

Глава V. СВ. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ

§ 1. Биография и значение в истории богословия

Третий среди четырех братьев и предпоследний ребенок в семье, св. Григорий еп. Нисский, в значительной степени затенен славою своего старшего брата Василия и своего тезоименного друга, еп. Назианзского. Родился он ок. 335 г. Его ранние годы не отмечены никакими свидетельствами и, вероятно, прошли без особых внешних событий. Образование, им полученное, было не столь блестяще, как у св. Василия; он не готовился к какой-либо особой деятельности, но бесспорно отдал дань наукам и рос под влиянием своих сестры Макрины и брата Василия. К этому последнему он навсегда сохранил особое почитание, а, судя по известному диалогу «Macrinia», сестра оказывала на меньшего брата немалое влияние. Григорий женился на некоей Феосевии, женщине исключительного духовного дарования, которая, однако, ок. 365 г. скончалась. Св. Василий добился того, чтобы его брат был выбран во епископы г. Ниссы, что и случилось около 371 г. С этого времени он вступает в борьбу с арианами. Неправильно обвиненный в расхищении церковных имуществ, еп. Нисский был неканонически низложен и вынужден был покинуть свой епископский град в 376 г. Из письма к Авлавию мы узнаем, как, после смерти в 378 г. императора Валента, еп. Григорий смог после более чем двухлетнего отсутствия вновь вернуться в свою епархию, и с каким воодушевлением он был встречен своими пасомыми. Он участвует затем в Антиохийском соборе 379 г., затем избирается вопреки своему желанию во митрополита севастиийского, от какого поста ему удается все же через некоторое время освободиться. Он участвует на втором вселенском соборе 381 г. в Константинополе. Императорским эдиктом 30 июля 381 г. его имя включено в список епископов, общение с которыми обязательно для пра-

вославных. Последнее сведение о его жизни относится к собору 394 г. Дальнейший след его совершенно теряется.

Значение св. епископа Нисского в истории тринитарных споров особенно велико. При жизни его старшего брата, он, конечно, оставался в тени. Св. Григорию Назианзину история присвоила титул «Богослова», в виду его особого проникновения в глубины домостроительства Божия. Св. Григория Нисского справедливо называют некоторые «мистиком». Он, если не считать Климента Александрийского во II в., является первым среди выдающихся тайнозрителей в среде догматических писателей. У него не было церковно-административных талантов Василия; он не обладал человечностью и поэтичностью Григория Богослова; на церковное поприще активной борьбы он выступил не как св. Афанасий в раннейшие годы своей жизни, следовательно, он не принадлежит к скороспелым умам. Но и литературное его наследие, и глубина прозрений, широта образования, многогранность его интересов превосходят во многих отношениях всех трех, только что названных писателей Церкви.

§ 2. Литературное наследие

Определение бесспорных дат в эпоху, от нас настолько отдаленную, является, как известно, делом весьма нелегким, а зачастую и осужденным на неудачу. Насколько можно судить, в списке трудов св. Григория Нисского надо считать наиболее ранними его писания на тему «Шестоднева». Эти произведения появились недолго спустя после смерти св. Василия, т.е. около 379-380 гг. Надо ли делать из этого тот вывод, что пока старший и знаменитый брат был еще жив, младший не дерзал взяться за перо, но во всяком случае, только после этой даты св. еп. Нисский начинает свою литературную деятельность. Он себя считает призванным продолжать дело умершего знаменитого брата. Так, он дополняет своими двумя трактатами недоконченное ранее толкование св. Василия на «Шестоднев». Затем он продолжает после смерти Василия его полемику с Евномием. Но тут — не одно только влияние старшего на меньшего. Во всяком случае, св. Григорий не нахо-

дится в безусловной, рабской зависимости от св. Василия. Он идет по той же линии, но вносит и много нового, в частности, гораздо больше св. Василия он способен к философским обобщениям и находится под несомненным влиянием платонизма.

Творения св. Григория могут быть подразделены на: а) экзегетические, б) догматико-полемические, в) нравственно-аскетические, г) проповеди и д) письма.

А. Экзегетические.

1. « О Шестодневе, слово защитительное к брату Петру »
2. « Об устройении человека » (Оба трактата должны быть отнесены к годам непосредственно после кончины св. Василия, т.е. 379-380 гг.)

3. « О жизни Моисея законодателя ». (Время написания не поддается точному определению. Принято думать, на основании введения в эту книгу, поскольку автор говорит о своих « седых волосах »⁽¹⁾, что он был уже старым человеком. Обычно сходятся на том, что этот труд надо относить к 380-390 гг.)

4. « О надписании псалмов »
5. « Толкование на Екклесиаст »
6. « Толкование на Песнь песней »
7. « Толкование блаженств »
8. « Толкование молитвы Господней »
9. « О чревоуцательнице »

Эти шесть произведений, датировка коих представляет затруднения непреодолимые, являются скорее богослужебными беседами, чем трактатами экзегетического типа.

Б. Догматико-полемические.

10. « Большой Катехизис » (Написан около 383 г.)
11. « Диалог о душе и воскресении » (« Macrinia »). (Этот диалог между младшим братом и старшей сестрой, бывшей уже на одре смертельной болезни, происходил тотчас же по

(1) P.G. 44, col. 300 B.

возвращении св. Григория с собора Антиохийского 379 года. Таким образом, можно отнести это произведение к тому же году или к 380 г.)

12. « К префекту Иерию, о младенцах, преждевременно похищенных смертью ».

13. « Против Евномия » (12 книг, написанных, по-видимому, не в один прием. Это произведение направлено против « Апологии на Апологию » Евномия. Сначала была написана первая книга — вероятно, немного спустя по смерти св. Василия, т.е. в 380 году. Затем появилась и вторая книга, вероятно, скоро спустя после первой. Наконец, в 381-383 гг. была составлена и третья книга, разделенная на 10 частей. Таким образом составилось представление о 12 книгах, тогда как на самом деле их только три.)

14. « О Святом Духе против духоборцев » (Окончание его не сохранилось. Точная датировка затруднительна).

15. « К Авлавию о том, что не три Бога »

16. « К Евстафию о Св. Троице »

17. « К Симпликию, о вере в Отца, Сына и Св. Духа »

18. « К Эллинам, на основании общих понятий »

19. « Против судьбы »

20. « Против Аполлинария Лаодикийского » (Написано не ранее 385 г.).

Три трактата (« Против Ария и Савеллия », « Против иудеев » и « Слово против Манихеев в десяти силлогизмах ») признаны теперь неподлинными.

В. Нравственно-аскетические.

21. « О названии христианина » (К Гармонию)
22. « О совершенстве и том, каким должен быть христианин »
23. « О цели жизни по Богу »
24. « О девстве »
25. « О порицании »
26. « Житие Макрины »

§ 3. Труды экзегетические

Внимание св. Григория в этой области привлечено преимущественно к Завету Ветхому. Исключением надо признать его толкования на Блаженства и на Молитву Господню. Да и в ветхозаветных писаниях его интерес суживается изучением только некоторых книг. Пророки им не объясняются; исторические книги тоже остались вне поля его зрения. Две хохмические книги (Екклесиаст и Песнь песней) им истолкованы в виде омилий, а не систематических комментариев. Но особенной известностью пользуются три его комментария на известные темы из книг Моисеевых. Это «О Шестодневе», «Об устройении человека» и «О жизни Моисея законодателя». Из них первые два интересны, в особенности, как произведения антропологические^(1а), а также и как несущие на себе сильный отпечаток платонизма.

Что же касается книги «О жизни Моисея законодателя» (или «О совершенствовании в добродетели»), то ее значение должно быть признано исключительным в ряду прочих святоотеческих трудов по истолкованию Св. Писания Ветхого Завета.

Изучение Св. Писания может совершаться с самых разнообразных точек зрения. Можно, как известно, заниматься одним только буквальным объяснением текста; может быть, с другой стороны, отдано предпочтение толкованию аллегорическому; можно обращать внимание больше на исторический метод и все в древнем тексте стараться объяснить при помощи хронологии, данных археологии, сравнительно с историей других древних народов, современных Израилю; с другой стороны, при подходе типологическом исторические подробности могут совершенно стереться, Библия перестанет быть документом историческим, а превратится в одно лишь прообразовательное для Завета Нового повествование. Могут, наконец, в изучении текста преобладать стремления филологические, при которых священный текст будет подвергаться самому тщательному и ученому анализу со стороны корнесло-

(1а) См. Архим. Киприан: «Антропология Св. Григория Паламы», стр. 152-166.

вия, сравнительной филологии, грамматических форм и синтаксических оборотов; при этом внимание экзегета увлечено подсчетом в данном отрывке тех или иных форм, знаков препинания или так называемых *ἄπαξ λεγόμενα*. Филологический анализ, конечно, можно применять везде и ко всякому тексту. Можно любое произведение мировой литературы изучать с точки зрения филологической критики. Не возбраняется, разумеется, филологам заниматься с точки зрения сравнительного языкознания и священным текстом Библии, равно как тому же методу можно отдавать предпочтение и при изучении текстуальной ткани «Илиады» или «Божественной комедии». Но, при ограничении одним этим методом, ученый рискует в изучении поэзии Гомера или Данте не понять ее, как памятника высшей красоты; а применяя этот же метод к тексту Библии, оставить без внимания религиозную, духовную, божественную сторону ее.

Эти общие замечания должны быть несколько углублены в отношении к тексту книг Моисеевых. Книга Бытия, в частности, может увлечь богослова проблемой согласования Моисеевой космогонии с данными современной нам геологии или астрономии, что является задачей бесплодной и, с точки зрения богословия, ненужной. Кроме того, текст Моисеевых книг, особенно после «открытия» Астриюка, привлек к себе и по сию пору не отпускает от себя внимания толкователей так называемыми вариантами «ягвиста» и «элогиста», равно как и «священнического кодекса». При данном взгляде на дело толкования весь текст Моисеевых книг превращается в сложную мозаику разных текстов, составленных неизвестными нам авторами (Ягвист, Элогист), которыми позднейший автор (Моисей?) воспользовался только как более или менее искусный редактор или компилятор. Такая *formgeschichtliche Methode* должна якобы помочь и снять все затруднения в толковании текста Моисеевых книг. На самом же деле затруднение не отстраняется, а лишь отодвигается в сторону разных неизвестных авторов. Доведенная до крайностей, такая «высокая критика» текста вводит новые загадки, не уничтожая существующих. Если для того, чтобы быть на уровне такой критики, необходимо развенчать традиционного автора, при

признании коего не находится ответа на вопрос, « как » он мог написать тот или те отрывки, то вводимые новые « Quelle » и « Ur-Quelle » никак, в сущности, не отвечают на тот же вопрос « как ». В самом деле, если традиционный автор книги (или отрывка) должен быть признан или как богооткровенный автор, т.е. написавший данный текст путем сверхъестественного наития, или же как использовавший бывшие до него источники, то в этом последнем случае снова встает тот же вопрос, как использованный традиционным автором неизвестный нам писатель сам написал данный отрывок, отрывки или же всю книгу. Если повествование о бытии мира (т.е. Шестоднев) не принадлежит целиком или даже отчасти традиционному автору Моисею, а этот последний использовал только неведомых нам « ягвиста » и « элогиста », то откуда же они получили данные для своего космогонического повествования? Надо будет или признать их гениальными людьми, чтобы выдумать такой величественный рассказ о шестодневе, или же опять-таки использовать какой-то или какие-то еще более ранние источники. В последнем случае встанет все та же задача, в первом — надо будет ягвиста (или элогиста) считать поистине гением или же орудием откровения свыше.

Признавая всю необходимость критического подхода к священному тексту со всеми его изучениями вариантов, филологических подробностей и грамматических форм, без чего исагогика, да и самая экзегетика текста превращается в ненаучную наивность, толкователь текста не должен, однако, ограничивать свое толкование одними этими предположениями об источниках, влияниях и т. под. Священный текст Библии может, как сказано было, быть предметом филологических и грамматических упражнений, но прежде всего, толкователя, а главное — богослова ожидает вопрос о богословском содержании священного текста, о его религиозном значении, о его приложении к духовной жизни.

Эти вводные и предварительные рассуждения необходимы были для того, чтобы лучше понять взгляд св. Григория Нисского на Моисея, на откровение и на самый смысл содержания так называемых « Моисеевых » книг. Буквальный подход к книгам Моисеевым приводит к богословским апориям ; кри-

тико-филологический — неизбежно ведет к полному или частичному отрицанию боговдохновенности. Религиозное чувство ставит вопрос, как Моисей мог узнать о творении мира и о том, что было до всякого человеческого свидетельства. Объяснение св. еп. Нисского является толкованием, покоящимся на мистическом откровении свыше. Моисей для св. Григория — пример высшего мистического достижения. Посему книга « О жизни Моисея законодателя » не столько является толкованием текста, каким является « Шестоднев », а описанием жизни, предложенным в образах добродетели, руководством к мистической жизни. В Моисее св. Григорий увидел совершенного мистического учителя и зовет подражать ему. Книга не поделена на подробные главы и не содержит в себе хронологических уточнений. Она объясняет с мистической точки зрения некоторые обстоятельства в биографии законодателя, из которых читатель может сделать соответствующие выводы для духовной жизни и найти в ней ценные гносеологические указания. « Вся совокупность жизни Моисея представлена св. Григорием, как образец духовного восхождения », говорит о. J. Daniélou в своем введении к переводу этого произведения ⁽²⁾.

Автор прямо указывает цель и направление духовной жизни : усовершенствование в добре не имеет конца. « Всякое добро не имеет по природе своей предела, а ограничивается лишь приближением к противоположному. Например : жизнь — к смерти, свет — к тьме. И вообще всякое добро оканчивается всем тем, что представляет собою противоположность добру. Как конец жизни есть начало смерти, так и остановка в течении путем добра делается началом течения по пути порока » ⁽³⁾. « У добродетели один предел — беспредельность » ⁽⁴⁾. Этот путь к совершенствованию и есть, в сущности, единственный путь к Богу и богопознанию. Моисей, восходящий на гору и входящий во мрак, является образцом правильного боговедения. Он проникает « в неисповедимость божественного тайноводства там, и сам, уже незримый, пребывает

(2) J. Danielou. SCH. vol. I., Paris, 1941, r. 18.

(3) P.G. 44, col. 300 D-301 A.

(4) Ibid., col. 301 B.

вместе с Незримым». Посему и всякий, намеревающийся быть в единении с Богом, должен выйти из всего видимого, направляя свое разумение к Незримому и Непостижимому, как бы какой вершине горы, и уверовать, что Божество там, куда не восходит понятие» (5). Это дает основание св. Григорию настаивать на «отрицательном», апофатическом методе в богоспознании, т. е. «не уподоблять Божественной природы чему-либо познаваемому рассудком» (6), на чем он, подобно св. Василию, будет настаивать и в своей полемике с Евномием.

Это не отказ от богословствования и не запрет любопытствовать о Боге, а лишь правильное руководство духовно-познавательных способностей человека на истинном пути к богопознанию. Естественные силы человеческие недостаточны для богословия; не совершенны и внешние науки, т. е. языческая философия. «Внешнее обучение — говорит св. Григорий — действительно бесчадно: оно всегда страждет болезнями рождения, по никогда не рождает ничего живого» (7). Богопознание совершается на пути таинственных откровений. Богослову открывается искомая истина не на линии рассудочного умствования, а во внутреннем мистическом опыте. Так же и в деле написания священного текста. Автор его не выдумал, до него не додумался и не логическими выводами пришел к тем или иным выражениям; они, эти слова священного текста ему открылись в тишине его сердца, в таинственном мраке безмолвия, в сверхъестественном откровении от Бога. Св. Григория не интересуют в деле написания Моисеевых книг те или иные варианты текста, возможные несогласованности, ни время и место составления этих книг и прочие необходимые в современной исагогике темы. Внимание св. отца привлечено самым фактом, как могло Моисею открыться то, что он нашел нужным запечатлеть на хартии. Открылось это в таинственных теофаниях: пред Неопалимой Купиной, на горе Синайской, у расселины скалы и под. И автор поучает читателя, какие выводы может и должен сделать он при учении этого священного текста для себя самого, для пригото-

(5) P.G. 44, col. 376 D-377 A.

(6) Ibid., col. 377 BC.

(7) Ibid., col. 329 B.

вения своего ума к таким же или подобным таинственным откровениям.

Таинственнейшая теофания у Купины Неопалимой разбирается св. Григорием, так сказать, классически для всей позднейшей мистической традиции. Прежде всего, надо освободиться от всего чувственного, надо — по образному выражению священной книги — снять с ног своих сапоги, надо разрешить эту мертвую и земную кожаную оболочку, т. к. к лучам истины невозможно взойти связанными ногами. Моисей, которому из купины было сказано «Аз есмь Сый», поучается, что из всего объемлемого чувством и созерцаемого умом, ничто не есть сущее в подлинном смысле, кроме превысшей всего сущности, которая всему причиной и от которой все зависит» (8). Непостижимое существо Божие и неизменяемое, по снисхождению к немощи человеческой природы, изменяется соответственно с нашими условиями и способностями восприятия. Человек, очистивший себя от чувственного, подходит к созерцанию умопостигаемого, превышающему знание, добываемое чувствами. Ему надо засим взойти на гору Божию. «Подлинно крутая и неприступная гора — богословие, и к подгорию его едва подходит большинство людей» (9).

В данном случае важно «вхождение во мрак» Моисея и объяснение таинственного богоявления в расселине скалы. Сначала Моисей видит Бога в свете, в купине; потом он входит в облако, которое затемняет видимое, и, наконец, входит в совершенный мрак, обнимается отовсюду этим мраком, т. е. поучается полной и совершенной непостижимости Божества. Отсюда и запрет искать наименования для божественной Сущности, и апофатика (10). Образ «мрака боговидения» и Моисея, беседующего с Богом в этом мраке, является любимым образом многих мистиков. Это парадоксальное понятие (мрак боговидения, познание в непознании и под.) будет неоднократно потом заимствоваться писателями позднейшего времени. Этот «мрак» означает несозерцаемость Божественного

(8) P.G. 44, col. 333 AB.

(9) Ibid., col. 376 A.

(10) Ibid., col. 376 D.

естества ⁽¹¹⁾. В этом истинное познание искомого. В том и познание наше, что не знаем, потому что искомое выше всякого познания, как бы неким мраком объято отовсюду непостижимостью. Это — вообще гносеологическая тема постижения непостижимости. Это же впоследствии скажет Николай Кузанский: «непостижимое постигается постижением его непостижимости». Потому же св. Григорий и называет непостижимого и недосягаемого Бога «всеобъемлющею силою существа, в которой обитает вся полнота Божества, этот общий покров вселенной» ⁽¹²⁾.

Моисей горит, однако, ненасытимою жаждою боговедения и стремится увидеть Бога лицом к лицу. «И щедрость Божия соизволяет исполнить желание Моисея; но не обещает ему какого-либо успокоения и пресыщения в этом желании. Бог не показал бы Себя Своему служителю, если видимое было бы таково, что могло бы успокоить вожделение взирающего. В том и состоит истинное видение Бога, что у взирающего на Него никогда не прекращается это вожделение» ⁽¹³⁾. Вот они, эти страшные библейские дерзания жаждущего божественного наслаждения ума человеческого: борющийся с Богом Иаков, настоятельно требующий видеть лицо Божие Моисей...

Что же означает этот образ «увидеть задняя Божия», а не лицо Божие? Нельзя становиться лицом к лицу перед ведущим, потому что тогда шествие будет в противоположную сторону. Доброе не в лицо смотрит доброму, но следует за ним. Посему увидеть лицо Божие и невозможно, т.к. это значило бы зайти Богу навстречу, т.е. идти Ему наперекор, в противоположном направлении. Моисей, таким образом, смотрит не в лицо Божие, а видит Его «задняя», и потому только и остается жив ⁽¹⁴⁾.

Из всего сказанного ясным должно быть, что для св. Григория очевидны два вывода из жизнеописания Моисея: а) Законодатель запечатлел на хартии то, или лучше сказать, часть того, что ему было в таинственном созерцании открыто свыше;

(11) P.G. 44, col. 377 A - 330 A.

(12) Ibid., col. 381 D.

(13) Ibid., col. 401 D - 404 A.

(14) Ibid., col. 408 B - 409 B.

б) Моисей не только сам является совершенным мистиком, избранным Божиим сосудом для получения исключительных откровений, но и для других, для всех стремящихся к мистической жизни, да и вообще для всякого богослова Моисей должен быть образцом духовного совершенствования и подвижнического восхождения на гору добродетелей, без которых невозможно ни занятие богословием, ни правильное понимание и толкование Слова Божия. Иными словами, в приложении ко всем другим попыткам толковать библейский текст, прежде всякого применения того или иного научного метода (буквального, типологического, аллегорического, филологического и под.), безусловно необходимо внутреннее духовное самоочищение.

Говоря теперь о методах, применяемых самим св. Григорием в истолковании библейского текста, надо сказать, что аллегорические приемы занимают у него весьма почетное место. Аллегория и типология встречаются на каждой странице, например: бесчадная дочь Фараона означает внешнее, языческое любомудрие ⁽¹⁵⁾, Неопалимая Купина — образ Приснодевства Богоматери ⁽¹⁶⁾, Медный змей есть прообраз Христа ⁽¹⁷⁾, изготовление евреями кирпичей, «плинеоделание» символизирует рабствование страстям ⁽¹⁸⁾, эти же страсти надо видеть и в жабах, нападавших на египтян ⁽¹⁹⁾, умерщвление египетских первенцев означает уничтожение греховных помыслов, как первообразов и первопричин греха ⁽²⁰⁾, двенадцать источников в пустыне и семьдесят финиковых пальм — прообразуют двенадцать и семьдесят апостолов ⁽²¹⁾, Моисей воздвизает в борьбе с амаликитянами свои руки крестообразно во образ Креста ⁽²²⁾, что будут потом охотно повторять святые отцы толкователи текста и песнописцы церковные. Не оставившись на подробном объяснении символики в устройстве скинии и священнических одежд.

(15) P.G. 44, col. 328 D sq.

(16) Ibid., col. 332 D.

(17) Ibid., col. 336 B.

(18) Ibid., 341 D.

(19) Ibid., col. 345 BD.

(20) Ibid., col. 352 C - 353 B.

(21) Ibid., col. 365 CD.

(22) Ibid., col. 372 BC.

Из сказанного явствует, что аллегорическому и типологическому методам толкования св. Григорий дает в данном произведении преимущественное предпочтение. Исследования современной науки (см. хотя бы примечания к тексту и введение о. Daniélou) в достаточно ясной степени обнаруживают влияния и заимствования, как идеологические, так и лексические, из Платона, Филона, Климента Александрийского и Оригена.

§ 4. Учение тринитарное

В центральном споре своего века, св. Григорий, не внося существенно нового, продолжает, в сущности, линию своих предшественников. Он завершает дела Каппадокийцев. В принадлежащих ему произведениях он дает догматически более точное учение (« Большое катехизическое слово »), решительно отменяет какое бы то ни было уклонение в « требожие » (« К Авлавию о том, что не три бога ») и опровергает крайние арианские суемудрия Евномия (« Против Евномия »).

Бог — Един и единственный⁽²³⁾, самозаклученная и неделимая Монада⁽²⁴⁾. Троица заключается в Единице, и различается в Ипостасях, не делится в подлежащем⁽²⁵⁾. « Сущность не делится в каждом Лице, чтобы, подобно лицам, были и три сущности »⁽²⁶⁾. Единосущие у тех, сущность которых тождественна⁽²⁷⁾. Таким образом, для него совершенно ясным является различие « сущности » от « Ипостаси ». Правда, он иногда не отличает сущности от природы⁽²⁸⁾.

Что касается выражения « Ипостась », то оно для св. Григория Нисского, равно как и для свв. Василия и Григория Назианзина, является уже вполне установленным. Не пользовавшееся расположением св. Василия слово « Лицо », Григорием употребляется неоднократно⁽²⁹⁾. Св. Григорий, с другой

(23) « Против Евномия », II.

(24) « На Песнь Песней », 8.

(25) « Огласительное Слово », 3.

(26) « К Эллинам ».

(27) « Против Аполлинария ».

(28) Ер. 26.

(29) « К Авлавию »; « Огласительное Слово », 39.

стороны, настаивает не на « общении », как св. Василий Великий, а на « единстве » Божества⁽³⁰⁾.

Отец есть причина, тогда как другие две Ипостаси — « причиненное »⁽³¹⁾. Слово не есть что-либо непостасное (букв. : « непостасированная вещь »), но « самосущно существующее »⁽³²⁾. Вообще же в характеристике личных особенностей Ипостасей св. Григорий Нисский следует за Назианским богословом больше, чем за своим братом, св. Василием : « нерожденность » — « рождение » — « исхождение », хотя иногда называет Сына не « рожденным », а « Единородным ».

Вопрос об исхождении Св. Духа затрагивается св. Григорием особо, и надо сказать, что в оценке его выражений наука не находит единогласного решения. Католическая тенденция представляет св. еп. Нисского проповедником исхождения « Filioque », или, по крайней мере, « через Сына ». Патр. Константинопольский Иоанн Векк и собор флорентийский приписывали св. Григорию, на основании слов из « О молитве Господней », ясно выраженное учение об исхождении « и от Сына ». Rauschen-Altaner, в своей « Патрологии », имеет мужество считать подобные цитаты неосновательными, а самое место подложным⁽³³⁾. Несколько спокойнее настроены современные нам католические патрологи. Так, Tixeront, признавал, что « греческая теология последней четверти IV века откровенно направлена к Filioque », а что Григорий Нисский учит о Сыне, как о некоем орудии или инструменте при исхождении Духа от Отца, т.е. иными словами, что Дух исходит « через Сына »⁽³⁴⁾. Точно так же в своей статье о св. Григории Нисском Р. Godet⁽³⁵⁾ усваивает св. Григорию учение « через Сына ». Барденхевэр тоже настаивает на исхождении через посредство Сына⁽³⁶⁾. Подобный взгляд отстаивался и старокатоликами в так называемых Роттердамских комиссиях.

Основанием для подобного истолкования пневматологии

(30) « Против Евномия », II.

(31) « К Авлавию ».

(32) « Огласительное Слово », 2.

(33) Rauschen-Altaner : « Patrologie », p. 237.

(34) Tixeront : « Histoire des dogmes », II, p. 91, 93.

(35) Р. Godet : DTC, VI, 1851.

(36) Bardenhewer : Patrologie, p. 264.

св. Григория служит одна из заключительных фраз в его трактате «О том, что не три Бога»: говоря об Отце как причине, а о двух других Ипостасях, как причиненных, автор указывает на то, что одна из Них является таковою непосредственно, тогда как другая — через посредство этой непосредственной, т.е. иными словами, что Дух Святой исходит от Отца через посредство Сына. Ту же мысль о трех светильниках, из коих первый подает свет второму, а через этого зажигает третий, можно найти в трактате «О Св. Духе» (VI).

Признание выражения «через Сына» (не только в данном случае св. Григория Нисского, но и вообще у тех из греческих писателей, которые его допускают) не нарушает ли «единоначалия» («монархии») в Св. Троице? Т.е., не вносит ли оно в «причиненность» Св. Духа момента какой-то, если не причинности Сына, то во всяком случае его посредства? Мысли св. Григория Нисского нашли себе соответствующую оценку в научной православной литературе.

Архиеп. Филарет Черниговский решительно отмечает какое-либо «филиоквистское» настроение св. Григория⁽³⁷⁾. Греческий догматист, проф. Хр. Андрутос решительно защищает св. Григория от какого бы то ни было «филиоквизма»⁽³⁸⁾. Архим. Иустин (Попович) объясняет выражения св. Григория, как «явление миру через Сына», а никак не как исхождение по бытию, по существу, ссылаясь совершенно основательно на ту мысль св. Григория, что единая Причина Причиненных есть Отец⁽³⁹⁾. Прот. С. Булгаков точно так же утверждает, что у св. Григория «совершенно отсутствует не только доктрина Filioque, но, что гораздо важнее, самая ее проблема». Правда, он думает, что у св. Григория Нисского «с большей отчетливостью выступает отношение между Сыном и Духом Святым не только в аспекте икономическом, но и в онтологическом»⁽⁴⁰⁾.

(37) Архиеп. Филарет Черниговский: «Историческое учение об отцах Церкви», СПб. 1882. т. II, стр. 154; «Православное догматическое богословие» СПб. 1882 ч. I, стр. 106, прим. 80.

(38) Проф. Хр. Андрутос: «Догматика Прав. Вост. Церкви» (по гречески), Афины, 1907. стр. 84.

(39) Архим. Иустин: «Догматика Православне Цркве». Београд, кн. I, стр. 203-204.

(40) Прот. С. Булгаков: «Утешитель», УМСА - PRESS, 1936, стр. 48-49.

Проф. А. Гусев, в связи с «роттердамскими формулами» решительно защищает св. Григория Нисского от указанных выше упреков, правильно отмечая, что формула «через Сына», понятая онтологически, должна неизбежно нарушить «монархию» Отца, как Единой причины бытия и Сына и Св. Духа. «Через Сына» может быть понимаемо только в порядке икономическом, т.е. в смысле откровения Духа в мире. Приписывая же «через Сына» бытию Ипостаси Св. Духа, св. Григорий впадал бы, тем самым, в противоречие с самим собою, со своим утверждением об Единой Причине — Отце»⁽⁴¹⁾.

(41) Проф. А. Гусев. «Вера и Разум», 1897, 13, 29-34.