

## УЧЕНИЕ СВ. ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА О СВЯТОЙ ТРОИЦЕ

В этом докладе я хотел бы рассмотреть тринитарное учение святителя Григория Богослова, одного из величайших богословов византийской традиции, жившего в IV веке. Я начну с изложения его учения о раскрытии тринитарного догмата в ходе истории. Далее будет рассмотрена тринитарная терминология, использовавшаяся им в полемике против арианства. Следующей темой для рассмотрения станет учение Григория о Святом Духе. Наконец, будет рассмотрено его видение единства Святой Троицы в догматической и нравственной перспективе.

### Раскрытие догмата в истории

Весь IV век был ознаменован для христианской Церкви триадологическими спорами. Напомним об основных этапах этих споров: 1) появление и распространение арианства в начале века; 2) Никейский Собор 325 г. и победа «единосущия»; 3) арианская реакция в поздние годы царствования Константина Великого и дальнейшее распространение арианства при его преемниках; 4) омиусианство и омиїство в середине века; 5) господство арианства (евномиианства, омиїства) на всем христианском Востоке в третьей четверти века; 6) возникновение новоникейского движения в среде омиусиан; богословская деятельность Великих Каппадокийцев; споры о Божестве Святого Духа; 7) Константинопольский Собор 381 г.

У триадологических споров IV века была своя предыстория, уходящая корнями в новозаветные времена. Уже в Евангелии содержится заповедь Христа крестить во имя Отца и Сына и Святого Духа<sup>1</sup>, что и стало крещальной формулой ранней Церкви. Однако в Новом Завете нет ни термина «Троица», ни однозначного учения о равенстве Отца с Сыном: Сам Христос хотя и делал «Себя равным Богу»<sup>2</sup> и говорил: «Я и Отец — одно»<sup>3</sup>, — в то же время говорил: «Отец

---

<sup>1</sup> Мф. 28:19.

<sup>2</sup> Ср. Ин. 5:18.

<sup>3</sup> Ин. 10:30.

Мой более Меня»<sup>1</sup>. Наконец, нигде в Новом Завете Святой Дух не назван прямо Богом. Термин «Троица», впервые появившийся у Феофила Александрийского<sup>2</sup>, начал лишь во II–III веках постепенно входить в употребление.

На рубеже II и III веков получают распространение монархианские ереси с характерным для них акцентом на «единоначалии» (монархии) как основополагающем принципе бытия Божия. Единым Богом является лишь Отец; что касается Сына, то в понимании монархиан-динамистов Он был простым человеком, в котором действовала сила Божия; монархиане-модалисты считали Христа Самим Богом-Отцом, принявшим плоть ради спасения людей. Из первого понимания родилось арианство; второе нашло свое воплощение в ереси Савеллия. По учению последнего, Отец, Сын и Дух есть лишь три имени одной и той же Монады, Которую он называл «Сыноотцом»<sup>3</sup>. Сама по себе Монада является «молчащей»; когда же пришло время сотворить мир, Она заговорила, произведя из Себя Слово<sup>4</sup>. В процессе истории Бог-Отец «расширяется» в Сына и Духа<sup>5</sup>; та же самая Монада, Которая в ветхозаветное время действует в Лице Отца как Творца и Законодателя, в новозаветный период действует в Лице Сына как Спасителя, а в период после вознесения Спасителя — в Лице Святого Духа, животворящего и раздающего дары<sup>6</sup>.

Говоря в Слове 2-м о постепенном раскрытии тайны Троицы, Григорий указывает на арианство, савеллианство и «чрезмерное православие» как три основных догматических заблуждения в учении о Троице. «Православными сверх меры» он, очевидно, считает тех своих современников, которые в полемике с монархианскими движениями или подчеркивали различие Ипостасей в ущерб единству Троицы, или считали Сына «безначальным», подобно Отцу<sup>7</sup>. Савеллианство Григорий называет «атеизмом», арианство — «иудейством», а заблуждение «чрезмерно православных» — «многобожием»<sup>8</sup>. Он настаивает

<sup>1</sup> Ин. 14:28.

<sup>2</sup> К Автолику 2, 15.

<sup>3</sup> Ср. *Епифаний Кипрский*. Панарион. 62, 1.

<sup>4</sup> Ср. (*Псевдо-*) *Афанасий Александрийский*. Против ариан. 4, 11.

<sup>5</sup> Ср. там же.

<sup>6</sup> Ср. *Епифаний*. Панарион. 62, 1.

<sup>7</sup> Трудно предположить, о какой именно богословской партии IV века в данном случае идет речь. Мы, однако, не считаем достаточно обоснованным предположение Ж. Бернарди (см. SC 247, 137, note 9) о том, что Григорий вообще не имеет здесь в виду богословскую партию, но говорит о назинанзских монахах, которые чрезмерно увлекались богословской проблематикой.

<sup>8</sup> Впоследствии арианские враги Григория обвинят в «троебожии» его самого.

на том, что как принцип единства Божия по сущности, так и принцип троичности Ипостасей должны быть соблюдены:

«Так как ныне существуют три недуга в богословии — атеизм, иудейство и многобожие, из которых защитником одного стал Савеллий-ливиец, другого — Арий Александрийский, а третьего — некоторые из наших сверх меры православных, то каково мое слово? Избегая всего пагубного в этих трех учениях, держаться в границах благочестия. Нельзя следовать Савеллиеву безбожию и этому новому разложению или сложению, по которому либо утверждают не столько, что Три суть одно, но что каждое из Них есть ничто — ведь то бытие, которое превращается или изменяется во что-то другое, перестает быть тем, что оно есть, — либо изображают или создают какого-то сложного и нелепого для нас Бога, подобного мифологическим животным. Нельзя также, рассекая природы, по Ариеву хорошо так названному беснованию<sup>1</sup>, замыкаться в иудейской скудости и вводить зависть в Божественную Природу, ограничивая Божество одним нерожденным, как бы опасаясь, чтобы Бог не потерпел ушерба, будучи Отцом Бога истинного и равночестного по природе. Нельзя также противопоставлять три начала одно другому и вводить эллинское многобожие, которого мы избежали. Не подобает быть ни столь “отцелюбивым”, чтобы лишать Отца Его отцовства... ни столь “христоролюбивым”, чтобы не сохранять за Ним даже сыновства... а за Отцом — достоинства быть “началом”... Итак, нужно и блюсти единство Божие, и исповедовать три Ипостаси, причем каждую с Ее личным свойством»<sup>2</sup>.

В Слове 22-м Григорий дает более полный список ересей, добавляя к арианству и савеллианству «Монтанов лукавый дух против Святого Духа», «Новатову дерзость, или нечистую чистоту», «продолжающееся донныне неистовство фригийцев, и посвящающих, и посвящаемых почти что с древними обрядами», «безумие галатов, обилующих многими именами нечестия», «нынешнее подразделение софистов», появившееся из арианского «деления»<sup>3</sup>. Под «галатами» подразумеваются последователи Маркелла Анкирского<sup>4</sup>, под «софистами», вероят-

<sup>1</sup> Греческий термин *ageimans* («храбрый», «воинственный») буквально означал «беснующийся от Арея».

<sup>2</sup> Сл. 2, 37, 1–38, 15; SC 247, 136–140 = 1. 36–37.

<sup>3</sup> Сл. 22, 12, 12–20; SC 270, 244–246 = 1. 343.

<sup>4</sup> Маркелл (ум. 374) был защитником термина «единосущный», однако в своей интерпретации этого термина исходил из того, что Бог есть «одно Лицо», «неделимая Монада», которая в творении и воплощении «расширяется» сначала в диаду (Отец и Слово), потом в триаду (Отец, Слово и Дух). После окончания истории тварного мира Слово и Дух будут вновь поглощены Монадой. По сути, учение Маркелла было разновидностью

но, евномiane; остальные перечисленные учения не имеют прямого отношения к триадологии<sup>1</sup>. Всему этому изобилию ересей Григорий противопоставляет 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»<sup>2</sup>.

Настаивая на единстве Троицы при различии Лиц, Григорий убежден, что учение, которое он исповедует, в отличие от ересей, с которыми полемизирует, не является догматическим новшеством: оно — лишь продолжение и развитие того, о чем говорили православные отцы первых веков христианства. О единстве Троицы при различии Лиц говорил Афанасий Александрийский<sup>3</sup>. Формулу «единый Бог в трех Ипостасях» ввел в употребление еще Ориген<sup>4</sup>; в IV веке она распространилась в среде омиусиан, чтобы затем стать знаменем новоникейского движения. Учение о Троице, в понимании Григория, есть часть Предания, которое дошло до него от ранних отцов и в котором он был воспитан собственными родителями: «О, если бы нам исповедовать до последнего дыхания и со многим дерзновением то, что является добрым залогом святых отцов, более близких ко Христу и первоначальной вере, — то исповедание, которое питало нас с детства...»<sup>5</sup>. Не вводить догматические новшества, но сохранять «евангельскую веру» и «залог», полученный от отцов Церкви, — вот, в конечном итоге, миссия христианского богослова:

«Пусть никто не погибнет, но все пребудем *в одном духе, подвизаясь единомысленно за веру евангельскую...*<sup>6</sup> храня *добрый залог*<sup>7</sup>, полученный нами от отцов<sup>8</sup>, поклоняясь Отцу и Сыну и Святому Духу, познавая в Сыне Отца, в Духе — Сына, в Которых мы крестились, в Которых уверовали, с Которыми сочелались; разделяя прежде соединения, соединяя прежде деления, не считая Трех за одно — ведь это имена не без-ипос-

---

монархианского модализма; его последователи, во времена Григория концентрировавшиеся в Галатии, были осуждены II Вселенским Собором.

<sup>1</sup> Монтан (сер. II в.) был основателем секты, отличавшейся крайним нравственным ригоризмом; секта имела распространение во Фригии. Новат (сер. III в.) был одним из лидеров раскола в Карфагенской церкви и учеником Новациана, основавшего ригористскую секту «чистых».

<sup>2</sup> Сл. 22, 12, 1–6; 242–244 = 1. 342.

<sup>3</sup> О Святом Духе. 1, 14.

<sup>4</sup> На Ин. 2:6 (PG 14, 128). О термине «ипостась» в богословском языке Григория см. следующий раздел настоящего доклада.

<sup>5</sup> Сл. 11, 6, 26–29; SC 405, 344 = 1. 198.

<sup>6</sup> Ср. Фил. 1:27.

<sup>7</sup> Ср. 2 Тим. 1:14.

<sup>8</sup> Имеюся в виду прежде всего отцы Никейского Собора 325 г.

тасные и не принадлежащие одной Ипостаси, так, чтобы богатство наше было в именах, а не в реальности — но считая, что Три суть Едино. Едино же не Ипостасью, но Божеством<sup>1</sup>. Монада поклоняема в Триаде, и Триада оглавлена в Троице — вся досточтимая, вся царственная, равнопрестольная, равнославная, сверхмирная, сверхвременная, несозданная, невидимая, неприкосновенная, непостижимая, Сама только знающая, какой порядок существует в Ней...»<sup>2</sup>

Размышляя о том, как тайна Троицы раскрывалась в истории, Григорий выдвигает идею постепенного развития церковной догматики, которое происходит благодаря тому, что он называл «прибавлениями», — то есть благодаря постепенному уточнению и обогащению богословского языка. Уже в ветхозаветные времена Бог открывался человечеству, однако ключевым моментом откровения было единство Божества, которое утверждалось в противовес языческому многобожию; поэтому объектом откровения был Бог-Отец. Новый Завет открыл человечеству Сына, а «нынешний» период является эрой действия Духа Святого, когда догматические истины получают свое окончательное выражение. Итак, Григорий не считает, что новозаветное откровение исчерпало все богословские проблемы и что, следовательно, ответ на любой вопрос можно найти в Священном Писании Нового Завета. Напротив, Новый Завет — лишь один из этапов «восхождения» христианского богословия — «восхождения от славы в славу», которое, как он убежден, продолжается в его времена и будет продолжаться до скончания века:

«В течение всех веков было два знаменательных изменения жизни человеческой, которые и называются двумя Заветами, а также потрясениями земли<sup>3</sup>... Одно вело от идолов к Закону, другое — от Закона к Евангелию. Благовествуем и о третьем землетрясении — о переходе от здешнего к тамошнему, непоколебимому и незыблемому. Но одно и то же происходило с двумя Заветами. Что именно? То, что не сразу они вводились... А почему? Нужно знать об этом! Чтобы мы были не принуждены, но убеждены. Ведь что недобровольно, то и непрочно... Первый Завет, запретив идолов, допустил жертвы; второй, отменив жертвы, не запретил обрезания. Потом те, которые однажды согласились на отмену, отменили и то, что было раз-

<sup>1</sup> «Не считая Трех за одно», то есть как в ереси Савеллия, «но считая, что Три суть Едино», то есть Бог един в трех Ипостасях.

<sup>2</sup> Сл. 6, 22, 1–22; SC 405, 174–176 = 1. 158–159. Отметим целый ряд апофатических терминов, которыми охарактеризована Троица.

<sup>3</sup> Ср. Мф. 27:51.

решено: одни — жертвы, другие — обрезание, — и стали из язычников иудеями, а из этих последних — христианами, будучи постепенными изменениями увлекаемы к Евангелию... То было нужно для домостроительства, а это — для совершенства<sup>1</sup>. Этому хочу уподобить и богословие, только в противоположном смысле. Ведь там изменение было через отмену, а здесь совершенство — через прибавления. Ибо дело вот в чем. Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, Сына же более затемненно. Новый Завет явил Сына и дал намек на Божество Духа. Ныне пребывает с нами Дух, давая нам более ясное видение Себя. Ибо было небезопасно, прежде чем исповедано Божество Отца, ясно проповедовать Сына, а прежде чем признан Сын — чтобы сказать нечто более дерзкое, — обременять нас Духом Святым, дабы мы не утратили все силы, словно отягощенные чрезмерным количеством пищи или устремившие еще слабое зрение на солнечный свет. Напротив, постепенными прибавлениями и, как говорит Давид, *восхождениями*<sup>2</sup>, и продвижениями от славы, и преуспеваниями озарит просветляемых свет Троицы... Прибавлю к сказанному и то, что, может быть, уже приходило на ум другим, я же считаю это плодом собственного размышления<sup>3</sup>. У Спасителя даже после того, как Он наполнил Своих учеников многими учениями, было нечто, о чем Он говорил, что ученики не могли тогда вместить этого<sup>4</sup>... из-за чего Он и скрывал это от них. А еще Он говорил, что мы всему будем научены Духом<sup>5</sup>. Одним из этого я считаю и Само Божество Духа, ясно открытое напоследок, когда уже благовременным и удобоприемлемым стало это знание... Так думаю об этом я, так хотел бы, чтобы всякий, кто мне друг, чтит Бога-Отца, Бога-Сына, Бога Духа Святого — три Личных свойства, но единое Божество, нераздельное в славе, чести, сущности и царстве...»<sup>6</sup>

Этот важнейший для понимания всей истории христианского богословия текст содержит несколько ключевых идей.

<sup>1</sup> Григорий проводит параллель между отменой жертв Христом и отменной обрезания Апостолами (см. Деян. 21:25), видя в первом событие, связанное с «домостроительством» Христа по отношению к людям, во втором же — средство для достижения совершенства.

<sup>2</sup> Пс. 83:6.

<sup>3</sup> Григорий, очевидно, сознает, что существует некоторое сходство между его идеей, излагаемой ниже, и характерной для гностиков претензией на обладание тайным знанием, полученным в непосредственном опыте, а не из Писания; Григорий желает отмежеваться от гностиков и подчеркивает, что сходство является лишь внешним.

<sup>4</sup> Ср. Ин. 16:12.

<sup>5</sup> Ср. Ин. 16:13.

<sup>6</sup> Сл. 31, 25, 1–28, 4; SC 250, 322–330 = 1. 457–459.

(1) Откровение Божие, начавшееся в ветхозаветный период, не окончилось Новым Заветом, но продолжается в наши дни. (2) Откровение происходит не путем принуждения, но путем убеждения, для чего и необходима определенная тактика со стороны Бога-Педагога. (3) Тактика эта заключается в том, что откровение совершается постепенно и поэтапно, путем раскрытия и все более полного уяснения тех или иных догматических истин. (4) Библия не является последним словом христианской догматики, но лишь определенным этапом ее развития. (5) Сам Христос не сказал в Евангелии всего, что необходимо знать христианину о Боге: Христос продолжает открывать Бога людям через посредство Духа Святого, то есть новозаветное откровение продолжается в Церкви. Таково динамичное понимание Григорием развития православной догматики и поэтапного откровения в истории тайны Троицы. Подчеркнем: речь у него не идет о введении новых догматов, но о постепенном все более полном раскрытии тех догматов, которые в виде «намёка» содержатся в Писании.

Григорий выразил здесь традиционную для восточно-христианского богословия идею Священного Предания Церкви как главного источника веры. Восточное богословие не знало того противопоставления Писания и Предания, которое впоследствии станет краеугольным камнем западной схоластики. В восточном понимании Писание есть часть Предания: Писание выросло из Предания и отражает определенную стадию развития Предания — развития, которое на этой стадии не закончилось. Уже Ириней Лионский подчеркивает первенство Предания: он говорит о новозаветном Писании как письменно зафиксированной проповеди Апостолов, которые сначала проповедовали устно<sup>1</sup>. Ириней решительно отвергает претензии гностиков на обладание тайным знанием, однако в противовес им выдвигает не принцип «*sola Scriptura*»<sup>2</sup>, но принцип верности «Преданию, которое происходит от Апостолов и сохраняется в церквях через преемства пресвитеров»<sup>3</sup>. В сущности, Григорий Богослов говорит о том же; впрочем, он делает акцент не на «сохранении» Предания, но на его развитии, обогащении. «Тайное знание», то есть учение Христа, не вошедшее в новозаветный канон, не является выдумкой гностиков: оно существует, но существует не у них, а в Предании Церкви. Именно Церкви вверил Христос это знание, и имен-

<sup>1</sup> Против ересей. 3, 1, 1.

<sup>2</sup> Лат. «только Писание» — принцип, положенный в основу протестантского подхода к христианскому вероучению.

<sup>3</sup> Против ересей. 3, 2, 1–2.

но в опыте Церкви, в ее богословии продолжают раскрываться фундаментальные истины христианской веры.

Что же касается Писания, то в нем, по мнению Григория, догматические истины уже заложены: надо только уметь их распознавать. Григорий предлагает такой метод чтения Писания, который можно назвать «ретроспективным»: он заключается в том, чтобы рассматривать тексты Писания исходя из последующего Предания Церкви и идентифицировать в них те догматы, которые более полно сформулированы в позднейшую эпоху. Такой подход к Писанию является основным в патристический период. Не только новозаветные, но и ветхозаветные тексты, как считает Григорий, свидетельствуют о Троице:

«Вознеси славу с херувимами, соединяющими три Святости в одно Господство<sup>1</sup> и настолько показывающими Первую Сущность, насколько их крылья приоткрывают Ее трудолюбивым. Просветись с Давидом, говорящим Свету: *Во свете Твоем узрим свет*<sup>2</sup>, то есть в Духе Сына<sup>3</sup>, светозарнее Которого может ли что-нибудь и быть? С Иоанном возгреми, сыном громовым<sup>4</sup>, ничего низкого и земного не возглашая о Боге, но все высокое и возвышенное, признавая Того, Кто был в начале, Кто был с Богом и Кто есть Слово Божие<sup>5</sup>, Богом, и Богом истинным от истинного Отца... И когда читаешь: *Я и Отец — одно*<sup>6</sup>, — представляй связь по сущности; а когда (читаешь): *Придем к нему и обитель у него сотворим*<sup>7</sup>, — размышляй о раздельности Ипостасей; когда же (встречаешь): *имя Отца и Сына и Святаго Духа*<sup>8</sup>, — (представляй) три Личных свойства. Вдохновляйся вместе с Лукой, читая Деяния Апостолов. Зачем ставишь себя в один ряд с Ананией и Сапфирой... окрадываешь Само Божество и лжешь *не человеку, но Богу*<sup>9</sup>, как слышал?»<sup>10</sup>

Итак, Библию следует читать в свете тринитарного догмата и в контексте всего догматического Предания Церкви. В IV веке и православные, и ариане прибегали к текстам Писания для подтверждения своих богословских установок. В зависимо-

<sup>1</sup> Ср. Ис. 6:2–3.

<sup>2</sup> Пс. 35:10.

<sup>3</sup> Ср. *Василий Великий*. О Святом Духе. 18, 47; 26, 64.

<sup>4</sup> Ср. Мк. 3:17.

<sup>5</sup> Ср. Ин. 1:1.

<sup>6</sup> Ин. 10:30.

<sup>7</sup> Ин. 14:23.

<sup>8</sup> Мф. 28:19.

<sup>9</sup> Ср. Деян. 5:4. Этот текст традиционно приводился защитниками Божества Святого Духа в качестве свидетельства «от Писания».

<sup>10</sup> Сл. 34, 13, 1–14, 8; SC 318, 220–224 = 1. 497–498.



сти от этих установок, к одним и тем же текстам прилагали разные критерии и толковали их по-разному. Для Григория существует один критерий правильного подхода к Писанию: верность Преданию Церкви. Только то толкование библейских текстов легитимно, считает Григорий, которое основывается на церковном Предании: всякое другое толкование ложно, так как «окрадывает» Божество. Вне контекста Предания библейские тексты утрачивают свою догматическую значимость. И наоборот, внутри Предания даже те тексты, которые не выражают прямо догматические истины, получают новое осмысление. Христиане видят в текстах Писания то, чего не видят нехристиане; православным открывается то, что остается сокрытым от еретиков. Тайна Троицы для последних остается под покрывалом<sup>1</sup>, которое снимается только Христом, и только внутри Церкви.

### Троичная терминология

Великим Каппадокийцам выпало на долю сформулировать тринитарный догмат в эпоху, когда Церковь более всего в этом нуждалась. В противовес арианскому представлению об иерархическом подчинении Сына Отцу они разработали учение о Троице как единстве трех равных и единосущных Ипостасей. Каппадокийцы продолжали линию Никейского Собора и св. Афанасия, однако ввели четкое разграничение между понятиями «ипостаси» (*hypostasis*) и «сущности» (*ousia*): если Афанасий воспринимал эти понятия как синонимы, то в богословском языке Каппадокийцев термин «ипостась» стал обозначать конкретное и личностное бытие, в отличие от абстрактной «сущности». Если у всех людей есть одна общая природа, то Петр, Иаков и Иоанн есть три «ипостаси» этой единой природы<sup>2</sup>. Точно так же Отец, Сын и Дух суть три «ипостаси» одного Божества. Такое словоупотребление помогло Каппадокийцам эффективно отбить атаки ариан, обвинявших их то в савеллианстве, то в «троебожии»<sup>3</sup>.

Тринитарная доктрина Григория Богослова, так же как и аналогичные доктрины Василия Великого и Григория Нисского, складывалась в ходе полемики с поздним арианством (евномиянством). Она нашла свое полное и законченное выражение в пяти «Словах о богословии». Однако изложение догмата о Троице содержится и в других Словах Григория, в частности в Слове 20-м «О поставлении епископов и о догмате

<sup>1</sup> Ср. 2 Кор. 3:15–16.

<sup>2</sup> См. Григорий Нисский. О том, что не три Бога.

<sup>3</sup> См. Pelikan. Emergence. 219–221.

Святой Троицы». Это Слово, произнесенное незадолго до «Слов о богословии», тематически предваряет последние и, вместе со Словом 23-м «О мире», является своего рода введением в их проблематику.

Слово 20-е представляет собой краткое суммарное изложение православной триадологии: в некоторых рукописях оно носит подзаголовок *schediastheis* («набросок», «эскиз»)¹. Православное учение о Троице представлено Григорием как некая «золотая середина» между двумя крайностями — «недугом» Савеллия, сливающего три Лица в одно, и «безумием» Ария, делящего единое Божество на три разнородные сущности, чуждые одна другой и неравные². В Троице Отцу принадлежит свойство быть безначальным и Началом (*arche*) Сына и Духа, равных и единосущных Ему:

«Не подобает быть ни столь отцелюбивым, чтобы отнимать у Отца отцовство, — ибо чьим был бы Он Отцом, если бы Сын был вместе с тварью отстранен и отчужден от Него по сущности? — ни настолько христолюбивым, чтобы даже не сохранять сыновство Сына, — ибо чьим был бы Он Сыном, если бы не восходил к Отцу как Причине? Не подобает также в Отце умалять свойственного Ему как Отцу и Родителю достоинства быть началом — чтобы не оказаться Ему началом чего-то низменного и недостойного, если Он не Причина Божества, созерцаемого в Отце и Духе. Следует, напротив, исповедовать единого Бога и три Ипостаси, то есть три Лица, причем каждое с Его личным свойством»³.

Вера в единого Бога сохранится, по мнению Григория, в том случае, если мы будем относить Сына и Духа к одной Причине; вера в Три Ипостаси — если «не станем измышлять какого-либо смешения, разделения или слияния»; исповедание личных свойств сохранится в том случае, если мы будем считать Отца безначальным по отношению к двум другим Ипостасям, а Сына хотя и не безначальным, однако же началом всего⁴.

Термин «начало» (*arche*) является одним из основных триадологических терминов IV века. Им пользовались как православные, так и ариане, однако вкладывали в него разный смысл. Ариане считали, что только Бог безначален: все, что имеет начало, не является Богом, следовательно, Сын — не Бог. «Мы гонимы, потому что утверждаем, что Сын имеет на-

¹ См. *Mossay*. SC 270, 52–53.

² Сл. 20, 5, 19–6, 12; SC 270, 66–70 = 1. 300–301.

³ Сл. 20, 6, 16–27; 70 = 1. 301.

⁴ Сл. 20, 7, 1–11; 70–72 = 1. 301.

чало, тогда как Бог безначален», — говорил Арий<sup>1</sup>. Григорий тоже утверждал, что Сын имеет начало, однако не считал безначальность Отца синонимом Его Божества. Безначальность, по учению Григория, есть 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<sup>2</sup>. Рождение Сына совечно бытию Отца, между Отцом и Сыном нет никакого промежутка, никакой последовательности, никакого неравенства<sup>3</sup>.

Обратимся теперь к «Словам о богословии», в которых содержится подробное и последовательное опровержение арианских богословских постулатов.

Отправным пунктом Григория является идея «монархии» — единоначалия как основной характеристики Божества. Попутно отвергнув идею «анархии» — безначалия, то есть отрицания Промысла Божия, управляющего миром, и идею «полиархии» — многоначалия, то есть многобожия, Григорий излагает свое понимание единоначалия:

«Есть три самых древних мнения о Боге — анархия, полиархия и монархия. Двумя из них забавлялись дети эллинские — пусть и дальше забавляются... Ибо анархия есть бесчинство, а полиархия есть и раздор, и такое же безначалие, и такое же бесчинство. То и другое приводит к одному — к бесчинству; а бесчинство — к разрушению. Ибо бесчинство разрушительно. Мы же почитаем монархию, но не ту монархию, которая ограничена одним Лицом — ведь и одно, если в раздоре с самим собой, становится множественным, — но ту, которую составляют равночестность природы, едиனுшие 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 (*ousia*). Поэтому изначальная Монада, движимая к диаде, остановилась на триаде<sup>4</sup>. И это у нас — Отец, Сын и Святой Дух<sup>5</sup>».

Идея «монархии» Бога, как мы уже видели, была основополагающей и для Савеллия, и для Ария. Утверждение о совечности Сына Отцу именно потому и отвергалось Арием, что он усматривал в нем нарушение принципа единоначалия Отца: ему казалось, что, настаивая на вечном рождении Сына, пра-

<sup>1</sup> Цит. по: *Епифаний*. Панарион. 69, 6.

<sup>2</sup> Сл. 20, 7, 19–23; 72 = 1. 302.

<sup>3</sup> Сл. 20, 10, 6–8; 78 = 1. 303.

<sup>4</sup> См. толкование *прп. Максима Исповедника* на этот текст: Амбигва. PG 191, 1036 А–С.

<sup>5</sup> Сл. 29, 2, 1–15; SC 250, 178–180 = 1. 414.

вославные вводят «два нерожденных начала»<sup>1</sup>. Полемизуя с арианским пониманием «монархии», Григорий утверждает, что этот термин относится не к Ипостаси Бога-Отца, но к Божеству в целом, ко всем трем Ипостасям в совокупности. Григорий, таким образом, защищает понятие «монархии», однако для него это понятие связывается не с единоначалием Отца, но с единством Божества, которое сохраняется при исповедании трех равных, совечных и единосущных Ипостасей.

Идея расширения монады в диаду и диады в триаду призвана подчеркнуть изначальное единство Божества. Подобная идея встречалась в III веке у св. Дионисия Римского: «Мы расширяем Божественное единство в триаду и, наоборот, сводим триаду, не уменьшая ее, в единство»<sup>2</sup>. У Григория идея расширения монады, вероятно, связана с косвенным влиянием триадологии Плотина<sup>3</sup>, по учению которого начальным принципом всего является Единое, Которое порождает Ум и Мировую Душу. Единое есть абсолютная простота, невыразимая никаким словом, лишенная какой бы то ни было двойственности или множественности. Ум есть область интуитивного знания, платоновский «мир форм», место встречи познающего и познаваемого; на уровне Ума имеют место двойственность и множественность. Мировая Душа есть область дискурсивного знания и чувственного восприятия. Взаимоотношения между Единым, Умом и Душой характеризуются понятиями «эманации» (*proodos*) и «возвращения» (*epistrophe*). Ум является эманацией Единого, Душа — эманацией Ума: из абсолютно единого и простого происходит двойственность и множественность, из множественности рождается дискурсивное знание. «Возвращение» есть влечение всего к своему первоисточнику — Единому<sup>4</sup>.

Григорий, описывая Троицу, тоже говорит о Едином, из Которого происходят и к Которому возвращаются «Те, что от Единого». Однако платоновская Триада, в отличие от христианской Троицы, является иерархической по своей структуре, и ссылка на нее вряд ли прояснит дело при полемике с арианством. Обрисовав Троицу в неоплатонических красках, Григорий считает необходимым сразу же дистанцироваться от неоплатонизма. По Плотину, Единое «изливается» в Ум, и Ум «изливается» в Мировую Душу. По Григорию, традиционный

<sup>1</sup> Цит. по: Епифаний. Панарион. 69, 6.

<sup>2</sup> Цит. по: Афанасий Александрийский. Об изречениях Дионисия. PG 25, 505 A.

<sup>3</sup> См. Moreschini. Platonismo. 1390–1391.

<sup>4</sup> См. Louth. Origins. 37–38.

для христианства язык «рождения» и «исхождения» больше подходит для выражения триадологического догмата, чем неоплатоническая терминология «излияния» — эманации:

«Отец — рождающий и изводящий, впрочем, бесстрастно, вневременно и бестелесно; что же касается двух других, то Один — рожденное, а другой — изведенное, или не знаю, как можно было бы Их и назвать, полностью абстрагируясь от видимых предметов. Ибо не дерзаем назвать это “излиянием благодати”, как осмелился сказать один из философствующих эллинов: “как чаша, переливающаяся через край”, — так ясно сказал он, философствуя о первой и второй причине<sup>1</sup>. Не дерзаем, чтобы не ввести невольного рождения и как бы естественного и неудержимого исторжения, что совершенно не соответствует понятиям о Божестве. Поэтому, оставаясь в наших пределах, вводим нерожденное, рожденное и *от Отца исходящее*<sup>2</sup>, как где-то сказал Сам Бог Слово»<sup>3</sup>.

Ссылка на слова Христа призвана подчеркнуть, что термины «рождение» и «исхождение» основаны на новозаветном откровении, а потому заслуживают большего уважения, чем терминология, связанная с греческой философской традицией, тем более, что неоплатоническая терминология допускает мысль о появлении на свет Сына и Духа вопреки воле Отца. Дальнейшая полемика с арианским пониманием Троицы является, по сути, тоже спором о языке — о том, какую терминологию следует употреблять и в каком контексте<sup>4</sup>. Однако в процессе дискуссии проясняются не только терминологические различия между арианством и православием: проясняется кардинальное различие в понимании взаимоотношений между Отцом и Сыном, и в конечном счете — в понимании Божества.

Диалог между Григорием и его противником начинается с вопроса последнего по поводу рождения и исхождения:

«— Когда произошло это?

— Прежде самого понятия “когда”. Если же следует выразиться и несколько смелее: “Тогда же, когда и Отец”.

— А когда Отец?

— Никогда не было, чтобы не было Отца. То же относится к Сыну и Духу Святому...

— Когда родился Сын?

<sup>1</sup> Ср. *Плотин. Энн.* 5, 1, 6 и 5, 2, 1. Согласно Плотину, Единое является «первой причиной», Бытие — «второй причиной».

<sup>2</sup> Ин. 15:26.

<sup>3</sup> Сл. 29, 2, 15–27; 180 = 1. 414.

<sup>4</sup> Ср. *Norris. Faith.* 136.

— Когда не родился Отец.

— А когда исшел Дух?

— Когда Сын не исшел, но родился вневременно и невыразимым образом; хотя мы и не можем, желая представить себе то, что превыше времени, избежать категорий времени. Ведь слова “когда”, “прежде того”, “после того”, “от начала” не исключают времени, как бы мы ни старались...»<sup>1</sup>

Дискуссия вращается вокруг арианской формулы: «Было, когда не было (Сына)». Ответы Григория, как видим, носят апофатический характер. Он 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<sup>2</sup>. Следует вопрос: «Как же Они не собезначальны (Отцу), если совечны (Ему)?». Ответ Григория опять апофатичен: «Они не безначальны по отношению к Отцу как единому Началу, однако безначальны по отношению к времени»<sup>3</sup>. Понятие «начала», подчеркивает Григорий, не является временным, когда речь идет о Божестве.

Следующий вопрос арианина: «Каким образом рождение бесстрастно?» Ответ Григория: «Потому что оно бестелесно»<sup>4</sup>. Страсть характерна для человеческого рождения, когда же речь идет о бестелесном Божестве, человеческие понятия неуместны. И вопрос, и ответ отражают традиционную для христианства тему неподвластности Бога страданию (греческое слово *pathos* означает как «страдание», так и «страсть»). Общим местом христианской традиции было унаследованное от античной философии утверждение о бесстрастности (*apatheia*) Божества. Тем не менее, говоря о крестном подвиге Спасителя, богословы III века употребляли понятие «страдания» применительно к Богу, ставшему человеком: «Он действительно бесстрастен и в собственном смысле посрамил смерть, так как Своей смертью Он подтвердил Свое бессмертие и Своим

<sup>1</sup> Сл. 29, 3, 1–11; 180–182 = 1. 414–415.

<sup>2</sup> Следует отметить, что арианская формула «было, когда не было (Сына)» не говорит непременно о рождении Сына «во времени». Поздние ариане (евномияне) не вводили категорий «времени», а лишь утверждали, что изначально Отец был один, без Сына. Иначе говоря, между бытием Отца и рождением Сына, по Евномию, есть некий промежуток, однако не обязательно временной. В этом смысле ответ Григория на поставленный вопрос в какой-то степени бьет мимо цели. Ср. *Norris. Faith. 187.*

<sup>3</sup> Сл. 29, 3, 14–21; 182 = 1. 415.

<sup>4</sup> Сл. 29, 4, 1; 182 = 1. 415.

страданием показал Свое бесстрашие»<sup>1</sup>. Следуя этому словоупотреблению, Григорий Богослов говорил о «страданиях», которые «понес на земле Бог»<sup>2</sup>. Спор о «страдании» Бога вспыхнет с новой силой в V веке, когда христологические споры охватят весь христианский Восток. Однако вне контекста боговоплощения понятие «бесстрастия» всегда применялось к Богу и к каждому из Лиц Святой Троицы, поэтому рождение Сына от Отца рассматривалось как «бесстрастное».

Дальнейшие вопросы арианина отражают одну и ту же тенденцию — применять человеческие понятия к Божественной реальности: какой отец не начинал быть отцом? Слова «родил» и «родился» не иное ли что вводят, как 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, — отвечает Григорий. — Бытие Отца изначально, рождение Сына тоже безначально. Понятие “хотения” неприменимо к рождению Отцом Сына, так же, как и понятие “страсти”. 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»<sup>3</sup>.

«Но рожденное — не то же самое, что нерожденное, — возражает опять арианин. — Если же так, то и Сын — не то же, что Отец». «Нерожденность, — отвечает Григорий, — не есть сущность Божия. Поэтому, хотя нерожденность не тождественна рожденности, Отец и Сын тождественны по сущности, так как и Отец, и Сын являются Богом»<sup>4</sup>. «Отец есть имя Божие или по сущности, или по действию», — говорит арианин. При этом предполагается, что если «по сущности», то Отец иносушен Сыну, а если «по действию», то Сын есть плод творческого действия Отца, следовательно, Он — тварь. «Отец, — отвечает Григорий, — не есть имя Божие ни по сущности, ни по действию, но оно указывает на взаимоотношения между Отцом и Сыном»<sup>5</sup>.

Заключительная часть Слова 29-го и основная часть Слова 30-го посвящены обсуждению тех текстов Священного Писа-

<sup>1</sup> Св. Григорий Чудотворец. К Феопмпу. 7.

<sup>2</sup> PG 37, 1263 = 2. 395.

<sup>3</sup> Сл. 29, 5, 1–9, 38; 184–196 = 1. 416–419.

<sup>4</sup> Сл. 29, 10, 1–22; 196–198 = 1. 419–420.

<sup>5</sup> Сл. 29, 16, 1–14; 210 = 1. 424.

ния, которые приводились в защиту или в опровержение веры в Божество Сына.

«Слова о богословии» содержат стройную и законченную тринитарную доктрину, последовательное опровержение основных постулатов арианства; они, кроме того, проясняют традиционную триадологическую терминологию. Все эти качества способствовали тому, что тринитарная доктрина Великих Каппадокийцев, главным выразителем которой в начале 80-х гг. IV века был Григорий Богослов, восторжествовала на II Вселенском Соборе. Впрочем, и после Собора Григорию приходилось неоднократно возвращаться к изложению учения о Троице и дискуссиям по поводу использования тех или иных терминов. Праздничные Слова Григория, относящиеся ко времени его пребывания в Назианзе после удаления из Константинополя, содержат длинные триадологические отступления, в которых нельзя не увидеть продолжения спора, начатого в «Словах о богословии». Вот одно из таких отступлений:

«Да будут равно далеки от нас и Савеллиево сокращение (*synairesis*), и Ариево деление (*diairesis*), эти два зла, диаметрально противоположных, но в равной степени нечестивых... Отец является Отцом и безначальным, ибо не произошел от кого-либо. Сын является Сыном и не безначальным, ибо Он от Отца. Но если говоришь о временном начале, то и Он безначален, ибо Творец веков неподвластен времени. Дух Святой — поистине Дух, происходящий от Отца, но не как Сын, ибо происходит не рожденно, но исходно... Ни Отец не лишился нерожденности, потому что родил, ни Сын — рождения, потому что Он от Нерожденного... ни Дух не изменяется в Отца или в Сына, потому что исходит и потому что Он — Бог.. Ибо Личное свойство непреложно... Итак, один Бог в Трех, и три суть едино...»<sup>1</sup>

### Святой Дух

Триадологическая полемика, начатая Григорием в Словах 29-м и 30-м, продолжается в Слове 31-м, основной темой которого является православная пневматология. Изложив учение о Троице и доказав необходимость веры в Божество Сына, Григорий переходит к обоснованию тезиса о Божестве Святого Духа.

Мы уже упоминали о том, что вопрос о Святом Духе оставался открытым на протяжении всего IV века. Григорий считал проповедь Божества Святого Духа миссией всей своей

<sup>1</sup> Сл. 39, 12, 10–22; SC 358, 174 = 1. 538.



жизни: «Никогда ничего не предпочитали мы и не могли предпочесть Никейской вере... 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»<sup>1</sup>. Впервые Григорий публично заявляет о своем намерении открыто выступать в защиту Божества Духа в речи, произнесенной вскоре после архиерейской хиротонии, когда он принял на себя обязанности по управлению паствой своего отца в Назианзе. В этой речи Григорий говорит о своей преданности Святому Духу и о том, что настало время, когда вера в Божество Духа должна выйти из катакомб и сделаться достоянием всей «вселенной»:

«...Пусть всем у нас управляет Дух... Которому предали мы самого себя и голову, помазанную елеем совершенства в Отце Вседержителе, Единородном Слове и во Святом Духе, (Который есть) Бог. Ибо до каких пор скрывать нам светильник под спудом<sup>2</sup> и лишать других совершенного Божества? Не подбавляет ли уже поставить (светильник) на подсвечник, чтобы он светил всем церквам и душам и всей полноте вселенной, чтобы (вера в Божество Духа) была не воображаемой и начертываемой лишь в уме, но чтобы она открыто провозглашалась? Ибо именно в этом заключается совершеннейшее проявление богословия в удостоившихся такой благодати через самого Иисуса Христа...»<sup>3</sup>

Однако именно в «Словах о богословии», произнесенных десять лет спустя после архиерейской хиротонии, учение о Божестве Духа было впервые изложено Григорием в систематическом виде. Григорий начинает со ссылки на учение о мировом Уме греческих «богословов»<sup>4</sup>, приближавшихся, как считает Григорий, к христианству. Учение эллинов противопоставляется неверию саддукеев в Святого Духа: при таком неожиданном сравнении эллинистическая традиция оказывается в явном преимуществе. После этого Григорий указывает на то разнообразие мнений о Святом Духе, которое характеризовало христианский Восток его эпохи:

«Саддукеи вообще не признавали существования Духа Святого, как не признавали ни ангелов, ни Воскресения; не знаю, почему презрели они столь многие свидетельства о Нем в Вет-

<sup>1</sup> Письмо 102 (Послание 2-е к Кледонию). SC 208, 70 = 2. 15.

<sup>2</sup> Ср. Мф. 5:15.

<sup>3</sup> Сл. 12, 6, 4–15; SC 405, 360 = 1. 202.

<sup>4</sup> Выражение «эллинский богослов» применялось Григорием прежде всего по отношению к Платону. Ср. *Perip. Philosophie-theologie*. XIV. 251–252.

хом Завете. А у эллинов лучшие богословы, и особенно наиболее приближающиеся к нам, имели представление о Духе, как мне кажется, но не были согласны в вопросе о Его наименовании, называя его Умом мира<sup>1</sup>, Умом внешним<sup>2</sup> и подобными именами. Из «мудрецов» же нашего времени<sup>3</sup> одни считали Его энергией, другие тварью (*ktisma*), а третьи Богом; иные же не решались ни на то, ни на другое из уважения к Писанию, которое, как они говорят, ничего ясно не выразило по этому поводу. Поэтому они и не чтут и не бесчестят Духа, оставаясь по отношению к Нему в каком-то промежуточном, лучше же сказать, весьма жалком положении. Но и из признавших Его Богом одни благочестивы только в мысли, а другие решаются на то, чтобы устами выражать свое благочестие»<sup>4</sup>.

В последней фразе содержится указание на различие в богословской тактике между Григорием, открыто заявлявшем о Божестве Духа, и людьми, которые, подобно Василию, хотя и верили в Божество Духа, не исповедовали этой веры вслух. Под теми, кто не почитал Святого Духа из «уважения» к Писанию, подразумеваются, вероятно, пневматомахи. «Тварью» (*poïeta*) и «энергией» называл Святого Духа Евномий<sup>5</sup>. Итак, Григорий указывает на евномиян, пневматомахов и православных как на три основных противоборствующих партии, причем отмечает различие позиций и внутри православной партии. К этим партиям Григорий добавляет еще и тех «наимудрейших измерителей Божества», которые, по его словам, хотя и исповедуют «трех умосозерцаемых» согласно с православными, однако считают Одного «неограниченным (*aoriston*) по сущности и силе», Другого — неограниченным «по силе, но не по сущности», а Третьего — «ограниченным (*perigraption*) и в том, и в другом». В этом учении «измерители Божества» подражают тем, которые «называют Их Создателем (*demiourgon*), Сотрудником (*synergon*) и Служителем (*leitourgon*) и считают, что порядок имен и благодати означает субординацию (*akolouthian*) между Лицами Святой Троицы»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Ср. Платон. Федон. 97cd; Филеб. 28с.

<sup>2</sup> Ср. Аристотель. О происхождении животных. II, 3, 9.

<sup>3</sup> Слово «мудрец» (*sofos*) употреблено в ироническом ключе.

<sup>4</sup> Сл. 31, 5, 2–16; SC 250, 282–284 = 1. 445–446.

<sup>5</sup> Ср. Апология. 25–26 (*Eunomius. The Extant Works. 66–70*). Термин *poïeta* является синонимом термина *ktisma*, используемого Евномием по отношению к Сыну; см. Апология. 17–18 (*Extant Works. 54–56*).

<sup>6</sup> Сл. 31, 5, 16–23; 284 = 1. 446. См. по этому поводу: *Danielou. Akolouthia. 236*. Греческий термин *akolouthia* буквально означает «следование за чем-либо»; для выражения идеи субординации как «подчинения» Григорий пользуется термином *yfesis* (букв. «ослабление», «уступка»).

Далее следует терминологическая дискуссия, которая напоминает вышеизложенный спор о Божестве Сына. Пользуясь терминами, характерными для античной диалектики, Григорий утверждает, что Святой Дух может быть либо субстанцией — сущностью (*ousia*), либо акциденцией — принадлежностью (*symbebekos*). Если Дух есть «принадлежность», то Его можно считать и «энергией» Бога. Будучи энергией, Он не является источником энергии, а получает энергию от другого; следовательно, Он прекратится вместе с прекращением источника энергии. Однако Писание говорит о Духе как активном бытии, а не как пассивном приемнике энергии другого: по Писанию, Дух действует, говорит, отделяет, оскорбляется, бывает разгневан — все это свойственно «движушему», а не «движению». Если же Дух есть «сущность», тогда Он — или Бог, или тварь, так как промежуточного состояния между тварностью и Божественностью не бывает. Но если Он тварь, то как мы веруем и крестимся в Него?<sup>1</sup> Веровать можно только о Боге, а раз Он — Бог, значит — не тварь (*ktisma*), не произведение (*poiema*) и не сослужбное (*syndoulos*)<sup>2</sup>. Ссылка на крещальную формулу звучит убедительнее, чем весь предыдущий диалектический аргумент. Григорий подчеркивает, что вера в Божество Святого Духа является опытом Церкви: веровать и креститься можно только в Бога, а поскольку между Богом и тварью нет ничего среднего, следовательно, Дух есть Бог.

Следующие силлогизмы собеседника Григория: Дух или нерожден, или рожден; если нерожден, то появляются двое первоначальных; если рожден от Отца, то Он брат Сына, а если рожден от Сына, то появляется Бог-внук. На это Григорий отвечает, что нельзя переносить на Божество все понятия, относящиеся к сфере человеческого родства. Так ведь можно дойти до того, чтобы приписать Богу характеристики пола:

«Или, может быть, ты предположишь, что Бог — мужского пола, поскольку называется Богом и Отцом, а Божество — нечто женское, в соответствии с родом их имен, а Дух — ни то, ни другое, поскольку Он не рождает? Если же станешь забавляться и тем, что Бог, по старым бредням и басням, родил Сына по Своему хотению, то появляется у нас уже и двуполый Бог Маркиона, выдумавшего новых эонов<sup>3</sup>. Но поскольку-

<sup>1</sup> Термин *teleioumetha* (букв. «бываем посвящаемы») указывает на таинство Крещения.

<sup>2</sup> Сл. 31, 6, 1–22; 284–286 = 1. 446–447.

<sup>3</sup> Учение об «эонах» характерно для гностической системы Валентина, а не Маркиона. В дальнейшем изложении Григорий доводит аргументы своего собеседника до абсурда, уподобляя его силлогизмы учению гностиков.

ку мы не принимаем твоего первого деления, не допускающего ничего среднего между рожденным и нерожденным, то тотчас исчезают у тебя вместе с этим пресловутым делением братья и внуки, и, подобно какому-то замысловатому узлу, у которого распущена первая петля, тоже распадаются и удаляются из богословия. Ибо где, скажи мне, положишь Исходящее, которое является в твоём делении средним членом, но введено богословом получше тебя — Спасителем нашим? Или ты исключишь, ради своего “третьего завета”, и это выражение из Евангелий: Дух Святой, *Который от Отца исходит?*<sup>1</sup> Поскольку от Него исходит, то не тварь; поскольку нерожден, то не Сын; поскольку Он между нерожденным и рожденным, то Бог! Так, избежав сетей твоих силлогизмов, оказывается Он Богом, Который сильнее твоих делений<sup>2</sup>.

Рассуждение Григория об абсурдности применения категорий пола к Божеству весьма интересно. В библейской традиции идея Божества была связана главным образом с мужской символикой: о Боге говорили как об Отце, а не как о матери. В святоотеческой тринитарной традиции эта мужская символика сохраняется: речь идет об Отце и Сыне, а не о матери и дочери. «Святой Дух» в греческом языке — среднего рода (*to hagion pneuma*). В языках семитского происхождения, например, в еврейском и сирийском, слово «Дух» (евр. *ruah*, сир. *ruha*) — женского рода, однако раннесирийские богословы не делают попыток противопоставить женское Божество Духа мужскому Божеству Отца<sup>3</sup>. Древнехристианская традиция не знала ничего подобного современному «инклюзивному» языку<sup>4</sup> и никогда не подвергала сомнению легитимность мужской символики по отношению к Божеству. Однако, как видно из рассуждений Григория, эта символика никоим образом не воспринималась как вводящая в Божество категорию пола. Грамматический род имен, применяемых к Божеству, не воспринимался как характеризующий Божество в категориях «мужского», «среднего» или «женского».

Выпады Григория против идей «мужского» Божества, двуполого Бога и Бога-внука отражают коренное различие в понимании значимости богословского языка между ним и его ари-

<sup>1</sup> Ин. 15:26.

<sup>2</sup> Сл. 31, 7, 17–8, 15; 288–290 = 1. 447–448.

<sup>3</sup> Ср. *Harvey. Imagery* 114.

<sup>4</sup> «Инклюзивным» называется такой язык, при котором о Боге говорится одновременно в мужском и женском роде: «Он-Она», «Отец-Мать» и пр. Этот язык родился в недрах западного феминистского богословия и находит широкое распространение в современных протестантских кругах.

анствующими оппонентами. В восприятии последних имя выражает сущность предмета; для Григория имя не есть сущность, оно — лишь некое словесное приближение к реальности, которая за ним стоит<sup>1</sup>. На эту же тему Василий Великий спорил с Евномием, утверждавшим, что различные имена соответствуют различию в сущности предмета и что есть неизменная связь между именем и сущностью<sup>2</sup>. И Василий Великий, и Григорий Богослов видели в евномианской теории Божественных имен грубый антропоморфизм, недостойный Божества. Для Григория, как мы уже отмечали ранее, не существует такого имени или термина, который мог бы адекватно выразить Божественную реальность: всякое человеческое понятие относительно, когда речь идет о Божестве. Бог есть тайна, и вера в Него есть таинство, а силлогизмы по поводу природы Божией суть «извращение веры и уничтожение таинства»<sup>3</sup>.

Еще один вопрос арианина: «Чего недостает Духу, чтобы быть Сыном?» Ответ Григория: «Мы и не говорим, чтобы чего-либо не доставало, ибо в Боге нет недостатка». Отец является Отцом не потому, чтобы Ему не доставало сыновства; и Сын является Сыном не потому, чтобы Ему не доставало отцовства. Сын — не Отец, так как есть только один Отец. И Дух — не Сын, хотя и от Бога, потому что есть только один Сын<sup>4</sup>. «Итак, что же? Дух есть Бог? — Несомненно! — Что же, Он единосущен? — Да, потому что Он Бог»<sup>5</sup>.

Наконец, главное возражение арианина: вера в Божество Святого Духа не основывается на Писании. В ответ на это Григорий приводит несколько аргументов. Во-первых, он указывает на то, что и такие термины, как «нерожденное» и «безначальное», являющиеся цитаделями арианского богословия, не встречаются в Писании<sup>6</sup>. Или надо отказаться вообще от использования внебиблейской терминологии, или не упрекать православных в том, что они ее используют. Однако отказ от внебиблейских терминов, принятие за основу принципа «*sola Scriptura*» означает, в соответствии с учением Григория, не что иное, как полную стагнацию догматического богословия.

Во-вторых, Григорий излагает свою знаменитую теорию постепенного раскрытия догмата, которую мы уже рассматри-

<sup>1</sup> См. *Norris*. Faith. 192.

<sup>2</sup> См. *Василий*. Против Евномия. 2, 4. Ср. *Евномий*. Апология апологии. 3, 5 (цит. по: *Gregorii Nysseni*. Opera. II, 166–175).

<sup>3</sup> Сл. 31, 23, 22–23; 320 = 1. 456.

<sup>4</sup> Сл. 31, 9, 1–10; 290–292 = 1. 448.

<sup>5</sup> Сл. 31, 10, 1–2; 292 = 1. 448.

<sup>6</sup> Сл. 31, 23, 1–2; 318 = 1. 456.

вали выше: отсутствие в Писании ясных указаний на Божество Святого Духа объясняется тем, что эта истина вводится постепенно и окончательно раскрывается лишь в после-новозаветное время.

В-третьих, учение о Святом Духе рассматривается, опять же, в контексте крещального опыта христианина. Святой 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»<sup>1</sup>. Обращение Григория к крещальной практике Церкви не случайно<sup>2</sup>. Сохранились свидетельства о том, что евномииане крестили «не во имя Святой Троицы, а в смерть Христову»<sup>3</sup>, и не тремя погружениями, а одним<sup>4</sup>. 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. В православной традиции, напротив, всегда сохранялось живое чувство неразрывной связи между литургической практикой и ее догматическим выражением: для Григория сам факт того, что Крещение во имя Святой Троицы и через три погружения было общепринятым в Церкви, служил достаточным основанием для проповеди равенства, единосущия и Божественности всех трех Лиц Святой Троицы.

В-четвертых, наконец, Григорий обращается к самому Писанию и доказывает, что, вопреки утверждениям ариан, Божество Святого Духа засвидетельствовано Писанием. Вера Григория не является учением о каком-то «странном и неписаном (*agrafon*) Боге»<sup>5</sup>. Напротив, 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,

<sup>1</sup> Сл. 31, 28, 9–15; 332 = 1. 459.

<sup>2</sup> Ср. ссылку на крещальную формулу у *Василия Великого* (О Святом Духе. 28).

<sup>3</sup> См. *Сократ*. Церковная история. 5, 24.

<sup>4</sup> Об этой практике упоминается в 7-м правиле II Вселенского Собора.

<sup>5</sup> Ср. 31, 1, 6; 276 = 1. 444.

употребляемые в Писании, тоже свидетельствуют о Его Божестве: Дух Божий, Дух Христов<sup>1</sup>, Ум Христов, Дух Господень, Господь<sup>2</sup>, Дух усыновления, истины, свободы<sup>3</sup>, Дух премудрости, разума, совета, крепости, ведения, благочестия, страха Божия<sup>4</sup>, Дух благой, правый, владычественный<sup>5</sup>. Качества, которыми Дух наделяется в Писании, тоже свойственны Богу, а не тварному существу. «Он делает (меня) храмом, оживляет 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<sup>6</sup>, делая (людей) апостолами, пророками, евангелистами, пастырями и учителями»<sup>7</sup>.

Таким образом, акцент делается на оживляющей роли Святого Духа в Крещении и в опыте Церкви. Учение об обожении как главной цели существования человека было лейтмотивом всего догматического и мистического богословия Григория: спасение для него означало не что иное как обожение. Для Евномия, напротив, сотериология не имела ничего общего с обожением<sup>8</sup>. Расхождения между Григорием и Евномием, таким образом, касаются сердцевинного пункта христианской веры: спор между ними шел не только о триадологической терминологии, но прежде всего о том, как происходит спасение человека.

Григорий возвращается к пневматологической теме и в Слове на Пятидесятницу, где с той же бескомпромиссностью заявляет о своей вере в Божество и единосущие Духа:

«Низводящие Святого Духа в разряд тварей — богохульники... А признающие Его Богом — божественны и просветлены разумом. Те же, кто и (открыто) называют Его Богом, высоки, если делают это перед благоразумными, если же перед низкими, то они неосмотрительны, потому что грязи доверяют бисер, слабому слуху — громовой раскат, больным глазам — солнце... Единое Божество, о друзья, исповедуйте в Троице и, если хотите, единое естество; а мы испрашиваем вам у Духа слово “Бог”... Дух Святой всегда был, есть и будет: Он не начален и не конечен, но всегда пребывает в одном чине и одном ряду с Отцом и Сыном...»<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Рим. 8:9.

<sup>2</sup> 1 Кор. 2:16; Ис. 61:1; 2 Кор. 3:17.

<sup>3</sup> Рим. 8:15; Ин. 14:17; 2 Кор. 3:17.

<sup>4</sup> Ис. 11:2–3.

<sup>5</sup> Пс. 142:10; 50:14.

<sup>6</sup> Ср. Деян. 2:3; 1 Кор. 12:11.

<sup>7</sup> Сл. 31, 29, 5–36; 332–336 = 1. 459–460.

<sup>8</sup> Ср. *Norris. Faith*, 67.

<sup>9</sup> Сл. 41, 6, 1–9, 3 (6, 1–8; 8, 1–3; 9, 1–3); SC 358, 326–334 = 1. 579–580.

Учение о Божестве Духа нашло отражение и в богословской поэзии Григория:

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,  
 через Которого я познал Бога,  
 Который Сам есть Бог и Который меня уже здесь  
 делает богом.  
 Всемогущий, раздаватель 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)<sup>1</sup>.

### Единство в Троице

Троица в понимании Григория Богослова — союз трех Ипостасей, равных и единосущных одна другой, скрепленных между Собой союзом любви. Троичность в Боге не есть лишь отвлеченная идея: это истина, раскрывающаяся через подражание Богу. Тайна единства в троичности открывается людям в том числе и для того, чтобы научить их жить в единстве мира и любви. Сам Иисус Христос молился о том, чтобы пример единства между Ним и Отцом вдохновлял Его учеников на заботу о сохранении единства: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино»<sup>2</sup>. Итак, в единстве Троицы содержится нравственный урок: Она подает людям пример любви и согласия, которые должны царствовать между ними. «...(Троица) является и исповедуется единым Богом не менее по единодушию, 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...»<sup>3</sup>

Григорий жил в эпоху, когда христианская Церковь была расколота на части. Епископы, принадлежавшие к разным богословским партиям, отлучали друг друга от Церкви, разрывали между собой евхаристическое общение. Нередко внутри одной богословской партии возникали распри, расколы и раз-

<sup>1</sup> PG 37, 408–409 = 2. 22.

<sup>2</sup> Ин. 17:21.

<sup>3</sup> Сл. 6, 13, 9–15; SC 405, 154–156 = 1. 153–154.



доры. Примирение враждующих партий было одной из главных задач, которую ставил перед собой Василий Великий: он готов был идти на уступки даже в вероучительных вопросах<sup>1</sup> ради сохранения или восстановления церковного единства. «Искренно и истинно работающим для Господа надо о том единственно прилагать старание, чтобы привести опять к единству Церкви, так многократно между собой разделенные», — говорил он<sup>2</sup>.

Однако и Василий не уберется от церковного раскола, одной из жертв которого стал Григорий. Лишившийся своей кафедры прежде чем успел ее получить, Григорий с первых шагов на епископском поприще узнал на собственном горьком опыте, каковы плоды церковных разделений. Будучи затем помощником своего отца в Назианзе, Григорий воссоединял с Церковью монахов, отделившихся от престарелого епископа, когда тот поставил подпись под омиусианским символом. В Константинополе Григорий тоже не раз предпринимал попытки примирять враждующие партии, в том числе на II Вселенском Соборе, где его увещания, как мы помним, не были услышаны, но только вызвали всеобщее раздражение. Призывая к церковному единству, Григорий напоминал слушателям о согласии, гармонии, мире, единомыслии и любви, которые царствуют внутри Троицы. В Слове 23-м, говоря о необходимости примирения между враждующими партиями внутри одной Церкви<sup>3</sup> перед лицом общего врага — арианства, Григорий приводит в пример Святую 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»<sup>4</sup>.

Согласно Григорию, существует тесная связь между единством верующих, собранных в одно тело Церкви, и единством

<sup>1</sup> В частности, в вопросе о Божестве Святого Духа.

<sup>2</sup> Письмо 113 (Пресвитерам в Тарсе); ed. Courtonne, 17 = рус. пер. с. 138 (Письмо 109).

<sup>3</sup> Имеются в виду, вероятно, «мелетиане» и «павлинниане».

<sup>4</sup> Сл. 23, 10, 11–13, 3; SC 270, 300–306 = л. 333–335.

Троицы. Догматические нововведения опасны не только сами по себе, но еще и потому, что они нарушают церковное единство. Говоря об этом в Слове 22-м, Григорий, однако, подчеркивает, что он требует не полной 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 (*toi autou schedon dogmatos*) и одного тела»<sup>1</sup>. 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. Именно так представлял себе церковное единство Василий Великий, который считал, что разногласия в формулировках не должны препятствовать воссоединению с Церковью отделившихся от нее групп:

«Мы... предлагаем только желающим соединения с нами братьям никейскую веру, а если соглашаются на нее, то требуем еще не называть тварью Духа Святого. Кроме же этого, согласен я ничего не требовать<sup>2</sup>. Ибо уверен, что по долговременном общении их с нами и по беспрекословном упражнении в догматах веры, если бы и потребовалось что присовокупить для большей ясности, даст сие Господь»<sup>3</sup>.

Таким образом, и Василий, и Григорий придерживались мнения о том, что для восстановления единства между враждующими партиями достаточно некоего «минимума», то есть такой общей формулы, которая не предполагает полного тождества всех догматических формулировок: различные подходы к тайне единства Троицы могут уживаться в рамках «почти одного и того же догмата».

Тема единства в троичности является лейтмотивом всего корпуса «Слов о богословии». Однако здесь Григорий озабочен не церковным единством, а борьбой с арианскими искажениями православной 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 Еди-

<sup>1</sup> Сл. 31, 13, 5–14, 13; SC 250, 300–304 = 1. 451.

<sup>2</sup> См. *Василий Великий. О Святом Духе*. 21 и 38. Ср. *Григорий Богослов*. Сл. 29, 15, 1–18; 208 = 1. 423–424.

<sup>3</sup> Беседа 24, 3 (PG 31, 605A).

ному 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 и не разделены силой... 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»<sup>1</sup>.

Единство в Троице, таким образом, обусловлено единством Отца, с Личностью Которого в каппадокийском богословии связано понятие Первой Причины и идея монархии<sup>2</sup>. Св. Василий Великий высказывался по этому поводу вполне однозначно: «Бог един потому, что Отец един»<sup>3</sup>. Признание Сына и Духа равными и единосущными Отцу ни в коей мере не умаляет значения Отца как первой и единой Причины, а следовательно, и как главного источника единства внутри Троицы.

Единство трех Ипостасей является тайной, выходящей за пределы человеческого восприятия; поэтому никакие сравнения, никакие подобия из жизни тварного мира неспособны изобразить это единство. Отцы Церкви, говоря о единстве Троицы, прибегали к сравнениям, но лишь для того, чтобы сделать это учение более наглядным, более доступным для простого верующего: они всегда оговаривались, что подобные сравнения условны и не исчерпывают тайну Троицы. Григорий Богослов, например, говорит о человеческой семье как образе Святой Троицы: как Сиф рожден от Адама, а Ева взята из ребра Адама, так и Сын рожден от Отца, а Святой Дух исходит от Отца<sup>4</sup>. Этот образ вполне традиционен для каппадокийского богословия и встречается, в частности, у Григория Нисского<sup>5</sup>.

В Слове 31-м Григорий Богослов приводит три других образа: первый и наиболее традиционный — родник, ключ и река<sup>6</sup>; второй — солнце, солнечный луч и солнечный свет; третий — солнечный зайчик, который движется по стене столь быстро, что бывает видим одновременно в нескольких местах. Однако у всех трех образов есть существенные недо-

<sup>1</sup> Сл. 31, 13, 5–14, 13; SC 250, 300–304 = 1. 451.

<sup>2</sup> См. *Василий Великий*. О Святом Духе. 21 и 38. Ср. *Григорий Богослов*. Сл. 29, 15, 1–18; 208 = 1. 423–424.

<sup>3</sup> Беседа 24, 3 (PG 31, 605A).

<sup>4</sup> PG 37, 411 = 2. 23.

<sup>5</sup> О том, что значит «по образу»; PG 44, 1329C.

<sup>6</sup> Ср. *Афанасий Александрийский*. О Святом Духе. 1, 19; *Василий Великий*. Против Евномия. 5.

статки: первый наводит на мысль о движении в Божестве и сводит Божественное единство к единству арифметическому; второй представляет Божество сложным и, приписав сущность Отцу, делает два другие Лица несамостоятельными; в третьем слишком очевидно наличие приводящего в движение, тогда как первоначальное Бога нет ничего, да и вообще движение и колебание несвойственны Божеству<sup>1</sup>. Поэтому, заключает Григорий, «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»<sup>2</sup>.

Григорий говорит о едином в трех Лицах Боге-Троице как о самом сокровенном таинстве христианской веры: Он — «Святое Святых, сокрываемое от самих серафимов и прославляемое тремя возгласами “Свят”, восходящими к единому Господству и Божеству»<sup>3</sup>. Непостижимое и сверхъестественное таинство единства Святой Троицы вызывает восхищение Григория. В Слове 40-м, посвященном празднику Богоявления, Григорий говорит о единстве Троицы в контексте крещальной практики Церкви и собственного христианского опыта:

«Больше всего и прежде всего храни добрый залог<sup>4</sup>, для которого я живу и жительствую, который хотел бы я иметь при исходе (из жизни), с которым я и все скорби переношу и все приятное презираю — а именно исповедание Отца, Сына и Святого Духа. Этот залог вверяю тебе ныне, с ним погружу тебя в купель и изведу из купели. Его даю тебе на всю жизнь помощником и заступником — единое Божество и единую Силу, Которая... не возрастает и не уменьшается... Которая повсюду равна, повсюду одна и та же, как единая красота и единое величие неба. Она есть бесконечная соприродность трех бесконечных, так что Каждый, рассматриваемый в отдельности, есть Бог... но и три, рассматриваемые вместе, суть также Бог: первое по причине единосущия, второе по причине единоначалия. Не успею помыслить о Едином, как бываю озаряем Тремя; не успею разделить Трех, как возношусь к Единому. Когда представится мне нечто единое из трех, я думаю, что это и есть Все: Оно наполняет мое зрение... я не могу объять Его величия... Когда соединяю в созерцании трех,

<sup>1</sup> Сл. 31, 31, 1–33, 7; 338–340 = 1. 461–462.

<sup>2</sup> Сл. 31, 33, 10–19; 340–342 = 1. 462.

<sup>3</sup> Сл. 45, 4; PG 36, 628–629 = 1. 664.

<sup>4</sup> Ср. 2 Тим. 1:14.

тогда вижу один светильник, будучи не в силах разделить или измерить единый свет»<sup>1</sup>.

Для Григория единство Троицы было не просто предметом богословского спора: оно было в первую очередь объектом благоговейного молитвенного созерцания. Его отношение к Троице характеризовалось абсолютной преданностью и пламенной любовью, почти влюбленностью. «Моя Троица» – так любил называть Ее Григорий. Борьба за единосушие еще более укрепила привязанность Григория к Троице, которая стала как бы частью его собственной биографии. Неслучайно он заканчивает монументальную поэму «О своей жизни» восторженными словами, посвященными Троице:

Что принесем в дар Церквам? Слезы.  
Ибо к этому привел меня Бог,  
Подвергнув жизнь мою многим превратностям.  
А куда она приведет меня? Скажи мне, Слово Божие!  
Молюсь, чтобы привела в непоколебимое жилище,  
Где моя Троица и Ее соединенное сияние —  
Троица, Чьи неясные тени и ныне приводят меня в восторг.<sup>2</sup>

### Библиография

*Abramowski, L.* 'Eunomios', *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 6. (Stuttgart, 1966), 936–947.

*Barnes, M. B.* 'The Background and Use of Eunomius' Casual Language', in *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, ed. by *M. R. Barnes and D. H. Williams* (Edinburgh, 1993), 217–236.

*Danielou, J.* 'Akolouthia et exuguse chez Grégoire de Nysse', *Recherches de science religieuse* 27 (Paris, 1953), 219–249.

*Danielou, J.* 'Eunom l'Arien et l'exuguse néo-platonicienne du Cratyle', *Revue des études grecques* 69 (Paris, 1956), 412–432.

*Egan, J. P.* 'Αἴτιος/«Author», 'αἰτία'/«Cause» and 'ἀρχή'/«Origin»: Synonyms in Selected Texts of Gregory Nazianzen', in *Studia Patristica*, vol. XXXII, Papers Presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995, ed. by *E. A. Livingstone*, (Louvain, 1997), 102–107.

*Egan, J.-P.* 'Primal Cause and Trinitarian Perichoresis in Gregory Nazianzen's Oration 31. 14', in *Studia Patristica*, vol. XXVII, Papers Presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991, ed. by *E. A. Livingstone*, (Louvain, 1993), 21–28.

<sup>1</sup> Сл. 40, 41, 1–24; SC 358, 292–294 = 1. 571.

<sup>2</sup> PG 37, 1165–1166 = 2. 391–392.

*Galtier, P.* Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs (Roma, 1946).

*Harvey, S.* 'Feminine Imagery for the Divine', St. Vladimir's Theological Quarterly 37, Nos. 2—3 (New York), 111—139.

*Isaye, G.* 'L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de saint Grégoire de Nysse', Recherches de science religieuse 27 (Paris, 1937), 422—439.

*Kelly, J. N. D.* Early Christian Doctrines (London, 1968).

*Lebreton, J.* 'ΑΓΕΝΝΗΤΟΣ dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du II<sup>e</sup> siècle', Recherches de science religieuse 16 (Paris, 1926), 431—443.

*Louth, A.* The Origins of the Christian Mystical Tradition (Oxford, 1981).

*May, G.* 'Die Grossen Kappadokier und die staatliche Kirchenpolitik von Valens bis Theodosius', in Die Kirche Angesichts des Konstantinischen Wende, hrsg. von G. Ruhbach (Darmstadt, 1976), 322—336.

*Moreschini, C.* 'Il platonismo christiano di Gregorio Nazianzeno', Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa III, 4 (Pisa, 1974), 1347—1392.

*Norris, Fr. W.* Faith Gives Fullness to Reasoning. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen (Leiden—New York—Kobenhavn—Köln, 1991).

*Pelikan, J.* The Christian Tradition I: The Emergence of the Catholic Thought (100—600) (Chicago—London, 1971).

*Pepin, J.* De la philosophie ancienne a la théologie patristique (London, 1986).

*Rondet, H.* Original Sin. The Patristic and Theological Background (Shannon, 1972).