

## ИЗ ГЛАВЫ 9

### МОНОГРАФИИ Д.И. МАКАРОВА

«Мариология Феофана Никейского в контексте византийской богословской традиции VII – XIV вв.» (СПб., 2015).

«Итак, подобно тому, как Богородица стала по плоти Матерью Бога воплощенного, точно так же Она стала и *Отцом*<sup>1</sup> всех обожженных по благодати, поскольку как Матерью Бога-Слова Она нарекается как предоставившая Ему плоть, так и, уделяя (χωρηγοῦσα) обожение всем обожженным, Она являет Себя Отцом всех этих богов по благодати»<sup>2</sup>.

Совершенно очевидно, что Отцом Богородица называется как Начало для истинно верующих новой жизни и обожения, которое всем — включая ангелов — даруется Богом через Приснодеву. Иначе говоря, это еще один способ выражения идеи *об универсальном посредничестве Богоматери между Богом и Церковью* — идеи, к рассмотрению которой мы сейчас и обратимся.

Посредницей (μεσίτις) между Богом и человеческим родом называют Богородицу Иоанн Геометр (X в.) и св. Филофей Коккин<sup>3</sup>. Встречается у Патриарха в заключительной части гомилии и понятие *посредничества* Богоматери (μεσιτεία)<sup>4</sup>. Особенно же интересно высказывание Иоанна Геометра в Похвальной речи (Энкомии) Взятию на небо (по сути — Успению) Матери Божией:

«Днесь *вторая Посредница* (μεσίτις) [отошла] к *Первому Посреднику* (τὸν... μεσίτην) (1 Тим. 2, 5), человек богоносный — к Богу, понесшему [на Себе] человека [досл. — «человеконосному», ἀνθρωποφόρον], второй Начаток — ко Отцу, благоугодный (приятный, τερπνῆ) и [наиболее]

<sup>1</sup> Переводим это принципиальное место, следуя чтению M. Apparatus: οὕτω μήτηρ (Jugie. P. 64.11-12); οὕτω πατήρ (M, f. 24).

<sup>2</sup> Jugie. P. 64.10-16.

<sup>3</sup> Τοῦ ἀγιωτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Φιλοθέου Ὁμιλία... Σ. 100.248-249; 105.407; 107.461; ср.: Ibid. Σ. 108.497-505, особ. стр. 502 («через посредство Воспеваемой»); 119.817, ср. p. 119.816-820. Ср. у Иоанна Геометра в гл. 63: «Посредницу (μεσίτιν) и Примирительницу (διαλλακτήν) между Собой [и человеческим родом]» (Wenger A. L'Assomption... P. 408.34-35); ср. гл. 70 (Ibid. P. 414.17).

<sup>4</sup> Τοῦ ἀγιωτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Φιλοθέου Ὁμιλία... Σ. 119.840.

непорочный после Первого (*Кол. 1, 18*)»<sup>5</sup>. Здесь, как мы видим, вновь подчеркивается неразрывная взаимосвязь таинства Богородицы с Таинством Ее Божественного Сына.

Более того, подобно Христу-Искупителю, Богородица также является Искуплением (*λυτήριον*) человеческого рода: «Благодарим Тя, — молится Иоанн Геометр Христу, — *давшего* Себя в качестве выкупа (*λύτρον*) за нас (*1 Тим. 2, 6*; ср.: *Гал. 1, 4*), а вместе с Собой *давшего* и Свою Матерь в качестве постоянного (*καθ' ἐκάστην*) Искупления [за наш род] — с тем, чтобы Самому умереть за нас единожды, Сей же тысячекратно *умирать произволением*, а утробе Ее быть опаляемой, как и в случае с Тобою, ради тех, кому, как и Отец, Она *отдала* Своего Сына, хотя Ей и было известно, что *предается* Он на смерть»<sup>6</sup>.

А. Ванже не преминул сделать к этому месту комментарий следующего рода: «В этом замечательном отрывке автор с особой силой утверждает совершаемое Богородицей со-искупление человеческого рода (*la cogédemption mariale*), которое, будучи связано с тем искуплением, что осуществлено Христом, продолжает его во времени»<sup>7</sup>.

Общеизвестна та роль, которую отец Антуан, как преемник отца Жюжи, сыграл в подготовке Ватиканского догмата 1950 г. о взятии Матери Божией живой на небо.<sup>8</sup> Мы не вправе истолковывать византийского автора подобным образом (обратим внимание хотя бы на различие терминов *λύτρον* и *λυτήριον*). Речь здесь идет, по нашему мнению, о подступах к понятию *мариологической перихорезы*, которое будет в полной мере раскрыто как раз Феофаном Никейским (а также в изрядной степени свв. Григорием Паламой и Филофеем Коккиным). Присмотримся к глаголам *даяния*, *отдачи* в процитированной фразе Иоанна Геометра. В действительности речь у нашего автора идет о той **высшей степени причастности жертвы Богородицы жертве Христа, той степени Ее со-страдания страданию за все человечество Ее Сына**, которая и ведет к весьма полному **уподоблению Ее миссии миссии Сына Божия, Который стал и Ее Сыном** — но никак не о тождестве этих миссий. Грань тонкая, но принципиальная — как и в случае учения об обожении: в отличие от

<sup>5</sup> Le discours de *Jean le Géomètre*, 58 // *Wenger A. L'Assomption...* P. 404.32 – 406.2.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 60 // *Wenger A. L'Assomption...* P. 406.25-30.

<sup>7</sup> *Wenger A. Note 1 // Ibid.* P. 406.

<sup>8</sup> См., например: *Shoemaker S. J. The Cult of Fashion.* P. 68.

православных, слияние душ и тел праведных с Богом по сущности постулируют лишь еретики — оригенисты и, к примеру, на Западе V в. — присциллианисты<sup>9</sup>.

Кроме того, данная идея Иоанна Геометра — определенный шаг навстречу теории Феофана Никейского о *перихорезе Иисуса Христа и Пресвятой Богородицы по гномическому качеству души* (см. далее). Ценная сама по себе, она оказывается одним из важных звеньев в развитии византийской православной мариологии, на которое доселе не обращали должного внимания.

Таким образом, можно говорить о *постепенном и долгом вызревании в рамках византийской культуры идеи универсального посредничества Богоматери между Богом, Церковью небесных и Церковью земных (составляющих в совокупности Единую, святую, соборную и апостольскую Церковь)*. Данная идея была отнюдь не только результатом заимствований из западной богословской мысли. Так, рассмотрев некоторые выражения из гомилии Георгия Никомидийского, И. Калаврезу делает вывод, который подтверждается и более обширным источниковым материалом: «Мария становится наиболее доступной Заступницей, которая исполняет посредническую роль между верными и Ее Сыном»<sup>10</sup>.

И все же одним из важнейших (если не важнейшим) источников учения Феофана, оказавшим системное влияние на мариологию нашего автора, была Беседа на Введение Богородицы во храм св. Григория Паламы, в которой содержатся те же мысли о Богородице как универсальной Посреднице в деле передачи нетварных даров благодати Св. Духа ангелам и людям<sup>11</sup>.

Феофан последовательно проводит идею *об универсальном посредничестве Богоматери между Богом и верными (а также и*

---

<sup>9</sup> Поскольку восточный материал (оригенизм после трудов А. Гийомона и др.) хорошо известен, сошлюсь лишь на LXXI титул Квеснеллова собрания канонов (Рим, 490—е гг.), в котором собраны постановления против присциллианистов и осуждается указанное мнение. См. новую публикацию данной части собрания: *Митрофанов А. Ю.* Церковное право и его кодификация в период раннего Средневековья (IV—XI в.). М., 2010. (Материалы по истории Церкви, 45). С. 347.

<sup>10</sup> *Kalavrezou I.* Op. cit. P. 169.

<sup>11</sup> Ομιλία κβ'. Σελ. 140, 141, 158, 155: «...чтобы всем неотчуждаемым образом (неумалимым, ἀναφαιρέτως) уделить (μεταδοίη) сей дар (τῆς... δωρεᾶς) освящения...» Ср. на р. 159: «...всякое из дарований (τῶν δωρημάτων) Божиих достигает и ангелов, и людей не иначе, как через Нее».

*ангелами) в деле нашего спасения.* Ведь именно Богородица становится «вмещающей в Себя и восприемлющей всю Божественную и животворящую полноту (τοῦ... πληρώματος, ср.: Кол. 2, 9) от (ἐκ) Главы — Христа, через Него *уделяющей* (χορηγουμένη) [сию полноту] всем членам Его Тела (ср.: I Кор. 12, 27)»<sup>12</sup>. Понятно, что речь идет о полноте благодатных даров Св. Троицы, обладающих энергийной природой, т.е. об энергиях Божиих. Всякий член может получить эту жизненную силу от Бога, лишь соприкасаясь с Главой<sup>13</sup>.

Феофан особо подчеркивает это обстоятельство: «Итак, подобно тому, как никто не в силах прийти к Отцу, как только через Сына (Ин. 14, 6), точно так же и к Сыну — *естественному Источнику Св. Духа*, из Которого проистекает всякое даяние благ (ср.: Иак. 1, 17), *никто не в силах прийти, как только через Его Матерь*, Которая и есть "Внутреннейшее завесы" (ср.: Евр. 9, 3; 10, 20), *Святое святых*, из Которого Бог вступает в общение (ὁμιλεῖ) со всяким тварным естеством»<sup>14</sup>. «Ибо Сия есть *Источник* Божией благодати, силы и *премудрости* (понимаемой как общая энергия Св. Троицы. — Д. М.), объемлющей и содержащей все сущее, а также промышляющей о нем. Поэтому ни для одного из сущих — *ни для относящихся к ангельской природе, ни к человеческой* — совершенно невозможно откуда-то из другого источника приобщиться указанным благам, *кроме как из (ἐξ) Нее*»<sup>15</sup>. Подобно доблестным воинам Христовым, все претерпевающие невзгоды получают от Спасителя через посредство Его Пречистой Матери нетварные *силы* (читай — *энергии*) *Св. Духа*<sup>16</sup>.

Как видим, Феофан всячески акцентирует уникальность Богородицы и Ее положения в Церкви, Ее превознесенность над всяким тварным естеством и особую энергийную близость ко Пресвятой Троице (по полноте причастия энергиям Божиим Пресвятая Дева уступает лишь человеческому естеству Христа). Отметим также подчеркиваемую Феофаном симметричность отношения: Бог—Отец: Бог—Сын = Бог—Сын: Богородица. Речь при этом ни в коем случае не идет о тождестве по сущности Бога и Богородицы, но именно о факте Ее *посредничества* между Богом и Церковью верных. Если

---

<sup>12</sup> Jugie. P. 130.17-19.

<sup>13</sup> Ibid. P. 130.24 – 132.2.

<sup>14</sup> Ibid. P. 40.15-20; ср.: Ibid. P. 148.10-12.

<sup>15</sup> Ibid. P. 48.28 – 50.6; ср. p. 82.19-21; 194.18-22.

<sup>16</sup> Ibid. P. 134.5-12, особ. стр. 8-10.

Господь Иисус Христос есть «Путь, Истина и Жизнь» (*Ин.* 14, 6) и Дверь (*Ин.* 10, 9), то Богородица — Дверь к этой Двери (или Врата — см. эпиграф к книге). Толкуя *Быт.* 3, 24, Феофан отмечает, что Путь к Древу жизни (т.е. Господу) и есть Богородица<sup>17</sup>. При этом херувимы и серафимы находятся в непосредственной близости от Богоматери как Престола Божия, «высокого и превознесенного» (*Ис.* 6, 1)<sup>18</sup>.

Сказанное в главе 3 позволяет понять, почему, согласно Феофану, Иисус Христос даровал Богородице Свое (т. е. Божественное) Имя *по причастию* (κατὰ μετουσίαν)<sup>19</sup>, так что Богородица может метафорически именоваться Богом в силу причастия Христу и Его святому Имени (ср.: *Флп.* 2, 9—10), а потому «...надлежит воспевать и прославлять Ее как Бога и Господа...»<sup>20</sup> Укажем на *энергийную трактовку имени*, отразившуюся в этом рассуждении и следующую в целом в русле умозрений св. Григория Паламы<sup>21</sup>.

Правда, в другом месте своего труда Феофан, рассуждая о ниспослании Божественных даров, говорит, что Бог соделал нас *общниками* (κοινωνοὺς) Своих наград (т.е. даров), тем самым как бы отсылая читателя ко второму члену введенной им пары понятий *причастие — приобщение* (понятие *приобщения* означает «причастие двух или более субстанций одному и тому же»<sup>22</sup>). С одной стороны, данное словоупотребление так или иначе ориентировано на 2 *Петр.* 1, 4. С другой — само понятие *обожения* Феофаном определяется через второй из введенной им диады терминов, т. е. *приобщение. Богородица уделяет обожение всем спасаемым Богом*

---

<sup>17</sup> Ibid. P. 40.23—42.2; ср. p. 54.14-18. По поводу последней строки необходимо заметить, что чтение рукописи М (προσθήκεται — Mosq. Syn. gr. 461, f. 20), совпадающее с чтением О, не подтверждает конъектуру Жюжи (προσθήωται).

<sup>18</sup> Ibid. P. 42.3-7.

<sup>19</sup> Ibid. P. 82.15-17.

<sup>20</sup> Ibid. P. 84.2.

<sup>21</sup> Ср. наблюдение об энергийной трактовке Имени Божия у Паламы (на примере гомилий): *Макаров Д. И.* Антропология и космология... С. 143. Однако в целом св. Григорию Паламе никоим образом нельзя приписывать воззрения имяславцев. См. на материале трактата «Против Григоры» (ок. 1355—1357): *Диодор (Ларионов), мон.* О некоторых проблемах интерпретации наследия святителя Григория Паламы... (2009). Раздел 2. Палама и «имяславие» // [www.bogoslov.ru/text/443837.html](http://www.bogoslov.ru/text/443837.html). О датировке источника см.: *Sinkewicz R. E.* Op. cit. P. 145. Nr. 20.

<sup>22</sup> *Jugie.* P. 68.15-17; *Σωτηρόπουλος Χ.* Op. cit. Σ. 182.276-277; *Ζαχαροπούλου Γ. Σ.* Op. cit. Σ. 137.262-263; *Феофана, епископа Никейского, Речь первая...* С. 584.

*тварям, т.е. ангелам и людям*<sup>23</sup>: это важнейший аспект Ее универсальной посреднической миссии.

*Именно благодаря Своей универсальной посреднической миссии Богородица — постольку, поскольку Она уделяет верным христианам энергию Св. Троицы — может именоваться Отцом и Царем верующих:* «Если же и обожение всех обоживаемых проистекает (πρόεσι) из (ἐξ) Нее как от (ἀπό) некоего Живоначального Источника и Сосуда (δεξαμενῆς), вмещающего всю божественную "полноту" (ср.: Кол. 2, 9), и если, получая обожение из (ἐξ) этого Источника, боги по благодати становятся и именуется царями, соцарствующими Христу, и господами (ср.: 1 Кор. 8, 5), то Ее<sup>24</sup> по справедливости подобало бы назвать как Дарующей совершенство (τελεσιουργός) и Отцом, так и Богом для всех этих богов, как Подательницу обожения (ἐκθεωτικός)<sup>25</sup>, и Господом господ, и Царем царей — а также Царицей (βασιλίς)»<sup>26</sup>.

*Богородица представляет Собой Идеал достигшего обожения праведника.* Такой идеал согласуется и с Беседой на Введение Богородицы во Храм св. Григория Паламы, раскрывающей *образ Богородицы как совершенного исихаста*<sup>27</sup>. «Как исихаст, — пишет в этой связи о св. Григории Паламе Пантелеимон (Калафатис), митрополит Ксанфи и Перифеория, — он, похоже, придает особое значение священному безмолвию (исихии) Богородицы»<sup>28</sup>. Эти же слова верны и по отношению к св. Филофею

<sup>23</sup> Например: *Jugie*. P. 74.9-10, 84.5-7.

<sup>24</sup> В рукописи М стоит местоимение αὐτή (f. 32), которого нет в издании о. Жюжи (*Jugie*. P. 84.10).

<sup>25</sup> Мужской род вызван согласованием с впереди стоящими существительными πατήρ и θεός.

<sup>26</sup> *Jugie*. P. 84.5-13; cf. p. 84.22-26.

<sup>27</sup> Ομιλία κβ. Σ. 170; *Spiteris Y. Op. cit.* P. 558—562, 565—567; *Макаров Д. И.* Антропология и космология... С. 347; *Георгий, архим.* Тварные светы этого мира и Нетварный Свет Христов согласно учению святого Григория Паламы (1984) // *Он же.* Святитель Григорий Палама — учитель обожения. Четыре беседы о богословии святителя Григория Паламы. Каменец-Подольский, 2008. С. 26. Беседа св. Григория была произнесена на Афоне, а затем переработана в трактат в Константинополе в 1341 г. (*Spiteris Y. Op. cit.* P. 561).

<sup>28</sup> *Παντελεήμονος αλαφάτη, Μητρ., Η Θεοτόκος ως πρότυπο τελειώσεως του ανθρώπου κατά τον άγιο Γρηγόριο τον Παλαμά // Ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς στην ιστορία και το παρόν / Έποпт. Γ. Ι. Μαντζαρίδου. Ιερά Μεγίστη Μονή*

Коккину (представление о Богородице как в совершенстве владеющей искусством умной молитвы — подательницы Боговидения — отразилось в его гомилии на Успение)<sup>29</sup>. Мы полагаем, что такое же отношение к подвигу приснодевства Пресвятой Богородицы нашло отражение и в Похвальном слове Феофана Никейского.

А уже *от Богородицы*, в свою очередь, получают преподавание (τὴν χορηγίαν) Св. Духа «многие члены (1 Кор. 12, 27) [Тела Церкви], принадлежащие к одному чину (ὁμοταγῆ) и равные по положению (ἰσοστάσια)»<sup>30</sup>. При этом не делается *принципиальной разницы* между клиром и мирянами — или, скажем, между духоносными старцами (как, например, в студийской традиции) и церковной иерархией. Писания св. Симеона Нового Богослова в принципе, как кажется, довольно близко приближаются к Феофану в этом требовании для духовника — и всякого христианина — быть в первую очередь *духоносным* самому<sup>31</sup>.

---

Βατοπαίδιου, Ἁγίου Όρος, 2000. Σ. 82. Также Приснодева являет Собой «совершенное воплощение монашеского и аскетического идеала» (Ibid. Σ. 83).

<sup>29</sup> Τοῦ ἁγιοτάτου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Φιλοθέου Ὁμιλία... Σ. 97.188-193; 98.208-217.

<sup>30</sup> *Jugie*. P. 130.20-22.

<sup>31</sup> См., например, о св. Симеоне: «...важнейшее значение он придавал необходимости для духовного отца — вне зависимости от того, рукоположен он или нет — пережить самому воздействие Св. Духа опытным путем» (*Turner H. J. M. St. Symeon the New Theologian: His Place in the History of Spiritual Fatherhood // SP. Vol. XXIII / Ed. E. A. Livingstone. Leuven, 1989. P. 94*). См. там же и ссылки на источники.