoferat. D a V. Fol. 131v, XI в.); в настенных минологиях ряда средневек. серб. храмов (в ц. вмч. Георгия мон-ря Старо-Нагоричино (Македония), 1317,- единолично и сцена перенесения мощей; в юж. части ц. Успения мон-ря Трескавец (Македония), между 1334-1343 гг.; в ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны (Косово и Метохия), 1335-1350 гг.); в рус. иконных минологиях, с XVI в.- дважды: в день памяти святого 25 янв. и Трех святителей - 30 янв. (икона кон. XVI в. (ЧерМО), Миняя годовая, нач. XIX в. (УКМ), и др.). Нередко изображается среди избранных святых: на створке

триптиха «Апостолы Петр и Павел, святые Георгий, Николай, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст», сер. XII в., мастерская крестоносцев в Иерусалиме (Музей КДА, утрачена) - в фелони, с омофором, с раскрытым Евангелием; «Крещение с Деисусом и избранными святыми», Новгород, кон. XIV в. (ГТГ); «Избранные святые: Параскева Пятница, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Василий Великий», Псков, XIV в. (ГТГ), и др.

Ряд изображений Г. Б. как святого покровителя членов семьи Строгановых связан с заказами Никиты Григорьевича (1561-1616) и Григория Дмитриевича (1656-1715): 2 иконы кон. XVI в. письма Истома Савина «Богоматерь Одигитрия (Седмиезерская)» (на боковых полях Г. Б. и вмч. Никита) и «Избранные святые: Никита Воин, Григорий Богослов, мученицы Марфа и Евпраксия» (обе в ГТГ); шитые пелены «Григорий Богослов» и «Московские святители с избранными святыми» - обе кон. 50-х - нач. 60-х гг. XVII в., вклад Строганова в нижегородский Спасо-Преображенский собор (ныне в Нижегородском гос. историко-архитектурном музее-заповеднике); пелена «Три святителя», кон. 50 - нач. 60-х гг. XVII в. (ПИАМ).

Дионисий Фурноаграфит дает в «Ерминии» (нач. XVIII в.) следующее описание облика Г. Б.: «Старец плешивый с широкою бородою и прямыми бровями, держит хартию со словами: Боже, Боже наш, небесный хлеб...» (Ч. 3. § 8. № 3). В рус. иконописных

подлинниках по спискам С. Т. Большакова и Г. Д. Филимонова (оба XVIII в.) за незначительными расхождениями отмечено: «Лицем смирен, блед в мале, вежди возведени, и усты и брадою недолгою, но густою и широкою краем ея продымлена плещи, сед власы, риза святительская, сак празелен, в крузех, амфор и Евангелие, испод вохра»

(Большаков. Подлинник иконописный. С. 68). В составленном В. Д. *Фартусовым* «Руководстве к писанию икон святых угодников Божиих» (1910) помещено пространное описание облика Г.: «...старец 80 лет, греческого типа, с соединением еврейского, среднего роста, телом желтоват, лицом приятен, но болезнен, коротконос, брови приятные, взор кроткий и приветливый, но правым глазом смотрел угрюмо, потому что угол этого глаза сморщила язва, бороду имел не длинную, но густую и широкою, плешив, сед, но концы бороды с чернотой; одежда белая и скромная - фелонь и омофор».

Лит.: Ерминия ДФ. С. 159; *Покровский Н. В.* Стенные росписи в древних храмах, греч. и рус. // Труды VII археол. съезда. М., 1889. Т. 1. С. 132-136. Табл. XIII-XV (отд. изд.: М., 1890); *Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 257; *Фартусов.* Руководство к писанию икон. С. 166; *Knoben U.* // LCI. Bd. 6. Sp. 444-450; *Nersessian S., der.* The Illustrations of the Homilies of Gregory of Nazianzus, Paris. Gr. 510: A Study of the Connections between Text and Images // DOP. 1962. Vol. 16. P. 197-228; *Мијовић.* Менолог. С. 189, 202, 273, 307, 333; *Ореуцкая И. А.* Гомилии Григория Назианзина - греч. иллюстрированная

рукопись XI в.: взаимоотношение образов и текста // ИХМ. 2002. Вып. 6. С. 16-21; *Силкин А. В.* Строгановское лицевое шитье. М., 2002. Кат. 126, 127, 134; *Лифшиц Л. И., Сарабьянов В. Д., Царевская Т. Ю.* Монументальная живопись Вел. Новгорода: Кон. XI - 1-я четв. XII в.: Кат. СПб., 2004. С. 464, 588-589, 683, 735, 766.

Э. В. Шевченко

