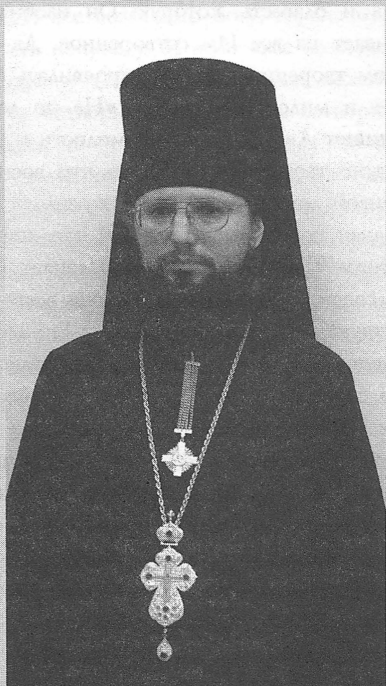


БОГОСЛОВИЕ ДИДИМА СЛЕПЦА ПО ЕГО КОММЕНТАРИЯМ НА КНИГУ ИОВА

Ректор Архимандрит
ИОАСАФ (Морза)



Белорусский государственный университет (механико-математический факультет) — 1991; Минская Духовная Семинария — 1997; Афинский университет, богословский факультет — 2003; Минская Духовная Академия, кандидат богословия — 2003; доцент — 2009.

ТРУДЫ
№7

Минской Духовной Академии

Поражает читателя разнообразие тем, которых касается Дидим Слепец при толковании книги Иова. Его энциклопедические знания находят яркое выражение, когда он говорит о бытии Божиим, о свойствах Бога — Его вечности, благодати, всеведении, всемогуществе, воздаянии, справедливости. Он стремится показать, что Бог — это Творец и Промыслитель всей твари, всего видимого и невидимого. Не оставаясь в стороне от догматических вопросов своего времени, Дидим выражает свое отношение к тринитарным, христологическим и пневматологическим вопросам, которые волновали христиан в IV м веке. В некоторых моментах, касающихся этих вопросов (например, в пневматологии), Дидиму удалось наиболее точно из всех отцов выразить учение Церкви. В других же, наоборот, он явился выразителем и защитником тех мнений, которые не согласуются с церковным преданием (например, о возможности покаяния злых духов и дьявола). Дидим, обладая острым и наблюдательным умом, заменявшим ему телесное зрение, интересовался окружающими его явлениями жизни. Существующий мир он воспринимает как творение Божие и подчеркивает тесную связь Бога с миром и непрекращающийся Его промысл обо всем сотворенном Им.

1. Учение о Боге.

1.1. Свойства Божии.

По выражению Григория Богослова, при начале всякого слова и дела «наилучший чин есть от Бога начинать и с Богом оканчивать»¹. От Бога и Его божественных свойств и качеств и начинаем обзор толкований Дидима Слепца на книгу Иова.

а) Вечность. Итак, мы «веруем в единого Бога — едино начало, безначального»², Ко-

тому единственному по существу принадлежит вечность и бессмертие. Дидим пишет, что праведный Иов (Иов 10, 5) «жизнью человека называет в этом веке пребывание, ибо говорит, если бы Ты, как человек, имел такую жизнь, то я бы вступал в спор с Тобой как с невеждым. Бог же вечен (ὁ θεὸς δὲ αἰώνιος). Божественное бытие неописуемо, ибо Он вечен (ἀπερίγραφός ἐστιν ἢ τοῦ θεοῦ ἕλαξις· ἂ ἰδιος γάρ)»³. Именно потому, что Бог вечен и всеведущ, человек остается безответным во всяком споре с Ним.

б) Всеведение Божие. Божественное всеведение есть та сила, «знающая все прежде рождения его»⁴. Поэтому ничто из существующего не сокрыто от Него: ни помышления бесплотных, ибо, как пишет Дидим, диавол «пришел с Ангелами не для того, чтобы предстать пред Богом, но и его знает всевидящее око Божие»⁵, ни помышления и дела человеческие: «Ибо Бог знает дела людей, и не остаются незамеченными Им прегрешения их, но видит, когда они творят злые дела, — показывая этим всеведение Божие»⁶. Также и праведный Иов «удостоверяет прежде сказанное, научая, что если и совершен какой-нибудь человек, но око Божие, «испытующее сердца» (Рим. 8, 27), знает и безвестное»⁷. Один из собеседников Иова — Елифаз, видя все происходящее с Иовом, приходит в изумление делам божественного промысла. И когда он говорит, что «им [делам] несть числа», то это относится только к людям, ибо «Бог все знает» (θεὸς γὰρ τὰ πάντα οἶδεν) и «по природе бесчисленное не является неисчислимым для Бога»⁸. Бог знает судьбу всякого человека: «Ибо Он, «творяй вся и претворяй» (Амос 5, 8), знает суд для каждого»⁹. По этому поводу Дидим Слепец делает интересное замечание: «По справедливости только одному Божеству принадлежит свойство видеть помышления (καὶ εἰκότως μόνῃς τῆς θεότητός ἐστι τὸ τὰς διανοίας ὄραν). Ибо если бы этим свойством были наделены смертные люди,

не имеющие божественной благодати, то они чуждались бы согрешающих, не могли бы им, но отстранялись бы от них, страшась множества их грехов, и не молились бы за них (μὴ συνζήνουνεύσωσιν ὑπὲρ τοιοῦτων προεβέουτες)»¹¹.

в) Благодать. Божественному естеству присуша и благодать, которую Он изобильно изливает на все Им сотворенное. Да и в самом творении человека проявилась благодать и милость Господня. «Не по долгу, — пишет Дидим, — но по милости и благодатьне творит Бог. Ибо то, что восприимчивой материи дарована жизнь — это признак больше милости, чем чего-нибудь другого»¹². И праведный Иов «знает Бога как своего Творца и как Творца всего существующего, поэтому и учит о Его долготерпении»¹³. О благодати и долготерпении Бога свидетельствует и то, что Он, даже и зная тайные помышления человека, не наказывает, не мучит такового, как свойственно людям: впоследствии узнавши тайные замыслы других людей против них, они мучают их, как когда-то согрешивших, «Бог же, принимая нынешнюю добродетель, уже не вспоминает старых грехов»¹⁴.

г) Всемогущество. Говоря о божественном всемогуществе, Дидим отвергает мудрствования докетов, отрицавших, что Бог может воспринять телесную человеческую природу, а также гностиков, считавших зло таким же вечным началом, как и Бог: «Верно и разумно да будет воспринято и «вся можеша» (Иов 10, 13), чтобы не подпасть неразумию докетов. Сказанное ясно, если принять во внимание такое разделение: некоторые из сил суть действительные (энергийные, τῶν δυναμῶων αἱ μὲν εἰσιν ἐνεργητικαί), другие же — страдательные (пассивные, αἱ δὲ παθητικαί). И действительные — те, при помощи которых творим, страдательные же — при помощи которых бываем. Поэтому когда говорится, что Богу все возможно, не следует приписывать Ему и страдательные силы. Нельзя

сказать, что Он стал чем-то иным, ибо для Него не существуют какие-либо довлеющие над Ним силы (*οὐ κατ' ἐπιτηδεότηα δυνάμεις*), также нельзя сказать, что Он может лгать, или изменяться, или отрицаться Себя. Говорю, что Богу возможно то, что Ему приличествует. Ибо некоторые, подобные Порфирию и другим, мудрствуют, что если все возможно Богу, то, значит, и говорить неправду. И если «все возможно верующему» (Мф. 17, 20), то он может и постель сотворить, и человека сотворить. Но здесь не это подразумевается, но подобно тому, как если говорится: «все возможно врачу» — то говорится о медицине, и «все возможно кормчому» — говорится применительно к его искусству, — также, если говорится: «все возможно Богу» или «верующему» — значит: «все приличное Богу возможно Ему» и все, что прилично Богу возможно Ему, может делать верующий»¹⁵.

д) Воздаяние, справедливость. Дидим говорит о божественном правосудии, о том, что оно проявляется разнообразно. Бывает, что неправедные благоденствуют, а праведные притесняются, «как, например, святой Иеремиа, освященный еще от утробы, столько страдал, что даже был ввержен в ров со сквернами. Также Лазарь и богач (первый страдая, второй живя весьма благополучно) проявляют точность неизреченных божественных судеб (*τὸ τῶν ἀπορρήτων θεοῦ κριμάτων ἀκριβὲς ἐμφέρουσιν*)»¹⁶. Божественная справедливость проявляется в том, что Бог возносит смиренных, восстанавливает погибающих и расточает советы лукавых (Иов 5, 11 12): «только от Бога дается человеку слава или бесславие, Он смиряет всякого и, несмотря на множество мудрости человеческой, Божие дело — подать (предоставить) конец»¹⁷.

е) Гнев Божий. Праведный Иов часто говорит своим друзьям о гневе Божиим, о том, что этот гнев Божий постиг его (Иов 3, 26). Разъясняя, что значит гнев Божий, Дидим пишет: «Гневом Иов называет бо-

лезни: «послал, — говорит, — гнев Твой, и потребил их, как трость» (Исх. 15, 7). Если же услышим о гневе Божиим, не надо помышлять о нем как о человеческой страсти. Ибо этой страсти не свойственно посылаться, но она кроется внутри души. Гнев же Божий посылается, то есть, посылаются болезни»¹⁸.

1.2. Бог — Творец и Промыслитель.

Как пишет Дидим, благодать Божия проявилась в том, что Он из ничего сотворил существующий мир, даровал бытие видимым и невидимым тварям, чтобы они были участниками Его благодати. Сотворив этот мир, Господь не оставил его Своим попечением и непрерывно проявляет о мире Свое промышление и заботу, которая есть «божественное хотение, благодаря которому все существующее воспринимает надлежащее ему предназначение»¹⁹.

Одни дела божественного промышления бывают по благоволению (*κατ' ευδοκίαν*), другие — по соизволению (*κατὰ συχώρησιν*). Первые — это те, которые являются без всякого сомнения благими, добрыми, а по соизволению — дела, которые кажутся злыми. Иными словами, часто Господь попускает праведному впасть в бедствия, чтобы для окружающих была явлена его добродетель, скрытая внутри его. Именно это случилось с благочестивым Иовом, и именно рассуждениям о промысле Божиим над ним посвятил Дидим большую часть своих толкований на книгу Иова.

Повествуя о божественном благоволении, Дидим пишет, что Елифаз исповедует Бога Промыслителем и Творцом всех. Как муж, наделенный мудростью в человеческих вещах, Елифаз имеет познания о невидимых и видимых тварях, «говорит о неисследимых, великих и славных делах Бога. Он, видя случившееся с Иовом, как человек, объятый страхом, изумляется делам Промысла»²⁰. Затем он «переходит к слову о

божественном промыслении над людьми и говорит, что Он с высоты смиряет, бедных делает богатыми, подданных — владыками, больных — здоровыми, и наоборот»²¹. И вообще, обращаясь к Иову с речью (глава 5), Елифаз «научает двум вещам: Божьему попечению о Своих рабах и Его непамязлобию»²².

Дидим сравнивает промысл Божий с животительной влагой, без которой все существующее не имеет под собой основания и исчезает: «Как не напаяемые водой растения засыхают, так и человеческие дела, совершаемые вне промысла Божия, неосновательны (ὑλότασιν οὐκ ἔχει)»²³. А сам Иов «о промысле и попечении еще яснее выражается в следующих словах: «жизнь и милость даровал мне, и попечение Твое хранило дух мой» (Иов 10, 12), называя душу духом (πνεύμα λέγων τὴν ψυχὴν)»²⁴.

И праведный Иов, и его друзья в беседе часто касаются вопроса о непостижимости дел божественного Промысла, они говорят, что «не только человеку, но и всякому рожденному естеству невозможно понять собственными усилиями» божественные судьбы²⁵.

Дидим пишет, что несмотря на то, что божественные судьбы неисследимы, Господь может подать человеку знание Своего Промысла. «Божий дар — принять разумение судеб Божиих, о которых сказано: «Судьбы Твоя — бездна многа» (Псал. 35, 7). И, поясняя, приводит следующее рассуждение: «Столько же (τοσοῦτον) знаем, что к нашей пользе совершаются, даже если не постигаем. Для примера возьмем какой-нибудь отделенный от всех остров, на который царь ссылает всех падших и провинившихся. И если предположить, что царь справедлив, то ясно, что всякий, высылаемый жить на этот остров, терпит это за грех, даже если мы не знаем точной причины его прегрешения»²⁶.

Человек, являясь вершиной божественного творения, испытывает на себе особое промысление со стороны своего Творца. Дидим пишет, что о человеческих делах можно сказать, что «они, как водой, напаяются промыслом, без которого они имеют быстрое увядание и тление. Если когда кто-нибудь впадет в бедствия, затем снова будет свободен от них, то это случается по промыслу. Может казаться, что бывающее среди людей имеет человеческий корень, однако оно не будет иметь основания без управления промыслом. Великое ли, малое ли — все в жизни находится под промыслом, и все увядает, не имея его водительства»²⁷.

Когда Иов, обращаясь к Богу, говорит, что «живот и милость положил еси у мене, посещение же Твое сохрани дух мой» (Иов 10, 12), то «слова «положить живот» означают творение, а «милость» — промыслительную благодать (τὴν προνοητικὴν χάριν)»²⁸. Поэтому, впадши в искушение от диавола и болезни, «Иов был уверен, что все случающееся домоустраивается божественным промыслом, поэтому «и не даде безумия Богу» (Иов 1, 22)»²⁹.

Господь Своим промыслом утешает унывающих, укрепляет малодушных, поддерживает изнемогающих: «И это является делом божественного промысла, — ради подвига находящихся в скорби облекать мужеством, чтобы дать людям начертание и образ (ἵνα χαρακτήρα καὶ σχῆμα τοῖς ἀνθρώποις στήσῃ), взирая на которые могли бы утверждаться подражатели»³⁰.

Говоря кратко, божественным промыслом устроятся все так, что «не всегда Бог дает нам желаемое, но полезное»³¹.

1.3. Сущность Бога и божественные энергии.

Дидим различает в Боге сущность (ἡ οὐσία) и энергии (αἱ ἐνέργειαι). Сущность

Божия — это то, что в Боге непознаваемо для нас, недоступно для человеческого разума, и о ней мы можем говорить, употребляя только апофатические (отрицательные) термины. Так, когда мы желаем описать сущность Бога, мы говорим, что Он неизречен, непостижим, неведом, не имеющий ни начала, ни конца, не сотворен, не сложен, невидим, неприкосновенен, недоступен, неописуем, неограничен.

Однако нам доступны некоторые знания о Боге. Мы можем засвидетельствовать, что Он благ, человеколюбив, праведен, справедлив, страшен, огонь поядающий и так далее. По мысли св. Василия Великого, «энергии многообразны, а сущность проста (ὅλλ' αἱ μὲν ἐνέργειαί ποικίλαι, ἡ δὲ οὐσία ἁπλή)». Мы же утверждаем, что познаем Бога нашего по энергиям, но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Ибо хотя энергии Его и до нас нисходят, однако же сущность Его остается неприступною»³².

Божественное домостроительство — это одна из многообразных энергий (действований). Дидим, объясняя, почему Иов проклинает свой день, пишет, что Иов желает подпасть проклятию тому, кто был истинной причиной проклятия, наследованного людьми³³. Люди, придя в познание своего горького положения, должны убежать от этого проклятия. Однако осуществить это — «соединить проклятое с Богом — это и есть домостроительство, а не какая-нибудь другая энергия (действие)»³⁴.

Глас Божий — это тоже Его энергия, действие. Дидим пишет, что когда «Моисей говорил, и Бог отвечал ему гласом» (Исх. 19, 19), — то «не следует ответ, бывший ему от Бога, воспринимать как некий простой голос, но как божественные энергии (ὅλλ' ἐνέργειας θείας), от которых он благодерзновенно говорил с Богом»³⁵.

Такое же рассуждение приводит Дидим и относительно злой силы — дьявола. «Раз-

личные же имена дьявола, — пишет он, — означают различия его энергий (действий) (ἐνέργειας αὐτοῦ διαφόρους), но не сущности (οὐκ οὐσίας). Потому что дьявол образно называется и супротивником, и лукавым, и львом, и змием, и китом, по-разному действуя своей злобой»³⁶.

Однако и божественные энергии человек может постигать только отчасти, насколько он может вместить. Дидим так пишет об этом: «И действительно, если человеческий разум вникнет в божественные дела, то исполняется страха, по сказанному: «Разумех дела Твоя и убояхся» (Авв. 3, 2). Сему же последует и «глас ночный» (Иов 4, 13), который есть великий мрак, от которого трепещет и страшится начинающий постигать что-либо из божественных судеб. Находятся в смятении даже и «кости» его, которые суть силы души. Ибо всякое человеческое помышление немоществует к постижению божественного домостроительства. И немалое смятение испытывает человек, держащий проникнуть в божественные судьбы и чудеса. Не каждому дано постигнуть их, и это справедливо, по слову во Христе говорящего Павла: «О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его» (Рим. 11, 33)»³⁷.

1.4. Триадология Дидима.

В триадологии Дидим был последователем Великого Афанасия и в некоторой степени Св. Василия. Единосушие трех божественных ипостасей он утверждал главным образом через тождественность их энергий (действований) — все то, что имеет общие энергии, является единосушным (О Св. Духе, 17).

Так же, как и Св. Василий, Дидим связывает множество «имен», которыми мы называем Святого Духа, со множеством Его энергий (действий) (О Св. Духе, 9).

Как и св. Афанасий, Дидим иногда допускает выражения, в которых отождествляет сущность (ἡ οὐσία) и ипостась (ἡ ὑπόστασις): «Итак, можно сущность называть ипостасью» (На псалмы, 38, 6)³⁸.

Дидим был в исключительной степени троическим богословом³⁹. Его основная заслуга и ценность его учения о Святой Троице заключается в том, что в выражении терминологии «одна сущность и три ипостаси» он предвдывает не только отцов Каппадокийцев (особенно Григория Богослова и Григория Нисского), но и самого Афанасия. Известно, что термин «одна сущность и три ипостаси» не встречается в творениях св. Афанасия. Впервые он появляется в сочинении «Против Ария и Савелия», приписываемом необоснованно Григорию Нисскому (PG 45, 1281-1302). Сочинение это принадлежит Дидиму, хотя и не все из исследователей согласны с этим⁴⁰, и было написано до 358 года.

От того, что во Святой Троице «одна сущность», следует, что и одно «хотение» существует между тремя лицами Божества⁴¹.

Единосущие лиц Святой Троицы Дидим утверждает следующим образом. Описывая приход и предстояние диавола пред Богом, Дидим замечает, что хотя диавол и может обольстить людей, преобразуясь в ангела света, однако же не может «обмануть родоначальника всех Бога и Того, «Им же вся» и Святого Духа, ибо Троица единосущна»⁴².

Рассуждая о словах Иова, обращенных к Богу, «Руце Твои сотвористе мя и создасте мя» (Иов 10, 8), Дидим пишет: «прежде всего под ними (руками) следует понимать деятельную божественную силу. Точнее же воспринимать руки как Сына, ибо сказано: «все это соделала рука Моя» (Ис. 66, 2), и Духа, ибо сказано: «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их» (Пс. 32, 6). Сказано также: «Дух Святый найдет на Тебя, и сила Севышнего

осенит Тебя; посеми и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим» (Лк. 1, 35). Чтобы соделался храм Спасов, совершилось нашествие Святого Духа и Силы Вышнего, которая есть Сын»⁴³. То же самое говорит и св. Григорий Нисский: «рука — это, по видимому, сила Божия, творящая все сущее, едиnorodный Бог, через Которого все начало быть (Ин. 1, 4)»⁴⁴.

1.5. Христология.

Христология Дидима представляет особый интерес хотя бы уже потому, что в своем учении Дидим касается таких вопросов, которые были в центре христологических споров, потрясавших Церковь на протяжении нескольких веков. В отличие от св. Афанасия, который развивает свою христологию в направлении сотириологическом, Дидим больше внимания уделяет нравственному аспекту. Вместе с тем он очень ясно и последовательно излагает учение о человеческой душе, воспринятой воплотившимся Божиим Словом. В своем сочинении «О Святой Троице» он полемизирует с теми, кто отрицает человеческую душу в воплощенном Боге-Слове. Возможно, что и в этом моменте на него повлиял Ориген, который учил, что божественное Слово соединилось с человеческой плотью посредством души. Говоря о единении человеческой души с божественным Словом, Дидим считает, что это единение является уже неразлучным и нераздельным: «С ней нераздельно и постоянно до конца неразлучно пребывает»⁴⁵. Неслиянность двух природ Бога Слова ясно выражают слова Дидима: «Ибо плачет внешнее бесстрастие и жизнь, и радость, и мир, и всех терпение, и Тот, Кто дает всем светлые дни, не для чего-либо иного, но чтобы через видимую природу показать милосердие Своего невидимого Божества. Ибо везде — и в словах, и в делах связывает состояния (πανταχοῦ γὰρ, ἢ λόγοις, ἢ ἔργοις τὰς διαθέσεις ἀναμίγνυσιν), чтобы мы как бы по следам устремились ко вратам божественного разума и постиг-

ли, что все в божественном домостроительстве преисполнено милосердия»⁴⁶.

Дидим говорит, что в единении Бога Слова с человеческой плотью нет места смешению или слиянию двух природ, так что от этого произошла бы какая-то третья, но две природы соединились нераздельно и неслиянно (О Святой Троице 3, 6; 3, 13; 3, 21). Следовательно, он признает во Христе только две природы — божественную и человеческую. Необходимо заметить, что Дидим в своих сочинениях не употребляет термина «две природы», но его воззрения весьма приближаются к изложенному позже на IV Вселенском Соборе догматическому учению. Хотя Дидим и различает две природы, но это не препятствует ему принимать единство их в одном лице Господа.

Теперь проследим, что Дидим пишет о Спасителе в толковании на книгу Иова. Господь Иисус Христос — Сын Божий — является совечным Отцу и поэтому является Богом по существу (κατ' οὐσίαν). Об этом Дидим так говорит, полемизируя с арианами: «Если кто-нибудь из нечестивых полагает, что Отец предсуществует Сыну, — то этому испорченному началу следует множество неправд. Потому что Сын воспринимается как творение, а не как совечный Отцу, ибо Он не подобен вечному и предсуществующему. Если же, согласно их дурному предубеждению, Отец предсуществует, тогда Сын не вечен. Из этого следует Ему быть созданием и творением, а затем — изменяемым (τρεπτόν καὶ ἀλλοιωτόν). И таким образом Сын не является по существу (κατ' οὐσίαν) Богом»⁴⁷. Особое значение в этих рассуждениях Дидим придает тому, что только вечному Богу принадлежит свойство неизменяемости, а все, получившее бытие во времени, подвержено влиянию времени и изменяется, и, следовательно, не является Богом.

Как и другие отцы Церкви, Дидим воспринимает Божественную Премудрость, о

Которой говорят учительные книги Ветхого Завета, как вторую ипостась Святой Троицы. Бог Отец является источником Премудрости — Слова Божия, а Оно существует в Боге, являясь единосущным Ему: «Сказав: «во мнозем времени премудрость» (Иов 12, 12), чтобы они не думали, что он говорит о человеческой премудрости и о том, что ее надо искать среди смертных, (Иов) учит, как ее найти, говоря: «У Него премудрость и сила» (Иов 12, 13). Ибо она не вне Его находится, но в Нем есть, будучи единосущной Ему (ἀλλ' ἐν αὐτῷ ἔστιν ὁμοούσιος αὐτῷ τυχόνουσα). Он (Бог) является ее источником, источник же не принимает что-либо из другого места. И сила Его есть Христос: «Христа, Божию силу и Божию премудрость» (1Кор. 1, 24). Ему принадлежит совет и разум, так что не человеческими замыслами они ищутся, но от Него подаются. Все же сие есть Сын»⁴⁸.

Поскольку державу смерти надлежало упразднить только крестными страданиями и смертью, то Единородный Сын Божий, будучи бесстрастным и бессмертным по Своей божественной природе, воспринял подверженную смерти человеческую плоть, чтобы через нее совершить искупление павшего человека: «Ибо упразднить диавола, — говорит Дидим, — подобало не голому божеству (γυμνῆ θεότητι), но через этот родившийся храм Слова, Который рождается от семени обольщенного диаволом человека»⁴⁹. При воплощении Спаситель действительно воспринял истинную природу человека в ее полноте. Поэтому Дидим, опровергая заблуждения еретиков-докетов, пишет: «Они полагают, что Спаситель явился только кажущимся образом. Если испытать, ради чего Он пришел на землю, то ясно, что для спасения людей. Если же явился только призрачно, и учение было только призрачным, и крест, и вознесение, то, следовательно, призрачным, а не истинно бывшим, является и спасение»⁵⁰.

Известное место книги Иова 9 глава 33

стих, где праведный Иов молится о посреднике между ним и Богом, Дидим толкует следующим образом: «Желание Иова — чтобы был какой-то исследователь, который показал бы друзьям его, что он страдает не из-за греха, но ради подвига. И не из-за хвастовства святой хотел этого, но, во-первых, чтобы друзья имели правильные суждения о вещах, во-вторых, чтобы не грешили на Бога, часто приходя в отчаяние из-за того, что подобное случается или с ними, или с другими, и не находя и не осознавая в себе греха. И поскольку только однажды (в книге) встречается слово «Посредник», то достойно знать, что Спаситель называется «Посредником между Богом и людьми» (1Тим. 2, 5). Итак, человек, — и что говорю «человек», — все творение весьма отстоит от Творца. Найдешь же в природе вещей, когда весьма отстоящие приводятся в одно, имеющее что-то среднее. Для сподручного примера возьмем яйцо: скорлупа его жесткая, а съедобное внутри — жидкообразно, кожа же между ними тоньше скорлупы и жестче жидкости — и таким образом соединяются. То же видишь и в орехах, и в гранатовых яблоках»⁵¹. Необходимо заметить, что эти примеры имеют только относительное значение, Дидим приводит их в применении вообще к Богу и человечеству, но не в отношении ко Христу, ибо в примерах предметы (яйцо, орех, гранат) трехсоставны, а во Христе Дидим исповедует, как было сказано, только две природы, соединившиеся нераздельно и неслитно.

«Так как весьма отстоял Бог от человека, — продолжает рассуждения Дидим, — то единородный Божий Сын воспринял в Себя человечество, чтобы и близостью к человеку, и единородностью к Богу соединить обоих и «разрушить стоявшую посреди преграду — вражду — Плотию Своею» (Еф. 2, 14), восприняв чин архиерея. Он — Архиерей, находящийся посреди Бога и освящаемых, неся Божие к людям, а человеческое — к Богу: молитвы и приношения приносит

Богу как жертвы, разум же Его (знание) подает людям. Молитву воссылает, говоря: «как Я и Ты — одно, так и они да будут в Нас едино» (Иоан. 17, 21; 10, 30). И это будет тогда, когда Бог «все во всем» будет (1Кор. 15, 28), чтобы уже без посредника соединились с Богом, став единым с Ним духом. А что именно этого Ходатая предвидел блаженный Иов божественным оком, ясно из слов «хотя великаго кита потребити» и «ходяй яко по земли по морю» (Иов 3, 8; 9, 8). Не следует сомневаться, что божественным откровением ему было возвещено обо всем домостроительстве»⁵².

1.6. Пневматология.

Для Дидима, как и для святого Афанасия, учение о Святом Духе находится в неразрывной связи с учением о Сыне. Вторую книгу своего сочинения «О Святой Троице»; а затем и весь свой труд «О Духе Святом» он посвятил доказательству божества, единосущия и равенства Святого Духа со Отцом и Сыном. Вследствие этого его по справедливости можно назвать «богословом Духа», а на Флорентийском соборе 1438 года православные противники унии более всего обращались к нему для доказательства того, что Дух исходит от Отца и посылается через Сына.

Выступая против арианского зловерия, то есть, что Дух — это «творение», Дидим неоднократно утверждает, что Дух — это не «творение», но Бог, так же, как и Сын: «Мы научены воздавать Ему (Духу) славу не только из упомянутого прежде предания Господня, но и от другого. Так, когда Петр пишет: «Если злословят вас за имя Христова, то вы блаженны, ибо Дух Славы, Дух Божий почивает на вас» (1Петр. 1, 14). Здесь Апостол показывает, что Святой Дух — это и есть некогда виденный Исаией на божественном престоле превознесенный и прославляемый Царь и Господь сил. И когда он же пишет в письме об общении Духа со Отцом и Сыном, то ясно, что это обще-

ние состоит в божестве, в царстве и славе»⁵³ (О Троице 2, 23). Для выражения равночестности Духа со Отцом и Сыном Дидим в одном месте употребляет и термин, который вошел в Никео-Цареградский Символ Веры: «А о том, что (Дух) спокланяется Отцу и Сыну (συμπροσκυνεῖται τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ), научил праотец при дубе Мамврийском, равночестно приняв Святую Троицу и поклонившись»⁵⁴ (О Троице 2, 23).

Во второй книге трактата «О Святой Троице» (глава 8 и последующие) Дидим, как бы подытоживая свое учение о Духе, говорит, что природа и энергия Святого Духа — божественны (τὴν θεῖαν φύσιν καὶ ἐνέργειαν τοῦ Πνεύματος τοῦ Θεοῦ). Святой Дух всегда творит, действует и предоставляет Свои дары как желает, Он дышит, где хочет, «желает же, как Отец и Сын, и дышит также, где хочет Отец и Сын, исполняя изобильно Отца и Сына и Свою единую волю (βούλεται δὲ, ὅπερ ὁ Πατήρ, καὶ Υἱός· καὶ πνεῖ ὁμοίως ἐνθα θέλει καὶ ὁ Πατήρ καὶ ὁ Υἱός· πληροῦν τὴν ἄφθονον τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ ἑαυτοῦ μίαν βούλησιν)»⁵⁵. Он никого из живущих на земле не оставляет вне Своего промысла. Заботясь о Своем творении, Он все видит, всем во всем помогая и раздавая божественные дарования. «Поэтому, — пишет Дидим, — мы исповедуем одну волю, одно владычество и силу Троицы. А так как воля, владычество и энергия едины, то едино и Божество. Ибо Действующий Своею властью и во всем существующий есть единой и нетленной природы, не имеющий в чем-либо недостатка, и не творящий того, чего не хочет»⁵⁶.

Примечательно, что некоторые из выражений Дидима, понимаемые в превратном смысле, приводятся римо-католиками для доказательства исхождения Святого Духа «и от Сына». Например: «Вместе со Отцем (Сын) посылает Святого Духа и водительство самовластно. Ибо воистину

человеколюбное дело Всемудрой и Всеблагой Троицы — посланничество в благочестивый путь жизни, и водительство, и забота обо всех. У Них одно водительство и спокойствие и одна сущность (Ἰὼν δὲ ἡ αὐτὴ ὁδηγία καὶ γαληνότης, ἡ αὐτὴ καὶ οὐσία)»⁵⁷ («О Троице» 8, 4). Однако ясно, что здесь Дидим говорит не об исхождении, но о посланничестве, и что здесь главная тема — доказательство единосущия Святого Духа со Отцом и Сыном.

О том, как Святой Дух творит и действует, как промышляет, как раздает Свои божественные дары, повествует Дидим и в своих толкованиях на книгу Иова. Святой Дух удостоивает Своей благодати истинных служителей Своих: Иов «через служение и истинное послушание удостоился благодати Духа»⁵⁸; Духом Святым душе дается знание Святой Троицы, «ибо она приобщается Святого Духа, воспринимает ведение Троицы и по силе уподобляется Богу»⁵⁹.

Дух Святой есть непрестанное радование всех истинных служителей Христовых, об этом Дидим замечает следующее: «Смех бывает двояким: тот, который в услаждениях — пустой, и он сменяется плачем. А есть дар Святого Духа, который является радостью, он-то и будет дарован в будущем веке тем, которые плачут сейчас»⁶⁰.

Святой Дух — «жизни Податель» — есть истинное желание благочестивых, Он питает души праведных, так что они уже не нуждаются ни в каком ином питателе: «Ибо праведный не нуждается в питающих его, будучи исполненным «животворящего Духа»⁶¹; Он удаляется от нечестивых и покрывает добродетельных от тех нечестия и от диавольских ухищрений: «Божественный Дух предупреждает злые нравы лукавых людей и диавола»⁶².

Дидим обличает тех, кои, возносясь эллинской мудростью, «размышляют о природе неба, земли и моря, об аде — что туда

переселяются души, и о многом другом, и стряпают слова, которым не может дать ясного доказательства; потому что они не причастны Святого Духа и не имеют точного ведения святых, ходящих на земле, но на небесах имеющих жительство»⁶³.

Святой Дух обитал в чистой и непорочной душе Иова и не оставлял его в искушении, подавая ему мужество и терпение: «Бодрствуя и имея надежду и благодать Святого Духа, (Иов) стоял против врага — началозлобного диавола»⁶⁴. «Иов, движимый Духом Святым, предвидел своей чистой душой» поражение диавола⁶⁵. И, наконец, «Дух Святой дает великое свидетельство блаженному Иову, когда говорится: «Во всем этом не согрешил Иов перед Господом»⁶⁶.

1.7. Опровержение Дидимом еретических воззрений.

В заключение настоящей главы, проследив взгляды Дидима Слепца о Божестве, приведем краткие замечания о том, как он защищает чистоту церковного вероучения и опровергает различные еретические вероучения, имевшие распространение в то время. В его толкованиях на книгу Иова мы встречаем рассуждения, где он полемизирует с арианами, манихеями, докетами, новацианами и язычниками. Дидим пишет, что очень важно знать начала или истоки всякого учения, ибо когда они «здоровы, тогда все логически стройно и согласно со здравым смыслом. Когда же начала не имеют здорового основания, то этому последуют многие ошибки»⁶⁷. В пример он приводит арианскую ересь. Когда ариане предполагают, что Отец существовал раньше Сына, то этому злему началу следует и множество иных неправых мыслей: что «Сын — это творение», что «Он не является совечным Отцу», что «Он изменяем» и что Он в конечном итоге «не является по существу Богом»⁶⁸.

Нетвердое основание имеют под собою и докеты, которые отрицали воплощение Спасителя и учили, что Господь только кажущимся образом был на земле, страдал и умер, так как они не допускали для божества возможности страданий и смерти. Если согласиться с этим началом, то все в земной жизни Господа было призрачным, «следовательно, призрачным, а не истинным, является и спасение»⁶⁹.

Движение новациан, возникшее в Римской церкви во время гонения Декия (249-250), по-видимому, продолжало существовать и в IV веке, поскольку Дидим упоминает и об этой ереси. Новациане не принимали покаяние отпавших от веры в период гонений и говорили, что у них нет надежды на спасение, «даже если они выполняют все, что требуется при искреннем обращении и чистом исповедании грехов»⁷⁰. Выражая мнение Церкви, Дидим пишет: «Надежда, существующая для немощных, является обличением против новациан, которые отрицают покаяние и отрицают надежду. Они должны научиться хотя бы из слов Елифаза «буди же немощному надежда» (Иов 5, 16), что для всякого кающегося есть надежда ко спасению»⁷¹. А о том, сколь сильно покаяние, Дидим говорит так: «Словами «Камение огладиша воды» (Иов 14, 19) показывает, что начавший покаяние и пребывающий в нем, подобно разрушающей камень воде освобождает себя от излишества грехов, и уже как будто не имеет его шероховатости, соделывая потопление греха»⁷².

Хотя Дидим и воспринимал учение Платона и Оригена о предсуществовании душ, однако отвергал мнения о перевоплощении. Так, когда Иов, находясь в болезни, проклинает ночь, в которую получил бытие (Иов 3, 4), вместо этого, по словам Дидима, «святому надлежало молиться, чтобы словесные существа восходили к добродетели, а не страдали возвращением к худшему состоянию, как говорят учащие о перево-

площени (κατὰ τοὺς μετενοσιώμασιν εἰσὶ ἄγγελοι)»⁷³.

2. Учение Дидима о бесплотных сущностях.

2.1. Об ангелах.

Ангел есть сущность разумная, движущаяся, свободная, бестелесная, благодатью воспринявшая своей природой бессмертие. Поскольку всякое разумное существо свободно, то этим свойством обладают и ангелы, имеющие власть пребывать или преуспевать в добре, или же направляться ко злу. Дидим говорит, что хотя все творение Божие, в том числе и ангелы, сотворены «весьма хорошо» (Быт. 1, 31), однако же «не по природе ангелы являются добрыми, но они изменчивы»⁷⁴, то есть добро и благодать не являются природными, неизменными их свойствами, но приобретаются ими во времени благодаря их свободному устремлению ко благу. И в этом непрерывном устремлении они изменяются, в отличие от своего Творца — вечного, несозданного и неизменного. Изменяясь, ангелы (и не люди только!), по мнению Дидима, согрешают, то есть, не имеют такой абсолютной чистоты и святости, какой обладает Бог: «Елифаз желает от большего привести доказательство и уверить (Иова), что всякий человек находится под грехом. Ибо Бог и слугам Своим не доверяет, то есть, они не являются неизменяемыми. «И в Ангелах Своих усматривает недостатки» (Иов 4, 18) — они согрешают. Если же о них так говорится, то тем более о живущих в бранных жилищах»⁷⁵. Ангелы трудно подвижны ко злу. Некоторым из них — добрым — теперь уже совсем невозможно пасть, поскольку благодатью Божией они совершенно утвердились во благе.

2.2 О диаволе и злых духах.

Однако существуют и другие ангелы — падшие. Когда Елифаз говорит Иову: «Или

аще кого от святых ангел узриши?» (Иов 5, 1), то «этими словами он дает понять, что существуют и не святые ангель»⁷⁶. Один из первостепенных ангельских чинов, «который стоял во главе земного чина и которому со стороны Бога была вверена охрана земли, — не родившись злым по природе, но быв добрым и произойдя для благой цели, и совершенно не получив в себя самого со стороны Творца и следа порочности, — не перенесши как света, так и чести, которую ему даровал Творец, по самовластному произволению изменился из того, что — согласно с природою, в то, что — против природы, и возгордился против сотворившего его Бога, восхотев воспротивиться Ему; и первый, отпав от блага, очутился во зле»⁷⁷. Вместе с собою он увлек к падению и бесчисленное множество находившихся под его властью ангелов. Таким образом, диавол, возгордившись и отпав от Бога, сделался родоначальником зла, которое есть не что иное, как лишение блага, подобно тому, как тьма есть лишение света. «Итак, — пишет Дидим, — словесная сущность стала отступницей от Бога (ἀποστῆναι θεοῦ). И сия есть диавол, и не родилась она диаволом (ибо Бог смерти не сотворил), но совершенной и доброй (ибо все Бог весьма хорошо сотворил). Она отпала от правого состояния и блаженства»⁷⁸. Диавол же и стал причиной падения людей, соблазнив Еву к преслушанию воли Божией. Дидим говорит, что диавол «завидует тем, кто стремится к блаженству, ибо «завистью диавола вошла в мир смерть» (Прем. 2, 24). Как изгнанник, диавол размышляет в себе: да будет препятствие имеющим небесное жителство, чтобы они не вошли к тому, от чего я отпал. Диавол считает своим посрамлением преуспевание людей, потому что он, будучи зарею небесною и восходящей утренней звездой, отпал от небесных ликов, чтобы предуготовлять просвещающихся «Солнцем правды»⁷⁹. Здесь слова Дидима «чтобы предуготовлять просвещающихся «Солнцем правды» указывают на неизреченный промысл Божий, «исправляющий

зло и обращающий к добрым последствиям»⁸⁰. Все диавольские козни обращаются для спасающихся в подвижническое поприще, где они духовно укрепляются в добре, предусматривают себе венцы победы и восходят на небо.

Подобное мнение находим и у святителя Григория Нисского, сравнивающего диавола со змеем, которого Спаситель Своей смертью и воскресением поразил в голову. Святой Григорий замечает, что некоторые из пресмыкающихся при поражении их в голову не теряют своей жизненной силы и продолжают устрашающе извиваться туловищем. Так же и Спаситель поразил в голову змея — диавола, в туловище которого еще продолжает оставаться какая-то жизненная сила. И он просто стремится привести подвизающихся против него в страх и смятение, не в силах причинить им вреда. «Господь, — говорит святитель Григорий, — никакого слова не сделал об остальном туловище, позволив в мертвом звере оставаться движению для подвига последующих»⁸¹ (Слово на Рождество Христово).

«Итак, — продолжает Дидим, — зависть диавола заключалась в том, что люди стремились восхитить то, от чего он отпал. Поэтому он весьма старателен в своих кознях против рода человеческого. Диавол и Иуду сотворил предателем Спасителя, как будто в свою нору вошедши в его помышление и вложив в него помысел сребролюбия. Также и Именей и Александр через это «потерпели кораблекрушение в вере» (1Тим. 1, 19-20), добровольно сделавшись орудием диавола, которых и предал сатане блаженный Павел, чтобы научились не богохульствовать»⁸².

Диавол, как «злорадный, и злобный»⁸³, и лукавый, есть творец всякого зла. Имея оружием зависть, из-за которой и он сам пал, он уязвляет и побеждает людей, и делает это от «сложения мира до скончания века»⁸⁴: «А что диавол всегда имеет это зло-

умышленное расположение, этому научаемся из Евангелия, когда Спаситель говорит Своим ученикам: «се, сатана просил, чтобы сеять вас как пшеницу» (Лук. 22, 31)»⁸⁵.

По мнению отцов Православной Церкви, ни диавол, ни его слуги не имеют силы или власти в отношении к кому-либо, если для этого у них не будет соизволения от Бога, — соизволения, которое дается Им «для осуществления целей Его домостроительства»⁸⁶. «Да не кажется странным то, — пишет Дидим, — что диавол, будучи тонким духом, прошел эти места [землю и поднебесную]. Правильно сказано «обшед» (περιελθών), а не «возобладав» (περιέχων). Обходит же как противник, ища кого поглотить, привлекает поддающихся на его лукавые уловки, а сопротивляющихся спрашивает у Бога, как и в случае с праведным Иовом»⁸⁷.

И первые главы книги Иова весьма подробно повествуют нам и о самом диаволе, и об образе его действия. Так, рассуждая о приходе диавола и о предстоянии его пред Богом, Дидим пишет: «Диавол не может обмануть Бога. Сказано, что он пришел с ангелами, но не для того, чтобы «предстать пред Ним» (Иов 1, 6). Однако же и его знает всевидящее око Божие. Означает и лезть диавола, преобразующегося в ангела света и прельщающего людей, не могущего же обмануть родоначальника всех Бога»⁸⁸.

Получив соизволение от Бога испытать Иова, диавол не медлит нисколько: «И отошел сатана от лица Господня» (Иов 1, 12). Это изречение более подходит к диаволу, который вне Господа, чем к Каину, о котором тоже говорится: «И отошел Каин от лица Господа Бога» (Быт. 4, 16). «Отойти» означает, что он (диавол) не помнит Бога»⁸⁹. То есть, «отойти от лица Божия» — значит быть вне Его, и «всякий грешник, — добавляет Дидим, — находится вне Бога, прежде всего диавол как началозлобный (ὁ διάβολος ὡς αρχέματος)»⁹⁰.

Отошедши, диавол тотчас же действует и губит все имущество праведного Иова. А затем умерщвляет и его детей, собранных в доме их старшего брата: «Внезапу ветер велик найде от пустыни и коснуса четырем углом храмины, и паде храмина на дети, и скончашася» (Иов 1, 19). «Ветер же, — по мнению Дидима, — это или служащий диаволу дух, или сам диавол. Диавол не может направлять ветер»⁹¹. Иов, однако, остался непреклонным, не согрешил пред Богом и «не даде безумия Богу» (Иов 1, 22).

Во второй раз диавол пришел к Богу, «как будто говоря: «Прошедши все места поднебесной и нашедши блаженного Иова, не могущего принять что-либо от моего, нахожусь здесь»⁹². Он не достиг желаемого, он пристыжен, он побежден, «но бесстыдно скрывает это, он лжец, и хочет скрыть от Бога свое желание погубить Иова»⁹³. И во второй раз Господь попускает диаволу ополчиться уже против самого Иова: «Се, предаю ти его» (Иов 2, 6). И отошел диавол от лица Господня, и не «не медлит, но тотчас же действует, облекая тело Иова одной сплошной язвой, своим нашествием желая разрушить его стремление к добродетели»⁹⁴. Но и после этого Иов не согрешил пред Богом, а диавол, увидев себя осмеянным, опять с бесстыдством устремляется на брань против него: «Третий поединок, сплетенный диаволом Иову, — это беседа жены. Ею, как некогда Адама Евою, хотел он соблазнить Иова»⁹⁵.

После этого «отверзе Иов уста своя и прокля день свой» (Иов 3, 1). Может вызвать недоумение, почему Иов проклинает свой день, в который родился, «и ночь она, в нюже реша: се, мужеск пол» (Иов 3, 3). Разве приличествовало ему, в то время, когда Сам Господь свидетельствует о его праведности, истинности, непорочности и богобоязненности, обращаться со словами проклятия в отношении творения Божия? Дидим разрешает это недоумение и возводит разум читателя к аллегорическому

духовному пониманию этого места книги. Всю третью главу книги — первую речь Иова — он называет молитвой и говорит, что «это молитва о разрешении причины всего случившегося: зол у тех, кои сами собою пришли на путь бытия, и болезней у тех, кто через других [получил жизнь]. [Иов] желает, чтобы проклятию подпала воистину достойная проклятия причина падения человека — диавол»⁹⁶. И упоминание о ките (левиафана): «Но да проклянет ю проклинаяй той день, Иже имат одолети великаго кита» (Иов 3, 8) — свидетельствует в пользу этого понимания: «Поскольку диавол, он же называется и китом, стал причиной падения людей, святой воссылает молитву, чтобы разрешилась эта причина»⁹⁷. Иов своим духовным взором предвидел пришествие Спасителя, Который Своими страданиями одолел диавола и избавил мир от его мучительства.

По мысли Дидима, «мраволев» (μυρμηκόλεων) — муравьиный лев, о котором упоминает Елифаз в своей речи, может означать диавола. «Это животное, — рассуждает Дидим, — рождается ото льва и муравьиного медведя. Так как отец его плотояден, а мать травоядна, то он погибает, будучи не в силах использовать одну пищу. Некоторые принимают, что здесь говорится о диаволе, потому что для святых он немощный муравей, а для грешных — лев»⁹⁸.

а) О возможности покаяния диавола.

Проблема зла в этом мире заставляла Дидима задумываться и размышлять о том, что будет с этим злом в будущем веке? Он считал, что тогда уже не будет места греху, он исчезнет. В связи с этим он пытался дать ответ на вопрос: что будет с падшими ангелами, смогут ли они покаяться и прийти к своему первому состоянию? Предшественник Дидима Ориген отвечал на это утвердительно и верил, что все разумные существа в конце концов возвратятся к общению с Богом: «Поскольку люди воспри-

нимают покаяние и от неверия приходят к вере, то не решимся ли мы сказать нечто подобное (τὸ παραλλήσιον) и о силах?» (Толкование на Евангелие от Иоанна, 13, 59)⁹⁹. Ориген не мог совместить благость Божию и вечное существование злой силы — диавола; до тех пор, пока не будет упразднена его держава, Царство Божие не наступит в полной силе. По этой причине Ориген и приходил к заключению, что все разумные существа опять воспримут прежний порядок общения с Богом, когда Он будет «все во всем» (1Кор. 15, 28).

Дидим воспринял эти взгляды Оригена, и хотя в его сочинениях нет их систематического изложения, однако их можно найти разбросанными в различных его экзегетических творениях. В толковании на книгу Иова сохранилось одно из таких рассуждений Дидима. Конечно, здесь Дидим утверждает не на Священном Писании и не на предании Церкви, но доказывает возможность покаяния диавола с чисто филологической точки зрения, а также на основании некоторых философских систем, усвоенных им с детства (см. высказывание историка Сократа на стр. 11).

Итак, Дидим пишет: «Слова «внял ли еси мыслию твою?» (Иов 1, 8) показывают то, что диавол — это разумное и словесное существо, ибо размышлять свойственно разумному. И не только здесь это сказано о диаволе, но и в другом месте: «Ты же сказал в помышлении своем: взойду на небо» (Ис. 14, 13), что является, как было сказано, выражением того, что он разумное (существо). Если же диавол может размышлять (διανοεῖσθαι), то достойно испытания, может ли каяться (μετανοεῖν), ибо от слова «мыслить» (νοεῖν) происходят слова «размышлять» (διανοεῖσθαι) и «каяться» (μετανοεῖν). И если в воле его находится «размышлять», может также и «каяться».

Кто этого не допускает, тот смотри, чтобы

по забвению не полагать Бога виновником его злобы, то есть, как если бы он не приобрел слово и разум. Если же и изменился в чем-то, но будучи разумным, имеет общение с теми, кто имеет такую же природу. Ибо и люди тленны, но не говорим, что они общаются посредством тленного, но посредством разума, которым обладают и бессмертные, и тленные. И «размышлять» позволительно не только одним добрым или одним злым. Как доброму и злему присуще пользоваться чувствами, которыми добрый и поступающий благочестиво пользуется не так, как злой, вззирающий на небо и обожествляющий его, — так и размышлять: это свойство находится и в благочестивых, и в злых, однако различается по применению»¹⁰⁰

Анализируя этот отрывок, можно заметить, что а) здесь Дидим придает большое значение тому, что слова «мыслить», «размышлять» и «каяться» имеют один корень; б) говоря: «если в воле его (ἐν τῇ βουλήσει αὐτοῦ) находится «размышлять», — Дидим выражает мысль, что действие (процесс) мышления находится в воле разумного существа, а отсюда и заключение, что процесс покаяния, начинающийся в разуме, может привести к тому, что и злая воля переменится к добру; в) Дидим предостерегает тех, кто не допускает возможности покаяния диавола, чтобы они не полагали Бога виновником зла. Ибо диавол создан добрым, но «изменился в чем-то», то есть, пал. Однако его беседа с Господом показывает, что он до сих пор имеет общение и с Богом, и с ангелами (вспомним и его спор с архангелом Михаилом о теле Моисея (Иуд. 9)). И здесь Дидим проводит аналогию с людьми: если мы, будучи грешными, имеем общение с Богом, с добрыми ангелами и святыми людьми и таким образом совершаем покаяние, то почему не может покаяться и диавол, который тоже имеет такое общение; д) наконец, Дидим упоминает о чувстве, которое есть и у добрых, и у злых, однако различается по его применению.

Св. Григорий Нисский в своем сочинении «Об устроении человека» обстоятельно рассуждает о том, где в человеке находится владычествующая часть (τὸ ἡγεμονικόν) души. Так же, как и Дидим, он считает, что ею является ум, сотворенный по подобию высшего Блага. Ум является добрым, когда удаляется от него, тогда теряет добро и уже не отражает, как в зеркале, божественную красоту: «И таким образом, совершается естеством передача испорченности вещества самому уму, так что в чертах твари не усматривается образ Божий. Ум, составляя в себе образ доброт, подобно кривому зеркалу, оставляет не изображенными светлые черты добра, отображает же в себе безобразие вещества» (Об устроении человека, 12)¹⁰¹.

В богословии св. Григория Нисского мы находим учение о восстановлении всего. Падшие души, в том числе и диавол со злыми духами, по прошествии веков будут освобождены от зла, отложат саму память о зле, придут к Богу и восстановятся в своем первоначальном достоинстве. Как и Григорий Нисский, Дидим выражает эту идею, главным образом, в апологетических целях. Полемизируя с манихеями, он утверждает, что Бог не есть причина зла.

Однако учение это, не согласное с преданием Церкви, было отвергнуто впоследствии отцами, осуждено на Константинопольском соборе 543 года, а затем V м, VI м и VII м Вселенскими Соборами.

Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин следующим образом объясняет невозможность покаяния для падших духов: «Существо духовное, не обложенное грубою плотью, как не может иметь извинения в злых своих намерениях, так исключает всякое помилование в злодеяниях; ибо оно не наводится на грех никаким сонне возбуждением плоти, как мы, но замышляет его по одной своей злой воле, а потому грех его

без прощения, болезнь без врачевания; оно падает без увлечения со стороны земного вещества, потому нет для него никакого нисхожденья, нет места покаянию»¹⁰².

Также и преподобный Иоанн Дамаскин в «Точном изложении Православной веры» пишет, что диавол покаяться уже не может, ему и его слугам уготовано вечное мучение: «Посему диаволу и его демонам, также и последователям его уготован огонь неугасимый и наказание вечное. Должно же знать, что чем именно служит для людей смерть, этим для ангелов служит падение. Ибо после падения для них невозможно покаяние, подобно тому, как и для людей оно невозможно после смерти»¹⁰³. Эти высказывания преподобных Кассиана и Дамаскина и принимаются сейчас нами как ясное выражение веры Православной Церкви, что падшие духи не могут уже возвратиться к тому состоянию, с которого они ниспали.

3. Антропология.

По замечанию одного из современных патрологов, «Дидим решающим образом повлиял на богословскую мысль, особенно на отцов Каппадокийцев. Однако в то время, как в вопросах божественных он был абсолютно православным, так уж случилось, что он стал еретиком в вопросах человеческих, хотя и в них его мнения были следствием его определенных богословских предпосылок»¹⁰⁴. Приступая к обзору антропологии Дидима, рассмотрим вопросы о цели творения человека, о его составе – душевном и телесном, об отпадении человека от Бога и первородном грехе, а также проанализируем его мнения о предсуществовании душ, о всеобщем восстановлении, об очистительном огне – мнений, которые дали основание причислить Дидима к числу еретиков.

3.1. Цель творения человека.

Господь творит человека уже после всех сотворенных существ: разумных тварей (бесплотные ангельские силы) и чувственных (вся видимая природа: животные, птицы, растения и т. д.). Благодать Божия восхотела соединить в одно эти две категории существ с тем, чтобы все существующее находилось в сфере божественного общения. Этим звеном, соединяющим духовную сущность и материальную, и стал человек. Но в то время, как все остальные существа были приведены в бытие тотчас же после божественного изречения «и сказал Бог» (Быт. 1, 3), творению человека предшествует божественный совет: «сотворим человека» (Быт. 1, 26). Это показывает, что прежде в шесть дней Господь творит весь мир для человека, для его наслаждения. Иными словами, одна из целей творения человека — наслаждение и восприятие божественной благодати.

Непосредственной же целью творения человека была, по мысли св. Григория Нисского, слава Божия: «Цель же сотворенного та, чтобы во всей твари духовным естеством прославляема была всего превысшая Сила, когда небесное и земное одним и тем же действием (разумею обращение взора к Богу) соединяется между собою к одной и той же цели»¹⁰⁵ (О младенцах, преждевременно похищаемых смертью).

К этому Дидим добавляет, что поскольку человек прославляет своего Творца добрыми делами, то и целью его творения было не иное, как жить человеку добродетельно. В этом и заключается совершенство человека: «Нет ничего из существующего, что не имело бы своего совершенства (конца). Природа и искусство имеют свою конечную цель. Сажается виноградник для благословенного наслаждения человека, и искусный в домостроительстве строит дом для жительства. И кратко говоря, человек создан, чтобы жить добродетельно (ἐ

δημιουργήθη ὁ ἄνθρωπος, ἵνα κατ' ἀρετὴν ζῆ). Именно об этом сказал песнопевцу: «скажи ми, Господи, кончину мою и число дней моих, кое есть, да разумею, что лишаюся аз» (Пс. 38, 5). Он как будто говорит: я получил бытие для того, жить добродетельно, чтобы, причащаясь божественной премудрости, согласно ей все говорил и делал. А поскольку во многом вижу себя опечаленным, то «скажи ми кончину мою» — до которого времени живу здесь, чтобы я поспешил здесь восполнить недостающее. В этом же смысле и Екклесиастом сказано: «не будь безумен: зачем тебе умирать не в свое время» (Еккл. 7, 17) — что означает: поскольку ты получил бытие, чтобы приносить плод добродетели, то не откладывай это, чтобы не отойти несовершенным»¹⁰⁶. Плоды же добродетелей произрастают в процессе борьбы со злом, а также от благочестивых мыслей, просвещающих и освящающих души. Поэтому «пребывающему в этом теле надлежит помышлять о небесном, а также иметь желание пребывать там, чтобы всякий, уставший от борьбы со злом, мог иметь упокоение»¹⁰⁷.

3.2. Свобода произволения.

Свобода произволения — это дар Творца человеку, это признак и отличительная особенность всех разумных существ: ангелов и людей. Первым этой свободой злоупотребил диавол, «который был создан Творцом добрым, но самовластно сделался изобретателем порока»¹⁰⁸. Под его воздействием и человек стал вместилищем не только добра, но и зла. Это смешение добра и зла произошло вследствие злоупотребления человеком своей свободной волей: «[Душа] своей свободой подчинила себя лютomu мучителю»¹⁰⁹, — пишет Дидим. И хотя Бог предвидел грехопадение первых людей, однако не поставил им преграду на этом пути по той причине, чтобы не лишать человека того дара свободы, которым Он почтил его. Эта свобода осталась в человеке и после грехопадения, поэтому «все, делаем-

щеется тем, кто осознанно движется своим помышлением, — все это показывает его или достойным порицания, или достойным похвалы»¹¹⁰.

3.3. Состав человека.

О составности человека Дидим в своих произведениях высказывается часто: «Человек есть составный (ὁ σύνθετος ἄνθρωπος), из души и тела» (На псалмы, 102, 1), «и сия есть жизнь составного человека (αὕτη γὰρ ἡ τοῦ συνθέτου ἀνθρώπου ζωὴ ἐστίν)»¹¹¹, «человек состоит из души и тела»¹¹². Когда Иов говорит: «Руце Твои сотвористе мя и создасте мя» (Иов 10, 8), то «здесь «сотвористе» воспринимается о душе, а «создасте» — о теле. И в книге Бытия говорится, «сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его» (Быт. 1, 27). Не тело сотворил по образу, но душу, ибо Бог не имеет образа человека (οὐ γὰρ ἀνθρωπομορφος ὁ θεός)»¹¹³.

Образованное из земной персти тело живет и получает приращение только благодаря присутствию в нем души, которая является сущностью простой и бестелесной, невидимой, бессмертной, одаренной разумом и силой. «Поскольку, — пишет Дидим, — не только у человека, но и у животных есть кожа, плоть, кости и жилы, но жизненные явления они получают только присутствием души (когда она отсутствует — ничто не способно к жизни), — говорит, что сотворил не только плоть и кости, и жилы, и соделав их — одел человека, но и «живот и милость положил еси и мне» (Иов 10, 12)»¹¹⁴.

Смерть, то есть разлучение души от тела, возводит душу к Богу, а тело обращается в прах. Когда Иов говорит: «В землю же паки возвращаеши мя» (Иов 10, 9), то «здесь, — замечает Дидим, — говорится о теле, ибо душа не возвращается в землю»¹¹⁵. Душа соединена с телом в этой земной жизни. Это соединение весьма тесно, так что они могут оказывать взаимное влияние друг на

друга. «И бывает, — рассуждает Дидим об этом влиянии души на тело и тела на душу, — когда подчиняется (δοῦλαγωγεῖται) тело душе, тогда неким образом оно уже не есть бrenное, приводимое к служению душе, действующей словом и разумом. Когда же кто-нибудь совсем не заботится о спасении своей души, уклонившись ко злу, и отселе работает плоти, делая такое, что совсем не отличается от того, что делают бессловесные животные, — тот показывает, что тело его бrenно (πλήλινον), не получающее пользу от душевных движений. Ибо разных сущностей суть тело и душа, как Сам Спаситель учил, говоря: «И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить» (Матф. 10, 28). Так как тело человека может быть погублено, душа же — нет, то ясно, что не одна и та же сущность у души и тела. Поэтому когда душа не совершает своих и свойственных ей движений, тогда человек является как бrenное тело. И не претворяется душа в тело, но становится такой, что дела ее уже не небесные, но плотские, как и Павел называет людей «по плоти ходящими» или «по человеку», говоря, что они имеют человеческие, но не божественные действия»¹¹⁶.

Во всех этих изречениях из толкования на книгу Иова Дидим предполагает, что человек двусоставен, то есть, высказывается в пользу дихотомии. Все эти выражения имеют более-менее общий характер.

Однако в других сочинениях Дидима существует гораздо более мест, свидетельствующих о том, что Дидим считал человека трехсоставным, то есть, придерживался трихотомии. Здесь Дидим стремился выражаться более точно и говорил, что три части составляют единую природу человека — душа, дух или разум, тело. Утверждаясь на воззрениях Платона и Оригена, Дидим выделял ум (дух) как отдельную часть человеческой природы: «И не нашей волей, но Божией приводимся к жизни и состоим из души, тела и являемся разумными»¹¹⁷ (О

Троице, 9), «Человек состоит из души, тела и духа... Каждая же часть отлична от другой, все же воедино есть человек»¹¹⁸ (На Екклесиаста 7, 25).

Эту трехсоставную природу и воспринял Спаситель в воплощении: «Исповедуем пришествие Бога-Слова, воспринявшего совершенного человека из души, и тела, и духа»¹¹⁹ (На Захарию 12, 8).

Примечательно, что для Дидима третья составная часть человека — дух — может приносить плоды лишь тогда, когда воспринимает божественную благодать. Эта мысль Дидима «во многом смягчает крайние трихотомистские взгляды или трехсоставность»¹²⁰.

а) Душа.

Приступая к слову о душе и ее действиях, вначале скажем, что Дидим в своих толкованиях иногда отождествляет «душу» и «дух», выдвигая мысль о неведимости, невидимости, духовной и бессмертной природе души. Когда Иов говорит: «жизнь и милость даровал мне, и попечение Твое хранило дух мой» (Иов 10, 12), то здесь он, по мнению Дидима, «называет душу духом, поскольку если и многозначно слово «дух», но здесь означает душу. Ибо когда говорит Иаков: «как тело без духа мертво» (Иак. 2, 26) и Стефан, отходя к Богу и говоря: «Господи! прими дух мой» (Деян. 7, 59) — то все это означает душу»¹²¹.

В то время, как тело человека, образованное из персти земной, является многосложным, состоит из множества элементов, то душа имеет сущность простую и не сложную, а отсюда Дидим делает вывод о ее бессмертии, ибо смерть — это тление, то есть разложение сложного вещества на более простые элементы: «и из того, что случается с ней, сущей простой по природе, можно заключать о ее бессмертии»¹²². А поскольку душа бессмертна, то она имеет высшую

ценность по сравнению с телом и, «будучи могущественнее тела и не смешиваясь с ним, имеет чистейшую и яснейшую энергию»¹²³. По этой же причине души людей несравненно разнятся с душами животных, «ибо души бессловесных животных рождаются (sunspeirontai) вместе с телами, поэтому вместе и подвергаются тлению (sunfqiirontai). Поелику же у человека душа и тело не рождаются вместе, то и не сорастлеваются, ибо душа бессмертна»¹²⁴.

Именно в душе заключается образ Божий, который омрачился в грехопадении. Софар Наамитянин в своей речи (Иов, 11-я глава) советует Иову удалить из души своей порок, затемняющий ее, и тогда «такое боги возсияет лице, якоже вода чиста» (Иов 11, 15). «Ясно, — замечает Дидим, — что здесь говорится о душе. Ибо отделившись от всякой нечистоты, воистину человек покажет чистым и ясным то, что «по образу»¹²⁵.

Что же касается «по подобию», то и здесь мнение Дидима согласно с голосом большинства отцов Церкви. Все они воспринимают подобие как процесс, когда благодатью человек уподобляется Богу «через добродетель, насколько это возможно»¹²⁶: «Данная свыше благодать усыновления, согласующаяся (συνελευσα) с добровольным деланием добродетелей, преобразует всего усыновляемого к подобию»¹²⁷. Дидим уточняет, что эта благодать подается, когда «душа приобщается Святого Духа». Именно тогда она «принимает ведение Троицы, ибо уподобляется по силе Богу»¹²⁸.

На страницах сочинений Дидима довольно часто встречаются яркие рассуждения о душе. Например, в Комментариях на книгу Иова он пишет, следуя своему излюбленному методу возвышенного толкования: «В Песни Песней ясно сказано о невесте, которая есть Церковь или совершенная душа: «живот твой — круглая чаша, в которой не истощается ароматное вино; чрево твое —

ворох пшеницы, обставленный лилиями» (Песн. 7, 3). И явно то, что душа не имеет обычно называемого чрева, о котором говорится: «пища для чрева, и чрево для пищи» (1Кор. 6, 13). О душе же написано: «закон Твой посреди чрева моего» (Псал. 39, 9) и «от страха Твоего мы восприняли во чреве и мучились и родили» (Ис. 26, 18). И сия душа имеет «живот» — сосредоточие помышлений, которое наполняется как будто «растворенным премудростью вином» (Притч. 9, 2) божественными и превознесенными истинами.

Можно принять и так: Ветхое и Новое Писание, которое есть чаша, имеешь в твоём средоточии владычествующего ума. Имеешь же и чрево, подобное вороху пшеницы, «обставленное лилиями». А поскольку цвет лилии снаружи белый, внутри же подобен цвету мертвеца, то отсюда ясно, что совершенная душа становится белой по слову: «возлюбленный мой бел» (Песнь 5, 10), умерщвляемая от мертвоты подвига¹²⁹.

Дидим пишет, что святые, достигшие совершенства, по отшествии своем из этого мира будут иметь единодушное упокоение с ангелами: «Если же они (ангелы) вечны, и святые имеют вместе с ними упокоение, то явно, что и души вечны. Будучи бессмертны и презрев привременное, они имеют вечные блага»¹³⁰. Каковы будут эти вечные блага, и что такое вечность — для человеческого разума это недоступно. И здесь Дидим прибегает лишь к приближенному сравнению, когда пишет: «Душа бессмертна; даже если взять жизнь Мафусала, то и она окажется малой по сравнению с жизнью будущего века и бессмертием души»¹³¹.

Итак, природа души бессмертна. Об этом имели знание и Иов, и его друзья, и вообще все ветхозаветные праведники, которые смотрели на земную жизнь как на странствование к отчеству небесному, а на смерть как на переселение к отцам, жившим прежде них. И «не одни только свя-

тые, — замечает Дидим, — но и те, которые находятся вне проповеди истины, воспринимают человеческую душу как бессмертную»¹³².

Говоря о бессмертии души, Дидим утверждает христианский догмат о воскресении, которое названо Спасителем «пакибытием», и о всеобщем суде: «[Иов], желая показать, что воскреснет не только тело, но и душа, имеющая знание о Боге, говорит: «Затем призовешь, я же Тебе буду послушен» (Иов 14, 15). Ибо быть послушной божественному призыву — это свойство разумной сущности»¹³³.

б) Рождение души (Предсуществование душ).

Прежде чем излагать взгляды Дидима, касающиеся рождения души, упомянем кратко о нескольких теориях, которые существуют на сегодняшний день по этому вопросу. Различные мнения о рождении души высказывались как христианами писателями, так и древними философами и мыслителями. Однако как среди внешних, так и среди святых отцов мы не наблюдаем единодушия в этом вопросе.

Итак, первая теория — это предсуществование душ. Ее обосновывал главным образом Платон, который к тому же связывал с ней и учение о переселении душ. С этой теорией под влиянием Платона соглашался и Ориген, который считал, что души человеческие созданы вначале все сразу, а затем, когда они согрешили, посылаются в тела в наказание и для очищения от грехов. Кроме Оригена, «этого мнения держались Мефодий, Марий Викторин, Синесий, а также манихеи и Присциллиане»¹³⁴. Вторая — теория творения. Души Бог творит немногим прежде, нежели они соединяются с телами. Эти взгляды выражали св. Кирилл Александрийский, Феодорит Кирский, Иероним и другие. Третья — теория передачи души от родителей младенцам. Эту теорию поддер-

живали Эпикурейцы, а также Тертуллиан, Аполинарий и другие еретики.

Говоря о рождении души, Дидим прежде всего стремился дать объяснение, почему душа, будучи иной сущности с телом, заключена в него, а также почему в ней наблюдается труднопреодолимое желание ко злу. Он исходит из того философского положения, что добро предшествует злу, а потому было когда-то такое состояние (возможно, перед творением видимого мира), когда существовала только разумная сущность — ум (νοῦς). Она-то и носила в себе «образ Божий». Этот ум, однако, согрешил, отделился от Бога и стал душой, имеющей вид «духовного тела» (πνευματικῆ οὐσίας).

В таких духовных телах и пребывали в раю первые люди, не испытывая никаких материальных нужд. Затем душа под воздействием диавола опять пала, одержимая пожеланием соединиться с материальным телом. Она была за это наказана и одета теми «кожаными ризами», под которыми Дидим понимает грубые тела: «Говорится, что сперва человек рождается «по образу», что означает его невещественность. Но поскольку стал пребывать в ином состоянии, так что уже в чем-то нуждался, то испросил уже тело, как бы некое орудие (ἐδέησεν αὐτῷ ὄργανοῦ σώματος), ныне же (после падения) эти тела становятся кожаными»¹³⁵ (На Бытие 3, 21).

Поэтому души и являются заключенными в тела, как в некие темницы, — этому они подвержены ради очищения: «Душа сама по себе является по разуму бесстрастной, — пишет Дидим, — и с некоторых пор она стала страстной и имеет причину пребывать в теле. Она имеет свое собственное волеизъявление, то есть, стремление к знанию. Ибо тело имеет ее в себе заключенной, как в некой глухой крепости, и через вещественные страсти отторгает ее от беседования с Богом и низводит ее к земле

земными, думая, помышлениями. И таким образом стремится властвовать над тем, что по природе лучше его, и настолько лучше, как бессмертное превосходит смертное» (О Троице)¹³⁶.

Толкуя слова Иова «Кожею же и плотию мя облекл еси, костыми же и жилами сшил мя еси» (Иов 10, 11), Дидим пишет: «Этим пользуются желающие показать, что те кожанные ризы, которыми одел Бог людей, — это сии грубые тела, ибо и в Бытии сказано: «И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожанные и одел их» (Быт. 3, 21). Но «сделал Адаму и жене его», чтобы показать, что пригодную и мужчине и женщине (Быт. 1, 27; 5, 2) одежду сотворил. Ясно, что «кожею и плотию» здесь называется тело. Соединяет же следующими связующими его членами, говоря: «костыми же и жилами сшил мя еси» (Иов 10, 11). Поэтому весь путь и гармонию образования тела возвещает как через эти предлежащие слова, так и через предыдущие. Примечательно, что эти слова относятся к душе, ибо именно она одета кожей и плотью и сшита костями и жилами. А это означает, что она существует и прежде одежда, и прежде того, чтобы одеваться, потому что одевается уже существующая (ὑποκειμένη ὑπὸ ἐνδεδυται)»¹³⁷.

Слова «одевается уже существующая» и показывают, что Дидим представляет здесь учение о предсуществовании душ. В толкованиях на книгу Иова есть еще одно место, где Дидим подробно объясняет свою точку зрения, то есть, почему душа не создается вместе с телом, почему, тем более, не может образовываться после него: «Ибо она (душа) не сеется вместе с телом, как говорят не знающие ее величия, потому что невозможно бестелесной природе полагать своим основанием телесное семя. С другой стороны, душа не создается после тела, ибо существует прежде него. Ибо после того, как «почил Бог от всех дел Своих» (Быт. 2, 2), Он ничего не творит от не сущих. Ибо

говорится: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: «смотри, вот это новое»; но это было уже в веках, бывших прежде нас» (Еккл. 1, 9 10). Свидетельство того, что ради своего зла и ради пользы других приводится душа к жизни и сплетается с телами, дают Иеремия, слышащий: «прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя: пророком для народов поставил тебя» (Иерем. 1, 5), Иаков же и Исава, о которых Бог говорит: «Я возлюбил Иакова, а Исава возненавидел» (Мал. 1, 2 3) еще когда они были во утробе, а также Иоанн, во чреве матери «взыгравший и возрадовавшийся» (Лук. 1, 44)¹³⁸.

Необходимо заметить также, что когда уже существующие души соединяются с телами, то это, по мысли Дидима, имеет воспитательное значение. Цель этого воспитательного наказания — спасение души. Души воплощаются и упражнением в добродетели должны опять возвратиться в небесное или духовное тело. В этом им помогают на земле души святых, которые воплощаются не из-за своих грехов, но чтобы помочь обычным падшим душам покаяться и очиститься: «Человеческая душа, — пишет Дидим, — будучи бессмертной и отличаясь от тела сущностью не только иной, но и божественнейшей, сплетена с ним по различным причинам: ради заслуженного ею наказания — общения с телами — из-за свойственной ей к ним склонности и желания, или же связана с телом ради пользы нуждающихся в помощи»¹³⁹.

Влияние Оригена, то есть, что отпавшие от Бога души воплощаются ради своего греха и кроющегося отсюда в них зла, явно просматривается и в следующих словах Дидима: «Все это показывает, что души не одновременны с телами. Ибо взыгравший во утробе матери и Духа Святого причастившийся от чрева матери своей, а также

ненавидимый прежде рождения и другой возлюбленный — все они не без причины подверглись этому»¹⁴⁰.

Подводя итог сказанному, можно сделать вывод, что эти мнения Дидима «страдают отсутствием реализма»¹⁴¹, находятся почти полностью вне предания Церкви, имеют своим источником в основном Оригена и схожи с метафизическими воззрениями Евагрия Понтийского. Эти воззрения Дидима вызвали его осуждение на V-м и последующих Вселенских Соборах: «Церковь, последуя божественным словам, утверждает, что душа творится вместе с телом, а не так, чтобы одна творилась прежде, а другая после, по лжеучению Оригена»¹⁴².

3.4. Отпадение человека от Бога и первородный грех.

Дидим называет падение первозданных людей «древним грехом» (ἡ παλαιὰ ἁμαρτία) или «преемственным грехом» (τὸ τῆς διαδοχῆς ἁμαρτήμα). От Адама грех передается по наследству и переходит на всех людей, исключение составляет только Спаситель: «Опять же, если посредством соития (Владыка) воспринял тело, а не сверхъестественно, то можно было бы помышлять, что и Он подвержен тому же греху, под которым находились все по преемству от Адама»¹⁴³ (Против манихеев). Слова Иова «кто бо чист будет от скверны? Никтоже, аще и един день житие его на земли» (Иов 14, 4 5), по мнению Дидима, означают «и только что родившегося, имеющего грех по преемству от Адама, и начинающего разумом судить о вещах, когда он постигает человеческое слово»¹⁴⁴ (Толкование Иов 14, 5). То есть все люди, независимо от того, сколько они прожили на земле, находятся под грехом. Дидим, однако, различает душевные состояния тех, которые живут нерадиво и произвольно грешат, и тех, которые, подобно Иову, святостью своей жизни чуждаются всякой скверны. О первых Дидим говорит: «Есть многие, ко-

торые, родившись под ярем греха, дань и подать приносят супротивнику»¹⁴⁵.

Совсем по-иному воспринимает Дидим прегрешения святых людей. Он анализирует беседу Иова с друзьями и замечает, что в словах праведного как бы наблюдается некое противоречие. Ибо на увещания друзей покаяться и очиститься, чтобы избавиться от страданий, Иов отвечает, что он чист, что он не знает за собой греха, более того, он знает, что окажется в очах Божиих праведным. Пред Богом же не может оправдаться ни один человек, в том числе и он, Иов.

Дидим, во-первых, замечает, что «не следует удивляться, что блаженный одно говорит друзьям, другое — Богу. Тогда было бы противоречие, если бы он, говоря к себе, называл себя и праведным, и грешным. Поэтому мерностью к Богу и к своей чистоте называет себя окрашенным скверною, к другим же людям обращается: «вем аз, яко праведен явлюся» (Иов 13, 18). То, что святые пользуются таким стилем слова, можно узнать из посланий апостола Павла, говорящего: «Ибо хотя я ничего не знаю за собою, но тем не оправдываюсь; судия же мне Господь» (1Кор. 4, 4)»¹⁴⁶. Во-вторых, Дидим различает грех и скверну. Хотя Иов говорит, что он чист, однако имеет скверну, и не малую скверну, но как будто Бог «довольно во скверне омочил» его (Иов 9, 30). «Может быть, — пишет Дидим, — поскольку не только из-за греха приходят люди в эту жизнь, но и ради пользы других, как, например, Иоанн или Иеремия, то и здесь Иов говорит: «Чист ради дел, однако имею скверну». Ибо скверна, если сравнить с чистой жизнью, есть не что иное, как земное место. Поэтому и говорится: «вся праведность наша — как запачканная одежда» (Ис. 64, 6) пред Тобою, Господи. Ее омоет Господь, по слову, сказанному Исаией: «Господь омоет скверну дочерей Сиона и очистит кровь Иерусалима из среды его» (Ис. 4, 4). Ибо скверна — это невольные

прегрешения, кровь же — совершаемые произвольно»¹⁴⁷.

Видим, что в рассуждениях Дидима скверна — это невольные прегрешения, от которых не свободны и святые. Однако эти невольные прегрешения праведных не подлежат осуждению. Более того, Дидим считает, что эти согрешения не только не имеют последствием муки для святых, но и содействуют их очищению, являются путем к добродетели. Когда Иов восклицает: «Аще бо нечестив буду, люте мне; аще буду праведен, не могу возникнуть!» (Иов 10, 15), то «здесь, — объясняет Дидим, — Иов говорит, что если я согрешаю волею — увы мне! Если же, как мы прежде упомянули, только по преемству имею Адамов грех, — опять же не так не могу восклониться как избавленный от всякой скверны. Ибо некоторые из прегрешений от нашего на них соизволения подлежат осуждению, некоторые же, как сказано, — нет. И следствием тех, которые от нашего соизволения, является мучение, тех же, которые от неведения, — очищение. Иов как будто говорит: если и праведен есмь, но не великомудрствую, зная безвестное. Ибо многие высоко думая о себе, действительно пали»¹⁴⁸.

А предыдущие слова Иова Дидим толкует следующим образом, для доказательства своего мнения приводя аналогию с повседневной жизнью: «Иов учит об изменчивости природы человека словами: «аще бо согрешу, храниши мя, от беззакония же не безвинна мя сотворил еси» (Иов 10, 14), вместе приводя пример умеренности, показывая, что по преемству от Адама грех переходит на всех людей. Мы говорим, что святые подлежат преступлению не по своей воле, но по преемству, как было сказано. Как родившийся от идолослужительницы младенец не имеет греха, но одно то, чтобы родиться от такой, которая имеет порочное житие, — уже это одно имеет некую скверну, так и о святых следует помышлять, что они имеют прегрешение не произвольное,

поэтому и сказано: «ибо все согрешили» (Рим. 3, 23). Говорим же, что прегрешения святых — это путь к добродетели. И как учащийся писать, поскольку не может сразу писать правильно, впадает при обучении в ошибки, при этом однако не бывает порицаем (разве как некий зложелатель намеренно пишет плохо), так и устремляющийся к добродетели, если в начале и ошибается неведением, но это не подлежит наказанию муклами»¹⁴⁹.

Эту греховную скверну, унаследованную от Адама, очищает Спаситель посредством Своего крещения во Иордане: «И когда по домостроительству Владыка крестился, чтобы устами, как иносказательно повествует Иов, умертвить змия, нашу же очистить скверну, и простить древний грех, и дать нам силу попирать змиев и скорпионов и всю вражью силу, а также, чтобы научить всех, что спасение для людей — это пакибытие, — тогда, как и Отец, присутствовал Дух Святыи»¹⁵⁰.

Рассуждая о крещении и о его действиях, Дидим говорит: «Опять переходим к великодаровитому божеству Святого Духа. Итак, Святой Дух в крещении обновляет нас, как Бог, со Отцом и Сыном, и от безобразия возводит к древней красоте, и исполняет Своею благодатью, чтобы мы уже ничего недоброго не могли вмещать, освобождает от греха и смерти, а тех, кто из земли и праха, из тленных делает духовными и причастниками божественной славы, и сынами и наследниками Бога и Отца, сообразными же образу Сына, и сонаследниками Его, и братьями, сопрославленными и соцарственными Ему. И вместо земли опять дает небо, и изобильно дарует рай. И творит даже честнейшими ангелов. И божественными струями купели угашает неугасимое пламя геенны. Итак, двойственны рождения людей — одно от нашего тела, другое — от Божественного Духа»¹⁵¹.

Посредством крещения человек освобож-

дается от прародительского греха, а также от всех своих личных грехов. Дидим так говорит об этом: «Погружаясь в купель, мы обнажаемся, благоволением Бога и Отца и благодатью Его Духа, от грехов, откладывая ветхого человека, возрождаемся и запечатлеваемся Его царственной силой. Облекаемся во Спасителя Христа — эту нетленную одежду и равночестную возродившему и запечатлевшему нас Святому Духу. Ибо «все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. 3, 27). И воспринимаем написанный образ и подобие Божие, которое получили через Божие дуновение и которое утратили через грех. И тотчас обретаемся безгрешными и свободными, какими и были сотворены в начале»¹⁵².

В 15-й главе сочинения «О Троице» Дидим говорит о недействительности крещения еретиков, которые «приходя в Православие, даже если и были крещены, крещаются, (но не говорим, что перекрещиваются, так как не имеют истинного крещения)», а миропомазуются «приходящие от всякой ереси, так как не имеют истинного миропомазания. Миропомазание совершает благодатью свыше только Епископ»¹⁵³.

3.5. О всеобщем восстановлении.

Дидим, как известно, несколько раз был осужден соборами за то, что высказывал некоторые неправославные мнения, унаследованные от Оригена. Это касается учения о предсуществовании душ и о всеобщем восстановлении (ἡ ἀποκατάστασις). Однако в сочинениях Дидима трудно найти систематическое изложение его воззрений по этим вопросам, где бы он подробно и обстоятельно выразил свою поддержку положений Оригена касательно восстановления всего. Во всяком случае, блаженный Иероним в своем сочинении «Против Руфина» (1, 6) не утверждает того, что Дидим действительно был последователем Оригена в этих вопросах¹⁵⁴.

Множественно в своих трудах Дидим говорит о неугасающем огне мучений, о вечных мучениях и т. д.: «Царствия Небесного удостоиться не могут» все те, кто не крестился во имя Святой Троицы¹⁵⁵ (О Троице); «без того, чтобы возродиться в крещении от Духа Божия.. никто не может сподобиться пренебесных благ, даже если жизнь его будет беспорочна»¹⁵⁶; «и Владыка в Евангелии от Матфея недугующему хулой на Святого Духа, как безответному виновнику, предсказывает мучение, не только в сем веке, но и в будущем»¹⁵⁷; «грешников же потребляет, пожигая их деяния. Если этот огонь не воспринимают, пожжет их огонь вечный»¹⁵⁸; «поэтому и воскреснут они в поношение и в постыжение вечное»¹⁵⁹; «ибо Он очистит гумно Свое, собрав зерно в житницу, а солому (бросив) в огонь неугасающий»¹⁶⁰. «Исповедание о грехах не бывает в век века, но только в этом веке (надлежит) каяться и исповедоваться»¹⁶¹ — здесь говорится о покаянии в этом мире. В будущей жизни «во всем великий, в том числе и добродетели, и там будет велик, так же и малый. Об этом говорит и Екклесиаст: «Где дерево упадет, там и будет» (Еккл. 11, 3). Дерево — это человек, который, если упадет в мучение, то есть, если имел конец этой жизни в грехе, — там и будет»¹⁶².

Все эти места свидетельствуют, что Дидим не разделял полностью заблуждений Оригена о восстановлении всего.

Вместе с этим, как было уже замечено (см. О возможности покаяния диавола), Дидим поддерживал оригенистские взгляды о спасении падших ангелов, будто бы и они будут искуплены Христом. О таких воззрениях Дидима писал блаженный Иероним¹⁶³.

В Толкованиях на Псалмы Дидим ясно говорит, что в будущем веке грех исчезнет: «Перешедши, говорит, помышлением в будущую жизнь, не нашел там нечестивого, так что поискавши место и уже не нашедши там злых. Но это не потому, что исчезла

сущность их, но свойство, по которому они таковы.. Если же это говорится о сатане, поскольку он называется князем мира сего, а этот мир проходит, то если кто-нибудь поищет в будущем веке место князя сего, то не найдет. Если грех есть место диавола по сказанному: «не давайте места диаволу» (Еф. 4, 27), то с исчезновением зла уже не найдется места нечестивому»¹⁶⁴.

Дидим полемизировал с манихеями, полагавшими, что в мире существуют два начала — одно доброе, другое злое, которые непрерывно противоборствуют друг другу. Дидим пишет: «Святые Писания говорят, что предаются мучениям не только злые люди, но и диавол. Все же, что предается мукам, — изменяемо. А поскольку ничто из изменяемого не может быть нерожденным, следовательно, и злое начало не является нерожденным»¹⁶⁵.

3.6. Очистительный огонь.

По мнению Дидима, сколько бы раз Бог ни наказывал человека, Он делает это в воспитательных целях, для исправления человека. Дидим пишет в Комментариях на книгу Иова: «Поэтому и говорится: «вся праведность наша — как запачканная одежда» (Ис. 64, 6) пред Тобою, Господи. Ее омоет Господь, по слову, сказанному Исаией: «Господь омоет скверну дочерей Сиона и очистит кровь Иерусалима из среды его» (Ис. 4, 4). Ибо скверна — это невольные прегрешения, кровь же — совершаемые произвольно. Скверна — это произвольные прегрешения, а кровь — это соделанные с произволением. Чем же они омоются, как не «духом суда и духом огня» (Ис. 4, 4)? Дух суда означает осуждение, дух же огня — мучение. И оба содействуют исправление (τοῦ μὲν πνεύματος τῆς κρίσεως τὴν διαίρεσιν δηλοῦντος, τοῦ δὲ πνεύματος τῆς καύσεως τὴν κόλασιν; ἀμφότερα δὲ διόρθωσιν ἐργάζεται)»¹⁶⁶. Поэтому было естественным, что Дидим воспринял и учение Оригена об очистительном огне.

«Разумный (духовный) огонь» (νοῦτόν λῦον) Божества начинает очищение человека уже через воду Крещения: «Черепичный (глиняный) человеческий сосуд нуждается прежде всего в очищении водою, а затем в совершающем его затвердевание разумном огне (ибо Бог есть огонь посядающий), то есть, в совершающем и обновляющем Святом Духе» (О Троице)¹⁶⁷.

Необходимо заметить следующее. Когда Дидим называет огонь неугасающим или вечным, или вечным наказанием, то скорее всего он употребляет термин «вечный» (αἰώνιος) не в его прямом, собственном значении, но в значении длительного промежутка времени. Он считал, что собственно «вечный» принадлежит по природе Богу и только Ему, означая при этом Его вне-временность и нескончаемость. В то же время для сотворенных Богом духовных, душно-телесных и материальных существ (существ) «вечный» имеет относительное значение.

Вот как Дидим обосновывает свое толкование слова «вечный», утверждаясь на Оригене и на неоплатонических воззрениях своего времени: «Тварь не приобрела раз и навсегда вечности, во-первых, потому что не имеет ее сама в себе, но приобрела ее впоследствии, после того, как была сотворена, даянием единого сверх-вечного сущего Бога. Будучи благим, Он творит и конец; и предстоя Своему творению, Он наделяет его вечностью»¹⁶⁸ (О Троице). Здесь термин «сверх-вечный» и превосходит то ограниченное значение «вечного», которое ему придает в других местах Дидим. И далее: «Не все то, что означается общим именем «вечный», может называться Богом, но только Бог — Творец вечных (сущностей). Не все то, что называется вечным, должно называться Богом, ибо будет бесчисленное множество богов. Написано: «Возмיתесь, врата вечная» (Пс. 23, 7), и опять: «лета вечная помянух» (Пс. 76, 6), и далее: «якоже овцы вечныя» (Иов 21, 11) и «воскрес-

нут тии в муку вечную» (Мф. 25, 46), и в другом месте: «Воскреснут сущии в персти земли, одни в жизнь вечную, другие же в постыжение вечное» (Дан. 12, 2). Что же, мука и постыжение являются богами? Видишь, в какое непотребство и нечестие может впасть общее наименование «вечный». Сие же недоумение разрешается так. Названия «вечный», как мы уже упомянули, другие хотя и удостоились, удостоились разве только от времени, но имеют тление и изменение в своей воли, и их вечность совершенно неподобна (ἀνόμοιον λατῆα λαόν) божественной вечности. Поэтому и называемый святым, ангел или человек, не подобен и не равен Святому Святым Духу. Только Он является всесовершенной святостью и вечностью». И далее: «И да будет им понятна разница между безначально неизменно вечным и вечным от времени и изменяемым, и эта разница не мала, и это применимо не только к сущности или иной доброте, но и вообще ко всему изменяемому»¹⁶⁹.

¹ PG 35. Григорий Богослов. Слово 2-е. Защитительное. С. 408.

² И. Дамаскин. Точное изложение Православной веры. СПб., 1894. I, 8. С. 13.

³ ВЕПЕС 47. 122, 29.

⁴ И. Дамаскин. Точное изложение Православной веры. СПб., 1894. I, 8. С. 14

⁵ ВЕПЕС 47. 17, 9.

⁶ Там же, 137, 4.

⁷ Там же, 110, 19.

⁸ Там же, 65, 38.

⁹ Там же, 66, 4.

¹⁰ Там же, 135, 26.

¹¹ Там же, 17, 21.

¹² Там же, 126, 19.

¹³ Там же, 127, 28.

¹⁴ Там же, 138, 26.

¹⁵ Там же, 126, 33.

¹⁶ Там же, 43, 22.

¹⁷ Там же, 66, 34.

¹⁸ Там же, 53, 9.

¹⁹ И. Дамаскин. Точное изложение Православной веры. СПб., 1894. С. 111.

²⁰ ВЕПЕС 47. 65, 28.

²¹ Там же, 66, 11.

²² Там же, 69, 20.

²³ Там же, 102, 20.

²⁴ Там же, 126, 21.

²⁵ Там же, 108, 25.

²⁶ Там же, 134, 27.

²⁷ Там же, 102, 4.

²⁸ Там же, 126, 15.

²⁹ Там же, 28, 22.

³⁰ Там же, 124, 19.

³¹ Там же, 110, 31. (οὐ πάντως τὰ ἡμῖν αἰρετὰ ὁ θεὸς δίδωσιν, ἀλλὰ τὰ συμφέροντα)

³² Св. Василий Великий. Творения. Т. 3. М., 1911. Письмо 234, 1. С. 283.

³³ ВЕПЕС 47. 41, 4.

³⁴ Там же, 41, 9.

³⁵ Hagedorn U., Koenen L. Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob. Bonn, 1985. С. 356.

³⁶ ВЕПЕС 47. 41, 30.

³⁷ Там же, 59, 11.

³⁸ Παδοπούλου Στ. Γ. Πατρολογία. Τόμος Β'. Αθήνα

³⁹ ВЕПЕС 43. С. 127.

⁴⁰ Στεφανίδου Β. αρχιμ. Εκκλησιαστική Ιστορία. «Αστήρ», Αθήναι, 1970. С. 198, прим. 25.

⁴¹ ВЕПЕС 43. С. 129.

⁴² Там же, 47. 17, 14.

⁴³ Там же, 124, 7.

⁴⁴ Св. Григорий Нисский. О жизни Моисея. М., 1999. С. 87.

⁴⁵ PG 39. С. 1284С. (На Псалмы, 21).

⁴⁶ PG 39. С. 908С-909А. (О Святой Троице).

⁴⁷ ВЕПЕС 47. 53, 33.

⁴⁸ Hagedorn U., Koenen L. Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob. Bonn, 1985. С. 320.

⁴⁹ ВЕПЕС 47. 41, 26.

⁵⁰ Там же, 54, 4.

⁵¹ Там же, 119, 32.

⁵² Там же, 120, 10.

⁵³ PG 39. С. 741С/Д.

- ⁵⁴ PG 39. С. 744-745.
- ⁵⁵ PG 39. С. 601.
- ⁵⁶ Там же.
- ⁵⁷ PG 39. С. 629А.
- ⁵⁸ ВЕПЕС 47. 19, 8.
- ⁵⁹ Там же, 130, 34.
- ⁶⁰ Там же, 107, 12.
- ⁶¹ Там же, 73, 16.
- ⁶² Там же, 26, 13.
- ⁶³ Там же, 136, 17.
- ⁶⁴ Там же, 52, 38.
- ⁶⁵ Там же, 41, 16.
- ⁶⁶ Там же, 28, 14.
- ⁶⁷ Там же, 53, 30.
- ⁶⁸ Там же, 53, 36.
- ⁶⁹ Там же, 54, 8.
- ⁷⁰ Евсевий Кесарийский. Церковная История. VI, 43, 1. М., Св.-Тихоновский Богословский Институт. 2001. С. 294.
- ⁷¹ ВЕПЕС 47. 70, 33.
- ⁷² Hagedorn U., Koenen L. Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob. Bonn, 1985. С. 382.
- ⁷³ ВЕПЕС 47. 39, 23.
- ⁷⁴ Там же, 61, 16.
- ⁷⁵ Там же, 61, 5.
- ⁷⁶ Там же, 62, 18.
- ⁷⁷ И. Дамаскин. Точное изложение Православной веры. СПб., 1894. О диаволе. С. 49-50.
- ⁷⁸ ВЕПЕС 47. 11, 24.
- ⁷⁹ Там же, 11, 28.
- ⁸⁰ Св. Филарет (Дроздов). Пространный христианский катихизис. М., 1909. С. 25.
- ⁸¹ Св. Григорий Нисский. Слово на Рождество Христово. Христианское чтение. Часть 4. СПб., 1837. С. 255.
- ⁸² ВЕПЕС 47. 12, 22.
- ⁸³ Там же, 31, 6.
- ⁸⁴ Св. Василий Великий. Беседы. О зависти. М., 2001. С. 176.
- ⁸⁵ ВЕПЕС 47. 14, 5.
- ⁸⁶ И. Дамаскин. Точное изложение Православной веры. СПб., 1894. С. 50.
- ⁸⁷ ВЕПЕС 47. 18, 12.
- ⁸⁸ Там же, 17, 8.
- ⁸⁹ Там же, 22, 1.
- ⁹⁰ Там же, 31, 38.
- ⁹¹ Там же, 25, 34.
- ⁹² Там же, 18, 26.
- ⁹³ Там же, 29, 12.
- ⁹⁴ Там же, 32, 4.
- ⁹⁵ Там же, 33, 7.
- ⁹⁶ Там же, 41, 4.
- ⁹⁷ Там же, 41, 13.

⁹⁸ Там же, 58, 4.

⁹⁹ PG 14. С. 512В. (ἐπεὶ τί δήποτε ἄνθρωποι μὲν μετάνοιαν ἐπιδέχονται καὶ ἐξ ἀπιστίας εἰς πίστιν μεταβάλλουσιν, ἐπὶ δὲ τῶν δυνάμεων τὸ παραπλήσιον λέγειν ὀκνήσομεν;).

¹⁰⁰ ВЕПЕС 47. 19, 12. Считаю нужным привести это место в оригинале: «Ἐμφατικὸν δὲ καὶ τοῦ λογικὸν εἶναι τὸν διάβολον τὸ ῥηθῆναι· «προσέσχες τῇ διανοίᾳ σου»· λογικὸς γὰρ οἰκεῖον τὸ διανοεῖσθαι. οὐκ ἐνταῦθα δὲ μόνον τοῦτο περὶ τοῦ διαβόλου εἴρηται, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ «οὐδὲ εἶπας ἐν τῇ διανοίᾳ σου· εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβήσομαι», ὅπερ ὡς εἴρηται παραστατικὸν ἐστὶ τοῦ λογικὸν αὐτὸν εἶναι. εἰ δὲ τὸ διανοεῖσθαι ἐπ' αὐτοῦ γίνεται, ζητητέον, μὴ ἄρα καὶ τὸ μετανοεῖν. μετὰ γὰρ τὸ νοεῖν τὸ διανοεῖσθαι καὶ τὸ μετανοεῖν. καὶ ὡς ἐν τῇ βουλήσει αὐτοῦ κεῖται τὸ διανοεῖσθαι, μήποτε καὶ τὸ μετανοεῖν. ὁ δὲ ταῦτα μὴ διδοὺς ὄραω, μὴ τὸν θεὸν αἴτιον τῆς κακίας αὐτοῦ λάθῃ τιθέμενος εἰ γὰρ οὐ κέκτηται λόγον καὶ νοῦν. εἰ δὲ καὶ ἐξήλλακται κατὰ τι, ἀλλὰ τῷ λογικὸς εἶναι κοινωνεῖ τοῖς ταύτης οὐσί φύσεως. εἰ γὰρ καὶ ἄνθρωποι θνητοί, ἀλλ' οὐ κατὰ τὸ θνητὸν τὴν κοινωνίαν εἶναι φαμεν, ἀλλὰ κατὰ τὸ λογικόν, ὅπερ κοινὸν καὶ ἀθανάτοις καὶ θνητοῖς ὑπάρχει. καὶ τὸ διανοεῖσθαι δὲ οὐ μόνους σπουδαίους ἢ μόνους φαύλους πρόσεστιν. ὡς γὰρ τὸ αἰσθήσει χρῆσθαι καὶ σπουδαίῳ καὶ φαύλῳ κοινόν, ὅπερ ὁ μὲν σπουδαῖος καλῶς μεθοδεύων οὐ κέχρηται αὐτῷ κατὰ τὸν φαῦλον ἀναβλέποντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ θεοποιοῦντα τοῦτον, οὕτω καὶ τὸ διανοεῖσθαι· ἐν σπουδαίῳ καὶ φαύλῳ εὐρισκόμενον κατὰ τὴν χρῆσιν ἐξήλλακται».

¹⁰¹ Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология. Том 2. М., 1999. С. 101. (PG 44, 161D-164A).

¹⁰² Св. Иоанн Кассиан Римлянин. Писания. М., 1892. С. 233-234.

¹⁰³ И. Дамаскин. Точное изложение Православной веры. СПб., 1894. С. 51.

¹⁰⁴ Χρίστου Π. Ἑλληνική Πατρολογία. Τόμος Γ'. Θεσσαλονίκη, 1987. С. 561.

¹⁰⁵ Св. Григорий Нисский. Творения. Часть 4. М., 1862. С. 340.

¹⁰⁶ ВЕПЕС 47. 79, 18.

¹⁰⁷ Там же, 46, 32.

¹⁰⁸ И. Дамаскин. Точное изложение Православной веры. СПб., 1894. С. 110.

¹⁰⁹ ВЕПЕС 47. 47, 23.

¹¹⁰ Там же, 11, 21.

¹¹¹ Там же, 113, 18.

¹¹² Hagedorn U., Koenen L. Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob. Bonn, 1985. С. 346.

¹¹³ ВЕПЕС 47. 123, 29.

¹¹⁴ Там же, 126, 11.

¹¹⁵ Там же, 124, 30.

¹¹⁶ Hagedorn U., Koenen L. Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob. Bonn, 1985. С. 346.

¹¹⁷ PG 39, 288A.

¹¹⁸ Kramer J., Kriebler B. Didymos der Blinde. Kommentar zum Ecclesiastes. Bonn, 1972. С. 206.

¹¹⁹ Doutreleau L. Sch. № 83. Didyme l'Aveugle. Sur Zacharie. Paris, 1962. С. 235.

¹²⁰ Παπαδοπούλου Στ. Γ. Πατρολογία. Τόμος Β'. Αθήνα, 1999. С. 675.

¹²¹ ВЕПЕС 47. 126, 23.

¹²² Там же, 130, 35.

¹²³ Там же, 130, 37.

¹²⁴ Hagedorn U., Koenen L. *Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob.* Bonn, 1985. С. 377.

¹²⁵ ВЕΠΕΣ 47. 138, 14.

¹²⁶ И. Дамаскин. Точное изложение Православной веры. СПб., 1894. С. 79.

¹²⁷ Φωτίου, πατρ. ΚΠλεως. Άπαντα τα έργα. Τόμος 1. ΕΠΕ. Θεσσαλονίκη, 1997. Αμφιλόχια. С. 120.

¹²⁸ ВЕΠΕΣ 47. 130, 29.

¹²⁹ Там же, 81, 15.

¹³⁰ Там же, 46, 39.

¹³¹ Там же, 133, 20.

¹³² Там же, 130, 31.

¹³³ Hagedorn U., Koenen L. *Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob.* Bonn, 1985. С. 379.

¹³⁴ Макарий, архиеп. Православно-Догматическое Богословие. Том 1. СПб. 1868. С. 439.

¹³⁵ Doutreleau L. SCh. № 233. *Didyme L Aveugle. Sur la Genèse.* Tome I. Paris, 1976. С. 107.

¹³⁶ PG 39. С. 773-776.

¹³⁷ ВЕΠΕΣ 47. 125, 33.

¹³⁸ Там же, 38, 17. Приводим греческий текст: «Οὐδὲ γὰρ συνεσπάρη τῷ σώματι κατὰ τοὺς ἀγνοοῦντας αὐτῆς τὸ μέγεθος τῷ μὴ οἶόν τε εἶναι ἐκ σωματικοῦ σπέρματος ἀσώματον οὐσίαν ὑποστήναι· οὐδ' αὖ ὑστέρα τοῦ σώματος πλάττεται προηγουμένη τυγχάνουσα· οὐδὲ γὰρ μετὰ

τὸ «καταπαῦσαι τὸν θεὸν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ» ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τινὰ ὑφίστησιν· «τί» γὰρ φησιν «τὸ γεγονός, αὐτὸ τὸ γενησόμενον, καὶ τί τὸ πεποιημένον, αὐτὸ τὸ ποιηθησόμενον, καὶ οὐκ ἔστιν πᾶν πρόσφατον ὑπὸ τὸν ἥλιον. ὃς λαλήσει καὶ ἐρεῖ· ἰδὲ τοῦτο καινὸν ἔστιν, ἤδη γέγονεν ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις ἀπὸ ἔμπροσθεν ἡμῶν». μαρτυρία δὲ τοῦ τε δι' ἰδίαν κακίαν καὶ διὰ τὸ τῶν ἄλλων χρησίμον εἰς τὸν βίον εἰσάγεσθαι τε καὶ τοῖς σώμασιν συμπλέκεσθαι ὃ τε Ἰερεμίας ἀκούων· «πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίαι ἐπίσταμαί σε καὶ πρὸ τοῦ σε ἐξελεθῆναι ἐκ μήτρας ἡγίακά σε, προφήτην εἰς ἔθνη τέθεικά σε», Ἰακώβ τε καὶ Ἡσαῦ, περὶ ὧν ὁ θεὸς λέγει· «τὸν Ἰακώβ ἠγάπησα, τὸν δὲ Ἡσαῦ ἐμίσησα», ἔτι ἐν γαστρὶ τυγχανόντων, καὶ Ἰωάννης ἐν γαστρὶ τῆς μητρὸς «σκικρῶν καὶ ἀγαλλιῶμενος». ταῦτα γὰρ οὐ συνχρόνους τοῖς σώμασιν ἀποδείκνυσιν τὰς ψυχὰς· ὁ γὰρ ἀγαλλιάζομενος ἐν κοιλίᾳ μητρὸς καὶ πνεύματος ἁγίου μετέχων ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ καὶ μισούμενος πρὶν γεννηθῆναι καὶ ἄλλος ἀγαπώμενος οὐκ ἀναντίως ταῦτα ὑφίσταται».

¹³⁹ Там же, 38, 11.

¹⁴⁰ Там же, 38, 32.

¹⁴¹ Παπαδοπούλου Στ. Γ. Πατρολογία. Τόμος Β'. Αθήνα, 1999. С. 676.

¹⁴² Mansi, IX. С. 396.

¹⁴³ PG 39. 1096B.

¹⁴⁴ Hagedorn U., Koenen L. *Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob.* Bonn, 1985. С. 366.

¹⁴⁵ ВЕΠΕΣ 47. 47, 18.

¹⁴⁶ Там же, 118, 26.

¹⁴⁷ Там же, 118, 2.

¹⁴⁸ Там же, 128, 16.

¹⁴⁹ Там же, 127, 37.

¹⁵⁰ PG 39. C. 684-685.

¹⁵¹ PG 39. C. 668-669.

¹⁵² PG 39. C. 680A.

¹⁵³ PG 39. C. 720-721.

¹⁵⁴ Quasten Johannep. Patrology. Vol. III.
Westminster, 1986. C. 99.

¹⁵⁵ PG 39. C. 672A.

¹⁵⁶ PG 39. C. 681B.

¹⁵⁷ PG 39. C. 749C.

¹⁵⁸ PG 39. C. 1244D.

¹⁵⁹ PG 39. C. 1316A.

¹⁶⁰ PG 39. C. 1585A.

¹⁶¹ PG 39. C. 1244D.

¹⁶² ВЕПЕС 47. 48, 16.

¹⁶³ Enarratio in Epistolam S.Petre. PG 39,
1759B; PG 39, 1770B/C.

¹⁶⁴ PG 39. C. 1340C.

¹⁶⁵ PG 39. C. 1088B.

¹⁶⁶ ВЕПЕС 47. 118, 7.

¹⁶⁷ PG 39. C. 672-673.

¹⁶⁸ PG 39. C. 516A.

¹⁶⁹ Там же.