

Протоиерей Иоанн Мейендорф

**ВВЕДЕНИЕ
В СВЯТООТЕЧЕСКОЕ
БОГОСЛОВИЕ**

**R. V. R.
Нью-Йорк**

Протоиерей Иоанн Мейендорф

ВВЕДЕНИЕ В СВЯТООТЕЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

(Конспекты лекций)

Перевод с английского
Ларисы Волохонской

RBR 1982

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА

Предлагаемый конспект курса лекций по патристике основан на студенческих записях лекций, прочитанных в Свято-Владимирской Духовной Академии (Нью-Йорк) в 1979-81 гг.

Предложенный курс не претендует на всеобъемлющий охват относящегося к предмету материала. Скорее цель его заключалась в том, чтобы определить историческую обстановку, основные направления богословской мысли и главные вопросы, нуждающиеся в объяснении и обсуждении. По окончании курса от студентов ожидалось личное знакомство с литературой предмета и соответствующие письменные работы.

По общему содержанию курса наиболее подходящим пособием на русском языке можно считать курс профессора Православного Богословского Института в Париже, а затем Св. Владимирской Духовной Академии в Нью-Йорке прот. Г. Флоровского «Восточные отцы IV века», Париж, 1931, и «Византийские отцы V-VIII веков», Париж, 1933. Для понимания исторического развития в эпоху святоотеческой письменности особенно важными являются книги профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии В.В. Болотова «Лекции по истории древней Церкви», СПб., 1907-18, и профессора Православного Богословского Института в Париже А.В. Карташева «Вселенские соборы», Париж, 1963. Для ознакомления со святоотеческим богословием вообще и особенно с тринитарными спорами важна книга А.А. Спасского «История догматических движений», 1, Сергиев Посад, 1906, а также блестящий и более недавний труд В.Н. Лосского «Мистическое богословие восточной Церкви», Богословские Труды, Изд. Моск. Патр., 1972. Некоторые проблемы святоотеческой мысли объективно и глубоко изложены в недавно вышедшей книге В.В. Бычкова «Византийская эстетика», Москва, 1977.

Из более ранних работ на русском языке особенно важны: Ф.В. Фаррар «Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви», перев. с

англ. А.П. Лопухина, СПб., 1891; преосв. Филарет (Гумилевский) «Историческое учение об отцах Церкви», 1859; Н.И. Барсов «История первобытной христианской проповеди», СПб., 1885; С. Зарин «Аскетизм по православно-христианскому учению», СПб., 1907; П. Минин «Главные направления древне-церковной мистики», Богословский Вестник, 1911-14; Сергей (Страгородский, впоследствии патриарх) «Православное учение о спасении», Сергиев Посад, 1894; И.В. Попов «Идея обожения в древне-восточной Церкви», Вопр. Филос. и Психол., 97 (1906). Дополнительные библиографические указания к отдельным главам даны в конце книги.

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

В 1979-81 гг. мне посчастливилось учиться в Свято-Владимирской Духовной Академии (Нью-Йорк), где я прослушала курс лекций протоиерея Иоанна Мейендорфа по святоотеческому богословию. Перевод записей этих замечательных лекций вначале был задуман с более скромными целями, нежели эта публикация. Все же, зная по собственному опыту, насколько трудно, практически невозможно в Советском Союзе достать книги по богословию, я приветствовала возможность издать этот перевод в виде книги. В моей работе меня поддерживала уверенность, что свобода вероисповедания, которой мы пользуемся на Западе, может быть полностью реализована, только если мы будем делиться ее плодами с теми, кто этой свободы лишен, — нашими братьями и сестрами во Христе, живущими в России. Поддержка моих друзей укрепляла меня в этой уверенности. Очень надеюсь, что книга отца Иоанна найдет своих читателей и они разделят со мной те удовлетворение и радость, которые я испытывала, работая над ее переводом.

Л.В.

ВВЕДЕНИЕ

Среди прочих богословских дисциплин *патристикой* (или *патрологией*) называется дисциплина, занимающаяся изучением творений святых отцов Церкви. Когда говорят об отцах Церкви, то обычно имеют в виду великих богословов, таких, как, например, свв. Игнатий Антиохийский, Григорий Нисский, Максим Исповедник, Григорий Палама, — святых, чьи учения и имена прочно вошли в православное Предание.

С другой стороны, столь же неотъемлемой и неизбежной частью истории христианской мысли являются и такие личности, как, например, Ориген — еретик, но, однако, великий христианский мыслитель и богослов. Хотя Ориген и не был отцом Церкви, но без знания его учения невозможно понять логику развития христианского богословия первых пяти веков, так как его учение лежит в основе всех основных течений восточной православной мысли того времени.

Понятие «святые отцы Церкви» неотделимо от понятия церковного Предания — одной из глубочайших основ нашей веры. Священное Предание, как с большим, так и с маленьким «п», в свою очередь связано с понятиями авторитета и отбора. У христиан один Учитель — Христос, но Его учение не было закреплено в письменной форме Им лично во время Его земного служения. Поэтому все содержание нашей веры мы получаем, так сказать, «из вторых рук». Новозаветные писания — есть свидетельство очевидцев, избранных для этой роли самим Господом (Мф.10:1-5; Лк.6:14-15; 24-48 и др.). Им было вверено сохранить в памяти и записать все, что они видели, слышали и осязали (1 Иоан.1:1). Но новозаветные книги были написаны не сразу после описанных в них событий, а несколько десятилетий спустя. В продолжении этого времени память о жизни и словах Христа передавалась из уст в уста, от человека к человеку, и так возникло устное предание. Это предание существовало в памяти отдельных людей, но было в то же время и выражением веры христианской общины, Церк-

ви. Община эта была создана Христом, и можно сказать, что после Его прихода она существовала всегда. Как обещал сам Спаситель, Его ученики руководимы самим Духом Божиим — истинным источником жизни христианской общины. В Церкви живет Христос, и Дух Святой научает Его учеников «всякой истине» (Иоан.16:13). Отдельные лица живут не в вакууме, а принадлежат к Церкви, которая есть храм Духа и та среда, где существуют не только отдельные человеческие обычаи и предания, но и единое священное Предание, писанное или неписанное. Святой Дух руководит всем телом Церкви, и потому Церковь, руководствуясь своей полнотой познания и авторитетом, производит отбор того, чему надлежит стать ее Преданием.

Этот отбор осуществлялся уже в апостольские времена. Известно, что св. апостол Павел написал по меньшей мере еще два послания, не вошедшие в новозаветный канон. Не было включено в Новый Завет и послание, приписываемое апостолу Варнаве. Как апокрифические были отвергнуты и гностические евангелия. Лишь божественным Промыслом можно объяснить, почему уже в самые ранние времена были отвергнуты или приняты в канон те или иные произведения. В те времена не было научно-исторических методов для установления подлинности различных записей слов Христа или достоверности того или иного апостольского писания. Но тем не менее оказалось, что подбор был сделан верно, даже с исторической точки зрения. Замечательно, что уже тогда апостольское авторство само по себе не было единственным критерием истинности. Так, не вошли в канон два вышеупомянутых послания Павла; «Послание к Евреям», вероятно, не принадлежит перу самого апостола; евангелист Марк, как известно, записывал со слов св. Петра; наконец, ни св. Лука, ни сам великий Павел не входили в число апостолов, избранных Христом во время Его земного служения. Таким образом, происходил отбор, и отбор этот осуществлялся авторитетом и интуицией *всей* Церкви, вдохновляемой и ведомой Духом Святым.

Жизнь Церкви неразрывно связана со св. Преданием, и в историческом странствии Нового Израиля существует постоянная и насущная необходимость авторитетного свидетельства Церкви своему Преданию. Отцами Церкви считаются такие личности, такие учителя и писатели, в которых Церковь единодушно признает авторитетных свидетелей, т.е. людей, глубоко понимавших и правильно толковавших Откровенную Истину.

Римо-Католическая Церковь, всегда стремящаяся к точным определениям, предлагает следующую формулировку: отец Церкви дол-

жен отвечать трем условиям — древности, святости и правильности учения. Римская традиция особенно подчеркивает наличие хронологических границ: святые отцы существовали только до VIII века включительно; последним отцом был св. Иоанн Дамаскин. Все выдающиеся богословы после Дамаскина у католиков называются учителями Церкви, а не отцами.

В свете православного понимания св. Предания такой подход неприемлем. Наша Церковь учит, что божественное откровение не ограничено св. Писанием, а св. Предание не ограничено никакими хронологическими рамками. Дух Святой действует через людей всех времен, и Церковь «узнает» в людях своих «святых отцов» не по причине древности, а руководствуясь своей внутренней интуицией, на основании которой и формируется Предание. Так, например, отец XIV века св. Григорий Палама был провозглашен святым через несколько лет после своей смерти.

Основным и решающим условием в определении истинности учения того или иного отца Церкви является апостольская вера: следует всегда помнить, что Церковь определяет себя как Церковь апостольская, а не святоотеческая. Святым отцом почитается тот, кто в правильных понятиях толкует апостольскую веру для своих современников. Такой человек ясно видит проблемы своего времени и проповедует христианство таким образом, чтобы разрешить эти проблемы, ответить на вопросы, противостоять заблуждениям. Четкая «юридическая» формулировка в таком случае невозможна: вся Церковь, все Предание служат критерием. Это отсутствие четких определений в каком-то смысле представляет большое неудобство — люди любят, чтобы их направляли, ими руководили, указывали, как поступать и что думать. Возникновение папства в какой-то степени можно рассматривать как проявление этого всеобщего желания четких правил, внешних критериев и рецептов истины.

Другим римо-католическим критерием святых отцов является святость жизни. Этот критерий приемлем и для нас, с одним лишь уточнением: он не означает, что святые отцы были абсолютно безгрешны — это возможно одному лишь Господу Богу. Церковь никогда не считала безгрешность условием признания кого-то святым. В древности понятие святости употреблялось гораздо шире, нежели в наше время, и формального процесса канонизации не существовало. Половина всех средневековых византийских патриархов — тех, которые не были формально осуждены за ересь, — были причислены Церковью к лику святых. Окончательное решение всегда принадлежит са-

мой Церкви, она лишь одна знает, удовлетворяет ли «кандидат» неким трудно определимым, но тем не менее несомненно существующим внутренним требованиям, отражающим логику развития Предания с одной стороны и формирующим Предание — с другой.

Если мы считаем писания святых отцов Церкви свидетельством истины, нам следует пребывать с ними в духовной преемственности. Это отнюдь не означает, что мы должны слепо повторять все, что написано у свв. отцов, а, скорее, предполагает усвоение некой внутренней логики, интуиции, последовательности развития святоотеческой мысли. На этом свободном пути всегда существует опасность впасть в ересь, однако не следует забывать, что никакой человек, просто в силу своей человеческой ограниченности, не свободен от такой опасности и что, с другой стороны, вполне еретиком является один лишь дьявол, раз и навсегда сказавший Богу «нет».

Как и всякие люди, отцы Церкви жили в конкретной исторической и культурной обстановке, и их писания были ответами на определенные вопросы, адресованные конкретным лицам. Все это имеет огромное значение для правильного понимания святоотеческих творений. Для того, чтобы действительно проникнуть в мир святых отцов, почувствовать их мысль, узнать, почему они говорили именно так, а не иначе, и что все это значит для нас — носителей другой ментальности, живущих много веков спустя, в иной культуре, — нам необходимо изучать историю.

История неразрывно связана со св. Преданием, но в то же время между ними следует проводить различие. Соответственно, нельзя отождествлять святоотеческую литературу с историей христианской литературы. Так, как уже отмечалось, в раннехристианский период существовало множество апокрифических писаний, которые Церковь не признала «своими», боговдохновенными, которые тем не менее представляют огромную ценность для исследователей раннего христианства — как историков, так и богословов.

Другим примером может служить Ориген. Его учение оказало огромное влияние на все последующее богословие, но, несмотря на это, Церковь осудила его и его сочинения как еретические. По поводу ереси повторим еще раз: в нашем падшем мире полной свободы от заблуждений не существует, и в каком-то смысле люди даже «имеют право» на заблуждения. Еретические утверждения можно отыскать у любого св. отца. Но не существует и такого явления, как полный абсолютный еретик: и в учении Оригена есть много глубоких и важных истин. Только вера Церкви как единого целого, как сообщества верую-

щих, объединенных и ведомых единым Духом, может «опознать» ересь, провести границу между истиной и заблуждением, обеспечить те преемственность и постоянство христианской мысли во времени и пространстве, которые и составляют сущность церковного Предания.

Такое динамическое понимание Предания неизбежно ускользает от взгляда постороннего наблюдателя. Светские исследователи христианской литературы отказываются признать существование этого объединяющего принципа. Напротив, протестантские фундаменталисты признают боговдохновенность и авторитет одного лишь св. Писания, оставляя за собой свободу понимать и интерпретировать его, как им заблагорассудится, игнорируя всю историю христианской мысли. Для римских католиков единственным критерием истины является непогрешимый папский авторитет. В православной Церкви взгляд «изнутри» позволяет нам различать или, пожалуй, даже «ощущать» постоянную линию преемственности в христианской литературе, которая становится особенно очевидной при более близком знакомстве со святоотеческой письменностью. Эта преемственность динамична и неуловима и неразрывно связана с чудом и тайной существования самой Церкви в веках.

* * *

Отцы Церкви писали в основном по-гречески, по-латыни, а также на сирийском языке. Довольно большое количество святоотеческих писаний сохранилось в переводах на языки грузинский, коптский, армянский, эфиопский и др. В раннехристианскую эпоху и в средние века они распространялись в рукописной форме. Массовое печатание святоотеческой литературы началось в XVI веке на Западе. Восточная часть христианского мира в эпоху изобретения книгопечатания была завоевана турками, и интеллектуального развития там фактически не происходило. На Западе большинство рукописей было издано мавринианами (Mauristes) — так называлось ученое сообщество бенедиктинских монахов во Франции, живших в пригороде Парижа в монастыре св. Мавра, одного из учеников св. Бенедикта. На свое издание бенедиктинцы получили крупную субсидию от французского короля Людовика XIV. Людовик заинтересовался греческими отцами, узнав, что они жили в эпоху, когда не существовало папского абсолютизма. Король стоял за свою независимость от папы («галликанство») и поэтому покровительствовал деятельности мавриниан. Монахами были собраны и изданы рукописи сочинений свв. Афанасия Великого, Григория Назианзена, Кирилла Иерусалимского, Иоанна Златоуста,

блаженного Августина и многих других. И по сей день почти вся доступная нам святоотеческая литература существует благодаря их очень полным (хотя и не критическим) изданиям.

Позднее, в XVII-XVIII вв., кое-что было напечатано и на Востоке. В 1675 году в Яссах (находящаяся в Румынии колония греков — выходцев с Фанара, управлявшаяся греческим князем) было опубликовано большое собрание святоотеческих писаний, составленное патриархом иерусалимским Досифеем и имевшее, в основном, антикатолическую направленность. В 1782 году в Венеции, где также существовала греческая колония, было издано «Добротолюбие» («Филокалия») — собрание духовных писаний, составленное св. Никодимом Святогорцем. Возможность этих публикаций, по-видимому, объясняется тем, что в Яссах и в Венеции, находившихся на окраинах Оттоманской империи, существовала бóльшая интеллектуальная свобода, нежели в других частях православного мира, покоренных турками.

В XIX веке французский священник Ж.П. Минь (J.P. Migne; 1800-1875) предпринял грандиозное издание святоотеческих творений. Толчком к этому, как и в эпоху Людовика XIV, послужило неудовольствие французских католиков догматом о непогрешимости папы. Для работы над изданием Минь нанимал всех, кто только соглашался помогать ему: среди его «сотрудников» были попы-расстриги, бродячие монахи и прочий странный люд. Издание Миня не было ни критическим, ни научным. Помимо впервые публикуемых материалов в нем перепечатывались многие произведения, уже изданные маврианами. Результатом усилий Миня явились две монументальные серии: 217-томная «Латинская патрология», охватывающая период до папы Иннокентия III (XII-XIII вв.), и 162-томная «Греческая патрология», охватывающая период до 1453 года. Такая хронология подразумевает, что, по мнению Миня, латинское предание кончилось в XIII веке, а греческое — с турецким завоеванием на два века позже.

В наше время мы все еще пользуемся изданиями Миня. Большинство отеческих произведений переведено на английский и русский языки. В результате деятельности так называемого «Оксфордского движения» вышли в свет две серии переводов на английский язык: «Доникейские отцы» в 10 томах и «Никейские и посленикейские отцы» в 28 томах. В течение всего XIX века святоотеческая литература переводилась на русский язык. Переводам особенно покровительствовал митрополит Московский Филарет (Дроздов), распределивший дело перевода между Духовными Академиями. Санкт-Петербургская и Московская Академии издавали переводы греческих

отцов, а Киевская Академия — латинских. Существует и ряд других изданий на разных языках, а также собрания избранных отрывков из святоотеческой литературы. Постепенно, усилиями многих современных ученых, возникают новые критические издания отцов в оригиналах. Критическое издание древнего текста отличается тем, что в нем используется не одна рукопись (как это делалось мавринианами и аббатом Минем), а по возможности все рукописи, содержащие данный памятник, т.е. устанавливается наиболее надежный текст, близкий к авторскому оригиналу.

ЧАСТЬ I

Глава 1

МУЖИ АПОСТОЛЬСКИЕ. СВВ. ИГНАТИЙ АНТИОХИЙСКИЙ И ПОЛИКАРП СМИРНСКИЙ

Мужами апостольскими обычно называют свв. Климента Римского, Игнатия Антиохийского, Поликарпа Смирнского и нескольких других, которые по преданию научились вере Христовой от апостолов и были их непосредственными преемниками.

О св. Игнатии Антиохийском (известном также под прозванием Богоносец) мы знаем из «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (IV век). Игнатий был вторым епископом антиохийским (после Еводия) и скончался мученической смертью во время правления императора Траяна. Согласно Евсевию, он был послан в Рим и отдан на растерзание диким зверям в цирке. По дороге в столицу Игнатий написал ряд посланий, в которых ободрял и утешал малоазиатские христианские общины. До нас дошло семь посланий: к Римлянам, Эфесянам, Магнезийцам, Траллийцам, Филадельфийцам, Смирнянам и частное письмо Поликарпу Смирнскому, который собрал эти письма и издал их. Письма св. Игнатия представляют собой драгоценный источник сведений о раннехристианском периоде, о котором нам известно очень мало.

Существует благочестивая легенда, что ребенок, которого Христос поставил среди своих учеников, сказав: «...если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное» (Мф. 18:2-3), был маленький Игнатий, однако хронологически это вряд ли возможно. Также и св. Иоанн Златоуст свидетельствует, что св. Игнатий не видел Господа во плоти.

Интересно, что в письмах Игнатия для обозначения христианской общины употребляется глагол *нарэкéo*, откуда происходит слово

парэкѳія, означающее «вторичное» или «временное пребывание». Так, по-гречески заглавие Послания к Римлянам буквально означает «К церкви Божией, (временно) пребывающей в Риме». Впоследствии слово *парэкѳія* стало техническим термином, обозначающим «приход», т.е. церковную общину, находящуюся в каком-то определенном месте. Это всегда одна и та же Церковь Божия, «временно обитающая» или «странствующая» будь то в Риме, Антиохии, Нью-Йорке, Токио или Москве, ибо истинным «домом», «постоянным местом жительства» христиан является небесный Иерусалим, который сойдет на землю в конце времен.

Особый интерес в писаниях св. Игнатия для нас представляют две взаимосвязанные темы — *христология* (учение о Христе) и *эклесиология* (учение о Церкви). Следует иметь в виду, что в истории ранней Церкви Игнатий был первым крупным христианским писателем нееврейского происхождения и из нееврейского окружения, и в его письмах содержится довольно мало ссылок на Ветхий Завет.

Учение Игнатия о Христе окрашено его полемикой против *докетов* — еретиков, отрицавших материальный аспект Боговоплощения и считавших Христа кем-то вроде бесплотного ангела:

Потому не слушайте, когда кто будет говорить вам не об Иисусе Христе, который произошел из рода Давидова от Марии, истинно родился, ел и пил, истинно был осужден при Понтии Пилате, истинно был распят и умер. ... который истинно воскрес из мертвых, так как Его воскресил Отец Его, который подобным образом воскресит и нас, верующих в Иисуса Христа, ибо без Него мы не имеем истинной жизни.

(«К Траллийцам», 9)

Св. Игнатий безусловно отвергает всякие сомнения в конкретной материальности тела Христа. Эта конкретность, осязаемость, историчность имеют решающее значение для нашего спасения, ибо если телесный облик Христа был лишь видимостью (как утверждали докеты), то и спасение наше происходит лишь по видимости, а не в действительности.

В богословском отношении св. Игнатий принадлежит к малоазиатской традиции. По терминологии он приближается скорее к св. Иоанну Богослову, нежели к св. Павлу. Павел пользуется словом *сóма*, «тело», в положительном смысле, тогда как слово *саркс*, «плоть», в его писаниях имеет отрицательный оттенок. Св. Иоанн говорит о «плоти» положительно: «И Слово стало плотью» (Иоан.1:14), и в

этом смысле он близок к еврейской традиции, употребляющей слово *басар*, «плоть», как нечто благое, данное и благословенное Богом. Св. Игнатий, утверждая реальную, плотскую природу Христа, также пользуется словом «плоть» в положительном смысле; иногда его описание Спасителя звучит почти что как халкидонское вероопределение:

...Есть только один врач, телесный и духовный, рожденный и нерожденный, Бог во плоти, в смерти истинная жизнь, от Марии и от Бога, сперва подверженный, а потом не подверженный страданию, Господь наш Иисус Христос.

(«К Ефесянам», 7)

Следует повторить, что, настаивая снова и снова на реальном, плотском характере Боговоплощения, Игнатий тем самым утверждает реальность нашего спасения. Чтобы спасти нас, Христос должен был в точности уподобиться нам, а, следовательно, облечься настоящей живой человеческой плотью.

Такая *сотериология* (учение о спасении) служит также основой христианской нравственности, которая состоит в подражании Христу. Это подражание не ограничивается лишь соблюдением нравственного закона, но — как Спаситель полностью и реально воспринял нашу человеческую участь, так же и мы должны сознательно уподобиться Его жизни и особенно Страстям и смерти:

А если иные, как некоторые безбожники, то есть неверующие, говорят, что Он страдал только призрачно, — сами они призраки, — то зачем же я в узах? Зачем я пламенно желаю бороться со зверями? Зачем я напрасно умираю? Значит, я говорю ложь о Господе?... И так как все имеет конец, то одно из двух предлежит нам: смерть или жизнь, и каждый пойдет в свое место. Ибо есть как бы две монеты, одна Божия, другая мирская, и каждая имеет на себе собственный образ, неверующие — образ мира сего, а верующие в любви — образ Бога Отца чрез Иисуса Христа. Если мы чрез Него не готовы добровольно умереть по образу страдания Его, то жизни Его нет в нас.

(«К Траллийцам», 10; «К Магнезийцам», 5)

Иными словами, если Христос существовал лишь по видимости (а в такое призрачное существование Христа верили докеты и многие гностики), то тогда и смерть Его была призрачной. Но, по мнению св. Игнатия, как никто из учителей раннего христианства настаивавшего на

реальности Боговоплощения. Христос действительно умер на Кресте, и мученичество является совершенным Ему подражанием. Своей смертью за нас Христос победил смерть, и поэтому смерть за веру, во имя Христово — свидетельство бессилия смерти. Гонений как таковых было нетрудно избежать, но христиане сознательно стремились умереть или пострадать за Христа, тем самым демонстрируя истинную преданность Тому, кто страдал и умер за нас и самое смерть обратил в победу. Отсюда и иначе необъяснимые пыл и стремление св. Игнатия претерпеть мученичество. Так, в послании к Римлянам он просит римских христиан не заступаться за него и не стараться воспрепятствовать его смерти:

Я пишу церквам и всем сказываю, что добровольно умираю за Бога, если только вы не воспрепятствуете мне. Умоляю вас: не оказывайте мне неблагоприятной любви. Оставьте меня быть пищею зверей и посредством их достигнуть Бога. Я пшеница Божия: пусть измелют меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым... Если пострадаю — буду отпущенником Иисуса и воскресну в Нем свободным. Теперь же в устах своих я учу не желать ничего мирского или суетного.

(«К Римлянам», 4)

В этом отрывке за красноречивым слогом образованного сирийца скрывается ясный образ, типичный для евхаристического богословия того времени. Уже в «Учении двенадцати апостолов» («Дидахи») употребление хлеба в евхаристии объясняется как символ Воскресения и Преображения. Переход от ветхого к новому лежит через смерть, через полную трансформацию: пшеничные зерна перемалываются в муку, из которой выпекается хлеб; новая жизнь начинается, только когда зерно падает в землю и умирает. Тот же символизм применим и к вину: чтобы изготовить вино, нужно раздавить виноград и дать ему перебродить, дав начало новой, преображенной природе.

Далее св. Игнатий так рассуждает о смысле мученичества:

Никакой пользы не принесут мне удовольствия мира, ни царства века сего. Лучше мне умереть за Христа, нежели царствовать над всею землею... Его ищущу, за нас умершего, Его желаю, за нас воскресшего... Не препятствуйте мне жить, желайте мне умереть. Хочу быть Божиим: не отдавайте меня ми-

ру. Пустите меня к чистому свету: явившись туда, буду человеком Божиим. Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего.

(«К Римлянам», 6)

Мученическая смерть уподобляется возрождению к новой жизни. Эта мысль впоследствии выразилась в том, что годовщину смерти мучеников стали праздновать как их день рождения. Мученичество первых святых христианской Церкви было наилучшим свидетельством сущности христианства и смысла христианской жизни, как подражания Христу и единства с Ним.

Учение св. Игнатия о Церкви (экклесиология) непосредственно вытекает из его христологии. Поскольку для нашего спасения необходим реальный, плотский, исторический Христос, постольку и спасение осуществляется в конкретной видимой общине, Церкви. Невозможно быть христианином лишь на духовном, мистическом уровне, без участия в видимой Церкви. Понятие христианской жизни предполагает участие в реальном сообществе людей в конкретном месте. Спаситель с самого начала своего земного служения был окружен группой Им же самым избранных учеников, которые после Его Вознесения остались свидетелями Его жизни и учения, а после Пятидесятницы образовали ядро и стали первыми вождями новорожденной Церкви. С тех пор Церковь существовала всегда, и ее существование неотделимо от существования самого христианства.

Ключом к правильному пониманию экклесиологии св. Игнатия является трудно переводимое греческое выражение *ἐνί το αὐτό*, означающее «на то же самое» и чаще всего переводимое на русский язык как «в одно место». В христианской литературе это выражение впервые встречается в «Деяниях апостолов» (2:1, 44, 47 и др.), где оно относится к собранию верующих **как Церкви**, то есть для восхваления Бога и совершения таинства преломления хлеба. В некоторых рукописях текста Деян.2:47 вместо *ἐνί το αὐτό* употреблено выражение *ἐνί τῆ ἐκκλησία*, означающее «к Церкви»: «Господь же ежедневно прибавлял спасаемых к Церкви». Очевидно, что автор «Деяний» пользуется этим выражением как техническим термином, обозначающим «Церковь». В этом же значении употребляют его св. Климент Римский (1 Кор.34:7) и св. Игнатий Антиохийский: «Поэтому, кто не ходит в общее собрание (*ἐνί το αὐτό*), тот уже возгордился и сам осудил себя...» (Еф. 5:3) и «... но в общем собрании (*ἐνί το αὐτό*) да будем у вас» (Магн.7:1). Контекст этих высказываний явно указывает на sacramентальный характер собраний, о которых идет речь.

На основании этих и многих других текстов можно заключить, что греческое выражение *ἐπί το αὐτό* было техническим термином для обозначения евхаристического собрания. Специального слова в те времена не существовало, возможно, и потому, что первохристиане избегали прямо говорить о таинствах в смысле «обрядов», а понимали саму Церковь прежде всего в сакраментальном смысле. Церковь осуществляет себя, становится сама собою, когда ее члены сходятся вместе для свершения общего действия. Христианство никогда не выродилось в эзотерическое учение и не породило тайных обществ именно потому, что быть христианином в первую очередь означало физически собираться «вместе» (*ἐπί το αὐτό*), осуществляя тем самым важнейшую черту или, скорее, самую сущность Церкви как **собрания**.

Собираясь в определенном месте для совершения евхаристии, Церковь нуждалась в определенных организационных правилах и особенно в руководстве. Евхаристия рассматривалась как некое «воспроизведение» Тайной Вечери, и поэтому кто-то один должен был занимать место Христа. Св. Игнатий всегда называет главу евхаристического собрания «епископом», вводя ясность, которой не существовало в новозаветной терминологии. В Новом Завете еще не проводится четкого разграничения между «епископами» и «пресвитерами» (т.е. «старейшинами»). Непостоянство в новозаветном употреблении этих терминов породило много богословских и исторических споров о происхождении различных функций церковного служения. Тот факт, что уже на рубеже первого столетия христианской эры Игнатий совершенно недвусмысленно говорит о епископе, как о главе местной общины, позволил некоторым историкам предположить, что такая иерархическая структура Церкви является нововведением самого Игнатия и представляет собой полную революцию по сравнению со старыми порядками.

Такое предположение вряд ли можно считать обоснованным. У св. Игнатия не было полномочий вводить новшества. Даже если бы он и попытался предложить свою совершенно новую форму церковной иерархии, это встретило бы сопротивление и уж во всяком случае не осталось бы без откликов или возражений современников. До нас, однако, не дошло никаких свидетельств о попытках оспорить идею «монархического епископата» (как современное богословие называет церковную иерархию, описанную у Игнатия). Против идеи «революции» свидетельствует и самый тон писем Игнатия: он говорит о роли епископа в местной общине в самых обыденных тонах, как о чем-то само собой разумеющемся.

Отсутствие упоминания о «монархическом епископате» в более ранних источниках можно объяснить тем, что для христианских авторов того времени такая иерархия — один епископ в каждой поместной церкви — была единственной логически возможной формой организации Церкви, формой настолько очевидной, что она не заслуживала особого упоминания. Она была не каким-нибудь «дополнительным постановлением», а естественным следствием евхаристической природы Церкви, требующей, чтобы во главе общины стоял человек, воспроизводящий собою образ Спасителя.

Бытующее среди современных ученых мнение о том, что «монархический епископат» вначале не существовал, а возник лишь позднее, вследствие необходимости обзавестись какой-нибудь структурой, следует признать ошибочным. По всей видимости, монархическая структура существовала в Церкви с самого начала, но до Игнатия слово «епископ» еще не утвердилось как термин. Судя по тому, как деятельность апостолов Петра и Иакова описывается в «Деяниях», они были первыми епископами первохристианской общины в Иерусалиме. Их никто не устанавливал, но их функции вытекали из внутренней потребности Церкви. При таком спонтанно введенном порядке всякое нововведение, как уже отмечалось, неизбежно встретило бы сопротивление. Примером может послужить первоначальное вполне открытое сопротивление миссии апостола Павла среди язычников.

Приведем примеры высказываний св. Игнатия о Церкви:

Итак, старайтесь иметь одну евхаристию. Ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единение крови Его, один жертвенник, как и один епископ с пресвитерством и диаконами, сослужителями моими, дабы все, что делаете, делали вы о Боге.

(«К Филадельфийцам», 4)

Одна плоть, одна чаша, один жертвенник, один епископ — все это необходимо потому, что евхаристическое собрание существует для всех и есть собрание всех. В нем не может быть никакого разделения, его нельзя превратить в частное мероприятие, совершаемое по прихоти отдельных людей. Именно поэтому в евхаристической молитве литургии Василия Великого мы молимся «ради благословенных вин оставшихся» (т.е. «за отсутствующих по причине, заслуживающей благословения»).

Особенно же бегайте разделений, как начала зол... Все после-

дуйте епископу, как Иисус Христос — Отцу, а пресвитерству, как апостолам.

(«К Смирнянам», 8)

Этот необычайно важный текст интересен тем, что в нем устанавливается связь между «старейшинами» (пресвитерами) и апостолами. В раннехристианской литературе происхождение епископата прямо не связывается с апостольством. Не следует из этого выводить, что ранние христиане отрицали апостольское преемство, но просто апостольское и епископское служения понимались и осуществлялись различно. Апостольское служение предполагало миссию и активное распространение христианства повсюду (ср. Мф.28:19), епископское же заключалось в постоянном руководстве одной местной общиной. Апостольское преемство епископата называется «апостольским» лишь постольку, поскольку оно восходит ко временам апостолов и к апостольскому рукоположению силою Духа (напр., Деян.20:28). Деятельность епископов неразрывно связана с поместной общиной и особенно с евхаристическим предстоятельством. Епископ состоит как бы в брачном союзе со своей церковью, и ее имя становится частью его имени (Григорий Нисский, Филарет Киевский). Деятельность апостола, напротив, требует постоянного перемещения с места на место. Согласно «Учению двенадцати апостолов» («Дидахи»), памятнику конца первого века,

апостол не задерживается нигде более одного дня. Однако в случае необходимости он может остаться еще на один день. Если кто проводит три дня в одном месте, тот не апостол, а лже-пророк.

Роль епископа описывается св. Игнатием так:

...Без епископа не делайте ничего, относящегося к Церкви. Только та евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это.

(«К Смирнянам», 8)

Епископ, таким образом, несет ответственность за все, происходящее в его общине, и в особенности за совершение евхаристии. Лишь впоследствии, в результате исторического развития и фактической утраты первоначального понимания природы епископата, епископ превратился в администратора, управляющего несколькими евхаристиче-

скими общинами. В наше время функции епископа в местной общине фактически осуществляются священниками.

Где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь.

(Там же)

В этом тексте впервые в истории христианства мы встречаем выражение «кафолическая Церковь» (*кафоликí экклесíа*). В раннехристианской литературе это выражение не имело смысла географической универсальности, а относилось к «полноте» Церкви (от греческого *каф-óлон*, «согласно целому»). Кафолическая сущность Церкви может реализоваться даже в общине, состоящей только из двух людей. Все зависит от того, с какой целью они собрались. Для того, чтобы собрание стало Церковью, необходимо присутствие Христа, а для этого, в свою очередь, нужен епископ — залог присутствия Христа среди своего стада. Поэтому

Непозволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви; напротив, что одобрит он, то и Богу приятно, чтобы всякое дело было твердо и несомненно.

(Там же)

Кафоличность (или соборность) Церкви осуществляется в каждой поместной церкви. В этом смысле все поместные церкви равны и идентичны друг другу, имея своим будущим прообразом идеальную Церковь, описанную в «Откровении» св. Иоанна Богослова (гл.4). Также и все епископы равны между собой, ибо все предстательствуют за одного и того же Христа, совершая одну и ту же евхаристию всегда и повсюду. Все различия между епископами (как, например, между архиепископами, митрополитами и патриархами) носят чисто административный характер. В этом одно из наших основных разногласий с римо-католической Церковью, которая приписывает римскому епископу (папе) полномочия и авторитет превыше всех остальных епископов.

Аргументируя примат Римской Церкви, католические апологеты ссылаются, в частности, на приветствие, которым открывается «Послание к Римлянам» св. Игнатия:

Игнатий Богоносец церкви, помилованной величием Всевышнего Отца и единого Сына Его Иисуса Христа, возлюбленной и просвещенной по воле Того, которому благоугодно все, со-

вершившееся по любви Иисуса Христа, Бога нашего, — церкви, председательствующей в столице области римской, богодостойной, достославной, достовожденной, чистой и первенствующей в любви, Христоименной, Отцеименной, которую и приветствую во имя Иисуса Христа Сына Отчего...

Несмотря на то, что это приветствие изобилует превосходными степенями — обычная дань восточному красноречию, — использовать этот текст как свидетельство в пользу первенства римского престола невозможно. В полном согласии со своим учением о Церкви, Игнатий употребляет выражение «церковь, председательствующая в столице области римской». Туманное «первенствующей в любви» также вряд ли может служить оправданием амбициозным претензиям, связанным с папским титулом, тем более что римский епископ ни в приветствии, ни вообще в послании не упоминается.

* * *

С именем Игнатия Антиохийского связана личность Поликарпа Смирнского, друга Игнатия, собравшего и издавшего его письма. (По свидетельству ученика Поликарпа, св. Ириния Лионского, Поликарп писал послания соседним церквям, наставляя их в вере.) Поликарп был учеником св. Иоанна Богослова в Эфесе и тем самым принадлежал к традиции малоазиатского христианства, так же как и св. Игнатий. В связи с этим интересен упоминаемый в «Церковной истории» Евсевия конфликт с Римом по поводу даты празднования Пасхи.

В Малой Азии Пасху праздновали четырнадцатого нисана, в один день с иудеями, по обычаю, коренившемуся в символике евангелия от Иоанна, отождествлявшим Иисуса Христа с пасхальным агнцем. (Все евангелисты единодушно свидетельствуют, что Христос был распят в пятницу, а Тайная Вечеря состоялась в четверг. Но, согласно хронологии четвертого евангелия, Пасха в том году приходилась на субботу, а согласно синоптикам — на пятницу. Следовательно, в евангелии от Иоанна Тайная Вечеря — просто последняя трапеза Спасителя со своими учениками, а в синоптических евангелиях — это пасхальная трапеза. Поэтому в синоптической традиции символизм пасхального жертвоприношения связан с Тайной Вечерей, а в традиции четвертого евангелия — с распятием Христа.) Также и символика крови и воды, истекшей из Его копьем пронзенной груди в момент Его смерти на Кресте, и символика «несокрушенной кости» (Иоан.19:36-38) устанавливают связь между Христом и пасхальным

агнцем. В Риме же празднование Пасхи происходило в воскресенье, следующее за четырнадцатым нисана, — обычай, восходящий к хронологии синоптических евангелий (от Марка, от Матфея и от Луки). Различия между двумя обычаями были не богословской природы, а литургической и по существу сводились к вопросу, что должно доминировать в литургическом календаре — недельный круг или же пасхальный. В 155 году св. Поликарп ездил в Рим для обсуждения этой проблемы. Попытка установить малоазиатский обычай в римской церкви успеха не имела, ибо традиция совершать литургию только по воскресеньям к тому времени уже укрепилась довольно прочно. Несмотря на это, одновременное празднование Пасхи не было установлено вплоть до самого Никейского собора (325 г.). Впоследствии обычай праздновать Пасху четырнадцатого нисана был осужден Церковью как ересь «четырешестидесятников» (или кватродесиманов).

До нас дошли три документа, связанных со св. Поликарпом: письмо св. Игнатия Поликарпу, «Послание к Филиппийцам» самого Поликарпа и описание его мученичества в «Послании Смирнской Церкви к Филомелийской Церкви». В «Мученичестве Поликарпа» мы находим первые свидетельства о почитании мучеников и их останков (мошей), а также обычай отмечать день мученичества как день рождения. В этом документе мы обнаруживаем — так же как и у Игнатия — понимание Церкви как Церкви странствующей, не имеющей постоянного места жительства на земле:

Церковь Божия («странствующая») в Смирне к церкви Божией («странствующей») в Филомелии, и ко всем тем, кто принадлежит к святой и кафолической Церкви во всех местах...

В «Послании к Филиппийцам» Поликарп призывает к молитве за власть предержавших — традиция, восходящая к апостолу Павлу, с тем лишь отличием, что во времена Павла не было гонений на христиан. Поликарп же сам пал жертвой жестоких гонений:

Молитесь также за «царей и всех начальствующих» и «за тех, кто гонят и ненавидят вас» и «за врагов креста», дабы «успех твой был для всех очевиден» и «вы бы имели полноту в Нем».

«Послание к Поликарпу» св. Игнатия посвящено полемике против докетизма.

Глава 2

БОРЬБА С ГНОСТИЦИЗМОМ. СВ. ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ

Молодому христианству второго века приходилось противостоять как внешним, так и внутренним опасностям. Извне ему угрожали гонения римского имперского правительства, которые то утихали, то вспыхивали с новой силой. Другую опасность представляло гностическое умонастроение, распространившееся и среди христиан, и вне Церкви. Гностицизм не был единым направлением, но, скорее, был представлен категорией людей, объединенных особой богословской и психологической ментальностью. Среди гностиков было много людей, одержимых фантастическими идеями, которые пользовались большой популярностью среди современников, падких на все таинственное и мистическое.

Эти люди утверждали, что они обладают неким высшим, привилегированным знанием, *гнозисом*. Но не правда ли, что в каком-то смысле христиане утверждают то же самое? — Различия между христианами и гностиками сводятся прежде всего к тому, каким образом приобретается это знание: гностическое знание передается и приобретается на индивидуальном уровне, христианское — принадлежит всей Церкви как целому. Конечно, этому различию в образе передачи и восприятия истины соответствует и коренная разница в содержании веры.

Критерии различия между христианским и гностическим «гнозисом» во все времена были предметом горячих обсуждений. В раннехристианский период было особенно важно установить границу между ними, ибо гностицизм, противопоставив себя христианству, представлял для него серьезную угрозу как изнутри, так и извне. Опасность эта была велика еще и потому, что в те времена молодая Церковь не располагала никакими внешними критериями самоопределения: еще не был установлен новозаветный канон, еще не пришла пора вселенских соборов, не существовало кафолического церковного авторитета — одним словом, внешне христианство не было готово бороться с еще одним новым противником.

Совокупность религиозно-философских систем, называемая гностицизмом, основывалась на фактах и учении христианства. Более того, гностики всегда старались подкрепить свое учение ссылками на

самого Христа, от которого тайное знание якобы передавалось от человека к человеку. Согласно утверждениям гностиков, происхождение многих гностических теорий восходило к Марии Магдалине, которой Спаситель по своему Воскресению открыл много разных тайн. От нее это эзотерическое знание дошло до последующих поколений через ряд избранных духовных людей — элиты, достойной хранить недоступный простым смертным гнозис.

Гностических учений развелось великое множество, и все они неизменно характеризовались двумя существенными признаками. Во-первых, гностические теории основывались на дуалистическом мировоззрении. Но в отличие от *манхейства*, постулирующего два безусловно самостоятельных первоначала — доброго и злого, гностики утверждали существование двух божеств: верховного, трансцендентного, и низшего — демиурга, управляющего нашим миром. Этим низшим богом они считали ветхозаветного Ягве, из чего неизбежно вытекало либо прямое отрицание, либо пренебрежительное отношение к Ветхому Завету — вторая отличительная черта гностицизма.

Наиболее интересными и показательными примерами могут служить учения Валентина, Василида и Маркиона.

Валентин постулирует существование двух богов: один бог, явленный всему творению во Христе, представляет собой благое в своей сущности верховное божество, истинный источник всего, о котором до прихода Христа никто не знал. Другой бог, ветхозаветный Ягве, — что-то вроде платоновского демиурга, организующего и распоряжающегося всем творением под тайным руководством верховного божества. Этот низший бог — мелочный, злой и в сущности антропоморфный — в этическом отношении нейтрален, но находящийся в его распоряжении материальный мир в основном характеризуется низменностью, темнотой, беспорядком и злом. Такое представление о миропорядке было прямым вызовом христианству, утверждавшему, что Бог — един и что Он являл себя в истории древнего Израиля. В связи с этим перед ранними христианскими апологетами стояла нелегкая задача: объяснить своим современникам важность понимания ветхозаветной истории как истории спасения, истории, в ходе которой Бог приготавливает людей к своему Воплощению.

Другой чертой системы Валентина было увлечение триадами. Троичность прослеживается на всех уровнях: трем «богам» (верховному богу, демиургу и дьяволу) на антропологическом уровне соответствовала триада духа, души и тела. В космологии также различались три «мира»: огдоад — высшие сферы, подвластные верховному

богу; эбдомад — царство Ягве и, наконец, земля, находящаяся под юрисдикцией дьявола, «князя мира сего». В истории троичность проявлялась в том, что все люди подразделялись на три категории в зависимости от происхождения. Элиту составляли потомки Сифа, к которым причисляли себя последователи Валентина. Обыкновенные христиане вели свой род от наивного Авеля, язычники же считались потомками убийцы — Каина.

Еще одним примером гностицизма служит система Василида, который даже написал свое собственное евангелие и сам составил к нему комментарий. В системе Василида реальность описывалась как некая многослойная сфера. На самой высшей ступени иерархии, выше всего сущего, находится верховный Бог, нерожденный Отец Иисуса Христа. Этот верховный Бог родил Разум (Нус), который в свою очередь родил Слово (Логос). От Слова произошло Целомудрие (Фрónисис), а от Целомудрия родились Мудрость (София) и Сила (Динамис). Мудрость и Сила вступили в брак и породили все то разнообразие существ, которых мы называем «силами небесными». Еще ниже на иерархической лестнице находятся 365 небес. Апостол Павел был взят лишь до третьего неба, но гностикам доступны высшие сферы. Каждое небо находится под руководством соответствующего ангела, и самым нижним небом управляет Ягве. Такого рода видение мира в более поздние времена послужило основой для возникновения астрологии.

В системе Василида отводится место Христу, который есть не кто иной, как Разум, посланный на землю нерожденным Отцом. Взгляд Василида на Воплощение характеризуется докетизмом, ибо в его учении Разум не вполне становится человеком. Так, Василид считал, что Христос не мог по-настоящему страдать и поэтому на Кресте был распят Симон Кириянин, а Христос тем временем «стоял в толпе и смеялся».

Василид также учил, что истинный гнозис дает человеку непосредственный доступ в высшие сферы, минуя 365 небес. Из этого прямо вытекает отрицание идеи мученичества: избранник, которому открыта тайная истина, может достичь блаженства без всяких неприятных переживаний.

Третьим представителем гностицизма был Маркион, идеи которого были не столь фантастичны, сколь учения Валентина и Василида. Будучи дважды отлучен от Церкви (в первый раз своим собственным отцом, который был епископом), Маркион основал раскольничью церковь и начал проповедовать свой собственный вариант хри-

стианства. Маркион отвергал весь Ветхий Завет, а в Новом признавал лишь евангелие от Луки и десять посланий апостола Павла, исключив из них те места, которые противоречили его учению (как, например, историю рождения и детства Христа). Согласно Маркиону, служение Иисуса началось в Галилее, и был Он не Спасителем и Сыном Божиим, а еврейским раввином, учение которого лучше всего изложено у св. Павла. В основе *маркионизма* также лежит учение о двух началах бытия, характерное для всех гностических учений, наряду с отрицанием ветхозаветной истории.

* * *

Против такого умонастроения и были направлены творения одного из крупнейших христианских богословов второго века, св. Иринея Лионского.

Св. Ириней родился в середине второго века (между 140 и 160 гг.) в Малой Азии. Он был близок к св. Поликарпу Смирнскому и тем самым принадлежал к малоазийской богословской традиции, восходящей к евангелисту Иоанну. По переезде на Запад он сделался пресвитером, а потом (в 190 г.) и епископом города Лиона (лат. Лугдунум) в Галлии. Известно, что он — так же как и его учитель Поликарп — принимал участие в диспуте по поводу даты празднования Пасхи и пытался примирить римскую точку зрения с малоазийской. Согласно Евсевию, св. Ириней скончался мученически во время гонения императора Септимия Севера (ок. 202 г.).

Большинство сочинений св. Иринея целиком не сохранились и известны нам лишь в отрывках и по упоминаниям у древнейших историков. Целиком до нас дошли: 1) сохранившаяся лишь в армянском переводе небольшая книга «Изложение проповеди апостольской» (т.е. основного содержания христианской веры), впервые опубликованная в 1907 г., и 2) пять книг «Против ересей», особенно важное для истории развития христианской мысли сочинение, сохранившееся в древнем, известном еще Тертуллиану, латинском переводе. Настоящее название этой книги — «Опровержение и победа над знанием, ложно таковым именуемым». Впервые эта книга была издана между 190 и 198 гг., а в последнее время ее опубликовал Эразм Роттердамский в 1526 г.

В сочинении «Против ересей» книга I содержит описание гностического учения Валентина, которое представляет собой основной источник наших сведений о нем. Сведения эти подтверждаются недавней (1950 г.) находкой египетской библиотеки в Наг-Хаммади. Во вто-

рой и наименее интересной книге содержится опровержение гностиков «на основании доводов разума». В третьей книге обсуждается важнейший вопрос о церковном Предании и отличие в понимании этого вопроса между гностиками и христианами. Четвертая книга, посвященная проблемам св. Писания, также чрезвычайно важна для нас. В ней автор часто цитирует новозаветные тексты, пользуясь именно тем списком книг, которые впоследствии будут признаны каноническими. В пятой книге обсуждается воскресение: одностороннему взгляду гностиков, верящих лишь в воскресение души, противопоставляется христианская антропология, рассматривающая человека как единство физического и духовного элементов. На этом основании Ириней говорит о воскресении всего человека — как целокупности тела и души.

Антропология св. Ириней заслуживает более внимательного рассмотрения, ибо она может служить ключом к его мировоззрению и богословию. Как только что было отмечено, Ириней считал человека целокупным единством, в котором физическое и духовное начала существуют неотделимо друг от друга. Однако в едином человеческом бытии различается как бы три «полюса» — дух, душа и тело. Такой трихотомический взгляд на человека характерен для христианской антропологии, и мы встречаемся с ним уже у апостола Павла (1 Кор. 15:50). Дихотомический подход, которого также придерживались многие отцы Церкви, различает в человеке два элемента, душу и тело, — разграничение, близкое к антропологии платонизма. Однако учение платоников противопоставляет душу и тело, связывая их с различными этическими реальностями: душу — с добрым началом, подлежащим спасению, а тело — с дурным началом, обреченным на уничтожение. В христианском откровении (а также у св. Ириней и др. отцов) этическое противопоставление между душой и телом отсутствует: человек сотворен как единство души и тела, и оба они, будучи творением Божиим, «хороши», потому что подчинены Духу Божию:

...Совершенный человек ... состоит из трех — плоти, души и духа: из коих один, т.е. дух, спасает и образует; другая, т.е. плоть, соединяется и образуется, а средняя между этими двумя, т.е. душа, иногда, когда следует духу, возвышается им, иногда же, угождая плоти, ниспадает в земные похотения. Итак все не имеющие того, что спасает и образует жизнь, естественно будут и назовутся плотью и кровию. потому что не имеют в себе Духа Божия.

(«Против ересей», V, 9:1)

Предлагая Иринеем схема очень динамична, каждый элемент в ней несет свою особую функцию: духу принадлежит господство над телом, душа же подвижно располагается между ними; чем ближе к духу «поднимается» душа, тем больше человек приближается к Богу, чем ниже она «спускается», тем ближе человек к животному.

Часто св. Ириней говорит о Духе с заглавным «Д», и при этом не вполне ясно, имеет ли он в виду человеческий дух или же Дух Божий в человеке. Вполне вероятно, что он умышленно пользовался этим термином в обоих значениях сразу, не проводя четкой границы. Как бы то ни было, для Иринеев не существует трудностей, связанных с общением между человеком и Богом. Дух в человеке есть не что иное, как Дух Божий:

Ибо руками Отца, т.е. через Сына и Духа, человек, а не часть человека, создается по подобию Божию. Душа же и дух могут быть частью человека, но никак не человеком; совершенный человек есть соединение и союз души, получающей Духа Отца, с плотью, которая создана по образу Божию.

(Там же, V, 6:1)

Это учение об общении с Богом, о «причастии» Ему направлено против гностиков, отрицавших значение тела. Согласно Иринеев, только «целый» человек может «участвовать» в Боге, и если нет тела, то нельзя говорить и об «участии». «Образ и подобие» человека Богу следует представлять не в виде отражения или картинки, а в категориях единства, общей жизни, общения или участия. Такое понимание человека в общении с Богом через принадлежащий им обоим Дух Святой в современной богословии носит название «теоцентрической антропологии». Основной принцип теоцентрической антропологии состоит в том, что Дух Божий присущ человеку «по природе», потому что человек был создан дуновением Духа Божия и без Него превращается в животное. Такое понимание в корне чуждо распространенному на Западе противопоставлению природы и благодати. Это противопоставление предполагает, что для спасения человеку необходимо нечто добавочное, внешнее, а именно благодать, которой он по природе своей не обладает и которая может быть дарована одним лишь Богом.

Следует признать, что антропологические взгляды св. Иринеев представляют многие вопросы открытыми, и поколения богословов последующих времен обсуждали, имел ли он в виду тварный Дух или же не-

тварный, говорил ли он о Духе, как о даре, или же о третьем Лице св. Троицы.

Как уже отмечалось, антропология св. Иринея служит ключом к пониманию его учения о Воплощении, искуплении и спасении. Грехопадение, согласно Иринею, состояло в том, что человек пренебрег своим духовным началом и сделал плоть единственным критерием жизни и самосознания. Воплощение и искупление заключались в **восстановлении** первоизданной гармонии человеческой природы во Христе:

... Единородное Слово, всегда присущее роду человеческому, соединилось со своим созданием по воле Отца и сделалось плотью, (оно) и есть именно Иисус Христос Господь наш, который и пострадал за нас и воскрес ради нас и опять имеет придти во славе Отца, чтобы воскресить всякую плоть и явить спасение... Итак, один Бог Отец, ... и один Христос Иисус Господь наш, имеющий придти по всеобщему устройению и все восстанавливающий в себе. Во всем же есть и человек, создание Божие; поэтому и человека восстанавливая в себе самом, Он невидимый сделался видимым, необъемлемый сделался объемлемым и чуждый страданиям страждущим, и Слово стало человеком, все восстанавливая в себе, так что как в занебесном, духовном и невидимом мире начальствует Слово Божие, так и в видимом и телесном Оно имеет начальство и присвоив себе первенство и поставляя себя самого главою Церкви все привлечет к себе в надлежащее время.

(Там же, III, 16:6)

Этот текст направлен против гностиков, утверждавших, что человек сотворен не Богом, а низшим божеством, демиургом, и поэтому существует в жалком, низменном состоянии, в удалении от Бога.

Св. Ириной противопоставляет учению гностиков свое представление о Боге, как о создателе человека. Человек сотворен Словом и Духом — как бы двумя «руками» Божиими — по образу и подобию Божию, способным к участию в божественной жизни. Грехопадение хотя и разорвало связь между человеком и Богом и разрушило подобие, однако не уничтожило образ. Спасение заключается в воссоздании, восстановлении (*анакефалёосис*) всего нарушенного миропорядка, в том числе и подобия человека Богу. Это восстановление человека происходит во Христе через соединение человека с Духом: Бог, будучи сам источник Духа, делает Дух источником человеческой

жизни, тем самым возвращая человека к первоизданной цельности, к способности быть причастником Божиим:

...Соединяя человека с Духом и Духа влагая в человека, Он сам сделался главою Духа и дает Дух во главу человека, ибо через Духа мы видим, слышим и говорим.

(Там же, V, 20:2)

Помимо идеи восстановления у св. Иринея мы находим новозаветное типологическое сопоставление ветхого Адама с новым Адамом — Христом — и ветхой Евы с новой Евой — девой Марией, — самое раннее в истории христианской литературы упоминание роли Богородицы в истории спасения:

... Господь пришел к своим ... и непослушание, бывшее по поводу дерева, исправил своим послушанием на дереве; и обольщение, которому несчастно подверглась уже обрученная мужу дева Ева, разрушено посредством истины, о которой счастливо получила благовестие от ангела также обрученная мужу Дева Мария. Ибо как та была обольщена словами ангела к тому, чтобы убежать от Бога, преступив Его слово, так другая через слова ангела получила благовестие, чтобы носить Бога, повинувшись Его слову. И как та была непослушна Богу, так эта склонилась к послушанию, дабы Дева Мария была заступницею девы Евы. И как через деву род человеческий подвергся смерти, так через Деву и спасается, потому что непослушание девы уравновешано послушанием Девы. Грех первоизданного человека получил исправление через наказание первоизданного, и хитрость змея побеждена простотою голубя, и таким образом разорваны узы, которыми мы были привязаны к смерти.

(Там же, V, 19:1/

В этом отрывке мы находим очень распространенные примеры традиционных типологических противопоставлений: дерево познания добра и зла противопоставляется древу Креста, змей — голубю, непослушание Адама и Евы — послушанию Христа и Богородицы, смерть — жизни. Замечательно, что противопоставление между падшей и обновленной жизнью человека рассматривается не в терминах вины и прощения (что впоследствии станет характерной чертой западного богословия), а в терминах жизни и смерти — в зависимости от присут-

ствия или отсутствия в человеке Духа Божия, который есть «жизнедавец», т.е. единственный источник жизни в человеке.

Понимание таинств у св. Иринейя прямо вытекает из его антропологии и сотериологии (учении о спасении):

Безрассудны вовсе те, которые презирают устройство Божие и отрицают спасение плоти, и отвергают ее возрождение, говоря, что она не участвует в нетлении. Но если не спасется она, то значит и Господь не искупил нас своею кровию и чаша Евхаристии не есть общение крови Его, и хлеб, нами преломляемый, не есть общение тела Его. Ибо кровь может исходить только из жил и плоти и прочего, что составляет сущность человека, которою истинно сделалось Слово Божие и искупило нас своею кровью, как апостол говорит: «в Нем мы имеем искупление кровью Его и прощение грехов» (Кол. 1:14). И так как мы члены Его и питаемся Его творением, а творение Он доставляет нам, повелевая всходить солнцу и падать дождю, как Ему угодно, то чашу от сотворенного Он назвал своею кровью, от которой Он орошает нашу кровь, и хлеб от творения исповедал своим телом, которым укрепляет наши тела.

(Там же, V, 2:2)

Иными словами, Воплощение и восстановление лежат в основе нашего совершения евхаристии, через которую человек в самом реальном, физическом смысле делается причастником Божиим. Участие в евхаристии Иринейя считает неоспоримым доказательством неправоты гностиков, отрицающих отношение к телу и ко всему материальному вообще. Для них, приемлющих лишь духовное, совершение евхаристии было пустой тратой времени. Для Иринейя через евхаристию не только человек, но и все творение воссоединяется со своим Творцом и Спасителем. Из этого следует характерное для христианства уважение к природе и ко всякой твари, а в особенности к человеческому телу. Творение есть создание Божие: оно возвращается к Творцу, «причащается» Его жизни, а следовательно, не принадлежит нам, и мы не имеем права распоряжаться ничем (включая и наши тела) по нашим прихотям и произволу:

И как виноградное дерево, посаженное в землю, приносит плод в свое время или пшеничное зерно, упавшее в землю и истлевшее, во многом числе восстает через Дух Божий, все содержащий, а это потом по премудрости Божией идет на

пользу человека и принимая слово Божие становится Евхаристией, которая есть тело и кровь Христова, так и питаемые от нее тела наши, погребенные в земле и разложившиеся в ней, в свое время восстанут, так как Слово Божие дарует им воскресение. ... дабы мы, как будто имеющие жизнь от самих себя, не надмевались и не превозносились против Бога, ...но опытом узнали, что по Его могуществу, а не по нашей природе имеем вечное пребывание... и никогда не уклонялись от истинных понятий о существующем, как оно есть, т.е. о Боге и человеке.

(Там же, V, 3:3)

Такую же евхаристическую символику, восходящую к новозаветному образу, мы встречаем у св. Игнатия и в «Учении двенадцати апостолов»: смерть тела уподобляется смерти пшеничного зерна, падающего в землю, которое, разлагаясь, дает начало новой жизни, тем самым осуществляя полноту бытия и взаимосвязанность, взаимопроникновение всего тварного мира и человека.

Третья книга сочинения «Против ересей» представляет особый интерес, так как в ней обсуждаются и по сей день животрепещущие вопросы о св. Предании. Выше уже говорилось, что как гностики, так и православные ссылались на исторические корни своих учений. Гностики утверждали, что их учение передавалось тайно из уст в уста, от человека к человеку и в конечном счете восходит к Марии Магдалине или же к другим авторитетным личностям. Обладание знанием, гнозисом, таким образом было доступно только посвященным.

Отрицая такой элитарный подход и отстаивая кафоличность православной Церкви, св. Ириней выдвигал два критерия правильности наших суждений об истине. Во-первых, он говорил о догматическом единстве четырех евангелий, а во-вторых — о священном Предании, доступном и открытом для всех. По поводу первого критерия необходимо сказать, что во времена Ириней новозаветный канон еще не был установлен. Тот факт, что Ириней, руководствуясь собственным вкусом и чутьем, ссылался именно на те евангелия, которые впоследствии были признаны каноническими, следует отнести к области чудес. Учитывая, что он не располагал ни словарями, ни современными критическими методами, можно сказать, что его водителем был сам Дух Святой. Ириней отбросил все гностические евангелия и объявил четыре книги — евангелия от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна — авторитетным Писанием Церкви. Очевидно, что его критерием для

выбора тех, а не других евангелий была вера Церкви. Подлинны лишь те евангелия, в которых содержатся определенные утверждения касательно нашей веры, а вера сохраняется в церковной общине, восходящей к апостолам. Таким образом, подлинность евангельского свидетельства, которое в силу своего догматического единства является «знаком» Истины, неотделима от понятия Предания.

Поэтому вторым и основным критерием Истины у св. Иринейя было именно Предание. Предание существовало и у гностиков, но у них оно носило частный, секретный характер. Именно против этого и возражал Ириней, утверждая, что Бог ничего не делает втайне, для отдельных избранных личностей, но искупает и спасает все человечество и через него весь тварный мир. Церковь и Предание для Иринейя имеют универсальный вселенский характер:

Принявши это учение и эту веру, Церковь, хотя и рассеяна по всему миру, ... тщательно хранит их, как бы обитая в одном доме; одинаково верует этому, как бы имея одну душу и одно сердце: согласно проповедует это, учит и передает, как бы у ней были одни уста. Ибо хотя в мире языки различны, но сила предания одна и та же. Не иначе верят и неразличное предание имеют церкви, основанные в Германии, в Испании, в Галлии, на Востоке, в Египте, в Ливии и в середине мира. Но как солнце — это творение Божие — во всем мире одно и то же, так и проповедь истины везде сияет и просвещает всех людей, желающих придти в познание истины.

(Там же, III, 10:2)

Другим доказательством ложности учения гностиков было существование у них многих преданий, в отличие от одного истинного церковного учения, опирающегося на единое «предание апостолов, открытое во всем мире». Это апостольское предание можно найти в любой церкви, но св. Ириней в качестве примера приводит римскую церковь:

Но поскольку было бы весьма длинно ... перечислять преемства предстоятелей всех церквей, то я приведу предание, которое имеет от апостолов величайшая, древнейшая и всем известная церковь, основанная и устроенная в Риме двумя славнейшими апостолами Петром и Павлом, и возведенную людям веру, которая через преемства епископов дошла до нас, и посрамлю всех тех, кто всячески незаконным образом соста-

вляет собрания или по худому самоугождению, или по тщеславию, или по слепоте и превратным мнениям. Ибо, по необходимости, с этой церковью, по ее преимущественной важности, согласуется всякая церковь ... так как в ней апостольское предание всегда сохранялось верующими повсюду.

(Там же, III, 3:2)

Этот текст часто использовался в качестве аргумента в пользу первенства римской Церкви. Не говоря уже о том, что греческий оригинал утрачен, а латинский перевод не вполне ясен, ключевая фраза «...по необходимости с этой церковью по ее преимущественной важности согласуется всякая церковь...» должна быть рассмотрена в контексте. Во-первых, Ириней приводит примеры апостольского предания не только в Риме, но и в Эфесе и Смирне, где

церковное предание от апостолов и проповедь истины дошли до нас. И это служит самым полным доказательством, что одна и та же животворная вера сохранялась в Церкви от апостолов донныне и предана в истинном виде.

(Там же, III, 3:3)

Далее, у св. Иринейя мы впервые находим учение об епископском преемстве, начиная с апостольских времен. О римской Церкви он пишет так:

Блаженные апостолы, основав и устроив церковь, вручили служение епископства Лину. Об этом Лине Павел упоминает в посланиях к Тимофею. Ему преемствует Анаклит; после него на третьем месте от апостолов получает епископство Климент, видевший блаженных апостолов и общавшийся с ними, еще имевший проповедь апостолов в ушах своих и предание их пред глазами своими... Этому Клименту преемствует Эварест... (следует перечисление еще семи епископов — *Л.В.*), ныне на двенадцатом месте от апостолов жребий епископства имеет Элевфер. В таком порядке и в таком преемстве церковное предание от апостолов и проповедь истины дошли до нас.

(Там же, III, 3:3)

Здесь следует отметить несколько важных моментов. Согласно тексту св. Иринейя, ни Петр, ни Павел епископами не были, и вообще ни один из апостолов епископом в собственном смысле слова не был: их мис-

сия заключалась в распространении христианства и требовала постоянного перемещения с места на место. Первым епископом Римским был Лин, потом Анаклит, третьим епископство наследовал Климент и т.д. Поэтому выражение «апостольское преемство» нуждается в некотором разъяснении.

В наше время под понятием «апостольского преемства» чаще всего подразумевается личное преемство власти, восходящее к апостолам и получаемое епископами при рукоположении через возложение рук. В этом ограниченном представлении идея апостольского преемства как бы механизмуется и сводится к одному лишь понятию «действительности» рукоположения, а следовательно, и всех таинств. Такое ограниченное и юридическое представление о епископате преобладает на Западе.

Конечно, православие тоже сохранило идею апостольского преемства, но в православном понимании это преемство всегда обусловлено единством церковной веры. Вне Церкви нет и преемства, а само преемство есть знак единства веры, а не «магическое» свойство некоторых личностей — епископов. Св. Иринея говорит о конкретном преемстве епископов в конкретных церквях. Епископы не рукополагают своих преемников, а просто в каждой церкви на смену одному епископу в должное время приходит другой, а рукополагают его епископы других церквей. Преемство, таким образом, существует в рамках всей Церкви как целого, а не на уровне отдельных личностей, как у гностиков. Истина принадлежит всей Церкви, и невозможно говорить об апостольском преемстве вне связи с апостольской истиной — одна лишь Церковь, ведомая Духом Святым, может засвидетельствовать эту Истину.

Св. Иринею также свойственно настаивать на особой значимости тех «апостольских» церквей, где сами апостолы насадили христианство. Для него эти церкви — наглядное доказательство преемственности Предания. Интересно, что эта идея с самого начала пользовалась особым (и слишком исключительным) успехом в западной части христианского мира, где был лишь один апостольский престол — римский. Эта исключительность несомненно сыграла роль в развитии западного учения о примате Рима. На Востоке же было много «апостольских» престолов, и поэтому оказываемое им уважение никогда не стало поводом для претензий на исключительность. Впоследствии многие из них возглавлялись еретиками, и самый факт, что та или иная церковь была основана апостолом, ни на кого не производил особого впечатления.

В учении о Церкви (эклесиология) св. Ириной в основном следует св. Игнатию. Каждая поместная церковь возглавляется епископом, предстоящим в евхаристии и тем самым осуществляющим «евхаристическое восстановление». Так же как и Игнатию, Иринею свойственно очень реалистическое понимание евхаристии: только в контексте евхаристического собрания верных обнаруживается «дар Истины», которым наделены епископы. Этот «дар Истины» и есть то самое Предание, о котором шла речь выше и величайшим свидетельством которого является его единство и единственность, т.е. единомыслие церквей во времени и пространстве.

Глава 3

РАННИЕ ХРИСТИАНСКИЕ АПОЛОГЕТЫ. СВ. ИУСТИН МУЧЕНИК

Св. Иустин Мученик, известный также под именем Иустин Философ, был одним из первых *апологетов* (т.е. защитников) христианства. В отличие от так называемых *мужей апостольских*, обращавшихся к исключительно христианской аудитории, писания апологетов были адресованы современному им языческому читателю, поэтому для лучшего их понимания необходимо знание исторической обстановки того времени.

В римской империи второго века христианство было объявлено «незаконной религией». Оно не входило в список разрешенных культов, и самое имя «христианин» уже являлось юридическим поводом для преследования. На практике дело обстояло не так строго: в латинском язычестве на рубеже нашей эры, особенно по мере все новых завоеваний империи, проявлялась тенденция к значительной терпимости в отношении других религий, касавшаяся также и христиан. В большинстве случаев никто не занимался их специальными розысками, и многие римские чиновники готовы были смотреть сквозь пальцы на их существование.

С другой стороны, христианство легко могло бы приобрести законность. Для этого было бы достаточно примириться с преобладающим в римском обществе синкретизмом (сосуществованием многих верований), т.е. признать Христа всего лишь одним из богов римского пантеона и согласиться на участие в культе обожествленного римского императора и римских богов. Тот факт, что христиане отказывались и от того, и от другого, служил поводом для их обвинения в атеизме.

В римской империи того времени лишь евреи были легально освобождены от поклонения римским богам, так как римляне по опыту знали, что этого им от евреев никогда не добиться. Пока христианство не порвало с иудаизмом, его считали одной из еврейских сект и потому не преследовали. Проблемы начались по мере того, как нарастал конфликт между Церковью и синагогой — конфликт, как известно, окончившийся полным разрывом.

В такой обстановке зародилась ранняя христианская апологетика. Целью апологетов было прежде всего продемонстрировать языческому обществу приемлемость христианства с культурной точки зрения, и это было трудной задачей, так как христианам приходилось вести войну «на многих фронтах». На них нападали, обвиняя в варварстве, за то, что никому не известную, противоречивую и ненужную книгу, Библию, они почитали боговдохновенной. Поэтому апологеты пытались показать вечный смысл ветхозаветной истории, но в то же время им приходилось отмежевываться от иудаизма, показывая истину именно христианского понимания Библии. Нужно было найти параллели между греческой философией и христианской мыслью, но одновременно представить языческую философию предшественницей христианства, а христианство — откровением того, что языческая философия лишь предчувствовала. Также необходимо было опровергнуть обвинения в атеизме, а зачастую — и в каннибализме, поводом к которым служили слухи об евхаристических собраниях, куда не допускались посторонние, так что никто точно не знал, что там происходило. Апологеты описывали евхаристию, стараясь объяснить, в чем ее смысл, и обосновать нежелание христиан поклоняться языческим богам. Они обсуждали христианскую мораль, показывая, что христиане должны быть хорошими гражданами и добродетельными людьми. Таким образом, христианская апологетика велась на многих уровнях: философском, социальном, этическом, антииудейском и др.

О св. Иустине Мученике нам известно из «Церковной истории» Евсевия. Кроме того, до нас дошел официальный протокол его муче-

ничества. Иустин родился в образованной семье римского чиновника в Палестине (в городе Флавианополисе, как римляне называли Шехем). Он получил классическое языческое образование, т.е. изучал греческих философов, и в частности Платона. Его обращение в христианство носило интеллектуальный характер, но у Евсевия оно описывается в несколько романтических красках. Однажды, гуляя по пляжу, он повстречал старика, который убедил его в том, что ветхозаветные пророки и были истинными философами. Также на Иустина произвело большое впечатление то мужество, с которым умирали христианские мученики. Уже по обращении в христианство Иустин получил свой «паллиум» (так называлась одежда, которую носили философы) в Эфесе. «Степень» философа давала ему право заняться преподавательской деятельностью, и Иустин отправился в Рим, где открыл свою собственную школу. Он претерпел мученическую кончину через обезглавление вместе с шестью своими учениками во время гонения императора Антонина Пия (138-167 гг.), в правление префекта Юния Рустика, т.е. в 60-х годах второго века.

Для нас св. Иустин интересен особенно тем, что среди христианских богословов он был одним из первых представителей греко-римского общества, да еще и интеллектуалом, обратившимся в христианство. Евсевий перечисляет несколько книг, написанных Иустинном, из которых некоторые приписываются ему ошибочно. Так, книга «Против Маркиона», направленная против гностиков и известная нам из писаний св. Иринея, не принадлежит перу Иустина. До нас дошли только три его произведения из перечисленных у Евсевия: две «Апологии» и «Разговор с Трифоном Иудеем».

«Апология» первая была адресована императору Антонину Пию, вторая — римскому сенату. Основной темой этих книг является протест против преследования христиан «за одно лишь имя» и попытка расположить римских правителей к более объективному взгляду на христианство и к более милосердному обращению с христианами. В первой «Апологии» также содержится подробное изложение христианской догмы и описание богослужения.

«Разговор с Трифоном» — самая ранняя известная в истории апология против иудаизма, к сожалению, не дошедшая до нас полностью. «Разговор» представляет собой двухдневную дискуссию с ученым евреем Трифоном (возможно, это был известный в то время раввин Тарфон). Во вступлении содержится подробное описание интеллектуального пути и обращения Иустина. Дальнейшие главы посвящены христианскому пониманию Ветхого Завета. В них объяснялось,

что Моисеев закон был дан евреям лишь на время и что христианство представляет собой новый, вечный закон для всего человечества. Народы, уверовавшие в Христа и последовавшие за Ним, составляют Новый Израиль, воистину избранный народ Божий.

В «Разговоре с Трифоном» также содержится учение св. Иустина о Боге, заслуживающее особого рассмотрения. Иустин говорит о Боге исключительно в философских терминах. Прежде всего он утверждает абсолютную трансцендентность Бога, Его сокрытость, невыразимость, безначальность. Бог — превыше всякого имени, но поскольку мы должны как-то называть Его, то, по мнению св. Иустина, наиболее подходящим для Него именем является библейское «Отец». В данном случае Иустин представляет типичное доникейское богословие, в котором Бог рассматривался исключительно как Бог-Отец.

У этого невыразимого, неизреченного Бога есть Слово (Логос) — посредник между Богом и миром. До сотворения мира Логос существовал в Боге-Отце как «невыраженное Слово». Пытаясь объяснить троичность Бога, Иустин предлагает различать после сотворения мира «Слово произнесенное», «Слово семенное» и «Слово воплощенное». Бог сотворил мир посредством «Слова произнесенного». Термин «Слово семенное» выражал мысль, что при сотворении мира Бог «посеял» повсюду свое присутствие. И в этом случае налицо стремление Философа объяснить соотношение Лиц Троицы грекам, в философских системах которых имелась подобная концепция. И, наконец, «Слово воплощенное», т.е. Христос, представляет собой максимальное самовыражение Бога в тварном мире.

Мысль о том, что Бог творит мир посредством своего Слова, а следовательно, что второе Лицо св. Троицы зависит от воли Божией, может быть легко истолкована как *субординатизм* (ересь, утверждающая неравенство и соподчинение Лиц св. Троицы). Но, с другой стороны, если Иустин имел в виду, что проявление Отца в тварном мире происходит через Его Сына-Слово, его богословие можно считать вполне православным. Очевидно, что св. Иустин не мог предвидеть всех богословских проблем последующих поколений и искренне старался объяснить грекам, что такое св. Троица. Стремление к диалогу с греками и тон его сами по себе уже свидетельствуют о широте его кругозора и характеризуют его как человека непрелюбленного и очень симпатичного.

В творениях св. Иустина, как и у св. Ириния Лионского, мы встречаем одно из самых ранних свидетельств почитания девы Марии. Он тоже пользуется образом Марии как новой Евы, которым

впоследствии пользовались многие богословы. Его интересовали и текстологические проблемы. В частности, он обсуждает греческий перевод текста пророка Исаяи «...се, Дева во чреве примет...» (Иса. 7:14). Противник Иустина Трифон оспаривал правильность греческого перевода, утверждая, что еврейское слово «альма» означает просто «молодая женщина». Иустин указывает на примеры, где это слово означает именно «дева», и защищает правильность перевода Семидесяти толковников (*Септуагинта*), использованный в евангельском рассказе о Рождестве Христовом.

Огромный интерес для нас представляет описание таинств и христианского богослужения. Смысл крещения описывается следующим образом:

Потом мы приводим их туда, где есть вода, и они возрождаются таким же образом, как сами мы возродились, то есть омываются тогда водою во имя Бога Отца и владыки всего, и Спасителя нашего Иисуса Христа и Духа Святого. ... Так как мы не знаем первого своего рождения ... и выросли в худых нравах и дурном образе жизни, то, чтобы не оставаться нам чадами необходимости и неведения, но чадами свободы и знания и чтобы получить нам отпущение прежних грехов, — в воде именуется на хотящем возродиться имя Отца всего и владыки Бога... А омовение это называется просвещением, потому что просвещаются умом те, которые познают это.

(«Первая апология», 61)

Крещение у св. Иустина понимается как рождение заново, предполагающее преданность принятой вере и обещание жить согласно христианским принципам. Несомненно, что Иустин имеет в виду крещение взрослых. Интересно отметить настоятельность, с которой он несколько раз говорит о крещении, как о вступлении в новую жизнь, и ни словом не упоминает о том, что впоследствии стало считаться основным смыслом обряда, — во оставление первородного греха. Отсутствие понятия вины потомков за первородный грех характерно для восточной святоотеческой мысли, тогда как на Западе утвердилась идея, что все люди разделяют «вину» Адамова грехопадения и могут очиститься лишь посредством крещения. Восточная практика крещения младенцев не предполагает их греховности или «виновности», но основана на том, что младенцы рождаются в греховном мире, в «этом» мире, а потому тоже нуждаются в даре обновленной жизни.

В этом же тексте, говоря о Боге и об Иисусе Христе, Иустин явно обнаруживает тенденцию к *субординазму*. «Неизреченный» Бог, абсолютно иной, которому даже нет подходящего имени (в согласии с древней иудейской традицией), Иисус Христос, распятый при Понтии Пилате, и Дух Святой, через пророков предсказавший все об Иисусе, — находятся в отношении иерархического соподчинения:

... Никто не может сказать имени неизреченного Бога: если же кто и осмелился бы сказать, что оно есть, тот показал бы ужасное безумие... И при имени Иисуса Христа... и при имени Духа Святого... омывается просвещенный.

(Там же, 61)

Следуя своим апологетическим целям, Иустин описывает христиан как хороших граждан, соблюдающих законы:

После того, как омоется таким образом уверовавший и давший свое согласие, мы ведем его к так называемым братьям в общее собрание для того, чтобы со всем усердием совершить общие молитвы как о себе, так и о просвещенном и о всех других, повсюду находящихся, дабы удостоиться нам, познавшим истину, явиться и по делам добрыми гражданами и исполнителями заповедей, для получения вечного спасения.

(Там же, 65)

Далее следует описание евхаристии — самое раннее из дошедших до нас, и мы приводим его целиком:

По окончании молитв мы приветствует друг друга лобзанием. Потом к предстоятелю братий приносится хлеб и чаша воды и вина: он, взявши это, воссылает именем Сына и Духа Святого хвалу и славу Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого. После того, как он совершит молитвы и благодарение, весь присутствующий народ отвечает: аминь. Аминь — еврейское слово, значит: да будет. После благодарения предстоятеля и возгласения всего народа так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих приобщиться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина и воды, и относят к тем, которые отсутствуют...

Пища эта у нас называется евхаристиею (благодарением), и никому другому не позволено участвовать в ней.

как только тому, кто верует в истину учения нашего и омылся омовением во оставление грехов и в возрождение, и живет так, как заповедал Христос. Ибо мы принимаем это не как обыкновенный хлеб или обыкновенное питье: но как Христос, Спаситель наш, Словом Божиим воплотился и имел плоть и кровь для спасения нашего, таким же образом пища эта, над которой совершено благодарение через молитву слова Его и от которой через уподобление получает питание наша кровь и плоть, есть — как мы научены — плоть и кровь того воплотившегося Иисуса. Ибо апостолы в написанных ими сказаниях, которые называются евангелиями, передали, что им было так заповедано: Иисус взял хлеб и благодарил и сказал: Это делайте в Мое воспоминание, это есть тело Мое; подобным образом Он взял чашу и благодарил и сказал: это есть кровь Моя, и подал им одним (Мф.26:26-28). ... С того времени мы всегда между собою делаем воспоминание об этом... В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам; и читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы. Когда же окончим молитву, тогда ... приносится хлеб, и вино, и вода; и предстоятель также воссылает молитвы и благодарения, сколько он может. Народ выражает свое согласие словом «аминь», и бывает раздаяние каждому и приобщение даров, над коими совершено благодарение, а к небывшим они посылаются через диаконов... В день же солнца мы все делаем собрание потому, что это есть первый день, в который Бог, изменивши мрак и вещество, сотворил мир, и Иисус Христос, Спаситель наш, в тот же день воскрес из мертвых.

(Там же. 65-67)

В этом очень подробном описании следует отметить следующие важные моменты. Церковь собирается «в одном месте» (*ἐνί το αὐτό*) — как уже обсуждалось, это выражение, по-видимому, служило техническим термином для обозначения церковного собрания. Собрание возглавляется «предстоятелем» (употреблявшееся Игнатием слово «епископ» еще не вошло во всеобщее употребление), который подробно

«совершает благодарение (евхаристию) Отцу». Иустин особо останавливается на значении еврейского слова «аминь» (да будет), которым весь присутствующий народ выражает свое согласие со словами и действиями предстоятеля.

Из описания также следует, что евхаристические собрания совершались регулярно в «день солнца» (языческое название воскресения) и что собрания эти осознавались как воспоминание (или напоминание) о крещальной службе, совершавшейся на Пасху, — совершенно исключительное значение, выявляющее единую сущность обоих событий, как перехода из ветхой жизни в новую через смерть, значение, полностью утраченное впоследствии. «День солнца» считался как первым днем творения, так и днем Воскресения Христа из мертвых. Таким образом устанавливался общепринятый в святоотеческой литературе типологический параллелизм: сотворение мира и его обновление (спасение) произошли в один и тот же день. Возникшее немного позднее представление о том, что конец мира тоже произойдет в воскресенье, основывалось на том, что Христово Воскресение было началом, предчувствием, предвосхищением конца мира и времен.

* * *

Св. Иустин Мученик — первый из отцов-апологетов, сочинения которого дошли до нас в значительном количестве и в целости. Во втором веке известны еще десять-двенадцать других христианских апологетов, большинство сочинений которых утрачены и известны нам лишь по свидетельствам других авторов. В основном они защищали те же идеи, стараясь, с одной стороны, отмежеваться от иудаизма, а с другой — ходатайствовать за невинно гонимое христианство перед языческим обществом и его правителями.

Из дошедших до нас апологетических сочинений второго века наиболее известны творения Афинагора Афинянина, Феофила Антиохийского и Татиана Ассирийца.

Афинагор известен нам прежде всего как автор «Апологии» (или «Прошения о христианах»), написанной около 177 года и адресованной «Марку Антонину и Люцию Аврелию Коммоду, самодержцам армянским, сарматским и, что выше всего, философам». В надписании к «Апологии» Афинагор называет себя «афинянином, философом христианским». О жизни его нам ничего не известно. Как защитник христианства он высказывает ряд положений, общих для всех апологетов. В частности, он опровергает обвинение в безбожии, показывая, что христиане веруют в единого Бога, верховного Творца мирозда-

ния, троичного в Лицах. Затем он отвергает безобразные слухи о людоедстве, якобы практикуемом в христианских собраниях. Не говоря подробно о таинствах, Афинагор, насколько это нужно для его защиты, описывает внутреннюю структуру христианской жизни, особенно подчеркивая нравственную дисциплину своих единомыслителей. Среди христианских добродетелей особо важное место он отводит чистоте брачной жизни. Афинагор настаивает на абсолютной единственности брака. Он прямо говорит о том, что лишь подразумевается в писаниях Павла: второй брак — не что иное, как «респектабельное прелюбодеяние». В богословском отношении сочинения Афинагора не представляют особого интереса.

Св. Феофил Антиохийский, согласно Евсевию, был шестым епископом антиохийским. Он воспитывался в язычестве и обратился в христианство примерно в середине второго века. Единственное дошедшее до нас его сочинение, «Три книги к Автолику», свидетельствует о блестящей образованности и богословской тонкости св. Феофила.

В учении о Логосе (Слове) Феофил употребляет ту же терминологию, что и Иустин Философ, однако у него мы находим гораздо менее выраженную субординацию. Феофил учит, что Бог невыразим человеческими словами, невидим, непознаваем и т.д. по природе своей, но что в творении Он проявляет себя через своего Сына-Слово. Св. Феофил впервые в христианской литературе употребил слово «Троица».

В писаниях св. Феофила мы находим интересное обсуждение вопроса о бессмертии души, правда, не на очень высоком богословском уровне. Феофил пытался найти общий язык с платониками, считавшими, что душа заключена в человеческом теле, как в тюрьме. После смерти тела бессмертная душа вырывается на свободу. В наше время распространено именно такое платоническое понимание: тело смертно, а душа бессмертна. В христианском же учении телу не приписывается какая-то особая «смертность», и основное противопоставление проводится не между материей и духом, а между Творцом и тварью. Библейская мысль вообще не проводит четкого различия между плотью и духом. Именно такую интуицию мы находим у св. Феофила:

Он (человек) сотворен по природе ни смертным, ни бессмертным. Ибо если бы Бог сотворил его вначале бессмертным, то сделал бы его Богом; если же, наоборот, сотворил бы его

смертным, то сам оказался бы виновником его смерти. Итак, Он сотворил его... способным и к тому, и к другому, чтобы, если устремится он к тому, что ведет к бессмертию, исполняя заповедь Божию, получил от Него в награду за это бессмертие и сделался бы Богом; если же уклонится к делам смерти, не повинаясь Богу, сам был бы виновником своей смерти. Ибо Бог сделал человека свободным и самовластным.

(«Послание Феофила к Автолику», II, 27)

Таким образом, Феофил утверждает, что по природе бессмертен один лишь Бог, для человека же выбор смерти или вечной нетленной жизни зависит от него самого. В этом заключается истинно христианское определение человека, как свободного существа, в отличие от платонического учения, согласно которому человек по определению связан уже самим фактом своего материального бытия.

Помимо апологетов, старавшихся найти общую почву для диалога с язычниками, существовали и такие, которые утверждали полную несовместимость христианства с греческой философией. Подобного взгляда придерживался Татиан по прозвищу Ассириец (или Сириец), о котором известно, что он обратился в христианство в Риме, вероятно, под влиянием самого Иустина Философа, учеником которого был Татиан. В 172 году он отправился на Восток, в Сирию, где впал в гностические заблуждения и сделался ярким противником греческой философии. Обладая, по всей видимости, характером, склонным к крайностям, он увлекся строгой аскезой и основал секту *энкратитов*, отвергавших брак и употребление мяса и вина. Крайними энкратитами были *акварии*, которые совершали евхаристию с хлебом и водой, но об их связи с Татианом нам не известно.

Основной интерес представляет его апология христианства под названием «Речь против эллинов», в которой содержатся яростные нападки на греческую философию. Все греческое — объявлял Татиан — от лукавого, и все положительное в греческой философии придумано не греками, но заимствовано ими от других народов; Платон же почерпнул свою мудрость у Моисея.

Татиан известен также благодаря своему «Диатессарону» — своего рода «симфонии» (согласования) четырех евангелий, в котором он опустил родословие Христа и все места, показывающие Его историческое происхождение от царя Давида. Этим «евангелием» пользовались не только последователи Татиана, но и вся антиохийская церковь вплоть до пятого века, когда Феодорит Киррский заменил его каноническими евангелиями.

На примере Татиана ясно видно, что Церковь никогда не одобряла людей подобного склада, обладающих сектантской ментальностью и заботящихся только о своем спасении. В целом католическая Церковь всегда печется о спасении всех людей и всего мира. Она приветствует и объедает истину и всяческое благо, насколько это возможно без искажения православного учения.

Глава 4

ТЕРТУЛЛИАН

Тертуллиан был первым значительным христианским богословом, писавшим на латинском языке. По причинам, описанным ниже, он не значится в числе отцов Церкви, но его сочинения чрезвычайно важны для истории Церкви и интересны в философском отношении. Тертуллиан был родом из Африки. Африканская церковь того периода представляла собой необыкновенное явление. Христианство пришло туда во втором веке и распространилось на территории Магриба (нынешние Алжир, Тунис и Марокко) — большой римской провинции, населенной финикийцами и карфагенянами, говорившими по-латыни. Африканская церковь подарила молодому христианству нескольких крупных богословов (среди них св. Киприана и блаж. Августина) и после краткого процветания полностью исчезла с лица земли с вторжением мусульман.

Тертуллиан родился около 155 года в языческой семье. Он получил светское образование и сделался юристом — обычная в то время карьера для юноши из обеспеченной семьи. После обращения в христианство в Карфагене около 193 года он стал пресвитером, но потом переехал в Рим, где составил себе обширную юридическую практику. Помимо этого он много писал, в основном на богословские темы. Тон его сочинений — резкий, страстный, полемический — типичен для многих африканских писателей, подобно Тертуллиану обладавших сложным и оригинальным характером, в котором аскетическая суровость сочеталась с пылким стремлением к истине и беспощадной непримиримостью к противникам.

Подобно Татиану и многим другим личностям, склонным к экстремизму, Тертуллиан уклонился от православия и после 207 года впал в *монтанизм* — ересь, утверждавшую, что во Христе мы не получили полноту откровения, что откровение не закончено, но находится в процессе завершения благодаря действию Святого Духа. Основатель монтанизма, Монтан, отвергал иерархическую организацию Церкви и утверждал, что ее руководство должно принадлежать особым вдохновенным «пророкам» (харизматикам). Монтанистская группа, основанная Тертуллианом в Африке, оказалась живучей и существовала еще в пятом веке под названием тертуллианизма.

Тертуллиан занимался писательской деятельностью с 193 по 220 гг. (он умер вскоре после 220 г.). Его наследие представляет огромный вклад в христианское предание. Замечательно, что даже и в некоторых его сочинениях, написанных после ухода в монтанизм, мы обнаруживаем вполне православное богословие: интересный пример того, как человек может правильно мыслить, несмотря на принадлежность к еретической секте. Главные творения Тертуллиана можно разделить на три группы (наш список далеко не полон):

1) Писания в защиту христианства (апологетические). К ним относится одно из важнейших сочинений Тертуллиана — его «Апологетический трактат», в котором он доказывает, что преследование христиан со стороны государства не оправдывается законами самого государства, а также небольшой трактат, адресованный римскому проконсулу в Африке Скапуле.

2) Сочинения против еретиков. Эти полемические сочинения были направлены в основном против гностиков. В книге «Опровержение еретиков» Тертуллиан, пользуясь адвокатскими приемами, демонстрирует неправоту еретиков. Его основной аргумент состоит в следующем: еретики не могут пользоваться св. Писанием, так как оно принадлежит Церкви, а не им; а войти в общение с Церковью они не могут, так как их учение не содержится в Писании. Этот по сути своей круговой аргумент — типичный пример экклесиологического мышления Тертуллиана.

Трактат «О крещении» — самое раннее из дошедших до нас значительных сочинений о крещении — направлен против Квинтилле, который учил, что крещение не является необходимостью. Тертуллиан опровергал его следующим образом: как для того, чтобы войти в землю обетованную, необходимо было пересечь Красное море, так же и для вступления в Церковь необходимо пройти через воду крещальной купели. Вода рассматривается как жизнедающая стихия. В связи

с этим у Тертуллиана впервые встречается объяснение монограммы **ИХТИС**, состоящей из начальных букв титула *Иисус Христос Теу́ Иѳс Сотѳр* (Иисус Христос, Божий Сын, Спаситель). Слово **ИХТИС** по-гречески означает «рыба», а рыба живет в воде. Кроме того (а вполне вероятно, именно поэтому) в раннехристианском искусстве рыба была символом Христа. Такую же символику Тертуллиан усматривал в евангельском эпизоде чудесного улова рыбы. Далее в этой книге он утверждал, что крещение еретиков недействительно, и особо отмечал — в полном соответствии с уже установившейся традицией, — что мученичество за Христа следует рассматривать как крещение в крови.

Из других творений Тертуллиана, направленных против еретиков, нужно отметить «Против Праксея» — полемическое сочинение, написанное, когда Тертуллиан уже покинул православную Церковь. Несмотря на это, излагаемое в нем учение о Троице в богословском отношении не содержит никаких еретических элементов. В книге «О душе» Тертуллиан нападает на философию. Душа, сотворенная по образу Божию, по природе своей «христианка» и может естественным образом свидетельствовать о существовании и атрибутах Бога. Нет никакой нужды в философии и образовании, так как сама природа является учительницей души на пути к истине.

3) Сочинения на нравственные темы, характеризующиеся крайне строгими моральными и дисциплинарными требованиями. Из них наиболее важны нижеследующие: «О зрелищах», «Об одежде женщин», «Письмо к жене», «Увещевание о целомудрии» и «Книга о единобрачии».

Богословское учение Тертуллиана

Экклесиология

Богословские взгляды Тертуллиана формировались в контексте его полемики с различными гностическими ересями, подтачивавшими Церковь изнутри. В книге «Опровержение еретиков» (или «Прещение против еретиков») мы находим его взгляды на Церковь, очень близкие взглядам св. Иринея. Как и Ириней, Тертуллиан ссылается на авторитет Предания, хранимого по преимуществу «апостольскими» церквями:

... Всякое учение, согласующееся с учением сих коренных апостольских церквей, столь же древних, как и самая вера, неоспоримо есть истинное, потому что оно церквями принято

от апостолов, апостолами от Иисуса Христа, Иисусом Христом от Бога и что следовательно всякое другое учение должно быть ложное, противное истине... Остается доказать, что учение наше ... происходит от апостолов и что, по неизбежному следствию, всякого рода другое учение ложно. Мы имеем общение единственно с апостольскими церквами, потому что наше учение ни в чем не отличается от их учения: это наше доказательство.

(«Опровержение еретиков», 21)

Обсуждая происхождение ересей, Тертуллиан во всем винит языческую философию. С типичной для его профессии неспособностью к компромиссу, к умеренному видению всех сторон предмета, Тертуллиан во всем видит лишь черное или белое. Он был первым богословом, сформулировавшим знаменитое — так никогда и не разрешенное — противоречие «Афины — Иерусалим», академия — Церковь, философия — христианство, которому посвящена известная книга Льва Шестова.

Еретическое учение есть человеческое и бесовское... Философия, предприимлющая дерзновенно исследовать природу Божества и судьбы Его, послужила орудием этой мирской мудрости. Она произвела все ереси... Он (апостол) был в Афинах, где лично узнал эту мирскую философию, тщеславящуюся тем, что учит истине, повреждая ее, и разделяющуюся на многие секты, которые, подобно ересям, суть заклятые враги между собою.

Но что общего между Афинами и Иерусалимом, между Академиею и Церковью, между еретиками и христианами? Наша секта возникла с портика царя Соломона, научившего нас искать Бога прямым и чистым сердцем. О чем помышляли люди, мечтавшие составить христианство стоическое, платоническое и диалектическое?

(Там же, 7-8)

Ничему хорошему научиться у философов нельзя, и философия есть причина всех бед и ересей. Единственным объективным критерием истины является *правило веры*:

Чему научиться от тех, которые не умеют ничего иного делать, как разрушать? Какого света ожидать там, где все тьма?

Поищем у себя и у своих, но поищем только того, что служит к разрешению вопроса, не нарушая правила веры.

(Там же, 12)

Тертуллиан излагает *правило веры* в тех же выражениях, что и св. Ириней, хотя известно, что они знакомы не были и никогда не встречались.

Вот правило или символ нашей веры. Мы исповедуем его все-народно. Мы веруем, что существует единый Бог, Творец мира, извлекий его из ничтожества Словом своим, рожденным прежде всех век. Мы веруем, что Слово сие есть Сын Божий, многократно являвшийся патриархам под именем Бога, одушевлявший пророков, снисшедший наитием Бога Духа Святого в утробу девы Марии, воплотившийся и рожденный от нее; что Слово сие есть Господь наш Иисус Христос, проповедовавший новый закон и новое обетование царствия небесного. Мы веруем, что Иисус Христос сотворил многие чудеса, был распят, в третий день после своей смерти воскрес; вознесся на небо, где воссел одесную Отца своего; что Он вместо себя послал Духа Святого, дабы просвещать и руководить Церковь свою; что наконец Он придет с великою славой даровать святым своим жизнь вечную и неизреченное блаженство, и осудить злых людей в огонь вечный, воскресив тела как наши, так и всех других человеков.

(Там же, 13)

Мы видим, что это правило веры обладает той же структурой, что и наш Символ веры. И действительно, символы веры развились из древнейших правил веры, которые заучивались оглашенными во время их катехизического наставления. Правило веры, говорит Тертуллиан, унаследовано нами от апостолов, назначенных самим Христом:

Из учеников Он избрал двенадцать, чтоб сопровождали Его и впоследствии сделались бы учителями народов... Апостолы (слово это значит «посланники»)..., приняв от обещанного им Духа Святого дар «говорить на иных языках» (Деян.2:4), проповедовали веру в Иисуса Христа и учредили церкви сперва в Иудее, потом, разделя между собою вселенную, возвестили ту же веру и то же учение народам и основали церкви во многих городах.

От сих-то церквей все прочие заимствовали семя учения, и заимствуют донныне по мере своего учреждения. По сей причине сии последние считаются также в числе апостольских церквей, коих они как бы дочери. Все истекает по необходимости из своего начала, а потому, несмотря на великое число знаменитых церквей, все они признаются за единую Церковь, за первую из всех, основанную апостолами, за мать всех прочих. Будучи все апостольские, они все вместе составляют единую Церковь по общению мира, по званию братьев и по связям дружества, соединяющего всех верующих. Все нами сказанное имеет основанием своим единство веры и учения, всеми сими церквами свидетельствуемое.

(Там же, 20)

Из этого текста следует, что никто не может просто взять и основать новую церковь без всякой преемственности с прошлым, понимаемой как единство общей веры. Отсюда вытекает центральный принцип православной экклесиологии: в силу единства общей веры все церкви идентичны друг другу, ни одна из них не выше и не лучше другой, и фактически существует лишь одна Церковь, основанная Христом. Все многообразие церквей существует лишь как свидетельство этой Церкви в разных частях мира. Поэтому ни одна церковь не может претендовать на первенство перед остальными на основании какого-то внешнего признака.

Итак, самоопределение единой Церкви зиждится на единстве исповедуемой ею веры, и это единство есть наше оружие против еретиков:

Отсюда извлекаем мы другое против еретиков заключение. Если Господь наш Иисус Христос послал для проповеди своих апостолов, то мы не должны принимать никаких других проповедников, потому что никто не знает Отца, кроме Сына и кому Сын открыл и что Сын открыл единственно апостолам, которых послал проповедовать об этом... Что же проповедовали апостолы, или что открыл им Иисус Христос? Я заключаю, что нельзя узнать о том иначе, как посредством церквей, руководимых и наученных ими сперва изустно, а потом и через их писания.

(Там же, 21)

Следует еще раз подчеркнуть, что, когда Тертуллиан говорит об апостольском преемстве, он имеет в виду преемство вероучения. Даже

длинные и подробные родословные не помогут еретикам-гностикам — стоит лишь послушать, что́ они проповедуют! (Интересно, что такой подход в корне подрывает всякую возможность разнообразия вероучений, столь распространенного в современном протестантизме, и ставит единомыслие выше формально «апостольского» происхождения.)

Единство веры во времени и пространстве — залог единства и дружбы между церквами:

Посетите апостольские церкви, где стоят еще поныне на прежнем месте кафедры апостолов, где, слушая чтение оригинальных их посланий, вы подумаете, что видите их самих, что слышите их голос...

Посмотрим, чему научена и чему учит Римская церковь, особенно в сношениях ее с африканскими церквами. Она верует во единого Бога Творца вселенной, во Иисуса Христа, Сына Его, рожденного от девы Марии. Она признает воскресение тел, приемлет вместе с древним законом и пророками Евангелие и послания апостолов. Вот источники, откуда черпает она веру свою: она возрождает сынов своих водою крещения, облакает их Духом Святым, питает Евхаристиею, увещевает к мученичеству и отвергает всякого, кто не исповедует сего учения.

(Там же, 36)

Несмотря на такое вполне правильное понимание Церкви, Тертуллиан сам впоследствии стал еретиком и основателем секты. Это, однако, не уменьшает важности его учения для истории православной экклесиологии. Следует еще раз подчеркнуть, что в существенных моментах его учение сходно с учением св. Иринея: оба богослова настаивают на принципе преемства как во времени, так и в пространстве; для обоих это преемство заключается прежде всего не в «сакраментальной действительности», но в единстве апостольского учения, т.е. **в единстве веры**.

Учение о Троице и о Христе

Огромная заслуга Тертуллиана состоит в том, что он впервые в истории христианской мысли употребил выражения, которые впоследствии прочно вошли в православное троичное богословие. Так, он говорил, что Сын обладает **той же сущностью**, что и Отец; и что Дух Святой исходит **от** Отца **через** Сына; он впервые употребил слово «Троица» по-латыни; и, наконец, он учил, что Отец, Сын и Дух Свя-

той обладают **одной божественной природой**. Его понимание св. Троицы, тем не менее, отчасти страдает *субординатизмом*. Сын, т.е. божественный Логос (Слово), второе Лицо Троицы, в его понимании как бы расщепляется на два понятия: «Смысл» и «Слово». Сначала Логос не имел самостоятельного личного бытия и существовал в Боге лишь как Его «Смысл»; лишь при сотворении мира этот «Смысл» стал «Словом».

В целом, учитывая уровень троичного богословия того времени, у Тертуллиана мы находим вполне здоровое понимание св. Троицы. То же самое можно сказать и о его *христологии* (учении о Христе). Иногда его описание Христа почти что совпадает с халкидонским вероопределением: «...в Иисусе Христе соединились Бог и человек, ... Бог жил среди людей как человек, чтобы человек научился жить божественной жизнью» и т.п. Иногда Тертуллиан говорит, что «Бог был распят на Кресте», но тут же оговаривается, что следует избегать учения, будто бы «Отец страдал вместе с Сыном». Все это изложено не вполне ясно, но, учитывая бедность богословского словаря во втором веке, следует признать, что богословие Тертуллиана было удивительно православным. В целом крупные богословы второго века — Иустин, Ириней и Тертуллиан — представляют собой замечательное явление: их учения обнаруживают сильное сходство, несмотря на отсутствие какого бы то ни было сообщения между ними, поэтому следует признать, что единственным руководящим принципом для этих богословов было чувство единства, направляющего Церковь.

Нравственность

В своих сочинениях на моральные темы Тертуллиан, среди множества других проблем, обсуждает христианское отношение к военной службе:

Теперь посмотрим, может ли верующий христианин подвизаться на военной службе и возможно ли допускать военных становиться христианами, хотя бы они были простыми солдатами, так что им нет необходимости совершать жертвоприношения или же выносить смертный приговор. Нет ничего общего между божественной и человеческой присягами, между знаменами Христа и знаменами дьявола, между лагерем света и лагерем тьмы... и, обезоружив Петра, Господь распутал пояс всякому солдату, начиная с того времени и впредь.
(«Об идолопоклонстве», 19)

Очевидно, что для Тертуллиана вопрос упирался не в возможность убийства в бою (как было бы естественно предположить человеку нашей культуры), а в обязанности высших военных чинов совершать жертвоприношения языческим богам и необходимости выносить смертные приговоры военным преступникам. Тертуллиан явно против того, чтобы христиане служили в армии, но новозаветный аргумент «взявший меч от меча и погибнет» в его рассуждениях стоит на последнем месте. Основное возражение связано с тем, что военная служба, так же как и многие другие профессии в римском обществе, предполагала участие в языческих обрядах. Христианам не следует вербоваться в армию, тем более что принудительной воинской повинности в римской империи не было: армия состояла из профессиональных вольнонаемников.

В связи с этим следует заметить, что четкого учения по поводу службы в армии в Новом Завете мы не находим. История Церкви знает святых, которые были военными, хотя, с другой стороны, некоторые святые были канонизированы за непротивление насилию (свв. Борис и Глеб). Христос никогда не проповедовал дезертирство. И в эпизодах новозаветных книг мы встречаем римских военачальников, отличавшихся верой и благочестивым образом жизни (сотник, Корнелий).

Все учения о непротивлении насилию, будучи доведены до логического конца, обращаются лицемерием по причине лицемерного устройства общества. Невозможно рассматривать одну общественную проблему в отрыве от других: так, если человек не хочет никоим образом принимать участие в военном насилии, то он должен также отказаться и от уплаты налогов, и от участия в выборах. Единственной альтернативой общественному существованию может быть монашество, проповедующее полный уход из общества.

Тертуллиан считал, что не только служба в армии, но и многие другие профессии неприемлемы для христианина. В то же время он настаивал, что христиан следует допустить к общественному служению. Дело было в том, что римские власти запретили христианам занимать должности, связанные с общественно-политическим служением, на том основании, что их считали опасными сектантами и предателями (по все той же причине: они отказывались от участия в языческих обрядах). В своей «Апологии» Тертуллиан доказывал моральные преимущества христиан перед язычниками. Он утверждал, что, вопреки всем обвинениям, христиане по определению чужды каким бы то ни было группировкам и сектам и что обвинения в предатель-

стве несправедливы по той простой причине, что христиане лояльны по отношению ко всему миру:

Стало быть, надлежит поступать с нами с кротостью или по крайней мере считать дозволенной ту религию, которую нельзя упрекнуть ни в чем таком, чего по справедливости надобно опасаться от запрещенных скопищ. Они запрещены, если я не ошибаюсь, для общественного спокойствия, чтобы город не был раздираем противоположными партиями: они легко могли бы приводить в замешательство собрания народа и сената, прерывать ... речи и общественные зрелища, а особенно в то время, когда и самое насилие бывает продажное. Что касается нас, то мы, не будучи одержимы пристрастием ни к славе, ни к почестям, не находим никакой для себя выгоды составлять скопища или заговоры. Мы никогда не мешаемся в общественные дела: весь мир есть наша республика.
(«Апология», 38)

В отношении брака Тертуллиан был сторонником абсолютной моногамии. Вот что советует он своей жене на случай его (Тертуллиана) смерти:

И так, если я умру прежде тебя по воле Божией, то не иной кто как Бог разрушит брак твой. Зачем же тебе восстанавливать то, что Бог разрушил? Зачем отказываться тебе от дарованной тебе свободы, чтобы наложить на себя новые оковы?!.. Можно судить, какой вред второй брак приносит святости, когда мы обратим внимание на устав Церкви и на постановления апостолов, которые избирали в епископы только «мужа одной жены» (1 Тим.3:2) и допускали к священнослужению только вдов, «бывших женою одного мужа» (1 Тим.5:9), дабы жертвенник Божий пребывал всегда чист и безгрешен.

(«Послание к жене», 1,7)

Из этого текста следует, что в раннехристианском сознании существовала единая этика как для духовенства, так и для мирян. Требование единобрачия, на котором так настаивает христианское предание (Еф.5:22-33), — уникальная характеристика одной лишь христианской религии. Христианство приписывает браку божественное происхождение, усматривая в нем образ вечного союза между Христом и Его Церковью. Каждый отдельный брак имеет вечное измерение,

соотносящее его с божественным архетипом, и поэтому его уникальный мистический смысл неповторим.

На практике в православном христианстве никогда не существовало жестких правил относительно развода. Церкви чужд юридический подход к человеческой жизни, и поэтому в домостроительстве церковном всегда отводилось место как человеческим ошибкам, так и божественному милосердию. Но единобрачие есть и всегда было тем идеалом, к которому христиане должны стремиться.

В заключение приведем еще один интересный пример нравственного учения Тертуллиана. В наставлениях к женщинам относительно нарядов, причесок и украшений говорит не только его строгий аскетический нрав, но и отрицательное отношение к достижениям техники и ремесел, которые позволяют людям исказить и приукрашивать естество, не заботясь о своей внутренней красоте перед Богом:

Так в отношении вашего одяния и множества нарядов и прикрас ваших вы должны всячески отсекаать, отвергать и изгонять сию излишнюю для вас непомерную роскошь. Какая для вас польза, что люди будут замечать на лице вашем признаки христианина благочестивого, смиренного, простого, скромного, сообразующегося с правилами Евангелия, между тем как во всех прочих частях вашей наружности вы станете выставлять суетную пышность и неприличную изнеженность? Легко понять, как роскошь сия противна христианской чистоте и какой путь она пролагает к величайшим беспорядкам... Это так справедливо, что без помощи сей роскоши хорошо сложенное лицо обыкновенно считается красотой посредственной, неприятною, лишенной прелестей своих... Напротив того, при недостатке естественной красоты люди добавляют ее румянами, белилами и другими пособиями.

(«Об одежде женщин», 9)

Глава 5

СВ. КИПРИАН КАРФАГЕНСКИЙ

В творениях другого африканского богослова, св. Киприана, епископа карфагенского, мы находим приблизительно ту же проблематику, что и у Тертуллиана, от которого Киприан в богословском отношении находился в сильной зависимости, не обладая, впрочем, склонностью к крайностям и неумеренным темпераментом своего учителя.

Киприан родился около 200-210 гг. в столице Африканской провинции Карфагене — крупном торговом и интеллектуальном центре, где процветала космополитическая культура. Биография Киприана известна нам из его собственных писем и трактатов. Сохранился также официальный отчет о его аресте, следствии и мученической смерти. Он был родом из богатой и знатной языческой семьи, получил хорошее образование, после чего преподавал риторику (словесность) и имел адвокатскую практику. Будучи уже средних лет, после многих раздумий, он обратился в христианство, вскоре после чего сделался священником, а потом и епископом Карфагена. Епископом он был избран по единодушному требованию всей карфагенской церкви, хотя у него и был конкурент — старший и более заслуженный пресвитер Новат. Это послужило поводом для личной неприязни со стороны Новата и впоследствии сыграло свою роль в жизни и карьере Киприана.

Вскоре после вступления Киприана на епископский престол император Декий начал жестокое преследование христиан (250 г.). Произошло это неожиданно, после двадцати лет терпимости, в продолжение которых Церковь разрослась, осмелела и набралась сил, а следовательно, сделалась более уязвимой для гонителей. Декиево гонение отличалось тем, что впервые за всю историю христианства всех христианских граждан римской империи принуждали к языческим жертвоприношениям. Многим казалось, что такое жертвоприношение — пустая формальность, и поэтому число отступников в этот раз было намного больше, чем в прежние гонения.

В разгар гонений Киприан укрылся в потаенном месте, откуда он часто сообщался со своей паствой и духовенством. Его осторожность навлекла упреки в трусости, и, особенно после того, как римский папа Фабиан скончался мученической смертью, некоторые коллеги Киприана прямо обвинили его в «недостаточно героическом поведении».

В 251 году гонение прекратилось, и встал вопрос, что делать с отступниками: возможно ли, и если возможно, то каким образом, снова принять их в лоно Церкви? В те времена отступничество считалось смертным грехом, и, по мнению многих, примирение отступников с Церковью было невозможно. Давнишний противник Киприана Новат придерживался того мнения, что принимать отступников обратно в Церковь могут только «исповедники», т.е. люди, подвергшиеся гонениям и открыто исповедавшие свою веру, которые по той или иной причине не погибли мученической смертью (то ли гонение кончилось, то ли римский чиновник попался неисполнительный и т.п.). Иными словами, они открыто выразили готовность умереть за веру, но в силу обстоятельств не умерли, а стали героями.

Другая категория христиан, не отступивших от веры, состояла из людей, которых просто не поймали римские власти, и к этой-то категории принадлежал сам епископ Киприан. Исповедники настаивали на своем исключительном праве судить всех отступников и принимать их в Церковь. Киприан же считал, что только епископ как глава Церкви может нести ответственность за примирение отступников. В ответ партия исповедников хором осуждала самого Киприана, обвиняя его в трусости и недостойном поведении. На местном карфагенском соборе (251 г.) было решено, что все отступники без исключения могут быть допущены к покаянию и хотя бы на смертном одре снова приняты в лоно Церкви. Недовольная этим решением целая группа пресвитеров-исповедников во главе с Новатом откололась от Церкви. Этим проблемам — отступничества и раскола — посвящены два основных сочинения св. Киприана — «О падших» и «О единстве кафолической Церкви».

В 255 году Киприан принимает участие еще в одном споре, касательно крещения еретиков. Как и Тертуллиан, Киприан считал, что крещение еретиков нельзя считать действительным, потому что крещение невозможно вне Церкви и, по существу, есть вступление в Церковь. Этот взгляд на вещи был официально провозглашен на трех карфагенских соборах (255-256 гг.), вызвав резкое неодобрение со стороны римского папы Стефана. Однако всем спорам вскоре пришел конец, так как в 258 году император Валериан провозгласил новый эдикт против христиан. В ходе разразившихся гонений и Киприан, и папа Стефан погибли мученической смертью.

Творения св. Киприана можно в основном разделить на апологетические и этические. Особняком стоят уже упоминавшиеся книги «О падших» и «О единстве кафолической Церкви». Апологетические сочи-

нения Киприана написаны в традиции апологий Тертуллиана и отличаются таким же строгим максимализмом. До нас дошли три длинных письма, по сути дела написанных в форме трактатов. В письме «К Донату» описывается обращение Киприана в христианство и обсуждается природа крещения, как вступление в новую жизнь, наполненную покоем и счастьем христианской веры. Письмо «К Димитриану» представляет опровержение некоего Димитриана, утверждавшего, что христиане повинны в войне, море, голоде и засухе, Эти напасти объяснились нежеланием христиан совершить жертвоприношения идолам. Письмо «К Квиринау» очень важно для историков, изучающих латинский текст Библии, ибо оно содержит множество ветхозаветных цитат в раннем латинском переводе, организованных под различными заголовками.

Сочинения Киприана на этические темы также обнаруживают сходство с писаниями Тертуллиана. Нам известно несколько коротких трактатов, из которых особый интерес представляют следующие: «Об одежде девственниц», «О благе терпения» и «О ревности и зависти». В маленькой книге «О смертности», написанной во время чумы, разразившейся сразу же после Декиева гонения, описывается христианское отношение к смерти: ничем так не отличаются христиане от язычников, как духом, с которым они приветствуют окончание жизни. Киприан осуждает обычай оплакивать мертвых, так как для верующего человека смерть во Христе ведет к бессмертию и вечному вознаграждению, освобождая его от трудов и невзгод этого мира для поселения в истинном отечестве:

Покажем себя истинно верующими: не будем оплакивать кончины друзей наших, и, когда наступит день нашего собственного призыва, пойдем неукоснительно и благодушно на голос зовущего нас Господа. Надобно размышлять, возлюбленнейшие братья, и почасту думать о том, что мы отреклись от мира и находимся здесь временно, как гости и странники. Будем же благословлять день, который каждого из нас приводит к собственному его жилищу, который восхитив нас от земли и разрешив от мирских уз, возвращает нас в рай и в царство небесное. Кто, находясь на чужой стороне, не спешил бы вернуться в отечество? ... А мы отечеством своим почитаем рай, ... почему же не спешим скорее увидеть свое отечество, приветствовать родных... К ним-то поспешим ... с неудержимой

любовью, с пламенным желанием — быть скорее с ними, скорее придти к Христу.

(«О смертности»)

К этому же разделу принадлежит и самый ранний в истории христианства комментарий на «Отче наш» (или «Книга о молитве Господней»), появившийся примерно в то же время, что и Оригенов комментарий на Востоке. В этом коротком трактате внимание автора сосредоточено на идеях единства Церкви и общинного ее характера:

Учитель мира и Наставник единства прежде всего не хотел, чтобы молитва была совершаема врозь и частно, так чтобы молящийся молился только за себя. В самом деле, мы не говорим: «Отче мой, иже еси на небесех, ... хлеб мой даждь мне днесь»; каждый из нас не просит об оставлении только своего долга, не молится об одном себе, чтобы не быть введена в искушение и избавиться от лукавого. У нас всенародная и общая молитва, и когда мы молимся, то молимся не за одного кого-либо, но за весь народ, потому что мы — весь народ — составляем одно. Бог—Наставник мира и согласия, поучавший единству, хотел, чтобы и один молился за всех так же, как Он один носил нас всех.

(«О молитве Господней»)

Эта тема единства проходит через все экклесиологические писания св. Киприана.

Прошение о Царствии толкуется в эсхатологическом смысле:

Затем в молитве следует: «да придет царствие Твое». Мы просим о пришествии к нам царства Божия в таковом же смысле, в каком молим Бога, чтобы свяtilось в нас Его имя. Ибо когда же Бог не царствует или когда положить начало Его царства, которое всегда было при Нем и не перестает быть? Мы просим, да придет наше царство, обещанное нам Богом, приобретенное кровию и страданием Христовым; просим, чтобы нам, послужившим в сем веке, царствовать потом с Владыкою-Христом, как и сам Он обещал это...

(Там же)

Прошение о хлебе насущном, согласно Киприану, относится к евхаристии:

Продолжая молитву, мы произносим следующее прошение: «хлеб наш насущный даждь нам днесь». Это можно понимать как в духовном, так и в простом смысле, потому что и тот и другой по божественному дарованию равно благоприятствует спасению. Христос есть хлеб жизни, и этот хлеб не всех, но только наш... Просим же мы ежедневно, ... чтобы мы, пребывающие во Христе и ежедневно принимающие евхаристию в пищу спасения, будучи по какому-либо тяжкому греху отлучены от приобщения и лишены небесного хлеба, не отделились от тела Христова... Когда Он говорит, что ядущий от хлеба Его будет жив вовеки (Иоан.6:51), то этим показывает, что живут те, кто прикасаются к Его телу и по праву приобщения принимают евхаристию... Потому-то и просим ежедневно, да дастся нам хлеб наш, чтобы нам, пребывающим и живущим во Христе, не удалится от освящения и тела Его.

(Там же)

Такое объяснение помогает понять, почему в литургии молитва Господня непосредственно предшествует причащению. Следует также заметить, что просьба о ежедневном приобщении отнюдь не означает, что и литургия совершалась ежедневно, но отражает обычай брать св. дары с собой домой и самому приобщаться каждый день.

В этой же книге Киприан говорит о необходимости молиться семь раз в день в определенное время — еврейский обычай, унаследованный ранней Церковью и ставший дневным кругом молитвы у христиан. У нас дневной круг состоит из вечерни, повечерия или полунощницы, утрени и четырех «часов» — первого, третьего, шестого и девятого.

Основным вкладом св. Киприана в церковное предание является его учение об отступниках («падших») и связанный с этим вопрос о природе католической Церкви. Слово «католическая», введенное в употребление св. Игнатием Богоносцем («где Христос, там и католическая Церковь»), ко времени св. Киприана уже прочно вошло в употребление и применялось не в географическом смысле, но в смысле целостности, нераздельной целокупности каждой церковной общины. Значение его было настолько специфическим, что оно вошло в латынь и в Символ веры без перевода в его греческой форме, *εκκλησια καθολικη*. На славянские языки слово «католическая» было переведено как «соборная»: по-гречески *καθολικόν* — главная церковь общины, куда

ходят все, т.е. по-славянски «собор». Отчасти возможно, что в этом переводе имеется ассоциация с собором — собранием епископов.

В книге «О падших» обсуждается вопрос, как поступить с теми христианами, которые во время гонения принесли жертвы идолам, но потом возымели намерение покаяться и вернуться в Церковь. Киприан считает, что гонения постигли Церковь за грехи христиан, которые к середине третьего века пользовались большей свободой, что и усыпило их бдительность, породив безнравственность и небрежение к делам веры:

...Так как продолжительный мир повредил учение, преданное нам свыше, то сам небесный Промысел восстановил ... почти спящую веру. При этом ... всемилостивый Господь расположил все так, чтобы случившееся казалось более испытанием, чем гонением. Ведь стали же все заботиться о приумножении наследственного своего достояния и, забыв о том, как поступали верующие при апостолах, с ненасытным желанием устремились к увеличению своего имущества. Не стало заметно в священниках искреннего благочестия, в служителях чистой веры, в делах — милосердия, в нравах — благочиния. Мужчины обезобразили свою бороду, женщины нарумянили лица... Заключают супружеские союзы с неверными, члены Христовы предлагают язычникам. Не только безрассудно клянутся, но и совершают клятвопреступление. С гордой надменностью презирают предстоятелей Церкви, ядовитыми устами клеветуют друг на друга, упорной ненавистью производят взаимные раздоры. Весьма многие епископы, которые должны увещевать других и быть для них примером, перестав заботиться о божественном, стали заботиться о мирском: оставивши кафедру, покинувши народ, они скитаются по чужим областям, стараясь не пропустить торговых дней для корыстной прибыли, и, когда братья в церкви алчут, они, увлекаемые любостыжанием, коварно завладевают братскими доходами и давая чаще займы, увеличивают свои барыши. Чего же не заслужили мы претерпеть за такие грехи?..

(«О падших»)

После такого вступления Киприан исподволь переходит к проблеме отступничества как такового, перечисляя разнообразные его причины. Он говорит о тех, кто совершил языческие жертвоприношения еще до того, как их к этому принудили; о родителях, которые без

особой нужды приносили детей для участия в обрядах. С особенным негодованием он пишет о тех, кто презрел свою веру из боязни лишиться имущества:

Многих обманула слепая любовь к наследственному их достоянию: не были готовы и не могли укрыться те, которых, подобно путам, связывали их богатства. Это были ... цепи, которые задержали их доблесть, подавили веру, победили ум, оковали душу, и, привязанные к земному, сделались добычей и пищею змея, пожирающего, по Божьему приговору, землю.
(Там же)

Вопрос о том, что же делать с отступниками, св. Киприан решает вполне однозначно: один лишь Бог может примирить их с Церковью, а потому примирение может происходить там, где обитает Бог, то есть в Церкви:

Пусть никто себя не обманывает, пусть никто не обольщает себя. Один только Господь помиловать может; один только Он может даровать отпущение грехов, против Него соделанных, так как Он и понес грехи наши... Господа умолять должно, Господа надобно умиловать нашим покаянием... Мы веруем, что весьма много могут у Судии заслуги мучеников и дела праведников, но это относится к тому времени, когда, с кончиною сего века и мира, пред судилищем Христовым предстанет народ Его. Между тем, если кто думает, что он, безрассудный, неблагоприятною своею поспешностью может даровать каждому отпущение грехов, или дерзает отменять заповеди Господни, то он не только не помогает, но и вредит падшим.

(Там же)

Иными словами, не герои, не исповедники должны принимать падших в Церковь, но епископы, служители таинств, ибо дело тут не в личных достоинствах человека: не исповедники совершают евхаристию, но Церковь как целое, возглавляемая епископом, вне зависимости от его поведения и человеческих качеств. В «Письме к клиру о некоторых пресвитерах, безрассудно даровавших мир падшим прежде окончания гонения и без согласия епископов» Киприан укоряет исповедников в следующих выражениях:

Ибо не должно ли всячески бояться за оскорбление Господа, когда некоторые из пресвитеров, забывши не только о Еванге-

лии и своем назначении, но не помышляя даже о будущем суде Господнем и о настоящем своем предстоятеле, епископе, — чего никогда не было при наших предшественниках — присвоят себе все, с поруганием и презрением к предстоятелю? Грешники и в меньших грехах должны по уставу благочиния совершать исповедь и потом уже через возложение руки епископа и клира получать право общения. А теперь, в такое тяжелое время, когда свирепствует еще гонение, когда не восстановлен еще мир самой Церкви, их допускают к общению, возглашают в молитвах их имя, и без принесения ими покаяния, без совершения исповеди, без возложения на них руки епископа и клира, преподается им евхаристия... Но тут повинны не те, которые не соблюдают заповеди Писания (1 Кор. 11:27), — вина падет на предстоятелей, не внушающих братьям делать все по их наставлению, со страхом Божиим...
(Письмо №9 «К клиру»)

Развивая ту же тему, Киприан говорит о взаимоотношениях между епископом и Церковью:

... Церковь не отступит от Христа, а ее составляет народ, приверженный священнику, и стадо, послушное своему пастырю. Из этого ты должен уразуметь, что епископ — в Церкви и Церковь — в епископе, и кто не с епископом, тот и не в Церкви. Потому напрасно льстят себе те, кто, не имея мира со священниками, думают своею вкрадчивостью расположить некоторых к тайному общению с собой: Церковь кафолическая одна — она не должна быть ни рассекаема, ни разделяема, но должна быть совершенно сплочена и скреплена связью священников, взаимно к себе привязанных.

(Письмо №54 «К Флоренцию Пупиану о поносителях»)

В этом послании, как и почти во всех своих писаниях, св. Киприан прежде всего утверждает абсолютное единство Церкви и столь же абсолютную неприемлемость расколов. Эта же мысль является центральной в его второй знаменитой книге «О единстве Церкви». Основная тема этой книги — доказательство прерогативы епископов в примирении отступников. В первых трех вводных главах говорится о единстве Церкви и об опасности ересей и расколов. Они представляют бóльшую опасность, нежели гонения, ибо они разрушают веру, искажают истину и нарушают единство Церкви. Каждый христианин

обязан принадлежать к католической Церкви — единой и единственной Церкви, основанной на Петре:

Господь говорит Петру: «И Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою» (Мф.16:18)... И опять Он говорит ему же по воскресении своем: «Паси овец Моих» (Иоан.21:16). Таким образом основывает церковь свою на одном. И хотя по воскресении своем Он дает равную власть всем апостолам (Иоан.20:21-23), однако, чтобы показать единство Церкви, Ему угодно было с одного же начать это единство. Конечно, и прочие апостолы были то же, что и Петр, имея равное с ним достоинство и власть, но в начале указывается один, для обозначения единой Церкви.

(«О единстве Церкви»)

Здесь же следует подчеркнуть, что под единством Киприан понимает сакраментальное единство Церкви во главе с епископом: примирение падших осуществляется Петром (т.е. епископом), а не пострадавшими за веру.

В этой знаменитой четвертой главе, цитируемой на каждом шагу в решениях Первого Ватиканского Собора, развита мысль о «престоле св. Петра» (cathedra Petri). Вопрос состоит в том, что именно имел в виду св. Киприан. В наше время большинство ученых, включая и многих римских католиков, соглашаются, что, говоря о «престоле св. Петра» как основании единой Церкви, Киприан имел в виду не Римский престол, а любую местную церковь. В своем конкретном случае он, конечно, думает о церкви карфагенской. Целиком следуя экклесиологической традиции свв. Игнатия и Ириния, он видит в каждой местной церкви единую и единственную католическую Церковь во всей ее полноте: местная церковь — не частица, не кусочек Церкви, а вся Церковь.

В таком же духе св. Киприан говорит и о единстве епископата. Как апостолы вокруг Петра, так и пресвитеры вокруг епископа — каждый обладает одинаковой властью, и все двенадцать присутствуют незримо в каждой поместной церкви. Епископство повсюду одно и то же, к нему нельзя ничего ни прибавить, ни убавить. Епископы поместных церквей обладают не частью власти, но всей ее полнотой:

Сие-то единство надлежит крепко поддерживать и отстаивать нам, особенно епископам, которые председательствуют в Церкви, дабы показать, что и самое епископство одно и не-

раздельно... Епископство одно, и каждый из епископов целостно в нем участвует. Также и Церковь одна, хотя, с приращением плодородия, дробится на множество. Ведь и у солнца много лучей, но свет один; много ветвей на дереве, но ствол один, крепко держащийся на корне; много ручьев истекает из одного источника... Равным образом Церковь, озаренная светом Господним, по всему миру распространяет лучи свои, но свет, разливающийся повсюду, один, и единство тела остается неразделенным. По всей земле она распростерла ветви свои, ... обильные потоки ее текут на далекое пространство: при всем том глава остается одна, одно начало, одна мать, богатая преспеянием плодотворения.

(«О единстве Церкви»)

Оставшаяся часть книги также посвящена единству Церкви. Нигде ни слова не сказано о Риме, и нет никакого сомнения в том, что все высказывания о св. Петре являются лишь выражением раннехристианской идеи, что каждая поместная церковь во главе с епископом есть наследница Петра, который считался как бы моделью, центром, основанием единства всей Церкви в целом. Идея эта не зиждилась ни на легалистическом принципе, ни на личных качествах епископов, но была отражением природы местной христианской общины, вне которой — указывал Киприан — нет спасения: «Тот не может иметь Отцом Бога, кто не имеет мать Церковь».

Вопрос о «престоле (или кафедре) св. Петра» заслуживает более внимательного рассмотрения. Как уже отмечалось, св. Киприан в своей книге «О единстве Церкви» под этим выражением понимал карфагенский епископат, а не римский, как истолковали это понятие защитники папства и богословы Первого Ватиканского Собора. Из их толкования вытекает, что Римская церковь как бы охватывает собою весь мир, что папа Римский — единственный «подлинный» епископ, а все остальные должны находиться у него в подчинении и, следовательно, что «власть Петра» не связана с местным евхаристическим собранием, а принадлежит одному лицу, возглавляющему вселенскую Церковь. Такая трактовка противоречит учению св. Киприана о епископате, согласно которому каждый епископ обладает полнотой авторитета и власти, а также не соответствует духу многих его высказываний о роли св. Петра, как, например, следующего важного текста:

Господь наш, коего заповеди и увещания мы должны хранить, определяя достоинство епископа и управление своей Церкви,

говорит Петру в евангелии: «Я говорю тебе: ты — Петр (по-гречески — «камень»), и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее. И дам тебе ключи Царства Небесного; а что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф.16:18,19). Отсюда последовательно и преемственно вытекает власть епископов и управление Церкви, так что Церковь поставляется на епископах и всяким действием Церкви управляют те же начальствующие... Церковь заключается в епископе, клире и всех стоящих в вере...

(«О падших»)

Иными словами, Киприан хочет сказать, что, когда Господь говорил с Петром, Он имел в виду установление епископского служения, а не примат (первенство) св. Петра. Этот текст никак нельзя истолковать в том смысле, что всем падшим надлежит отправиться в Рим и примириться с Церковью только там. Киприан явно говорит о церковной структуре вообще, что следует и из другого отрывка:

Но мира не приносят те, кои сами не имеют мира. Обещают возвратить и снова призвать в Церковь падших те, кои сами отпали от Церкви: один есть Бог и один Христос, и Церковь одна, и кафедра, основанная по слову Господа на камне, одна (Мф.16:18). Нельзя ставить другого алтаря и другого священства там, где есть один алтарь и одно священство.

(«Письмо к народу»)

Очевидно, что, говоря об «одном священстве», Киприан имеет в виду не епископа Римского, а самого себя или же любого другого епископа.

Концепция «престола Петра» восходит к уже цитировавшемуся тексту Мф.16:18. Евангелие от Матфея было евангелием иудео-христианской общины. Интересно, что из всех четырех евангелистов только Матфей употребляет слово «церковь». Известно также, что первая церковная община возникла в Иерусалиме, просуществовала там около десяти лет и что апостол Петр был ее первым главой, как это описано в книге «Деяний апостольских». Поэтому можно предположить, что, когда Господь говорил свои слова Петру, Он имел в виду именно это: Петр первым возглавит местную иерусалимскую Церковь. Петр действительно предстательствовал в первой евхаристии в качестве епископа Иерусалимского. Таким образом, он стал самым первым епископом, будучи в то же время и первым из апостолов. По

существо «престол Петра» — это епископское кресло в глубине каждого алтаря.

Св. Киприан с большим почтением говорит о римской Церкви, отдавая ей должное, как «исходной» или главной церкви, служащей примером и центром всего западного христианства. Однако это не следует толковать в терминах экклесиологической уникальности, а, скорее, следует отнести на счет исторического и политического положения Рима, как корня и истока всего западного (и, в частности, африканского) христианства. Римская церковь не вправе объявлять себя непогрешимой лишь на основании своего территориального положения. Церковь — как римская, так и любая другая — «непогрешима» лишь в той мере, в которой в ней поддерживается **единство католической веры**. В связи с этим интересен спор св. Киприана с папой римским Стефаном по поводу крещения еретиков, начавшийся в 254 году. Стефан признавал действительность еретического крещения, Киприан считал, что еретиков необходимо перекрещивать:

Все мы вместе на соборе прочли, возлюбленные братья, ваше письмо. В нем вы спрашиваете: следует ли крестить тех, которые крещены у еретиков и раскольников, когда они обращаются к единой истинной католической Церкви? ... Мы изложим вам наше мнение, мнение не новое, но давно уже поставленное нашими предшественниками, которое мы соблюдаем совершенно согласно с вами. Именно, мы думаем и принимаем за верное, что никто не может быть крещен на стороне, вне Церкви, потому что в святой Церкви установлено одно крещение...

(Послание №57)

Отрицая необходимость заново крестить еретиков, Стефан по сути дела признает существование двух Церквей:

Наконец, соглашаться с тем, что у еретиков и раскольников есть крещение, значит одобрять их крещение... Кто мог крестить, тот мог дать и Святого Духа. Если же не может дать Святого Духа, потому что, находясь вне Церкви, не пребывает с Духом, то не может и крестить, так как и крещение одно, и Дух Святой один, и Церковь по началу и требованию единства, основанная Христом Господом на Петре, одна. Отсюда следует, что так как у них все ничтожно и лживо, то мы не должны одобрять ничего, совершенного ими... Таким обра-

зом, мы ... должны отринуть, отвергнуть и почитать нечестивым все, совершаемое противниками Его (Господа) и антихристами; (мы) должны тем, которые, обращаясь от заблуждения и нечестия, познают истинную веру одной Церкви, преподать вполне таинства божественной благодати и истину единства и веры.

(Там же)

Спор о крещении еретиков был чреват серьезными богословскими последствиями. Когда папа Стефан в своих письмах осудил решение африканского собора, постановившего перекрещивать еретиков, Киприан немедленно созвал 87 африканских епископов в Карфаген. Это был уже третий собор, посвященный все той же проблеме, и на нем было высказано неодобрение как взглядов, так и поведения Стефана:

Следовательно, по этому поводу каждый из нас должен высказать, что он думает, не осуждая никого и не отказывая в праве общения тому, кто, паче чаяния, думает отлично от нас. Ибо никто из нас не ставит себя епископом над другими епископами и не устанавливает тиранического террора, дабы принудить своих собратьев к послушанию; поскольку каждый епископ в соответствии со своей свободой и властью имеет право на суждение и не в большей мере может быть судим другими епископами, нежели он сам может судить их. Но будем ждать суда Господа нашего Иисуса Христа, который один властен возвышать нас в управлении своей Церковью и судить нас за наше поведение.

(Из Правил Карфагенского собора)

В этом отрывке содержится скрытый упрек в адрес «брата» Стефана, претендовавшего на высший авторитет среди других епископов. В осторожных выражениях, столь отличных по духу от нетерпимого поведения папы римского, этому последнему поставлено на вид, что ни один епископ не имеет личной власти над другими епископами, и что лишь всеобщее согласие может служить знаком божественной воли, и только Бог решает, кто прав, а кто неправ. «Да не настоит один епископ на решении своего суда», — говорится в правиле 121 Поместного Карфагенского собора. А в послании Африканского собора другому папе — Целестину — прямо говорится:

Разве найдется такой человек, который бы поверил, что Бог наш может только кому-то одному вдохнуть правоту суда, а бесчисленным иереям, сошедшимся на соборе, откажет в этом.

Спор по поводу крещения еретиков принял очень серьезный оборот, и св. Киприан в этом споре проявил негибкую твердость убеждений:

Церковь одна, а будучи одна, она не может быть и внутри и вне. Если она у Новациана, то не была у Корнелия. Если же она была у Корнелия, который наследовал епископу Фабиану по законному посвящению и которого, кроме чести священства, Господь прославил и мученичеством, то Новациан не принадлежит к Церкви, и тот, кто, презревши евангельское и апостольское предание, никому не наследуя, произошел от самого себя, не может считаться епископом, не может никоим образом иметь Церковь и обладать ею не посвященный в Церкви.

(Письмо к Магну)

«...Произошел от самого себя» — говорит св. Киприан о Новациане. Ясно, что Новациан был рукоположен епископами — в этом никаких сомнений быть не может. Но затем он немедленно собрал вокруг себя еретиков и организовал новую церковь. Таким образом, не столь важно, *кто* принимает участие в рукоположении, но *где* происходит крещение — в лоне Церкви или же вне ее.

... Или каким образом крещающий может даровать отпущение грехов, сам не имея возможности вне Церкви оставить их? Эту истину подтверждает и самый вопрос, предлагаемый при крещении. Когда мы говорим: «веришь ли в жизнь вечную и во оставление грехов через святую Церковь?», то разумеем, что отпущение грехов может быть даровано только в Церкви и что грехи не могут быть оставляемы у еретиков, у которых нет Церкви. Итак, утверждающие, что еретики могут крестить, должны или изменить вопрос, или признать истину — если только они не приписывают и Церкви тем, у коих, по уверению их, есть крещение.

(Письмо к Януарию, №57)

Св. Киприан старается рассуждать логически: тот, кто сам находится вне Церкви, не может никого ввести в Церковь. Однако остается вопрос, что все это означает на практике, т.е. каким образом можно решить, кто принадлежит Церкви, а кто — вне ее. Аргументы Киприана имеют преднамеренно круговой характер: Церковь объемлет всех, кто разделяет единство ее веры. Очевидно, что четких формальных критериев в общем случае быть не может. Сам Киприан имел дело с конкретной ситуацией, когда епископ Новациан сознательно разрушал свою местную церковь. Киприан не мог предположить, что в четвертом веке арианская ересь распространится на огромных территориях и захватит почти весь христианский мир. Он не знал, что к 350-му году единственным неарианским епископом на Востоке будет св. Афанасий Великий (да и тот в изгнании), что св. император Константин Великий будет крещен завзятым арианином Евсевием Никомидийским и что при таком положении вещей и самих отцов-каппадокийцев крестили и рукополагали епископы, формально принимавшие арианские или полуарианские символы веры.

Следует заключить, что решение св. Киприана перекрещивать еретиков было правильным для его времени, когда было ясно, кто — еретики, разрушающие Церковь. В дальнейшем положение Церкви в мире коренным образом изменилось. Когда в четвертом веке арианство было побеждено и Второй Вселенский собор утвердил православную веру, невозможно, и в пастырском отношении неправильно, было бы заново крестить всех христиан, таинства над которыми совершались арианским духовенством почти во всем христианском мире. Очевидно, что единого общего решения этой проблемы не существует: необходимо в каждом отдельном случае принимать во внимание намерение, с которым совершаются таинства. Если совершитель таинства движим сознательным стремлением разделить Церковь, разрушить ее единство, то тогда таинства нельзя считать настоящими, «действительными». Если же таинства совершаются в доброй вере, с честными намерениями, с желанием упрочить Церковь, то их можно признать аутентичными, даже если они совершались вне канонических пределов православной Церкви.

Таким образом, на богословском уровне можно предложить пользоваться принципом *церковного домостроительства* (экономии), позволяющем в каждом конкретном случае сделать правильное суждение, проникнуть в истинную суть дела. Так, еретики, которых имел в виду св. Киприан, действительно старались посеять раздор в Церкви. Так же, когда в XVIII-м веке в оккупированной турками Гре-

ции иезуиты через французское посольство добились разрешения открыть школы, больницы и другие общественные учреждения с правом совершать таинства для православных, они явно стремились подорвать православие, и совершенные ими таинства были признаны недействительными. Также недействительными были признаны рукоположения, совершенные в обновленческой церкви в России.

Невозможно заранее и вообще точно определить, «сколько» ереси нужно, чтобы Церковь перестала быть Церковью и таинства стали недействительными, — одна лишь Церковь сама может судить в каждом конкретном случае. Дух не может действовать против самого Себя, и поэтому крещение, совершенное с сознательным намерением повредить Церковь, попросту логически невозможно, абсурдно. Напротив, крещение, совершенное в доброй вере, вводит человека в Церковь вне зависимости от обстоятельств, и в этом случае новое крещение может быть равносильно богохульству. Интересной иллюстрацией может служить рассказанный в «Церковной истории» Евсевия эпизод, изложенный епископом Дионисием в письме к римскому епископу Ксисту:

В собрании братьев находился некто, считавшийся давним правоверным и присоединенный к обществу христиан еще до моего рукоположения, даже, кажется, до поставления блаженного Иракла. Быв при недавнем крещении и выслушав вопросы и ответы, он пришел ко мне с плачем и самосокрушением и, упав мне в ноги, начал исповедоваться и клясться, что крещение, принятое им от еретиков, было не таково и не имеет ничего общего с нашим, потому что оно исполнено нечестия и богохульств. Говоря, что душа его сильно страдает и что от тех нечестивых слов и действий у него даже нет дерзновения возвести очи к Богу, он просил меня преподать ему истиннейшее очищение, усыновление и благодать. Но я не решился сделать это, сказав, что для сего довольно долговременного общения его с Церковью, что я не дерзаю снова готовить того, который внимал благословению даров, вместе с другими произносил «аминь», приступал к трапезе, протягивал руки для принятия святой пищи, принимал ее и долгое время приобщался тела и крови Господа нашего Иисуса Христа. Я повелел ему благодушествовать и с твердою верою, с доброю совестью приступать к приобщению святых тайн, но он не переставал скорбеть, страшился приступить к трапезе и,

только призываемый, едва позволял себе присутствовать при молитвах.

(Евсевий «Церковная история», кн. 7, гл. 9)

В спорных случаях, касающихся подлинности таинств, совершенных при необычных обстоятельствах, или же осуждения какой-либо ереси, очень легко встать на путь сектантства, самодовольно объявить, что «только мы спасены, а все остальные пойдут в ад». Такая ментальность опасна и неправильна. Бог хочет спасения всех людей, и Церковь в этих вопросах всегда проявляла терпимость и открытость и надеялась на Божие милосердие и снисхождение к нашим грехам.

В заключение следует еще раз подчеркнуть, что «перекрещивание» как таковое не существует. Существует лишь «единое крещение во оставление грехов». Признать чье-либо крещение недействительным — очень серьезное обвинение, предполагающее, что в совершенном таинстве нет ничего христианского. Конечно, в очевидных случаях, таких, как «крещение» унитариев, мормонов, свидетелей Иеговы и т.п., сомневаться в недействительности таинств не приходится. Но, с другой стороны, следует опасаться и чрезмерного упрощения и не видеть повсюду только черное или белое. Совершенно очевидно, что христианство существует и вне православия, равно как и в православии можно найти не вполне христианские элементы. Еще одна нежелательная крайность состоит в принятии релятивистского отношения, цинично приемлющего все что угодно. Имея дело с живыми людьми, живой Церковью, живым телом Христовым, следует усвоить динамичное отношение к реальности, следует не судить людей, а проникать в сущность человеческих ситуаций и проявлять милосердие. При этом не следует забывать, что если, с одной стороны, Церковь и признала «действительность» крещения, совершенного лишь в Церкви, то, с другой стороны, формального, внешнего и логического определения — что же такое Церковь? — никогда дано не было.

Глава 6

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Изучая Климента Александрийского, мы окунаемся в совершенно иной мир. Это тоже Африка, но отличная от Африки св. Киприана в культурном, историческом и политическом отношении, а также по своему положению в церковном мире и по церковной атмосфере.

Столица Египта Александрия, основанная Александром Македонским в 331 году до н.э., центр блестящей интеллектуальной жизни еще до возникновения христианства, была колыбелью эллинизма — любопытного культурного явления, явившегося результатом огромных завоеваний Александра. Смешение восточной, египетской и греческой культур в Александрии дало начало новой цивилизации, впитавшей в себя самые разнородные элементы. Местный элемент в Александрии был силен, и простой народ говорил на коптском языке, но интеллектуалы пользовались греческим, который сделался международным языком империи. При Птоломеях в Александрии была основана знаменитая школа-университет, названная «Музеем» (от греческого *Μουσείον*, храм муз — покровительниц искусства и наук). В эллинистический период Музей прославился как научный центр, где преподавание обнимало все известные тогда науки, включая также и элементы языческой религии.

Иудаизм также издавна процветал на александрийской почве. Впервые евреи пришли в Египет во времена Иосифа (см. книгу «Исход»), и ряд ученых считает, что еврейские общины не прекращали своего существования в Александрии с тех самых времен, хотя, конечно, евреи продолжали селиться в Египте и в более поздние времена. Греческая мысль оказывала очень сильное влияние на иудейский образ мысли, особенно через язык: в эллинистический период евреи перестали сопротивляться греческой культуре, и для новых поколений родным языком стал греческий. Именно в Александрии появился первый греческий перевод св. Писания — так называемая *Септуагинта*, или перевод Семидесяти толковников. Все это в целом создавало почву для сближения иудаизма с греческой культурой.

В Александрии жил также и знаменитый писатель Филон Александрийский, в произведениях которого нашел свое выражение синтез между ветхозаветным учением и греческой религиозной философией.

Для толкования Ветхого Завета Филон пользовался аллегорией — любимым методом греческих философов для толкования мифов и басен о богах у Гомера и Гесиода. Необходимость истолковывать ветхозаветную историю с помощью аллегории была обусловлена различным пониманием истории греками и евреями. Для греческого разума, воспитанного на Платоновой философии, интересны лишь вечные, трансцендентные истины. Буквальный смысл Библии — то, что для евреев было их собственной, единственной и живой историей, историей отношений Израиля со своим Богом, историей спасения, осмысленной и человеческой, — для греков представлялся лишь бледной тенью истинной, высшей, более глубокой божественной реальности, которая одна лишь достойна быть объектом познаний и устремлений. Христианские мыслители александрийской школы усвоили этот метод, ибо среди них господствовало убеждение, что во многих случаях буквальное толкование «ниже божественного достоинства». Аллегорическим методом иногда пользовался и св. апостол Павел (Гал.4:24; 1 Кор.9:9).

Христианство пришло в Александрию очень рано, вероятно, в первом веке, и уже к четвертому веку население египетской столицы было по преимуществу христианским. Александрийская церковь никогда не пыталась подкрепить свой авторитет апостольским происхождением. По всей видимости, ни один апостол в Александрии никогда не бывал, хотя и существует предание о том, что тамошняя церковь была основана евангелистом Марком.

Уже во втором веке в Александрии существовала огласительная школа. Такие школы существовали во многих местных общинах для обучения *катехуменов* (или оглашенных), готовящихся к крещению. Александрийская школа характеризовалась своим особым направлением и качеством преподавания: ее последовательно возглавляли знаменитые богословы, из которых нужно особо отметить Пантена, Климента Александрийского и Оригена. Постепенно школа приобрела не только огласительный, но и академический характер, и среди ректоров ее были не только священнослужители, но и интеллектуалы из мирян. Только в четвертом веке это положение вещей изменилось, когда возглавляющие александрийскую церковь архиепископы, сами будучи богословами, всецело взяли под свой контроль богословскую и интеллектуальную жизнь школы.

Первоначально александрийская богословская школа давала широкое энциклопедическое образование, включая знание греческой философии. Это было особенно необходимо для христианской апологе-

тики, так как, чтобы объяснить христианскую веру и св. Писание грекам, необходимо было тщательно изучить их образ мышления. Именно здесь, в александрийской школе, богословы стали применять исключительно аллегорический метод экзегезиса (толкования). Интересный пример «александрийской» аллегоризации Писания мы находим в «Послании Варнавы» (псевдо-Варнавы), где уже можно отметить тенденцию к натянутым толкованиям, иногда не имеющим ничего общего с реальностью, — тенденцию к злоупотреблению методом, которая была присуща многим экзегетам александрийской школы. С одной стороны, они понимали необходимость и важность ветхозаветной истории, но, с другой стороны, аллегоризация всех, даже мельчайших, деталей этой истории избавляла толкователей от необходимости принимать эту историю всерьез, в то же время делая Ветхий Завет более «приемлемым» для греческой аудитории. Св. Писание в понимании представителей аллегорической школы толкования было чем-то вроде криптограммы для непосвященных, имело эзотерический смысл, доступный лишь избранной элите образованных интеллектуалов, но не простым непросвещенным смертным.

* * *

Тит Флавий Климент (150-215?) был вторым после своего учителя Пантена ректором александрийской школы. Он был сыном родителей-язычников и, согласно его собственному свидетельству, родился и получил образование в Афинах. После обращения в христианство (о котором нам известно очень мало) он отправился путешествовать с целью получить наставления у самых знаменитых христианских учителей. В конце концов он приехал в Александрию, где так увлекся лекциями Пантена, что остался в Александрии надолго и провел там целых двенадцать лет, наследовав своему учителю в качестве главы огласительной школы. В 202 году ему пришлось покинуть Египет из-за гонения Септимия Севера. Он умер в 215 году, так и не увидев снова Александрии.

Список творений Климента известен нам из «Церковной истории» Евсевия. К ним относятся: «Увещание язычникам», написанное с целью обращения греков в христианство; три книги под названием «Педагог» представляют собой продолжение «Увещания» и содержат, в основном, нравственное учение; восемь книг под названием «Строматы», содержащие «ученые записки касательно истинной философии». Заглавие «Строматы» можно перевести как «сборники» или даже

«ковры»: оно выражает понятие разноцветного узора или мозаики. В «Строматах» Климент, согласно Евсевию,

не только рассыпает цветы божественного Писания, но заимствует и у язычников места, казавшиеся ему полезными. Он изъясняет здесь многие мнения греков и варваров, опровергает лжеучение ересеначальников и излагает довольно исторических сказаний, доставляя чрез то материю для образования разностороннего. Ко всему этому присоединяет он и мнения философов, так что название сочинения — строматы — совершенно соответствует его содержанию. Пользуется в них Климент свидетельствами и из спорных писаний: из так называемой премудрости Соломона, из Иисуса сына Сирахова, из послания к Евреям, из посланий Варнавы, Климента и Иуды; упоминает также о сочинении Татиана против эллинов; говорит о Кассиане как писателе хронологии и об иудейских историках Филоне, Аристуле, Иосифе, Димитрии и Эвполеме, утверждая, что все они в своих сочинениях возводили Моисея и иудейский народ к гораздо большей древности, нежели эллинов.

(«Церковная история», кн. 6, гл. 13)

В этих трех произведениях, внутренне связанных между собой, Климент, во-первых, опровергает язычество с его наукой и образованностью, во-вторых, излагает основы христианства, особенно в его нравственном содержании, для новообращенных и, в-третьих, излагает свою философию христианства для зрелых христиан. В его учении особенно интересно его понимание взаимоотношения между верой и знанием, религией и наукой. В лице Климента мы имеем дело с типичным христианином-интеллектуалом, каких нам предстоит встретить немало в истории христианства. Можно сказать, что Климент принадлежит к типу апологета, но более философски и творчески настроенного, чем авторы кратких апологий, адресованных римским императорам. На рубеже второго и третьего веков христианская догматика еще не была разработана. Не будучи связан жесткими догматическими определениями, Климент в своих попытках объяснить христианство в категориях современного ему знания зачастую высказывает рискованные мысли, иногда вполне сознательно и даже преднамеренно.

В «Истории» Евсевия упоминается еще несколько небольших со-

чинений, список которых, однако, не исчерпывает всех творений Климента. А в «Библиотеке» Фотия (IX век) содержится интересное упоминание о не дошедшей до нас книге «Начертания». Судя по замечаниям Фотия, «Начертания» содержали платонизированную христианскую метафизику, весьма подобную той, которой будет придерживаться Ориген. По всей видимости, во времена Климента в Александрии существовало негласное сообщество христианских «гностиков», любивших философские рассуждения, которые держали свои убеждения в тайне и расценивали самое себя как элиту. Вполне возможно, что и Климент принадлежал к этому сообществу. Провести четкую границу между просто образованными христианами и «гностиками», разумеется, невозможно. С другой стороны, мы видели, с какой настойчивостью этот гностический элитизм опровергался св. Иринеем. Если прав Фотий в своем описании содержания «Начертаний», то Климент действительно был — в частном порядке — лжеучителем.

Основной задачей Климента, как и других апологетов, было сделать христианство понятным и доступным современному эллинистическому миру, «проложить мосты» между христианской верой и греческой философией, объяснить соотношение между верой и знанием. Попытки такого сближения должны делаться снова и снова, но этот путь может вести и к заблуждениям, и тогда христианство подстерегает опасность превратиться в изолированную, никому не нужную секту.

Согласно Клименту, часть истин христианского учения содержалась в язычестве, и между философией и Евангелием нет полной противоположности — обе стремятся к достижению высшей Истины. Стремясь обратить греков в христианство, привести их в Церковь, Климент доказывает превосходство христианства над язычеством, в то же время сохраняя вполне положительное отношение к греческой философии:

Философия нужна была грекам ради праведности, до прихода Господа, и даже сейчас она полезна для развития истинной религии, как подготовительная дисциплина для тех, кто приходит к вере посредством наглядной демонстрации... Ибо Бог — источник всякого добра: либо непосредственно, как в Ветхом и Новом Заветах, либо косвенно, как в случае философии. Но возможно даже, что философия была дана грекам непосредственно, ибо она была «детоводителем» (Гал.3:24) эллинизма ко Христу — тем же, чем и Закон был для евреев. Та-

ким образом, философия была приуготовлением, проложившим человеку путь к совершенству во Христе.

(«Строматы», 1,5)

Эта мысль о том, что как для евреев закон был «детоводителем» (т.е. «педагогом») ко Христу, так и для эллинов — философия, находит интересное выражение на некоторых недавних фресках на Афоне, где среди ветхозаветных святых изображены Платон и Аристотель.

В связи с этим Климент ставит важный вопрос: необходимо ли изучать философию для того, чтобы понять христианское откровение?

О некоторых вещах написанное мною скажет загадками; для некоторых смысл написанного будет ясен; ... написанное будет говорить таинственно, раскрывать скрытым образом, показывать, сохраняя молчание. Будут изложены догматы основных ересей и ответы на них, которым надлежит следовать путем посвящения в знание, то есть в соответствии с мистическим посвящением, в котором мы будем продвигаться вперед согласно известному и почитаемому правилу Предания ... так что мы станем готовы услышать содержание Гностического Предания.

(«Строматы», 1,1)

Как видно из этого текста, для Климента христианский «гнозис» есть понятие положительное, предполагающее известный элитизм или (как говорил Н.А. Бердяев) «аристократию духа». Конечно, многие простые верующие, не обучавшиеся в университете или даже просто безграмотные, не могут изучать философию, однако прямой ответственностью образованного христианина является знать как можно больше, ибо наука есть ступень к высшему знанию, философии, которая, в свою очередь, есть вспомогательное средство для веры. Кроме того, знание наук и философии помогает установить связь между христианством и окружающим миром. Проблема эта стоит очень остро и в наше время, когда многие образованные и интеллигентные люди совсем не интересуются христианским учением, считая его невежественным обскурантизмом.

Источником и основой богословской системы Климента является учение о Логосе (Слове). Согласно Клименту, Логос — творец мироздания. Через Него осуществлялось откровение Божие в ветхозаветном законе и в эллинской философии, завершившееся, когда

«настала полнота времен», Воплощением Христа. В качестве божественного разума Логос является учителем и законодателем человечества. Истинное христианство заключается в знании, а знание взаимосвязано с верой. В той настоятельности, с которой Климент снова и снова подчеркивает роль знания (т.е. «гнозиса»), отражается интеллектуализм его религиозного мышления. Порою создается впечатление, что он действительно считает, что полнота знания доступна только избранной элите.

Несмотря на то, что в учении Климента несомненно можно обнаружить элементы гностицизма, следует проводить различие между такими гностиками, как Валентин, который порвал с Церковью и основал свою собственную секту, и «гностиками», подобными Клименту, всегда остававшемуся в общении с Церковью и внесшему значительный вклад в ее Предание.

В учении Климента о Предании гностическая направленность его мысли становится еще более явственной: он говорит о передаче знания через отдельных личностей. В отличие от св. Иринея, утверждавшего, что Истина принадлежит Церкви, что христианское знание носит общинный, публичный характер, Климент считает знание прерогативой избранных. Его высказывания по этому поводу можно понимать различным образом. В каком-то смысле Климент утверждает нечто диаметрально противоположное св. Иринею. В целом в православной традиции особым почтением всегда пользовались святые, обладавшие непосредственным созерцательным и мистическим знанием Бога. Св. Василий Великий в своих писаниях проводил различие между авторитетом харизматиков (людей, наделенных духовными дарами) и авторитетом церковной иерархии, подчеркивая, однако, что конфликта между ними быть не должно. История Церкви знает примеры таких великих святых и мистиков, как преп. Серафим Саровский и Симеон Новый Богослов, которые лично достигли высшей степени богопознания. Но и такие святые никогда не заявляли права на особый авторитет и не отвергали власти епископата. Церковь в целом всегда признавала святых, как людей, имеющих особый дар общения с Богом, и в этом смысле некий «гностический» элемент неизменно был частью православного Предания на Востоке, но он уравновешивался общепризнанным авторитетом духовенства. У Климента это равновесие нарушено: из его писаний создается впечатление, что богопознание в истинном смысле доступно только немногим образованным и интеллигентным людям, что одним лишь им дано постичь мистические вершины общения с Богом.

Западное христианство всегда было настроено более скептически по отношению к духовной традиции, и равновесие между церковным авторитетом и харизмой отдельных личностей было нарушено в пользу формального авторитета церковной иерархии. В римокатолической традиции очень рано наметилось разделение всех верных на «Церковь учащую» и простых верующих. На Востоке такого разделения не было. Дух соборности поддерживал убеждение, что Истина принадлежит Богу, который открывает ее всем людям. Знание истины не является прерогативой ни лиц, занимающих высокие административные должности, ни тех, кто успешно завершил свое высшее образование. Утверждение, что существуют люди, которым недоступно знание церковного Предания, следует признать гностической ересью.

В то же время у Климента мы находим ряд высказываний, вполне согласующихся с православной экклесиологией:

Есть единая истинная Церковь, настоящая древняя Церковь, к которой принадлежат все праведники, исполняющие божественные повеления... Эта единая Церковь насильственно расколота еретиками на многие секты. По существу, в идеале, по происхождению, по превосходству мы говорим, что эта древняя католическая Церковь — единственная Церковь. Волею единого Бога через единого Господа (Христа) эта Церковь приводит к единству веры, которая согласуется с соответствующими заветами или, скорее, с одним заветом, заключенным в различные времена... Превосходство Церкви, равно как и источник ее организации, зависит от ее абсолютного единства: она намного выше всего на свете, и нет ей ни соперников, ни равных... Есть одно учение апостолов и также одно Предание...

(«Строматы», 7,16)

Внимательное рассмотрение учения Климента об евхаристии обнаруживает, что он понимает это таинство аллегорически. Причащаясь святых Тайн, мы фактически участвуем в символическом, духовном посвящении, открывающем нам доступ к знанию Истины:

Странная тайна! Нас приглашают отложить наше ветхое плотское тление и, оставив ветхую пищу, причаститься нового питания — Христа; нас приглашают, насколько это возможно, хранить Его в себе, принять Спасителя к сердцу, дабы мы могли упорядочить привязанности плоти... «Моя Плоть»

— это аллегория Святого Духа... Аналогично «Кровь» значит «Слово», ибо Слово как густая кровь вливается в нашу жизнь. Смесь плоти и крови есть Господь, пища его младенцев; Господь есть Дух и Слово. Эта пища — то есть Господь Иисус, то есть Слово Божие, Дух, соделанный плотью, — есть освященная небесная плоть. Эта пища есть молоко Отца, которым кормимся мы, младенцы.

Кровь Господа носит двойной характер. С одной стороны, это кровь в физическом смысле, кровь, посредством которой мы были освобождены от тления; с другой стороны, это духовная кровь, через которую мы делаемся помазанныками. Пить кровь Иисуса — значит причащаться Господнего бессмертия; а Дух есть сила Слова, так же как кровь есть сила плоти... Как вино смешивается с водой, так же, по аналогии, Дух смешивается с человеком. Эта смесь питает человека для веры; Дух ведет к бессмертию. Смешение обоих — напитка и Слова — называется Евхаристией, благодатью хвалы и красоты...

«Молоко» (1 Кор.3:2) есть обучение, рассматриваемое как начальное питание души, «плоть» — есть мистическое созерцание. Плоть и кровь Слова представляют собой понимание божественной власти и сущности... Он сообщает себя тем, кто причащается этой пищи более духовным образом.

(«Педагог», 1,6; 2,2; «Строматы», 5,10)

Интересной частью наследия Климента является его нравственное учение, адресованное мирянам (как правило, церковные писатели предпочитали писать на морально-аскетические темы, адресуясь в первую очередь к монахам). Особо следует отметить обсуждение вопроса о супружеской жизни и безбрачии — волнующая тема для всех поколений и народов. В распущенную атмосферу греко-римского общества христианство внесло две совершенно новых, неслыханных идеи: идею единственности супружества и идею безбрачной жизни, одинаково чуждую иудаизму и эллинизму. При этом христианские писатели усиленно — порою даже слишком — настаивали на превосходстве безбрачия над супружеской жизнью.

В отличие от большинства богословов, у Климента мы находим трезвый, уравновешенный подход к проблеме брака и безбрачия:

Воздержание есть пренебрежение телом согласно исповеданию веры в Бога. Ибо воздержание есть не просто вопрос,

связанный со сферой пола, но нечто, относящееся также и ко всему тому, к чему душа имеет дурное влечение, не довольствуясь жизненно необходимым. Существует также воздержание от болтливости, денег, пользы, желаний. Оно не только учит нас самоконтролю: скорее, самоконтроль дарован нам, ибо он есть божественная власть и благодать... Наш взгляд заключается в том, что мы приветствуем, как блаженное, воздержание от брака у тех, кому это даровано Богом. Но мы также восхищаемся моногамией и высоким уровнем единобрачия, утверждая, что нам следует разделять страдания ближнего и «носить бремена друг друга» (Гал.6:2).

(«Строматы», 3)

Иными словами, Климент утверждает, что безбрачие есть лишь одна из форм аскетизма, в то время как истинное воздержание — нечто большее, нежели воздержание от половых отношений. В восточной традиции всегда утверждалась необходимость безбрачия в монашеской жизни, в числе также и других форм воздержания, таких, как послушание, бедность и др. Само по себе безбрачие не есть добродетель, ибо оно может иметь и эгоцентрические мотивировки. Христианская жизнь заключается в исполнении Божией воли, и важно уметь эту волю распознать. Жизнь в браке может быть не менее добродетельной, и уж, конечно, не менее трудной и ответственной, нежели путь целомудрия.

Глава 7

ОРИГЕН

Вторым выдающимся представителем александрийской школы был Ориген, которого поистине можно назвать основателем христианского богословия. В то время как Ириней, Игнатий, Тертуллиан и Киприан были церковниками, которым приходилось иметь дело с насущными богословскими проблемами, диктуемыми конкретной об-

становкой, Ориген был великим христианским философом, впервые предпринявшим серьезную попытку *систематического* объяснения христианства в категориях эллинской мысли. Выше уже обсуждалась необходимость для христианства говорить на языке своего времени и культуры. Именно этой задаче посвятил всю свою жизнь Ориген, понимая, что Церковь, утрачивающая контакт с людьми, спасение которых есть ее миссия, отказывается от своей кафоличности, превращается в секту.

Попытку сформулировать христианство в категориях, привычных для греческой аудитории, до Оригена сделал Климент Александрийский, учение которого сильно окрашено склонностью к гностицизму. Действительно, всякое переложение одной системы взглядов на чуждый ей язык всегда чревато опасностью утраты или искажения ее смысла. Признавая в Оригене одного из величайших богословов всех времен, повлиявшего на все дальнейшее развитие христианской мысли, нужно сказать, что и он на этом поприще преуспел не вполне — его учение во многих пунктах отклонилось от основного смысла христианского откровения. Кроме того, в более поздние времена «оригенизм» дал начало многим другим разнообразным течениям, не совместимым с православием. Но тем не менее трудно переоценить величие личности Оригена — и как замечательного христианского мыслителя, и как просто привлекательного человека.

Биография Оригена известна нам из «Церковной истории» Евсевия, а также отчасти из писаний св. Григория Чудотворца и блаженного Иеронима. Ориген (само имя которого — «сын Ора» — говорит о его египетском происхождении) родился в 185 году в Александрии, в зажиточной христианской семье. Его отец Леонид погиб мученической смертью во время гонения Септимия Севера в 202 году, когда Оригену было семнадцать лет. История повествует, что юноша горел желанием тоже претерпеть мученичество за Христа и хотел сам предать себя в руки римских властей, но этому воспрепятствовала мать, спрятав его одежду. Стыдливость возобладала над благочестием, Ориген остался дома и мучеником не стал. Семейное имущество было конфисковано, и он, имея на своем попечении мать и шестерых младших братьев, начал зарабатывать на жизнь преподаванием грамматики и риторики.

Ориген приобрел к интеллектуальной жизни египетской столицы, оставаясь, согласно Евсевию, ревностным и строго православным христианином, всецело поглощенным религиозными и интеллектуальными интересами. Постепенно он сделался кем-то вроде хри-

стианского миссионера среди столичной языческой интеллигенции:

Когда Ориген занимался этим ... и когда в Александрии некому было принять на себя должность оглашателя, потому что, боясь гонения, все разбежались: тогда пришли к нему некоторые язычники и изъявили желание слышать Слово Божие... Оригену было осьмнадцать лет, когда он получил в управление огласительное училище, когда по случаю гонения при александрийском префекте Акиле оказал много пользы и приобрел себе славное имя у всех верующих за ту приязнь и любовь, какую оказывал всем святым, знакомым и неизвестным ему мученикам... Являя такие примеры любомудренной жизни, он естественно возбуждал соревнование и в своих учениках, так что многие и из неверующих, по учености и философии люди известные, были привлечены его учением и, приняв от него искренне, всем сердцем, веру в божественное слово, по случаю тогдашнего гонения прославились; иные же, быв взяты, даже скончались мученически.

(«Церковная история», кн. 6, гл. 3)

В это же время Ориген с необычайным рвением предался аскетизму: ходил босой, мало спал, много постился, строго ограничивал свои материальные нужды. Согласно свидетельству Евсевия, тогда же, чтобы избежать соблазна со стороны многочисленных слушательниц училища и приняв буквально слова Христа о «скопцах ради Царства небесного» (Мф.19:12), он привел это изречение в исполнение и оскопил себя, тем самым раз и навсегда «разрешив» проблему половой нравственности — пример фанатического пыла и юношеской незрелости характера.

С течением времени Ориген изменил свое вначале отрицательное отношение к философии, и постепенно под его влиянием александрийское огласительное училище приобрело новый характер, сделавшись чем-то вроде христианского университета. В нем было введено преподавание светских предметов наряду с религиозными, а прием перестал быть ограниченным лишь кандидатами ко крещению — практически школа стала открыта для кого угодно:

К Оригену приходили и многие другие ученые мужи, привлекаемые повсюду разнесшеюся славою его имени, и желали удостовериться в богатстве духовных его познаний. Ревностно внимало ему бесчисленное множество еретиков и немало число знаменитейших философов, учась у него не только

божественной, но и внешней мудрости. Тех своих слушателей, в которых были заметны хорошие дарования, Ориген вводил в круг наук философских, преподавал им геометрию, арифметику и другие предуготовительные предметы, знакомил их с различными системами философов и объяснял написанные ими сочинения, делая на каждое из них свои замечания и взгляды, так что у самих язычников прослыл философом. Напротив, слушателей простых и менее образованных заставлял он изучать науки, входившие в круг обыкновенного воспитания, говоря, что эти знания доставят им немалое облегчение в уразумении и изъяснении божественных Писаний. Для сей-то особенно цели познания светские и философские он почитал нужными и самому себе.

(Там же, кн. 6, гл. 18)

По мере того, как расширялись интеллектуальные интересы Оригена, в его школе устанавливалась атмосфера широты взглядов и взаимного уважения между христианами и язычниками. Вот как вспоминает об этом «интеллектуальном рае» выпускник александрийского огласительного училища св. Григорий Чудотворец (епископ неокесарийский):

... Нам ничего не было запрещено, ничто не было от нас сокрыто. Мы пользовались возможностью узнать всякое слово, варварское и эллинское, тайное и явное, божественное и человеческое, кочуя от одного к другому совершенно свободно и исследуя их, пользуясь плодами всего и наслаждаясь богатствами души; было ли это некое древнее учение об истине, или же его можно назвать как-то иначе, — мы погружались в него, полные чудесных видений, будучи снабжены прекрасной подготовкой и умением. Одним словом, это поистине был наш рай...

(Из «Обращения» св. Григория к Оригену)

В 212 году Ориген отправился с визитом в Рим, где познакомился и подружился с будущим римским епископом Ипполитом. В 215 году он посетил Аравию (нынешнюю Трансиорданию), а оттуда поехал в Антиохию по приглашению матери императора Септимия Севера Юлии Маммеи. В 216 году, во время гонения Каракаллы, Ориген нашел убежище в Палестине. Преданные ему епископы иерусалимский и кесарийский дали Оригену возможность продолжать пре-

подавательскую деятельность, и он устроил в Кесарии «Александрию в миниатюре», а также занимался изъяснением св. Писания перед собраниями верующих в церквях. Здесь произошло первое столкновение Оригена с церковной иерархией: александрийский епископ Димитрий, недовольный тем, что мирянин учит в церкви, отозвал его обратно в Александрию.

В 231 году Ориген отправился в Грецию и, проезжая через Палестину, принял в Кесарии рукоположение в священники от местных епископов. Рассерженный Димитрий александрийский официально (на двух местных соборах) опротестовал это рукоположение и отлучил Оригена от Церкви на том основании, что, во-первых, он, будучи мирянином, проповедовал в присутствии епископов и что, во-вторых, скопец не может быть священником. В 232 году, после смерти Димитрия, Ориген вернулся в Александрию, где был снова отлучен преемником Димитрия. На этот раз Ориген окончательно переехал в Палестину, где многие епископы были его бывшими учениками. Он продолжал свою ученую и преподавательскую деятельность и приобрел такой авторитет, что каждое его слово записывалось стенографами.

Во время Декиева гонения Ориген находился в Тире. Он был арестован, и у Евсевия мы находим описание его пыток:

Но какие и сколько мучений перенес в это гонение Ориген, чем они кончились, когда лукавый демон выводил против него попеременно всю свою силу, восставал на него со всеми возможными ухищрениями и нападал гораздо более, чем на прочих тогдашних подвижников, — какие и сколько уз и телесных истязаний претерпел он за слово Христово, как страдал в углу темницы от железных на шее цепей и как его ноги в продолжении многих дней были растянуты до четвертой степени на деревянном орудии казни, — с каким мужеством вынес он также угрозы быть сожженным и все другое со стороны своих врагов, — чем все это кончилось, когда судья сильно настаивал, чтобы его никак не лишать жизни, и сколько после того написал он полезнейших сочинений для людей, имевших нужду в утешении, — о всем этом подробно и верно сказано в весьма многих его посланиях.

(«Церковная история», кн. 6, гл. 39)

Возможно, что Ориген остался жив благодаря тому, что римские чиновники того времени скорее стремились принудить христиан к отречению от веры, нежели добивались их смерти. В их интересы не во-

дило умножать число мучеников, которых народное почитание сразу делало героями. Во всяком случае Ориген от веры не отрекся, но пытки и тюремное заключение разрушили его здоровье, и он скончался в 253(4?) году в Тире. Хотя его юношеская мечта умереть мучеником не сбылась, он несомненно принадлежит к числу исповедников, т.е. людей, пострадавших за веру. Ориген умер в общении с Церковью, по крайней мере с Палестинской церковью — с александрийским епископом он так никогда и не примирился.

Личность и произведения Оригена как при жизни, так и после смерти были окружены необычайным уважением и авторитетом. Его учение легло в основу многих учений, и еретических, и православных. Его популярность особенно возросла в четвертом веке, в период бурного расцвета христианского богословия, когда все христианские мыслители вдохновлялись им и так или иначе ссылались на его творения. Но поскольку влияние его учения во многом было отрицательным и породило явно еретические формы «оригенизма», он был посмертно осужден как еретик и предан анафеме на поместном константинопольском соборе 543 года при императоре Юстиниане. Десять лет спустя осуждение Оригена было подтверждено на Пятом Вселенском соборе, а сочинения его были объявлены подлежащими уничтожению. Несмотря на это, авторитет Оригена среди христианских мыслителей не был вполне уничтожен, и следы его влияния можно проследить в более позднем богословии как на Западе, так и на Востоке.

Многие из сочинений Оригена погибли безвозвратно, а другие дошли до нас в латинских переводах его учеников и поклонников, зачастую смягчавших или искажавших смысл его учения. Ориген был необычайно плодовитым писателем: дошедшие до нас его сочинения занимают четыре тома в собрании Миня.

Важную часть наследия Оригена составляют экзегетические сочинения (толкования и комментарии). К ним относятся прежде всего «Гексаплы» — составленные Оригеном списки Ветхого Завета, разделенные на шесть столбцов (отсюда и название). В первом столбце помещался еврейский текст (в масоретской версии), написанный на иврите; во втором — тот же текст в греческой транслитерации. В остальных четырех столбцах помещались греческие переводы: в третьем — Акилы, в четвертом — Симмаха, в пятом — перевод Семидесяти толковников (Септуагинта), в шестом — Феодотиона. Переводы Акилы, Феодотиона и Симмаха не были общеупотребительными — по выражению Евсевия, Ориген «открыл их в каком-то темном углу». Для некоторых частей Библии (например, псалмов) Ориген включил и

другие переводы (энеаплы). Перевод Семидесяти толковников, который Ориген явно не считал единственно авторитетным текстом, снабжен критическими замечками, указывавшими на отличие от еврейского текста: обелис, ꞑ, означал добавление в еврейском тексте, лакуна, * , — пропуск в еврейском тексте. Прделанная Оригеном работа представляет собой первую в истории попытку критического исследования Библии. «Гекзаплы» в течение веков служили восточным богословам в качестве основного источника ветхозаветной эрудиции.

Комментарии Оригена обнимают почти все св. Писание. Их можно разделить на три группы: схолии (заметки на полях), гомилии или проповеди (до нас дошло 574, из них 20 — в греческом оригинале) и собственно научные комментарии к «Песне песней», к евангелиям от Матфея и Иоанна и к «Посланию к Римлянам».

В своих толкованиях и беседах Ориген пользуется традиционным александрийским методом — аллегорией. Для современного человека этот метод может показаться бесполезным и бессмысленным. Для правильной его оценки необходимо помнить, что Ориген писал для греков и в культурном отношении сам был греком. Он любил Ветхий Завет и бережно относился к малейшим его деталям, но в то же время хорошо понимал, что для его греческих современников необходимость читать ветхозаветную историю не была очевидной. Без этого, однако, они не могли стать христианами и правильно понять христианство. Поэтому Ориген объяснял, что все, даже самые казалось бы незначительные подробности ветхозаветных книг имеют вечный смысл и их нужно понимать символически, как аллегории отвлеченно-духовных и истинно важных событий, относящихся ко Христу и Церкви.

Иногда Ориген до такой степени увлекается аллегоризмом, что всецело пренебрегает историческим смыслом текста. Но во многих случаях его духовное толкование стало традиционным христианским толкованием Библии.

Писания Оригена также живо говорят о его личности и характере: блестяще образованный эрудит, профессор, с характерно эллинским складом ума, он был влюблен в ветхозаветный текст любовью интеллектуала, был искренне предан Церкви и был очень добросовестным богословом. Ниже приводится несколько блестящих по глубине и уму примеров из его комментариев и проповедей.

В гомилии на Лк. I Ориген говорит о существовании апокрифических писаний наряду с каноническими:

Следует вам знать, что много евангелий было написано, а не только те четыре, которые мы читаем и которые были избраны и вверены церквам. Это нам известно непосредственно из первой главы евангелия от Луки, где сказано: «Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях» ... (Лк.1:1)

В комментарии на заповеди блаженства («Блаженны миротворцы...») Ориген утверждает, что для понимания священного текста необходимо особого рода знание, даруемое Святым Духом. Это знание раскрывает нам единый духовный смысл внешне противоречивых текстов Писания, и тем самым устанавливается «мир»:

Тому, кого мы можем назвать миротворцем, ничто в божественных высказываниях не представляется ни искаженным, ни извращенным. Все ясно тому, кто наделен пониманием.

В гомилии на «Послание к Евреям» поднимается проблема авторства в самом современном смысле слова. Ссылаясь на стиль и синтаксис Послания, Ориген делает вывод, что апостол Павел не мог быть его автором, который, по всей видимости, был образованным эллином, хорошо знакомым с мыслью св. Павла, — возможно, Климент Римский или евангелист Лука, — предположение, с которым согласились бы и некоторые современные исследователи Нового Завета:

Стиль языка послания, озаглавленного «К Евреям», не обнаруживает недостаточного литературного умения, свойственного апостолу. Он (Павел) и сам признавал, что не владеет литературным искусством. Но по тому, как составлены фразы, чувствуется эллинское образование автора, как согласится всякий, кто способен судить о различиях стиля... Я желал бы высказать мнение, что мысль послания — апостольская (Павла), но что стиль и композиция принадлежат кому-то, кто запомнил учение апостола и написал комментарий к словам своего учителя. Если какая-либо церковь считает, что послание написано Павлом, пусть остается при своем мнении. Ибо не без оснований наши предшественники передали его нам как послание Павла. Кто же на самом деле написал его, одному Богу известно... Некоторые говорят, что Климент, епископ римский, написал его, другие — что Лука, автор евангелия и Деяний.

В комментарии на евангелие от Матфея Ориген поднимает живо-трепещущий вопрос: как объяснить неподготовленному читателю смысл и значение таких книг, как «Левит» или «Паралипоменон»? В ветхозаветном Писании существует гармония, — утверждает он. При чтении по частям утрачивается смысл единого целого. Библия — цельная книга, объединенная общим смыслом и интуицией, в которой отдельные книги не дают представления об общем замысле, так же как партия одного инструмента в симфонии не может быть отделена от всего произведения. Этот знаменитый музыкальный образ в применении к Писанию был впервые предложен именно Оригеном:

Так же как человеку, не обладающему музыкальным слухом и не понимающему теории музыкального созвучия, представляется, что различные струны псалтыри или лиры, производя различные, явно несходные звуки, по причине этого несходства звучат негармонично, так же и те, кто не умеют различить божественную гармонию в св. Писании, видят несоответствие между Ветхим Заветом и Новым, или между Пророками и Законом, или между евангелиями, или же между апостолом (Павлом) и Евангелием, или, наконец, между ним и другими апостолами. Но когда приходит человек, обученный музыке Божией, человек, искусный делом и словом и потому названный Давидом — имя, обозначающее «умелая рука» (неправильная интерпретация Оригена: Давид по-еврейски может значить «возлюбленный»), этот человек вызывает к жизни звук музыки Божией, ибо он владеет искусством вовремя ударять по струнам Закона, то, в созвучии с ними, по струнам Евангелия, то по струнам Пророчества, а когда требуют обстоятельства, и по апостольским струнам, в созвучии с Пророками или же Евангелием. Ибо ему известно, что все Писание есть в совершенстве настроенный божественный инструмент, и он производит на нем различные ноты одной мелодии спасения для тех, кто желает учиться, мелодии, смиряющей и останавливающей всякое действие злого духа, подобно тому, как игра Давида усмиряла злого духа, душившего Саула.

(Комм. на Мф.2)

А вот пример прекрасной, но совершенно искусственной аллегории, отбрасывающей буквальное, историческое значение текста. Смерть Моисея трактуется как смерть ветхозаветной религии, усту-

пившей свое место истинной религии — христианству, символизируемому новым предводителем, Иисусом Навином, который есть прообраз Иисуса Христа:

Теперь мы должны рассказать о смерти Моисея. Ибо если мы не понимаем, что означает смерть Моисея, то мы не сможем постичь и что значит власть Иисуса (Навина), то есть Иисуса (Христа). Если вы вспомните падение Иерусалима, запустение алтарей, прекращение жертвоприношений, всесожжений и возлияний, отсутствие священников, первосвященников, угасание служения левитов — когда вы увидите, что всему этому приходит конец, тогда говорите, что Моисей, раб Господень, скончался... Но когда вы видите обращение язычников к вере, строительство церквей, не алтари, окропленные кровью животных, но алтари, освященные кровью Христа, когда вы видите, что священники и левиты приносят в жертву не кровь быков и козлов, но Слово Божие благодатью Святого Духа, тогда скажите, что пришел на смену Моисею не Иисус, сын Навин, но Иисус, Сын Божий.

(Комм. на книгу Иисуса Навина)

Другой пример толкования, объясняющий, что значит иметь веру в Христа, стал впоследствии классическим отеческим толкованием:

Возможно, что если, подобно Петру, мы говорим слова, которыми Симон Петр ответил Христу: «Ты — Христос, Сын Бога Живого», — не потому, что плоть и кровь открыли это нам, но потому, что свет Отца небесного просиял в наших сердцах, то и мы становимся тем же, чем был Петр. Мы, так же как и он, получаем блаженство, ибо причины его блаженства применимы и в нашем случае... Он (Отец) дает нам откровение, которое возводит на небеса тех, кто отодвинул все завесы со своих сердец и получил дух Божией премудрости и откровения... И ... нам также скажет Слово: «Ты — Петр» и так далее. Ибо каждый ученик Христа есть камень, и от Христа пили те, которые были из духовного последующего камня (1 Кор.10:4), и на каждом таком камне возводится всякое слово Церкви и ее соответствующий образ жизни.

(Комм. на Мф.16:18)

Иными словами, благословение, данное Господом апостолу Петру, не относится к одному лишь ему, поскольку все те, кто обладает теми же

качествами, что и Петр, также разделяют его благословение. Благословение дается по вере, и верующие составляют Церковь. В этом комментарии к тексту, который служил свидетельством примата римской Церкви для многих поколений западных богословов, Ориген ни словом не упоминает ни римскую Церковь, ни римского епископа.

Основным апологетическим трудом Оригена является его книга «Против Цельса». Языческий философ Цельс был автором книги «Истинное слово», опровергавшей христианство. Ответный труд Оригена представляет для нас особую ценность, так как в нем сохранилось много цитат из книги Цельса (сама книга до нас не дошла). Таким образом, мы имеем живую и полную картину взаимоотношений между христианами и язычниками в третьем веке. Это тем более интересно, потому что Цельс был добросовестным мыслителем, хорошо изучившим Библию и христианское учение. «Против Цельса» представляет собой первую серьезную полемику между образованным христианином и язычником-интеллектуалом.

Основные положения Цельса можно свести к следующему. Во-первых, христиане уступают язычникам в отношении богослужений и философии, ибо как в том, так и в другом они опираются на еврейское Писание, которое Цельс считал провинциальным, варварским и нефилософским. Во-вторых, Цельс упрекал христиан в демократичности: их учение доступно всем и каждому, тогда как истинная философия — аристократическая дисциплина, доступная лишь немногим избранным. В то же время Цельс одобрял учение о Логосе и христианскую этику. Он призывал христиан влиться в плюралистическое римское общество, сохранив веру в Иисуса Христа, которого он представлял себе кем-то вроде волшебника, совершившего ряд вполне убедительных чудес.

В центре полемики был вопрос об идолопоклонстве и почитании образов. Цельс писал, что, хотя христиане и обвиняют язычников в грубом материализме, сами они намного хуже, так как поклоняются Богу, который был рожден от женщины и появился на земле в человеческом облике. Язычники же, воздвигая статуи своим богам, вполне отдают себе отчет, что эти статуи — не боги, а лишь их изображения. Это первый в истории спор о поклонении изображениям и о религиозном искусстве.

Совокупность взглядов Оригена на основные проблемы веры, христианского мышления и догматики изложены в его большой книге «О началах», само название которой указывает на ее всеохватывающий характер. Книга эта была написана в Александрии между 220 и

230 гг., когда Ориген был уже зрелым человеком и ученым. Полный текст известен нам в латинском переводе Руфина, и лишь небольшие фрагменты дошли до нас в греческом оригинале. Руфин переводил «О началах» как раз в то время, когда среди богословов начали возникать серьезные сомнения в православности многих взглядов Оригена, поэтому его переводу нельзя доверять полностью: Руфин многое смягчал, а местами заведомо искажал мысль своего учителя. «О началах» состоит из четырех частей: в первой излагается учение о Боге, во второй — космология (учение об устройстве мира), в третьей — антропология, в четвертой — христианское откровение (философия св. Писания, принципы экзегетики и т.д.).

Учение о св. Троице Ориген излагает в трактате «Диалог с Гераклитом» — сочинении столь двусмысленном, что во время арианского спора на него будут ссылаться как еретики, так и православные отцы Никейского собора.

К духовным сочинениям Оригена можно отнести трактат «О молитве» и «Комментарий на молитву Господню». Классическое сочинение «О молитве» адресовано, в основном, монашеству. В нем обсуждаются пути к единству с Богом, описываемые в неоплатонических категориях как возвращение души к Богу.

Богословская система Оригена

Космология

В основном труде Оригена «О началах» центральным является его учение о сотворении мира, изложенное в книге III. Трудность разработки этого учения состояла в необходимости примирить библейскую идею о том, что тварный мир имеет начало («В начале сотворил Бог...»), с платоническим учением, признающим реальность только вечных идей. Для платоника важно лишь то, что существует вечно, он не интересуется тем, что происходит во времени, так как время есть лишь тень вечности. Напротив, для еврейского образа мыслей история, а тем самым и время являются основной реальностью. Ветхий Завет начинается с утверждения реальности Бога живого, в нем не задается никаких вопросов, как и почему, — Бог есть Тот, кто положил начало миру и истории. Ориген несомненно хотел убедить своих современников в истинности Библии, привить любовь к ней, заставить понять священный текст. Но самое название книги — «О началах» (по-гречески также означающее «О принципах») — своей неоднознач-

ностью отражает двойное намерение — построить философскую систему, объяснить первопричины бытия и одновременно соотнести своё учение с библейским.

Отправной точкой рассуждений Оригена о сотворении мира служит утверждение разнообразия и неравенства, царящих в нашем мире. Возможно ли и если возможно, то почему Бог сотворил людей, животных, предметы и прочую тварь одних прекрасными, а других безобразными, одних полезными, а других совсем бесполезными? Ведь Бог справедлив и не может быть источником неравенства. Причина этого, заключает Ориген, кроется не в первозданной природе самой твари, а в ее так называемых «заслугах»:

Но, во всяком случае, нелепо думать так о злых и противных силах — нелепо отделять причину их злобы от расположения их свободы и приписывать эту причину Создателю. Если же это так, то мы необходимо должны то же самое сказать и относительно добрых и святых сил, т.е. что и в них — не субстанциальное благо. Благо ... субстанциально находится только во Христе и в Святом Духе и, конечно, в Отце... Отсюда следует, что всякая тварь за свои дела и за свои побуждения получает начальство, или власть, или господство, — что различные силы по заслугам, а не по преимуществу природы превознесены и поставлены над теми, над которыми они начальствуют или властвуют.

(«О началах», кн. 1, гл. 5, пар.3-4)

Причиной разнообразия окружающего нас мира является грехопадение. Справедливый Бог сотворил вполне равные и совершенные «разумные твари». Для неоплатоника Оригена совершенство связано с понятиями духовности и сферичности. Изначальное совершенство разумных тварей он описывает, во-первых, как бестелесность, а во-вторых — пользуясь аллегорическим образом, заимствованным в неоплатонизме, как сферичность, шарообразность. Их жизнь состояла в свободном созерцании сущности Бога и в наслаждении Его любовью. Постепенно этим духовным разумным тварям наскучило созерцать божественную сущность. Обладая свободой, они начали отвлекаться, и в этом состояло грехопадение, в результате которого разумные твари утратили свою духовную природу, облеклись телами и приобрели различные названия («имена»). Так возник физический мир:

При сотворении все разумные твари представляли собой бесплотные и нематериальные «умы» без имени и числа, так что все они образовывали единство в силу идентичности своей сущности, силы и энергии, а также по причине своего знания Бога Слова и единства с Ним. Но затем, утратив желание божественной любви и созерцания, они изменились к дурному: каждый в меру своей склонности к отпадению от Бога. И они восприняли тела, тонкой субстанции или грубее, и приобрели имена, чем и объясняется различие названий, равно как и тел, среди высших сил (небесных)... Разумные твари, охладев к божественной любви, были названы душами и в наказание облеклись более грубыми телами, подобными тем, какими владеем мы, и им было дано название «людей», тогда как те, которые дошли до крайности злодеяний, оделись холодными и темными телами и стали теми, кого мы называем демонами или же «духами злобы»... Душа получила тело вследствие прежних грехов, в наказание или отмщение за них.

(«О началах», кн. 1, гл. 5, пар. 3; гл. 7, пар.3; см. также анафемы Пятого Вселенского собора)

Таким образом, зло и несправедливость не созданы Богом: они есть результат свободы тварных разумов. Чем дальше они отклоняются от созерцания Бога, тем более «плотные» тела получают. В системе Оригена, следовательно, можно различить два уровня творения. На первом уровне материя не существует. В каком-то смысле она вообще не имеет самостоятельной реальности, ибо возникает в результате грехопадения, как нечто вроде «свернувшегося» или «сгущенного» духа — в этом состоит второй уровень творения. Первый, основной акт творения происходит вне времени, в вечности: Бог творит всегда, Он — Творец по природе своей. Второе «творение» — падение, повлекшее за собой разнообразие, — происходит во времени.

Ориген честно старался примирить библейское понимание творения с греческой ментальностью, чуждой библейской как в интеллектуальном отношении, так и в духовном. Он был очень умным человеком и хорошо понимал, что обыкновенным христианам не понравятся его рассуждения. Поэтому вся эта метафизика заботливо спрятана за красноречивым слогом его писаний. Помимо философских сочинений он писал и душеспасительные поучения и проповеди без сложных отвлеченных рассуждений. Духовные сочинения Оригена пользовались популярностью в его время и вдохновляли богословов позднейших

времен, хотя они и понимали ошибочность многих положений его учения.

В системе Оригена важное место отводится спасению, понимаемому как возвращение к изначальному состоянию богосозерцания, к единству с Богом. В этом состоит цель творения и назначение христианской веры и аскетической жизни. (К Оригену, кстати сказать, восходит и традиция понимания монашеской жизни как жизни ангельской.) Спасение осуществляется следующим образом. Согласно Оригену, существует одна «разумная тварь», которой не наскучило созерцание Бога и которая поэтому не испытала грехопадения и его последствий. Это — человек Иисус Христос. Не злоупотребив, подобно другим разумным тварям, своей нравственной свободой, он всецело предался любви к Богу и сохранил свое изначальное и неразрывное соединение с божественным Логосом, будучи Его тварным носителем. Он и был той человеческой душой, в которой Сын Божий в назначенное время воплотился на земле (непосредственное воплощение Божества в системе Оригена немислимо). Роль Христа в спасении более педагогическая, нежели искупительная. Поскольку цель творения состоит в причащении полноте Божества, то домостроительство спасения заключается в том, чтобы, не нарушая свободы твари, путем увещания и внушения постепенно привести мир ко всеобщему восстановлению (буквально: «восстановлению всего», *апоката́стасис тон пánτων*). Под «восстановлением» понимается восстановление перводанного совершенства единства с абсолютным Добром, возврат к изначальному созерцанию божественной сущности. Здесь в системе Оригена обнаруживается противоречие. Утверждая, с одной стороны, что в конце концов творение «вернется» к единству со своим Творцом, он в то же время настаивает на нравственной свободе разумных тварей. Но их свобода неизбежно влечет за собой возможность нового грехопадения, нового восстановления и т.д. — вечное круговращение истории, характерное для неоплатонического мифа:

Те разумные твари, которые согрешили и потому низверглись из своего изначального состояния в соответствии с мерой своей греховности, были в наказание облечены телами; но когда они очищаются, они снова поднимаются в свое прежнее состояние, полностью избавляясь от зла и от тел. Затем во второй и в третий раз, или многократно они снова облачаются телами в наказание. Ибо вполне возможно, что различные миры существовали и будут существовать, одни в

прошлом, другие в будущем... Как следствие отпадения и охлаждения жизни в духе возникло то, что мы называем душой, которая тем не менее способна к восхождению в первоначальное состояние.

(«О началах», кн. 2, гл. 8, пар. 3)

В этом кругообороте перевоплощений история теряет конец и начало, а вместе с ними и всякий смысл. Творение связывает Творца, лишает Его свободы, ибо в нем (творении) все подчинено необходимости вечного восстановления. Идея окончательного воссоединения с Богом всех разумных существ, включая даже демонов, никак не увязывается с идеей их абсолютной нравственной свободы.

Также не вполне понятно, какое место в этих повторяющихся циклах занимает Христос. Мысль о том, что при всеобщем восстановлении все воспримут свое изначальное состояние, «равное Христу», проповедовалась в VI-м веке последователями Оригена еретиками *исохристами*. По существу христология Оригена ближе всего к несторианству. Христос в его понимании настоящий человек, такой же, как мы, но сохранивший единство с Богом «по сущности» («единосущный Богу»). Это расходится с православным учением о том, что, согласно церковной догматике, никакая тварь (а Христос в понимании Оригена был тварью) не может быть единосущна Творцу и не способна созерцать Его сущность. Но Бог в системе Оригена — Бог неоплатоников, и Его сущность доступна духовному созерцанию. Поэтому учение Оригена о Боге и о Христе следует признать в корне ошибочными.

Духовно-нравственное учение Оригена

Согласно Оригену, целью человеческой жизни является созерцание Бога. Оно достигается путем борьбы со страстями и освобождением от них. Под страстями Ориген понимал подчинение всему, что не есть Бог. Возвращаясь к богосозерцанию, очищенная от страстей душа вновь обретает утраченное в грехопадении совершенство. Изначальное совершенство человеческой природы утверждалось многими учителями и отцами Церкви, но в учении Оригена это совершенство носит чисто духовный, *ноэтический* (от греческого *ноэс*, разум) характер, ибо самое понятие материальности по определению предполагает отпадение от Бога и подчинение страстям.

Вслед за Филоном Александрийским Ориген пользуется образом восхождения Моисея на гору Синай как аллегорией мистического восхождения души к Богу — образ, которым после него пользовался св. Григорий Нисский. Этой теме посвящены комментарий и поуче-

ния на «Песню Песней», в которых брачный союз двух возлюбленных описывается как аллегория мистического союза между душой и Богом и между Христом и Церковью.

Экклесиология

Учение Оригена о Церкви полностью раскрывается лишь в общем контексте его системы, проникнутой неоплатоническими идеями. При ближайшем рассмотрении оказывается, что все церковные структуры он понимает в духовном смысле. Мы уже видели, что в течение своей жизни Ориген неоднократно ссорился с епископами. В то время как церковное предание всегда видело в епископах залог единства и центральный авторитет Церкви, Ориген отводит главное место в церковной структуре так называемым «учителям Церкви». Совершать церемониальные действия может всякий, но лишь немногие наделены духовным даром учительства. Ибо «учителем», согласно Оригену, может быть лишь тот, кто за буквальным значением текста Писания видит его высший, вечный, скрытый смысл. Таким учителем Ориген считал в первую очередь самого себя. Верхушка Церкви должна заниматься обучением и просвещением простых верующих разного уровня образованности. Ведь и сам Христос, по Оригену, был в первую очередь Учителем, ведущим «разумные твари» к созерцанию Бога. Сакраментальные функции духовенства при этом отодвигаются на задний план. И неудивительно — ибо Ориген понимает таинства в чисто символическом смысле:

И когда они ели, Иисус взял хлеб и благословив преломил и раздавая ученикам сказал: примите, ядите: сие есть Тело Мое. И взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов (Мф.26:26-28). Этот хлеб, который Бог Слово признает своим телом, есть слово, то есть пища для душ, слово, которое исходит от Бога Слова, хлеб от Хлеба небесного... А это питье, которое Бог Слово признает своей кровью, есть слово, которое насыщает и возвышенно опьяняет сердца тех, кто пьют его... Кроме того, хлеб это также слово Христово, хлеб, испеченный из той пшеницы, которая, упав на добрую почву, приносит много плода (Мф.13:8). Бог Слово назвал своим телом не тот видимый хлеб, который Он держал в своих руках, но слово, в мистическое подобие которого тот видимый хлеб будет преломлен. Также и кровью своей Он назвал не видимое питье, но слово, в мистическое

подобие которого это питье будет пролито. Чем же еще могут быть тело и кровь Бога Слова, как ни словом — живительным и радующим сердца.

(Комм. на ев. от Матфея, проповедь 85)

Хотя Ориген неоднократно говорит о евхаристии как о теле Господнем, подчеркивая ее реальный жертвенный характер, но для него это лишь одно из возможных толкований. В основном он предпочитает аллегорическое или символическое толкование как более «достойное» Бога и очевидное для тех, кто «обладает ученостью». Буквальное понимание евхаристии (так же как и св. Писания) Ориген оставлял на долю «простых непросвещенных людей». То же самое относится и к его пониманию крещения, в котором также фактически отсутствует сакраментальное измерение. Точно так же, как, говоря о «плоти Слова» и «хлебе жизни», Ориген имеет в виду «плоды премудрости», таким же образом и «подобие смерти Христа», т.е. крещение, он понимает скорее как аскетическое усилие, а не как вступление на путь небесной жизни в Церкви, начало обожения.

Учение о св. Троице

В своем учении о св. Троице Ориген прежде всего исходит из идеи Бога как *единства* или *монады* — термины, заимствованные из неоплатонического словаря. Помимо этого он пользуется термином *Троица* и, описывая отношения между Лицами Троицы, впервые употребляет небиблейский термин *единосущный* (омоу́сиос), впоследствии вошедший в никео-царьградский Символ веры.

Сын, второе Лицо св. Троицы, есть Сын Отца, т.е. совершенный образ, являющий нам Отца. Из единосущия Сына Отцу Ориген заключает, что Сын так же вечен, как и Отец. В то же время иногда он говорит, что Сын — тварь, как и весь остальной мир. Но поскольку в системе Оригена Бог — Творец по природе своей, который творит всегда, то в сущности невозможно провести границу между Творцом и тварью, между Богом и мирозданием, ибо и то, и другое вечно. В применении к Сыну Ориген также употребляет термин *рожденное*. Как творение, так и рождение Сына он относил к вечным событиям. Доказательства тварной природы Сына он находил в Библии: «Господь имел меня началом пути своего, прежде созданий своих, искони... Я родилась, когда еще не существовали бездны...» (Притчи, 8:22-23). (Отождествление ветхозаветной Премудрости со вторым Лицом св. Троицы прочно вошло в христианское предание.) Также и святой апостол Павел говорит, что Христос «есть образ Бога невидимого, ро-

жденный прежде всякой твари» (Кол. 1:15). Оригену принадлежит знаменитое выражение «никогда не было (такого времени), когда Его (Христа) не было», то есть «Он был всегда». Но если Бог творил всегда, то в каком-то смысле то же самое можно сказать о любой твари.

Из всего этого можно заключить, что для Оригена не существовало различия между творением и рождением, различия, впервые установленного св. Афанасием Великим и ставшего краеугольным камнем христианской космологии. В то время как Ориген говорит, что Бог — предвечный Творец, мы говорим, что Он — предвечный Отец. Мы не считаем существование тварного мира необходимостью, ибо Бог вполне самодостаточен и творит исключительно по своей благой воле. Между трансцендентным, абсолютно иным Богом и Его творением — непреодолимая пропасть. Через эту пропасть и пытался перекинуть мост Ориген, когда утверждал одновременно и единосущие Сына Отцу, и тварную природу Сына. В этом состоит основная слабость его учения о Троице и о сотворении мира, слабость, ставшая источником многих других заблуждений как для самого Оригена, так и для его многочисленных последователей, одним из которых был знаменитый ересиарх Арий.

Глава 8

ОРИГЕНИЗМ В ТРЕТЬЕМ ВЕКЕ. ИСТОРИЯ АРИАНСТВА

Среди многочисленных последователей и учеников Оригена прежде всего следует отметить александрийского епископа св. Дионисия Великого (годы епископства 248-265). Главным источником наших сведений о нем служит «Церковная история» Евсевия. Как и Ориген, Дионисий родился в Александрии в языческой семье и получил всестороннее светское образование. Впоследствии он обратился в христианство и был избран епископом александрийской церкви. В его лице мы впервые сталкиваемся с позднее распространенным типом образованного епископа, интересующегося философией и науками.

столь ярким представителем которого в четвертом веке был св. Василий Великий. Дионисий, как и его учитель Ориген, был главой огласительного училища в Александрии.

Во время Декиева гонения Дионисий был вынужден укрыться в изгнании. Он вернулся домой по смерти Декия, но был снова дважды изгнан при императоре Валериане. Прозвание «Дионисий Великий» он получил за мужество и стойкость в многочисленных испытаниях, выпавших на его долю. Он умер во время антиохийского собора 264-265 гг. Из его многочисленных сочинений до нас дошли лишь небольшие отрывки, сохранившиеся у Евсевия, который посвятил ему почти всю 7-ю книгу своей «Истории».

Выше (в главе о св. Киприане) уже цитировалось одно из писем Дионисия по поводу крещения. Интересно также приведенное у Евсевия письмо к римскому пресвитеру Филимону. В этом письме, написанном в очень оригенистском стиле, отражается духовная атмосфера в Александрии того времени, когда в Церковь пришли самые разнообразные люди и в воздухе носились самые разнообразные идеи. Церковь распространялась, росла, и возникала необходимость диалога с окружающей эллинистической культурой:

Я изучал и сочинения, и предания еретиков, несколько времени осквернял свою душу губительными их мнениями: впрочем, получил от них ту пользу, что опроверг их сам по себе и еще больше возгнушался ими. Один брат из пресвитеров, боясь, чтобы эта мерзость зла не сообщилась и мне, старался удерживать меня и, по собственному моему сознанию, справедливо замечал, что я вредил своей душе: но посланное мне Богом видение явилось и укрепило меня; я слышал голос, который ясно повелевал мне, говоря: «читай все, что попадетя в руки, потому что ты можешь обсудить и исследовать каждую мысль — это и в начале обратило тебя к вере».

(«Церковная история», кн. 7, гл. 7)

Еретиками тогда обычно называли гностиков. Замечательно, что Дионисий явно проповедует необходимость читать и еретические произведения: это расширяет кругозор, заостряет ум, и к тому же всякая мысль может оказаться полезной и даже привести к истинной вере, как это, по-видимому, произошло в его собственном случае. Интересно также отрицательное отношение Дионисия ко второму крещению отступивших от Церкви. Уже упоминавшееся письмо к папе Ксисту по поводу крещения еретиков впоследствии использовалось в ка-

честве аргумента во всех спорах, касающихся крещения. Смысл его сводится к тому, что, коль скоро крещение — даже полученное вне Церкви — все же приводит в Церковь, оно есть истинное крещение.

Дионисий переписывался со своим тезкой Дионисием, епископом римским, по поводу распространившейся в то время в Африке ереси *модализма* или *савеллианства*, согласно которой Бог являет себя как Отец, Сын или Дух Святой в зависимости от обстоятельств. В Боге не три Лица, а три образа или «модуса» бытия. Дионисий пылко протестовал против модализма, настаивая на **личном** различии между Сыном, Духом и Отцом. Ссылаясь на Оригена, он называл Христа «тварью» (κτίσμα). Как мы уже говорили, в системе Оригена это не несло отрицательного смысла, так как Бог творит всегда и Отец и Сын разделяют общее существование. Иначе говоря, тварная природа Сына не противоречит Его единосутию с Отцом.

Пользуясь терминологией Оригена, Дионисий также говорил о Боге как о единстве трех ипостасей, т.е. трех конкретных реальностей. В латинском переводе это звучало двусмысленно: слово «ипостась» переводилось как *substantia*, т.е. «сущность», и навлекало подозрения в троебожии. Несомненно, Дионисий имел в виду вечное сосуществование трех ипостасей единого Бога, однако неразработанность терминологии привела к недоразумениям и протестам со стороны латинских богословов, а учение о Христе как о «твари» в скором времени привело к арианской ереси. Приведем пример рассуждений Дионисия, взятый из его письма к Дионисию Римскому:

Можно с уверенностью сказать, что никогда не было времени, когда Бог не был Отцом. И это не потому, что Он, прежде чем сотворить всякую тварь, родил Сына, но потому, что Сын имеет существование не от себя, но от Отца. Будучи сиянием вечного Света, Он и сам абсолютно вечен. Ибо если свет существует всегда, то очевидно, что и сияние также существует всегда, так как мы знаем о существовании света по его сиянию... Но Бог есть вечный Свет, Он не имеет начала, и Он никогда не оскудеет. Поэтому вечная яркость сияет перед Ним, ибо, существуя без начала и будучи вечнорожденным, Он всегда сияет перед Ним; Он и есть та Премудрость, которая говорит: «Тогда я ... была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время» (Притчи, 8:30). И следовательно, раз Отец вечен, то вечен также и Сын, Свет от Света.

Дионисий, не имея в своем распоряжении подходящей терминологии, пытался с помощью образов выразить свое интуитивное понимание отношений между Отцом и Сыном. Этими же образами будут пользоваться многие богословы, в том числе и Василий Великий. Но образы, так же как и слова, неоднозначны и в свою очередь требуют толкования. Мы присутствуем здесь при возникновении тех проблем, которые позднее породят множество смут, раздоров, будут предметом обсуждений на соборах и поводом для расколов, горячих диспутов, гонений и кровопролитий.

Уже на этой стадии ощущается некое предчувствие богословских различий между Востоком и Западом. В отличие от западных богословов, восточные как огня боялись модалистской ереси и потому с такой настойчивостью утверждали учение о трех Лицах. На Западе учение о трех Лицах распространилось в формулировке блаженного Августина, рассматривавшего различия между Лицами как различия «отношений». Именно это и послужило почвой для возникновения учения о *Filioque* (об исхождении Духа от Отца и Сына: *Filioque* по-латыни означает «и Сына») — доктрины, оказавшейся неприемлемой для восточного богословия и послужившей одной из важнейших причин раскола между западным и восточным христианством.

* * *

Другим знаменитым учеником и последователем Оригена был св. Григорий Чудотворец, епископ неокесарийский (213-270/5 гг.). Он прославился тем, что своей пылкостью и проповедническим искусством обратил в христианство почти все население Понта (область Малой Азии, примыкающая к черноморскому побережью). Сам Григорий обратился в христианство, слушая лекции Оригена в Кесарии Палестинской, где он провел пять лет, занимаясь под руководством своего великого учителя. Перед отбытием из Кесарии Григорий произнес хвалебную речь в адрес Оригена, которая сохранилась и служит источником драгоценных сведений о личности Оригена и методах его преподавания. До нас дошло еще одно сочинение св. Григория, «Толкование Символа веры», в котором он излагает свое понимание Троицы:

Есть один Бог, Отец живого Слова, которое есть Его сущая Премудрость, Сила и Вечный Образ: совершенный Родитель совершенного Рожденного, Отец едиnorodного Сына. Есть

один Господь, Один от Одного, Бог от Бога, Образ и Подобие Божества, Действенное Слово, Премудрость, исчерпывающая состав всего, и Сила, сформировавшая все творение, истинный Сын от истинного Отца... И есть один Святой Дух, сущий от Бога и являемый Сыном... Есть совершенная Троица, во славе и вечности и верховной власти, нераздельная и неразлучная.

В этом рассуждении прослеживается вполне православная интуиция. Более того, в евхаристической молитве литургии св. Василия Великого мы находим почти буквальное изложение этого текста. Однако в отсутствие правильного богословского контекста эти столь православно звучащие выражения легко могли быть истолкованы как *субординализм* — ересь, согласно которой существует иерархическое соподчинение Лиц св. Троицы: Сына — Отцу и Духа — Сыну.

* * *

В этот же период в другой части христианского мира, в Антиохии — крупном эллинистическом центре, расположенном в Сирии, начала формироваться другая школа богословской мысли, которой было чуждо влияние Оригена и которая впоследствии стала соперничать с александрийской школой. Одним из первых известных богословов этой школы был Павел Самосатский (прозванный так по месту своего рождения), который после успешной светской карьеры стал епископом антиохийским (260 г.).

Павел Самосатский был антиоригенистом и заслужил особое неудовольствие всех учеников Оригена своими богословскими взглядами. Его учение, о котором мы знаем, правда, только из писаний его противников, характеризовалось смещением *модализма* или *савеллианства* (как уже объяснялось выше, это была ересь, признававшая в Боге единое существо и видевшая в Лицах Троицы лишь формы или «модусы», в которых Бог является миру) и особого, специфически антиохийского *историзма*. Историзм этот касался взглядов на Христа. По всей видимости Павел считал Христа по природе человеком, в котором обитал Бог. Бог во Христе рассматривался как некое присутствие, ветхозаветная «шекина», обитание, энергия, которая вместо ветхозаветного Храма вселилась в человека Иисуса из Назарета, видимо, в момент его крещения в Иордане. В этом аспекте учения Павла Самосатского мы имеем дело с ересью *адопционизма* (утверждающую, что Бог вселился в обыкновенного человека Иисуса уже после его рождения). В то же время Павел утверждал единство Бога, пользо-

вался термином «единосущие», тем самым навлекая на себя упрёки в модализме.

В 268 году на Антиохийском соборе учение Павла Самосатского было объявлено еретическим. Заодно был осужден и небиблейский термин «единосущный» (омоу́сиос), за которым надолго закрепилась плохая репутация: его ассоциировали с модализмом до тех пор, пока оно, благодаря отцам-каппадокийцам, не стало краеугольным камнем православного богословия. Интересно, что наряду с богословскими заблуждениями Павел Самосатский был обвинен в излишней помпезности, щегольстве, любви к роскоши и прочих тому подобных пороках. Это свидетельствует о уже начавшемся обмирщении Церкви, предвосхищавшем эпоху Константина и Средние века.

Настоящим основателем антиохийской школы богословия был Лукиан, пресвитер антиохийский, родом также из Самосаты. Он был великим ученым-экзегетом (толкователем) и исправил греческий текст Септуагинты (перевода Семидесяти), сверив его с еврейским оригиналом. В отличие от Оригеновского аллегоризма, его методом было буквальное толкование св. Писания.

В богословском отношении Лукиан был отчасти последователем Павла Самосатского. Кроме того, его считают автором утверждений, лежащих в основе арианской ереси, таких как «было время, когда Сына не было» или «Сын был сотворен». В доказательство Лукиан приводил уже цитировавшиеся тексты: Притчи, 8:22-23 и Кол. 1:15. Учениками Лукиана были сам Арий и многие из его будущих единомышленников. В этом смысле его можно назвать истинным основоположником арианства, которое в зародыше уже существовало в адопционистских тенденциях Павла Самосатского. Эта первая ересь, до основ потрясшая и чуть не победившая христианский мир, отрицала божественную природу Христа — один из важнейших устоев христианской веры. Однако при жизни Лукиана в ереси никто не обвинил: он умер мучеником и числится в наших святцах.

В период, непосредственно предшествовавший возникновению и распространению арианства, главные догматы христианства еще не были выражены в точных формулах, закрепленных церковным авторитетом. Еще не существовало общего символа веры, и богословы пользовались разными терминологиями. С приходом к власти Константина Великого Церкви была дарована свобода, а вместе с ней возник и ряд серьезных проблем. В частности, императорская власть требовала формальной ясности в вопросах веры. Единая Церковь должна была служить опорой единой империи, от которой она получала ад-

министративную и материальную помощь и которая поэтому не могла примириться с внутрицерковными раздорами. Эти раздоры были связаны с именем александрийского священника Ария, учение которого обнаруживает сильное, хотя и противоречивое влияние и Оригена, и Лукиана. За свои взгляды Арий был отлучен от Церкви еще в 318 году на александрийском соборе епископом Александром. Несмотря на это, у него была хорошая репутация и много последователей в народе. Он пользовался также поддержкой многих епископов, среди которых особенно влиятельным был Евсевий никомидийский, близкий ко двору императора Константина. Не исключено, что отлучение Ария было связано с внутрицерковной политикой в Александрии, где некоторые были недовольны возрастающей властью александрийских епископов и ряд пресвитеров (среди которых был и Арий) защищали свой авторитет в «своих» кварталах большого города.

Несмотря на осуждение, Арий продолжал свою богословскую деятельность и в двадцатых годах IV века начал бороться с модалитами. Основополагающий принцип его учения состоял в утверждении, что Божество должно быть не только нетварным, но и нерожденным. Унаследовав от Оригена идею единого Бога, который есть источник Сына и Духа, Арий в то же время отвергал его учение о вечном творении мира. Вслед за Лукианом он говорил, что Сын был сотворен во времени и что «было время, когда Сына не было». Из этого непосредственно вытекало основное положение Ария о неравенстве Сына Божия с Богом Отцом: только Бог был «нерожденным» и «нетварным» Богом. Сын, как и всякая тварь, был вызван к жизни из небытия и отличается лишь тем, что Он есть высшее существо, сотворенное Богом прежде и в виду остального творения.

Естественно, что Арий был против идеи единосущия, ибо никакого единосущия твари с Творцом быть не может. Как уже упоминалось, отлучение Ария не принесло желаемых результатов, и Церковь продолжала быть раздираема богословскими разногласиями. Чтобы положить этому конец, в 325 году был созван Первый Вселенский собор в Никее, организованный при официальной поддержке императора Константина. На этом соборе был установлен церковный догмат о единосущии Бога Отца и Бога Сына и составлен Символ веры, исповедание которого было объявлено государственным законом.

Протокол собора до нас не дошел, и подробности его нам не известны. Многие историки думают, что он продолжался всего несколько часов. Помимо арианства на нем обсуждалась также дата празднования Пасхи. Каким образом отцам собора удалось так быстро прийти

к соглашению об единосущии, мы не знаем. Отчасти это можно объяснить тем, что богословским советником Константина был испанский епископ Осий Кордовский, не разбиравшийся в тонкостях восточных диспутов. Западное троичное богословие никогда не возражало против единосущия и не особенно боялось модализма, тогда как на Востоке модализм считался главной опасностью. Идея единосущия навлекала упреки именно в модализме и поэтому даже была формально осуждена на антиохийском соборе в 268 году. Не исключено, что на участников собора было оказано давление, иначе невозможно объяснить, почему решения подписали и епископы, бывшие приверженцами Ария, в их числе и оба Евсевия, никомидийский и кесарийский (последний — известный нам церковный историк — был оригенистом с арианским уклоном).

Существует легенда, что, подписывая никейский Символ, многие епископы вместо «омоу̀сиос» («единосущный») написали «омиу̀сиос» («подобосущный»), добавлением одной буквы иоты изменив смысл догмата, что потом позволило им с чистой совестью перейти на сторону арианства.

Однако Никейский собор знаменует не конец, а начало продолжительной борьбы между арианством и православием. Император Константин, увидев, как неохотно Восток принял новый догмат, перешел на сторону ариан и евсевиян. В 337 году на смертном одре он принял крещение от арианского епископа Евсевия Никомидийского. В 328 году Арию было разрешено вернуться из изгнания, а в 335 году ему предстояло вновь быть принятым в круг духовенства, но он неожиданно умер в самый канун своего торжества. С 337 по 350 год империей правили сыновья Константина: на Западе Констант, поддерживавший Никейский собор, а на Востоке — Констанций, поддерживавший ариан. Замечательно, что ни тот, ни другой формально не были членами Церкви, ибо, следуя обычаю императоров того времени, откладывали крещение до смертного одра. В 350 году, после смерти Константа, Констанций один стал править всей империей. В период его правления арианство восторжествовало повсюду, и западная Церковь также была вынуждена согласиться с осуждением св. Афанасия и принять «примирительные» формулы.

Глава 9

СВЯТОЙ АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ

Св. Афанасий Великий родился в Александрии в 293 году в христианской семье. В отличие от многих других знаменитых богословов философии он не изучал, хотя и получил хорошее образование. Еще в молодых годах он предался строгому аскетизму. В 319 году он был посвящен в дьякона епископом александрийским Александром и участвовал в Никейском соборе (325 год). По смерти Александра (328 год) Афанасий был избран его преемником, после чего занимал епископскую кафедру в Александрии в течение сорока семи лет, из которых пятнадцать он провел в изгнании.

В 335 году стараниями своих противников-ариан Афанасий был низложен Тирским собором и осужден на изгнание в немецкий город Трир. По смерти Константина I (337 год) он возвратился из ссылки, но вражда ариан была очень сильна, и они продолжали интриговать против него. Несколько лет спустя, пользуясь поддержкой императорских солдат, они насильно поставили архиепископом александрийским арианина Григория. Афанасий был вынужден бежать в Рим к архиепископу Юлию, благодаря которому учение Афанасия было объявлено согласным с православными догматами на римском соборе 341 года. В 343 году состоялась неудачная попытка примирения между арианами и никейцами на соборе в Сердике (нынешняя столица Болгарии София). В 346 году Афанасию было разрешено вернуться в Александрию в качестве архиепископа — единственного в тот период православного епископа на всем Востоке. Своим личным авторитетом и сочинениями он завоевал любовь и уважение своей паствы, и влияние его было очень велико.

Выше уже говорилось, что в 350 году, когда арианин Констанций стал самодержавным монархом, арианство одержало победу как на Востоке, так и на Западе. В 356 году в результате преследований Афанасий вынужден был бежать в египетскую пустыню, где он скрывался по монастырям в течение шести лет. В этот период он написал «Житие св. Антония» и многие другие сочинения. В 361 году на престол взошел Юлиан Отступник — император, сделавший попытку восстановить язычество. Юлиан обращал мало внимания на внутрехристианские распри, и при нем всему православному духовенству было разрешено вернуться из изгнания. Арианский епископ Григорий был

убит толпой во время народного восстания в Александрии, и Афанасий снова вернулся к духовной власти. Он ревностно принялся за восстановление православия и в 362 году созвал первый православный собор со времен Никеи. Его усилия по обращению язычников вызвали раздражение Юлиана, и в том же 362 году ему пришлось в четвертый раз удалиться в ссылку, на этот раз в Фиваидскую пустыню. После смерти Юлиана Афанасий опять вернулся в Александрию (363 год), но в царствование Валента, симпатизировавшего арианам, неугомонный епископ был вынужден снова покинуть свой город, но на этот раз всего на несколько месяцев. После этого его уже больше не беспокоили до самой смерти, последовавшей в глубокой старости в 373 году.

Св. Афанасий был замечательным человеком необычайно цельного характера. Всю свою жизнь он положил на борьбу с арианской ересью. Не будучи тонким дипломатом, он не желал признавать, что небиблейский термин *единосущие* смущал многих своей двусмысленностью и потому нуждался в дополнительных разъяснениях. Для него *единосущие* было боевым кличем, от которого зависела судьба православия и наше спасение. Афанасию не суждено было дожить до торжества православия над арианством на Константинопольском соборе 381 года, но его последние письма были полны надежды. Он знал, что на сцене уже появились каппадокийские богословы, которым предстояло отстаивать никейскую веру. Они объяснили и выразили ее так, что она стала приемлемой для огромного большинства восточных епископов.

Творения св. Афанасия

1. «Слово на язычников»
2. «Слово о воплощении Бога-Слова и о пришествии Его к нам во плоти». Это сочинение содержит все основные положения богословского учения Афанасия, несмотря на то что он написал его еще совсем молодым человеком (в 317-319 гг.) до начала полемики с арианами (которая началась только в 325 году).
3. Три «Слова против ариан».
4. Четыре письма «К Серапиону, епископу тмуйскому, о Духе Святом».
5. «Защитительное слово», в котором св. Афанасий оправдывает свое бегство во время гонений.

6. «Защитительное слово (апология) перед императором Констанцием».

7. «История ариан», написанная для монахов и повествующая о том, что сделано было арианами при Констанции.

8. «Житие преподобного отца нашего Антония», основателя египетского монашества.

9. «Праздничные послания». Так назывались окружные послания, рассылаемые александрийскими епископами, в которых ежегодно сообщалась дата празднования Пасхи. Дошедшее до нас собрание праздничных посланий св. Афанасия особенно интересно содержащимися в нем описаниями церковных обычаев. Так, из знаменитого 39-го послания мы узнаем, что в Александрии признавался краткий ветхозаветный канон (каким в наше время пользуются протестанты), а греческие книги Премудрости Соломоновой, Эсфирь, Руфь и Товит в канон не входили, но рекомендовались для душеполезного чтения. В новозаветный канон кроме обычных двадцати семи книг входили еще «Учение двенадцати апостолов» и «Пастырь Ерма».

Особняком от других произведений стоит «Житие св. Антония» — первое в истории христианской письменности житие, послужившее образцом для всей средневековой агиографической литературы. Для нас особенно интересны детали, раскрывающие идеологию и ментальность раннего монашеского движения. Описание того, как Антоний решил стать монахом, стало традиционным для жанра житий святых:

По смерти родителей остался он с одною малолетнею сестрою, и будучи восемнадцати или двадцати лет от роду, сам имел попечение и о доме, и о сестре. Но не минуло еще шести месяцев по смерти его родителей, он, идя по обычаю в храм Господень и собирая воедино мысли свои, на пути стал размышлять, как апостолы, оставив все, пошли вослед Спасителю, как упоминаемые в Деяниях верующие, продавая все свое, приносили и полагали к ногам апостольским для раздаяния нуждающимся, какое они имели упование и какие воздаяния уготованы им на небесах. С такими мыслями входит он в храм: в чтенном тогда евангелии слышит он слова Господа к богатому: «...Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Мф.19:21). Антоний, приняв это за напоминание свыше, ... выходит немедленно из храма, и что имел во владении от предков, дарит жителям

своей веси, чтобы ни в чем не беспокоили ни его, ни сестру; а все прочее движимое имущество продает и, собрав довольно денег, раздает их нищим, оставив несколько для сестры. Но когда, вошедши опять в храм, услышал, что Господь говорит в Евангелии: «Не заботьтесь о завтрашнем дне» (Мф.6:34), ни на минуту не остается в храме, идет вон и остальное раздает людям нуждающимся; сестру, поручив известным ему и верным девственницам, отдает на воспитание в их обитель, а сам перед домом своим начинает упражняться в подвижничестве, внимая себе и пребывая в терпении.

(«Житие Антония», гл. 2)

В этом описании важны следующие моменты: во-первых, обычное представление связывало монахов с пустыней, Афанасий же подчеркивает, что св. Антоний ходил в церковь, т.е. участвовал в sacramентальной жизни общины; во-вторых, в основе его решения стать монахом лежит не стремление к личному, мистическому общению с Богом, а библейское учение: Антоний просто хочет жить согласно Евангелию. Он удаляется от мира не потому, что хочет уединения, бежит суеты, а потому, что он послушен библейской заповеди о бедности. Еще живя в миру, св. Антоний «работал своими собственными руками», «молился часто», и, что особенно интересно, «память заметила ему книги» — святой подвижник был неграмотен.

Удаляясь от мира и его соблазнов, монахи стремились не только к выполнению заповедей: их целью было сразиться с дьяволом и победить его:

Так изнуряя себя, Антоний удалился в гробницы, бывшие далеко от селения, и сделал поручение одному знакомому, чтобы, по прошествии многих дней, приносил ему хлеб; сам же, войдя в одну из гробниц и затворив за собою дверь, остался в ней один. Тогда враг, не стерпя сего, даже боясь, что Антоний в короткое время наполнит пустыню подвижничеством, приходит к нему в одну ночь со множеством демонов и наносит ему столько ударов, что от боли остается он безгласно лежащим на земле; и как сам Антоний уверял, весьма жестоки были его страдания, и удары, нанесенные людьми, не могли бы, по словам его, причинить такой боли. Но по Божию Промыслу ... на следующий день приходит тот знакомый, который приносил ему хлеб. Отворив дверь и видя, что Антоний

лежит на земле, как мертвый, берет и переносит его в храм, бывший в селении, и полагает там на земле. Многие из сродников и из жителей селения окружили Антония, как мертвеца. Около же полуночи приходит в себя Антоний и, пробудившись, видит, что все спят, бодрствует же один его знакомый. Подозвав его к себе знаками, Антоний просит, чтобы, никого не разбудив, взял и перенес его опять в гробницу.

Так Антоний был отнесен им и, когда, по обычаю, дверь была заперта, остается снова один в гробнице. От нанесенных ему ударов не в силах он еще стоять на ногах и молится лежа: «Здесь я, Антоний, не бегаю от ваших ударов. Если нанесете мне и еще большее число, ничто не отлучит меня от любви Христовой». Потом начинает петь: «Если ополчится против меня полк, не убоятся сердце мое» (Псал.26:3).

(Там же, гл. 8)

Гробницы в Египте устраивались в пещерах, и по тогдашним представлениям это было место, где царят тьма, смерть и дьявол. Также и пустыня — место, где нет источника жизни, воды, — была обиталищем дьявола. Уносящего на себе грехи Израиля «козла отпущения» выгоняли в пустыню, где ему предстояла смерть. Иисус Христос удалился в пустыню для молитвы и поста, подвергся там искушению дьявола и победил его. Таким образом, гробницы и пустыня обозначали присутствие злого Духа, и именно туда направлялись монахи: не для спокойного, мирного, созерцательного существования, а на страшный бой с князем мира сего. Поэтому богослужебные тексты в дни поминовения святых аскетов часто говорят о том, что вследствие монашеских усилий «пустыня процветет». Имеется в виду и духовное, и материальное процветание, ибо, поселяясь в пустыне, монахи помимо духовных подвигов занимались земледелием, и их усилиями сухая земля, прежде завоеванная «человекоубийцей дьяволом», начинала приносить плоды человеческих трудов — так осуществлялось начало Царства Божия.

С прекращением гонений на христианство постепенно установилась духовная связь между монашеством и мученичеством. В раннехристианский период только мученики почитались святыми. Своей смертью, понимаемой как крещение в крови, они свидетельствовали Христово Воскресение. С приходом к власти Константина Великого гонения прекратились, и мучеников не стало. Им на смену пришли монахи, духовный подвиг которых понимался как добровольное страдание, как смерть для «этого мира»:

А когда гонение уже прекратилось, и приял мученичество блаженной памяти епископ Петр, тогда Антоний оставил Александрию и уединился снова в монастыре своем, где ежедневно был мучеником в совести своей и подвизался в подвигах веры. Труды его многочисленны и велики: он непрестанно постился; одежду нижнюю — волосяную — и верхнюю — кожаную — соблюдал до самой кончины; не смывал водою нечистот с тела никогда не обмывал себе ног, даже и просто не погружал их в воду, кроме крайней необходимости. Никто не видел его раздетым ... до того времени, как Антоний скончался и стали предавать его погребению.

(Там же, гл. 47)

При зарождении монашеского движения многие относились к монахам с подозрением. Св. Афанасий хорошо понимал важность монашества и необходимость удержать его под контролем Церкви, не дать ему переродиться в независимое стихийное движение. Поэтому он старается изобразить Антония в самом привлекательном виде: в его описании святой подвижник не общался с еретиками, ходил в церковь, с уважением относился к священнослужителям (что отнюдь не было характерно для монахов того времени) и вообще отличался приятной наружностью и нравом.

Интересен эпизод столкновения св. Антония с языческими философами, свидетельствующий о полном отсутствии взаимопонимания между монахами и представителями светской учености:

Был же он весьма разумен и, что удивительно, не учась грамоте, отличался тонкостью и проницательностью ума. Однажды пришли к нему два языческих философа, думая, что могут искусить Антония. Был же он на внешней горе и, догадавшись по лицу шедших, какие это люди, вышел к ним и сказал через переводчика: «Почему столько беспокоитесь вы, философы, для человека несмысленного?» Когда же ответили они, что Антоний человек вовсе не несмысленный, а напротив того — весьма умный, тогда продолжал он: «Если шли вы к человеку несмысленному, то напрасен труд ваш. А если почитаете меня разумным, то будьте такими же, каков я, потому что хорошему должно подражать, ... а я — христианин». Философы удалились с удивлением.

(Там же, гл. 72)

В эпилоге св. Афанасий призывает своих читателей читать «Житие» вслух, и не только своим собратьям-монахам, но и язычникам. В ранней Церкви лишь очень немногие умели читать, книги были дороги, и обучение происходило со слуха. Видя в жизни св. Антония великое свидетельство веры, Афанасий считал, что оно должно служить в назидание христианам и вдохновлять язычников.

Богословское учение св. Афанасия

Учение о сотворении мира

Как и в случае Оригена, ключом к богословию св. Афанасия является его учение о сотворении мира. В системе Оригена акт творения происходит в вечности и творение есть проявление самой сущности Бога. Бог по природе своей не может не творить, и поэтому Он творит всегда, вечно. Творимые Им *разумные твари* находятся в вечном общении с Творцом: именно в этом отрицании времени — главная слабость учения Оригена. Поскольку Бог творит мир не свободно, а в силу своей «сущности», постольку тварный мир не имеет реального независимого существования; *разумные твари* лишены истинной свободы, они как бы привязаны к своему Создателю, то отпадая, то снова неизбежно возвращаясь к созерцанию Его божественной сущности. В такой системе наша жизнь, наша человеческая история не имеют реального смысла: возвращение падшей твари к Творцу предопределено от века, и в этом круговращении нет места истинной свободе — ни божественной, ни тварной.

Св. Афанасий в корне отвергает такой подход. В основе его учения лежит различие между божественной **природой** (*φύσις*) и божественной **волей** (*τέλιμα*). *По природе* Бог — Отец, Он рождает Сына; *по природе* же Он посылает Св. Духа. Но сотворение мира происходит не по природе, но *по воле* Бога:

Благочестно же будет сказать, что существа созданные пришли в бытие по благоволению и хотению, а Сын — не привзошедшее, подобно твари, создание воли, но собственное по естеству рождение сущности, ибо будучи собственным Отчим Словом, не позволяет думать о каком-либо предшествовавшем Ему хотении, потому что сам Он есть Отчий совет, Отчая сила и Зиждитель угодного Отцу... Итак, если создания произошли по хотению и благоволению... все же получило бытие Словом, то Слово состоит *вне* получивших бытие по хотению.

(«На ариан», Слово 3:63, 66)

Таким образом, Богу было совсем не обязательно творить мир, Он мог «обойтись» (если можно так выразиться) и без него. В этом различие между природой и волей: Бог не мог не родить Сына, ибо Он — родитель *по природе*; мир Он не должен был творить, но сотворил — такова Его божественная и всеблагая *воля*. Можно представить себе, по крайней мере теоретически, в потенциальном смысле, что было время, когда Бог не творил и мира не существовало.

Мир, сотворенный по божественной воле, существенно отличается от оригеновского мира, являющегося как бы продолжением божественной природы, а потому лишено истинной независимости от Творца. В системе Афанасия творение существует автономно, как бы само по себе. Бог и тварь имеют различное происхождение и различную природу. Бог сотворил мир из ничего движением своей свободной воли, и хотя после этого Он продолжает править миром, «промышляет» о нем, этот свободный автономный мир противостоит Богу. Причина этого состоит в следующем. Бог сотворил мир с определенной целью. Всякая тварь и весь мир были изначально предназначены к союзу, к единству с Творцом. Ибо Бог творил по любви и ожидал ответной любви. Центром и венцом творения является человек, который был призван объединить своей деятельностью все творение и через себя осуществить союз любви между Богом и миром. Это свободное устремление твари к своему Творцу в какой-то момент отклонилось с прямого пути. Выражаясь библейским языком, произошло грехопадение. Говоря о грехопадении и последовавшей за ним смерти, св. Афанасий пользуется термином *тление*, которое он понимает как в физическом, так и в духовном смысле:

Когда же смерть более и более овладевала ... людьми и тление в них оставалось, тогда род человеческий растлевался, словесный же и по образу созданный человек исчезал, и Богом совершенное дело гибло; потому что ... смерть превозмогла над нами по силе уже закона, и невозможно было избежать закона, так как он, по причине преступления, поставлен был Богом. Выходило нечто в подлинном смысле ни с чем не сообразное и вместе неприличное. Ни с чем не сообразно было Богу, изрекши слово, солгать... Тогда не было бы в Боге правды, если бы, когда сказано Богом, что умрешь, человек не умер. Но также и неприлично было, чтобы однажды сотворенные разумные существа и причастные Слова Его погибли и чрез тление опять обратились в небытие. Это недостойно было бы благости Божией, чтобы сотворенное Богом растле-

валось от обольщения людей дьяволом. С другой стороны, всего неприличнее было в людях, или по собственному их нерадению или по бесовскому обольщению, уничтожиться Божию художеству.

Итак, когда истлевали словесные твари и гибли такие Божия произведения, что надлежало сделать Богу, который благ? Попустить ли, чтоб тление над ними превозмогло и смерть ими обладала? Какая же была нужда сотворить их в начале? Надлежало бы лучше не творить, нежели сотворенным оставаться непризренными и гибнуть. Если Бог, сотворив, оставляет без внимания, что произведение Его истлевет, то из такого нерадения в большей мере познается бессилие, а не благодать Божия, нежели когда бы не сотворил Он людей в начале... Итак, надлежало не попускать, чтоб люди поглощались тлением, потому что это было бы неприлично Божией благодати и недостойно ее.

(«Слово о воплощении Бога-Слова», 6)

Афанасий, как и все отцы Церкви, считает, что смерть и тленность не были сотворены Богом, но пришли в мир вследствие грехопадения. Бог сотворил все «хорошим» (как говорит Библия, «благим»), но наделенным свободной волей и способным к восстанию против Него. Результатом восстания явилась смерть — мощная космическая реальность, захватившая власть и поистине воцарившаяся в «этом мире».

Учение о спасении

Спасение, согласно Афанасию, заключается не просто в искуплении грехов рода человеческого, но в избавлении мира от смерти и тления:

Посему-то бесплотное, нетленное, невещественное Божие Слово приходит в нашу область, от которой и прежде не было далеким, потому что ни одна часть творения не осталась лишенною Его, но, пребывая с Отцом своим, наполняет Оно и всю вселенную во всех частях ее. Но приходит, снисходя к нам своим человеколюбием и явлением среди нас. И видя, что словесный человеческий род гибнет, что смерть царствует над людьми в тлении; примечая также, что угроза за преступление поддерживает в нас тление и несообразно было бы отменить закон прежде исполнения его; примечая и неприличие

совершившегося, потому что уничтожалось то, чему само Оно было создателем; примечая и превосходящее всякую меру злонравие людей, потому что люди постепенно до нестерпимости увеличивали его ко вреду своему; примечая и то, что все люди повинны смерти — сжалилось Оно над родом нашим, умилось над немощию нашей, снизошло к нашему тлению, не потерпело обладания смерти и, чтоб не погибло сотворенное и не оказалось напрасным, что соделано Отцом Его для людей, — приемлет на себя тело, и тело нечуждое нашему. Ибо не просто восхотело быть в теле и не явиться только пожелало. А если бы восхотело бы только явиться, то могло бы совершить свое Богоявление и посредством иного совершеннейшего. Но приемлет наше тело, и не просто, а от пречистой, нерастленной, неискусомужней Девы, тело чистое, нимало неприкосновенное мужескому общению. Будучи всемогущим и Создателем вселенной, в Деве уготовляет в храм себе тело и усваивает себе оное, как орудие, в нем давая себя познавать и в нем обитая. И таким образом, у нас заимствовав подобное нашему телу, потому что все мы были повинны тлению смерти, за всех предав его смерти, приносит Отцу. И это совершает Он по человеколюбию для того, чтобы, с одной стороны, поелику все умирали, закону об ислении людей положить конец тем, что власть его исполнилась на Господнем теле, ... а с другой стороны, людей, обратившихся в тление, снова возвратит в нетление и оживотворит их от смерти присвоением себе тела и благодатию Воскресения уничтожая в них смерть, как солону огнем.

(Там же, 8)

Спасение мира для св. Афанасия — не спекулятивная проблема, как для Оригена, а вопрос жизни и смерти. Тварный мир — настоящий, живой и потому драгоценный в глазах Бога; смерть — настолько могущественный враг, что победить ее можно только изнутри, только ее же оружием — смертью, и притом смертью самого воплощенного Бога. Ради этого и происходит Боговоплощение, которым превозмогается власть смерти, уничтожается тление:

Слово знало, что тление иначе не могло быть прекращено в людях, как только непременною смертью; умереть же Слову, как бессмертному и Отчему Сыну, было невозможно. Для

сего-то самого и приемлет Оно на себя тело, которое бы могло умереть, чтобы, как причастное над всеми сущего Слова, довлекло Оно к смерти за всех, чтобы ради обитающего в нем Слова пребыло нетленным и чтобы, наконец, во всех было прекращено тление благодатию воскресения. Потому воспринятое Им на себя тело принося на смерть, как жертву и заклание, свободное от всякой скверны, этим приношением сродственного во всех подобных уничтожило немедленно смерть. Ибо Слово Божие, будучи превыше всех, и свой храм, свое телесное орудие принося в искупительную за всех цену, смертью своею совершенно выполнило должное, и таким образом, посредством подобного тела со всеми сопребывая, нетленный Божий Сын, как и следовало, всех облек в нетление обетованием воскресения. И самое тление в смерти не имеет уже власти над людьми, ради Слова, вселившегося в них посредством единого тела... Погиб бы род человеческий, если бы Владыка и Спаситель всех, Сын Божий, не пришел положить конец смерти.

(Там же, 9)

В отличие от неоплатоников, понимавших спасение, как достижение видения Бога, св. Афанасий говорит об обожении, т.е. о достижении нетленного состояния. Обожение возможно только благодаря воплощению Бога-Слова, который воспринял плоть, дабы мы могли стать носителями Духа:

Кто же не подивится сему? Или кто не согласится, что во истину Божие это дело? Ибо если бы дела свойственные Божеству Слова совершились не посредством тела, то человек не был бы обожен. И наоборот, если бы свойственное плоти не приписывалось Слову, то человек не освободился бы от сего совершенно, но хотя, как сказали мы прежде, избавился бы ненадолго, однако же в нем оставались бы еще грех и тление, как было это с людьми, жившими прежде... Многие соделались святыми и чистыми от всякого греха: Иеремия был освящен от матерного чрева (Иер.1:15), Иоанн, носимый еще во чреве, «выиграл радостно» от гласа Богородицы (Лук.1:44). Однако же «смерть царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими, подобно преступлению Адама» (Римл.5:14). А таким образом, люди тем не менее оставались смертными, тленными, доступными свойственным естеству страданиям.

Теперь же, поелику Слово соделалось человеком и себе усвоило собственное плоти, сие не касается уже тела по причине бывшего в теле Слова, но истреблено Им, и люди не остаются уже грешными и мертвыми по своим страстям, но восстав силою Слова, навсегда пребывают бессмертными и нетленными. Посему, когда рождается плоть от Богородицы Марии, родившимся именуется тот, кто другим дает бытие, чтобы на себя перенести Ему наше рождение и нам, как единой земле, не отходить в землю, но, сочетавшись со Словом, которое с неба, от Него быть возведенными на небо. Посему, не без причины перенес Он на себя также и прочие немощи тела, чтобы мы уже не как человеки, но как свои Слову, стали причастниками вечной жизни. Ибо не умираем уже по прежнему бытию в Адаме, но поелику бытие наше и все телесные немощи перенесены на Слово, то восстаем от земли по разрешении клятвы за грех Тем, кто в нас и за нас соделался клятвою (проклятием). И это справедливо. Как все мы от земли сущие умираем в Адаме, так, возродившись свыше водою и Духом, все оживотворяемся во Христе, потому что плоть наша есть уже как бы не земная, но с Словом приведенная в тождество самим Божиим Словом, которое ради нас стало плотью.

(«Против ариан», 3, 33)

Христология

Учение Афанасия о Христе явно отражает александрийскую традицию, представители которой, обсуждая Воплощение, опирались на текст из четвертого евангелия: «И Слово стало плотью». Соперничавшая с александрийской антиохийская традиция предпочитала говорить о *вочеловечившемся* Слове. По-гречески слово «плоть» (*саркс*) имеет оттенок, указывающий на материальный аспект человеческого существования. Выражение «Слово стало плотью» можно истолковать как «Слово восприняло человеческое тело». Именно так понимал Воплощение Аполлинарий Лаодикийский (основатель ереси *аполлинаризма*), кстати сказать, бывший другом св. Афанасия. Аполлинарий учил, что во Христе Бог-Слово заменил душу человека Иисуса. Такое понимание в конце концов привело к монофизитской ереси, ибо оно явно умаляло реальность человечества в Христе, отрицало его полноту.

С другой стороны, антиохийское учение о Христе, как о вочеловечившемся Слове, могло привести к противоположному недоразумению, а именно, к пониманию Воплощения как соединения Бога-Слова, сохранившего при этом свою божественную природу, с конкретным человеком, Иисусом. Такое богословие видит в Христе *две личности* — божественную и человеческую — и в конечном итоге ведет к несторианству.

Обе традиции, антиохийская и александрийская, имели в виду одну и ту же реальность. Евангелист Иоанн писал по-гречески, но образ мысли у него был семитский. Поэтому, употребляя греческое слово «плоть», имеющее столь материальный оттенок для греческого слушателя, он, конечно, имел в виду еврейское значение этого слова (басар), обнимающее всю живую реальность человеческого существования, как материальную, так и духовную. Именно в этом смысле пользовался словом «плоть» и св. Афанасий. Он видел в Христе одно Лицо — Божественное Слово, воспринявшее не отдельную человеческую личность, а *человеческую природу*. Задолго до Эфесского собора, утвердившего догмат о Богородице, Афанасий называл деву Марию Божией Матерью. Все действия Спасителя он приписывал Богу-Слову, как единой личности. Но утверждая единство Христа как воплощенного Слова, Афанасий, как и все александрийцы, не всегда чувствовал, что его терминология открывает возможность умаления человеческой природы Спасителя — опасность, которой не избежал Аполлинарий.

Учение о Троице

Основная заслуга св. Афанасия состоит в его борьбе с арианством. В то время как в восточной Церкви не осталось ни одного православного епископа, он — один против всех — мужественно отстаивал православную никейскую веру, провозгласившую *единосущие* Отца и Сына. Как уже обсуждалось выше, этот небиблейский термин имел дурную репутацию и был осужден на Антиохийском соборе в III веке как выражение модалистской ереси (если сущность одна, то нет и реального различия между Лицами св. Троицы: Отец, Сын и Дух Святой — лишь различные выражения (модусы) одной и той же сущности).

Афанасий не вдавался в богословские тонкости. Сражаясь с арианством за единосущие, он отстаивал самый смысл, самое существо христианства. Воплощение, смерть и Воскресение Христа принесли миру спасение. Отрицая единосущие Христа Отцу, арианство

угрожало разрушить самое сущность и основание христианской веры: человечество нуждается в спасении, но спасение возможно только от Бога, поэтому Христос — и человек, и Бог, а иначе мы не спасены. Св. Афанасий твердо знал, что, только отстояв единосущие, можно сохранить чистоту православной веры. Его не смущало, что для этого приходится вводить в употребление непривычное слово, не нравившееся большинству богословов. Всякие философские рассуждения по поводу реального смысла этого слова он считал ненужными и даже опасными:

Не должно же доискиваться, почему Слово Божие не таково, как наше, потому что, как сказано уже, и Бог не таков, как мы. Неприлично также доискиваться: как Слово от Бога, или как Оно — Божие сияние, или как рождает Бог и какой образ Божия рождения. Кто отваживается на подобные исследования, тот безумствует, потому что желает истолковать словами, что неизреченно свойственно Божию естеству и ведомо одному Богу и Сыну Его. Это то же самое, что и доискиваться: где Бог, почему Он — Бог и каков Отец. Но как предлагать подобные вопросы — нечестиво и свойственно невеждущим Бога, так и непозволительно отваживаться на подобные исследования о рождении Божия Сына, и Бога и Премудрость Его измерять своим естеством и своею немощью. Поэтому же и не следует представлять о сем вопреки истине; и если кто при этих исследованиях приходит в недоумение, то не должен не верить и написанному. Лучше недоумевающим молчать и веровать, нежели не верить по причине недоумения.

(«Против ариан», 2, 36)

О Духе Святом Афанасий говорит в своих письмах к Серапиону. Его рассуждения следуют той же логике, что и его учение о Христе. Есть один Бог — единосущная Троица: Отец, Сын и Дух. Как и Сын, Дух Святой — тоже Бог, а иначе мы не спасены:

...О Духе же Святом Бог говорит, что Он не просто Дух, а Дух Его, и что Им обновляется наш дух, как и псалмопевец в сто третьем псалме говорит: «отнимешь дух их — умирают и в персть свою возвращаются. Пошлешь Дух Твой — создаются, и Ты обновляешь лицо земли» (Псал.103:29,30). Если же обновляемся мы Духом Божиим, то не Святой Дух, а наш дух именуется здесь создаваемым. И если на том основании,

что все приводится в бытие Словом, прекрасно рассуждаете, что Сын — не тварь, то не хула ли именовать тварию Духа, которым Отец чрез Слово приводит все к совершенству и обновляет.

(«К Серапиону», послание 1:16,17)

Через Духа Святого происходит общение человека с Богом и обожение. В то же время Дух принадлежит Сыну, являясь Его «собственным» (*идиос*) Духом:

Итак, по данной нам благодати Духа и мы бываем в нем, и Он в нас. И поелику Дух, который бывает в нас, есть Божий, то и мы, имея в себе Духа, справедливо почитаемся пребывающими в Боге, а таким образом и Бог бывает в нас. Следовательно, мы пребываем в Отце не так, как Сын. Сын не делается причастником Духа, чтобы чрез это быть Ему в Отце. Не Он приемлет Духа, а паче Сам подает Его всем, и не Дух сочетает Сына с Отцом, но паче Дух приемлет от Слова. И Сын в Отце, как собственное Его Слово и сияние. А мы без Духа чужды Богу и далеки от Него, причастием же Духа сочетаемся с Божеством.

(«Против ариан», 3, 24)

Выражение «а паче Сам подает Его всем» часто и неправильно толковали как аргумент в пользу *Filioque*: будто бы в данном случае св. Афанасий утверждает, что Святой Дух исходит от Сына. Такое понимание упускает из виду контекст высказывания, в котором вовсе не обсуждается вечное исхождение Духа. Афанасию был чужд философский подход к бытию Божию, который как раз и породил учение о *Filioque*. в своих писаниях он вообще никогда не говорит о св. Троице в абстрактных терминах. Мысль Афанасия всегда сосредоточена на идее спасения человека от рабства смерти и тлению. Спасение принес в мир Христос, и Он же посылает нам Духа Святого, через которого мы приобщаемся божественной жизни.

* * *

В целом можно сказать, что св. Афанасий Великий был чрезвычайно привлекательным человеком, мужественным и неутомимым, настоящим христианским героем. Он был не понят многими современными ему восточными богословами, воспитанными на учениях неоплатоников и Оригена. Афанасий же совершенно освободился от

приверженности неоплатонической мысли, особенно в своем учении о сотворении мира. На Западе его учение было воспринято более благосклонно, так как западное богословие никогда не сражалось с модализмом и поэтому не видело никакой опасности в термине *единосущие*.

Однако окончательную победу над арианством одержал не св. Афанасий, а его младшие современники — отцы-каппадокийцы, которым удалось разработать правильную терминологию, устранившую противоречие между понятием единосущия и троичной природой Бога, и которые очистили никейскую веру от подозрений в модализме.

Глава 10

СВЯТОЙ КИРИЛЛ ИЕРУСАЛИМСКИЙ

Прежде, чем перейти к учению отцов-каппадокийцев, окончательно разрешивших спор о св. Троице, следует остановиться на замечательной личности св. Кирилла Иерусалимского (ок.315-387 гг.). Его жизнь и учение отразили все смуты и проблемы церковной жизни середины IV века и могут дать нам наглядное представление о духе той эпохи.

Св. Кирилл был рукоположен во пресвитера в 349 году, а уже в 350 году он был назначен епископом иерусалимским. Церковь тогда переживала серьезные трудности, вызванные арианской смутой. До 337 года империей правил Константин I, в конце своей жизни покровительствовавший арианам и сместивший большинство православных епископов с их кафедр. Св. Афанасий избежал преследований, укрывшись в пустыне, в одном из египетских монастырей. Фактически на всем православном Востоке не осталось ни одного православного епископа. В 336 году самому Арию было разрешено вернуться из ссылки, и он был бы принят обратно в лоно Церкви, если бы этому не помешала его внезапная смерть.

Какое место во всем этом принадлежит Кириллу Иерусалимскому? — Многие богословы древности и последующих времен при-

числяли его к арианам на том основании, что он получил посвящение во епископа от арианина Акакия Кесарийского. Такой аргумент не вполне справедлив: ведь и несомненно православный святой, Василий Великий, был рукоположен в 370 году, когда на Востоке православное никейское вероопределение еще отвергалось почти всеми. Во Втором Вселенском соборе Кирилл Иерусалимский участвовал на православной стороне, также и его образ мыслей вполне согласуется с православной верой. Вообще в оценке церковной обстановки в IV веке следует избегать крайних суждений. Можно на примерах показать, что большинство восточных епископов, хотя и не вполне признавали никейское вероопределение, в то же время не соглашались и с арианской ересью. От никейского Символа веры их отталкивало лишь слово «единосущный», которое, по их понятиям, навлекало подозрения в модализме. Но никто не был удовлетворен и учением о субординации в св. Троице, непосредственно вытекавшим из арианских представлений. Большинство духовенства колебалось где-то между модализмом и субординатизмом и по сути дела имело почти православный образ мысли, который можно определить как «не вполне никейское православие»: они были православными по мысли, но не по формальному исповеданию веры. К сожалению, в тогдашнем богословии не существовало терминологии, пригодной для точного выражения тех мнений, которых придерживалось большинство. В то время вошло в употребление слово «подобосущный» или «сходносущный» (*омиусиос*). Следуя Оригену, большинство сирийских и палестинских богословов считали, что Христос является «подобием» Бога, что их сущности «сходны». Обстановка была очень запутанная, и распутать ее предстояло каппадокийским богословам, которые вышли из среды сторонников «подобосущия» и хорошо понимали все стороны проблемы.

Как раз в это время Кирилл стал епископом иерусалимским. Его положение с самого начала было очень сложным. Посвященный в сан убежденным арианином Акакием, он в то же время поддерживал св. Афанасия, когда тот укрывался от гонений на православных. Кирилл был трижды свергнут арианами с епископской кафедры и трижды восстановлен, но все же, когда в 381 году Второй Вселенский собор в Константинополе восстановил православие, у некоторых возникли сомнения относительно православности его взглядов. В 382 году был созван собор, на котором особо обсуждался этот вопрос. Собор послал письмо папе римскому, в котором сообщалось, что епископ Кирилл «подвизался против ариан» и имеет православный образ мыслей.

Из произведений св. Кирилла особенно известно собрание его проповедей к оглашенным в трех частях:

1. Прокатехизис — «предварительные» огласительные проповеди, нечто вроде вводного курса для готовящихся к крещению.

2. 18 огласительных слов, адресованных не ко всем оглашенным, но лишь к тем, которым предстоит креститься в ближайшую Пасху (после четвертой недели Великого Поста для оглашенных устраивался «экзамен», и «сдавшие» допускались «ко просвещению»).

3. 5 мистагогических (тайноводственных) проповедей, адресованных новокрещенным. По обычаю того времени, оглашенные не допускались даже к присутствию при евхаристическом таинстве. Они изучали св. Писание, христианскую нравственность и молитвы, но ничего не знали о сакраментальной жизни Церкви. Поэтому после крещения им давалось особое объяснение крещения и евхаристии.

Собрание проповедей св. Кирилла — ценнейший источник сведений о литургической жизни восточной Церкви в IV веке. До нас дошло еще три таких собрания — св. Иоанна Златоуста и Феодора Мопсуэстийского, представляющих антиохийскую традицию, и западного отца Церкви св. Амвросия Медиоланского (Миланского). Несмотря на разобщенность в пространстве, их содержание обнаруживает замечательное сходство литургических обычаев и лишь незначительные расхождения в мелочах, отражая общую для всех традицию доникейской Церкви. Приведем несколько примеров.

...Когда произносится огласительное учение, если будет допытываться у тебя оглашаемый: «что говорили учащие?» — ничего не пересказывай стоящему вне (Церкви). Ибо преподаем тебе тайну и надежду будущего века... Да не скажет тебе кто-либо: «что за вред, если узнаю и я?». И больные просят вина; но если дано несвоевременно, производит оно помешательство ума, и бывают два худые последствия: и больной гибнет, и на врача клеветают. Так, если и оглашаемый услышит что от верного, то и оглашаемый впадет в помешательство ума (ибо не знает того, что выслушал, и осуждает дело, осмеивает сказанное), и верный осуждается как предатель. Вот, ты стоишь уже на самом пределе; смотри, не разглашай произносимого, не потому, что оно не достойно пересказа, но потому, что слух недостойн принять его. И ты некогда был оглашаемым, и я не сообщал тебе предлагаемого теперь. Когда опытом из-

ведаешь высоту преподаваемого, тогда узнаешь, что оглашаемые недостойны слышать это.

(«Предогласительное слово», пар.12)

Здесь имеется в виду так называемая «дисциплина секретности». Готовящимся к просвещению указывалось, что они стоят на пороге великой тайны. Сейчас им предстоит услышать очень серьезные вещи, о которых нельзя говорить с кем попало. Ранняя Церковь проводила строгое различие между догматическим учением и проповедью (греч. *керигма*). Первое касалось внутренней, «интимной» жизни Церкви в таинствах и было доступно только посвященным — даже оглашенные не могли присутствовать при совершении таинств. Проповедью или *керигмой* называлось учение относительно всего остального — морали, св. Писания, духовной жизни, включая также и формальное вероучение, которое называется «догмой» в современном богословии. *Керигма* провозглашалась вне Церкви и была доступна всем.

Интересно, что в наше время это различие совершенно стерлось. Внутренняя жизнь Церкви иногда выставляется напоказ, и совершение таинств можно увидеть даже по телевизору. В некоторых странах, где проповедь христианства запрещена, литургия представляет единственный источник сведений о жизни Церкви. Все, что осталось от раннехристианской «дисциплины секретности», это возглас дьякона «Двери, двери» перед началом литургии верных, открывающейся исповеданием Символа веры. Этот возглас ранее означал, что двери церкви сейчас закроются и что все посторонние должны уйти из собрания посвященных. Теперь этот смысл забыт, и возгласу «Двери, двери» приписывается символически-духовное значение: он толкуется как приглашение открыть двери сердца или души для восприятия веры или же закрыть их для всего остального — в зависимости от вкуса «толкователя».

О смысле таинства крещения св. Кирилл говорит так:

Великое дело — предстоящее крещение, оно — искупление пленным, оставление прегрешений, смерть греха, обновление души, светлое одеяние, святая нерушимая печать, колесница на небо, райское наслаждение, предуготование Царствия, дарование усыновления.

(Там же, пар.12)

В этом отрывке особенно интересно, что крещение рассматривается почти исключительно в его положительном измерении: как освобо-

ждение, как преддверие вечной жизни. В латинских катехизисах (а также в православных, написанных под влиянием латинских) крещение скорее несет отрицательный смысл очищения или юридический — избавления от первородного греха, унаследованного от Адама. У восточных отцов мы этой идеи не находим. От Адама наследуется не греховность, а смертность. Потому что человек страшится смерти, миром правит грех и дьявол узурпировал власть. Поэтому обряд крещения начинается с изгнания нечистой силы из крещаемого (экзорцизмов), и все молитвы говорят об освобождении из рабства дьяволу и смерти.

Как и в наши дни, в раннехристианском чине крещения кандидаты должны были вслух читать символ (исповедание) веры как завершение полученных наставлений и выражение готовности «сочетаться с Христом». В IV веке никейское вероопределение еще не стало обязательным для всех церквей. В каждой местной церкви существовал свой собственный текст. В огласительных словах св. Кирилла приводится символ, которым пользовались в иерусалимской церкви (возможно, составленный самим Кириллом):

...Веруй же и в Сына Божия, единого и единственного Господа нашего Иисуса Христа, Бога, рожденного от Бога, жизнь, рожденную от жизни, свет, рожденный от света, по всему подобного Родившему, не во времени получившего бытие, но рожденного от Отца прежде всех веков предвечно и непостижимо, Божию премудрость и силу, ипостасную правду, прежде всех веков сидящего одесную Отца. Ибо не по страданию, как бы увенчанный, от Бога (как думают некоторые) за терпение получил престол одесную, но с самим бытием (а рожден Он предвечно) имеет царственное достоинство, совосседа с Отцом, так как ... Он Бог и премудрость и сила. Со Отцом Он царствует и через Отца зиждитель всего; но не имеет недостатка в достоинстве Божества и знает Родившего, как и сам познается Родившим... Не отчуждай Сына от Отца и не производи смешения, веря в сыноотечество, но веруй, что единого Бога един есть едиnorodный Сын, прежде всех веков Бог-Слово, слово не произносимое, разливающееся в воздухе, не уподобляющееся словам не осуществленным, но Слово-Сын, Творец словесных существ, Слово, слушающее Отца и само глаголющее...

(«Огласительное слово» 4, гл. 7)

Не желая вступать в опасные споры, Кирилл явно избегал слова «единосушие». Вместо этого мы встречаем у него выражение «Иисуса Христа ... по всему подобного Родившему», которое могло быть истолковано и в арианском смысле. Но в целом этот текст показывает, что Кирилл придерживался православных взглядов. Так, выражение «ипостасная правда» очень близко к богословию каппадокийцев; фраза «ибо не по страданию ... получил престол, ... но с самым бытием» явно направлена против ереси *адопционизма* (согласно которой Слово Божие вселилось в человека Иисуса при его крещении или же только после Его страданий и Воскресения); «не производи смешения, веря в сыноотечество» — фраза, явно направленная против модализма. Интересно, что свв. Кирилл и Мефодий, борясь с введенным в славянских странах латинским исповеданием веры (*Filioque*), обвиняли западных миссионеров в ереси «сыноотечества», так как те говорили, что Дух исходит «от Отца и Сына». Патриарх Фотий также употреблял выражение «сыноотечество» как характеристику западного учения о Троице.

Св. Кирилл также обсуждает вопрос о том, что такое Церковь. В 18-м «Огласительном слове» содержится знаменитое определение «и во единую, святую, соборную (т.е. кафолическую) Церковь», которое толкуется следующим образом:

Церковь называется соборной (кафолической), потому что она в целой вселенной от пределов земли до пределов ее и потому что во всеобщности и без всякого опущения преподает все, долженствующее входить в состав человеческого ведения, догматы о видимом и невидимом, о небесном и земном; еще потому, что подчиняет благочестию весь человеческий род, и начальников и подначальных, ученых и неученых, наконец потому, что, как повсеместно врачует и исцеляет она всякого рода грехи, совершенные душою и телом; так в ней же приобретает все именуемое добродетелью какого бы то ни было рода — и в делах, и в словах, и во всяком духовном даровании.

(«Огласительное слово» 18, гл. 23)

В то время как для св. Игнатия Антиохийского понятие кафолической Церкви связано с понятием *местной* общины («Где Христос, там и кафолическая Церковь»), св. Кирилл прежде всего подчеркивает *универсальность* Церкви. Церковь *кафолична* (т.е. объемлет все), во-первых, в географическом смысле («она во всей вселенной») — это

стало практически возможным, когда Константин I даровал Церкви свободу и провозгласил христианство государственной религией империи. Во-вторых, Церковь кафолична потому, что она проповедует полноту истины («без всякого опущения преподает все ... догматы»). В-третьих, потому, что она объемлет все человеческое общество без различия классов, профессий и т.п. («и начальников и подначальных, ученых и неученых»). В-четвертых, она соприкасается со всей полнотой человеческой нравственности («врачает ... грехи, ... в ней же приобретается все именуемое добродетелью»). Таким образом, для св. Кирилла кафоличность или соборность Церкви означает ее полноту, ее способность охватить все стороны человеческого бытия, как физического, так и духовного.

Сам термин «кафолическая» в сущности означает то же, что и «православная». Он происходит от греческого *καθ'ολον* («согласно целому»). Православная Церковь называет себя соборной, т.е. кафолической, а римская католическая Церковь также именуется себя православной. Выбор именно слова «православная» для наименования восточной Церкви произошел случайно, и оба термина по сути дела взаимозаменяемы.

Церковью же (греч. *ἐκκλησία*) она называется в подлинном значении сего слова, потому что всех собирает и совокупляет.
(Там же, гл. 24)

Греческое слово «церковь», *ἐκκλησία* (от греч. *ἐκκαλέω*, созывать, вызывать), обозначает собрание тех, кто вызван или приглашен. Это не случайное сборище, не толпа, а собрание людей, объединенных общей целью, ответивших на персональное приглашение, на личный зов. Славянское слово «церковь» этого смысла не несет. Как и немецкое «кирха» и английское «черч», оно обозначает здание или помещение, куда люди собираются в воскресенье (т.е. «день Господень», греч. *κυριακὴ ἡμέρα*), и в конечном итоге восходит к греческому слову *κυριος*, Господь.

Действие Святого Духа в Церкви св. Кирилл связывает с разнообразием людей, ей принадлежащих, и с великим множеством даров Духа, распределенных между ними:

Велик, всемошен и чуден в дарованиях Дух Святой. Сочти, сколько вас теперь, какое здесь число душ. Каждому на пользу действует Он, и, пребывая посреди нас, видит нрав каждого, видит и помысел и совет, и что говорим, и что думаем.

Велико подлинно сказанное нами, но и сего еще мало. Ибо вникни ты, чей ум просвещен уже Духом, сколько христиан во всей этой пастве, сколько их во всей Палестине, и от сей области простри мыслью ко всему Римскому царству, а от него обрати взор на целый мир, на племена персов, на индийские народы, на готов, на сарматов, галлов, испанцев, мавров, ливиян, эфиопов и на прочие неизвестные нам и по имени племена, потому что многие из них остаются у нас без наименования. И у каждого народа обрати внимание на епископов, на пресвитеров, на диаконов, на монашествующих, на дев и на прочих мирян. И представь себе великого Снабдителя дарований, который в целом мире дает кому чистоту, кому всегдашнее девство, кому милосердие, кому нестяжательность, кому силу изгонять сопротивных духов. Как свет одним своим лучом все озаряет, так и Святой Дух просвещает имеющих очи. Ибо если кто, слепотствуя, не бывает сподоблен благодати, то пусть укоряет в том не Духа, но свое неверие.

(«Слово огласительное» 16, гл. 22)

В этом отрывке св. Кирилл явно намекает на схождение Духа в Пятидесятницу (Деян. 2). Дух Святой всегда приходит *лично* к каждому из нас. В присутствии Святого Духа собрание людей, толпа превращается в осмысленное собрание — Церковь. Различие дарований служит не к разделению, но к единству. Быть разными — великое благо, и Церковь освящает и воссоединяет людей и народы во всем их разнообразии.

В «Тайноводственных словах к новопросвещенным» Кирилл дает описание таинств. Крещение понимается как уподобление смерти и Воскресению Христа, через которое мы получаем спасение. В крещении все, что в действительности произошло со Спасителем, происходит и с нами, но безболезненно, без страданий:

Новое и необычайное дело! Умираем мы не в самой действительности и погребены бываем не в самой действительности и, распявшись не самым делом, воскресаем, но уподобление бывает только в образе, а спасение на самом деле. Христос подлинно был распят, подлинно погребен и подлинно воскрес и все сие даровал нам, чтобы, приобщившись страданий Его уподоблением, на самом деле приобрести нам спасение. Какое преизбыточествующее человеколюбие! Христос приял гвозди

на пречистые руки и ноги свои и терпел болезнь, а мне безболезненно и без усилий за общение в болезни дарует спасение.
(«К новопросвещенным» 2, 5)

Как и все греческие отцы, св. Кирилл понимает крещение как нечто большее, чем просто оставление грехов. Уничтожив власть смерти своей смертью и Воскресением («смертию смерть поправ»), Христос вывел человечество из плена смерти, незаконно захватившей власть над человеческой природой. Приобщаясь через крещение страданиям Христа, мы приобщаемся этой победе:

Никто да не думает, что крещение есть благодать оставления только грехов, ... как Иоанново крещение давало только отпущение грехов. Напротив, мы точно знаем, что оно как служит очищением грехов и сообщает дар Св. Духа, так бывает и верным изображением Христовых страданий. Посему-то и Павел, недавно взывая, сказал; «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть...» (Римл.6:3,4)... Посему да познаем, что все, что ни претерпел Христос, пострадал Он ради нас и нашего ради спасения на самом деле, а не в воображении, и мы делаемся причастниками Его страданий... Во Христе истинная была смерть, душа Его действительно разлучилась с телом и погребение было истинное... Но в нас смерти и страданий одно подобие, спасение же не подобие, а самая действительность.

(Там же, 2, 6-7)

Говоря о смысле миропомазания, св. Кирилл останавливается на связи между словами «помазать» (греч. *хрио*; отсюда *Христос*, означающее «помазанник») и «христианин». Быть христианином означает быть помазанником, означает приобщение к помазанию ветхозаветных царей, священников и, наконец, самого Христа:

Во Христа крестившись и во Христа облекшись (Гал.3:27), соделались вы *сообразными* Сыну Божию (Римл.8:29), потому что Бог, предопределивший нас в *усыновление* (Ефес.1:5), соделал нас *сообразными* славному телу Христа (Фил.3:21). Посему, став причастниками Христовыми (Евр.3:14), справедливо называетесь помазанниками (*хрисци*)... Помазанниками же соделались вы, приняв изображающее Святого Духа. И все

над вами совершенно в образе, потому что вы образ Христов. Как Христос, омывшись в реке Иордане и сообщив водам благоухание Божества, вышел из вод, и было на Него существенное наитие Духа Святого (потому что подобное почи- вает на подобном), так подобно и вам, исшедшим из купели священных вод, дано миропомазание, изображающее собою то же самое, чем помазан Христос. А это есть Дух Святой... Ибо Христос не от человека и не елеем или миром телесным был помазан, но Отец, предопределивший Ему быть Спасителем целого мира, помазал Его Духом Святым... И как Христос действительно был распят, и погребен, и воскрес, а вы сподобились в крещении уподобительно быть с Ним распятыми и погребенными и воскреснуть, так и в рассуждении миропомазания: Он помазан духовным елеем радости, то есть Духом Святым, который именуется елеем радости, потому что есть причина духовного радования, а вы, приобщившись Христу и став Его причастниками, помазаны миром.

(Там же, 3, 1-2)

В замечательном описании евхаристии Кирилл говорит, что для предложения св. Даров существенно призывание Св. Духа:

Потом ... умоляем человеколюбца Бога ниспослать Святого Духа на предлежащие дары, да сотворит Он хлеб телом Христовым, а вино кровию Христовой. Ибо без сомнения, чего коснется Св. Дух, то освящается и прелгается.

(Там же, 5,7)

В раннехристианский период евхаристическая молитва завершалась так называемой *эпиклезой* — молитвой призывания Духа Святого на предложенные Дары. Впоследствии эта молитва сохранилась лишь в восточной Церкви. В конце Средних веков по этому поводу возникла полемика с латинской Церковью, носившая чисто схоластический характер. Западные богословы утверждали, что предложение св. Даров осуществляется «установительными словами», то есть словами, произнесенными Господом во время Тайной Вечери: «Примите, ядите, сие есть тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов... Пейте от нея все, сие есть кровь Моя нового завета, яже за вы изливаемая во оставление грехов». Приведенный выше текст из св. Кирилла часто цитировался как доказательство того, что в ранней Церкви предложение св. Даров связывалось с призыванием Духа Свя-

того. Такое призывание есть и в нашей литургии. Вся евхаристическая молитва, начиная со слов «Благодарим Господа», имеет троичный характер: она адресована Отцу через Христа в Духе Святом и составляет единое целое. Нельзя сказать, что преложение св. Даров совершается в какой-то определенный момент этой молитвы. Оно достигается молитвой всей Церкви к св. Троице, и без призывания Св. Духа (причем не только на хлеб и вино, но и на всю Церковь) эта молитва становится неполной, теряет свой троичный характер. И сам св. Кирилл в другой своей проповеди утверждает то же самое:

Хлеб и вино евхаристии до святого призывания ... *Троицы* были простым хлебом и простым вином, а по совершении призывания хлеб делается телом Христовым, а вино кровию Христовой.

(Там же, 1,7)

В сочинениях св. Кирилла содержится также важный комментарий на молитву Господню. Особенно интересно его толкование прошения о хлебе насущном:

Хлеб обыкновенный не есть насущный, а сей святой хлеб есть насущный, то есть имеющий действие на сущность души. Сей хлеб не во чрево вмещается и потом выходит из него (Мф.15:17), но сообщается всему твоему составу, к пользе души и тела. А слово «днесь» употреблено вместо «ежедневно», как и Павел сказал: «наставляйте друг друга каждый день, доколе можно говорить *ныне*» (Евр.3:13).

(Там же, 5, 15)

«Насущный» по-гречески *επιούσιος*, то есть буквально «надсущный» или «сверхсущный». Св. Кирилл считает, что этот хлеб, «имеющий действие на сущность души», есть не что иное, как евхаристия.

Здесь же мы узнаем, что во времена Кирилла люди принимали причастие не из лжицы (ложечки), но прямо в руки:

Посему, приступая, не с разжатыми дланями рук, не с распостертыми перстами подходи, но левую соделав престолом для правой... и согнув длань, прими тело Христово и скажи при сем: аминь. Потом, с осторожностью освятив очи прикосновением святого тела, приобщись, внимательно наблюдая, чтобы от него не утратить чего-либо. Ибо, если утратишь что, лишишься как бы собственного своего члена... После того, как

приобщишься тела Христова, приступи и к чаше с кровию не с распростертыми руками, но в согбенном положении с поклоном и чествованием, говоря: аминь, освятись, причащаясь и крови Христовой. И пока еще на губах твоих остается влажность, прикасаясь руками, освяти и очи, и чело, и прочие орудия чувств. Потом, дождавшись молитвы, благодари Бога, который сподобил тебя толиких тайн.

(Там же, 5,21-22)

Введение в употребление лжицы в VII веке было вызвано соображениями предосторожности. Церковь посещали огромные толпы людей, в большинстве своем невежественных и страдающих предрассудками. Это давало серьезные основания опасаться, что освященные Дары могут стать объектами злоупотребления, как, например, черной магии и т.п. Необходимо было каким-то образом защитить таинства от использования не по назначению, поэтому обычай получения причастия в руки был упразднен.

В целом, наплыв большого числа верующих в Церковь послужил причиной явления, называемого *клерикализацией*, то есть отделения духовенства от мирян, его обособления как особой привилегированной группы. Возможно, что эта эволюция была не только неизбежна, но и необходима по чисто пастырским и практическим соображениям. Однако под нее было подведено и теоретическое обоснование. Как раз в это время на сцене появился псевдо-Дионисий (Ареопагит), учение которого о церковной иерархии дало прекрасную базу для уже начавшегося процесса клерикализации. Этот процесс расщепил Церковь на «мир» и «клир», вызвал к жизни целый ряд особенностей церковной архитектуры и народного благочестия и сильно повлиял на многие другие аспекты церковной жизни и учения. Нужно заметить, что духовенство по сей день принимает причастие в руки и отдельно от мирян.

ЧАСТЬ II

Глава 1

КАППАДОКИЙСКИЙ СИНТЕЗ

Во второй половине IV века происходила постепенная и на первых порах очень поверхностная христианизация империи и всего греко-римского общества. Император Константин был крещен на смертном одре в 337 году. Его сыновья также откладывали свое крещение, видимо, опасаясь нарушить принимаемые со всей серьезностью заповеди христианства. Трудность совмещения императорской власти, основанной на насилии и военной мощи, с христианской верой осознавалась очень глубоко, но, даже откладывая личное крещение, императоры продолжали покровительствовать новой религии. Повсюду строились церкви и соборы, и их наполняли толпы народа. Искусство процветало. В христианство переходили люди из всех слоев населения, включая интеллигенцию и аристократию. Несмотря на этническое разнообразие, все они принадлежали к эллинистической культуре, и ключом к пониманию их ментальности была греческая философия. Для того, чтобы обратить мир в христианство, необходимо было истолковать христианство в греческих понятиях и категориях. Это истолкование предполагало творческое усилие ума, духа и сердца. Оно представляло собой подвиг, который и составляет содержание христианского свидетельства в изменяющейся исторической ситуации. В IV веке этот подвиг взяли на себя отцы-каппадокийцы: Василий Великий, Григорий Нисский и Григорий Назианзен.

Иллюстрацией к вышеупомянутой проблеме может служить и самое Священное Писание, включавшее не только Новый Завет, написанный по-гречески, но и Ветхий — в переводе Семидесяти (так называемая Септуагинта). Этот последний несомненно оставлял желать лучшего, но кроме того и вся книга была посвящена истории казалось бы никому не нужного, крошечного и довольно дикого народа. Обра-

зованный грек не мог понять, почему мелким, незначительным эпизодам этой истории придавалось огромное религиозное значение. И все это венчалось по греческим понятиям смехотворным, абсурдным Воскресением из мертвых, в которое ни один уважающий себя философ верить просто не мог.

С другой стороны, в эллинистическом понимании сама история как таковая не имела значения. Над мелочами этого мира всегда царила вечная трансцендентная истина. В категориях господствующего платонизма Бог был непостижимым, неизменным, вечным Существом. Он не мог «стать» ничем, а тем более простым смертным человеком, да еще иудеем. Против христианского учения восставал весь снобистический склад ума утонченных греческих интеллектуалов. Да и в самом деле, почему они, духовные наследники Платона и Аристотеля, должны были следовать религии, основанной жалкой кучкой необразованных палестинцев?

Первую попытку объяснить Писание в греческих понятиях сделал Ориген, пользовавшийся своей системой аллегорического толкования, в которой все исторические факты объяснялись как иносказания, повествующие о вечной истине. Аллегорический метод имел почтенную историю и, в некоторой степени, применялся самим апостолом Павлом. Труды Оригена, несомненно представляющие огромный интерес и ценность, не решили, однако, всех проблем до конца, и сам Ориген на протяжении всей своей жизни был олицетворением конфликта между греческим разумом и христианской верой, так никогда вполне никем и не разрешенного.

Отцам-каппадокийцам, стремившимся разрешить этот конфликт и достичь синтеза, помимо этого предстояла еще и борьба с арианской ересью, владевшей тогда церковными умами. Согласно учению Ария, Сын Божий был не истинным Богом, а существом промежуточным между Богом и людьми. Арианство было осуждено в 325 году на Никейском соборе, но уже в 335 году на торжественном открытии храма Гроба Господня в Иерусалиме Арий был принят обратно в лоно Церкви, а его главный оппонент Афанасий Великий поехал на Запад, в ссылку. В 337 году покровительствовавший арианам император Константин скончался. На смертном ложе его крестил арианский епископ Евсевий Никомидийский. Империю поделили между собой сыновья Константина. Констант, сочувствующий православным, стал править Западом, а покровителю арианства Констанцию достался Восток. В 350 году Констанций стал единовластным правителем всей империи и немедленно учинил повсеместную «чистку» в

Церкви, в результате чего все православные епископы были отправлены в изгнание. Спас православие приход к власти императора Юлиана Отступника (361 г.), который восстановил язычество, а всем разновидностям христианства — по философской широте своих взглядов — предоставил полную свободу, надеясь также, что междоусобная вражда постепенно уничтожит само христианство изнутри. При нем православные епископы вернулись из ссылки и стали воссоставлять православие.

Здесь интересно отметить — для лучшего понимания атмосферы того времени, — что средиземноморский мир был очень мал, и в образованных кругах все были знакомы друг с другом. Так, в Афинском университете в 50-х годах будущие святые отцы-каппадокийцы были коллегами будущего императора Юлиана. Таким образом, отцы Церкви жили среди людей и сами были теми людьми, руками которых творилась история того времени и определялись судьбы будущего.

В период правлений Констанция и Юлиана св. Афанасий Великий защищал понятие «единосущия», *омоу́сия*. Этот термин был единственным небиблейским в никейском Символе веры. Кроме того, у этого слова была запятнанная репутация — в 251 году на соборе в Антиохии оно было осуждено, как выражающее идею *модализма*, т.е. такого понимания Троицы, при котором Лица рассматриваются всего лишь как «модусы» или «аспекты» единого Бога, а не как реальные личности. Особенную оппозицию понятие единосущия встречало в Антиохии, где богословы были более склонны интересоваться конкретной исторической личностью Христа, отличной от Отца. Однако Афанасий в пылу сражения с одной ересью проглядел уязвимость своей терминологии к обвинениям в другой ереси, модализме. Идея единосущия сделалась пробным камнем разногласий между антиохийскими и александрийскими богословами, и примирить их было первостепенной задачей каппадокийских отцов.

К 370 году за исключением изгнанного Афанасия все восточные епископы были арианами или полуарианами, несмотря на то что в 325 году никейская вера была принята фактически без возражений. Молва говорила, что, когда на соборе в Никее епископы подписывали Символ веры, некоторые из них вместо *омоу́сиос*, единосущный, написали *омиу́сиос*, сходносущий (или подобосущный), добавлением маленькой иоты существенно изменив смысл термина. Но сказано же в Писании: «И иота закона не прейдет!» В действительности среди всех этих бесчисленных восточных ариан были и те умеренные, которые подписали «подобосущие». Они отвергали единосущие не потому, что

были настоящими арианами, а потому, что оно казалось им несовместимым с подлинной *троичностью лиц*: они полагали, что единосущный Бог не мог быть действительно троичным. Именно каппадокийским отцам удалось объяснить и точно выразить православное исповедание веры в единосущного и три-ипостасного Бога и таким образом привлечь этих умеренных на свою сторону. Это объяснение и истинно творческое развитие богословия каппадокийцами позволило примирить абстрактность греческой мысли с иудейской идеей личного божества и тем самым спасло Церковь. Удача каппадокийцев, или, как их называли, «новоникейцев», свидетельствует о том, что истина не всегда торжествует в результате догматической непримиримости (как в случае св. Афанасия) и что очень часто для смягчения различий и достижения взаимного понимания необходим разумный диалог.

Введенная каппадокийцами терминология создала возможность церковного мира. Церковь признала, что и в период повсеместного арианства таинства продолжали совершаться: ариан, возвращавшихся в лоно православия, не перекрещивали. Сам Василий Великий защищал именно такую умеренную позицию, ссылаясь на учение о домостроительстве спасения (экономии) и на заботу о «спасении многих».

В 381 году при императоре Феодосии Великом на Втором Вселенском соборе в Константинополе спор о св. Троице был разрешен окончательно, и православный никео-царьградский Символ был признан единственно истинным и законным исповеданием веры в том истолковании, которое ему дали каппадокийцы, то есть совместно с учением о трех ипостасях. Однако страсти на этом сразу не улеглись. Александрия горой стояла за св. Афанасия и при поддержке римской Церкви отказывалась принять «новоникейство». В Антиохии также царил разлад. Там шла борьба трех церквей: арианской, новоникейской (представлявшей большинство, возглавляемое другом каппадокийцев епископом Мелетием, в окружении которого мы находим тогда еще молодого Иоанна Златоуста) и староникейской (во главе с епископом Павлином). Эта последняя церковь дружила с Александрией и Римом, а Рим в свою очередь отказывался признавать Второй собор и учение о трех ипостасях.

Еще одной областью, в которой каппадокийским отцам предстояло сыграть ведущую роль, было монашеское движение, в IV веке достигшее особенного подъема. По мере того, как официальная Церковь все более сливалась с империей и с судьбами «этого» мира, ты-

сячи мужчин и женщин покидали общество и удалялись в пустыню, противопоставляя обмирщению Церкви идеал точного соблюдения всех евангельских требований. Предаваясь аскетизму и постоянной молитве, монахи иногда были склонны даже богословие считать ненужной суетой. Живя в пустыне, они часто подолгу оставались без таинств и в своем максимализме стремились к существованию, полностью не зависящему от Церкви.

Одной из заслуг каппадокийских отцов было оцерковление монашества. Св. Василию Великому, путем установления правил и устава жизни, удалось включить монашеский идеал в основное русло церковной жизни, в то же время признавая и закрепляя особое аскетическое призвание некоторых членов Церкви. А брат его, св. Григорий Нисский, дал мистическое объяснение монашества, в свете которого монахи нашли свое место в лоне Церкви и признали, что без Церкви и таинств невозможен и сам мистический идеал монашества.

Итак, каппадокийские отцы — св. Василий Великий, св. Григорий Назианзен (Богослов) и св. Григорий Нисский — положили основание новому периоду в истории христианской Церкви. В союзе (иногда двусмысленном) с римским государством, но всегда, в лице монашества, стремясь к горнему Царству, Церковь ради спасения мира во Христе восприняла на себя задачу христианизации греческой культуры. Этот процесс был длительным, предполагал бдительность и постоянное богословское творчество, борьбу с ересями, равно как и решение актуальных философских вопросов. Результатом этого усилия явилась тысячелетняя православная культура, определившая судьбы многих народов вплоть до ее разложения под ударами западных секулярных идеалов в новое время.

Глава 2

СВЯТОЙ ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИЙ

Св. Василий Великий родился ок. 329 года в Кесарии Каппадокийской, находящейся в Понтийской области — так называлось северо-восточное побережье Малой Азии, где сейчас находится Турция. Его родители принадлежали к зажиточным семьям, отец был юристом в Неокесарии. Василий и его братья получили очень хорошее образование и воспитание. В возрасте восемнадцати лет Василий отправился в Константинополь, где слушал лекции знаменитого софиста Ливания, а потом провел несколько лет в Афинах, где еще существовала старая афинская Академия, основанная Платоном. Там он подружился с будущим святым отцом Церкви Григорием Назианzenом (Богословом), а также познакомился с будущим императором Юлианом (Отступником), который тоже был студентом Академии.

Два брата Василия впоследствии стали епископами. Большую роль в духовном воспитании Василия сыграла также его сестра, монахиня Макрина, впоследствии причисленная Церковью к лику святых. Несмотря на то, что его родители были христианами, Василий крестился только в 354 г., в возрасте двадцати пяти лет. В те времена к крещению относились чрезвычайно серьезно. Даже взрослых людей при совершении таинства полностью погружали в воду. За грехи, совершенные после крещения, было очень трудно получить отпущение. В целом крещение рассматривалось как важнейшее жизненное событие, и обычай откладывать его (иногда даже до самой смерти, как в случае императора Константина I) был широко распространен.

Приняв святое крещение, Василий проникся чрезвычайным энтузиазмом, столь свойственным неофитам (новообращенным). Он захотел вплотную познакомиться с монашеской жизнью и отправился путешествовать в Сирию и Египет. Увлечшись аскетическими идеалами, он стал духовным сыном Евстафия Себастиийского — знаменитого подвижника и главы крайней монашеской группы. Преувеличенный аскетизм Евстафия, требовавшего, чтобы все христиане придерживались монашеской дисциплины, впоследствии был осужден на соборе в Гангре Пафлагонской (ок. 340 г.).

Примерно год спустя чрезмерный пыл Василия утих, и он сменил аскетизм на более умеренный образ жизни. Вместе с Григорием Назианzenом и несколькими другими друзьями он основал в имени

своего отца «аристократическую» христианскую общину. Друзья вели полумонашеский образ жизни, сообща молились и читали философскую и богословскую литературу. Особенно они увлекались Оригеном и совместно опубликовали антологию избранных мест из Оригена под названием «Филокалия», или «Добролюбие» (не путать с другим «Добролюбием», составленным Макарием Коринфским и св. Никодимом Святогорцем в конце XVIII века и представляющим собой собрание аскетических и мистических писаний IV-XV вв.).

В 360 году Василий был посвящен в чтецы, что ознаменовало конец его монашеской жизни. В 364 году он был рукоположен во пресвитера епископом своего родного города Евсеием Кесарийским, а в 370 году — избран архиепископом Кесарии Каппадокийской. К этому периоду относится его деятельное участие в церковных делах: он организует благотворительность, помогает бедным, заступает за всех гонимых и несчастных. В сочетании с безупречно строгим образом жизни все это принесло Василию огромную популярность.

Помимо этого Василий ревностно занимался и общецерковными делами. Он старался противодействовать арианам, пользовавшимся поддержкой императора Валента. В это время среди восточного епископата почти никто не принимал никейского исповедания. Сам Василий был рукоположен «омиусианами» (т.е. сторонниками *подобосущия* Сына Отцу). Близкое ему духовенство сознательно не поддерживало еретические арианские взгляды, но все же отказывалось принять идею *единосущия* Отца и Сына, провозглашенную Никейским собором. Василию предстояло объяснить *единосущие* таким образом, чтобы оно стало приемлемым для этих епископов, колебавшихся где-то между арианством и православием.

Борьба Василия против арианства приобретала серьезный характер. Назначенный губернатором Каппадокийской провинции арианин Модест потребовал от Василия признания правоты арианства, в противном случае угрожая сместить его с кафедры. Стремясь оказать давление на Василия, Модест разделил Каппадокию на две части, оставив его главою «Второй» Каппадокии, а в другой части посадив арианского архиепископа Анфима Тианского. Стремясь избежать арианского засилия, Василий продолжал назначать православных епископов в переданной Анфиму части Каппадокии. Так, епископом нисским стал брат Василия Григорий. Стараясь теснее сплотить силы православия, Василий вступил в переписку со св. Афанасием Александрийским и с папой римским Дамасом. В это же время он начал заниматься писательской деятельностью. В своих многочисленных

произведениях он защищает никейское единосущие, утверждая при этом наличие в Боге трех ипостасей. Кроме этого он написал много сочинений на духовные и аскетические темы.

Василию пришлось много пострадать как от ариан, так и от православных. Ариане ненавидели его как прямого врага, а приверженцы правой веры считали его слишком уступчивым в отношении «полуариан» («омиусиан»).

Св. Василий разрушил свое здоровье неустанным подвижничеством. Он умер 1 января 379 года в возрасте 49 лет, лишь немного не дожив до торжества своих богословских идей на Втором Вселенском соборе в Константинополе (381 г.). Богословские заслуги св. Василия состоят не только в разрешении арианского кризиса и умиротворении Церкви. Он также сыграл огромную роль в «приручении» монашеского движения. Убедившись на собственном опыте, что чрезмерное монашеское рвение может привести к разрыву монашества с Церковью, и в то же время сознавая важность монашеского движения для церковной жизни, он всеми силами старался предотвратить уход монахов из Церкви. Будучи уже епископом, он опубликовал монашеские правила в двух редакциях, пространной и краткой. Его же стараниями в монастырский распорядок были введены восьмикратные общие молитвы в течение дня: утренняя, вечерняя, повечерие, полуношница и молитвы первого, третьего, шестого и девятого часов.

Основные творения св. Василия Великого

1. «Против Евномия», в трех книгах. Евномий был представителем крайнего арианства и основателем ереси *аномеев*. Он утверждал, что природа Сына не только не тождественна, но даже и *не подобна* (греч. *анóмиос*, не подобный; отсюда *аномейство*) природе Отца. Помимо этого Евномий считал, что наш разум может иметь верное рациональное представление о природе Божества. Возражая Евномию, св. Василий защищал православное учение о св. Троице.

2. «О Св. Духе», книга, написанная необычайно популярным, легким языком, в которой Василий доказывает божественную природу Св. Духа.

3. Беседы или проповеди (гомилии):

— «На Шестоднев», комментарий к 1 главе книги Бытия (9 бесед).

— 16 бесед на разные псалмы.

— Полный комментарий к книге пророка Исайи.

— 21 проповедь на различные темы, из которых наиболее известно

«Увещание к молодежи о том, как извлечь наибольшую пользу от чтения языческих авторов». В этой проповеди говорится о необходимости и пользе светского образования.

4. 365 писем к различным лицам, в которых содержится много богословских рассуждений, особенно о св. Троице. Число 365 не случайно, но имеет символический смысл, соответствуя числу дней в году. Некоторые письма не подлинны: одни составлены из произведений св. Василия, а другие вообще написаны не им, а его друзьями или его братом, Григорием Нисским.

5. «Монашеские правила», пространные и краткие. В них Василий определял монашество не как обособленное движение, а как особую категорию христиан, ведущих определенный образ жизни. Основной идеей «Правил» было избавиться от индивидуалистического понимания монашества. Если человек решил уйти в монашество, он уже не может делать все, что хочет, так же как и мы, живя в миру, подчиняемся правилам человеческого общежития. Для св. Василия монашество представляло не исключительную, но идеальную форму христианской жизни. Его «Правила» чужды всякого формализма и отличаются здравомыслием и человеческой чуткостью.

Св. Василий Великий писал также о литургической жизни Церкви. Замечания на богослужбные темы рассеяны в его письмах и встречаются в книге «О Св. Духе». Известная нам литургия Василия Великого была составлена в более поздний период, однако ученые считают, что евхаристическая молитва этой литургии действительно написана самим Василием (в отличие от литургии, носящей имя Иоанна Златоуста, которая восходит к гораздо более позднему времени).

Богословские взгляды св. Василия Великого

Космология

Учение Василия Великого об устройстве мира (космология) излагается в его комментариях к первой главе книги Бытия («Шестоднев»). Эти комментарии представляют собой блестящий пример того, как умный и образованный богослов использовал современные ему достижения человеческого познания для защиты и проповеди христианства. Целью Василия было объяснить христианство в категориях эллинизма с тем, чтобы можно было проповедовать Евангелие образованной части греческого общества. Он прекрасно понимал, что нет никакого конфликта между научной информацией и библейским От-

кровением (конфликт, искусственно возрожденный в наше время), ибо Библия не является (и не претендует являться) источником научной информации.

Объясняя историю сотворения мира в категориях греческой философии того времени, Василий ссылается на Платона (особенно на трактат «Тимей»), а также на комментарии неоплатоников (Посидония), указывая на коренное *философское* (а не научно-информационное) расхождение библейского мировоззрения с языческим греческим. Его «Беседа вторая» на Бытие 1:1 начинается с прямого опровержения античного представления о сотворении мира. «В начале сотворил Бог...» (Быт.1:1). Значит, было начало, значит, и самое время было сотворено. Эта мысль совершенно чужда греческому миропониманию, которое всегда определяло истину в категориях вечности. Далее Василий обсуждает различные значения слова «начало», *архи*, имеющего два основных значения в греческом языке: «начало во времени» и «начало как основополагающий принцип». Вообще греки предпочитали употреблять это слово в философском смысле (как «основополагающий принцип»), но св. Василий старался соединить оба значения и намеренно сохранял некоторую двусмысленность с целью передать одним словом мысль о том, что «принцип» был основан во времени. (Та же идея присутствует в названии основного труда Оригена «О началах».)

Обсуждая значение первого дня творения, Василий пользуется привычным для греков числовым символизмом. Число семь в Библии символизирует «этот мир», наш реальный тварный мир, сотворенный Богом в семь дней. Число восемь символизирует будущий мир, вечность. Восемь — это семь плюс один, поэтому первый и восьмой день как бы совпадают по своему значению: так, воскресенье — это последний, восьмой день, день конца ветхого мира и в то же время первый день нового творения. Такой же числовой символизм мы находим и в книге Откровения св. Иоанна Богослова: семь Церквей, семь ангелов, семь печатей и т.д.; с другой стороны, восьмой день, воскресенье, — день Господень, день суда (Откр.1:9). Этот день — не что иное как конец старого и начало нового мира, знаменуемый катастрофой и судом. Христос воскрес из мертвых в воскресенье — в последний день ветхозаветного мира, в день, следующий за субботой, и потому одновременно и в первый день недели, первый день обновленного, спасенного бытия. Старославянское слово «неделя», обозначавшее воскресный день, утратило связь с эсхатологическим смыслом воскресной литургии и отражает мирское понимание воскресенья как дня отдыха

(от «не делать»). Другой пример числовой символики в «Откровении» — число три с половиной, обозначающее Антихриста, т.е. зверя, убившего свидетелей Христа (Откр.11:9). Три с половиной — это половина от семи, а семь — число «этого мира». Сатана разрушает «этот мир», вносит в него разделение и смерть, поэтому его число — три с половиной.

Использование числового символизма позволяет св. Василию истолковать понятие вечности языком, близким греческим философам. Греческой мысли была совершенно чужда идея «начала времени». В то время как евреи довольствовались простым утверждением факта: «В начале сотворил Бог...», греки любили задавать вопросы вроде: «А что делал Бог до того, как Он начал творить?». Василий в ответ на это объяснял, что начало во времени было также и началом в философском смысле слова, что в первый день Бог сотворил весь мир «в принципе». Он как бы дал творению первоначальный толчок. Все последующее развитие, «эволюция», разворачивание событий происходит само по себе, и первые главы книги Бытия символически повествуют о том, как это происходило.

В библейском рассказе о сотворении мира Василий видит много символов и недосказанности: так, в его понимании, «шесть дней» не надо понимать буквально. В области физики и естествознания Василий пользуется Аристотелевой физикой и комментариями на нее неоплатоников. Его «Шестоднев» — серьезная попытка продемонстрировать, что научная мысль вполне совместима с библейским откровением, что между ними нет никакого противоречия. Такая попытка была бы как нельзя более своевременна в наше время, когда многие искусственно возрождают конфликт между Библией и наукой. Библейское откровение и христианская мысль объявляются мракобесием на том основании, что изложенное в них учение «ненаучно». Те, кто так рассуждает, забывают о том, что Библия не есть источник научной информации; она рассказывает о том, *кто* сотворил мир (наука на этот вопрос ответить не может), и о том, что мир действительно был *сотворен*. А как это сотворение фактически произошло, Библия не сообщает. Василий отвечает на этот вопрос по «Физике» Аристотеля, а мы в наше время неизбежно прибегаем к теории относительности Эйнштейна, к достижениям ядерной физики, генетики и другим новейшим открытиям. Библия же не говорит на языке науки, а символически сообщает о Том, Кто «в начале» своей премудрой волей сказал «да будет».

В «Шестодневе» св. Василий также обсуждает вопрос о сотворе-

нии человека. Он подробно развивает свое учение об образе Божиим в человеке. В этом учении человек предстает как теоцентрическое существо, все бытие которого призвано отражать божественную жизнь и который сотворен по образу и подобию Божию. В то же время человек есть «микрокосм», он как бы собирает, обобщает (в святоотеческой терминологии — *рекапитулирует*) в себе весь тварный мир, центром и венцом которого он призван быть. Подробно антропологическое учение отцов-каппадокийцев будет обсуждаться в главе о св. Григории Нисском.

Учение о богопознании

Проблема богопознания, т.е. возможности знания Бога и общения с Ним, обсуждается в полемической книге «Против Евномия». Евномий был арианином, и в богословии его чувствуется сильное влияние греческой философии, которое он не сумел должным образом превозмочь и примирить с христианским откровением. Основные моменты его учения сводятся к следующему: во-первых, богопознание возможно на уровне тварного бытия путем познания Бога через Его проявления в этом мире. Полученное таким образом знание имеет косвенный, символический характер, так как мы познаем не самого Бога, а узнаем о Боге, как если бы мы читали написанную о Нем книгу. Во-вторых, согласно Евномию, нам доступно также и непосредственное знание Бога. Поскольку человеческий разум имеет божественное происхождение, он может, очистившись и возвысившись, достигнуть созерцания божественной сущности. Именно из этого убеждения вытекали арианские заблуждения Евномия, ибо он утверждал, что через созерцание Бога нам открывается возможность определения Бога с помощью одного лишь слова «нерожденный» (*агеннитос*). Бог — и при этом Евномий имел в виду Бога Отца — отличается от созданного Им мира лишь тем, что у Него нет источника: Он не рожден, в отличие от всего остального творения, включая Его Сына, который, согласно Евномию, есть тварь.

Св. Василий расходился с Евномием по всем пунктам. Во-первых, при сотворении мира Бог пользовался своей реальной властью, своим Словом. В творении присутствует реальная божественная жизнь, и поэтому в созерцании тварного мира нам доступно истинное знание Бога, а не только символы, или, как называл их Евномий, «нереальные образы» (греч. *фантазма*).

Во-вторых, св. Василий был убежден, что, несмотря на божественную природу человеческого разума, он не может исчерпать всю глубину божественной сущности, разум «пресыщается», его ограни-

ченность не позволяет ему до конца постичь трансцендентное. Для Евномия Бог представлялся как «простая сущность». Человеческий разум познает либо лишь образы и символы, либо проникает в сущность и овладевает ею. Согласно Василию, божественные проявления (или «энергии») в тварном мире вполне реальны, но сущность Бога трансцендентна и превосходит всяческий человеческий помысел.

В-третьих, св. Василий протестовал против употреблявшегося Евномием божественного имени «нерожденный», которое предполагало, что Сын Божий — тварь, ибо Его отличительной чертой как раз и является «рожденность», сыновство. Василий обращал внимание на различие двух похожих причастий: *агеннитос* и *агентос*. Первое означает «нерожденный», а второе — «неставший». Сын рожден от Отца, но о Нем нельзя сказать, что Он «стал», т.е. пришел в бытие из небытия, как весь остальной тварный мир, — поэтому Сын не является тварью.

Вопрос о божественной сущности непосредственно влечет за собой обсуждение троичной природы Бога как единства трех Лиц. В системе Евномия Бог равняется своей сущности, из чего вытекает Его простота, неделимость. Для Василия опыт божественного начинался с личной встречи с Христом. Христианское откровение утверждало божественную природу Христа, провозглашало Его божественной личностью, Лицом, но Лицом, отличным от божественного Лица Отца и от божественного Лица Духа. Таким образом, в полемике с Евномием возникла и стала ясна необходимость объяснить троичную природу Бога. Каким образом возможно утверждение, что Бог одновременно одна Сущность и три Лица?

На Первом Вселенском соборе в Никее (325 г.) было принято вероопределение, в котором отношение между Сыном и Отцом определялось как *единосущие* («Верую ... во единого Господа Иисуса Христа ... *единосущного* Отцу...»). Нужно заметить, что на Никейском соборе большого внимания этому вопросу не уделялось, и формулировка была принята без особых раздумий и обсуждений, почти что между делом. Только позднее епископы спохватились, что, пожалуй, совершили ошибку. Слово *единосущие* вызывало сомнение по двум основным причинам. Оно вводило в соблазн простых верующих, так как было единственным небиблейским словом в Символе веры. Более образованным христианам *единосущие* не нравилось потому, что этот термин был осужден на Антиохийском соборе (268 год) как *модалистский*. Тогда, в III веке, следуя Оригену, говорили, что Бог существует в трех ипостасях. Но греческое слово «ипостась» в Ари-

стотелевой терминологии означает примерно то же самое, что и «сущность», поэтому *единосущие* для многих предполагало, что три божественных ипостаси имеют относительное значение и представляют собой всего лишь различные способы выражения (*модусы*) одной и той же сущности. Такое понимание, при котором не существует реального различия между Лицами или ипостасями св. Троицы, было осуждено как *модализм*. С другой же стороны, на латынь слово «ипостась» переводилось как «субстанция» — слово, которое по-латыни ничем не отличается от слова «эссенция», которым переводилось греческое *ουσια*, «сущность». Поэтому для западных богословов учение о трех ипостасях было равносильно учению о *трех сущностях*, что звучало как недвусмысленное троебожие, и этим объясняется, почему западное духовенство всегда стояло за *единосущие*. Вопрос о трех ипостасях и одной сущности явно был вопросом терминологии: необходимо было внести ясность в определение «ипостаси» и «сущности» таким образом, чтобы стало возможным проповедовать богословие и по-гречески, и по-латыни и в то же время избежать как модализма, так и «троебожия».

После Никейского собора восточные епископы единодушно решили отвергнуть *единосущие*. Западное же духовенство, плохо разбиравшееся в богословских тонкостях, не вникало в эти проблемы и продолжало придерживаться православной никейской веры. Восточные епископы убедили Константина I в неправильности *единосушия*, и на Востоке началось преследование его сторонников. Через 10 лет после Никейского собора (335 год) изгнание св. Афанасия Великого ознаменовало победу арианства в восточной Церкви, которая продолжалась вплоть до смерти императора Валента (378 год).

Богословские споры вокруг *единосушия* не затихали. Крайнее арианство представляли аномеи вроде Евномия, утверждавшие, что Сын «не подобен» Отцу. Более благочестивые ариане предпочитали говорить, что Сын «подобосущен» Отцу, добавляя лишь одну маленькую иоту к слову «единосущный». Таких умеренных ариан было очень много, и в 70-е годы IV века они были вполне готовы принять православную формулировку, предложенную отцами-каппадокийцами — свв. Василием Великим и Григорием Назианzenом.

Среди сторонников православия в то время также существовали разногласия. Приверженцы так называемой «староникейской» веры вслед за св. Афанасием хотели принятия *единосушия* без каких бы то ни было добавлений или разъяснений. Отцы-каппадокийцы настаивали на необходимости «новоникейской» веры, то есть принятия как

единосущия, так и учения о трех ипостасях. Для того, чтобы правильно объяснить смысл этой идеи, чтобы истолковать в терминах греческой философии, каким образом «один равняется трем», они предложили новое понимание Аристотелевых категорий сущности и ипостаси. Согласно Аристотелю, имеется два рода сущностей — *первая сущность*, называемая также *ипостасью*, и *вторая сущность*. Аристотель верил в существование только конкретных, реальных объектов, поэтому в его понимании реальное существование имеют только ипостаси, или первосущности. Вторая сущность — не более чем абстракция; мы можем представить ее себе, если захотим, но реального конкретного бытия она не имеет. В новоникейском учении свв. Василия и Григория вторая сущность также имеет реальное, хотя и трансцендентное существование. Нововведение состояло в том, что понятие ипостаси, т.е. Аристотелева конкретного бытия, было связано с понятием *личности* — категории чуждой и даже просто незнакомой греческой философии, но основной для христианской библейской веры.

Согласно каппадокийскому богословию, в св. Троице Отец, Сын и Дух Святой — три божественных ипостаси, три первосущности, каждая из которых имеет отдельное, *личное* бытие. Их вторая сущность, *единая* для всех трех, также носит реальный характер, и в этом смысле к ней применимо имя *единого* Бога. Источник различия между Лицами св. Троицы не в сущности — сущность у них одна, а в их ипостасном взаимоотношении. Таким образом, каппадокийская мысль избавляла учение о Троице как от арианского *субординализма* по сущности (т.е. неравенства, соподчинения Лиц), так и от релятивистского *модализма* (при котором Лица Троицы рассматриваются как различные выражения одной и той же сущности).

Введя личностный подход к пониманию св. Троицы, каппадокийцы значительно углубили понимание проблемы по сравнению со староникейской верой. Они действительно честно старались объяснить христианскую веру своим современникам и утихомирить раздоры внутри Церкви. Однако св. Василия немедленно обвинили в проповеди троебожия. Не понимая всей глубины учения о трех ипостасях и одной сущности, некоторые считали, что новоникейская вера проповедует существование трех богов и одной абстракции. В западном богословии учение каппадокийских отцов не было воспринято с полным пониманием, и западные представления о Троице до сих пор страдают некоторым модализмом (с этим связано западное учение о Filioque).

Но на Востоке дело каппадокийских отцов увенчалось успехом. Их богословие было утверждено Вторым Вселенским собором (381 год), до которого св. Василию не удалось дожить, и стало основополагающим в православном учении о св. Троице. Именно поэтому каппадокийцы стали почитаться истинно «вселенскими учителями».

Учение о Духе Святом

Очень важное значение имеет небольшая книга св. Василия «О Святом Духе», адресованная Амфилохию, епископу иконийскому. В этой книге Василий полемизирует с еретиками, отрицавшими личную природу св. Духа, которых он почему-то называет «топиками». Топики определяли Духа как богоприсутствие, как дар благодати Божией, но не как субъекта, не как личность, Лицо св. Троицы, которому Церковь молится и воссылает славу. Помимо очевидного расхождения с литургической традицией, эта ересь была еще одной формой субординатизма, ибо утверждала неравенство Лиц Троицы. В книге «О Святом Духе» замечательна та форма, в которую св. Василий облекает свое опровержение: хотя из всего им сказанного ясно следует, что Дух Святой есть Бог, что по своей сущности Он не ниже Отца и Сына, прямо это нигде не сказано. Это яркий пример *экономии*, церковного домостроительства, согласно принципам которого Василий прежде всего заботился о мире в Церкви. Будучи тонким дипломатом и благоразумным пастырем, Василий был тверд в существенных вопросах, но соблюдал большую осторожность в формулировках, не желая никого шокировать или вводить в соблазн. За это его часто критиковал св. Григорий Богослов. Тут нужно заметить, что св. Василий сыграл большую роль в разработке никео-царьградского Символа веры, и возможно, что именно благодаря ему в этом Символе Дух Святой тоже прямо не назван «Богом»: «... и в Духа Святого, Господа животворящего, от Отца исходящего, почитаемого и славимого вместе с Отцом и Сыном; который говорил через пророков».

В целом подход св. Василия к проблеме личного бытия Духа очень свеж, реалистичен и проникнут библейской духовностью. Все, что мы говорим о Духе, прямо касается нашей веры, а вера неразрывно связана со спасением, которое мы получаем через крещение. Все три — вера, крещение и божественные имена — не магические формулы и обряды, но живая реальность, приносящая нам спасение:

... Если отлучение Духа от Отца и Сына в крещении опасно крещающему и не полезно приемлющему крещение, то как же

мы безнаказанно можем отторгать Духа от Отца и Сына? Вера и Крещение суть два способа спасения, между собою сродные и нераздельные. Ибо вера совершается крещением, а крещение основополагается верою, а та и другое исполняются одними и теми же Именами. Как веруем в Отца и Сына и Святого Духа, так и крестимся во имя Отца и Сына и Святого Духа. И как предшествует исповедание, вводящее во спасение, так последует крещение, запечатлевающее собою наше согласие на исповедание.

(«О Святом Духе», гл. 12)

Связь между водою и Духом в крещении объясняется следующим образом: в воде топится и умирает ветхий человек, вода крещальной купели — орудие смерти для всего греховного. Но мы поднимаемся из воды, воскресая к новой жизни, и это воскресение осуществляется действенным присутствием Духа. Утверждая власть Духа воскрешать нас к новой жизни, Василий косвенным образом доказывает Его божественную природу:

А таким образом делается ясным, ... почему вместе с Духом и вода. Поскольку в крещении предположены две цели, истребить тело греховное, чтобы оно не приносило уже плодов смерти, ожить же Духом и иметь плод в святине, то вода изображает собою смерть, принимая тело как бы во гроб, а Дух сообщает животворящую силу, обновляя души наши из греховной мертвенности в первоначальную жизнь. Сие-то значит «родиться свыше водою и Духом», потому что умерщвление наше производится водою, а жизнь творится в нас Духом... Поэтому, ежели есть какая благодать в воде, то она не из естества воды, но от присутствия Духа... Духом Святым — восстановление наше в рай, вступление в небесное царство, возвращение в сыноположение, дерзновение именовать Отцом своим Бога, соделываться общниками благодати Христовой, именоваться чадами света, приобщиться вечной славы, одним словом, приобрести всю полноту благословения и в сем и в будущем веке, когда в себе, как в зеркале, отражаем благодать тех благ, какие предназначены нам по обетованиям и которыми через веру наслаждаемся как уже настоящими. Ибо, если таков залог, то каково совершенное? если таков начаток, то какова полнота целого?

(Там же, гл. 15)

Св. Афанасий Великий говорил, что если Христос не Бог, то мы не спасены (то есть не обожены). Св. Василий рассуждает таким же образом в отношении Духа Святого. Будучи «жизни подателем», Дух не может не быть Богом, и более того — именно через Него мы и получаем обожение:

Чрез Духа — восхождение сердец, руководство немощных, усовершенние преуспевающих. Дух, воссияв очищенным от всякой скверны, чрез общение с собою делает их духовными. И как блестящие и прозрачные тела, когда упадет на них луч света, сами делаются светящимися и отбрасывают от себя новый луч, так духоносные души, будучи озарены Духом, сами делаются духовными и на других изливают благодать. Отсюда — предведение будущего, разумение таинств, постижение сокровенного, раздаяние дарований, небесное жительство, ликостояние с ангелами, нескончаемое веселие, пребывание в Боге, уподобление Богу и крайний предел желаемого — обожение.

(Там же, гл. 9)

Далее Василий показывает на примерах, что при внимательном чтении св. Писания мы обнаруживаем, что все, что ни делает Христос, Он делает в Духе или через Духа:

Дух Святой во всем совершенно неотлучен и неотделим от Отца и Сына... Во-первых, Дух соприсуш самой плоти Господней, став ее помазанием и неразлучно сопребывая с нею по написанному: «на кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, тот есть...» Сын Мой возлюбленный (Иоан.1:33) и «Как Бог Духом Святым и силою помазал Иисуса из Назарета» (Деян.10:38). Потом всякое действие совершалось в присутствии Духа. Дух был соприсуш и искушаемому от диавола. Ибо сказано: «Тогда Иисус возведен был Духом в пустыню, для искушения от диавола» (Мф.12:28). Дух не оставил и воскресшего из мертвых. Ибо, обновляя человека и опять возвращая ему ту благодать, которую вдохнул в него Бог и которую человек погубил, Господь дунул в лицо ученикам и что говорит при сем? — «Примите Духа Святого: кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Иоан.20:22,23). А управление Церкви не явно ли и не непререкаемо ли производится Духом? Ибо сказано:

«Бог поставил в Церкви во-первых Апостолами, во-вторых пророками, в-третьих учителями; далее иным дал силы чудодейственные, также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки» (1 Кор.12:28). Ибо сей чин установлен с разделением даров Духа.

(Там же, гл. 16)

Итак, Дух совершенно неотделим от личности Христа, Его жизни, Его поступков, Дух явственно сопутствует Христу в основных событиях Его жизни: крещении, искушении, смерти на Кресте, в совершении чудес, в учреждении и управлении Церкви. Из этого следует, что основное «дело» Духа — знаменовать присутствие Христа, являть Христа — в людях, в природе, в Церкви. Третье Лицо св. Троицы само не воплощается, не делается человеком, как второе. Поэтому Дух остается как бы в тени, но всюду и везде являет воплощенного Сына.

В книге «О Святом Духе» мы находим знаменитый текст о Предании. В нем говорится о важности обычаев и верований — таких, как осенение себя крестным знаменем, обряды совершения евхаристии или крещения, которые не даны в св. Писании, но дошли до нас через церковное Предание, передаваясь из поколения в поколение. Описание св. Василия являются интереснейшим источником сведений о литургической жизни Церкви в IV веке:

Из догматов и проповедей, соблюденных в Церкви, иные имеем в учении, изложенном в Писании, а другие, дошедшие до нас от апостольского предания, прияли мы в тайне. Но те и другие имеют одинаковую силу для благочестия. И никто не оспаривает последних, если хотя немного сведущ он в церковных постановлениях. Ибо если бы вздумали мы отвергать не изложенные в Писании обычаи, как не имеющие большой силы, то неприметным для себя образом исказили бы самое главное в Евангелии, лучше же сказать, обратили бы проповедь в пустое имя. Например (напомню сначала о первом и самом общем): кто из возложивших упование на имя Господа нашего Иисуса Христа письменно научил знаменовать себя крестным знаменем? Какое Писание научило нас в молитве обращаться к востоку? Кто из святых оставил нам на письме слова призывания при показании Хлеба благодарения и Чаши благословения? Ибо мы не довольствуемся теми словами, о которых упомянули Апостол или Евангелие, но и пре-

жде и после них произносим другие, как имеющие великую силу в совершении таинств, приняв их из не изложенного в Писании учения. Благословляем же и воду крещения и елей помазания, и даже самого крещаемого, по каким изложенным в Писании правилам? Не по соблюдаемому ли в молчании и таинственному преданию? Что еще? Самому помазыванию елеем научило ли какое писанное слово? Откуда и троекратное погружение крещаемого человека? Из какого писания взято и прочее, относящееся к крещению, — отрицаться сатаны и ангелов его? Не из этого ли необнародованного сокровенного учения, которое отцы наши соблюдали в непытливом и скромном молчании, очень хорошо понимая, что достоуважаемость таинств охраняется молчанием?

На что непосвященным непозволительно даже и смотреть, прилично ли было бы учение о том выставлять напоказ письменно... Законополагавшие в начале о Церкви Апостолы и Отцы достоуважаемость таинств охранили сокровенностью и соблюдением в молчании. Ибо вообще то уже не таинство, что разглашается вслух народу и всякому встречному.

Такова причина, по которой предано иное и не изложенное в Писании, чтобы не требующее усилий знание догматов, по привычке к оным, не сделалось для многих удобопрезираемым. Ибо иное догмат, а иное проповедь. Догмат умалчивается, а проповедь обнародывается. Но вид молчания — и та неясность, какую употребляет Писание, делая смысл догматов, к пользе читающих, трудным для уразумения.

(Там же, гл. 27)

Из этого текста мы получаем представление о христианской ментальности того времени, столь сильно отличавшейся от нашей. Все, что было связано с таинствами, с литургической жизнью Церкви, было окружено тайной, принадлежало «необнародованному сокровенному учению», о котором надлежало хранить молчание, соблюдая так называемую «дисциплину секретности». Св. Василий указывает на различие между *догмой* и *керигмой* (проповедью). Под *догмой* он понимает литургическое предание о таинствах, под *керигмой* — все, что в нашем понимании связано с богословием: учение о св. Троице, Христе, Писании, нравственности и пр. Обсуждение литургической жизни Церкви также служит Василию контекстом для объяснения значения Св. Духа в христианской жизни. Это значение не явствует из св. Пи-

сания, но не справедливо ли то же самое и в отношении других важных аспектов нашей веры и связанных с нею обычаев, о которых Писание умалчивает и которые передаются «в тайне благочестия»?

Но самое исповедание веры в Отца и Сына и Святого Духа из каких у нас писаний? Ибо если, в сообразность благочестию, на основании предания о крещении, обязаны будучи так и верить, как крестимся, излагаем исповедание подобное крещению, то пусть позволят нам, по той же сообразности, воздавать славу, подобную вере... Когда так много неизложенного в Писании, и оно имеет такую силу в тайне благочестия, ужели не позволят нам одного речения, которое дошло к нам от Отцов, которое нашли мы сохранившимся вследствие неумышленно соблюдаемого обычая в Церквях неповрежденных и которое имеет немаловажное основание и доставляет силе таинства немалое подкрепление?

(Там же, гл. 27)

Интересны разъяснения св. Василием отдельных литургических обычаев:

Посему во время молитв все смотрим на восток, но немногие знаем, что при сем ищем древнего отечества, рая, которое «насадил Бог в Эдеме на востоке» (Быт.2:8). В первый день седмицы совершаем молитвы, стоя прямо (т.е. без земных поклонов и коленопреклонений), но не все знаем тому причину. Ибо не только как совоскресшие со Христом и обязанные искать вышних, в воскресный день прямым положением тела во время молитвы напоминаем себе о дарованной нам благодати, но и потому сие делаем, что этот день, по-видимому, есть как бы образ ожидаемого нами века. Посему, будучи началом дней, у Моисея назван он не первым, а единым. Ибо сказано: «И был вечер, и было утро: день один» (Быт.1:5), потому что один и тот же день возвращается многократно. Посему он же есть и единый и восьмой, изображающий собою ... состояние, которое последует за теперешним временем, оный непрекращающийся, невечерний, несменяющийся день, оный нескончаемый и нестареющий век. Посему Церковь по необходимости научает питомцев своих совершать в сей день молитвы стоя, чтобы при частом напоминании о нескончаемой жизни не вознерадели мы снабдить себя напутствиями в пред-

ставлению в оную. Но и вся Пятидесятница есть напоминание о воскресении, ожидаемом в вечности. Ибо единый и первый оный день, семикратно умноженный на число семь, совершает семь седмиц священной Пятидесятницы, потому что, начинаясь первым днем седмичным (воскресным), им же и оканчивается, по пятидесятикратном обращении дней между ними... Поэтому она уподобительно подражает веку, как бы в кругообразном движении с тех же знаков начинаясь и теми же знаками оканчиваясь. В сию-то Пятидесятницу церковные уставы научили нас предпочитать прямое положение тела в молитве, сим ясным напоминанием как бы переселяя наш ум из настоящего в будущее. Но и каждым коленопреклонением и вставанием от земли на самом деле показываем, что через грех пали мы на землю и человеколюбием Сотворившего нас воззваны на небо.

(Там же, гл. 26)

Множество различных сведений о литургической жизни Церкви рассеяно в письмах св. Василия. В письме 93 он говорит об обычаях, связанных с получением св. причастия. Он рекомендует ежедневное или как можно более частое причащение:

Я сам причащаюсь четыре раза в неделю: в день Господень (воскресенье), по средам, пятницам и субботам, а также в другие дни, если случается праздник какого-нибудь мученика.

Наша литургия преждеосвященных даров по средам и пятницам — все, что сохранилось от раннехристианского обычая частого причащения.

Если во времена гонений кто-нибудь бывает вынужден причаститься из своих собственных рук, в отсутствие священника или дьякона, пусть это не создает никаких затруднений.

Из этого следует, что в принципе христианам разрешалось держать св. Дары дома и причащаться собственноручно, если обстоятельства препятствовали участию в евхаристии или присутствию священнослужителя. Этот обычай имел почтенное обоснование:

Все отшельники в пустыне, в отсутствие священника, держат причастие дома и приобщают сами себя.

Описывая один из местных обычаев, Василий сообщает, что в Александрии и Египте существовало общее правило для всех мирян — держать св. Дары у себя дома. Только в V-VI вв. Церковь перестала доверять мирянам самостоятельное обращение со св. Дарами и ввела в употребление лжицу (ложечку). Право получать причастие в руки было сохранено за духовенством и за одним лишь мирянином — византийским императором, а позднее и за русским царем, но только в день его коронации.

Очень важным для обсуждения некоторых вопросов канонического права является знаменитое письмо св. Василия к Амфилохию «О крещении еретиков». Известные каноны св. Василия представляют собой выдержки из этого письма. В IV веке Церковь предстала перед проблемой: перекрещивать или не перекрещивать еретиков, пожелавших стать православными, и что делать с верующими, получившими крещение от еретиков. До IV века все единодушно считали, что невозможно получить крещение вне Церкви, ибо вхождение в Церковь возможно только через крещение. Поэтому крещение, полученное от еретиков, недействительно, а еретики, желающие присоединиться к Церкви, должны быть крещены заново.

В IV веке внутреннее положение восточной Церкви изменилось. Все восточные епископы, за исключением одного лишь св. Афанасия, были — хотя бы формально — арианами. Сам Василий получил рукоположение от полуарианских епископов. Почитаемый в нашей Церкви святым, император Константин получил крещение от крайнего арианина Евсевия Никомидийского. В такой ситуации простое четкое решение было невозможно. Василий предлагает различать степени еретичности:

Ибо древние определили принимать то крещение, которое ни в чем не отступает от веры. Поэтому иное называли ересями, иное расколами, а иное недозволенными сборищами. *Ересями*, если которые совершенно отторглись и стали чуждыми по самой вере; *расколами*, если в разногласии между собою по некоторым церковным причинам и по вопросам, допускающим уврачевание; и *недозволенными сборищами* собрания, составляемые непокорными пресвитерами или епископами и невежественным народом. Например, если кто по обличении в грехе удален от священнослужения и не покорился правилам, но сам себе присвоил председательство и священнослужение, а с ним вместе отступили и другие, оста-

вив единую Церковь, то сие есть недозволенное сборище. А быть в разногласии с принадлежащими к Церкви в учении о покаянии есть раскол. Ереси же суть: ересь манихеев, валенти- нян, маркионитов, ... потому что здесь разногласие касается самой веры в Бога. Поэтому древними отцами рассуждено крещение еретиков отметить совершенно, а крещение расколь- ников, как принадлежащих еще к Церкви, принимать; находя- щихся же в недозволенных сборищах по исправлении надле- жащим покаянием и обращением присоединять опять к Церкви: таким образом, нередко занимавшие церковную сте- пень и отступившие с непокорными по своем покаянии приемлются в тот же чин.

(Правило 1, в письме к Амфилохию)

Признавая, что крещение неотделимо от Церкви, св. Василий предлагает крестить заново только настоящих еретиков, ибо их разногласие с Церковью «касается самой веры в Бога». *Схизматиков* же или уча- стников *недозволенных собраний*, то есть тех, кто расходится с Церко- вью по менее важным вопросам правил, обычаев или дисциплины и «принадлежащих еще к Церкви», можно присоединять к Церкви без крещения, но после надлежащего покаяния.

Василий настаивает на строгом соблюдении правил, но в то же время говорит о необходимости пастырской интуиции, позволяющей различать правое от неправого. Церковь, напоминает он, прежде всего заботиться о спасении всех людей, и домостроительство церковное состоит в том, чтобы «строгостью правила не положить препятствия спасаемым».

В течение последующих веков православная Церковь всегда ру- ководствовалась этим принципом, установленным св. Василием, при- нимая через крещение только тех, кто ни в коей мере не принадлежал к Церкви, и всегда проявляя снисхождение к тем, кто был в разрыве с ней, но не по причинам сознательной ереси, отвергающей основы хри- стианской веры.

Глава 3

СВЯТОЙ ГРИГОРИЙ БОГОСЛОВ

Св. Григорий Богослов (Назианзен) родился около 330 г. в Арианзе, недалеко от города Назианза в Каппадокии, от которого он и получил прозвание Назианзен. Его отец был епископом назианзским, мать Нонна — очень благочестивой христианкой. Родители дали Григорию блестящее воспитание. Он учился сначала в Кесарии Каппадокийской, а потом в Кесарии Палестинской, где все еще существовала школа, основанная Оригеном. Свое образование он продолжил в Александрии и, наконец, в Афинах, где Григорий встретился и на всю жизнь подружился с Василием Великим. В своей речи на смерть друга он с большим чувством вспоминает годы совместного учения в Афинах:

Когда же по прошествии некоторого времени открыли мы друг другу желания свои и предмет их — любомудрие, тогда уже мы стали друг для друга все — и товарищи, и сотрапезники, и родные; одну имея цель, мы непрестанно возрастали в пламенной любви друг к другу. В таком расположении простирались мы вперед, имея содейственниками Бога и свою любовь. Нами водили равные надежды и в деле самом завидном — в учении. Но далека была от нас зависть, усерднейшими же делало нас соревнование... Казалось, что одна душа в обоих поддерживает два тела. У обоих нас одно было упражнение — добродетель, и одно усилие — до отшествия отсюда, отрешась от здешнего, жить для будущих надежд... Нам известны были две дороги: одна — это первая и превосходнейшая, вела к нашим священным храмам и к тамошним учителям; другая — это вторая и неравного достоинства с первой, вела к наставникам наук внешних. У других бывают иные прозвания, или отцовские или свои, по роду собственного звания и занятия, но у нас одно великое дело и имя — быть и именоваться христианами...

(«Слово надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской»)

Григорий крестился, вернувшись домой по окончании своего учения в Афинах. Тогда же он решил предаться аскетическому образу

жизни. Вместе с Василием они попытались создать полумонашескую интеллектуальную общину в имени отца Василия. В общину входил также и Евагрий Понтик, ставший впоследствии знаменитым аскетом в Египте.

Григорий был утонченным и интеллигентным молодым человеком. Он писал стихи и даже написал свою стихотворную автобиографию. Обладая слабым и несколько капризным характером, он был способен на непоследовательные поступки. Когда в 361 году отец призвал его, чтобы посвятить в священники, Григорий яростно протестовал. Потом он поддался на уговоры и принял рукоположение, но на следующий же день убежал в горы. В бытность свою священником он прославился по всей Малой Азии как прекрасный оратор и богослов.

Тем временем его друг Василий сделался архиепископом Кесарии Каппадокийской и начал борьбу с арианством. Чтобы обеспечить себе поддержку в борьбе с префектом Модестом, который, покровительствуя арианам, исключил из его юрисдикции часть Каппадокии, Василий назначил епископами в различных городах области двух своих братьев и всех друзей-единомышленников. Итак, около 370 г. Василий призвал Григория и предложил ему сделаться епископом. На этот раз Григорий не сопротивлялся и был рукоположен в епископа города Сасимы. Согласно правилу, епископ должен был жить в том месте, епископом которого он назначен, и Григорий отправился в Сасимы, но немедленно оттуда уехал. По-видимому, это было действительно весьма непривлекательное место, особенно для такого утонченного интеллектуала. Вот как он описывает Сасимы в своей автобиографии:

На большой дороге, пролегающей через Каппадокию, есть место обычной остановки проезжих, с которого одна дорога делится на три, место безводное, не произрастающее и былинки, лишенное всех удобств, селение ужасно скучное и тесное. Там всегда пыль, стук от повозок, слезы, рыдания, собиратели налогов, орудия пытки, цепи; а жители — чужеземцы и бродяги. Такова была церковь в моих Сасимах!
(«Стихотворение, в котором св. Григорий пересказывает жизнь свою»)

Такого рода подробности показывают нам наших святых отцов в их человеческом облике, с их слабостями и недостатками. Если их терпел

Господь и даже прославил за их истинные таланты и добродетели, то, может быть, Он и нам простит наши слабости!

Убежав из Сасим, св. Григорий вернулся к своему отцу, который был уже стар и нуждался в помощи для управления епархией. Но уже через год непоседливый молодой человек уехал в Селевкию Исаврийскую (в Испании), где он намеревался уединиться в монашеском подвиге. Но и тут он пробыл не очень долго. В 378/9 г. друзья призвали его в Константинополь. Хотя в столице в то время преобладало арианство, все же там сохранился оплот православия — небольшая церковь Воскресения в частном доме, где собиралась маленькая православная община, уцелевшая от гонений арианских императоров. Уже незадолго до своей смерти (в 379 г.) Василий написал Григорию, что эта община нуждается в хорошем, красноречивом пастыре. Григорий принял приглашение и именно там, в скромном храме св. Анастасии (св. Воскресения), прочитал свои знаменитые пять «Слов о богословии», в которых изложены основы учения каппадокийцев о св. Троице.

В 381 году к власти пришел император Феодосий I, восстановивший православие и собравший Второй Вселенский собор. Григорий, уже осевший в столице, был признан архиепископом константинопольским. Новая ответственность преобразила его: он неожиданно развивает бурную деятельность, принимает активное участие в расправах среди духовенства и становится одним из ведущих организаторов Вселенского собора. При этом ему пришлось вступить в борьбу с приверженцами староникейской веры (единосущие без трех ипостасей), претендовавшими на главенствующую роль в восстановлении православия на Востоке. Одним из его основных соперников был епископ Петр Александрийский, племянник св. Афанасия Великого и убежденный сторонник никейской веры в ее «старой» формулировке, провозглашенной на Первом Вселенском соборе (единосущие без трех ипостасей). Петр считал себя настоящим православным и упрекал каппадокийское богословие в компромиссности.

От Антиохии на собор был приглашен епископ Мелетий, друг каппадокийских отцов, разделявший их богословские взгляды. Но в той же Антиохии была староникейская партия, не признавшая Мелетия и возглавляемая епископом Павлином. Петр Александрийский и папа Римский Дамас признавали только Павлина, которого когда-то рукоположил во епископа неразумный ревнитель староникейства западный епископ Люцифер Каглиарский.

Григорий предложил избрать председателем собора Мелетия, и это предложение было исполнено императором. Последовал взрыв негодования со стороны Петра, который не признавал ни Мелетия, ни даже самого Григория. Петр самовластно посвятил другого епископа константинопольского, Максима Циника, разделявшего его взгляды (Циником он прозывался из-за его бороды). Таким образом, несмотря на общую победу над арианством, возник раскол между православными.

Положение усложнялось тем, что правительство было на стороне каппадокийцев и новоникейской веры. Император Феодосий выслал Максима Циника из Константинополя, и тот нашел себе прибежище в Риме. Нужно заметить, что Второй Вселенский собор происходил без участия римских представителей. Западные богословы вообще не признавали учения каппадокийцев и предпочитали старую никейскую формулировку. (Как уже обсуждалось, их понимание учения о трех ипостасях затруднялось тем, что «ипостась» переводилась на латынь как «substantia», что в свою очередь мало чем отличалось от «essentia», т.е. «сущность». В латинском переводе учение каппадокийцев выглядело как учение о трех сущностях, т.е. трех богах.)

Во время собора Мелетий Антиохийский неожиданно умер. Вместо него было предложено назначить председателем св. Григория. Все же оставалось решить вопрос, кого считать законным епископом антиохийским. Ради установления мира, преемником Мелетия было бы естественно стать Павлину, и именно такой выход был предложен св. Григорием, однако, антиохийцы выбрали другого епископа. Тщетно старался Григорий примирить враждующие партии — на соборе царили нескончаемые раздоры и неразбериха. Некоторые епископы самого Григория стали обвинять в том, что он незаконно присвоил себе константинопольскую кафедру: ведь он был рукоположен в Сасимы, а перемещение епископов с кафедры на кафедру почиталось тогда невозможным. Наконец, св. Григорию все это надоело, и он, исполнившись отвращения, покинул собор и уехал из Константинополя. Сохранились его письма, в которых он выражает негодование и возмущение по поводу безответственного поведения восточного епископата.

Григорий удалился на покой на родину в Каппадокию, где умер в 390 г.

Творения св. Григория Богослова

До нас дошли лишь немногие сочинения св. Григория, но и их достаточно, чтобы включить его в ряды самых блестящих богословов всех времен.

1. 45 проповедей, из которых наиболее важны №№ 27-31, известные под названием «Слова о богословии». В них обсуждаются проблемы богопознания и учение о св. Троице. Они были опубликованы в 379-380 гг. и принесли ему репутацию и прозвание Богослова. Проповеди написаны в крайне возвышенном стиле и очень сложны по содержанию, так что трудно поверить, что он произносил их устно в церкви. Из других проповедей несколько посвящены различным церковным праздникам и особым случаям. Особенно важно надгробное слово, произнесенное на похоронах св. Василия. Одна проповедь направлена против императора Юлиана Отступника.

2. Поэтические произведения, среди которых мы находим автобиографию св. Григория, несколько стихотворений на смерть друзей и стихи на богословские темы.

3. Из 243-х писем св. Григория важны для нас два его письма к Кледонию (№№ 101,102), в которых обсуждается природа Христа с критикой учения Аполлинария Лаодикийского.

Влияние св. Григория на богословов последующих времен было огромным. Его произведения едва ли не приравнивались к св. Писанию. Его очень почитал преп. Максим Исповедник. Тексты сочинений Григория использовались гимнографами, и, в частности, наши рождественский, богоявленский и пасхальный каноны — не что иное как перефразированные св. Иоанном Дамаскином отрывки из проповедей св. Григория. Также и на Западе св. Григорий Богослов всегда пользовался большим уважением. Так, св. Фома Аквинский утверждал, что, в то время как у любого отца Церкви можно найти какую-нибудь ересь, у Григория Богослова нет ни одной.

Богословские взгляды св. Григория

Учение о богопознании

В вопросе о богопознании Григорий, вместе со свв. Василием Великим и Григорием Нисским, доказывал абсолютную недоступность

божественной сущности человеческому разуму. Как уже обсуждалось выше, Евномий, представлявший крайнее арианство (аномейство), считал, что человеческий разум может познать Бога. Такой рационалистический оптимизм был характерен для неоплатоников и оригенистов. Сам Ориген тоже верил, что человеческий разум может созерцать Бога и что божественное Слово, Христос, было единственным «тварным разумом», который не отвлекся от созерцания Бога и не пал грехом. В этом — две основные характеристики арианской мысли: доступность божественной сущности человеческому созерцанию и тварная природа Слова.

Этому еретическому учению отцы-каппадокийцы противопоставили свое *анофатическое* (отрицательное) богословие и учение о триедином Боге. Бог абсолютно непознаваем в своей сущности. Вот как говорит об этом св. Григорий (впрочем, без стеснения пользовавшийся неоплатоническими образами, которые от него перешли в литургические тексты):

Но что со мною сделалось, друзья... и подобные мне любители истины? Я шел с тем, чтобы постигнуть Бога; с этой мыслью, отрешившись от вещества и вещественного, собравшись, сколько мог, сам в себя, восходил на гору. Но когда простер взор, едва увидел задняя Божия (Исх.33:22,23) и то покрытый Камнем (1 Кор.10:4), т.е. воплотившимся ради нас Словом. И прикинув несколько, созерцаю не первое и чистое естество, познаваемое Им самим, т.е. самую Троицу, созерцаю не то, что пребывает внутри первой завесы и закрывается херувимами, но одно крайнее, к нам простирающееся. А это, сколько знаю, есть то величие, или, как называет божественный Давид, «великолепие» (Пс.8:2), которое видимо в тварях, Богом и созданных и управляемых. Ибо все то есть «задняя Божия», что после Бога доставляет нам познание о Нем, подобно тому, как отображение и изображение солнца в водах показывает солнце слабым взорам, которые не могут смотреть на него, потому что живость света поражает чувство.
(«Слово о богословии второе»)

Образом Моисея, восходящего на гору, как прототипом души, стремящейся к Богу, пользовались еще Филон Александрийский и Ориген. «Покрытый Камнем», человек не может видеть Бога телесными очами: иначе говоря, воплощенный Бог, Христос, Слово, ставшее плотью, не только являет нам Бога, но и как камень (имеется в виду скала

в эпизоде явления славы Господней Моисею /Исх.33:32/) укрывает нас от всепоглощающего огня Его присутствия. Тело Христа — как бы темное стекло, через которое мы можем созерцать Бога. Сущность же Бога абсолютно недоступна человеческому разуму: все, что мы знаем о Боге, доступно нам лишь постольку, поскольку Бог сам проявляет себя: «созерцаю не первое и чистое естество, ...но одно крайнее, к нам простирающееся». Согласно неоплатоническим образам, в которые Григорий облекает свою мысль, мы можем видеть только «спину» Бога, да и то спрятавшись за «камнем». Даже ангелы не видят сущности божества и, подобно нам, созерцают лишь Его славу, величие, силу (св. Григорий Палама сказал бы «энергии»).

Великий христианин и церковник, св. Григорий был взлелеян греческой философией, и в некоторых его высказываниях проглядывает ученый платоник. Основная интуиция платонизма в очень упрощенном виде состоит в том, что Бог есть Дух и что в человеке заключена божественная искра, частица божественного Духа, посредством которой возможно общение между человеком и Богом. Цель человеческой жизни — возвращение к Богу и единство с Ним. Это единство платонизм рассматривает только на духовном уровне — материя не представляет никакой важности, так как над миром царит всеобъемлющая и всепроникающая духовная реальность, к которой все стремится и в которой все растворяется. Такое мировоззрение не оставляет места для личных различий: разнообразие материального мира есть результат греха и потому — зло, которое в конце концов будет преодолено. Поэтому платонизм просто не интересуется ни существованием отдельных личностей, ни человеческой историей.

Все образованные люди того времени были воспитаны на платонизме или неоплатонизме. Христианское богословие, провозгласившее, что Бог есть единая Личность, существующая в трех ипостасях, каждая из которых имеет личный характер, произвело коренной переворот в духовном опыте греко-римской цивилизации. Потому так и трудна была задача отцов-каппадокийцев, что им нужно было убедительно и последовательно сформулировать христианское учение в категориях греческой философии, дабы произвести революцию в умах современной им интеллигенции.

Абсолютная трансцендентность и непознаваемость Бога вытекает из Его личного характера. В сущности говоря, даже человеческую личность нельзя понять до конца: по словам св. Григория, «нам даже едва ли возможно и точное познание твари» — насколько же справедливо это утверждение для божественной Личности! В писа-

ниях Григория Богослова очевидно намерение отстоять трансцендентность Бога, отмежеваться от платонизма:

«Уразуметь Бога трудно, а изречь невозможно», — так любознательно рассуждал один из эллинских богословов. Но как я рассуждаю, изречь невозможно, а уразуметь еще более невозможно. Обнять мыслью столь великий предмет не имеют ни сил, ни средств не только люди оцепеневшие и преклоненные долу, но даже весьма возвышенные и боголюбивые, равно как и всякое рожденное естество, для которого этот мрак, эта грубая плоть служит препятствием к уразумению истины. Нам даже едва ли возможно и точное познание твари. Но в сравнении с тварями гораздо несовместимее и непостижимее для ума то естество, которое выше их и от которого они произошли.
(«Слово о богословии второе»)

Здесь Григорий спорит с Платоном, который в диалоге «Тимей» в сущности утверждает, что Бога *трудно* постичь и *невозможно* выразить словами. Апофатическое богословие у Платона начиналось на словесном уровне.

Хотя Григорий изо всех сил старался избавиться от влияния платонизма, иногда он делал ему уступку, говоря, что, может быть, когда-нибудь, в загробной жизни, мы сможем созерцать самую сущность Бога. Эта мысль сохранилась в христианской традиции в виде средневекового учения о «блаженном видении» (*visio beatifica*). Восточное христианство, начиная с IV века, твердо отрицало такую возможность. У св. Григория Богослова мы еще замечаем некоторую неясность по этому поводу, но уже св. Григорий Нисский, говоря о богопознании, всегда недвусмысленно утверждает абсолютную трансцендентность Бога: ни в этой жизни, ни в загробной созерцать Его мы не можем. Вместо этого Григорий Нисский говорит о бесконечном приближении к неисчерпаемой божественной жизни.

Опровергая учение ариан, отцы-каппадокийцы боролись с философским подходом к тайне Божества. Для философов Бог — понятие, доступное человеческому разуму и потому определяемое. Однако любое положительное утверждение о Боге ограничивает Его и по сути дела ведет к идолопоклонству. Достижение каппадокийского богословия состояло в безусловном отказе от такого подхода. Божественная сущность, усия, абсолютно трансцендентна, совершенно недоступна человеческому разуму. Поэтому *апофатическое*, отрицательное (от греч. апофάσις — отрицание) богословие каппадокийцев, особенно

четко высказанное св. Григорием Нисским, делает лишь отрицательные утверждения о Боге, говорит, чем Бог *не* является. Примеры отрицательного богословия мы находим в евхаристических молитвах литургий свв. Иоанна Златоуста и Василия Великого: «Ибо Ты есть Бог неизреченный, неведомый, невидимый, непостижимый» — все, что мы знаем о Боге, может быть выражено лишь в терминах отрицания.

Сделав это очень важное утверждение, каппадокийцы на этом не остановились. Надлежало ответить на следующий вопрос: существует ли возможность положительного опыта Божества? На это каппадокийское богословие отвечало утвердительно. Сущность Бога превосходит все наше понимание, но встреча с Ним возможна, потому что Он — Личность и Его личное присутствие в мире и в нашей жизни мы ощущаем и признаем.

Иллюстрацией и доказательством возможности такого опыта служит разговор Христа с апостолом Петром на пути в Кесарию Филиппову (Матф.16). На вопрос Господа: «А вы за кого почитаете Меня?», Петр ответил: «Ты — Христос, Сын Бога живого». Петр вдруг понял, что он стоит перед Богом, разговаривает с Ним, что вот этот человек, Иисус, и есть Бог. Св. Петр был простым галилейским рыбаком и, конечно же, не знал о существовании Платона и Аристотеля. Его опыт не укладывается в категории греческой философии, но он разговаривал с Сыном Божиим, и для него это была несомненная реальность, не требующая доказательств.

От утверждения реальности личного опыта Божества мы можем перейти к св. Троице. Сын Божий, Христос, говорил, что у Него есть Отец. Кроме того, в Новом Завете все время упоминается Св. Дух. Доказать троичную природу Бога в философских категориях нельзя, но и оспаривать ее тоже невозможно — это просто непреложный жизненный факт, живая реальность человеческого опыта. Именно поэтому каппадокийцы так настаивали на троичности Бога — для них это была совершенно бесспорная истина, основанная на опыте и запечатленная новозаветным Откровением. Необходимость объяснить этот опыт грекам, привыкшим к философским идеям и рациональной аргументации, породила новоникейское богословие, объясняющее Бога как единство трех ипостасей. При этом приходилось пояснять, что термин «ипостась» употребляется в ином смысле, нежели у Аристотеля. В учении каппадокийцев *ипостась* означает не «первосущность», а *Лицо*, собственно же «сущность» соответствует тому, что Аристотель называл «второй сущностью». Она едина для всех трех ипостасей и также имеет личный характер (см. также гл. о Василии Великом).

Следует особо подчеркнуть, что вся греческая свято-отеческая литература начинает разговор о природе Божества с утверждения существования трех Лиц и лишь потом переходит к Их существенному единству. Такая направленность логики их рассуждений вызвана тем, что для восточных отцов отправной точкой всех утверждений о Боге всегда служил личный опыт реальной встречи, вера св. Петра во Христа, Сына Бога живого. Сущность Бога трансцендентна по определению, в каком-то смысле ее утверждение всегда спекулятивно и есть плод наших размышлений, а не реального опыта. Однако сделать это утверждение необходимо, ибо мы веруем в единосущную Троицу, которая есть единый Бог. Именно поэтому каппадокийцы и старались выработать сбалансированное учение об единосущии трех ипостасей. Термин *единосущие* правильно выражал «единство сущности», но был недостаточен, так как самое понятие «сущности» необъяснимо и трансцендентно. Следовательно, необходимо было говорить о трех ипостасях, трех божественных Лицах, как первооснове нашей веры.

Эта каппадокийская интуиция — от Троицы к единосущию, — унаследованная всей восточно-христианской традицией, в корне отличается от современного западного понятия о Боге. Средний западный христианин (в особенности протестант) рассуждает как раз наоборот: он верует в Бога вообще, но утверждение Его троичной природы как Отца, Сына и Духа считает ненужным умствованием и пережитком прошлого. Такое понимание Бога, как небесного Отца или «Бога вообще», называется *деизмом*, и оно зародилось на Западе в XIII веке с развитием рационалистической мысли и гуманизма. Различие между этими двумя подходами можно охарактеризовать как различие между рациональным, абстрактно-философским пониманием Бога и истинно-христианским, т.е. библейским, опытным, можно даже сказать мистическим (понимая «мистический» не как «иррациональный», но в том смысле, что любая личная встреча в какой-то степени носит мистический характер).

Защищая троичную веру, отцам приходилось как можно больше пользоваться философскими категориями, потому что их объяснения были адресованы грекам, которые в других категориях мыслить не умели. Вот как говорит о св. Троице Григорий Назианзен в «Слове на святое крещение»:

Сие исповедание вверяю тебе ныне, с ним погружу в купель, с ним и изведу. Его даю тебе на всю жизнь товарищем и заступником — единое Божество и единую Силу, Которая обре-

тается в Трех единично, и объемлет Трех отдельно, без различия в сущностях или естествах, не возрастает и не уменьшается чрез прибавления и убавления, повсюду равна, повсюду та же, как единая красота и единое величие неба. Оно есть Трех Бесконечных бесконечная соестественность, где и каждый, умосозерцаемый сам по себе, есть Бог, как Отец и Сын, Сын и Дух Святой, с сохранением в каждом личного свойства, и Три, умопредставляемые вместе, — также Бог; первое по причине единосущия, последнее по причине единоначалия. Не успею помыслить об Едином, как озаряюсь Тремя. Не успею разделить Трех, как возношусь к Единому. Когда представляется мне Единое из Трех, почитаю сие целым. Оно наполняет мое зрение, а большее убегает от взора. Не могу объять Его величия, чтобы к оставшемуся придать большее. Когда совокупаю в умосозерцании Трех, вижу единое светило, не умея разделить или измерить соединенного света.

Для св. Григория наш личный опыт крещения — доказательство троичности Бога. Для него слова «Лицо» и «ипостась» — не философские категории, а имена Бога:

Когда же произношу слово «Бог», вы озаряйтесь единым и тройственным светом — тройственным в отношении к особенным свойствам, или к ипостасям (если кому угодно называть так), или к Лицам (ни мало не будем препираться об именах, пока слова ведут к одной и той же мысли), — единым же в отношении к понятию сущности и следственно Божества. Бог разделяется, так сказать, неразделимо, и сочетается нераздельно, потому что Божество есть Единое в трех, и едино суть Три, в которых Божество или, точнее сказать, которые суть Божество.

(Слово 39. «На святые светы явлений Господних»)

И здесь св. Григорий снова говорит о том, что три Лица — основная реальность, которую наша вера открывает в Боге. Эти три Лица «обладают» Божеством («в которых Божество») — опять логика рассуждения от трех к единству. Ниже будет сказано о том, как в западной христианской мысли с появлением на сцене бл. Августина возобладает философский подход: есть один Бог, который как бы «разделен» на три Лица.

Учение о Св. Духе

В противоположность св. Василию, написавшему целую книгу о Св. Духе, ни разу не назвав Духа Богом, Григорий Назианзен прямо и ясно провозглашает божественность Духа. Не исключено, что такая настоятельность св. Григория объясняется скрытой полемикой с Василием, учение которого он принимал не до конца, но, не желал прямо критиковать своего друга, в то же время твердо отстаивая свои позиции.

Согласно св. Григорию, Дух Святой есть Бог, третье Лицо св. Троицы, единосушное Отцу и Сыну. Три Лица Троицы определяются так называемыми *характеристиками* или свойствами по отношению друг к другу. Каждая ипостась есть проявление одной и той же божественной сущности, но при этом каждая обладает собственными личными характеристиками:

Отец есть Отец и безначален, потому что ни от кого не имеет начала. Сын есть Сын и не безначален, потому что от Отца. Но если начало будешь разуместь относительно ко времени, то и Сын безначален, потому что Творец времен не под временем. Дух есть истинно Дух Святой, происходящий от Отца, но не как Сын, потому что происходит не рожденно, но исходно, если для ясности надобно употребить новое слово. Между тем ни Отец не лишен нерожденности, потому что родил, ни Сын — рождения, потому что от Нерожденного,... ни Дух Святой не изменяется ни в Отца ни в Сына, потому что (Он) исходит и потому что (Он) Бог, хотя и не так кажется безбожным. Ибо личное свойство непреложно, иначе как оставалось бы личным, если бы прелагалось и переносилось?

Итак, Отец есть Отец Сына, Сын — Сын Отца, Дух — Дух Сына, который исходит от Отца. Поскольку Дух исходит из божественного источника, Он — не тварь. Поскольку Он не рожден, Он — не Сын. Он живет одной жизнью с нерожденным Отцом и рожденным Сыном, обладая с ними одной и той же божественной сущностью.

Объяснить, что такое «исхождение» и как выразить словами тайну различия и взаимоотношений Лиц Троицы, было трудной задачей. Такие описания всегда приблизительны, и св. Григорий, конечно же, отдавал себе в этом отчет. В его описании св. Троицы особенно важен следующий момент: единство Божества основано не только на единосушности, но и на *монархии* (единоначалии) Отца, и это означает, что личное единство Отца, Сына и Духа имеет *Источник* в Отце. Это от-

нюдь не нарушает божественного равенства Лиц, ибо означает подчинение по *отношению*, а не по *сущности*.

В основе всего спора о Filioque — официально утвержденного латинской Церковью добавления к Символу веры, означающего «и Сына» и утверждающего исхождение Св. Духа «от Отца и Сына», — лежит другой, специфически западный взгляд на Троицу, который мы находим в латинском богословии, начиная с бл. Августина. Мы уже говорили о западной интуиции троичной природы Бога: во-первых, рассматривается единство сущности, а во-вторых — «разделение» на Лица. При таком подходе труднее четко разграничить личные свойства Отца, Сына и Духа. У бл. Августина Отец и Сын как бы сливаются в общем акте «изведения» Духа. Отсюда в западном Символе: «И во Духа ... от Отца и Сына исходяща». В настоящее время большинство историков Церкви признают, что августиновское и каппадокийское объяснения св. Троицы в корне различны и что именно эти различия вызвали к жизни спор о Filioque.

Следует заметить, что вполне законно подходить к тайне св. Троицы по-разному: от единства к троичности или от троичности к единству. Однако августиновская триадология имела очень серьезные последствия. Много позднее Filioque было утверждено западной Церковью как добавление к Символу веры, и на каноническом уровне это означает, что на Западе односторонний Августиновский подход стал как бы обязательным.

Но проблема не ограничивается только догмой, но касается также психологического отношения к Троице. Об этом уже говорилось выше: обыкновенный западный христианин не понимает троичности. Он верит в человека Иисуса, который принес нам избавление от грехов, и в Духа Святого, который есть «источник радости и счастья», но зачем нужны три ипостаси и т.д., он не понимает. Иисус для него — человек, а не второе Лицо св. Троицы. Отсутствие троичного богословия или недоверие к нему приводят к деизму, к обобщенно-философскому подходу к Богу, а при этом смазывается, затуманивается смысл личной встречи с Богом и смысл нашего спасения.

Некоторые современные западные богословы, в частности выдающийся католический ученый Карл Ранер, сознают всю глубину проблемы и предлагают вернуться к доавгустиновскому троичному богословию. Нам же, православным, необходимо понимать, как важна наша традиция веры в Св. Троицу. Ведь дело не только в догматическом споре с римо-католической Церковью: провозглашая веру в Отца, Сына и Духа Святого, мы утверждаем, что наша вера основыв-

вается на личном опыте встречи с Христом, Сыном Божиим, что мы верим в личного, живого Бога, а не в философские формулы и убеждения.

Необходимо также принимать во внимание другой важный момент. В наше время использование философской терминологии для проповеди христианства может нанести существенный вред. В те времена, когда формировалась святоотеческая мысль, лишь 3-5% населения было грамотным. Отцы Церкви обращались к интеллектуальной элите общества, которая привыкла пользоваться греческой философской терминологией и которую нужно было убедить в истинности христианского Откровения. Также и нам необходимо понимать, почему мы следуем каппадокийскому богословию, а не еретикам. Однако, проповедуя христианство, следует пользоваться современным и ясным языком, понятным не только образованным интеллектуалам, но и простым смертным. Мы не можем цитировать свв. отцов, чтобы доказать правоту какого-то положения, так как большинство верующих нас просто не поймет. Задача догматического богословия как раз и состоит в том, чтобы формулировать Истину убедительно и на доступном всем языке. Ибо Церковь должна заботиться о спасении всех, а не немногих избранных. Довести до понимания современников мысль свв. отцов и составляет содержание живого предания. Но достичь этого мы можем, только если сами хорошо понимаем святоотеческую мысль.

Апофатическое богословие может служить удобным отправным пунктом для диалога с атеистами или агностиками. Многие атеисты не принимают христианства потому, что, по их представлению, христианство это отсталый предрассудок, религия, проповедующая веру в бородатого старика, сидящего на облаках. Естественно, что они отказываются верить в такого Бога. Разговор поднимается на совершенно другой уровень, если мы согласимся, что Бог совершенно непостижим, неопределим и недоступен человеческому разумению. Зачастую оказывается, что интеллигентный атеист ближе к Богу, чем философ, стремящийся доказать существование и постижимость Бога. Таким образом, мы можем использовать апофатическое богословие для проповеди и защиты христианского учения.

Учение о Христе

Св. Григорий Богослов также принимал участие в споре о личности Христа, который разгорелся в полную силу только в V веке. В IV веке св. Афанасий и отцы-каппадокийцы провозгласили и показали,

что Иисус Христос есть Слово Божие (Логос), второе Лицо св. Троицы. Но их тогда еще не занимал очень серьезный вопрос о том, как сформулировать мысль о Его богочеловечестве, каким образом в Нем соединены божественная и человеческая природы. Этот вопрос подробно обсуждался и получил догматическую формулировку спустя столетие. В IV же веке лишь один богослов, Аполлинарий Лаодикийский, предложил свое объяснение природы Христа. Аполлинарий был другом Афанасия Великого и твердым защитником никейской веры, но его христология была неправильной. Он рассуждал следующим образом. Человек состоит из двух «частей» — души (или разума) и тела, т.е. в нем имеются духовное и материальное начала. В Иисусе Христе божественное Слово (Логос) заместило душу (разум), ибо присутствие самого Логоса отменяет нужду в тварном духовном начале. Как обычный человек состоит из души и тела, так Христос представлял собой единство Слова и тела. Согласно Аполлинарию, наш Спаситель был неполным человеком, лишенным души и характера: Он был Богом с человеческим телом.

Св. Григорий протестовал против такого подхода. Он утверждал, что Христос был настоящий человек, обладающий душой и телом человека. Христологические взгляды Григория Богослова изложены в его письмах к Кледонию — первом важном святоотеческом рассуждении о природе Христа:

Мы не отделяем в Нем человека от Божества, но учим, что один и тот же — прежде не человек, но Бог и Сын едиnorodный, предвечный, не имеющий ни тела, ни чего-либо телесного, а потом и человек, воспринятый для нашего спасения, подлежащий страданию по плоти, бесстрастный по Божеству, ограниченный по телу, не ограниченный по духу, один и тот же — земной и небесный, видимый и умопредставляемый, вмести́мый и невмести́мый, чтобы всецелым человеком и Богом воссоздан был всецелый человек, падший под грех... Если кто понадеялся на человека, не имеющего ума, то он действительно не имеет ума и не достоин быть всецело спасен, ибо невоспринятое не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасется.

(Послание I: «К пресвитеру Кледонию против Аполлинария»)

Этот знаменитый аргумент св. Григория основан на вере в спасение: Христос воспринял все, что нуждалось в спасении, — всецелого человека с душой и телом, а иначе мы не спасены.

Контекстом для спора между Григорием и Аполлинарием был все тот же извечный конфликт между христианским откровением и греческой философией. Здесь нужно заметить, что отцы Церкви того времени тоже получали классическое образование и изучали Платона и неоплатоников. Трудность состояла в том, чтобы, объясняя христианское откровение в категориях греческой философии, не исказить истину, не заключить ее в рамки человеческого разума. Большинство ересей проистекает из неспособности преодолеть соблазн философии. Не будет преувеличением сказать, что большинство ересиархов стремились познать истину не в меньшей степени, нежели сторонники православия, но, в то время как первые отделили истину от Христа и пожертвовали Им в угоду своему пониманию истины, сотворив из нее идола, вторые поставили Христа, которые и есть Истина, центром и единственным критерием всех своих утверждений.

Аполлинарий Лаодикийский по образу мыслей был неоплатоником. Неоплатоники учили, что человек состоит из души (разума), заключенной в теле, как в тюрьме. Все грехи и недостатки происходят от тела, разум же по природе безгрешен и потому не нуждается в спасении. Но согласно библейской антропологии душа так же, как и тело, несет последствия первородного греха и в равной степени нуждается в спасении. Поэтому для спасения всецелой человеческой природы Христос воспринял все человечество — и душу, и тело:

Если Адам пал одною половиною, то и воспринята и спасена одна половина. А если пал всецелый, то со всецелым Родившимся соединился и всецело спасется. Посему да не приписывают Спасителю одних только костей, жил и облика человеческого...

(Там же)

Замечательно, что спор между Аполлинарием и св. Григорием Богословом произошел уже в IV веке, предвосхищая в лице первого — монофизитство, а в лице второго — халкидонское богословие, сформулировавшее определение Христа как полностью Бога и полностью человека на Пятом Вселенском соборе в Халкидоне (553 г.).

Глава 4

СВ. ГРИГОРИЙ НИССКИЙ

Св. Григорий, епископ нисский — одна из крупнейших личностей святоотеческого периода. К сожалению, точными данными о его жизни мы не располагаем, так как все его биографии были написаны уже после его смерти. 335-394 гг. — примерные даты его жизни. Он был младшим братом св. Василия Великого, который и привлек его к церковной деятельности. Но вначале Григорий готовился к юридической карьере. Он получил образование в Кесарии Каппадокийской, где изучал риторику и где обнаружилась его необычайная склонность к философии. Известно также, что он был женат.

Его брат Василий был епископом Кесарии и архиепископом Каппадокии и, неустанно хлопоча о чистоте никейской веры, был вынужден бороться с соседним архиепископом тианским Анфимом, поддерживавшим ариан. Стремясь укрепить свое положение, он назначил всех своих братьев и друга Григория (будущего св. Григория Богослова) епископами в разных городах Каппадокии. Таким образом, хотя Василий и считал своего младшего брата неспособным и неопытным в церковных делах, Григорий стал епископом города Ниссы.

Отсюда, кстати сказать, следует, что в те времена еще допускались женатые епископы. Это положение вещей просуществовало до Трулльского собора в 692 году.

Григорий был рукоположен во епископа в 371 году и немедленно обнаружил склонность к занятиям богословием. Через пять лет, в 376 году, по указу императора Валента, Григорий был смещен и отправлен в изгнание за свои православные взгляды: он принадлежал к умеренной никейской партии, что означало, что он принимал не только решения Никейского собора, но и учение о трех ипостасях, развитое его братом Василием.

В 379 году Григорий возвращается из ссылки. В том же году умирают два самых близких ему человека — брат Василий и сестра св. Макрина, с которою он был особенно близок и находился в постоянной переписке. До нас дошла его удивительно трогательная надгробная речь в честь Макрины.

Несмотря на то, что покойный Василий относился к талантам своего брата несколько свысока, Григорий оказался очень преданным братом. Он стал продолжателем деятельности Василия и закончил

ряд его литературных работ, в частности, полемику «Против Евномия» и «Шестоднев».

В 379 году, незадолго до торжества православия над арианством, Григорий Нисский принял участие в очередном соборе, собравшемся в Антиохии, крупном культурном центре, соперничавшем с Александрией. Вокруг антиохийского центра группировался восточный епископат, где во второй половине IV века отцы-каппадокийцы постепенно приобрели решающее богословское влияние и привели этот епископат к принятию никейского православия.

Антиохийский собор послал Григория в поездку по церквям Аравии и Палестины — разузнать, что говорят в народе об арианской ереси. Интересно, что из этой поездки Григорий вернулся с весьма отрицательным впечатлением об Иерусалиме. Святые места, в то время ставшие популярным центром паломничества, не вызвали у него никакого энтузиазма. В одном из своих писем Григорий пишет, что Божие присутствие есть повсюду и полагать, что в Святой Земле оно явственнее, нежели во всяком другом месте, — большое заблуждение.

В 381 году Феодосий I Великий созвал Второй Вселенский собор в Константинополе, на котором восторжествовало никейское православие. На этом соборе Григорий играл важную роль — это была вершина его деятельности и в богословском, и в церковном отношении. Во время собора Григорий Назианзен (Богослов), назначенный на короткий срок архиепископом константинопольским, удалился от дел, и Григорий Нисский стал одной из ведущих личностей в церковных делах Востока. Судьба благоприятствовала ему — он оказался в подходящем месте в нужное время и завоевал расположение всех. Постепенно он приобрел репутацию крупного авторитета и стал чем-то вроде придворного богослова. В 385 году он произнес надгробную речь на похоронах императрицы Флакиллы.

В конце 80-х — начале 90-х годов его активность понизилась. Умер он предположительно в 394 году, окруженный уважением современников. Впоследствии, после осуждения Оригена (553 г.), оказавшего сильное влияние на образ мыслей Григория, его богословский авторитет несколько пострадал, но Седьмой Вселенский собор снова восстановил его. Все же именно вследствие его оригенизма Григорий Нисский не окружен в церковной традиции такой же славой и вниманием, как его друг св. Григорий Назианзен (Богослов) и брат св. Василий Великий. Как бы то ни было, влияние Григория Нисского на православную богословскую мысль было огромным.

Он был чрезвычайно плодовитым писателем, и мы ограничимся упоминанием лишь самых важных его произведений. Их можно разделить на три группы.

К первой относятся его догматические сочинения:

— 12 книг «Против Евномия». Евномий был представителем крайнего арианства, утверждавший, что Сын не подобен (аномис) Отцу, ибо сущность Бога состоит в Его «неспособности быть рожденным». Разбирая эту *аномейскую* ересь, св. Григорий излагает свое учение о Троице и о богопознании.

— На эту же тему написано «Послание к Авлавию о том, что не три Бога».

— В книгах «Против Апполинария» Григорий анализирует еретическое учение об отсутствии у Христа человеческого ума (или души).

— В «Большом Катехизисе» изложены основные догматы учения св. Григория в положительной форме (хотя и не без скрытой полемики): о вере, о св. Троице, о Воплощении, об Искуплении, таинствах крещения и евхаристии, о последних судьбах мира.

Вторая группа сочинений св. Григория содержит писания мистические или аскетические:

— «О девстве». Вслед за многими христианскими писателями того времени св. Григорий защищает девство как высший путь. Возможно, что почти исключительное восхваление девства в древнем христианстве объясняется реакцией на половую распущенность, характерную для поздней античности. Интересно, что св. Григорий написал этот трактат непосредственно после своей собственной женитьбы.

— «De Instituto Christiano» — трактат, посвященный аскетическому богословию. Следует, однако, заметить, что в мистических сочинениях Григория Нисского основная тема всегда переплетается с догматическим богословием и, наоборот, его догматические писания, как правило, содержат рассуждения на аскетические и нравственные темы.

К третьей группе можно отнести экзегетические сочинения, в которых мы также обнаруживаем мистические и аскетические темы. Характерно, что св. Григорий занимался, в основном, толкованием ветхозаветных текстов. В его цели, несомненно, входило, пользуясь аллегорией, объяснить Ветхий Завет в понятиях, близких греческому читателю.

— «Шестоднев».

— «О сотворении человека».

Эти апологетические по сути своей произведения представляют полемику с платоновыми представлениями о сотворении мира. Платоновскому учению о вечности материи Григорий противопоставляет библейское понятие о сотворении мира во времени «из ничего». Григорий видит в библейских текстах вечные, Богом открытые истины, но детали библейского описания творения он толкует аллегорически, не считая их точными «научными» сведениями. Особенно важно учение св. Григория о духовной природе человека.

— «О жизни Моисея». В этой книге жизнь великого иудейского законодателя истолкована в терминах мистического откровения, как аллегория духовного восхождения к Богу, посвящения в божественные таинства.

— В аллегорических комментариях на «Песнь Песней», «Экклезиаст», «Заповеди блаженства» и «Надписания псалмов» ощущается сильное влияние александрийской школы Оригена.

Литературное наследство св. Григория Нисского включает также другие, довольно многочисленные, но более мелкие произведения на богословские или аскетические темы, а также проповеди и письма.

Богословские взгляды св. Григория Нисского

Учение о св. Троице и о Христе

Сочинения «Против Евномия» и «К Авлавию» представляют собой полемику против арианства. В этой полемике св. Григорий, как и другие отцы-каппадокийцы, стремился показать, что никейский термин «единосущный», *омоуσιос*, не подразумевал модализма, в чем его подозревали многие восточные богословы. Чтобы опровергнуть упреки в модализме, каппадокийцы особенно подчеркивали различия ипостасей Отца, Сына и Духа. Для них новозаветная вера начиналась с утверждения божественной природы Иисуса Христа (Мф.16:15), и уже отсюда делался неизбежный шаг — утверждение единства и единосущия Сына с Отцом. Таким образом, в соответствии с интуицией восточного богословия, рассуждение проводилось от Троицы к единству божественного бытия. На Западе блаженный Августин рассуждал в обратном направлении: прежде всего утверждалось, что Бог един, а потом уже следовали умозаключения о Его трех Лицах (ипостасях).

Бог каппадокийцев — не «Бог философов и ученых» (Паскаль): вся их система зиждилась на вере, которая провозглашала Иисуса Христа личным Богом. С философской точки зрения их, естественно,

упрекали в тритеизме, «требожии» — отсюда и заглавие книги Григория «О том, что не три Бога». Отклоняя подобные обвинения, св. Григорий утверждал, что Бог обладает единой энергией, единым действием. Это было по сути своей экзистенциальное утверждение о троичной энергии Божества. Ни одна из ипостасей не творит ничего независимо, поэтому вера в трех-личного Бога — не требожие, а опыт Его трех-личных действий, разделить которые невозможно.

Этот аспект православного учения о Троице очень важен. В наше время многие не принимают всерьез учение о троичном Боге, а заменяют его упрощенным деизмом. Однако новозаветное понимание Бога всегда троично. Апостол Павел однажды попытался проповедовать афинянам голый деизм, стараясь угодить их вкусам (Деян. 17:19-34), но, как известно, не преуспел и подобных попыток никогда более не возобновлял.

В трактате «Против Аполлинария» Григорий Нисский отстаивает полноту человечества и полноту божественности Иисуса Христа. Его христология предвосхищает халкидонскую: одна сущность — две природы. Интересно также, что в его писаниях пять раз употребляется слово *Богородица*.

Учение о сотворении мира

Греческой философии, а в особенности платонизму была чужда идея о Боге-Творце. Согласно Платону, все существующее существует вечно, а Бог-демиург занимается лишь установлением порядка. В то время как в платонизме центральное место отводилось вечности идей, в учении Аристотеля утверждалась вечность материи. Бог греческих философов всецело укладывался в категории человеческого разума.

В учении Оригена эта идея трансформировалась следующим образом: Бог — вечный творец, никогда не бывший в бездействии. Он от века сотворил так называемые «разумные твари» (разумы, интеллекты). Для платоника Оригена интеллект представлялся единственно достойным объектом творения. В силу божественной справедливости эти разумные твари были в равной степени наделены свободой и совершенством, и единственное содержание их существования состояло в блаженном созерцании Бога. Воспользовавшись своей свободой, они, пресытившись созерцанием, начали отвлекаться, и в этом состояло грехопадение. В наказание Бог наделил их разного рода телами: ангельскими, человеческими, животными, неодушевленными — в зависимости от глубины их падения. В конце времен все они вер-

нутя в состояние своего изначального совершенства, иными словами — произойдет всеобщее спасение, *апоката́стасис*. В этой схеме само Божественное Слово, Логос, от века сосуществующее с Отцом, также представляет собой вечное творение, онтологически тождественное другим тварным разумам. Но Творение есть движение из небытия к бытию, а любое движение предполагает перемену. Перемена же в платоновском понимании — зло. Также и в учении Оригена существует абсолютная пропасть между Творцом и творением, а следовательно, и между Богом-Отцом и Его Сыном-Словом.

Несмотря на свое уважение к Оригену, как первому христианскому философу, Григорий Нисский не мог согласиться с ним в понимании Творения. Одна из основных библейских идей, идея Бога как Творца, не сводима к категориям греческой философии. Библейской мысли чуждо понятие о соприродности Бога и твари. Поэтому мы благогоуем и трепещем перед Богом и чтим Его как абсолютно Другого, Святого, Ягве, истинно Сущего. Акт творения есть Его свободный акт. В этом пункте св. Григорий расходится и с платонизмом, и со своим учителем Оригеном. Все же он не отвергает платонизм до конца: в акте творения Бог сотворил все потенциально, способным меняться и развиваться, а Сам теперь «промышляет» о сотворенном. Эта идея не вполне чужда теории Платона, согласно которой все существует сначала потенциально и лишь потом воплощается в реальность. Этот святоотеческий «платонизм» показывает, что понимание творения отцами не противоречит принципу эволюции. Теория эволюции как раз и объясняет пути развития органического мира, хотя, особенно в свете новейших данных, она не способна к полному объяснению жизненного принципа как такового. Детали библейского рассказа о шести днях творения св. Григорий (как и его брат Василий) понимал иносказательно.

Учение о человеке

Обсуждая природу человека, Григорий Нисский прежде всего настаивал на превосходстве человека перед остальным творением: человек — вершина, венец творения, царь и господин всего. Идея эта сродни греческому пониманию человека как микрокосмоса. Григорий также соглашался с тем, что человек заключает в себе все сущее. Но в отличие от греческих философов он считает самым важным в человеке то, что он создан «по образу и подобию Божию». В этом — *теоцентричность* антропологии св. Григория Нисского. Возникает вопрос, каким образом человек, смертный, страждущий и недолговеч-

ный, может отражать Того, кто бессмертен, бесстрастен и вечносущ. И что значит быть созданным «по образу и подобию Божию»? — Человек был создан бессмертным, — отвечает св. Григорий:

...посему-то украшен он и жизнью, и словом, и мудростью, и всеми боголепными благами, чтобы, по причине каждого из сих даров, иметь ему вожделение свойственного. Поелику же в числе благ, свойственных естеству Божию, находится и вечность, то надлежало, без сомнения, естеству нашему по устройству своему не быть лишенным удела и в сем, но иметь в себе бессмертие, чтобы по врожденной ему силе могло познавать превысшее Существо и вожделевать вечности Божией. Сие-то и книга миробытия многообъемлющим словом выразила в одном речении, когда говорит, что человек сотворен по образу Божию.

(«Большой Катехизис», 5)

Таким образом, изначально человек был создан для «участия» в Боге, для жизни в Боге, был наполнен божественными благами. Все это он потерял, когда пал грехом, и поэтому нынешнее состояние человека, по мнению св. Григория, является не только тварным, но и падшим.

Как при сотворении мира все творение было связано с Богом через человека, так и после грехопадения весь мир оказался отрезанным от Бога. Все же и после грехопадения человек не вполне утратил образ Божий, не абсолютно потерял связь со своим Творцом. Согласно учению Григория Нисского, эта связь выражается в свободе и самоопределении:

...он был образом и подобием Силы, царствующей над всем существующим, а потому и в своей свободной воле имел подобие со свободно властвующим над всем, не подчиняясь никакой внешней необходимости, но сам по собственному усмотрению действуя как кажется ему лучше и произвольно избирая, что ему угодно.

(«О девстве», 12)

Описать природу человека невозможно безотносительно к его божественному Прообразу. Никакая совокупность внешних атрибутов в сумме не будет адекватна человеку. Св. Ириней писал, что человек состоит из тела, души и Св. Духа. Современное богословие для определения человека употребляет термин «теоцентрическая антропология».

В учении Григория Нисского основным содержанием этой богоустремленности человека является свобода и способность творчества. Свобода представлялась ему самой сутью духовного существования человека.

Часто св. Григорий сравнивает образ Божий в человеке с отражением в зеркале. Зеркало может разбиться, затуманиться, его можно повернуть под углом так, что никакого отражения видно не будет. Человек может утратить образ Божий, перестать быть отражением — но потенциальная возможность обрести его всегда остается.

В трактате «О сотворении человека» обсуждается судьба Адама. Св. Григорий придерживался библейского понимания человека. Имя *Адам* — общее, собирательное, в переводе с еврейского означающее просто *человек*. Адам не отдельная личность, а все человечество. Точно так же слова «сотворил ... небо и землю» следует понимать в универсальном смысле: они относятся ко всему миру, а не к двум предметам. В таком контексте имя Адам допускает и христологическое понимание. Адам как «образ Божий» есть все человечество, предназначенное к единству и согласию. История Адама, таким образом, предвосхищает Христа — нового Адама, в котором это единство осуществилось путем основания Церкви, понимаемой как новое Творение. В Христе исполнился, полностью реализовался образ Божий. В то же время Он — глава Церкви. Составляя Ее тело, мы можем совместным усилием вновь обрести полноту утраченного образа.

Вопросы пола обсуждаются у Григория Нисского в контексте оригеновской доктрины о двух Творениях. В предвидении греха Бог сотворил человека двуполым, но до грехопадения различие между мужчиной и женщиной не было реализовано. Только после злополучного инцидента с плодом Бог дал Адаму и Еве «одежды кожаные», аллегорически трактуемые как половое влечение.

Нужно сказать, что проблемы пола волновали римских граждан в той же степени, в какой они волнуют людей в наше время. Римская империя находилась в упадке, и падение западной столицы было не за горами. Это было время интеллектуальной утонченности и декаданса — духовного и нравственного. Как водится, реакцией явился преувеличенный пуританизм в христианской его форме — монашестве. Все христианские писатели того времени писали книги о девстве. Неоплатонически настроенные умы считали тело источником зла, в то время как библейский семитский дух вполне одобрительно относился к телу. Христианству предстояло избавиться от первой тенденции и «приручить» вторую. Взгляды Григория Нисского по этим вопросам не отли-

чаются четкостью и несут отпечаток влияния столь любимого им Оригена.

Учение о спасении

Наш мир, наше в нем существование в том виде, в котором мы их обнаруживаем сейчас, не таковы, какими их задумал Бог. Причина этого заключается в грехопадении.

По поводу вопроса о происхождении зла все отцы Церкви единодушно соглашались в том, что Бог зла не творил. Говоря метафизически, зла как такового не существует. Зло — это отрицание добра. Вслед за Платоном, отцы описывали зло как болезнь или слепоту. Такое чисто отрицательное определение зла как не-добра, как отход от добра особенно подчеркивалось в контексте полемики с манихеями и другими дуалистами. Правильное в философском отношении, оно, конечно, недостаточно отражало динамическую силу зла, олицетворяемую в св. Писании личностью Сатаны, павшего ангела, роль которого хорошо понималась отцами Церкви в их учении о грехопадении и искуплении человека.

Сотворенный по образу и подобию Божию, наделенный абсолютной свободой и способностью к самоопределению, не связанный никакой внешней необходимостью — вот каким описывают свв. отцы Адама до грехопадения.

... Посему и то несчастье, которое терпит теперь человечество, навлек он сам по своей воле, увлекшись лестью, сам стал виновником сего зла, а не у Бога обрел оно: ибо Бог не сотворил смерти, но некоторым образом творцом и создателем зла соделался сам человек.

(«О девстве», 12)

Говоря о происхождении зла, Григорий Нисский пользуется аллегорией человека, который, закрывая глаза, добровольно лишает себя удовольствия смотреть на солнечный свет. При этом не вполне ясно (и, возможно, двусмысленность эта — преднамеренная), говорит ли он об Адаме, как о нашем праотце, о конкретной личности или же имеется в виду все человечество. Как уже отмечалось, имя Адам охватывает оба значения.

В «Большом Катехизисе» св. Григорий говорит, что в книге Бытия Моисей описывает грехопадение аллегорически, под видом исторического повествования: «Ибо, говорит он, когда первые человеки коснулись запрещенного и обнажили себя от онаго блаженства, тогда

Господь налагает на первозданных *ризы кожаные* (Быт.3:21)». По мнению Григория, это не следует понимать буквально. «Одежды кожаные» — это аллегория полового влечения и способности к умиранию. Встав на путь неповиновения, человек оказался подвержен страстям, которые он не в состоянии контролировать и предельное выражение которых есть смерть.

Здесь следует подчеркнуть экзистенциальный подход к проблеме зла, который Григорий Нисский разделяет со всеми восточными отцами. В его писаниях совершенно отсутствует «юридическая» терминология: мы нигде не найдем рассуждений о наказании, возмездии и т.п. Бог не хочет зла, не хочет смерти. Человек сам — причина своих страданий.

Спасение человека приходит от Бога, принявшего человеческое естество:

...не по причине рождения последовала смерть, напротив того наоборот ради смерти принято рождение. Ибо Присносущий принимает на себя телесное рождение, не в жизни имея нужду, но нас возвращая от смерти к жизни. Итак, поелику должно было совершиться возвращение от смерти целого естества нашего, то, как бы к лежащему простирая руку и сею приникнув к нашему трупу, настолько приблизился к смерти, что коснулся омертвения и собственным Своим телом дает естеству начало воскресения, силою Своею сооставив целого человека.

(«Большой Катехизис», 32)

Этот параллелизм между Рождеством и Пасхой, между рождением и Страстями особенно ясно прослеживается в службах Предпразднества Рождества. Здесь опять следует подчеркнуть отсутствие юридического языка: тайна нашего Спасения понимается экзистенциально как тайна болезни и исцеления, жизни и смерти. Это спасение осуществляется через Церковь:

...и в рабьем зраке плотью пожив с людьми, поелику единжды в начатке приял на себя смертное естество плоти, которое заимствовал через нерастленное девство, всегда освящает нетлением общий состав естества чрез вступающих с Ним в единение приобщением таинства, питая тело Свое Церковь и приличным образом счиная с общим телом члены, порождаемые верой в Него.

(Комментарий к «Песне Песней», беседа 13)

Иными словами, как ветхий Адам, объединявший в себе все человечество, увлек его за собой в бездну греха, так и Новый Адам, Христос — глава Церкви — восстанавливает падший человеческий род через Свое тело — Церковь.

Учение об искуплении

Существует много различных объяснений и теорий искупления, совершенного Христом, и все они претендуют на объяснение одного и того же факта: Христос как Первосвященник приносит жертвоприношение, в котором жертва — Он Сам. Вопрос состоит в том, кому же приносится эта жертва? Если Богу-Отцу, то неизбежен следующий вопрос: зачем Ему эта жертва? Ответ Григория Нисского, на первый взгляд, своеобразен — жертва приносится дьяволу. Эта идея получила распространение и нашла свое отражение в православной литургической гимнографии. Св. Григорий основывает свое понимание на том, что дьявол, обманувший человека, был в свою очередь сам обманут Христом. Дьявол — князь мира сего — держал весь мир в своей власти и, конечно, согласился бы променять свое достояние только на что-нибудь еще более ценное, что бы принесло большее удовлетворение его непомерной гордыне. В Христе он признал достаточную ценность, чтобы принять Его как выкуп. Власть Христа, обнаруженная в Его чудесном рождении и необыкновенных знамениях, Его несравненное совершенство были нестерпимы для Сатаны. Он неудержимо стремился поглотить Христа — и действительно в Новом Завете дьявол с самого начала делает попытки соблазнить Господа. В дальнейшем вокруг Него сконцентрировалось множество нечистой силы. О подобной тенденции также свидетельствует духовный опыт отцов-пустынников, всю свою жизнь проводивших в борьбе с дьяволом: чем больше мы приближаемся к Богу, тем более вокруг нас соблазнов и искушений. Итак, Сатана искушал Бога, желая одержать над Ним победу. Однако он недооценил силы своего противника, он не разглядел за телесной оболочкой Иисуса Христа трансцендентной мощи Божества:

Посему, чтобы требующему за нас выкупа можно было взять оный, Божество сокрылось под завесою нашего естества, и врагом, как жадными рыбами, с приманкою плоти увлечена была уда Божества.

(«Большой Катехизис», 24)

Такой способ спасения, по мнению св. Григория, представляется благим, мудрым и справедливым. Конечно, это объяснение жертвы

Христовой не укладывается в категории рациональной мысли. Именно поэтому оно не противоречит идее, что жертва Христа принесена Богу как жертва послушания и любви. В то же время мысль Григория Нисского о «выкупе дьяволу» поражает своей динамической экзистенциальной наглядностью и, несомненно, соответствует и библейским образам искупления.

Идею «обмана дьявола» мы находим также у Иринея, Оригена, Амвросия Медиоланского, бл. Августина, Льва Великого и Григория Великого, тогда как философски настроенный св. Григорий Богослов скорее склонен был отвергать такой образный подход. Но как бы его ни описывать, искупление человека Христом неизбежно выразилось в трагедии и конфликте. Почему Бог не мог спасти человечество каким-нибудь более простым способом, воспользовавшись Своей всемогущей властью? На этот вопрос можно дать только экзистенциальный ответ. Бог создал человека для свободы, для любви, для соучастия в творении. Человек был предназначен быть Богу сыном и другом. Поэтому когда сам человек разорвал эту связь, то произошла космическая катастрофа, оскорбление Самого Бога, завладение Божьего творения узурпатором-дьяволом. Поэтому и спасение могло быть совершено только самим Богом, принесшим человеку избавление от чуждого ему ига без уничтожения человеческой свободы.

Учение о богопознании

Взгляды св. Григория Нисского на цель христианской жизни хорошо изложены в его книге «Жизнь Моисея». Цель эта заключается в постоянном стремлении к Богу, и путь восхождения состоит из трех ступеней. Согласно св. Григорию, необходимо пройти все три ступени, однако это не значит, что они должны непременно и всегда следовать одна за другой.

Первая ступень — ступень очищения, катарсис. Вслед за Оригеном св. Григорий считает, что эта стадия аллегорически описана в книге «Исход» в той ее части, где Моисей поднимается на гору и вступает в темное и влажное облако. Перед этим он разуается — это интерпретируется, как снятие тех самых «одежд кожаных», т.е. страстей, греха, которыми человек был наделен при изгнании из рая. Один из крупнейших исследователей Григория Нисского кардинал Даниелу́, комментируя этот текст, замечает, что его следует понимать в терминах древнехристианского обряда крещения, когда крещаемые вступали на путь к Богу нагими и (что особенно подчеркивалось в древних

обрядов) босыми. Также и в нашем современном Требнике предписывается, что перед крещением оглашенный должен стоять «непрепоясан, непокровен, необуван».

Очищение предполагает победу над страстями, избавление от всего, что не необходимо, от всего, что не от Бога. Св. Григорий пользуется универсальным языком монашества: все, что не от Бога, суть страсти, ограничивающие нашу свободу, в конечном счете — разновидности нашей смертности. Идея очищения души и тела от греховных страстей — отнюдь не то же самое, что и стоическая идея освобождения от всего излишнего. Рассуждения стоиков основаны на соображениях здравого смысла и, хотя по сути своей недурны, ни к чему не приводят, оставляя нас наслаждаться сомнительным субъективным благополучием. Христианское же учение св. Григория имеет более глубокий смысл: мы можем войти в Царствие небесное, только предварительно стряхнув с себя страсти души и тела, сняв «одежды кожаные», что в интерпретации Григория Нисского и символизировалось разуванием Моисея.

На второй ступени богопознания, которая еще не есть богопознание, но только подход к нему, освобожденный от страстей разум обретает более ясное видение творения, так называемое «естественное видение». Обладая естественным видением, человек может созерцать творение и лучше его использовать. Такой взгляд на вещи показывает, что христианский путь — это не путь эскапизма, не способ избежать действительности. Напротив, это путь к лучшему, более глубокому познанию мира, к видению его таким, каков он есть, без фантазий и предрассудков, и, следовательно, это путь к правильной естественной жизни. На этом пути человек призван не просто существовать в этом мире, но и радоваться жизни, изучать мир и творчески преобразовать его. В мире, освещенном естественным видением, всякая деталь, любая мелочь приобретают свое место, свое уникальное значение. Идея «естественного видения» служит основой христианского подхода ко всем формам науки, особенно к естествознанию.

Третья ступень — собственно богопознание, боговидение. На этой ступени достигается то, что Григорий Нисский называет обожением, теозисом. Исходная идея Григория состоит в том, что видеть Бога никак, ни в каком смысле нельзя, ибо Бог — вне всякого видения. Поэтому в нашем стремлении увидеть Бога мы «выходим из себя», наш разум уже не нужен нам, мы оставляем его позади и выходим «вовне». Это переживание настолько необычайно, что, говоря о нем, Григорий употребляет такое выражение, как «трезвое опьяне-

ние», уподобляя его тому, что произошло с апостолами в Пятидесятницу. То, что всем окружающим показалось опьянением, на самом деле было свидетельством Духа Святого. Это же ощущение описывается словом любовь, эрос, и это также предполагает «выход из себя» и отдачу себя Другому.

Св. Григорий пользуется выражением «трезвое опьянение» в своих комментариях к «Песне Песней». Эта ветхозаветная книга уже и в иудейской традиции толковалась аллегорически как духовные отношения Израиля с Богом-Ягве. Комментируя «Песню Песней», св. Григорий руководствовался своими задачами как пастыря и апологета. Он пользовался языком и понятиями своих современников — греков с преимущественно платоническим образованием. Согласно св. Григорию, мы обладаем двумя наборами чувств — телесным и духовным, и существует соответствие между действиями и движениями души и телесными ощущениями. Такое противоположение духовного и телесного начал в человеке несомненно восходит к платонизму, позволяя Григорию объяснять все действия в «Песне Песней» как контакт души со Словом, т.е. в чисто духовном смысле.

Как уже отмечалось, все три ступени являются необходимым условием богопознания, однако из этого не следует их жесткая очередность. Иными словами, святым можно стать и без аттестата зрелости; также можно сначала достичь святости, а потом приобрести естественное видение. Но богопознание невозможно без четкого осознания, что Бог превыше всего, что Он абсолютно трансцендентен, непознаваем, непостижим. «Бога не видел никто никогда» (Иоан.1:18), и истинное знание как раз и заключается в осознании этой невозможности.

В толковании Григория Нисского этот отрицательный характер богопознания символизируется темным облаком, в которое входит Моисей. При приближении к Божеству на смену свету приходит тьма:

Учит же нас сим слово, что ведение благочестия в первый раз бывает светом для тех, в ком появляется. Почему представляемое в уме противоположно благочестию есть тьма, а отвлечение от тьмы делается самим причастием света. Ум же, простираясь далее, с большею и совершеннейшею всегда внимательностью углубляясь в уразумение истинно постижимого, чем паче приближается к созерцанию, тем более усматривает несозерцаемость Божественного естества... Ибо в

этом истинное познание искомого; в том и познание наше, что не знаем, потому что искомое выше всякого познания, как бы неким мраком объято отвсюду непостижимостью.

(«Жизнь Моисея»)

Такое понимание богопознания зиждится на так называемом *апофатическом* богословии, богословии «умолчания», которое говорит о Боге в отрицательной терминологии (невидимый, непостижимый и т.д.), помогающей уяснить, чем Бог *не* является. Подобный подход характерен также и для платонизма, но в нем непостижимость Бога рассматривается как следствие несовершенства нашего разума. Для Григория Нисского Бог непостижим по природе Своей. Даже разум, полностью освободившийся от страстей, даже ангелы небесные не могут видеть Его. Видение и понимание представляют собой формы хотя бы частичного обладания. Человек же, будучи тварью, не может овладеть Богом. Бог *Сам* открывает Себя в творении посредством Своей деятельности. Моисей ушел из этого мира во тьму, чтобы там «увидеть» Бога через Его божественные действия, «энергии».

Следует иметь в виду, что нас отделяет от Бога два фактора: во-первых, наша падшая природа и, во-вторых, трансцендентность Божества. Наша падшесть выражается в страстях, и поэтому путем победы над ними, путем очищения мы переступаем через первый барьер, отделяющий нас от Творца. Но трансцендентность Бога непреодолима, поэтому наш дальнейший путь к Нему — вечный процесс, вечное приближение к неисчерпаемому Источнику, увидеть который нам не дано и дано быть не может, кроме как Им Самим.

Возникает вопрос, не кроется ли в таком положении вещей опасность, что душа наша, отчаявшись и осознав полную невозможность созерцать непосредственно предмет своего стремления, свернет с пути, отвергнет благую цель, откажется от всего достигнутого и снова попадет во власть прежнего рабского («египетского») образа жизни, во власть страстей и греха. В «Жизни Моисея» Григорий Нисский утверждает, что этого произойти не может:

... Душа, отрешившаяся от земного пристрастия, делается несущейся горé и скорую в этом движении выпры, воспаряя от дольняго в высоту. И как свыше ничто не пресекает ее стремления (естество добра к себе привлекает возводящих к нему

взоры), то конечно непрестанно становится она выше и выше себя самой, по вожделению небесного, как говорит апостол, простираясь в предняя (Фил.3:13), и будет всегда совершать парение к высшему.

(Там же)

Также и Моисей «нимало не останавливаясь в восхождении ... и не престаёт возвышаться, потому что и на высоте находит всегда ступень, которая выше достигнутой им» (там же). Григорий дает этому духовное и психологическое объяснение:

Мне кажется, что чувствовать это свойственно душе, которая исполнена каким-то пламенеющим любовью расположением к прекрасному по естеству и которую от видимой ею красоты надежда влечет всегда к красоте высшей, непрестанно приобретаемым всегда возжигая в ней вожделение сокровенного. Почему сильный любитель красоты, непрестанно видимое им принимая за изображение вожделеваемого, желает насытиться видением отличительных черт первообраза. Сие-то и выражает это дерзновенное и престающее пределы вожделения прошение насладиться красотой не при помощи каких-либо зеркал или в образах, но лицом к лицу.

(Там же)

Здесь мы можем вспомнить учение Оригена, согласно которому разумные твари пали, потому что им наскучило созерцание непосредственной сущности Бога. Они увидели все сразу и быстро пресытились увиденным. Так, в любви между мужчиной и женщиной полная удовлетворенность приводит к умиранию чувства. Истинное содержание любви *в постоянном ожидании большего*. В этом смысле трактовку Григория Нисского можно назвать психологической. Моисей так много уже увидел, что ему захотелось большего. Он увидел образ и уже никогда не переставал мечтать о Первообразе или Оригине. Все его духовное восхождение происходит в поле напряженности (эпектасис) между ним и Богом, поэтому он уже не может сбиться с пути, его воля отныне навсегда совпадает с волей Божией, его свобода — в постоянном восхождении по пути добродетели, к ее Цели и Источнику.

Учение о конце времен

О судьбах мира Григорий Нисский говорит в своем «Большом Катехизисе». Поскольку в своем учении он проповедует платониче-

скую идею о несуществовании зла, это означает, что в конце времен злу также наступит конец. У зла нет ипостаси, в основе своей оно — обман, а в Царстве Божием нет места обману. Свое объяснение «вечного наказания» св. Григорий строит на филологических доводах. «Вечное» — нечто, принадлежащее «веку», т.е. времени. В Царстве Божием времени не будет. Вечный огонь — это огонь очищения душ. Эта идея напоминает западно-латинское учение о чистилище, коренящееся в юридическом отношении к понятию греха как долга, который подлежит выплате. В учении Григория Нисского эта идея — результат Оригеновского влияния. К Оригену же восходит и его учение об окончательном восстановлении всего в божественной любви, апокатастасисе. Апокатастасис по существу противоречит концепции свободы. Здесь мы являемся свидетелями борьбы между эллинистическим образом мышления Григория и его верностью библейским богословским принципам. Это еще одна грань нерешенной проблемы Афины — Иерусалим. Согласно православной точке зрения, поскольку существует свобода, постольку неизбежен и ад для тех, кто не хочет идти на небеса. На Пятом Вселенском соборе вместе с Оригеном была осуждена и эта доктрина «всеобщего восстановления». Заодно пострадала и репутация св. Григория, которая позднее, тем не менее, была восстановлена.

Невозможность примирения между тайной свободы и тайной зла во все времена была камнем преткновения для многих богословов. В наше время защитником апокатастасиса были о. Сергей Булгаков и другие представители русской софиологической религиозно-философской школы.

Глава 5

МОНАШЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В IV ВЕКЕ. (Евагрий Понтийский и св. Макарий Египетский)

Монашество — отнюдь не исключительно христианская идея: ее существование можно проследить вплоть до ее библейских корней. В поздний библейский период в Палестине происходил необыкновенный расцвет иудейских монашеских групп. К одной из таких групп, по-видимому, принадлежал и св. Иоанн Креститель. Существует предположение, что он был связан с ессеями — той самой сектой, которой принадлежат свитки, найденные в пещерах у Мертвого моря. Связь Иоанна Крестителя с Кумранскими общинами можно оспаривать, однако монашеский характер всего его обличья — физического и духовного — сомнению не подлежит. Он жил в пустыне в посте и безбрачии; его призыв к покаянию и провозглашение близости Царствия Божия представляют собой типично монашескую тему эсхатологического ожидания, которую мы впоследствии находим и в учении Иисуса Христа.

Интересно, что с приходом христианства монашество как такое не было сразу же принято в лоно христианской Церкви: оно появилось только в VI веке, с началом Константиновского периода. Это объясняется тем, что ранние христианские общины и без того были изолированы от общества, существовали вне его. Но как только христианство стало официальной религией империи, как только Церковь опомнилась от гонений, устроилась, разбогатела, понастроила роскошные соборы, монашеское движение сразу же заявило о себе и приняло массовый характер. Оно появилось как пророческое движение, как призыв к бдительности, как напоминание о том, что Царство Божие приблизилось, но еще не вполне наступило, что «почивать на лаврах» еще рано.

Основной чертой монашеского движения был его фундаментально библейский характер. Проявлялось это прежде всего в том, что монахи удалялись жить в пустыню. Пустыня — это место, где нет воды. На Ближнем Востоке, где зародилось монашество, наличие или отсутствие воды было вопросом жизни и смерти. Поэтому пустыня осознавалась как место, где нет Бога, где царствует смерть и дьявол (ср. искушения Христа в пустыне, а также Иер.2:6; Лук.8:24;

Мф.12:43 и т.д.). Согласно написанному св. Афанасием Великим житию св. Антония, Антоний, удалившись из мира, поселился на кладбище среди могил — то есть опять же в месте, где господствовал Сатана (кладбища в те времена устраивались вне городских стен, а следовательно, опять-таки в пустыне).

Согласно обычаю древних евреев, в день Искупления (Иом Кипур) в пустыню выпускали козла, который якобы уносил на себе грехи Израиля. Этот козел, от которого, кстати сказать, произошло выражение «козел отпущения», предназначался для Азазеля, злого демона пустыни (см. Лев.16:8 и след.). В пустыне же евреи проблуждали сорок лет, прежде чем войти в Землю Обетованную. Одним словом, пустыня была квинтэссенцией всего чужого, враждебного; единственными занятиями, возможными в пустыне, были ожидание дождя, подготовка к приходу в Землю Обетованную или же ко Второму Пришествию. Удалиться в пустыню было актом очищения; это был уход не из жизни, а от всех суррогатов Царствия Божия, предлагавшихся обществом. Именно потому, что общество процветало, строило соборы и дворцы и накопляло богатства, монашество ощущало духовную необходимость претерпевать испытания. И чем труднее были испытания, тем лучше это считалось в духовном смысле. Так, монастырь св. Саввы в Израиле был выстроен в пустыне недалеко от Мертвого моря, ниже уровня моря, где нет ничего кроме камней и удушающей невыносимой жары и где даже близость воды не приносит облегчения. Можно сказать, что в нашу эпоху расцвета материальных достижений упадок монашества свидетельствует об очевидной духовной слабости.

Немного позднее монашество вернулось в город, осознав, что присутствие дьявола сильно и там. В самом деле, и нам бы не помешал монастырь на Таймс Сквер...

В IV веке монашество приобретает массовый характер и распространяется по всему Египту, Палестине, Сирии и Малой Азии. В этот период монашество, как уже отмечалось, строго придерживается библейского духа, духа ранних пророков, нон-конформистов, протестовавших против установленных обществом порядков и организаций. Протестовали монахи и против церковной иерархии. Когда ученик спросил одного из египетских старцев, чего монаху следует бояться более всего, тот ответил: «Женщин и епископов». Ибо и те, и другие отвлекают от аскетизма и монашеской жизни. Опасения монахов по поводу организованной Церкви были естественны: принятая миром Церковь немедленно подверглась всем соблазнам мира, и, обняв мир, она обняла его со всеми его несовершенствами и грехами. Поэтому

Церковь нуждалась в монашестве, которое напоминало ей об ее истинной природе и призвании быть в мире, но не от мира сего. Это хорошо понимали святые отцы-каппадокийцы, которые настаивали и настояли на необходимости монашеского идеала в лоне самой Церкви.

Вначале монашество состояло в основном из простых людей. Св. Антоний Египетский, например, не умел ни читать, ни писать. Но очень скоро среди монахов появились и представители интеллигенции, и тогда начали формулироваться проблемы — духовные и интеллектуальные.

* * *

В Египте первым образованным монахом был Евагрий Понтийский (или «Понтик»). Евагрий был современником и другом каппадокийских отцов; во дьякона он был рукоположен не кем иным, как самим св. Григорием Назианzenом. Так же, как и каппадокийцы, Евагрий увлекался чтением и переводами Оригена, но в то время, как они, покинув уединение своих молодых лет, вернулись в мир и сделали епископами и активными церковными деятелями, Евагрий так и остался дьяконом, а впоследствии удалился в Египетскую пустыню, где поселился среди монахов в месте под названием Скит (откуда и произошло нарицательное имя «скит»).

В пустыне Евагрий начал свою писательскую деятельность. Ему принадлежит первенство в разработке созерцательно-интеллектуального взгляда на монашескую жизнь. В те времена монахи в большинстве своем неодобрительно относились к образованию и даже писание гимнов полагали чересчур мирским занятием, а для молитвы пользовались лишь «словом Божиим», т.е. псалмами. Евагрий же был греком по национальности и мировоззрению, блестяще образованным философом, наследником Платона и его школы. Недавние исследования также показали, что он был последовательным оригенистом. Евагрию необходимо было объяснить свое новое призвание — пустыню, аскезу, целомудрие — в категориях греческой мысли. Естественно, что для этого как нельзя лучше подходило Платоновское учение, в котором тело считается темницей души. Авва Евагрий в этом смысле верно следует Оригену:

Отделить тело от души может лишь Тот, кто соединил их. Однако отделить душу от тела во власти того, кто стремится к добродетели.

(«Практик», 52)

Иными словами, путем духовного усилия можно освободиться от тела, и в этом состоит наикратчайший путь к совершенству.

Духовное усилие понимается как молитва. В учении Евагрия о молитве мы обнаруживаем необычайно тонкий анализ человеческих страстей и движений души.

На Пятом Вселенском соборе (553 г.) Евагрий был формально осужден как еретик вместе с Оригеном, ошибки которого он разделял. В основном он был осужден за свои христологические взгляды. Согласно Евагрию, Христос был одной из «разумных тварей», но в отличие от всех остальных не пал грехом. Поэтому в Воскресении восстанавливается наше изначальное равенство Христу. Императорским указом сочинения Евагрия были сожжены. Однако его учение о созерцании и молитве было настолько популярно среди монахов, что часть его писаний все же сохранилась, иногда под другими именами, и в дальнейшем оказала огромное влияние на восточный мистицизм.

Творения Евагрия

1. «Практик». Книга, представляющая собой практическое введение в монашескую жизнь. Это наиболее известное произведение Евагрия об аскетической жизни, описанной как постоянное сражение с разнообразными страстями, внушаемыми демонами.

2. «Гностик». Продолжение «Практика», описывающее высший путь монаха-«гностика», стремящегося к знанию (гнозису) Бога.

3. «О молитве». Трактат, сохранившийся под именем св. Нила Синайского, посвященный взаимосвязи между молитвой и созерцанием.

4. «Главы гностические». Собрание, состоящее из 600 кратких высказываний, «глав», разделенных на шесть «сотниц», в которых обсуждаются догматические и аскетические вопросы. Эта книга, отражающая еретическую христологию Евагрия, сохранилась только в сирийском переводе.

Даже поверхностное знакомство с писаниями Евагрия обнаруживает его необычайный литературный дар. Помимо этого он обладал

глубоким знанием человеческой психологии и весьма тонко описывал греховные состояния человека. Возьмем, к примеру, его описание демона духовной скуки, иначе называемого полдненным демоном (Пс.91:6). Евагрий описывает его как самого опасного из всех:

Он усиливает свою атаку на монаха около четвертого часа (10 часов утра) и продолжает осаждать душу до восьмого часа. Прежде всего, он создает впечатление, что солнце еле-еле, если вообще, передвигается по небосклону и что в сутках пятьдесят часов. Затем он принуждает монаха постоянно выглядывать в окно, выходить из кельи и пялиться на солнце, чтобы определить, долго ли еще до девяти (3 часа дня — обычный час обеда в монастырях), смотреть по сторонам, не появится ли кто из братьев. Далее, он вселяет в сердце монаха ненависть к монастырю, к самой жизни, к ручному труду... («Практик», 12)

Центральное место в философии Евагрия занимает его учение о молитве. Основным занятием в монашеской жизни должна быть молитва. Следовать за Христом, согласно Евагрию, означает идеальную, непрерывную молитву, завещанную апостолом Павлом (1 Фесс.5:17). Это относится не только к отшельникам, но и к общежитским монахам, которые как раз тогда начали появляться. Следует заметить, что появление монашеских общежитий связано с именем ученика Евагрия, св. Пахомия. Монашеские общины ввели практику непрерывного богослужения, пения псалмов, а также усвоили и только что возникшую идею непрестанной молитвы.

Помимо развития самой идеи, Евагрию принадлежит и термин «умная молитва», которую он понимал как «непрерывное общение разума с Богом» («О молитве», 3). «Монах, — писал Евагрий, — это человек, который отделен ото всего и в гармонии со всем» («О молитве», 124). Это означает, что монах удаляется от мира с тем, чтобы потом через Бога обрести гармонию со всей вселенной. Самое слово «монах» происходит от греческого «монос», «один».

Таким образом, в учении Евагрия наряду с еретическими элементами мы находим чрезвычайно важную идею постоянной умной молитвы, которая впоследствии трансформировалась в учение об «Иисусовой молитве» и глубоко запечатлелась в православной духовной традиции. Произошло как бы очищение учения Евагрия, и в этом выразилась мудрость Церкви, перерабатывающей все и усваивающей лишь правильное и полезное.

Другой представитель восточной монашеской традиции — св. Макарий Египетский. Св. Макарий жил в IV веке, но он не является автором приписываемых ему сочинений. Он был неписавшим подвижником, о котором нам известно только по сведениям, дошедшим через его учеников. В конце IV века появляется большое количество сочинений, приписываемых Макарию. Очевидно, что в данном случае мы имеем дело с псевдоэпиграфом, то есть с приписыванием авторства человеку, в действительности автором не являвшимся. Настоящий автор, возможно — один из учеников Макария, не желал известности и подписал свои сочинения именем почитаемого им человека.

Под именем св. Макария до нас дошла коллекция из 50 бесед, так называемых «гомилий», представляющих собой различного рода духовные наставления, и собрание небольших трактатов. Эти сочинения пользовались исключительной популярностью как на Востоке, так и на Западе. В XVII веке они были переведены на английский язык основателем методизма Джоном Уэсли, который, будучи неудовлетворен положением вещей в англиканской Церкви, занялся поисками более подходящей для него духовной традиции и «наткнулся» на сочинения св. Макария.

В последние годы творениями Макария занимался протестантский ученый Герман Дёррис. В своем исследовании он утверждает, что эти сочинения были умышленно приписаны Макарию Симеоном Месопотамским. Об этом последнем нам известно, что он был главой *мессалианской* ереси. Мессалиане были монашеской сектой, придерживающейся популярных в то время дуалистических идей. Крайним выражением этих идей было *манихейство*, пришедшее из Персии и утверждавшее, что в нашем мире злое начало сосуществует наравне с добром и оба обладают одинаковой властью, а потому поклоняться следует им обоим в равной степени. Более умеренные мессалиане верили, что в сердце человека царствуют и Бог, и Сатана и что спасение заключается в изгнании Сатаны, достигаемом постоянной молитвой. Мессалианские анакореты отрицали необходимость Церкви как учреждения и считали таинства излишними: причастие было для них всего лишь напоминанием, а крещение — внешним символом внутреннего перерождения. Они были «харизматиками» своего времени, одним из многочисленных ответвлений мятущегося беспокойного монашества. Среди огромной литературы, появившейся в этой среде, трудно провести четкую границу между православным и мессалианским направлениями. Однако в писаниях «Макария» нет формально определенных мессалианских ересей (список которых имеется у кон-

стантинопольского пресвитера Тимофея и у св. Иоанна Дамаскина), а лишь тенденции и намеки, которые Дёррис склонен толковать как примеры мессалианской ереси. Нам представляется, что «Макарий» был несомненно православным писателем, происходившим, однако, из той же монашеской среды, что и мессалиане, и стремившийся (как и каппадокийские отцы) к сохранению с ними точек соприкосновения. Будучи протестантом, Дёррис применил к писаниям Макария протестантский критерий, а именно — разделение благодати и природы. К динамическому пониманию спасения у Макария этот критерий просто неприменим. Вкратце его взгляды можно изложить следующим образом.

Макарий твердо уверен в личном характере христианской веры. Знать Бога можно лишь на уровне личного опыта:

Благодатью Божией все устроено так, что каждый человек участвует в духовном росте согласно своему выбору, в соответствии со своей свободной волей, трудом и усилием, пропорционально вере и рвению... .. Таким образом, вечная жизнь наследуется по благодати, но также и по всей справедливости, поскольку продвижение вперед достигается не только лишь божественной благодатью и властью, но и человеческим сотрудничеством (синэргией) и усилием; равным образом, совершенное исполнение Божией воли и полная мера всей свободы и чистоты будут достигнуты не только человеческой властью, усилием и крепостью, но и сотрудничеством и помощью Духа Святого.

(«Большое послание», 238)

Конечно, по западным представлениям такое утверждение отдает пелагианством и, следовательно, дает Дёррису основания считать Макария мессалианином. Но такое понимание оставляет в стороне самую основу мистического учения Макария, согласно которому Царствие небесное пронизывает и освещает весь видимый мир, а Христос есть единственный центр монашеской духовной жизни:

Невыразимый и непостижимый Бог в Своей благодати унизил Себя; Он облекся членами этого видимого тела, покинул Свою собственную недоступную славу; в Своем милосердии и человеколюбии Он преображается, воплощается, смешивается со святыми, набожными и верными, становится, согласно Павлу, «един дух» с ними (1 Кор.6:17) — душа в душу

и лицо в лицо, так сказать, — делая возможным для живого существа жить в вечной молодости, испытывать бессмертие и участвовать в бессмертной славе.

(Беседа 4, 10)

Это постоянное подчеркивание центральности Христа выводит учение Макария за узкие рамки мессалианского дуализма. Спасение человека для него происходит через Христа в крещении и таинственно присутствует в евхаристии. Единство христиан, «сияющих братьев» Христа, осуществляется в Церкви.

В отличие от Евагрия, который в своем греческом интеллектуализме помещал человека вне видимой истории, вне материального мира, Макарий понимает монашескую жизнь в контексте Воплощения, т.е. самым реалистическим образом. В крещении он видит воскресение души, создающее условия для воскресения тела. Общение с Богом для него — живой опыт, переживание, причем не интеллектуальное, а чувственное. Центром этого опыта, его «местом» является опять же не интеллект (как для Евагрия и греческой философии), а сердце. В сердце помещается все хорошее, что есть в человеке, включая разум. Сердце — господин, царь всей личности. В сердце помещается уверенность нашей христианской веры, залог богообщения.

Разумеется, «сердце» следует понимать не в сентиментальном смысле, а в библейском. По древнееврейским представлениям, душа человека помещалась в крови. Сердце, таким образом, считалось органом, оживляющим душу, центром человека как единства души и тела.

Начиная с Макария, традиция «умной молитвы» превращается в традицию «сердечной молитвы», «хранения сердца». Позднее эти две традиции соединились: разум и сердце стали пониматься как единое целое. В этом виде мы находим учение о молитве, например, у Диадоха Фотикийского и у других позднейших отцов-подвижников.

Глава 6

СВ. ИОАНН ЗЛАТОУСТ

Св. Иоанн Златоуст — без сомнения самый известный из отцов Церкви. Популярность он завоевал еще при жизни своими необыкновенными человеческими качествами. Дата его рождения точно не известна, 344 или 354 год. Умер Златоуст в 407 году. Его церковное служение началось во время правления императора Феодосия Великого (380-395 гг.), т.е. в период великих реформ. Формально Феодосий был первым христианским императором в том смысле, что он принял крещение не на смертном одре, как его предшественники, а в период своей активной жизни. Он и его семья регулярно ходили в церковь. В силу изданных им законов христианство стало официальной религией империи. Императорский двор состоял только из христиан, языческие храмы и университеты постепенно закрывались, а Церковь при поддержке правительства росла, строилась и процветала как в материальном, так и в богословском отношениях. В 381 году в Константинополе состоялся Второй Вселенский собор, окончательно утвердивший никейское Православие.

После смерти Феодосия власть в империи была разделена между его двумя сыновьями: Гонорию достался Запад, а Аркадию — Восток. Аркадий был женат на Евдоксии, и эта супружеская пара впоследствии сыграла важную роль в жизни св. Иоанна.

Биография Златоуста была написана Палладием Эллинопольским. Иоанн происходил родом из образованной греческой семьи. Национальность его нам не известна, но по всей видимости он владел лишь греческим языком. Образование он получил в Антиохии, крупном культурном центре и третьем по значению городе Римской империи. Антиохия была столицей Сирии, однако антиохийская интеллигенция говорила, писала и думала по-гречески. Златоусту повезло с профессорами: он изучал классический греческий у знаменитого софиста Ливания, истинного эллина и прекрасного ритора, впрочем, чуждого христианству. Курс экзегетики Иоанн прошел у Феодора Мопсуэстийского, который, видимо, был также его наставником в области богословия. Но каким-то образом Иоанн сумел избежать тех аспектов его учения, за которые его учитель был впоследствии осужден как еретик.

После смерти матери в 374 году Златоуст удалился в монастырь, где прожил до 375 года, но монастырская жизнь не пришлось ему по

душе. Он понимал монашество как идеальное общество и считал, что весь мир должен стремиться к совершенству с тем, чтобы вообще отпала всякая нужда в монастырях.

В 381 году Иоанн Златоуст был рукоположен в дьякона епископом антиохийским Мелетием. Мелетий был другом и единомышленником отцов-каппадокийцев и приверженцем «умеренного» варианта никейской веры. Он умер в том же 381 году, и на смену ему был назначен Флавиан, который спустя пять лет (386 год) рукоположил Златоуста во пресвитера и впоследствии, будучи человеком пожилым, вполне полагался на него в церковных делах. К этому периоду относится книга Златоуста «О священстве», в которой обсуждаются, в основном, проблемы епископской жизни.

Тогда же в Антиохии св. Иоанн прочитал свои знаменитые проповеди «О статуях». Поводом для них послужило народное восстание 387 года против учреждения нового налога. Разъяренная толпа опрокинула стоявшие на улицах статуи императрицы Плакиллы. Подобная же ситуация незадолго до того возникла в Фессалониках, где при подавлении восстания императорской полицией погибло семь тысяч человек. Когда после этого император Феодосий приехал в Милан, епископ миланский св. Амвросий отказался впустить его в церковь без покаяния. Возникла проблема взаимоотношений между формально «христианским» императором (и светской властью вообще) с одной стороны и Церковью — с другой. Конечно, для римского императора ничего не могло быть естественнее, нежели допустить ради государственного благополучия (как он его понимал) гибель людей. Но как при этом оставаться добрым христианином и ходить по воскресеньям в церковь, считающую убийство смертным грехом? Оскорбление величества в Антиохии повлекло за собой новую вспышку императорского гнева. В надежде остановить разразившиеся преследования старый епископ Флавиан отправился в Константинополь заступаться за свой народ, а Златоуст тем временем проповедовал в Антиохии, утешая и подбадривая оставшихся. В этих проповедях мы имеем драгоценнейший источник сведений о самых различных сторонах общественной жизни того времени: обычаях, развлечениях, нравах, налогах, семейных отношениях и т.д. Благодаря заступничеству Флавиана, Феодосий помиловал антиохийцев.

Здесь же в Антиохии Златоуст произнес большинство своих проповедей на евангелия от Матфея и от Иоанна и на послания апостола Павла. Следует заметить, что Златоуст написал очень мало систематических трудов: большинство его сочинений — застенографирован-

ные и отредактированные проповеди, изначально произнесенные устно.

В этот же период св. Иоанн приобретает пастырский опыт и становится великим учителем христианской жизни. В своих проповедях он неизменно человечен. Например, многократно возвращаясь к своей излюбленной теме — греховности посещения цирка, он всегда высказывает сочувствие, понимание страсти к зрелищам. Но ничего не поделаешь — грех остается грехом, даже учитывая, что Феодосий запретил кровопролитие на арене, оставив невинные развлечения вроде скачек.

Другой антиохийской темой Златоуста было его опровержение «аномейской» ереси — разновидности арианства, утверждавшей «несходство» (анόμοιος) Христа с Богом Отцом.

Атмосфера в Церкви была тогда совсем иная, нежели в наши времена. Народ ценил красноречие, в церкви аплодировали удачным сравнениям и метким выражениям проповедников. Златоуст, как известно, был блестящим оратором, за что и получил свое прозвание. Он пользовался такой популярностью, что народ специально приходил в церковь послушать его проповеди, после чего многие сразу же расходились, не дожидаясь причастия, в чем Златоуст их упрекал в следующей же проповеди.

В 397 году по совету министра Евтропия и по приказу императора Аркадия св. Иоанн был переведен в столицу и избран епископом константинопольским. Антиохийцы не хотели отпускать своего любимого пастыря, и он был увезен обманом.

Константинополь лишь недавно, на Втором Вселенском соборе, был объявлен вторым после Рима городом империи, Новым Римом, что вызвало большое неудовольствие его городов-соперников — Александрии и Антиохии, древних центров культуры и христианства. Александрия издавна была вторым городом империи после Рима, и в глазах александрийцев Константинополь был просто выскочкой. Антиохия же, которую сам Златоуст в одной из своих проповедей называет «главой восточных городов», недолюбливала Александрию. В свете этого всеобщего соперничества приглашение блестящего антиохийского проповедника в новоиспеченную столицу было прежде всего политическим шагом. Кроме того, константинопольская Церковь нуждалась в свежих силах: предшественник Златоуста епископ Нектарий был избран епископом в возрасте 70 лет, при том до этого он не был даже и крещен. Как и св. Амвросия Медиоланского, его крестили и рукоположили на скорую руку. После пятнадцати лет его служения

в константинопольской церкви царили беспорядок, растраты и распущенность нравов.

Такова была ситуация, которую унаследовал Златоуст. Согласно его биографу Палладию, он не хотел покидать Антиохию, однако ему пришлось подчиниться, и 26 февраля 398 года он был посвящен в сан епископа. Его рукоположил епископ александрийский Феофил, который как раз тогда гостил в Константинополе. Казалось, что епископство Златоуста в новой столице открывает период церковного мира.

Иоанн сразу же принялся за деятельную проповедь. Для того, чтобы понять впечатление, произведенное его проповедями в Святой Софии, нужно учитывать, что в каком-то смысле Златоуст был человеком ушедшего века: его манера проповедовать и этические взгляды плохо вписывались в легкомысленную столичную обстановку. Это был новый город, в котором лишь недавно были объявлены новые порядки, это было время перемен, надежд, кипения умов и нравов. Иоанн Златоуст со своими строгими моралистическими проповедями казался старомодным и провинциальным. Он говорил с этой огромной бурлящей толпой в той же манере, которая принесла ему славу и любовь в Антиохии. Здесь, в Константинополе, это производило несколько иной эффект. Вряд ли кому-нибудь могло понравиться, когда он сообщал, что из тысяч присутствующих спасутся лишь немногие. У Иоанна сразу же появились недоброжелатели. Их число увеличилось еще и потому, что он сразу же стал наводить порядок в Церкви. Его предшественник Нектарий вел роскошный образ жизни, устраивал приемы и обеды и совершенно распустил придворное духовенство, которое в обстановке близости к императорскому двору и без того не страдало излишней строгостью правил.

Златоуст не устраивал приемов: он страдал язвой желудка и предпочитал есть в одиночестве, давая основания для упреков в необщительности и прочих пороках, о чем речь пойдет ниже. Он разогнал так называемых «духовных сестер» — девиц и дьяконисс, содержащихся в домах у священников. Духовенству, включая опять же дьяконисс, было запрещено посещать приемы. Вдовам было велено выйти снова замуж или же вести себя в соответствии со вдовьим положением. Монахам, предпочитавшим строгой общежительной дисциплине бесцельное мотание с места на место, было приказано разойтись по своим монастырям. Нектарий растратил церковную казну на развлечения. Златоуст навел порядок и тут. Большая часть церковных денег теперь тратилась на помощь бедным и на устройство больниц. Он любил длинные службы и крестные ходы, что решительно при-

шлось не по вкусу столичному духовенству, привыкшему иначе распорядиться своим временем. Он критиковал всех подряд без разбора, прямо в лицо, без всякой дипломатии высказывая людям, что он о них думал.

В 399 году в Константинополе восстали наемники-готы, которые были арианами. Восставшие варвары свергли византийского премьер-министра, того самого евнуха Евтропия, который так хлопотал о переводе Златоуста в Константинополь. Спасаясь от преследования, Евтропий спрятался в соборе Св. Софии и, ухватившись за столб алтаря, простоял несколько дней (согласно ветхозаветному обычаю, закрепленному римским законом, человеку, ищущему убежища у алтаря, обеспечивается неприкосновенность). Когда настало воскресенье, народ собрался в храм на литургию, а несчастный Евтропий так и стоял, ухватившись за алтарь. Это послужило темой для очередной проповеди Златоуста, которая начинается так:

Всегда, но особенно теперь благовременно сказать: суета сует, всяческая суета (Еккл. 1:2). Где теперь пышная обстановка консульства? Где блестящие светильники? Где рукоплескания и ликования, пиршества и праздники? Где венки и заветы? Где городской шум и хвалебные крики на конских бегах и льстивые речи зрителей? Все это прошло: вдруг подул ветер и сорвал листья, обнажил дерево и потряс его до основания с такою силою, что, казалось, вырвет его с корнем и разрушит самые волокна его. Где теперь придворные друзья? Где пиры и обеды? Где толпа тунеядцев, и ежедневные возлияния вина, и изысканность поварского искусства, и поклонники могущества, льстившие словом и делом? Все это было как ночь и сновидение и с наступлением дня исчезло...

(«Евтропий, патриций и консул», проповедь 1)

Продолжая в том же духе, Иоанн обрушивается на чрезмерную пышность двора, распущенный и легкомысленный образ жизни придворных, критикуя богатство как таковое и злоупотребления им его владельцами.

Неудивительно, что в скором времени Златоуст нажил себе врагов не только среди монашества и духовенства, но и во влиятельных слоях светского общества. Нападками на роскошь женских нарядов и украшений и суетность поведения он привел в раздражение столичных дам, включая саму императрицу Евдоксию. В одной из проповедей он говорит, что лучше уж ходить нагими, чем расфуфыриваться,

как иные столичные модницы. Евдоксия так навсегда и осталась его врагом, что впоследствии непосредственно отразилось на судьбе Иоанна.

Как уже упоминалось, на него ополчилось и духовенство. Поводов к тому помимо уже изложенных было предостаточно. Однажды Иоанну стало известно, что епископ Эфесский занимается продажей церковных должностей. Он отправился в Эфес и сместил провинившегося, хотя канонически он не имел на это никакого права — он был епископом, а не патриархом. Но Златоуста не интересовала каноничность его поведения — он заботился лишь об установлении справедливости и порядка.

Другой случай произошел в 401 году, когда в Константинополе появились пятьдесят египетских монахов, которых Феофил александрийский отлучил от Церкви по обвинению в оригенизме. Иоанн принял монахов и, побеседовав с ними, решил, что ничего опасного они не говорят, в Христа веруют, а обвинение в ереси вряд ли серьезно, ибо монахи оказались неграмотными. Но Златоуст этим не ограничился, а попросил императора пригласить Феофила в Константинополь для объяснений. Тут уж Феофил рассердился — с какой это стати он должен давать отчет в своем поведении своему конкуренту, константинопольскому епископу? На этом история не кончилась, ибо Феофил пожаловался на Иоанна своему другу, св. Епифанию Кипрскому. Этот Епифаний был первым в истории коллекционером ересей. У него была шкатулка под названием «панарион», где хранился список всех известных ему ересей. Узнав от Феофила о новой «ереси» — поддержке оригенизма, Епифаний, несмотря на свой преклонный возраст (ему было тогда почти сто лет), прибыл в Константинополь и представил Златоусту свои обвинения. Златоуст настолько не принял этого всерьез, что отказался даже принять Епифания. Но в это время в столицу приехал и Феофил, и тут начались настоящие неприятности. Будучи тонким политиком, Феофил быстро разобрался в обстановке и понял, что у Иоанна множество врагов. Ему удалось убедить императора Аркадия в необходимости устранить константинопольского епископа, и в 403 году Феофил собрал собор, о котором нам известно из подробного описания в «Библиотеке» Фотия. Собор состоялся на предоставленной императором вилле под названием «Под дубом» в окрестностях Константинополя, отчего он остался в истории как «собор под дубом». Собравшееся духовенство, включая пятьдесят епископов, специально приехавших из Египта, единодушно осудило Иоанна Златоуста, к которому все они были заведомо нерасположены.

Против Златоуста выступило два обвинителя: его собственный бывший дьякон Иоанн и епископ Исаак. В «Библиотеке» представлены отдельно обвинения каждого из них: это не что иное, как собрание сплетен, многие совершенно смехотворного характера. Дьякон Иоанн обвинял Златоуста в его, Иоанна, незаконном преследовании за то, что он ударил одного из слуг. Далее, некий монах по имени Иоанн был избит и закован в кандалы вместе с бесноватыми. Также Златоуст обвинялся в распродаже священных сосудов и мрамора, предназначенного для отделки церкви. Вполне возможно, что так оно и было и что Златоуст употребил деньги на помощь бедным. Говорилось также, что Златоуст оскорблял духовенство, называя их людьми без чести, распущенными и никчемными ничтожествами. И это, вполне возможно, — и не без оснований — имело место. Далее: Златоуст якобы сказал, что епископ Епифаний — сумасшедший; организовал заговор против епископа Севериана, настроив против него высшее духовенство Константинополя; написал клеветническую книгу против духовенства; созвал заседание клириков и обвинили трех дьяконов — Акакия, Евграфа и Иоанна — в том, что они спрятали его одежду с целью «употребить на Бог знает что»; избрал епископом Антонина, о котором якобы было известно, что он «ограбил гробницу». И так далее в таком же духе, всего 29 пунктов. Очевидно, что обвинения были либо откровенной клеветой, либо извращением действительного положения дел. Обвинения епископа Исаака были подобного же рода, и в них особенно подчеркивались сношения с оригенистами. (См. «Библиотека» Фотия, гл.59.)

Сам Златоуст на соборе не присутствовал, трижды отклонив приглашение явиться. После третьей неявки он был смещен *in absentia* и выслан из Константинополя. Это вызвало негодование некоторых епископов и простого народа, который был на стороне Златоуста. В столице начались уличные волнения. Во избежание беспорядков он решил добровольно подчиниться распоряжениям собора и отправился в место своей ссылки в Вифинию, неподалеку от Константинополя. Феофил александрийский не замедлил взять церковные дела в свои руки и начал восстанавливать смещенное при Златоусте духовенство. Но тут произошло непредвиденное событие, изменившее ход дела.

Едва Иоанн отбыл в ссылку, как в столице произошло землетрясение. Императрица Евдоксия увидела в этом знамение гнева небесного на гонения, которому подвергли праведника, поэтому по императорскому указу Иоанн получил приглашение вернуться в Константинополь. Остановившись в воротах города, он потребовал созыва со-

бора для официального восстановления его на архиепископской кафедре. Но энтузиазм толпы был настолько велик, народ так просил его поскорее вернуться назад, что формальностями решено было пренебречь. Немедленно по возвращении Златоуст прочитал в соборе Св. Софии очередную обличительную проповедь. Для описания всего происшедшего с ним он пользуется аллегорией брака между Саррой и Авраамом как образом союза между епископом и его Церковью. Несмотря на попытки фараона отнять у Авраама жену, Сарра сохранила свою чистоту. В фараоне все сразу же узнали Феофила, упоминание которого толпа встретила негодующими свистками. Очевидно, урок не пошел Иоанну впрок, и научиться дипломатическому такту он не умел и не хотел. Как и прежде, в своих проповедях он обличал пороки общества, обрушивался на роскошь двора и на распушенность нравов. Когда по случаю праздника в честь Иоанна Крестителя в столице была воздвигнута статуя Евдоксии, Златоуст опять использовал это как тему для гневной проповеди, в которой императрица сравнивалась с Иродиадой.

В скором времени он опять восстановил против себя двор и привел в крайнее раздражение императорское семейство. Был поднят вопрос о нелегальности восстановления смещенного архиепископа. На Рождество 403 года императорский двор не пришел на богослужение. 17 апреля 404 года император приказал запретить Иоанну служить в Св. Софии. Изгнанный из своей церкви епископ отслужил литургию в поле под открытым небом, собрав вокруг себя толпы народа, так, что для сохранения порядка потребовалось вмешательство полиции.

9 июня 404 года Иоанн был арестован и насильно отправлен в ссылку. Его вторичное смещение снова вызвало негодование народа и уличные беспорядки, в ходе которых был сожжен весь центр столицы и собор Св. Софии. Кафедру архиепископа константинопольского занял престарелый Арзакий. В Антиохии на место скончавшегося Флавиана был назначен враждебный Златоусту Порфирий. За Златоуста теперь некому было заступиться: все восточные кафедры были заняты либо его врагами, либо людьми, не имеющими влиятельных связей.

Сначала Златоуст был сослан в город Кукуз в Армении, где он провел два года. Оттуда он был отправлен в Пициус (как тогда называлась Пицунда), но он туда не доехал, ибо скончался по дороге в Команах 14 сентября 407 года. Причиной его смерти было плохое состояние здоровья, усугубленное дурным обращением.

Память об Иоанне Златоусте живо хранилась среди любившего

его народа. Его популярность была настолько велика, что уже в 417 году преемник Арзакия епископ Атик восстановил имя св. Иоанна в диптихах. В 438 году его мощи были торжественно перенесены в Константинополь и положены в храме Святых Апостолов.

Творения св. Иоанна Златоуста

Большинство творений Иоанна Златоуста представляют собой проповеди на различные книги Священного Писания. Они сохранились не в собственном его изложении, а в отредактированных записях стенографов. Основными его произведениями считаются следующие:

1. Беседы на книгу Бытия (67 проповедей).
 2. Беседы на псалмы (58 проповедей).
 3. Беседы на книгу пророка Исайи (6 проповедей)
 4. Беседы на евангелие от Матфея.
 5. Беседы на евангелие от Иоанна.
 6. Беседы к Деяниям Апостолов.
 7. Беседы ко всем посланиям апостола Павла.
 8. Катехизические беседы.
 9. Несколько проповедей на моральные темы.
 10. Трактат «О священстве».
 11. «О непостижимости Бога», богословский трактат, содержащий апофатическое учение о Боге в контексте полемики с аномеями.
- Литургия, носящая имя Златоуста, на самом деле не принадлежит ему, а представляет собой византийский обряд евхаристической службы, принятый в Константинополе в раннесредневековый период. Из проповедей Иоанна Златоуста (особенно из «Катехизических слов») видно, что он служил по тексту, близкому к нашей литургии Василия Великого.

Учение св. Иоанна Златоуста

В то время как в изложении догматического учения Златоуст не занимает выдающегося положения среди учителей Церкви, он является непревзойденным толкователем Св. Писания. Его экзегезис — в антиохийской традиции: ясный, простой, почти совершенно чуждый аллегоризации, но зато изобилующий типологическими толкованиями. Его мысль невозможно изложить систематически. Поэтому мы ограничимся отдельными пунктами его учения, призывая слушателей самим прочитать его проповеди.

Подход Златоуста к новозаветным писаниям часто предвосхищает критические проблемы, ставящиеся учеными в наше время. Например, обсуждая вопрос о четырех евангелиях, Златоуст говорит, что наличие четырех разных авторов, писавших в разных местах, в разное время и независимо друг от друга, служит веским доводом в пользу достоверности евангельской истории. Даже расхождения между евангелистами говорят в пользу Истины. Эти по существу мелкие расхождения в описании конкретных событий — при наличии полного согласия по существу — доказывают, что евангелисты писали об одном и том же, не сговариваясь.

В своей богословской полемике против арианства (вернее, «аномейства») Златоуст следует в основном св. Григорию Нисскому и другим каппадокийцам. От Григория он воспринял преимущественно апофатическое богословие.

В христологических вопросах св. Иоанн, не иначе как Духом Святым, всегда избегал двусмысленной терминологии. Он был учеником Феодора Мопсуэстийского и жил на пороге христологического спора. Все троичные проблемы были улажены, и в воздухе носился вопрос: если Христос — Бог, то как Он может одновременно быть и человеком? Поводов для разного рода христологических оговорок было предостаточно. Однако Иоанн Златоуст ни разу, ни в одном своем творении не употребляет таких имен, как Богородица, Христородица или Человекородица, которые спустя лишь короткое время положили начало столь бурным дискуссиям. В одной из его проповедей на Послание к Филиппийцам мы читаем: «Оставаясь тем, кто Он был, Он стал тем, кем Он не был». Избегая туманных терминов, св. Иоанн никогда не вдавался в философские тонкости и навсегда остался в церковной истории как идеал христианского пастыря и проповедника высокой христианской морали.

По своей ментальности св. Иоанн Златоуст был человеком до-Константиновой эры. Он всегда говорил людям в глаза все, что о них думал. Иными словами, ему не доставало такта, дипломатического чувства в отношениях с людьми. Зачастую это ставило его в затруднительное положение, особенно принимая во внимание его близость ко двору и необходимость волей неволей, прямо или косвенно участвовать в делах политических. Этот недостаток непосредственно следовал из его строго христианского отношения к миру. О чем бы ни говорил Златоуст, он всегда интересовался этической стороной ситуации и неизменно соотносил это со св. Писанием. Мы займемся здесь рас-

смотрением двух связанных между собою тем — учения о первородном грехе и почитания Девы Марии.

Учение о первородном грехе

Проблема первородного греха или, иными словами, положение человека в падшем мире была предметом богословских дискуссий особенно на Западе, начиная с времен блаженного Августина. Ключевым текстом этой проблемы считается Римл.5:12 — единственная во всем Новом Завете формулировка отношения к грехопадению Адама. Это один из наиболее часто цитируемых и наиболее часто неправильно понимаемых текстов Писания. Его цитируют при обсуждении таких тем, как оправдание, спасение, примирение. Как нарочно, апостол Павел, не зная, что его послание станет Священным Писанием, в этой фразе выразился весьма туманно. В русском синодальном переводе этот текст звучит так: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили».

Для того, чтобы разобраться в этом малопонятном утверждении, заглянем в греческий оригинал. Смысл придаточного предложения *εφ' ο πάντες ἕμαρτον* («потому что в нем все согрешили») меняется в зависимости от того, к какому члену главного предложения относятся связующие слова *εφ' ο*. При этом возможны три варианта перевода:

а) *εφ' ο* (в латинском переводе *in quo*) означает «в котором» и относится к «одним человеком» в главном предложении. Такой перевод предполагает идею унаследованной от Адама вины: поскольку все люди находились «в Адаме», все они провинились и подвержены смерти. В таком смысле понимал Римл.5:12 латинский переводчик Библии, а за ним и блаженный Августин. Следует отметить, что грамматически греческий текст никак не допускает такого перевода, т.к. существительное «человек» (т.е. Адам) слишком удалено от местоимения *εφ' ο*. Кроме того, предлог *επι* (*εφ*) не значит «в», а выражает последовательность или причинность.

б) Если *εφ' ο* относится ко всему главному предложению, то его следует перевести «потому что», и тогда все предложение звучит следующим образом: «...смерть перешла во всех человеков, *потому что* все согрешили». Иначе говоря, подобно Адаму, мы умираем, потому что каждый из нас грешит индивидуально. Заметим, что русский синодальный переводчик совместил этот смысл с предыдущим: «потому что в нем все согрешили».

в) *εφ' ο* относится к подлежащему главного предложения —

смерть, и тогда все предложение переводится так: «...смерть перешла во всех человеков, ибо *из-за нее* (из-за смерти) все согрешили». Такой перевод предполагает, что смерть Адама, последовавшая за его грехом, стала смертностью для всех его потомков. До Моисея не было закона, а потому не было и греха, а люди все равно умирали (ср. Римл.5:14). Смерть, вошедшая в сотворенный Богом мир, вместе с грехопадением Адама, понимается апостолом как личностная космическая реальность, отождествляемая с самим Сатаной — «человекоубийцей от начала». Большинство греческих отцов понимало этот текст именно в вышеизложенном смысле.

В беседе 10 на Рим.5:12 Златоуст объясняет свое понимание мысли апостола Павла: «Ибо в ней (смерти) все согрешили» означает, что смерть, войдя в жизнь людей через грех одного человека, Адама, распространилась на всех людей, которые хотя и не согрешили, но унаследовали от Адама смертность. Смертность это своего рода болезнь, порождающая страх, который в свою очередь служит причиной борьбы за существование. В этой борьбе каждый стремится выйти победителем за счет своего ближнего: в этом и состоит суть греха, который есть обратное любви, то есть отдачи всего ближнему. Интересно, что такое объяснение, общепринятое у восточных отцов Церкви, не связано, как у бл. Августина, с идеей унаследованной вины и греховности половых отношений. Последовательное христианское поведение, внутренняя победа над страхом смерти описывается заповедями блаженства: мы не должны думать о завтрашнем дне, нужно оставить все и в конечном счете самую жизнь — в этом любовь и истинная жизнь.

Таким образом, в учении св. Иоанна Златоуста результат первородного греха есть наследственная смертность, которая в свою очередь порождает грех. Грех и смерть, взаимно порождая друг друга, образуют порочный круг, в котором человек был заключен до прихода Христа. Смерть и Воскресение Спасителя разорвали этот круг и принесли миру спасение, благодаря которому христиане милостью Божией могут теперь жить вне рабства греху и смертности. Милостью Божией — значит во Христе, Его благодатью, которой мы облекаемся в крещении, умирая и воскресая вместе с Ним, и в евхаристии, которая есть «лекарство бессмертия» (св. Ириной Лионский).

Результатом победы над смертью явилось прощение грехов: мы крестим младенцев не потому, что они грешны, а потому, что они смертны. В самом обряде крещения нет ни одного слова о грехе, в нем говорится лишь о смерти и о вечной жизни.

Мариология

Как уже отмечалось, Златоуст жил в эпоху, непосредственно предшествующую христологическим дискуссиям, но тем не менее счастливо избежал употребления слов, вокруг которых впоследствии разгорелись такие пылкие споры.

Уже после смерти св. Иоанна и после Эфесского собора 431 года, провозгласившего деву Марию Богородицей, Ее культ расцвел таким пышным цветом, что стало почти нечестивым (не канонически, а фактически) даже упоминать Ее человеческие качества, ибо все в Ней считалось совершенным. В западном христианстве, где восторжествовало учение о первородном грехе, как об унаследованной от Адама вине, почитание Богоматери логически привело к провозглашению в 1854 году догмата о Ее непорочном зачатии. Согласно этой догме, дева Мария волею Божьей свободна, даже в момент своего зачатия, от наследственной вины и, следовательно, безгрешна. Но в свете святоотеческого понимания первородного греха нет ни оснований, ни надобности для такой догмы. Богоматерь была женщиной, израильтянкой, ни в чем не отличавшейся от других людей кроме степени своего совершенства. Она была лучшим результатом, венцом всей ветхозаветной истории. Не чудом, не вмешательством свыше, а именно совершенством своей человечности Она всей этой истории принадлежала, почему и удостоилась стать матерью Того, кто эту историю исполнил и завершил.

В свете этого понятно, почему мы находим у Златоуста отношение к деве Марии как к обыкновенной женщине. В комментарии на Мф.12:46-49 («...кто Матерь Моя и кто братья Мои?») он прямо говорит о наличии у Нее простой человеческой слабости и несовершенства. В таком же духе, без всякой экзальтации он говорит о Марии в проповеди на Иоан.2: «...да они и не знали Его, как должно, ни даже Мать Его, ни братья.....Ты Моя Мать, и потому ты само чудо делаешь подозрительным».

Мы видим, что для Иоанна Златоуста не представляло никакого затруднения читать в Св. Писании именно то, что там было написано. И восточная Церковь никогда не протестовала против такого трезвого отношения: никто никогда не обвинял Златоуста в ереси, хотя некоторые современные ученые и предполагают, что чрезвычайное превознесение Богоматери Ефремом Сириным представляет собой скрытую полемику против Златоуста. Доказать это предположение вряд ли возможно.

Остановимся на нескольких других моментах учения св. Иоанна.

Евхаристия стоит в центре внимания Златоуста, склонявшегося в понимании этого таинства к прямому реализму, к почти физической наглядности. В беседе 46 на евангелие от Иоанна, обсуждая значение слов апостола Павла о Церкви как об едином Теле, он так говорит о причастии: «...чтобы ввести нас в большее содружество с Собою и показать Свою любовь к нам, Он дал желающим не только видеть Его, но и осязать и есть и касаться зубами плоти Его».

Златоуст также часто цитируется в контексте спора, начавшегося в XIV веке между католиками и православными по поводу эпиклезы. Обсуждая освящение Даров в Тело и Кровь Господни, он говорит:

Тогда и ангелы предстоят священнику, и целый сонм небесных сил взывает, и место вокруг жертвенника наполняется ангельскими лицами в честь Возлежащего... Некоторый пресвитер, муж дивный и неоднократно видевший откровения, в самое сие время сподобился видеть множество ангелов, одетых в светлые одежды, окружавших жертвенник и поникших главами...

(«О священстве», 6)

Это таинство и здесь делает для тебя землю небом: открой же врата неба и взгляни, или лучше, врата не неба, а неба небес, и ты увидишь тогда сказанное. Что там есть самого драгоценного, то же самое я покажу тебе на земле.

(1 Кор., беседа 24)

Западные богословы аргументировали, что такое понимание эпиклезы в сущности не отличается от молитвы призывания Ангела, который должен понести освященные дары к Престолу Божию, в католической мессе.

В своих взглядах на семейную жизнь св. Иоанн, хотя и всегда оставался строгим моралистом, тем не менее обнаруживал глубокое понимание и терпимость. Он положительно относился к семье и никогда не настаивал на необходимости монашеской жизни для всех. Поучения о семейной жизни рассеяны во многих его проповедях, особенно в комментариях на Послания к Коринфянам, Ефесянам и Колоссянам. Так, в одной из проповедей на Колоссян он говорит о великом таинстве, в котором два человека становятся одно, но затем, в детях, это единство становится множеством. Говоря о величии этого таинства, которое служит типом отношений между Христом и Церковью,

Златоуст использует это как повод для осуждения сопутствующих свадьбам разнузданного веселья, пьянства и плясок.

Св. Иоанн пользуется всевозможными предложениями для обсуждения социальных проблем, в особенности проблемы собственности, о чем, пожалуй, ни один христианский писатель не написал более него. Златоуст считал, что собственность и богатства — великий соблазн и что они стоят на пути между человеком и Богом. В беседах «О статуях» он неоднократно говорит о тщете материального благосостояния: «...нет ничего ненадежнее богатства... истинное богатство и изобилие состоит в благах совершенных и неподверженных никакой перемене». (Беседы «О статуях», 2,4)

Возражения Златоуста против богатства в особенности касаются Церкви. Церкви положено печься о человеческих душах, а не о своем внутреннем убранстве. Спаситель во время Тайной Вечери дал своим ученикам пить не из золотой чаши, а подарил им заповедь любви друг к другу.

Помимо всего прочего, богатство происходит из неравенства, а следовательно, из несправедливости. Это вполне согласуется с пониманием первородного греха как поражения смертностью и боязни смерти, которые в свою очередь заставляют искать мнимое и временное спасение путем накопления богатств. Согласно св. Иоанну, все принадлежит Богу, поэтому такие слова как «мое», «твое» и т.п. должны быть изгнаны из христианской общины. Проблемы собственности всесторонне обсуждаются в его комментарии на «Деяния апостолов».

Касаясь вопросов, связанных с существованием государства, Златоуст утверждал, что власть есть последствие греха, и не скрывал своего неодобрения по поводу методов наказания, практикуемых государством, противопоставляя их принципу милосердия, осуществляемого в Церкви. Примером его отношения может служить уже упоминавшийся случай с министром Евтропием, который искал убежища у алтаря. Произнесенная в то воскресенье длинная проповедь в сущности сводится к следующему: вот видишь, куда тебя завела политика, а теперь ты пришел в церковь за защитой!

Признавая светский авторитет императора, Златоуст считал священство намного выше. Он бесстрашно выступал против императорской власти во всех тех случаях, когда она пыталась вмешаться в церковные дела. С другой стороны, он никогда не пытался использовать государственный авторитет для решения церковных проблем, как это делал его западный современник св. Амвросий Медиоланский. Бу-

лучи человеком до-Константиновой эпохи, Златоуст был чужд принципу «симфонии», зарождавшемуся в Византии. Напротив, он склонен был четко разграничивать сферы влияния Церкви и государства.

Глава 7

ЛАТИНСКИЕ ОТЦЫ ЦЕРКВИ

В четвертом веке богословие латинского Запада далеко отставало от философской глубины и интеллектуальной утонченности греческого Востока. Однако изучение латинских отцов этого периода, когда обе половины христианского мира еще сохраняли единство, важно хотя бы потому, что в их писаниях уже намечаются черты дальнейшего развития западного христианства.

Св. Иларий Пиктавийский

Св. Иларий родился в 315 году в городе Пуатье, называвшемся тогда Пиктавиум, в знатной галло-римской семье. В 350 году он крестился, а уже в 353 году прямо из мирян был избран епископом. Когда Иларий начинал свою церковную деятельность, Восток был раздираем на части борьбой с арианством, но на Западе все было спокойно — большинство христиан придерживалось православной никейской веры. Но скоро обстоятельства переменились.

В 350 году единственным императором Востока и Запада стал племянник Константина Констанций, поддерживавший ариан. Он немедленно послал епископов Валента и Урзакия в западную часть империи собирать подписи под арианским вероопределением. При этом Констанций, конечно, не отдавал себе отчета в том, что он вводит в употребление новую веру: в своих собственных глазах он, по видимому, был просветителем невежественных латинян, не наставленных в истинной вере.

Все западные епископы, не исключая самого папу Ливерия, подписали арианское исповедание веры. Греческого языка они не знали и поэтому не понимали важности различия между «омоусиос» и «омиусиос». Единственным западным архиереем, отказавшимся подписать арианский Символ веры, оказался св. Иларий, за что его незамедлительно сослали во Фригию, в Малой Азии. Примерно в это же время его восточный единомышленник, св. Афанасий Великий, такой же одинокий борец за никейскую веру, тоже находился в изгнании. Ила-

рий так никогда и не встретился с Афанасием, но зато в ссылке у него было довольно много времени для чтения его сочинений, а также писаний Оригена, для чего ему пришлось выучить греческий язык. Кроме того, он завел себе много друзей среди православных епископов, которых миновала арианская «чистка».

В ссылке св. Иларий написал книгу против Констанция. Несомненно, он был человеком большого мужества и внутренней честности, за что его иногда называют западным св. Афанасием. Ему принадлежит также систематическое изложение православного учения о Троице.

В 361 году император Констанций умер, и на трон взошел Юлиан Отступник, который занялся восстановлением язычества, а христиан оставил в покое. Все православные епископы получили возможность вернуться из ссылки: св. Афанасий поехал домой в Александрию, а св. Иларий — в Пуатье, где возобновил свое служение. Он умер в 368 году, так и не дожив до окончательной победы православия при Феодосии.

Богословские взгляды св. Илария изложены в книге «О Святой Троице». Наиболее важными представляются следующие три положения:

1. Попытка привести к общему знаменателю «омоусиос» и «омиусиос». Иларий был единственным западным богословом своего времени, знавшим греческий язык и понимавшим всю важность проблемы. Богословствовать по-латыни было трудно из-за отсутствия необходимой терминологии. Трудность состояла в том, что латинские эквиваленты трех основных терминов, введенных отцами-каппадокийцами, были двусмысленны. Греческое *πρόσωπον* (лицо) на латынь переводилось как *persona*; *ουσία* (сущность) переводилась как *essentia* или *substantia*, а *ἰπoσtασιc* (ипостась) — тоже как *substantia*. Разобраться во всем этом было очень трудно, и поэтому на Западе царил еще большая путаница, чем на Востоке. «Три ипостаси» по-латыни звучало как «три сущности», вызывая подозрение, что речь идет о трех богах. Поэтому было решено говорить об одной сущности и трех Лицах, давая основания для упреков в савеллианстве, модализме и т.п. ересь. В своей книге св. Иларий пытается согласовать две богословские терминологии.

2. Стараясь объяснить, каким образом в Христе объединены человеческая и божественная природы, Иларий, возможно, сам того не желая, впадает в аполлинариеву ересь. Объясняя двойную природу Христа, он пользуется аналогией души и тела, Однако эта аналогия оста-

вляет желать лучшего, ибо человек обладает единой тварной природой — так, по крайней мере, понимает человека семитическая антропология (у неоплатоников тело вообще не имеет никакого отношения к душе, которая сродни божественному). Двойную природу Иисуса Христа невозможно описать как взаимное дополнение двух природ, подразумеваемое аналогией души и тела. Лучше вообще избегать всяких аналогий, а в особенности этой. Именно ею пользовался Аполлинарий Лаодикийский, учивший, что Христос состоял из человеческого тела, наделенного божественной душой.

Как бы то ни было, заблуждения св. Илария не привлекли ничего внимания. Его сочинений никто не читал, у него не было ни единомышленников, ни оппонентов — опередив свое время, он жил в интеллектуальном вакууме.

Можно привести и другие примеры, в которых св. Иларий обнаруживает несомненные заблуждения докетического или монофизитского толка:

Когда Господь Иисус Христос был избиваем плетьюми, повешен, распят и умер, Он страдал, ... но это страдание не имело природы страдания... Если природа Господнего тела была уникальна в том отношении, что Своею собственной властью, Своим собственным Духом Он поддерживался водою, ходил по волнам и проходил через твердые препятствия, то как можем мы думать об этом теле, зачатом Духом, в тех же категориях, что и об обычном человеческом теле.

(«О Троице», 10,23)

В такого рода высказываниях чувствуется явное влияние Оригена, которым Иларий увлекся во время своей фригийской ссылки.

3. Его учению о Святом Духе также недостает ясности в вопросе о личном существовании Духа:

У всех вещей один Творец. Ибо Бог-Отец, от которого все, — один Бог; и Господь наш Иисус Христос, через которого все, — один; один и Дух, который есть Дар Божий во всем. Поэтому все установлено по порядку, в согласии с властью и достоинством. Есть одна Власть, от которой все; одно Семя, через которое все; один Дар совершенной надежды. Нет никакого недостатка в этом союзе совершенства, состоящем из Отца, Сына и Святого Духа, бесконечности в вечном, подобии в Образе, доступности в Даре.

(Там же, 2,1)

В этом тексте Отец выглядит как источник всего, Сын — как посредник, через которого Отец посылает Свой Дух как дар всему сущему, т.е. как подчиненный объект в Троице.

Этот дар, который (мы получаем) в Христе, доступен всем в равной мере: он не утаивается, но дается каждому соразмерно готовности принять его, быть достойным его. Он пребывает с нами до свершения истории; Он — утешение нашему ожиданию: в Его дарах — залог нашей надежды на будущее, свет нашего разума, сияние, проливающееся в наши сердца.

(Там же, 2,35)

Здесь св. Иларий опять говорит о Духе как занимающем подчиненное положение, чего-то вроде исходящей от Христа творящей энергии. Лосский утверждает, что такое понимание Духа Святого свойственно всему западному богословию в целом.

В заключение можно сказать, что св. Иларий был прекрасным, честным и мужественным человеком, настоящим исповедником веры. На его долю выпало неизбежное одиночество человека, в интеллектуальном смысле опередившего свое культурное окружение. Несмотря на недостатки его богословия и ряд заблуждений, его можно считать первым западным богословом, всерьез обсуждавшим проблемы Троицы и природы Христа.

Св. Амвросий Медиоланский

Св. Амвросий (333-397) был младшим современником св. Илария. Он родился в знатной христианской семье, принадлежавшей к политическим кругам — его отец был губернатором Галлии. Сам Амвросий пошел по стопам своего отца и весьма преуспел в административной карьере, достигнув поста губернатора Лигурии и Эмилии, со столицей в Медиолане (Милане). Как и многие его современники, он откладывал свое крещение и вынужден был креститься лишь по необходимости, когда совершенно неожиданно он был избран епископом Миланским. Об этом избрании существует полулегендарный рассказ. В 374 году на выборах епископа в Милане народное собрание никак не могло найти подходящего кандидата: арианская смута подходила к концу, и выборы епископа были делом щекотливым. В этот момент всеобщего затруднения какой-то ребенок закричал: «Пусть Амвросий будет епископом!». Народ увидел в этом знамение свыше, и через восемь дней, быстро пройдя все промежуточные стадии, Амвросий, быв-

ший до тех пор видным государственным сановником, был рукоположен во епископа.

Обладая, по всей видимости, некоторой подготовкой, он в очень скором времени прекрасно усвоил христианское богословие и сделался знаменитым проповедником. Его проповеди привлекали толпы народа. Известно, что они произвели неизгладимое впечатление на молодого блаженного Августина.

В тот период, несмотря на расстояния и на культурно-языковые преграды, церковное единство между Востоком и Западом было живой реальностью. Так, в одной из своих проповедей в 381 году Амвросий приводит цитату из проповеди Григория Назианзена, сказанную раньше в Константинополе. Но в своем понимании Церкви Амвросий не всегда походил на своих восточных коллег. В этом отношении он как был, так и остался римским государственным деятелем. Он считал, что христианство должно насаждаться в Римской империи в законодательном порядке и что это законодательство должно быть строгим и недвусмысленным.

В 380 году он употребил все свое влияние на императора Грациана, чтобы, несмотря на протесты языческой части римской аристократии, из римской курии была убрана статуя Свободы. В тогдaшнем Риме к христианству относились как к новой, прогрессивной религии, а язычество, которого все еще придерживались многие, ассоциировалось с ретроградством и консерватизмом, символом которого в данном случае и оказалась статуя Свободы. Тщетно пытался римский сенатор Симмах в необычайно красноречивой, свидетельствующей о широте взглядов речи защищать язычество и связанную с ним романтическую приверженность античным ценностям. В пылком ответном письме императору Амвросий резко протестует и призывает к полному прекращению всякой поддержки языческой религии.

В 388 году, когда в Осроэне в Месопотамии христиане разрушили еврейскую синагогу и император Феодосий распорядился возместить убытки за счет местной христианской церкви, это вызвало резкое негодование Амвросия. В гневном письме он упрекал Феодосия в покровительстве евреям: конечно, не стоило христианам разрушать синагогу, но раз уж это произошло — не по Господней ли воле? — не следует унижать истинную веру!

Об энтузиазме миланского епископа в борьбе с ересью свидетельствует следующий случай. В римской армии служили наемники-готы, которые были арианами. Арианская императрица Юстина стала хлопотать за них перед Амвросием, чтобы он уступил им для

богослужения Миланскую базилику. Амвросий наотрез отказался. Его ответ сводился к тому, что собственность Бога не подлежит распоряжениям императора, что «в вопросах веры подобает епископам судить императоров, а не наоборот» и что «во-первых, императоры должны подчиняться своим собственным законам, а во-вторых, закон Бога выше любого императорского закона» (Письмо 21, 4,9-10).

Такой бескомпромиссный подход ко всему, тенденция видеть во всем только черное или белое впоследствии станет основной чертой средневекового западного христианства.

В своем утверждении христианств св. Амвросий неизменно проявлял твердость и безграничное мужество. Когда в Фессалониках произошло народное восстание из-за повышения налогов, Феодосий в гневе сжег весь город, причем было убито около семи тысяч человек. Когда после этого он прибыл в Милан, Амвросий, согласно легенде, закрыл перед ним дверь в церковь. В действительности все произошло не так эффектно. Предупреждая приезд Феодосия, Амвросий написал ему письмо, в котором подробно объяснял необходимость его покаяния, поскольку император, как и всякий человек, принадлежит Церкви. В результате Амвросию не представился случай выставить Феодосия из церкви: тот прибыл в Милан кающимся грешником. Этот эпизод служит еще одним примером того, как Амвросий отстаивал превосходство Церкви над светской властью — принцип, который немало спустя воспримет и римское папство.

В своих писаниях св. Амвросий не впадает в метафизические тонкости, а выступает скорее как человек практический. Его перу принадлежит небольшая книга «О должностях служителей», представляющая нечто вроде руководства для священнослужителей и содержащая беседы на моральные темы. Его другая книга «О таинствах» содержит проповеди для только что крещеных христиан. «О таинствах» — одна из четырех книг о крещении, написанных в IV веке четырьмя знаменитыми епископами — свв. Амвросием, Златоустом, Кириллом Иерусалимским и Феодором Мопсуэстийским, жившими в разных концах империи. При сравнении этих четырех сочинений поражает удивительное единообразие традиции. У всех четырех описывается одинаковая структура обряда: троекратное погружение, троекратное исповедание веры, елеопомазание до погружения и после него. Обряд крещения понимается как смерть, упраздняющая всю прежнюю жизнь, и воскресение вместе с Христом к новой жизни в Нем. Вступление в эту новую жизнь знаменуется первым причастием.

Помимо этого св. Амвросий написал «Шестоднев», трактат о

Духе Святом, различные сочинения на этические темы, в их числе четыре апологетических трактата «О девстве». Этот сюжет был в моде у всех христианских писателей раннего периода. Начиная с Тертуллиана, каждый уважающий себя богослов почитал необходимым восхвалять аскетическую жизнь, монашество и целомудрие. В то же время о браке и семейной жизни не писал никто, за исключением св. Иоанна Златоуста. При этом целомудрие рекомендовалось не только в монашеской жизни, но и мирянам, и не в качестве идеала, а в качестве стандартной нормы для рядового христианина. По всей видимости такое отношение развилось как реакция на царившее в римской империи того времени разложение нравов как в практике семейной жизни, так и вне ее — упадок, несомненно связанный с культами Астарты, Венеры, Вакха и прочих языческих божеств, имевших отношение к плодородию и круговращению времен.

В целом можно сказать, что в писаниях св. Амвросия основное внимание уделено (как и у бл. Августина) вопросам этическим, нежели духовным.

Бл. Иероним Стридонский

Бл. Иероним родился между 340 и 350 годами, умер в 419/20 году. Он был родом из Далмации (Паннонии) из богатой христианской семьи. Образование он получил в Риме, после чего родители отправили его путешествовать. Побывав в Галлии и в Палестине, после многих лет странствий Иероним прибыл в Антиохию, где неожиданно принял решение стать монахом. Он удалился в Халкийскую пустыню, где жил отшельником. Практикуя крайний аскетизм, ходил нагой и никогда не умывался, отчего впоследствии многие художники Возрождения изображали св. Иеронима в пещере в довольно неприглядном, хотя и вдохновенном виде.

В пустыне у Иеронима было много свободного времени, и он выучил еврейский и греческий языки. Он был рукоположен в священника Павлином, «староникейским» антиохийским епископом, враждовавшим с тем самым Мелетием, который рукоположил Златоуста. Иероним также придерживался крайнего варианта никейского православия, которое в последние десятилетия IV века поддерживалось и римской Церковью.

В 381 году он находится в Константинополе, где происходит Второй Вселенский собор. Вместе со своим другом Максимом Циником он полемизирует с Григорием Назианzenом, обвиняя его в недостаточности православных взглядах.

В продолжении всех этих лет он усиленно изучает Священное Писание и совершенствует свое знание греческого языка. Он пишет по-латыни жизнеописания восточных монахов — одно из первых агиографических сочинений в истории. Он переводит на латынь «Хронику» Евсевия, а также — самое главное — проповеди Оригена на книги пророков Исайи и Иеремии. Иероним на всю жизнь остался преданным поклонником Оригена и его экзегетического метода, что впоследствии сыграло большую роль в его жизни.

В 382 году св. Иероним возвращается в Рим, где проводит четыре года. Несмотря на то, что он продолжает монашеский образ жизни, вокруг него собирается небольшое светское общество, состоящее главным образом из богатых римлян (в основном набожных вдов и дев), любивших проводить время в ученых разговорах. Главными действующими лицами последующих событий становятся Маркелла, Фабиана и Паула, которые под влиянием Иеронима выучили еврейский и греческий языки, после чего общими усилиями занялись переводом Библии на латынь. Их перевод Псалтыри (так называемая «Римская Псалтырь») лег в основу западной литургической традиции и используется почти без изменений на протяжении вот уже шестидесяти столетий.

В 386 году Иероним переехал жить в Вифлеем в сопровождении помогавших ему вдов и девиц, которых он разместил по окрестным монастырям. Они продолжают совместную работу по переводу Библии, пользуясь преимущественно «Гекзаплами» Оригена. Иногда, но не слишком часто, они сверяли свой перевод с еврейским оригиналом, Результатом их трудов явилась латинская Библия, Вульгата.

Помимо этого св. Иероним написал несколько книг об аскезе. Также, будучи непосредственным участником первых вспышек оригенистского спора, он написал трактат «Против Руфина». Руфин был одним из учеников св. Иеронима. Разделяя интерес своего учителя к Оригену, он перевел на латынь классический труд Оригена «О началах». В своем переводе Руфин по возможности сгладил все сомнительные места, сделав Оригена более православным, чем он был на самом деле. Антиоригенистские нападки св. Епифания Кипрского (того самого, который коллекционировал ереси) и архиепископа Иоанна Иерусалимского подвигли Руфина на публичное отречение от Оригена. Напротив, Иероним, прекрасно понимавший все спорные моменты Оригенова учения, остался верен его памяти и выступил с опровержением его врагов.

В целом св. Иероним предстает перед нами как необычайно цельная, последовательная натура, как очень симпатичный, хотя и причудливый человек, к тому же чрезвычайно трудолюбивый. Он не оставил нам интересных богословских трудов, но в его письмах мы находим обсуждение одного вопроса, и по сей день представляющего экклезиологический интерес, связанного с проблемой происхождения епископата. Здесь следует заметить, что обширная переписка Иеронима, адресованная, в основном, уже упоминавшимся его помощникам, является драгоценнейшим источником информации о жизни Церкви в то время. Также чрезвычайно интересны его личные мнения, в частности — нескрываемая неприязнь к епископам. Св. Иероним был убежден, что между епископами и священниками нет никакой разницы:

Отсюда следует, что священник и епископ — одно и то же и что до того, как подстрекаемое дьяволом в религию пришло честолюбие, и люди стали говорить: «Я Павлов», «Я Аполлосов», «Я Кифин», Церковь была одним телом и руководилась священниками.

(«На послание к Титу», 1:1.5)

Таким образом, св. Иероним отстаивал необходимость сохранения в Церкви коллективного руководства священников.

В своем знаменитом письме к Евангелу Иероним излагает ту же самую идею о равенстве священников и епископов. Ссылаясь на св. Иоанна, он подчеркивает утилитарный характер епископства:

Когда впоследствии один пресвитер был избран для руководства всеми остальными, это было сделано дабы исцелить раскол и предотвратить разрывание Церкви на части различными лицами, желавшими притянуть ее к себе.

(Послание 146 «К Евангелу»)

Далее он продолжает говорить о чисто функциональной роли епископа:

Даже в Александрии со времен евангелиста Марка ... пресвитеры всегда именовали епископом одного, избранного из их числа... Ибо, кроме посвящения, в чем заключается функция епископа, что бы не было в то же время и функцией пресвитера?

(Там же)

По весьма очевидным причинам эти высказывания св. Иеронима всегда вдохновляли протестантов, но и не только их. Когда в 1922 году украинская Церковь не пожелала признать русский епископат, группа священников, собравшись, рукоположила во епископы нескольких священников из своего числа, осуществив как раз тот самый «александрийский» способ рукоположения, о котором сообщает Иероним.

Касательно конкретного исторического случая в Александрии это письмо — наш единственный источник и притом не слишком достоверный. Неясно, говорит Иероним о рукоположении или же об избрании епископов. Кроме того, поскольку Александрия была большим городом, в ней имелось несколько постоянных евхаристических общин, каждая во главе со своим священником, которые выполняли роль своего рода епископов.

С другой стороны, в Священном Писании происхождение епископата описывается совершенно иначе. Согласно Писанию, — и такое понимание мы находим уже у св. Игнатия, — епископ председательствует над собранием священников, которое действует как совещательный орган; поэтому в каждом отдельном месте может быть только один епископ.

Очевидно, что решение важной проблемы происхождения епископата не может быть основано ни на предпочтениях св. Иеронима, ни на излагаемом им отдельном историческом событии.

Глава 8

БЛАЖЕННЫЙ АВГУСТИН

Блаженный Августин может считаться истинным отцом западного христианства. В то время как на Востоке было множество крупных богословов, на Западе Августин не имел себе равных, и его учение доминировало над латинской богословской мыслью вплоть до возникновения средневекового схоластицизма. Несмотря на то, что православное богословие критически относится к некоторым аспектам его учения, православная Церковь всегда признавала его святость и авторитет. Личность Августина чрезвычайно привлекательна своей искренностью, глубиной и живостью ума, а конкретность и непосредственность его интересов (в отличие от восточных отцов, столь часто

витающих в сферах непостижимого и отвлеченного) делают бл. Августина не просто интересным, но и очень близким нам человеком.

Августин родился 13 ноября 354 года в городе Тагасте, в Северной Африке, которая тогда была частью римской империи и была населена латиноязычными христианами. Отец его был язычником, мать — св. Моника — глубоко религиозной христианкой. В 370 году молодой Августин поехал учиться риторике в столицу Африки Карфаген. Обучение велось по-латыни, и вся греческая классика читалась в переводах. Августин так никогда и не выучил греческий язык, зато его профессиональная подготовка в области риторики приобрела для него некое духовное измерение. Блестящий писатель, он всегда осознавал язык как орудие творения и отдавал себе отчет во всех вытекающих из этого преимуществах и соблазнах. Для него язык как средство общения был искусством, требующим совершенства из соображений любви к ближнему.

В возрасте девятнадцати лет Августин знакомится с манихейским учением и становится его приверженцем на целых десять лет. Карфаген был космополитическим городом, и среди процветавших в нем разнообразнейших сект и верований манихейство пользовалось значительной популярностью. Вопрос о происхождении зла решался манихеями в плане онтологического дуализма, т.е. существования злого бога, равносильного Творцу. Манихейское влияние навсегда оставило след в мысли бл. Августина.

Закончив образование, Августин начал частным образом преподавать риторику. В это время он сожительствовал с женщиной, которая была его подругой в течение многих лет и к которой он, по видимому, был очень привязан. Она родила ему сына, которого Августин назвал Адеодатус, по-гречески Феодор, Богоданный. Это был его единственный ребенок, и Августин в своих писаниях всегда говорит о нем с особенной нежностью.

В 383 году он переехал в Рим и провел там некоторое время, занимаясь преподаванием риторики. Однако в Риме он не задержался и переехал оттуда в Милан, где епископом тогда был великий Амвросий, проповеди которого потрясли Августина. Да и весь образ святого миланца произвел неизгладимое впечатление и придал определенно христианское направление его духовному развитию.

Нужно сказать, что Августин обладал в высшей степени философским складом ума и всегда во всем старался докопаться до самого корня. Несмотря на уже произошедший к тому времени разрыв с манихейством, Августин искал (как и будет искать всю свою жизнь) раз-

решение проблемы сосуществования в этом мире добра и зла. Он знал уже, что дуалистический подход не мог его удовлетворить, ибо он вел к многобожию и к неприемлемым этическим выводам. Чтение философов-платоников и неоплатоников (в латинском переводе) повлекло за собой постепенное отмежевание от манихейского дуализма. Вслед за Платоном, Августин поверил в монизм Добра. Поэтому его следующим шагом на пути духовных исканий были платонизм и неоплатонизм. В них его привлекало именно опровержение всякого дуализма: Бог — един, и все, что с Ним связано, — есть добро. Онтологически зла не существует, оно есть лишь отклонение от добра, нечто вроде паразита или болезни.

Хотя философски и вследствие естественной склонности ума Августин оставался приверженцем платонизма, его сердце все более и более склонялось к вере его матери Моника, которая всегда, до самой своей смерти, оказывала очень сильное влияние на сына. Постепенно Августин сделался убежденным христианином, и от крещения его удерживало лишь сознание того, как крепко он еще привязан к соблазнам этого мира. Он не сомневался в том, что крещение должно повлечь за собой полную перемену образа жизни, и продолжал откладывать, мучаясь невозможностью принять окончательное решение, повторяя в своих молитвах Богу: «Дай мне целомудрие и воздержание, но не сейчас».

Окончательное обращение Августина необычайно трогательно и убедительно описано в книге VIII знаменитой «Исповеди». Однажды, когда, давши волю противоречивым движениям своего сердца, Августин предавался печали по поводу своей греховности, с ним произошло следующее:

И вот слышу я голос из соседнего дома, не знаю, будто мальчика или девочки, часто повторяющий нараспев: «Возьми, читай! Возьми, читай!» Я изменился в лице и стал напряженно думать, не напевают ли обычно дети в какой-то игре нечто подобное? Нигде не доводилось мне этого слышать. Подавив рыдания, я встал, истолковывая эти слова как божественное веление мне: открыть книгу и прочесть первую главу, которая мне попадется. Я слышал об Антонии, что его вразумили евангельские стихи, на которые он случайно наткнулся: «Пойди, продай все имущество свое, раздай бедным и получишь сокровище на Небесах и приходи, следуй за Мной»; эти слова сразу же обратили его к Тебе. Взволнованный, вернулся

я на то место, где сидел Алипий; я оставил там, уходя, апостольские Послания. Я схватил их, открыл и в молчании прочел главу, первой попавшуюся мне на глаза: «не в пирах и в пьянстве, не в спальнях и не в распутстве, не в ссорах и в зависти: оденьтесь в Господа Иисуса Христа и попечение о плоти не превращайте в похоти» (Рим.13:13-14). Я не захотел читать дальше, да и не нужно было: после этого текста сердце мое залило свет и покой; исчез мрак моих сомнений.

Это событие перевернуло всю жизнь Августина. Он полностью обратился в христианство, в апреле 389 года крестился, а в 391 году был рукоположен во пресвитера и всю остальную жизнь провел в африканском городе Гиппоне, епископом которого он сделался в 395 году. Он оставался епископом Гиппонийским в продолжении 35 лет, до самой своей смерти. В этот период он написал очень много сочинений, а также принимал активное участие в церковной жизни. Он сделался незаменимым участником всех африканских соборов. Дело было в том, что в Африке существовал обычай ставить епископа над каждым приходом, насчитывающим более двенадцати человек. Естественно, что большинство епископов были малообразованными, простыми людьми. Будучи единственным среди них богословом и ритором, Августин фактически возглавил церковную жизнь Африки. Его громадная популярность и влияние позволили ему внести большой вклад в законодательную деятельность африканской Церкви. Так, например, в 419 году он активно участвовал в деле священника Апиария, смещенного местным синодом. Апиарий обратился с жалобой к папе, который восстановил его в чине. Африканская Церковь воспротивилась вмешательству Рима в ее дела и подняла бурную антипапскую кампанию. Это дало Августину повод написать резкое письмо против папы от имени африканского епископата.

Блаженный Августин умер 28 августа 430 года во время осады Гиппона армией готов.

Творения блаженного Августина

1. «Исповедь». В этом автобиографическом сочинении Августин описывает свою жизнь в терминах мистического и духовного опыта. Эта книга есть свидетельство неукротимой силы его веры, внутренней честности, пылкости, фантазии и свободы ума.

2. «Отречение», написанное в поздний период его жизни, предста-

вляет собой поправки изложенных ранее взглядов с позиций его изменившегося мировоззрения.

3. «О Граде Божиим». Эта книга представляет собой апологию христианства, в которой первые десять книг посвящены опровержению язычества, а в книгах XI-XVIII содержится описание двух «градов»: мирского и Божия. Под градом разумеется общество. Два града описаны симметрично в противопоставлении друг другу. Пронизывающее эту книгу мировоззрение во многом обязано своим возникновением событию, потрясшему весь западный мир, — взятию Рима Аларихом в 412 году. Основанный божественным провидением, воспетый Вергилием вечный город, столица и центр цивилизации перестал существовать. Августин объясняет катастрофу тем, что Рим был градом «этого мира», где ничего вечного нет и быть не может. Идея двух «градов» глубоко отразилась на средневековом видении христианского общества.

4. Ряд сочинений «Против манихейства».

5. Ряд сочинений «Против донатизма». Донатисты были сектой, возникшей в результате гонений на христиан. Они возражали против возвращения в лоно Церкви тех епископов, которые скомпрометировали себя во время гонений. По существу вопрос касался понимания таинств: зависит ли их «действенность» от личных качеств священнослужителей?

6. Ряд сочинений «Против Пелагия». Пелагий, родом из Британии, был блестящим оратором и писателем, преподававшим гуманитарные дисциплины в Риме. В своих сочинениях он протестовал против низкого уровня христианской жизни в послеконстантиновой Церкви, проповедуя христианский героизм и совершенство. Церковь, согласно Пелагию, должна состоять из непогрешимых, совершенных людей, причем качества эти достижимы человеческим усилием. В полемике с Пелагием родилось учение бл. Августина о спасении через благодать. Он также писал против ученика Пелагия Юлиана Экланского, учившего, что не следует крестить младенцев, ибо они безгрешны.

7. «О Троице» — богословский трактат, написанный в более поздний период жизни Августина. Это умозрительное сочинение о тайнах пресвятой Троицы оказало огромное влияние на западное богословие. Хотя сам Августин исповедовал никейскую веру, а проблема Filioque возникла независимо от него и гораздо позднее, тем не менее на основании этой работы оказалось возможным догматическое оправдание Filioque на Западе.

Рассматривая наиболее интересные аспекты учения блаженного Августина, следует прежде всего остановиться на его произведениях «Против Пелагия». Согласно Пелагию, наше естество нейтрально — ему не присуще ни добро, ни зло. Зло совершается нами как злоупотребление свободной волей. Младенцы же по природе своей добры и лишь потенциально являются носителями греха. Крещение «во оставление грехов» поэтому имеет смысл только по достижении взрослого возраста, когда человек уже располагает свободной волей и способен к сознательному совершению греха. На это Августин возражал, что грех есть не только результат свободного выбора: он является принадлежностью самой падшей природы человека. Если человек не с Христом, значит, он против Христа. А как можно быть против Христа, если не посредством греха? Следовательно, некрещеные младенцы тоже греховны. Как сказано в латинском переводе Рим.5:12, из-за Адама все человечество находится под проклятием первородного греха.

По существу спор между Августином и Пелагием сводился к противопоставлению воли и благодати. Пелагий утверждал, что грех коренится в воле. Августин же, вслед за апостолом Павлом, настаивал, что часто мы делаем то, чего не желаем, или же, напротив, желаем того, чего не в состоянии сделать, а следовательно воля и поступки не связаны друг с другом — мы грешим вопреки своей воле! Именно таким образом Августин делает вывод о греховности младенцев. При этом он непрерывно ссылается на Рим.5:12 в латинском переводе: *in quo omnis peccaverunt*, «в котором (Адаме) все согрешили». Адам понимается как все человечество в целом, поэтому все люди — грешники, «масса погибающих».

Итак, с того момента, как «одним человеком грех вошел в мир и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, так как *в нем* все согрешили» (Рим.5:12), вся масса погибающих перешла во власть губителя. Так что никто, совсем никто не свободен от этого, и не освободится иначе, как благодатью Искупителя.

(«О христианской благодати», 2:34)

Подобного рода психологическим пессимизмом проникнуты многие произведения Августина. Конечно, он совершенно прав, говоря, что человечество нуждается в спасении, однако он не останавливается на этом и утверждает, что все *повинны* в грехе. Для него грех коренится в самой природе человека, а не в его воле:

Еще выдвигают такой довод: если грешник рождает грешника, так что вина первородного греха должна быть смыта крещением во младенчестве, то из этого следует, что от праведника рождается праведное потомство. Но это не так... Человек рождает, потому что продолжает вести старый образ жизни среди сынов мира сего, а не потому, что он устремлен к новой жизни среди сынов Божиих.

(Там же, 2:11)

Таким образом, и дети христиан не составляют исключения. Ибо от плоти рождается плоть; причиной греховности является *похоть*, в которой мы принимаем участие. Такого рода рассуждения легли в основу идеи о непорочном зачатии девы Марии и о целибатном священстве.

Свою теорию Августин излагал в виде схемы, состоявшей из трех частей:

Адам — может не грешить.

Христос — не может грешить.

Мы — не можем не грешить.

К счастью, блаженный Августин был не слишком логичен и последователен в своих построениях. Следуя пастырским нуждам, он забывал о своих теориях и становился реалистом. Когда в своих писаниях он говорит о человеческой жизни, он все же признает существование положительных начал. Добрая воля в человеке существует, равно как и существует возможность сотрудничества с божественной волей. Однако чем старше становился Августин, тем большим пессимизмом проникалось его мировоззрение. Венцом его пессимизма является теория предопределения:

Те, кто не слышали Благой Вести; те, кто, услышав ее, обратились, но не получили дара стойкости; те, кто, услышав Евангелие, отказались прийти к Христу; ... те, которые не могли верить по причине младенческого возраста и умерли, не омывшись водой возрождения — единственным путем освобождения от первородной вины, — все они принадлежат — как признается всеми — той массе погибающих, ибо все люди осуждены на проклятие по вине одного человека. Те, кто не подлежит осуждению, освобождены не по своим заслугам, но через благодать Посредника, то есть они свободно оправданы кровью Второго Адама. ... Необходимо твердо знать, что никто не исключен из этой массы погибающих, возникшей из-

за первого Адама, не обладая даром благодати Спасителя. Избранные избраны по благодати, а не по своим заслугам, ибо каждая заслуга дается благодатью. ... Избранные есть те, кто «призван по Его соизволению» и кого Он кроме того предрепределил и предузнал.

(Там же, 12—14)

Эта теория оставила неизгладимый след в западной богословской мысли. Наиболее последовательное ее выражение мы находим у кальвинистов. У самого же Августина мы не находим абсолютной уверенности в своей правоте. В свои молодые годы он считал, что человек сам может предпринять шаги к спасению. Позднее, в полемике с Пелагием и в результате столкновений с реальностью, он разуверился в такой возможности, но до самого конца его учение о предрепределинии и благодати страдает некоторой противоречивостью. В целом можно сказать, что его мысль характеризуется безнадежным отношением к природе человека.

Огромное влияние Августина на западную мысль объясняется тем, что в течение многих веков, пожалуй — до появления в XIII веке Фомы Аквинского, на Западе не было ни одного мыслителя, который мог бы сравниться с ним по масштабу таланта. Августин был великий человек, великий христианин, без сомнения, подлинно святой, настолько опередивший свое время, что никто из его современников, да и много позднее, не был в состоянии заметить некоторую непоследовательность его концепций.

Богословское учение блаженного Августина

Августин был очень плодотворным автором, в своих произведениях коснувшимся всех важных аспектов христианской мысли. Он сражался со многими современными ему ересями — арианством, пелагианством, донатизмом, — и в писаниях его можно обнаружить много спорного и много правильного с позиций православного вероучения. Мы рассмотрим наиболее спорные из его идей.

Учение о сотворении мира

В учении о Творении Августин исходит из доказательства тварной природы мира, из чего с необходимостью следует существование Творца. Конкретный опыт показывает, что все постижимые предметы преходящи и изменчивы. Из этого Августин выводит наличие непреходящего Существа, которое и есть Творец. В основе такого подхода

лежит платоническая идея о том, что все действительно существующее неизменно, а все проходящее в действительности не существует. Поэтому проходящие предметы не могут существовать сами по себе: непреходящий Творец творит все своим Словом. Таким образом, описание сотворения мира в книге Бытия блаженный Августин понимает, как и св. Григорий Нисский, в аллегорическом смысле. Такой подход объясняется тем, что Августин пользовался учением Платона для преодоления манихейских идей. Кроме того, как уже отмечалось, отцы Церкви объясняли и проповедовали христианство слушателям, мысль которых была воспитана в духе греческой философии. Поэтому все идеи Августина зиждятся на платоновом монизме, который в основе своей сводится к тому, что все истинно существующее существует духовно в Боге. Эта философия лежит и в основе его учения о человеке, которого Августин описывает как душу, обитающую в теле, а также в основе его теории познания, вытекающей из такой антропологии.

Утверждение, что человек состоит из души и тела, непосредственно связано с идеей о двух уровнях познания. На одном уровне познание связано с телесными ощущениями: мы видим, слышим и т.д. и таким образом узнаем об изменчивых предметах. Такое знание нестабильно, непостоянно. Но существует кроме того познание души. Душа способна постигать неизменные, постоянные объекты. Например, только посредством знания души мы можем утверждать, что $2 + 2 = 4$ всегда, вечно. Знание такого рода основано на интуитивном, внутреннем видении истины. Далее Августин рассуждает следующим образом: я знаю, что $2 + 2 = 4$, но я, моя душа изменчивы; я не могу быть ни в чем уверен, ибо я смертен. Отсюда следует необходимость существования вечного, неизменного Бога: в противном случае никакие вечные идеи невозможны. Эта мысль — одна из немногих оптимистических идей Августина. Из нее непосредственно вытекает философское определение Бога: Бог, по определению Августина, неизменное Существо, Сущность. Именно это имеется в виду в книге Исход: «Я есть Сущий» (Исх.3:14). В основе определения — уже упоминавшийся платонический принцип «поистине быть значит быть всегда».

Такой подход существенно отличается от абсолютного, апофатического богословия св. Григория Нисского. Если идея о том, что $2 + 2 = 4$ существует в Боге, то это означает, что мы, с помощью нашего интуитивного знания, можем познавать Бога. В этой области восточное и западное богословие действительно идут радикально различными путями. Ибо, согласно Григорию Назианзену, Григорию Нис-

скому, Дионисию Ареопагиту (псевдо-Дионисию) и другим восточным отцам, Бог абсолютно выше всего, вне всего, что доступно нашему разумению.

Учение о св. Троице

Свою книгу «О Троице» Августин написал в конце жизни. В ней суммируется все его понятие о Боге. Эта книга стала впоследствии основой классического западного, «психологического» понимания св. Троицы.

Так пребывает Троица: разум, любовь, знание; неслиянно, но множественно в самих себе, взаимно все во всех... Таким образом, в разуме имеется своего рода образ Троицы: знание — отпрыск разума — и его слово касательно самого себя; третий элемент составляет любовь, и все три составляют единство и одну сущность.

(«О Троице», 9:8,18)

Августин начинает рассуждение с человека, созданного по образу Божию, и на основании своего понимания человеческой психологии делает выводы касательно св. Троицы. Он понимает, что этого недостаточно, и поэтому продолжает:

В этой верховной Троице, несравненно превосходящей все, Лица нераздельны: нельзя троих людей назвать одним человеком, но Троица называется одним Богом, она и есть один Бог. Далее, троичность Троицы отличается от человеческой. Человек, этот образ Божий, состоит из трех элементов, являясь одной личностью. В Троице три Лица: Отец Сына, Сын Отца и Дух Отца и Сына... В этом образе Троицы (человеке) три элемента принадлежат человеку, но *не есть* человек, тогда как в верховной Троице, об образе которой идет речь, три Лица не принадлежат Богу, а являются Им, будучи сами тремя Лицами, а не одним. И это, вне всякого сомнения, удивительно непостижимо или непостижимо удивительно; ибо, хотя образ Троицы — одно лицо, а сама верховная Троица — три Лица, эта божественная Троица трех Лиц более нераздельна, нежели человеческая троичность в одном лице.

(Там же, 15:43)

Эта отдаленная, не очень удачная аналогия с человеком представляет собой попытку раз и навсегда покончить с арианской ересью: Авгу-

стин хочет показать, что Сын и Дух Святой принадлежат самой сущности Бога. В отличие от Григория Нисского, у которого образ Божий представляет собой все человечество в собирательном смысле, у Августина это — одна абстрактная личность.

Такая логика рассуждения — от одной личности к Троице — нашла свое крайнее выражение в западных ересях, савеллианстве и модализме. Восточный подход, заключающийся в утверждении троичной природы Бога и лишь затем в доказательстве, что эти три составляют единство, открывает дорогу арианству. Оба подхода правомочны, но ни один не свободен от опасности еретических недоразумений и злоупотреблений.

Для большей наглядности Августин прибегает к самым разнообразным аналогиям:

Далее, когда я говорю о своей памяти, интеллекте и воле, каждое из этих различных имен относится к различным сущностям, но эти три сущности объединяются, порождая отдельные названия (ибо каждое из этих названий — результат деятельности памяти, интеллекта и воли). Точно так же голос Отца, плоть Сына, любовь Духа Святого — каждое из них происходит из совместной деятельности Троицы, хотя эти проявления относятся к соответствующим Лицам.

(Там же, 4:30)

Но и это не очень-то помогает. Августин изо всех сил старается все уяснить себе и объяснить другим. Там, где восточные отцы прямо бы сказали, что мы имеем дело с тайной, которую нельзя объяснить, а можно лишь созерцать, западный богослов не оставляет своих усилий. Он пытается объяснить троичность Бога с философской точки зрения в категориях «относительных предикатов». Сущность Бога одна, но внутри этой сущности имеют место относительные различия. Августин прекрасно понимает, что он пользуется терминами «сущность» и «ипостась» не в том же смысле, что и греки:

Они (греки) употребляют также термин *ипостась* в отличие от *усия*, сущность; и многие наши писатели, исследуя эти вопросы в греческих источниках, усвоили фразу: «одна усия, три ипостаси». По-латыни это звучит, как «одна сущность (*essentia*), три субстанции (*substantia*)». Но в нашем языке

«сущность» по значению совпадает с «субстанция», поэтому мы избегаем пользоваться этой формулой; мы предпочитаем говорить: «одна *essentia* или *substantia* и три Лица» — фразеология, которой пользовались многие латинские авторитеты.

(Там же, 5:9,10)

Очевидно, все упиралось в проблему терминологии, которая тогда еще была в процессе разработки. Термин *усия*, сущность, был вновь — сам Василий Великий применял его не вполне последовательно. Кроме того, слово *Лицо*, *persona*, также имеет оттенок двусмысленности в латинском языке, и Августину это было хорошо известно.

В книге «О Троице» обсуждается также и вопрос о Святом Духе:

Во взаимоотношениях Троицы... Отец, рождающий Сына, является Его источником. Является ли Он также источником Духа Святого — вопрос нелегкий, ибо «Он (Дух) от Отца исходит». А раз так, то в силу этого Он (Отец) является источником не только в отношении того, что Он рождает или творит, но и в отношении того, что Он дарует. Это также проливает свет на волнующий многих вопрос, почему Дух не есть также и Сын, раз Он «исходит от Отца». Ибо Он исходит не как рожденный, а как дарованный: поэтому его не называют Сыном, так как Он не связан с Отцом как Единородный. Также не был Он и сотворен, подобно нам, чтобы получить усыновление. ... Если дар имеет источником дарующего, то следует признать, что Отец и Сын являются источниками Духа; не два источника, но один в отношении Духа Святого, так же как Отец и Сын — один Бог относительно творения (Духа), — один Творец и один Господь; тогда как относительно Творения Отец, Сын и Дух — один источник, один Творец, один Господь.

(Там же, 5:15)

Такое понимание Духа Святого как дара мы встречаем также и у св. Илария Пиктавийского. Пытаясь согласовать это с утверждением Писания, что «Дух исходит от Отца», Августину приходится релятивизировать различия между Отцом и Сыном. Такой подход неизбежно приводит к выводу о некоторой второстепенности Духа. Подобное богословское понимание св. Троицы впоследствии послужит

удобным оправданием *Filioque*, добавление которого к Символу веры получит догматическое обоснование.

Как уже отмечалось, богословие Августина исходит из интуитивного философского утверждения, что Бог един. Все суждения о Троице строятся на основе этого утверждения. Этот подход имел очень серьезные последствия для западного богословия. На общедоступном уровне реальность св. Троицы быстро утратила смысл и превратилась в нечто вроде никому не нужного философского довеска. Многие современные западные христиане верят в Бога Отца, в Христа, а о Троице не имеют ни малейшего представления. Это происходит не от интеллектуального безразличия, а от деистического понимания Бога как философски единой Сущности. Пожалуй, в конечном счете эти различия между восточным и западным подходом к св. Троице имеют большее значение, чем даже вопрос о *Filioque* как таковой. Проблема подробно обсуждается В.Н. Лосским в терминах различий между духом восточного и западного христианства. На Востоке царствуют первенство Духа (выражающееся, например, в евхаристии как эпиклеза), свобода, мистицизм. На Западе Дух находится в подчиненном положении: отсюда иная церковная иерархия, другое понимание таинств, боязнь мистицизма. Лосский настолько увлекся этой идеей, что даже настаивал, будто бы западные взгляды на Духа Святого имеют прямое отношение к возникновению папства. Теория его по этому поводу смела, но, вероятно, является упрощением. Исторически доказать такого рода утверждение вряд ли возможно.

Учение о Церкви и таинствах

Когда Августин начинает говорить о Церкви и таинствах, мы видим его совсем с другой стороны, в его лучших проявлениях. Интересно, что его взгляды на Духа Святого никак не отражаются на его учении о Церкви:

Человек, обладающий Духом Святым, находится в Церкви, которая говорит языком всех людей. Все, кто вне Церкви, Духа Святого не имеют. Вот почему Дух Святой соблаговолил обнаружить Себя на языках всех народов, дабы человек, принадлежащий единой Церкви, говорящей на всех языках, мог осознать, что он имеет Духа Святого... Тело состоит из многих членов, и один дух дает жизнь всем членам... Как наш дух (т.е. наша душа) в членах нашего тела, так и Святой Дух в членах Христова Тела, Церкви... Пока мы живы и здоровы,

все члены нашего тела выполняют свои функции. Если один какой-нибудь член заболит, все остальные члены страдают вместе с ним. Но поскольку этот член принадлежит телу, он будет страдать, но не может умереть. Умереть значит «испустить дух». Если отрезать какую-нибудь часть тела, она сохраняет форму пальца, руки, уха; но в ней нет жизни. Таково состояние человека вне Церкви. Вы спросите, получает ли он таинства? — Получает. Крещение? — Есть у него и крещение. Исповедание веры? — И это есть у него. Но все это всего лишь форма. И тщетно хвалиться формой, если ты не обладаешь жизнью Духа.

(Проповедь 268.2)

Мы видим, с какой настоятельностью Августин подчеркивает роль Духа Святого как основной жизнедательной силы Церкви.

Помимо учения о Церкви, в проповедях Августина содержится здоровое учение о таинствах:

Причина, почему они (хлеб и вино) называются таинствами, состоит в том, что мы видим в них одно, а понимаем нечто другое. То, что мы видим, имеет внешний вид; то, что мы понимаем, имеет духовный плод. Если ты хочешь понять Тело Христово, послушай слова Апостола: «И вы — тело Христово, а порознь — члены» (1 Кор.12:27). Если вы — тело и члены Христовы, то на алтаре лежит ваша тайна; то, чего вы причащаетесь, — ваша собственная тайна. Ваш ответ «Аминь» адресован самим себе, и этим ответом вы совершаете восхождение. Ты слышишь слова «тело Христово», ты отвечаешь «Аминь». Будь членом Христовым, чтобы твое «Аминь» было истиной.

(Проповедь 272)

Августин понимает евхаристию реалистически в терминах единства Церкви. Евхаристия есть евхаристия постольку, поскольку есть Церковь, совершающая евхаристию. Наше «Аминь» адресовано нам самим, нашему естеству, составляющему часть тела Христового. Дух Святой должен снизойти как на дары, так и на нас, и только это делает таинство возможным. Таинство евхаристии понимается как следствие, как печать нашего единства как тела Христового, Церкви.

Августин высказывает свои взгляды на Церковь и таинства также в контексте полемики с донатистами. Как уже упоминалось,

эти последние не желали признавать действительными рукоположения, совершенные епископами, которые скомпрометировали себя во время гонений. Ко времени Августина это была уже старая история, и донатизм прочно утвердился в Африке как секта с элитарной ментальностью, предъявлявшая исключительно жесткие требования касательно действительности крещения (от «законного» епископа или нет). Аргументы бл. Августина против донатизма прежде всего утверждают соборность Церкви. В письме, адресованном донатистскому епископу Гонорату, он пишет:

Будьте, пожалуйста, так добры ответить на следующий вопрос: Не известно ли Вам случайно, почему это Христос должен потерять свое достояние, распространившееся по всему миру, и ни с того ни с сего обнаружить его сохранившимся только среди африканцев, да и то не всех? Соборная Церковь действительно существует в Африке, поскольку Бог пожелал и распорядился, чтобы она существовала во всем мире. Тогда как Ваша партия, называемая партией Доната, не существует во всех тех местах, где писания, речи и деяния апостолов нашли свое распространение.

(Послание 49:3)

Также и в другом письме:

... Анафема всем, кто провозглашает Церковь отдельно от всемирной общины, ... ибо «проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима» (Лк.24:48).

(Послание 93:23)

Пропустя говоря, Августин утверждает, что Церковь должна быть для всех. Соборность хотя и не означает универсальности, но во всяком случае строится по этому принципу.

В отношении таинств Августин обсуждает проблему «действенности»:

Причина, почему блаженный Киприан и другие выдающиеся христиане ... решили, что крещение во Христа не может существовать среди еретиков и схизматиков, заключается в том, что они не сумели разграничить между таинством и действительностью таинства. Из-за того, что действительность крещения, заключающаяся в освобождении от грехов и чистосердечности,

не нашлась у еретиков, они предположили, что и самого таинства у них не существует. Но ... очевидно, что внутри единства Церкви люди порочные и ведущие скверную жизнь не могут ни давать, ни получать отпущения грехов. Тем не менее пастыри соборной Церкви во всем мире ясно учат, что и такие люди могут как принимать таинство крещения, так и совершать его... Святость крещения не зависит от недостатков человека, получающего или совершающего его, даже если он и схизматик... Крещаемый от схизматика может креститься во спасение, если он сам не находится в расколе... Если же схизматик отвернется от своей мерзости и примирится с соборной Церковью, его грехи прощаются силой полученного им крещения по причине милосердия.

(«О крещении» 6:1,7)

Можно заключить, что под «действительностью» предполагается реальность дарования благодати, под «действенностью» — восприятие этой благодати лицом, принимающим таинство. Принцип разграничения между этими двумя понятиями явился впоследствии причиной многих споров и разногласий. Вряд ли им можно пользоваться в плане православной экклесиологии. Крещение — это вступление в Церковь, поэтому крещение в осуждение (совсем без вступления в Церковь) невозможно по определению. Ввиду этого не совсем понятно, какое крещение считать «недействительным». С другой стороны, Церковь никогда не верила в таинства как магию: в каждом случае необходимо свободное восприятие благодати человеком, а следовательно, его готовность и достоинство. Православный подход к таинствам, будучи чужд рационально точному различению между действительностью и действенностью, скорее предполагает пронизательность и умение пастырски распознавать дары Духа. Церковь всегда признает (или не признает) таинства по отношению к самой себе. Так, например, таинства живой церкви в Советском Союзе были признаны недействительными, так как целью раскольников было уничтожение Церкви. Также, когда в XVII-XVIII вв. иезуиты развернули свою деятельность в Греции с целью прямого вызова православию, греческая Церковь отказалась признать их таинства. Абсолютного правила в таких ситуациях существовать не может, слишком просто было бы сказать, что так — законно, а вот так — нет, тем самым наделив таинства магическими свойствами. Церковные таинства есть жизнь

самой Церкви, как тела Христова, поэтому на Церкви лежит ответственность мудрого распознавания и принятия решений в конкретных обстоятельствах.

Возвращаясь к Августину, можно сказать, что в этом своем учении, как и во всех тех случаях, когда он стремился быть чересчур логичным — до победного конца, его выводы идут вразрез со стремлением разрешить все проблемы, порождая новые трудности и неразрешимые вопросы.

Глава 9

НЕСТОРИАНСТВО И ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ СПОРЫ

Конец IV века принес с собой победу никейской веры над арианством, раз и навсегда решив вопрос о божественной природе второго Лица Святой Троицы и определив вечную природу Бога как троичную. Теперь на очереди стоял другой вопрос — вопрос о личности «исторического» Иисуса. Спор об этом возник не на пустом месте, а вырос из насущной необходимости проповедников и экзегетов христианства. Вопрос стоял следующим образом: как объяснить, что Иисус из Назарета, который, как мы знаем из Евангелия, родился от еврейской женщины, рос, учился, алкал и жаждал, скорбел об умершем друге, молился и стонал, наконец, страдал и умер позорной смертью, в то же самое время — Сын Божий, второе Лицо Святой Троицы, т.е. Бог. Объяснить это было чрезвычайно важно, ибо от этого зависело сотериологическое (спасительное) значение Боговоплощения.

Исторически христологический спор так никогда и не был разрешен. Несториане все еще существуют. Остатки их некогда больших общин живут в Ираке. (В послевоенное время многие из них из соображений безопасности переселились в Калифорнию.) Кроме того, в ранней Церкви реакция против несторианства привела к возникновению другой еретической крайности — монофизитства. Возник и доныне существующий раскол Церквей — коптской, эфиопской, армянской, сиро-яковитской и малахбарской.

Для правильного понимания истоков христологической распри необходимо принять во внимание существование в IV веке двух интеллектуальных школ, по разному подходивших к христологической проблеме. Эти две школы, или, скорее, две тенденции, как их предпочитают называть современные историки (т.к. первоначально разница между ними была далеко не абсолютной), были восточная, антиохийская, и египетская, александрийская. Согласно Грильмайеру, можно говорить о двух «формулах» христологической мысли, из которых одна — антиохийская — говорила о Христе как о Слове *воочеловечившемся*, а другая — александрийская — как о Слове *воплотившемся*. Иначе говоря, антиохийские богословы предпочитали рассуждать в терминах Слова, ставшего человеком, тогда как александрийцы говорили о Слове, ставшем плотью. Это отнюдь не означает, что антиохийцы не читали Иоан.1:14 или же что александрийцы не верили, что Христос был человеком. Пожалуй, лучше всего, чтобы избежать двусмысленности, воспользоваться формулировкой о. Г. Флоровского, согласно которой Антиохия представляла традицию «антропологического максимализма» и никогда не выпускала из виду полноту *человеческой* природы Христа, тогда как Александрия говорила в первую очередь о *божественности* Слова, ставшего плотью, т.е. телом (*саркс*). При этом следует отдавать себе отчет в том, что св. Иоанн, хотя и писал по-гречески, думал «по-еврейски» и мыслил в категориях иудейской традиции. Для него слово «плоть» (*басár*) носило оттенок не чисто материальной реальности, а обозначало живое тварное существо вообще, единство души и тела. Поэтому обвинять александрийцев в том, что они упускали из виду человеческую душу Спасителя, было бы несправедливо. Однако, читая их учение по-гречески, т.е. на языке, в котором понятия материального и духовного различались очень четко, можно было подумать, что в александрийской христологии Бог-Слово воспринял лишь материальную сторону человечности, т.е. плоть как тело, а не полноту душевно-телесной человеческой природы.

Как известно, Антиохия была центром экзегетической традиции того времени. Одним из крупных учителей антиохийской школы был Диодор Тарсийский. До нас дошло мало его произведений, но по нескольким отрывкам мы можем представить себе общее направление антиохийской мысли. Обсуждая «рожденную» природу Христа, Диодор возражал против утверждения, что Бог-Слово родился дважды: один раз «прежде всех век», а второй раз — как человек, от Марии Девы. Диодор предпочитал говорить, что согласно своей природе Хри-

стос рожден от Отца до начала времен как Бог, тогда как Тот, Кто родился от Марии, сделался Его храмом, Его обителью. Такого рода понимание логично и может быть подкреплено образами из Писания. Например, в 9-й главе книги Притчей Премудрость выстроила себе храм на семи столбах: антиохийская экзегетическая школа понимала Премудрость как Логос, а храм — как человечество Иисуса Христа. И действительно, в Иоан.2:19-21 Спаситель говорит о Своем теле как о храме. Исходя из такого в некотором отношении буквального толкования отдельных библейских текстов, Диодор говорил о Сыне Божиим и об Иисусе, сыне Марии (который есть лишь храм, обитель Слова) как «о двух сынах».

Другим важным антиохийским автором был Феодор Мопсуэстийский, современник и друг св. Иоанна Златоуста (ум. в 428 году). Он был великим экзегетом и оставил нам множество комментариев на Писание. Обсуждая «двойную природу» Спасителя, он подчеркивает важность утверждения о полной человеческой индивидуальности Христа:

Последователи Ария и Евномия говорят, что Он облекся телом, но не душой; по их мнению, вместо души у Него была божественная природа... А если бы это было так, то Он не чувствовал бы голода и жажды, не испытывал бы усталости или потребности в пище: ибо тело испытывает все эти ощущения из-за своей слабости и из-за того, что душа неспособна удовлетворять свои нужды.

(«Катехизические проповеди», 5:9)

Пока что мы не видим никаких еретических утверждений, ничего такого, что бы отклонялось от принятых христологических понятий. Феодор Мопсуэстийский ясно осознает *сотериологическое* (спасительное) значение полноты человеческой природы Христа:

Необходимо было, чтобы Сын облекся не только телом, но и бессмертной и разумной душой. Ибо Ему нужно было уничтожить не только смерть тела, но и смерть души, то есть грех... Необходимо было убрать причину смерти, грех, чтобы с исчезновением греха была бы уничтожена смерть. Очевидно, что склонность к греху происходит от самоволия души... Поэтому было необходимо, чтобы Господь облекся и человеческой душой, дабы прежде всего душа была бы спасена

от греха и, Божией милостью, могла бы достигнуть бессмертия.

(Там же, 5:9-11,14)

Хотя Феодор изо всех сил старается утвердить человечество Христа, все же время от времени у него проскальзывают двусмысленные нотки. Новый Адам у него — просто человек. И далее:

Он не просто Бог и не просто человек: поистине по природе своей Он и Бог, и человек. Воспринявший есть Бог-Слово, а воспринятый — человек... Тот, кто воспринял, не идентичен тому, кого Он воспринял: воспринявший — Бог, воспринятый — человек. Первый по природе своей таков же, как Бог Отец, ибо Он «у Бога»; второй по природе своей таков же, как Давид и Авраам, которым Он сын и от которых Он произошел. Поэтому Он и Господь Давида, и сын его.

(Там же, 8:1)

Здесь Феодора уже можно упрекнуть, что он различает между Словом и человеком в Христе: он ясно говорит о них «не тот же самый». Личность Христа у Феодора явно двоится.

Говоря о единстве двух природ во Христе, он употребляет слова «неисповедимый», «нерасторжимый». Однако и тут его терминология зачастую страдает двусмысленностью:

Следует хорошо понимать эту идею нерасторжимого *союза*... Обе природы остаются различными в своем существовании, и *связь* между ними необходима, ибо воспринятое объединяется с воспринявшим в чести и славе.

(Там же, 8:13)

Слово «союз», «связь», *синáфия* (от греческого *ἀντο* — держать, хватать) по определению предполагает возможность разделения. Эта возможность становится еще более очевидной, когда Феодор говорит об объединении «в чести и славе». Однако он вполне осознает эту опасность:

Тот факт, что мы говорим о двух природах, отнюдь не обуславливает необходимости говорить о двух Богах или о двух Сынах. Это было бы крайней глупостью...

(Там же, 8:14)

И все же, несмотря на то что Феодор видит и понимает всю сложность проблемы, ему никак не удается избежать выражений, предполагающих, что Сын Божий и Иисус — не одно и то же лицо:

Что имеется в виду, когда говорится «обитать как в Сыне»? Мы имеем в виду, что, когда Он занял свою обитель, Он полностью присоединил к Себе того, кем Он облекся, и устроил так, что тот, в кого Он вселился, разделит бы с Ним всю честь, которую вселившийся Сын имеет Сам, будучи Сыном по естеству. Результатом этого союза и соучастия во власти является одно Лицо (*прóсопон*). Через воспринятого Им Он управляет всем...

(«О Воплощении», 7)

Феодор употребляет слово *прóсопон* там, где мы бы сейчас сказали *ипостась*. Но по-гречески *прóсопон* помимо значения «личность» также значит и «лицо», «внешний вид», «наружность» и даже «маска». Понятно, что слово с таким расплывчатым значением плохо подходило для выражения идеи ипостасного союза двух природ Спасителя.

То ли отсутствие подходящей терминологии подвело Феодора, то ли он плохо усвоил учение каппадокийцев — как бы то ни было, его христология становится все более и более запутанной. Отвечая на вопрос, кого родила Мария — Бога или человека, он говорит:

...Мы должны ответить: обоих. Она родила человека в физическом смысле и, неочевидным образом, также и Бога. На естественном уровне она — человекородица, поскольку тот, кто был в ее чреве и произошел из него, был человеком; она — Богородица, поскольку Бог был в человеке, который родился. Он не был заключен в нем по естеству, но в результате движения воли.

(Там же, 15)

В сущности Феодор утверждает, что дева Мария родила на свет ребенка, в которого пожелал вселиться Бог. Эта нечеткость мысли Феодора Мопсуэстийского показывает, что он не всегда и не вполне отходит от христологических предпосылок, и до него существовавших в Антиохии (например, Павел Самосатский в III веке) и связанных с понятием *адопционизма*. Адопционисты утверждали, что Иисус был усыновлен Богом при крещении; рассказы о Его детстве объявлялись мифами, что подтверждалось отсутствием этих рассказов в самом древнем евангелии от Марка. Следует заметить, что разные варианты

адопционизма в наше время поддерживаются многими протестантскими учеными. В ранней Церкви праздник Рождества Христова возник как реакция против такого понимания природы Спасителя: празднование рождественского цикла указывало на то, что Христос был Богом с самого начала Своей человеческой жизни. У Феодора Бог усыновляет Иисуса во чреве матери путем объединения «двух сынов». Это было одной из предпосылок несторианства и явилось причиной того, что в 553 году сам Феодор был осужден как еретик.

* * *

Когда в 427 году архиепископ константинопольский Сициний умер, император Феодосий II решил повторить прецедент с избранием Златоуста и опять пригласил на вакантную должность антиохийского проповедника — Нестория. В апреле 428 года Несторий становится архиепископом столицы. Он с самого начала проявил необычайное рвение, стараясь оказаться на высоте по сравнению со своим знаменитым предшественником Златоустом. Свой пыл он направил главным образом на борьбу с ересями. Самыми большими врагами Нестория были аполлинаристы, утверждавшие, что во Христе на месте человеческой души был божественный Логос, тем самым нарушая полноту человечности Спасителя. Вопрос о природе Христа тогда носился в воздухе, и все споры по существу сводились к проблеме, как называть деву Марию — Богородицей или «человекородицей». Несторий считал, что Пресвятую Деву не следует называть Богородицей, ибо она родила не Бога, а человека, Эммануила, с которым соединилось предвечное Слово Божие. Это решение было с большим негодованием встречено среди народных масс, так как в богослужении слово «Богородица» уже стало привычным — о «человекородице» и слышать не хотели. В качестве компромисса Несторий предложил называть Марию «Христородицей», но это не решало проблемы, а лишь обходило ее. Очевидно было, что речь идет не о словоупотреблении, а о понимании сущности Воплощения. По империи стала распространяться молва о новой ереси. В конце концов Несторий получил письмо от александрийского патриарха Кирилла с решительным опровержением своего учения. Ответное письмо Нестория исполнено чувства оскорбленного достоинства. 6 декабря 428 года в соборе св. Софии Несторий торжественно провозглашает свои взгляды и начинает жестокое преследование своих противников среди константинопольского духовенства и монашества. В ответ египетское монашество обвинило Нестория в ереси и стало бурно выступать в защиту православия.

Без сомнения, важную роль в конфликте играла политическая борьба между Антиохией и Александрией. К тому же в 430 г. произошел следующий инцидент. В столицу прибыла группа спасающихся от гонений пелагиан, как раз тогда осужденных на Западе стараниями бл. Августина. В лице Нестория они нашли гостеприимного хозяина, который их радостно принял и обласкал. Побеседовав с ними, он не нашел в их учении ничего предосудительного и даже написал негодующее письмо папе Целестину по поводу несправедливого осуждения пелагианства. Одновременно Кирилл Александрийский тоже написал папе письмо с выражениями преданности и с жалобами на Нестория и его неправильную христологию. Папа римский, мало понимавший в богословской стороне вопроса, был целиком на стороне Кирилла, будучи раздражен Несторием, который не только укрывал пелагиан, но к тому же писал грубые письма.

В 430 году папа созвал собор в Риме, на котором Несторий был осужден в самых общих выражениях. Одновременно Кирилл получил из Рима письмо, дававшее ему полномочия уладить все дела с Несторием от имени папы римского. А уладить их было необходимо, ибо конфликт продолжал углубляться. Патриарх антиохийский Иоанн также написал письмо Кириллу Александрийскому, в котором призывал его уладить дело миром. Он видел, к чему может привести спор, и просил Кирилла называть Марию как угодно, но не раздувать уже и так накалившихся страстей. Но все эти миролюбивые попытки остались втуне.

В том же 430 году Кирилл написал Несторию письмо с двенадцатью положениями (анафематизмами), в котором поставил Несторию ультиматум подписать эти положения до 30 ноября 430 года. Но еще до истечения этого срока император Феодосий решил созвать собор, чтобы наконец примирить враждующие стороны. Собор был назначен на 7 июня 431 года, на Пятидесятницу, в Эфесе, на полпути между Александрией и Константинополем. Феодосий был честный человек и старался лично не становиться ни на ту, ни на другую сторону. Сам он на соборе не присутствовал, но послал своего представителя — правительственного чиновника Кандидиана. Теоретически были приглашены митрополиты всех провинций империи и по несколько епископов из каждой провинции, однако на деле распределение сил было далеко не равным. На стороне Кирилла были епископ эфесский Мемнон и с ним тридцать пять епископов. Из Египта прибыло пятьдесят епископов и с ними несколько сотен монахов во главе со знаменитым аскетом Шенудой. Они не знали ни слова по-гречески, но зато пылали

искренней ненавистью к несторианству. Епископ иерусалимский Ювеналий и его пятнадцать епископов также были на стороне Кирилла, и вообще они пошли бы на край земли, чтобы хоть как-то повредить престижу Антиохии, в юрисдикции которой находился Иерусалим — по их мнению, несправедливо.

Антиохийская делегация запаздывала, и Кирилл решил открыть собор, не дожидаясь ее прибытия. Собор состоялся в церкви св. Марии в Эфесе, что имело символическое значение, ибо, согласно Евангелию, Иоанн евангелист взял Марию жить к себе, и существовала легенда, что она умерла в Эфесе.

Несторий и Кандидиан возражали против проведения собора без антиохийской делегации, но их не послушали. Заседания начались, и Кирилл послал Несторию три приглашения, которые тот проигнорировал, после чего Кирилл сместил его с кафедры *in absentia* (за неявкой) и прочел всем присутствующим свое письмо с двенадцатью анафематизмами.

24 июня, наконец, прибыла антиохийская делегация и открыла свой собственный собор с сорока тремя участниками. Этот антиохийский собор не замедлил низложить Кирилла Александрийского и Мемнона Эфесского. Когда император получил два отчета о происходящих беспорядках, он рассердился и послал в Эфес отряд полиции для успокоения страстей. Войска окружили город. Хотя низложение Нестория не было подтверждено, он был арестован и сослан в Ливию, откуда ему не суждено было вернуться. Эфесский собор тем временем продолжал заседать. 22 июля было выпущено постановление против каких бы то ни было добавлений к никейскому Символу веры. 31 июля Кипру была пожалована автокефалия — по всей видимости не иначе, как с целью ограничить власть Антиохии, в юрисдикции которой до тех пор находилась Кипрская епархия.

Чтобы окончательно разрешить все проблемы, император решил низложить всех троих смутьянов. Несторий, как известно, уже находился в ливийской ссылке. Кирилл и Мемнон также были посажены под арест. Кирилл, даже и находясь под арестом, умудрился засыпать императрицу экзотическими африканскими подарками. Спустя некоторое время Феодосий отпустил всех домой, намеренно или непреднамеренно забыв только о Нестории.

Раскол, однако, по-прежнему оставался в силе. В течение двух лет Кирилл Александрийский и Иоанн Антиохийский переписывались, обсуждая возможность соглашения, и в конце концов Кирилл написал Иоанну примирительное письмо (составленное, возможно,

Феодоритом Киррским), содержащее компромиссную формулировку спорных богословских проблем. В этом письме ни слова не говорилось о том, сколько раз рождался Христос, зато дева Мария называлась Богородицей. Также употреблялось слово *ипостась* в применении к Христу: говорилось, что в Христе две природы, объединенные в одной ипостаси.

Таким образом, антиохийцы согласились забыть о своем соборе и признали решения Кириллова, то есть Третьего Вселенского эфесского собора. Несториане подверглись гонениям, и большая группа их эмигрировала в Персию, где и просуществовала до самых недавних времен, даже занимаясь успешной миссионерской деятельностью в Китае, Японии, Индии и других азиатских странах. Их община была практически уничтожена курдами и турками во время первой мировой войны.

Глава 10

СВЯТОЙ КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Будучи преемником св. Афанасия Великого, а также и архиепископа александрийского Феофила (врага Златоуста), св. Кирилл обладал в Египте огромной властью и авторитетом и всю жизнь умело пользовался этой властью во имя успеха своих убеждений. Дата его рождения нам не известна, но мы знаем, что он всю свою жизнь посвятил духовной карьере и был рукоположен во епископа александрийского в 412 году. Он был племянником Феофила и епископом стал неслучайно — в египетской Церкви в IV-V веках образовалась настоящая династия архиереев, в которой должность передавалась почти регулярно от дяди к племяннику: св. Афанасию наследовал его племянник Петр, Петру — его племянник Феофил, св. Кирилл был племянником Феофила, а сам он в свою очередь был дядей следующего епископа — Диоскора. Все это обеспечивало монолитность и единодушие александрийской Церкви, основную массу которой составляли говорящие по-египетски коптские крестьяне, хотя в самой Александрии в культурных кругах говорили и писали по-гречески. Между Александрией, старым центром христианского Востока, и новой столицей-«выскочкой», Константинополем, существовало давнее

чувство ревности и соревнования. Петр Александрийский не признавал епископство Григория Богослова в Константинополе (381 год) и поставил ему соперника — Максима Циника. Св. Иоанн Златоуст, вероятно, намекая на династические порядки египетской Церкви, называл Феофила «фараоном». С неменьшим основанием то же самое прозвище подходило и св. Кириллу. Когда в 417 году тело Златоуста было привезено в Константинополь, Кирилл негодуяше писал: «Если Иоанн епископ, то почему Иуда — не апостол?»

Свою бурную карьеру Кирилл начал дьяконом при Феофиле и в этом качестве присутствовал на соборе «под дубом», осудившем, как мы помним, Златоуста. Позднее, уже будучи епископом, он непосредственно участвовал в знаменитой ссоре с представителем императора, префектом Египта Орестом. В общей смуте участвовали также и монахи. толпами пришедшие из пустыни на зов Кирилла. Во время уличных демонстраций один из монахов, Аммоний, был задавлен насмерть, и Кирилл немедленно объявил его мучеником. Историк Сократ по этому поводу замечает, что люди благоразумные отнеслись к энтузиазму Кирилла с неодобрением, правильно полагая, что Аммоний погиб не за веру, а исключительно по своей собственной глупости.

В Египте Кирилл активно боролся с остатками древних ересей, а также с евреями и с представителями языческой культуры. В его понимании инакомыслящие просто не имели права на существование, он всецело стремился — так же как и св. Амвросий на Западе — к установлению монолитного общества, христианского и православного. Его поддерживали народные массы Египта, особенно монашество. Фактически он оказался во главе христианского движения, которое не отличалось ни терпимостью, ни широтой взглядов. Так, александрийская чернь буквально растерзала на кусочки ученую языческую женщину-философа Ипатию, и мы не знаем, произошло ли это зверство без ведома Кирилла.

Но для того, чтобы понять и оценить по достоинству личность Кирилла, необходимо обратиться к его писаниям и богословским взглядам. Кирилловское богословие, которое, конечно, не может всецело оправдать ни его личные черты, ни грубые приемы борьбы, которыми он пользовался, выразило именно ту интуицию личности Христа, без которой сама суть христианского благовестия о спасении человека была бы утеряна.

В 430 году он начал писать свои письма Несторию, что привело сначала к созыву Эфесского собора, а затем к заключению соглашения с Иоанном Антиохийским в 433 году. Это соглашение (о котором

речь шла раньше) показывает, что св. Кирилл был все же способен, когда стихал пыл борьбы, к пониманию чужих точек зрения и к уважению братьев во Христе.

Его многочисленные сочинения занимают девять томов в «Патрологии» Миня. Основными считаются нижеследующие:

1. Комментарий на двенадцать малых пророков.

2. Комментарий на книгу пророка Исайи.

3. «О поклонении в Духе и Истине», трактат в семи главах, в котором излагается христианское понимание Ветхого Завета. Основная мысль трактата заключается в том, что христианин не должен ограничиваться буквальным смыслом боговдохновенной Книги, но должен через жизнь в Духе прийти к истинному пониманию св. Писания, написанного также в Духе. Кирилл понимает эту жизнь в Духе как принадлежность к Церкви, а тем самым и само Писание воспринимается им как книга Церкви.

4. Его комментарии к Новому Завету были написаны в бытность его епископом, с 412 по 430 год. Они включают: а) Комментарий на евангелие от Иоанна в 12 книгах — замечательное сочинение, выражающее особенную близость александрийского богословия Кирилла к духу евангелия от Иоанна. б) Полный гомилетический комментарий на евангелие от Луки.

5. «Тезаврос» (или «Сокровищница») — собрание богословских трактатов, в основном — о св. Троице. В своих тринитарных воззрениях Кирилл следует св. Афанасию, не высказывая особенно оригинальных идей.

После 430 года большинство сочинений св. Кирилла направлены против Нестория. Он пишет главным образом письма и краткие полемические трактаты по христологическим вопросам. Кроме того, он написал большую апологетическую книгу под названием «О святой религии христиан и против Юлиана», в которой тщательным образом опровергал взгляды Юлиана Отступника, изложенные им в книге «Против галилеян». Об этой последней нам известно только благодаря книге св. Кирилла, изобилующей цитатами.

Богословские взгляды святого Кирилла

Христология

Центральной проблемой всех споров того времени была проблема личности Христа. Как уже говорилось, Несторий и Феодор Мопсуэстийский видели в Христе человека, сына девы Марии, в кото-

рого при самом его рождении вселился Бог. Сущность вопроса упиралась в неизменность Бога: Бог не мог *стать* никем и ничем. Кирилл же утверждал, что вечное Слово Божие *стало* человеком. Цитата из пролога к евангелию от Иоанна: «И Слово стало плотью», — была девизом Эфесского собора. Бог *стал* тем, чем Он прежде не был, — это фраза звучала лейтмотивом письма св. Кирилла к Несторию, написанного в 430 году.

Помимо этого Кирилл ввел понятие *ипостасного единства* двух природ Христа, выражение, которое он употреблял в том же смысле, что и выражение *единство природ*. Однако он возражал против антиохийского термина *синафия* («соединение», «связь»), в силу своей этимологии предполагавшего возможность разъединения (буквально оно означает «соприкасание», «сцепленность»). Бог-Слово, став Эммануилом, сделал человеческую природу с ее телом «своей собственной». Поэтому можно сказать, что Сам Бог родился, возрастал, голодал и жаждал, страдал и умер. Для Кирилла плоть Иисуса воистину была телом Бога, Его рука — рукой Бога и т.д., поэтому он мог утверждать, что дева Мария была Матерью Божией, Богородицей.

Категоричность утверждений Кирилла объясняется тем, что он, как и до него св. Афанасий, остро осознавал, что для спасения человека Бог должен был в действительности стать человеком — иного пути спасения Кирилл не видел. Сотрудничество человека необходимо, но так же необходимо, чтобы Бог прошел весь путь до конца и полностью, по-настоящему воспринял человеческую природу. Именно в этом смысле второе Лицо св. Троицы сделалось тем, чем раньше не было, «изменилось». В отличие от антиохийских богословов, всегда озабоченных сохранением конкретного исторического человечества Иисуса, Кириллова мысль была от начала и до конца теоцентрической. Предпринимая спасение рода человеческого, Бог действует, Он облекается человеческим естеством в полном смысле слова и делает это таким образом, что божественная и человеческая природы в Христе образуют единое бытие.

Такой подход немедленно навлек на Кирилла подозрения в аполлинариевой ереси, согласно которой Божественный Логос заменил душу в человеке Иисусе, в результате чего его нельзя считать вполне человеком. Кирилл и вправду всегда предпочитал вслед за евангелистом Иоанном употреблять выражение «Слово стало плотью». Употребляя слово *саркс*, означающее «тело», «плоть», он не всегда осознавал, что формально это слово не вполне выражает полноту человеческой природы. Говоря «плоть», св. Кирилл несомненно в действитель-

ности имел в виду всего человека, тело и душу. Он не был аполлинаристом, но, будучи всецело «александрийцем», он не опасался «антропологического минимализма». Бог, а не человек, есть единый Спаситель мира.

Кирилл часто говорит о Христе как о новом Адаме, «совершенном человеке». При таком подходе, сходном с мыслью св. Григория Нисского, Христос представляется не только как исторический индивидуум, но и как коллективная личность, в которой восстановлена полнота человеческой природы. Будучи вечным Словом, которым и по образу которого был сотворен человек, он в то же время является «образцовым» — образом Божиим, совершенным человеком, и через Него мы можем «открыть себя», «найти себя» такими, какими мы должны были быть по замыслу Творца.

Рассматривая Христа преимущественно как воплощенный Логос и как нового Адама — «всечеловека», христология Кирилла не решала вопроса о конкретной исторической личности Христа. В контексте полемики с Несторием всецело отрицалось существование у Христа человеческой личности, отдельной от Слова. В результате александрийская христология чувствовала себя неуверенно во всех вопросах, связанных с человеческой реальностью и психологией Спасителя. — в вопросах, подобных тем, которыми в наше время увлекается протестантское богословие, отодвигающее божественность Христа на задний план. В то время как Несторий в своем добросовестном стремлении сохранить как человечество Христа, так и трансцендентность Бога никогда бы не отважился сказать, что Бог страдал и умер (тем самым раздваивая Христа и фактически упраздняя Боговоплощение), Кириллу как раз это и было важно: Слово стало плотью по настоящему и всерьез, а потому можно сказать, что сам Бог в полноте своего человечества страдал и умер на Кресте, чтобы открыть человечеству путь к воскресению, к вечной жизни, т.е. к обожению.

Согласно св. Кириллу, спасение для нас осуществляется путем жизни в Церкви и достигает каждого человека через евхаристию. В полемике с Несторием, доводя мысль своего противника до абсурда, Кирилл утверждает, что без животворящего Слова Божия, находящегося в мистическом и реальном единстве с плотью, евхаристия становится людоедством, а участие в ней — бессмыслицей. Эта животворность тела Христова имела в виду Юстинианом, когда в целях утверждения Кирилловой христологии он учредил обряд подливания теплой воды, «теплоты», в евхаристическое вино. Теплота Духа Святого трансформирует физическое естество, и даже самое название

зеон, «теплота», было созвучно слову *зои*, «жизнь». В евхаристии Дух обожествляет человеческую плоть Иисуса, и, приобщаясь к ней, мы спасаемся через участие в жизни Бога. Свои мысли, изложенные в письмах к Несторию, Кирилл развил в вышеупомянутых двенадцати тезисах, «анафематизмах», разъясняющих различные аспекты христологии. В этих знаменитых тезисах, иначе называемых «кирилловы главы», он касается термина «Богородица» (1-я анафематизма), толкования св. Писания (4), понимания Преображения (7), вопроса об исхождении Духа Святого (9), роли Христа как Первосвященника (10); 11-я анафематизма разъясняет смысл евхаристии, а 12-я, соответствующая первой, раскрывает единство личности Христа, утверждая, что «Слово страдало во плоти» (*теопасхизм*). Приведем примеры богословского языка этих анафематизм:

1. Если кто не исповедует, что **Эммануил** есть воистину **Бог** и по сему Святая Дева есть **Богородица**, ибо она **плотски** родила ставшего **плотью Логоса** от Бога Отца, да будет анафема.

2. Если кто не исповедует, что Логос Бога-Отца **соединен с плотью по ипостаси**, что таким образом Он есть **Единый Христос с собственной плотью**, а именно **Он же самый** вместе и Бог и человек, да будет анафема.

3. Кто в Едином Христе **разделяет ипостаси** после соединения, сочетая их **единым соприкосновением** по достоинству, т.е. по самостоятельности и полновластности и тем более не (сводя их) сведением их к **физическому единству** — да будет анафема.

В настоятельности утверждения богострадания (теопасхизма) Кирилл особенно верен истинному духу Евангелия. Ради спасения человечества Бог, во плоти, может *стать* и может *умереть*: личность Христа едина — эта личность есть предвечная ипостась Слова, которая стала субъектом и человеческого рождения Спасителя, и Его человеческой смерти.

Эта теоцентричность и «антропологический минимализм» христологии Кирилла, необходимые ему во имя сотериологического принципа, мешали ему говорить о человеческих качествах Христа. В своей настойчивости он был на правильном пути, но при этом он как бы сам еще не освоился со своею мыслью, не научился до конца ею пользоваться. Из его идей непосредственно вытекает, что, взяв на Себя полноту человеческой природы, Христос взял на Себя и все ее ограничения: неведение, эмоции и т.д., — и этого-то Кирилл как раз и не должен был стесняться, но фактически он этих выражений избегал.

Другой слабостью св. Кирилла была нечеткая терминология, а именно, взаимозаменяемое употребление слов «ипостась» и «природа». В одном из своих сочинений он, думая, что цитирует св. Афанасия, на самом деле цитирует выражение еретика Аполлинария: «единая воплощенная природа Бога Слова». Фразу это можно считать вполне приемлемой, но все же выражение «единая природа» стало камнем преткновения для монофизитов, которые в сущности были не чем иным, как кирилловцами-фундаменталистами. В их понимании человеческая природа Иисуса растворялась в божественной природе Слова, поглощалась ею. Сам же Кирилл, с одной стороны, иногда говорит о соединении двух природ и никогда не говорит о двух природах после соединения, а с другой стороны, он соглашается применять одни высказывания в Евангелии к человеческой природе, а другие — к божественной. Вне всякого сомнения, сам он монофизитом не был.

Ошибка Кирилла состояла в том, что он не сумел последовательно применить терминологию отцов-каппадокийцев, т.е. установленное ими различие между «ипостасью» и «природой», к своим христологическим высказываниям. Помимо этого, он слишком большой упор делал на божественность Христа, в ущерб Его человеческой природе. Несбалансированность христологии Кирилла была исправлена Халкидонским собором (451 год), который, во-первых, умерил законный страх антиохийских богословов по поводу «антропологического минимализма» Кирилла, а во-вторых, уточнил христологическую терминологию, связанную с понятием «становление» (Слово *стало* плотью): *сущность* Бога неизменна, но *ипостась* Слова стала человеком.

Для большинства антиохийцев анафематизмы св. Кирилла звучали как недвусмысленное монофизитство. В том же 430 году антиохийский богослов Феодорит Киррский, который терпеть не мог Кирилла, опубликовал двенадцать контранафематизм, в которых настоятельно подчеркивалось *человечество* Христа. Отдавая должное антиохийскому богословию, следует все же еще раз отметить, что его жесткое понимание Бога как абсолютно Другого и неизменного делает невозможным обожение. Доведенное до логического конца, такое понимание есть не что иное, как отрицание Боговоплощения.

Глава 11

БЛАЖЕННЫЙ ФЕОДОРИТ КИРРСКИЙ И ХАЛКИДОНСКИЙ СОБОР

Феодорит (393-466) стал епископом киррским в 423 году. Кир был маленьким городком в окрестностях Антиохии, где Феодорит проводил все свое время. Помимо активной пастырской деятельности он занимался богословием и ревностно опровергал еретиков, оставшихся от прежних времен, — ариан, аномеев, маркионитов. Он также активно боролся с употреблением в антиохийской «восточной» епархии так называемого «Диатессарона» (сводки четырех евангелий, составленной в III веке Татианом Ассирийцем): Феодорит справедливо считал, что в Церкви должен читаться священный текст четырех евангелистов и что заменять его сокращенной сводкой нечестиво.

Во время несторианской смуты Феодорит с самого начала стоял на стороне Нестория и составил двенадцать контртезисов против анафематизм Кирилла. В одном из своих писем, написанных после Эфесского собора, он описывает учение св. Кирилла как «тьму мрачнее казни египетской». В другом письме он клянется, что никогда не отступится от учения «пресвятого Нестория». Однако, будучи человеком умеренным, он принимал участие в попытках примирения, и возможно, что именно он был в 433 году составителем формулы мира между Александрией и Антиохией (которая, кстати сказать, не включала осуждения Нестория). По всей видимости, постепенно Феодорит и в самом деле начал соглашаться с некоторыми доводами св. Кирилла.

После смерти Кирилла в 444 году Феодорит остается единственным значительным богословом на всем Востоке. В это время он сосредоточивает свои усилия на борьбе с учением крайнего «кирилловца» Евтиха, архимандрита одного из константинопольских монастырей. Евтих продолжал активно бороться с несторианством (хотя ни Нестория, ни его последователей в Константинополе уже не было) и договорился до того, что начал отрицать единосущие человечества Христа нашей человеческой природе. Когда св. Флавиан, архиепископ константинопольский, вызвал Евтиха для объяснений, тот заявил: «Я исповедую, что у Господа нашего было две природы до соединения. А после соединения я исповедую единую природу». Природу эту он, конечно, считал божественной. Касательно девы Марии он уклончиво

говорил, что мы несомненно единосущны и ей, но если Христос также единосущен ей (в чем Евтих не был уверен), то и ее следует считать как бы «божественной». Взгляды Евтиха были крайней формой безусловного монофизитства. Он утверждал, что человеческая и божественная природы несовместимы и что, когда они соединяются, человечность поглощается божеством, как «капля масла в море». За свои взгляды Евтих был осужден на местном Константинопольском соборе, возглавлявшемся св. Флавианом.

Но на этом дело отнюдь не кончилось. У Евтиха были повсюду влиятельные связи, его поддерживал племянник св. Кирилла архиепископ александрийский Диоскор. Диоскор добился у императора созыва в Эфесе в 449 году нового «вселенского» собора, впоследствии получившего название «Разбойничьего». На этом соборе, созванном якобы для борьбы с несторианством, победила монофизитская партия Евтиха и Диоскора, осудившая не только Феодорита, но и Флавиана, который, узнав об этом, вскоре умер от огорчения. Осужден был даже и Ювеналий Иерусалимский, всегда бывший сторонником Кирилла.

Вот против этого-то Евтиха и начал свое сражение Феодорит. Еще до «Разбойничьего» собора он писал в Рим, прося защиты и поддержки у папы Льва. В ответ папа послал Флавиану Константинопольскому свой знаменитый Томос с православным вероопределением, утверждающим две природы в Христе после Воплощения. Но еще до того, как Томос Льва прибыл с обратной почтой, обстановка в Константинополе резко изменилась. На смену скончавшемуся Феодосию II пришел симпатизировавший Флавиану и папе Льву император Маркиан, женатый на знаменитой императрице Пульхерии. В 451 году Маркиан созвал Четвертый Вселенский собор в Халкидоне. Это первый в истории собор, о котором нам известно в подробностях, благодаря сохранившимся протоколам. По сравнению с двумя Эфесскими соборами в Халкидоне все проходило организованно, без страстей и беспорядков. Собор длился несколько месяцев. Результатом явилась знаменитая халкидонская формула, так называемый *óρος*, замечательный своей умеренностью и сбалансированностью — типичный продукт хорошо организованного заседания.

В богословском отношении отцы собора были в большинстве сторонниками св. Кирилла. Поэтому они очень неохотно осудили Диоскора Александрийского, да и то не за его ереси (от которых он к тому времени частично отрекся), а за нарушение церковного порядка и благопристойности. Ему особенно вменялось в вину (и справедливо) «убийство» Флавиана, которого Диоскор несомненно уничтожил морально.

Помимо этого, Халкидонскому собранию предстояло решить трудный вопрос: что делать с Феодоритом Киррским? Его доблестные заслуги в борьбе против Евтиха делали его несомненным героем, но, с другой стороны, его репутация была безнадежно запятнана полемикой против св. Кирилла. Вопрос был не только теоретический, но и практический: на соборе епископы рассаживались рядами друг против друга, а осуждаемые сидели посередине. Нужно было срочно на месте решить, куда посадить Феодорита. В конце концов ему было разрешено сесть с епископами при условии, что он произнесет анафему на Нестория. На это Феодорит отвечал, что он согласен со всеми анафемами, которые провозглашает святая Церковь. Этого собранию показалось недостаточно, и ему снова было предложено анафематствовать Нестория. Наконец, Феодорит сдался, но анафема Несторию в его устах звучала неубедительно. Ясно было, что Феодорит если и принял Халкидонский óрос, то только в «антиохийском» смысле. Вряд ли он мог вполне согласиться с идеей теопасхизма — ведь по его представлениям на Кресте умерла человеческая природа Христа. С определением девы Марии как Богородицы он, однако же, соглашался, понимая его как благочестивое преувеличение.

Халкидонский собор был единодушно отвергнут всеми монофизитами — коптами, армянами, яковитами. Во всех попытках примирения Церкви с монофизитами их возражения всегда упирались в личность Феодорита, которого они очень не любили. Они не верили в искренность его анафемы против Нестория и упрекали Халкидонский собор в скрытом несторианстве.

На Пятом Вселенском соборе в Константинополе (553 год) была снова сделана попытка примирения с монофизитами, ради чего были посмертно осуждены так называемые «Три главы», т.е. Феодор Мопсуэстийский лично, а также — за свои сочинения, направленные против св. Кирилла, — Феодорит Киррский и Ива Эдесский (Ива — богослов антиохийской школы, присутствовавший на Халкидонском соборе). Поэтому в памяти Церкви Феодорит живет не как святой отец, а как «блаженный Феодорит». Осуждение Пятого собора отнюдь не умаляет того факта, что он буквально спас Церковь от одержимого Евтиха и подготовил почву для Халкидонского собора. Помимо этого Феодорит был замечательным экзегетом и пастырем.

Творения блаженного Феодорита

1. Экзегетические.

а) Комментарий на следующие книги Ветхого Завета: восьмикнижие (пятикнижие, книги Судей, Иисуса Навина и Руфь), четыре книги

Царств, Псалмы, на всех пророков.

б) Комментарии на все послания апостола Павла.

2. Апологетические. «Лечение языческих болезней или об истине Евангелия».

3. История Церкви, начиная с арианской смуты.

4. Жития святых. Сборник жизнеописаний тридцати шести святых, среди них трех женщин.

5. Полемические произведения.

а) «Диалог» или «Нищий» (Бродяга), в котором недруг Феодорита Евтих представлен в виде грязного невежественного монаха, бесцельно болтающегося по белу свету.

б) Опровержение Кирилловых анафематизм и Эфесского собора.

в) «Против ересей», книга, написанная в 453 году, содержащая список ересей, кончая Евтиховой.

Богословское учение блаженного Феодорита

Христология блаженного Феодорита хотя и не вполне православная, но все же ближе к последней, чем у Феодора Мопсуэстийского:

Нищий: Следовательно, Иисус Христос — только Бог?

Православный: Говорят же тебе, что Бог-Слово стал человеком. А ты называешь его только Богом.

Нищий: Он стал человеком, не изменившись. Он остался тем, чем Он был: поэтому Его следует называть тем, чем он был.

Православный: Разумеется, Бог-Слово был и есть и будет неизменен. Но Он стал человеком, восприняв человеческую природу. Поэтому нам следует признавать в нем обе природы — воспринимающую и воспринятую... ..

Православный: Ты сказал, что божественная природа сошла с небес, но что Его назвали Сыном Человеческим по причине Его соединения с человеческой природой, таким образом, правильно говорить, что плоть была пригвождена к древу, при этом исповедуя, что на кресте и в могиле божественная природа была неотделима от плоти, хотя эта природа и не подверглась страданию, будучи неспособна к страданию и смерти и обладая бессмертной и бесстрастной сущностью (усія). В таком смысле апостол Павел говорил о «распятом Господе славы» (1 Кор.2:8), применяя эпитет бесстрастной природы к страдающей, поскольку это тело считалось и

было телом Божества... Я часто говорил, что к одному Лицу (прѣсопон) приложимы как божественные, так и человеческие эпитеты.

(«Диалог», 2,3)

Мы видим, что Феодорит говорит о двух природах в Христе, приписывая одной одни действия, другой — другие. Единственное, чего ему не хватает, это идеи ипостасного единства двух природ, вернее — терминологии, выражающей эту идею. Слово *ипостась* для него значит то же самое, что и *природа*, *фисис*, и он понимает союз двух природ в смысле своего рода смешения. С другой стороны — и это с очевидностью явствует из его опровержения двенадцати анафематизм Кирилла, — он протестует против понимания этого единства природ всего лишь как «синѣфии» («сцепления», «союза»), как чего-то, что может быть расторгнуто. Иными словами, то, что Феодорит имеет в виду, соответствует истинно православным понятиям, но в то же время терминология, которой он пользуется для выражения этих понятий, не вполне передает его мысли.

Почти как и св. Кирилл, он верит в обожение, признает Святую Деву Богородицей и вполне православно рассуждает о св. Троице:

Воплощение Единородного не увеличивает числа Троицы, превращая Ее в четверицу. Троица остается Троицей и после Воплощения. Веруя, что единородный Сын Божий стал человеком, мы не отрицаем воспринятой Им природы: как я говорил, мы признаем природу воспринимающую и воспринимаемую. Ибо в этом единстве отличительные свойства двух природ не смешиваются... Было бы крайней глупостью называть союз Божественного и человеческого смешением... При нагревании золота оно воспринимает цвет и энергию огня, но при этом не теряет своей собственной природы. Ведя себя как огонь, оно в то же время остается золотом. Так же и тело нашего Господа есть тело, но бесстрастное, нетленное, бессмертное; это тело Господне, божественное и прославленное божественной славой. Оно неотделимо от Божества, оно не принадлежит никому, кроме единородного Сына Божия. Оно не раскрывает нам никого иного, кроме самого Единородного, облекшегося нашей природой.

(Послание 145)

Из этого отрывка видно, что, хотя Феодорит правильно понимал

природу Спасителя, все же его рассуждения страдают некоторым рационализмом, в них отсутствует идея личности, он говорит о Троице как о предметах, а не как о живом начале, имеющем непосредственное отношение к нашему существованию.

Заслуга Феодорита состоит прежде всего в его оппозиции Евтиху и в несомненном влиянии его идей на атмосферу Халкидонского собора. Остается обсудить вопрос, разрешило ли принятое на этом соборе вероопределение все проблемы, связанные с природой Спасителя.

* * *

Халкидонский собор состоялся в 451 году, и результатом его явился знаменитый Халкидонский *óрос* (вероопределение), в котором взаимоотношения двух природ в Христе выражены четырьмя отрицательными наречиями: «неслитно, непревращенно, неразделимо, неразлучимо». Центральным событием собора было письмо папы Льва к Флавиану — уже упоминавшийся Томос, богословие которого можно определить как богословие здравого смысла. Неоспоримым преимуществом Томоса было то, что при отсутствии малейшего намека на несторианство в нем отстаивалась полная реальность двух природ («субстанций») Христа.

Будучи зачитано на соборе, письмо вызвало бурю восторга среди собравшихся более чем 500 епископов, представлявших почти исключительно восточные Церкви (кроме пяти папских легатов и двух африканских епископов). В порыве энтузиазма византийцы провозгласили, что «Петр вещает через Льва», выражение, которому, однако, не следует придавать слишком большого значения, ибо хорошо известно, что восторженный грек способен сказать все что угодно.

Огромным достоинством Томоса было полное соответствие его идей учению св. Кирилла. Для проверки этого была организована специальная комиссия, которая и подтвердила, что Томос выдерживает экзамен по всем основным пунктам александрийской христологии. Эта подробность, кстати сказать, показывает, что высказывания папы римского не принимались собором как безоговорочно непогрешимые! Критерием христологической истины собор считал скорее учение св. Кирилла Александрийского.

Однако латинская терминология Льва не могла во всем удовлетворить восточных богословов. Для папы, совсем не подозревавшего обо всех тонкостях восточной мысли, не существовало различия ме-

жду *природой* и *ипостасью*, для обозначения которых он употреблял слово *persona*, «лицо». Поэтому при разработке окончательного текста вероопределения отцы Халкидонского собора осуществили компромисс между двумя богословскими терминологиями. В основу халкидонского ороса были положены: 1) Томос Льва, в котором слово *persona* было переведено как «ипостась»; 2) Антиохийское вероизложение 433 года, подписанное Кириллом; 3) Кирилловы двенадцать анафематизм против Нестория, из которых было выброшено двусмысленное выражение «одна природа». Ниже следует знаменитый текст:

Итак, следуя за божественными отцами, мы все единогласно учим исповедовать **Одного и Того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, Совершенным по Божеству и Его же Самого Совершенным по человечеству; подлинно Бога и Его же Самого подлинно человека: из разумной души и тела. Единосущным Отцу по Божеству и Его же Самого единосущным нам по человечеству. Подобным нам во всем, кроме греха. Прежде веков рожденным из Отца по Божеству, а в последние дни Его же Самого для нас и для нашего спасения (рожденного) по человечеству из Марии Девы Богородицы.**

Одного и Того же Христа, Сына, Господа Единородного, познаваемым в двух природах неслитно, непревращенно, неразделимо, неразлучимо.

(При этом) разница природ не исчезает через соединение, а еще тем более сохраняется особенность каждой природы, **сходящейся в одно Лицо и в одну Ипостась.**

(Учим исповедовать) не рассекаемым или различаемым на два лица, но одним и тем же Сыном и Единородным, Богом-Словом, Господом Иисусом Христом:

Как изначала о Нем (изрекли) пророки и наставил нас Сам Господь И.Х. и как предал нам символ отцов наших.

Халкидонское вероопределение было хорошо сбалансировано и должно было удовлетворить все партии. Достаточно лишь внимательно посмотреть на апофатические наречия: первые два, «неслитно, непревращенно», направлены против монофизитства, вторые два, «неразделимо, неразлучимо», — против несториан. Однако монофизиты возражали и против этой сбалансированной формулы, особенно из-за вставленного и чуждого Кириллу выражения «в двух природах», заме-

нившего кирилловское «единство двух природ». В словах «сохраняется особенность каждой природы, сходящейся в одно Лицо и одну Ипостась» монофизитам чудилась победа антиохийцев, а «две природы» действовали на них, как красный плащ на быка. Они наотрез отказывались видеть другую возможность интерпретации, ту, которая как раз и выражала истинные взгляды сторонников Кирилла: «одно Лицо и одна Ипостась» значили не новое лицо или ипостась, а от века существующую ипостась Слова, второго Лица св. Троицы. Но надо сказать, что халкидонская формула этого отождествления ипостаси Логоса с «ипостасью соединения» ясно и безоговорочно не утверждала. Именно эта проблема и явилась пробным камнем как для антиохийской, так и для александрийской христологий. Антиохийцы считали, что два естества сходятся в одну ипостась, представляющую собой не Логос, а нечто новое, ранее не существовавшее. Из кирилловых доводов непосредственно следовало, что у человека Иисуса не было человеческой личности — ее заместило в нем Божественное Слово. Против этого-то и восставали антиохийцы. Но если согласиться с их доводами и отвергнуть веру Кирилла, то невозможно мыслить Христа иначе, чем как два лица!

Таким образом, центральная фраза Халкидонского ороса могла быть истолкована по-разному. Трудно сказать, была ли эта двусмысленность преднамеренной или же большинство отцов собора, будучи сторонниками Кирилла, проглядели возможность двоякого толкования. Как бы то ни было, составители ороса сознательно сформулировали его таким образом, чтобы раз и навсегда установить границы, за которые человеческая мысль не должна заходить в своих поисках истины.

Существует мнение, что решение Халкидонского собора было последним словом христологической мысли. Однако всякое определение Истины неизбежно ее ограничивает, и поэтому в истории человеческой мысли не должно существовать такого понятия, как «последнее слово». В то же время в бесконечных поисках Истины важно двигаться в правильном направлении.

ЧАСТЬ III

Глава 1

ПОСЛЕДСТВИЯ ЭФЕССКОГО И ХАЛКИДОНСКОГО СОБОРОВ (Дифизиты и монофизиты. Севир Антиохийский)

Знаменитое вероопределение, выработанное Халкидонским собором, оказалось, несмотря на его сбалансированность, неполным и на поверку никого не удовлетворило вполне, создав в то же время новые затруднения. В формулировке ороса отразилось стремление к компромиссу между враждующими партиями, но в результате каждая партия давала ему свое одностороннее толкование, неприемлемое для противной стороны. Исповедуя во Христе *две природы*, сходящиеся в одно Лицо и одну ипостась, собор, во имя верности учению св. Кирилла, в то же время восемь раз употребляет выражение «один и тот же Христос» (в смысле «тот же самый»). Стремясь избежать обвинения в несторианстве и сохранить верность Кирилловской христологии, халкидонские отцы воспользовались западной христологической терминологией, впервые установив тождество между терминами *ипостась* и *лицо*. Слово *лицо* употреблялось Несторием в «слабом» смысле и допускало неоднозначное толкование. Термин же *ипостась*, которым отцы-каппадокийцы пользовались для обозначения Лиц пресвятой Троицы, до Халкидонского собора употреблялся синонимично со словом «природа». Халкидонский орос раз и навсегда установил различие между *природой* и *ипостасью*, тем самым исключив возможность употребления двусмысленного Кирилловского выражения «одна природа». Однако простые христиане плохо разбирались в терминологических тонкостях и не могли оценить по достоинству примиренческие устремления собора. К тому же случилось так, что среди довольных собором не оказалось ни одного крупного богослова, за исключением бывшего врага св. Кирилла, Феодорита Киррского. В то же время среди противников собора выступали блестящие мыслители, сумевшие четко сформулировать и обосновать свою неудовлетворенность халкидонским вероопределением.

Среди сторонников Халкидона *строгие дифизиты* были особенно довольны формулировкой о «двух природах». Не следует, однако, забывать, что и Несторий, находившийся в ссылке, выразил удовлетворение оросом, не усмотрев в нем никакого несоответствия

своим собственным взглядам. Согласие Нестория, несомненно, покоилось на недоразумении. Совершенно очевидно, что отцы Халкидонского собора понимали выражения «одно Лицо» и «одна Ипостась» в Кирилловском смысле: ипостась Христа понималась как предсуществующая ипостась второго Лица св. Троицы, — христология, в наше время получившая название «асимметричной» (Г. Флоровский). И все же формально в оросе прямо ничего не было сказано о том, что ипостась Христа и есть предвечная ипостась Бога-Слова. Вне зависимости от того, было это упущение преднамеренным или нет, оно открывало несторианам, а также строгим дифизитам вроде бл. Феодорита возможность трактовать *ипостась* в смысле антиохийского термина «лицо единения», выражающего конкретный богочеловеческий лик Иисуса, но не Его лично-божественное достоинство. При этом игнорировалось подразумеваемое оросом различие между природой и ипостасью.

Именно это и приводило в раздражение монофизитов и давало им повод отвергать Халкидонский собор. По существу они и в самом деле имели для этого некоторые основания, ибо многие апологеты Халкидона богословствовали в недвусмысленно несторианском духе. Крайне сомнительной фигурой в их глазах был также и Феодорит Киррский, присутствие которого среди епископов, подписавших орос, не способствовало популярности собора. Как мы помним, в свое время Феодорит написал опровержение учения и анафем Кирилла, а до этого он резко возражал даже против решений Эфесского собора. На Халкидонском соборе он провозгласил анафему против Нестория настолько неохотно, что не оставил ни у кого впечатления искренности. Уже и после собора, который он пережил на 15 лет (он умер в 466 году), Феодорит продолжал возражать против учения о «теопасхизме» (ср. Кирилловское «Слово пострададо во плоти») в любой его форме. По его мнению, и Воскресение Христа нужно понимать как Воскресение Его тела, а не бессмертной души или бессмертного Божества. Смерть Христа состояла в отделении бессмертной души от смертного тела, а Божество Его, связанное с душой и телом, обеспечило их воссоединение в Воскресении. Отвечая на вопрос, кто же страдал и умер, Феодорит говорил: человеческая природа, — уступка, делавшаяся, по видимому, во имя единомыслия с Кириллом, но выдававшая полное непонимание идеи ипостасного единства. Подобные взгляды главного представителя халкидонского богословия в середине V-го века делали примирение с монофизитами крайне затруднительным.

Константинопольская церковь строго придерживалась решений Халкидонского собора, в особенности из-за 28-го канона, поставившего константинопольский патриархат на второе место после римского. Однако некоторые императоры того периода, в частности Анастасий и Зинон, поддерживали монофизитов в надежде завоевать этим шаткую лояльность Египта. Среди патриархов V-VI-го веков следует отметить Геннадия, формально поддерживавшего Халкидонский собор, но толковавшего его в сугубо антиохийском духе. В 482 году патриарх Акакий предал Четвертый собор из политических соображений и принял «Энотикон» Зинона, провозглашавший никейский Символ веры и анафемы св. Кирилла единственными критериями православия, но умалчивавший о Халкидоне. При патриархе Македонии (495-511 гг.), когда обнаружилось, что имя Акакия поминается в диптихах, Константинополь потерял поддержку Рима. Но Македонию, являвшему собой пример твердой приверженности Халкидонскому собору, приходилось сражаться не только с римскими педантами, но и с монофизитским императором Анастасием, а также с монофизитским большинством Сирии и Египта. Догматическая слабость его позиции наглядно иллюстрируется дебатами о «Трисвятом».

«Трисвятое» впервые появляется в документах Халкидонского собора в знакомой форме: «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас». Монофизитский патриарх антиохийский Петр по прозванию Гнафей (сукновальщик) прибавил к нему «распятый за нас» — выражение, взятое из никейского Символа, которое, в глазах Петра, по-видимому, акцентировало существенный аспект Кирилловской христологии, а именно: что Слово, как единственный «субъект» во Христе, является также и субъектом смерти во плоти, которую Он воспринял. Несомненно, Петр понимал Трисвятое как гимн воплощенному слову, а следовательно, интерполированный вариант формально был православным. Однако халкидониты были недовольны, ибо считали, что Трисвятое относится к Троице: в этом случае добавление Петра относилось к Отцу и Духу и провоцировало обвинение в «патропасхизме» («отцестрадании»), модализме и прочих ересь. Возражения халкидонских богословов не ограничивались указанием на неоднозначность интерполяции ввиду возможности троичного толкования гимна: наряду с этим мы опять находим знакомые аргументы против теопасхизма как такового, столь популярные в антиохийских кругах как до, так и после Эфесского собора и сильно отдающие несторианством. В наше время все монофизиты пользуются интерполи-

рованной формой Трисвятого, тогда как православные, дабы подчеркнуть свое троичное понимание гимна, добавили к нему слова «Пресвятая Троица, помилуй нас».

Можно заключить, что, за отсутствием крупных богословов, халкидонская апологетика была неубедительной и страдала отсутствием воображения. Помимо Константинополя, Халкидонский собор поддерживался Римом, где никто все равно ничего не понимал в восточных распрях. В то же время на стороне монофизитов того времени мы встречаем замечательных богословов, таких как патриарх антиохийский Севир (512-518 гг.), александриец Тимофей Элур (прозвище которого, Элур, значит «кот») и сириец Филоксен Маббугский (епископ города Маббуга). Все трое единодушно отвергали крайних монофизитов (Евтиха), однако равным образом протестовали против двух природ во Христе:

Ни один человек, чье сердце расположено к здоровой вере, не станет проповедовать две природы или верить в них, ни до соединения, ни после оно, ибо, когда бесплотное Слово Бога-Отца было зачато в лоне Святой Девы, тогда же от ее плоти Он взял и тело известным лишь одному Ему образом. Оставаясь неизменным как Бог, Он соединился с плотью, ибо до зачатия Бога-Слова у Его плоти не было ипостаси или сущности, которой можно было бы дать название какой бы то ни было частной или отдельной природы, ибо природа не существует без ипостаси, ни ипостась без Лица. Поэтому, если есть две природы, то должно быть два Лица, но если есть два Лица, это значит, что есть два Христа.

(Тимофей Элур, «Против Халкидона»)

В сущности утверждение Тимофея сводится к двум основным моментам: во-первых, к возражению против наличия двух природ в Христе, ибо не два «существа» соединились вместе, но Слово стало человеком: во-вторых, что человеческая природа не может существовать вне ипостаси. Такую же логику мы обнаруживаем и у Филоксена Маббугского:

По природе Он — Бог, и если Он стал тем, чем Он не был, то не из человека Он стал Богом, но из Бога стал человеком, оставаясь, как и прежде, Богом... Он стал, но остался неизменен, ибо Он остался тем, чем был ранее, даже в своем «становлении».

(Филоксен Маббугский, «Три письма», 149, 133)

Рассуждения сходного толка мы находим и у Севира Антиохийского, который был, кстати сказать, убежденным кирилловцем. Он признавал в Христе Бога и человека, но отказывался говорить о двух природах, ибо для него в этом подразумевалось бы два Лица.

Отвергая халкидонскую терминологию, монофизиты ввели в употребление свою собственную. Севир был вынужден говорить о «составной природе» Спасителя, признавая наличие в Нем «двух сущностей». Кроме того, настаивая на единой природе Христа, он в то же время соглашался с возможностью «интеллектуального» различия в Нем двух природ и даже двух ипостасей или лиц. Таким образом, разумом мы познаем в Христе две природы, но фактически, в действительности, в Нем имеется всего лишь одна природа, а двойственность можно различить лишь посредством «интеллектуального воображения». Разрешить проблему можно было бы, перенеся терминологию каппадокийцев на христологию. Этого, однако, не хотели делать ни Севир, ни православные халкидониты, ибо для них применить термин «усия», «сущность» к Христу подразумевало бы воплощение всех трех ипостасей Троицы.

Подводя итоги, можно сказать, что монофизиты были консервативны в духе богословия св. Кирилла Александрийского. Халкидонский собор спас мир от оголтелого Евтиха, но не выработал общеприемлемых положительных решений, что и послужило причиной мощной монофизитской реакции. Халкидонскому оросу предстояло дальнейшее развитие, произошедшее при Юстиниане. Но к этому времени примирение монофизитского населения Востока было уже невозможно — раскол зашел слишком далеко.

Глава 2

ОРИГЕНИЗМ В VI ВЕКЕ

После смерти бл. Феодорита Киррского (466 г.) и вплоть до эпохи императора Юстиниана (527-565 гг.) сторонники халкидонского дифизитства защищались от нападков монофизитов путем пассивной апологетики. Творческих мыслителей среди них почти не было. Однако при Юстиниане на поверхность всплыла старая традиция оригенизма, возродившаяся в интересном, но двусмысленном богословии Леонтия Византийского.

Оригенизм представлял собой направление христианской мысли, ведущее свое начало от Оригена, христианская апологетика которого успешно использовала эллинистические философские категории, что позволило ему привлечь к христианству многих языческих философов. Ориген умер в 255 г. едва ли не мученической смертью, в общении с Церковью, почитаемый как православными, так и еретиками. После его смерти отношение к его писаниям постепенно меняется. Неправославность многих взглядов Оригена вполне очевидна, стоит лишь внимательно прочесть его основной труд «О началах». Однако сочинения его сложны и многословны, их прочтение требует серьезного усилия, а последователи Оригена, вполне осознававшие уязвимость своего учителя, не стесняясь, сглаживали все шероховатые места в его сочинениях. Несмотря на их усилия, репутация оригенизма все ухудшалась. В 400 году Феофил Александрийский добился осуждения Оригена на соборе и счел возможным использовать обвинение в оригенизме как оружие против не любимого им Златоуста, приютившего монахов-оригенистов.

В начале VI-го века по соседству со знаменитой Великой Лаврой св. Саввы, неподалеку от Мертвого моря в Палестине, возник монастырь под названием Новая Лавра. Он был основан восставшими и отколовшимися монахами старой Лавры, которые называли себя «исохристы». Вслед за Оригеном исохристы верили, что при всеобщем воскресении (*апокатастасисе*) все восстанут в одинаковом состоянии, «равном Христу». Св. Савва был тогда еще жив и, несмотря на свой чрезвычайно преклонный возраст (ему было тогда около 100 лет), самолично отправился в Константинополь жаловаться императору Юстиниану на исохристов (а также на соперничавших с ними оригенистов-«протокистов»). В результате после нескольких заседаний синода в 543 году был издан строгий императорский эдикт против Оригена.

В последующие десять лет, истекшие до Пятого Вселенского собора, Юстиниан всеми силами старался примирить халкидонских и монофизитских епископов. В поисках нейтрального представителя он случайно наткнулся на оригениста Леонтия Византийского. Когда св. Савва поехал в столицу жаловаться на исохристов, эти последние тоже послали к императору делегацию, в составе которой находился и вышеупомянутый Леонтий. Здесь следует заметить, что Леонтий Византийский на самом деле был родом из Иерусалима, и его необходимо отличать от другого богослова того же периода, Леонтия, про-

зывавшегося Иерусалимским, хотя на самом деле он происходил из Византии.

Леонтий Византийский появился на сцене в следующей исторической ситуации. Император Юстиниан занимался поисками богослова, который сумел бы так интерпретировать решения Халкидонского собора, чтобы они оказались приемлемыми для монофизитской оппозиции. Оригенисты же, которые как раз в это время были осуждены, но не желали уходить со сцены, охотно предложили императору свои услуги в качестве лучших специалистов по христологии.

До нас дошли три книги Леонтия: «Против несториан и евтихиан»; «30 глав против Севира Антиохийского» и «Эпилисис» или «Против монофизитов» — сочинение, излагающее христологические взгляды автора.

Писания Леонтия были впоследствии использованы рядом богословов, в частности, его цитировал св. Иоанн Дамаскин. Нужно сказать, что богословский метод Леонтия весьма схоластичен, абстрактен и вполне чужд сотериологической направленности, столь характерной для христологии свв. отцов. Однако достоинство мысли Леонтия состоит в том, что он ввел несколько полезных концепций и нашел правильные слова для их выражения. Ему удалось подобрать терминологию, выражающую связь между понятиями *природа*, *фисис* (= *усия*, *сущность*, т.е. нечто общее) и *ипостась* (нечто, выражающее идею самобытности). Леонтий предложил новый термин *воипостасность* (*энипостатон*), применимый в тех случаях, когда *усия*, сущность, становится *конкретной ипостасью*. Такая терминология допускает наличие нескольких сущностей в одной ипостаси, что, в свою очередь, позволяет говорить о составной (или сложной) ипостаси, *ипостасис сінтетос*. Говоря формально, Леонтий употребляет тот же самый термин, что и Сефир Антиохийский, который считал, что конкретная реальность Христа представляет собой составную ипостась (или природу). Но у Леонтия эта терминология появляется в совсем ином философском контексте, нежели у Севира. По всей видимости, логика рассуждения Леонтия сводится к тому, что он, как и подобает уважающему себя оригенисту, верил в предсуществование душ. Душа и составляет человеческую «природу» (ибо материя-тело есть следствие грехопадения). На христологическом уровне это означает, что предсуществовавший Логос и предсуществовавшая душа-природа вместе составляют ипостасное единство.

Поскольку в оригенизме предвечное единство Бога и тварных духов, расторгнутое грехопадением, но сохранившееся в единственном

случае Христа, есть единство «существенное» (по существу), то и ипостасное единство упраздняло различие между Творцом и тварью (основная ошибка оригенизма) и вообще лишало Боговоплощение его православного святоотеческого смысла.

В сущности, христологические проблемы, вероятно, не представляли особого интереса для оригениста Леонтия, хотя он и пытался услужить Юстиниану, защищая дифизитство. Единственной причиной, почему его писания не были преданы забвению, был введенный им термин *энипóстатон*, «во-ипостасность». Он стал применяться повсеместно, хотя и не в том значении, которое в него вкладывал Леонтий.

Вкратце этот новый смысл сводится к нижеследующему. Ипостась Слова восприняла человечество именно как *ипостась*, т.е. как *личность*. Бог не стал человеком по существу, ибо Отец и Дух не воплотились. Именно поэтому — и только поэтому — воплощенный Сын Божий представляет собой новое, воспринятое измерение божественной Личности, Логоса, и в нем человечество становится собственным человечеством Его Личности. В таком контексте термин *энипóстатон*, «во-ипостасность» можно применить к Личности Христа: человечество в Нем «во-ипостасировано».

Очень скоро Леонтий исчез со сцены, спасаясь от гонений на оригенистов, которые разразились после осуждения Оригена Пятым Вселенским собором. Анафемы этого собора касались наиболее уязвимых моментов учения Оригена, а именно — его космологии и антропологии, очевидных порождений его платонизма:

Если кто говорит, что все разумные существа были сотворены лишь в виде бестелесных и совершенно нематериальных духов...; что, утратив желание божественного созерцания, они обратились к дурному..., облеклись телами разной степени совершенства и получили имена; ...и потому одни стали называться херувимами, другие серафимами... — тот да будет анафема.

(Анафема 2)

Здесь очевидно намерение Церкви отвергнуть понимание разнообразия и уникальности, как чего-то дурного. Напротив, в оригенизме различие «имен» (то есть разнообразие творения) понимается как результат грехопадения, и такое понимание представляет собой естественное следствие эллинистической концепции Бога как безличной силы, поглощающей и растворяющей в себе все.

Восьмая анафема касается непосредственно христологических проблем:

Если кто говорит, что Бог-Слово..., один из пресвятой Троицы, не есть сам Христос, но является Им путем «использования», осуществленного — утверждают они — посредством уничтожения *разума*, связанного с самим Богом-Словом, который (разум) собственно и называют Христом; и если кто говорит, что Слово зовут Христом из-за этого разума, и что разум называют Богом из-за Слова — да будет анафема.

(Анафема 8)

Эта анафема направлена против учения о том, что Слово может получить имя Христа, но не стать им на самом деле, — идеи, по сути дела отрицающей Воплощение.

Произнеся анафемы Оригену, Церковь вместе с ним покончила и со смутьянами в Новой Лавре — уже упоминавшимися выше *исохристами* («равные Христу») и соперничавшими с ними *протоктистами* («сотворенные от начала»). Леонтий Византийский лично не был осужден собором 553 года и прежде, чем окончательно исчезнуть из виду, некоторое время принимал участие в полемике с появившейся тогда новой ересью, *афтартодокетизмом*. Возникновение этой ереси связано с именем Юлиана Галикарнасского — монофизита и главного оппонента Севира Антиохийского. Его монофизитство не было связано с афтартодокетизмом, так как обе ереси имеют дело с разными аспектами личности Христа. Известно, что император Юстиниан в конце жизни сделался сторонником афтартодокетизма, будучи в то же время православным и приверженцем халкидонского богословия.

Ересь эта представляла собой разновидность докетизма, утверждавшую, что тело Христа было нетленным. Логика этого утверждения основывалась на том, что поскольку смерть есть последствие греха, а Христос был безгрешен, постольку тело Его не было подвержено тлению. Из этого непосредственно вытекает, что действия Спасителя, по видимости отражавшие падшую (тленную) человеческую природу, — голод, страх, самая смерть — были либо притворством, либо лишь виделись окружающим. Православные противники афтартодокетизма утверждали, что даже в раю, до грехопадения, человеческая природа была смертной и тленной. Бессмертием и нетленностью первые люди обладали по благодати, как даром. Христос соединился

с падшей, тленной человеческой природой именно для того, чтобы через Свою смерть и Вознесение вернуть ей первоизданную благодать и избавить ее от тления. Хотя на Нем Самом не было греха, Он воспринял последствия грехопадения, чтобы спасти павшего человека, поэтому Он и называется Новый Адам. Более поздние отцы Церкви, особенно св. Иоанн Дамаскин, также осуждали афтартодокетизм.

Существует мнение, что «зеон» — обряд добавления горячей воды, «теплоты», к евхаристической чаше, характерный лишь для византийской литургии. — был введен при Юстиниане, а возможно, и его стараниями. в связи со спорами о «нетленности» тела Христова. Самое слово «зеон» происходит от греческого *зо́й*, «жизнь». «Теплота» означает жизнь и жизнеподательность Евхаристии, как воскресшего тела Христова — нетленного в Воскресении (а не до Воскресения, как думали афтартодокеты).

Глава 3

ЗАВЕРШЕНИЕ ХАЛКИДОНА. ПЯТЫЙ ВСЕЛЕНСКИЙ СОБОР

Совершенно очевидно, что в период прихода к власти Юстиниана христологические споры были далеки от разрешения. Сущность разногласий заключалась в проблеме теопасхизма (богострадания). На вопрос: «Кто страдал на Кресте?» разные стороны отвечали по-разному. Оппонентам халкидонского ороса не казалось очевидным то, что само собой разумелось для приверженцев христологии св. Кирилла Александрийского: что ипостась Христа — та же самая, что и предвечная ипостась Бога-Слова, который и страдал на Кресте «во плоти». Однако некоторые халкидониты неохотно говорили о богострадании. Их противники также знали, что с собором были связаны имена Феодора Мопсуэстийского, Ивы Эдесского и Феодорита Киррского. Последние два, будучи учениками и последователями Феодора, сами присутствовали на Халкидонском соборе. В глазах монофизитов все это отдавало недвусмысленным несторианством, и именно поэтому добавление к Трисвятому гимну («пострадавший за нас») ка-

залось им совершенно необходимым. Как уже обсуждалось, это добавление, формально не будучи еретическим, вызывало протесты халкидонской партии, в которой, как нарочно, со смерти Феодорита Киррского (466 год) не было ни одного крупного богослова, пока, наконец, при дворе Юстиниана не появился Леонтий Иерусалимский (не путать с Леонтием Византийским!).

Христологические взгляды Леонтия Иерусалимского позволили установить подлинную связь между взглядами св. Кирилла и догматическими постановлениями Халкидонского собора, и благодаря Леонтию халкидонская партия наконец-то формально согласилась отождествить ипостась Христа с предсуществующей ипостасью Слова:

В наше время Слово, облекши плотью Свою ипостась и свою природу, которые существовали прежде, чем Его человеческая природа, и которые до создания мира были бесплотны, *воипостасировало* человеческую природу в Свою собственную ипостась.

(Леонтий Иерусалимский, «Против Нестория», 5:28)

Таким образом, согласно Леонтию Иерусалимскому, Слово восприняло не человеческую ипостась, а человеческую *природу*, общую для всех нас. Отличие Иисуса Христа от нас состояло в том, что в нашем случае общая всем людям человеческая природа всегда существует в конкретной и уникальной человеческой ипостаси. У Христа же такой ипостаси нет, ибо Он есть Новый Адам, представляющий собой все человечество. Вопрос о возможности считать Христа нормальной человеческой личностью, несмотря на обобщенность Его человеческой природы, представляет серьезную трудность. В полной мере отдавая себе отчет в этой трудности, следует, тем не менее, признать, что человеческая природа Христа иной быть и не может по сотеариологическим причинам. Если, согласно апостолу Павлу, наше спасение состоит в том, чтобы «быть во Христе», то в таком случае Христос должен объединять в Себе все человечество так, чтобы все люди могли «иметь часть в Нем».

Христологическая система Леонтия Иерусалимского представляет попытку увязать идею Нового Адама с идеей Церкви как Тела Христова. В философских категориях эти концепции трудно поддаются выражению. К тому же необходимость примирить разногласия, вызванные нечеткой формулировкой халкидонского вероопределения, еще более затрудняла задачу Леонтия, создавая опасность не-

правильного толкования его утверждений. И в самом деле, Леонтий не замедлил навлечь на себя упреки в монофизитстве. Справедливость этих упреков не вполне очевидна. С одной стороны, Леонтий, отвергая учение Аполлинария, утверждает присутствие в Христе человеческой души. С другой стороны, он никоим образом не сомневается в исторической реальности человеческой природы Христа, которую он называет «своего рода личной (индивидуальной, особой) природой». Эта терминология выдает его неуверенность, связанную с необходимостью выразить в общих терминах уникальную реальность Христа — настоящего, полного человека, но в то же время не обладающего человеческой ипостасью. Определяя ипостась, как «природу, ограниченную особыми свойствами», он описывает ипостась воплощенного Слова как воспринявшую помимо изначальных божественных свойств еще и новые, человеческие, тварные свойства. В результате получается, что после Воплощения она приобретает «более сложные свойства», нежели до Воплощения: к божественным свойствам Слова добавляются человеческие свойства.

Хотя в богословском отношении определения Леонтия легко можно подвергнуть критике, однако попытки его ведут в правильном направлении и, несомненно, представляют некоторый прогресс в развитии христологической мысли. Как бы то ни было, личность Христа настолько уникальна, что в применении к ней философский язык теряет всякий смысл. Выражение «Бог вочеловечился» само по себе содержит противоречие, а употребление терминов «ипостась» и «ипостасное единство» хотя и открывает безграничные философские возможности, но в то же время неизбежно навлекает подозрение в монофизитстве. И не без оснований: многие богословы последующих эпох отказывались признать в Христе человеческие качества, подрывая тем самым самую основу нашего спасения. Леонтий, однако, прекрасно осознавал важность сотериологического аспекта своей христологии, развивая его в полном согласии с христологией св. Кирилла.

В продолжение всего царствования Юстиниана в богословии непрерывно продолжались напряженные дискуссии между защитниками идеи теопасхизма и ее противниками. Взгляды Леонтия Иерусалимского получили поддержку у нескольких богословов первой половины VI-го века, среди которых следует отметить «скифского монаха» Иоанна Максентия, ратовавшего за провозглашение теопасхистской формулы как в Константинополе, так и в Риме. Раздоры по этому поводу продолжались до тех пор, пока наконец император Юстиниан не опубликовал свое собственное вероопределение, а затем созвал в 553

году Пятый Вселенский собор в Константинополе. На этом соборе были осуждены так называемые «Три главы»: (1) Феодор Мопсуэстийский и всего его писания; (2) те писания Феодорита Киррского, в которых он опровергает анафематизмы св. Кирилла Александрийского и Эфесский собор и отказывается признать какую бы то ни было форму теопасхизма; (3) письмо Ивы Эдесского, представляющее собой отчет о примирении между св. Кириллом и восточной Церковью (т.е. Антиохией) в 433 году в толковании, неблагоприятном для Кирилла.

Христологическое определение собора 553 года подтвердило законность и необходимость халкидонской формулы, но вместе с тем признало законность и некоторых выражений Севира Антиохийского — в частности, что различие природ в Христе может проводиться только «на словах и в мыслях, а не в реальном смысле». С другой стороны, провозглашалась и законность формулы св. Кирилла «одна воплощенная природа Бога-Слова»: в этом выражении, согласно вероопределению Юстиниана, Кирилл «употреблял слово «природа» вместо слова «ипостась». Тем самым халкидонская формула была истолкована в приемлемых для всех терминах, открывая дорогу для примирения с монофизитами.

Несмотря на поистине экуменическую — в идеологическом, а не в политическом смысле — позицию Константинопольского собора, монофизиты отказались принять его решения. Во-первых, они уже вполне заостенели в своих взглядах и попросту не желали соглашаться с православными. Во-вторых, они продолжали видеть противоречия между Халкидонским и Константинопольским соборами, в противоположность православным, которые считали необходимыми оба собора: Халкидонский — чтобы покончить с несторианством, Константинопольский — чтобы раз и навсегда дать правильное истолкование христологических взглядов св. Кирилла.

Весьма поучительна также и скандальная история, произошедшая тогда с папой Вигилием, которого шесть лет продержали в Константинополе, пытаясь заставить подписать решения Пятого собора. Папа упорно сопротивлялся этому, ибо опасался своих западных коллег (Запад, как известно, был на стороне Халкидона и как огня боялся монофизитов), но в конце концов почти что силой вынужден был сдать. Эпизод этот, заслуживающий, впрочем, более внимательного рассмотрения, показывает, что уже в те времена на Западе плохо понимали восточные христологические теории. Западные богословы предпочитали говорить о спасении скорее в категориях оправдания,

нежели обожения, и это позволяло им проводить реальную границу между божественным и человеческим. Чуждый восточный подход в их глазах выглядел как неоплатонизм. Оба подхода, безусловно, имеют право на существование, и можно сказать, что западное и восточное богословие в этом отношении дополняют друг друга.

Глава 4

ПСЕВДО-ДИОНИСИЙ АРЕОПАГИТ

В своей церковной политике император Юстиниан применял метод «кнута и пряника». В 553 году, когда улеглась очередная волна гонений на монофизитов, в Халкидоне состоялась «экуменическая» конференция, где православным и монофизитам была дана возможность спокойно обсудить христологические вопросы. На этой конференции противники Халкидонского собора начали ссылаться на автора по имени Дионисий Ареопагит. И доньше никому не известно, кто скрывался под именем ученика апостола Павла (Деян. 17:34), которого в IV веке считали первым епископом Афин. На Халкидонской конференции в 553 году монофизиты ссылались на следующие писания «Дионисия Ареопагита»: «О небесной иерархии»; «О церковной иерархии»; «Об именах Божиих»; «Мистическое богословие»; письма (числом 10).

В своих писаниях автор сам провозглашал себя учеником апостола Павла, очевидцем затмения в день смерти Спасителя и свидетелем Успения Богородицы. Среди его адресатов мы находим Гая, Тимофея, Поликарпа Смирнского (жившего, как известно, во II веке) и св. Иоанна Богослова. В подлинности «Ареопагитик» (как стали называть сочинения «Дионисия») никто не усомнился, и вокруг псевдо-Дионисия начала формироваться традиция. Так, в IX веке возникла легенда, что он был первым епископом парижским и умер мученической смертью в Париже в 110 году. К северу от Парижа в его честь была построена базилика Сен-Дени, где были помещены мощи ранних христианских мучеников, а позднее тела французских королей. Известно также, что в 827 году византийский император Михаил II послал в дар французскому королю Людовику Благочестивому орган

(изобретенный, кстати сказать, в Византии) и рукопись Дионисия Ареопагита. По-видимому, в Византии была известна легенда о святом мученике Дионисии, покровителе Франции, и народная традиция связала этого Дионисия с автором вышеупомянутых писаний, выдававшего себя за ученика апостола Павла. Рукопись эта и по сей день хранится в Парижской библиотеке.

Первые сомнения относительно подлинности писаний Дионисия возникли в XIV веке у Эразма Роттердамского. Поводом для сомнений были очевидные анахронизмы, особенно в книге «О церковной иерархии», где описываются литургические обычаи, появившиеся лишь в V-VI вв., такие как обряд пострижения в монашество и чтение Символа веры на литургии. По всей видимости, автор «Ареопагитик» не имел в виду вводить людей в заблуждение. Его сочинения были намеренным псевдоэпиграфом, но он недооценил доверчивость своих современников, которые проглядели самые очевидные противоречия (например, в письме к Иоанну Богослову Дионисий цитирует его же, Иоанна, писания и ссылается на него как на крупный авторитет). Очевидно, что автор воспользовался именем Дионисия Ареопагита, чтобы придать больше веса своей апологетике, цель которой заключалась в объединении христианской системы с иерархическим миром неоплатоников. Этих последних, особенно Прокла, Дионисий цитирует и пересказывает целыми абзацами.

По поводу личности автора существуют следующие гипотезы. Во-первых, было высказано предположение, основанное на тождестве имен, что под именем Дионисия скрывается Дионисий Александрийский (III век). Но большинство ученых считает, что сочинения псевдо-Дионисия происходят из умеренных монофизитских кругов Сирии. Некоторые даже предполагают, что автором их был сам Севир, другие — что Петр Монг. В недавнее время была выдвинута наиболее серьезная (хотя далеко не доказанная) гипотеза, что *Corpus Areopagiticum* принадлежит перу Петра Иверийского, который, как указывает его прозвание, был родом из Грузии, где всегда существовал необычайный интерес к псевдо-Дионисию и даже в наше время имеется общество его имени. Это предположение подтверждается сходством некоторых деталей биографии Петра с известными нам фактами жизни псевдо-Дионисия.

Писания псевдо-Дионисия скоро завоевали большой авторитет. На Востоке комментарий к его трудам был написан преп. Максимом Исповедником. На него ссылались все более поздние византийские богословы. Под влиянием его учения возникли многие литургические

обычаи. На Западе «Ареопагитики» были переведены на латынь Гильдуином (IX век), который очень скверно знал греческий, что сильно отразилось на качестве перевода — местами совершенно невразумительного. В X веке Скот Эуригена сделал новый перевод, но и его труд изобилдовал ошибками и открывал возможность настолько разных толкований, что Фома Аквинский, пользовавшийся этим переводом, диаметрально разошелся в выводах со своими восточными коллегами.

Основные богословские идеи псевдо-Дионисия изложены в его книге «Об именах Божиих» и в трактате «Мистическое богословие», посвященных вопросам богопознания. В своем учении о богопознании он верно следует каппадокийцам, и, будучи в то же время приверженцем платонизма, он весьма успешно — намного успешнее Оригена — совмещает христианскую и греческую интуицию. С одной стороны, он следует путем апофатического богословия: как и у неоплатоников, Бог непознаваем, непостижим и не поддается никаким положительным определениям. С другой стороны, в двух важных моментах Дионисий отклоняется от неоплатонического учения, выходит за его пределы. Во-первых, Бог неоплатоников (и это очень хорошо удалось показать В. Лосскому) непостижим не сам по себе, а лишь по причине нашей падшей природы. Его трансцендентность относительна. Того же взгляда придерживался и Ориген. Согласно платоническому учению, у человека существует возможность очищения, т.е. избавления от «падшести», и видения самой сущности Бога. У христиан даже искупленное, очищенное, обожненное человечество неспособно познать сущность Бога. Богопознание возможно только в той мере, в какой Бог Сам открывается человеку.

Согласно Плотину, трансцендентность Бога преодолевается путем эманации, которая есть не что иное, как некое «умаление» Бога. Бог представляется чем-то вроде полной, переливающейся через края чаши. Именно эти капли достаются человеку. Псевдо-Дионисий пользуется терминологией Плотина, но в его понимании эманации Бога сообщают нам *всю полноту* Его Божества, ибо Бог не подлежит «умалению», — в этом состоит второе расхождение Дионисия с неоплатонизмом:

И это общее, объединенное и единое свойство целого Божества проявляется в том, чтобы причащающимся Его уделиться всецело, а не частично, подобно тому, как середина круга является общей для всех исходящих из нее радиусов,

или как многочисленные оттиски печати участвуют в первообразной печати, которая одновременно в каждом отпечатке присутствует во всей своей полноте, но ни в одном из них не выступает частично. ... Но неприобщимость (Божества), как всеобщей причины, превосходит все эти сравнения; само оно остается неосязаемым и не входит ни в какое сношение с тем, что ему приобщается.

(«О божественных именах», 2:5)

Согласно псевдо-Дионисию, «схождение» (или «снисхождение») Бога предполагает «выход» из Его собственной сущности, равно как и «восхождение» человека к Богу невозможно без «экстаза», т.е. выхода за пределы разума и всех телесных ощущений. Такое понимание очень недалеко от описания таинства *личной* встречи с Богом.

Богословское учение псевдо-Дионисия

Преследуя в основном апологетические цели, псевдо-Дионисий успешно добился полного созвучия между своими богословскими взглядами и неоплатонической ментальностью философов своего времени. В этом и кроется причина его необычайной популярности. Псевдо-Дионисий выполнял основную задачу богословия, которая состоит в объяснении Св. Писания в категориях и терминах, доступных и привычных современному миру. Как и любого богослова, на этом пути Дионисия подстерегали две опасности: исказить суть учения в угоду вкусам и запросам своих современников или же совершенно забыть о своей аудитории и «заняться повторением излюбленных цитат».

Учение о богопознании

В своем учении о богопознании псевдо-Дионисий обходит обе эти крайности. Проповедуя неоплатоническую доктрину божественной трансцендентности, он в то же время верно следует каппадокийцам, оберегая сущность христианского Откровения. Согласно его учению, Бог непознаваем и непостижим, но не в силу «падшести» мироздания, а по той простой причине, что творение есть творение, а Бог есть Бог — непостижимый в Своем бытии «по собственному своему началу или свойству». Между Богом и тварью — непреодолимая для твари пропасть. Если бы трансцендентность Бога была следствием падения твари, то непосредственным результатом Искупления была бы возможность познания Бога в Его сущности. Такой подход несов-

местим с христианским взглядом на богопознание, и именно этот момент представлял наибольшую трудность в преодолении неоплатонизма христианством. В неоплатонизме не существовало места для понимания Бога как Творца, сотворившего свободный мир, который и в падшем состоянии сохраняет свободу по отношению к своему Творцу. Особенность божественного Откровения как раз и заключается в утверждении, что — по выражению Г. Флоровского — «Бог, будучи все и вся, творит нечто, что не есть Он». В этом же кроется и тайна свободы — понятия, незнакомого платоникам, для которых время замкнуто в повторяющихся кругооборотах, уничтожающих всякий смысл человеческой свободы и истории.

Заслуга автора «Ареопагитик» заключается в том, что он раз и навсегда вышел за рамки платонических воззрений. В его системе богопознания путь к Богу состоит из двух ступеней — очищения или *катарсиса* и «выхода из себя» или *экстаза*. За очищением, достаточным для неоплатоников, следует вторая ступень: она заключается в парадоксе «выхода из себя» для встречи с Богом, знание которого «превыше ума». Идея экстаза связана с уже знакомой идеей любви, эроса, с которой мы встречались в учениях Оригена и св. Григория Нисского, видевших в библейских изображениях эротической любви аллегории стремления души к Богу. Эрос невозможно держать при себе, он всегда вырывается наружу и направлен на кого-то другого. Так же и душа, вдохновленная любовью к Богу, «выходит из себя» и устремляется к недостижимому объекту своего желания — движение, представляемое Дионисием как постоянное и бесконечное приближение к Богу, бытие которого неисчерпаемо.

Космология

Космологическая система псевдо-Дионисия, изложенная в книге «О небесной иерархии», далеко не столь же убедительна и сильна философски, однако она тем не менее оказала большое влияние на развитие христианской мысли. Учение Дионисия о миропорядке непосредственно связано с его литургической мистикой, отраженной в церковной иерархии, взгляды на которую изложены в книге «О церковной иерархии». Обе эти книги о «иерархиях» отражают так называемое «александрийское мировоззрение», согласно которому весь мир организован по принципу иерархической лестницы. Автором, по видимому, двигало стремление каким-то образом заполнить разрыв между абсолютным Богом и относительным творением, сделав тем

самым свою космологию приемлемой для неоплатоников, и в то же время сохранить в неприкосновенности христианскую идею трансцендентности Бога. Недостатком такого мировоззрения была очевидная иллюзорность всех промежуточных ступеней: по сути дела, это была все та же эллинистическая космология, выраженная в христианское платье.

Цель небесной иерархии, согласно Дионисию, заключается в возможности уподобления творения Богу, своего рода «богоподражании». Употребляемое им греческое слово *иерархия* предполагает движение, некое динамическое устремление творения по направлению к Богу. Классифицируя чины иерархии, он пользуется модным среди неоплатоников троичным принципом: греческая мысль, не проводящая различия между онтологией и эстетикой, любила повсюду видеть триады. Дионисиевы ангельские чины были организованы в три триады. На верху лестницы, как бы в преддверии Божества, находятся херувимы, серафимы и престолы — это первая триада. На второй ступени стоят господства, силы и власти, на третьей — начала, архангелы и ангелы. Чинам каждой иерархической ступени доступ к Богу открыт только через чины более высокой ступени, и таким образом небесный и земной миры как бы смыкаются. Каждая триада передает вниз некий аспект Божества, не уменьшая при этом Источника.

Упоминания об ангельских чинах встречаются в книге пророка Даниила и в других ветхозаветных книгах, о них говорит также и св. Григорий Назианзен, однако лишь псевдо-Дионисий классифицировал их со свойственной одному ему точностью. Для христианской традиции эта классификация представляет большое неудобство, ибо ветхозаветная ангеология сложна и никак не укладывается в иерархию Дионисия. Так, например, серафим в книге пророка Исаяи является непосредственным посланником Бога. Церковь чтит архангела Михаила как главу небесного воинства (в послании Иуды он сражается с Сатаной), и в некоторых апокрифических сочинениях он едва ли не приравнен Богу, однако в системе Дионисия архангельский чин — один из низших в небесной иерархии. В общем можно сказать, что Дионисиева классификация небесных сил не соответствует библейскому откровению о них, и его триады приходится признать вымышленной конструкцией.

В качестве примечания стоит заметить, что есть основания предполагать, что *протоктисты* («сотворенные в начале»), еретики, по поводу которых св. Савва ездил жаловаться в Константинополь, были

каким-то образом связаны с псевдо-Дионисием. В его представлении, действительно, иерархия сил тварного мира была «сотворена от начала», а не является следствием грехопадения, как утверждали враждовавшие с ними оригенисты-исохристы.

Поразительно, что в устройстве системы псевдо-Дионисия нет места вере в Боговоплощение: даже имя Христа почти что не упоминается. В связи с этим факт усвоения его учения Церковью можно отнести к области довольно удивительных явлений истории. Разумеется, оно было принято в общее соборное русло Предания с необходимыми поправками. Так, св. Григорий Палама принимает классификацию Дионисия, но с той лишь оговоркой, что Воплощение нарушило первоначальный порядок: в нарушение всех иерархических рангов Бог послал архангела Гавриила, то есть одного из низших ангелов, объявить деве Марии благовест о Воплощении. Отражая ту же идею, песнопения праздников Вознесения и Успения Богородицы провозглашают удивление ангелов («ангелы дивляхуся») тому, что человеческая природа в лице Христа и Богоматери «восходит от земли на небо», вполне независимо от ангельской иерархии.

Учение о Церкви

Небесной иерархии, согласно Дионисию, соответствует церковная иерархия — продолжение и отражение небесной. В этом случае мысль псевдо-Дионисия явно следует платоновскому параллелизму между духовным и материальным мирами. Церковной иерархии предшествовала ветхозаветная «иерархия от закона», в которой в осязаемых типах и символах были представлены реалии церковной иерархии. Структура Церкви представляет собой «более совершенное посвящение», называемое «наша иерархия», которая является

в одно и то же время и небесной, и законной, и находясь между ними, участвует в обеих, разделяя с небесной иерархией умственное созерцание, а с законной — пользование различного рода чувственными символами, посредством которых она... священным образом возвышается в направлении божественного.

(«Небесная иерархия», 5.2)

И здесь Дионисий обнаруживает триады. Три иерархии на трех разных уровнях ведут к созерцанию Бога: ветхозаветная иерархия на уровне символов; промежуточная, новозаветная, иерархия отчасти на уровне созерцания, но и не вполне отказавшись от символов; и, нако-

нец, «наша иерархия», церковная — высшая ступень созерцания, при-
мыкающая к миру небесных сил, причастная «ангельскому блеску».

Очевидно, что в данном случае мысль Дионисия носит произ-
вольный и неясный характер. Более того, его теория совершенно игно-
рирует Боговоплощение. К сожалению, несмотря на свою искусствен-
ность, его система оказала огромное влияние на экклесиологию не
только того времени, но и последующих веков, по-новому определив
все отношения между Богом и человеком. Эти отношения были втис-
нуты Дионисием в рамки иерархической структуры и полностью де-
терминированы системой посредников:

Если кто произносит слово «иерарх», он говорит об обожен-
ном и божественном человеке, овладевшим всем священным
знанием, в котором вся подчиненная ему иерархия обладает
наилучшим средством совершенствования и самовыражения.

(«О небесной иерархии», 1.3)

Богopodobный иерарх, целиком и полностью участвующий в
иерархической власти, не только не довольствуется получе-
нием посредством божественного просвещения истинного
значения всех ритуальных слов и иерархических таинств, но,
более того, именно он передает их другим в соответствии с их
иерархическим статусом, и именно он, будучи наделен верши-
ной божественного ведения и наивысшей властью духовного
вознесения, производит наисвятейшие посвящения в иерархи-
ческие чины.

(«О церковной иерархии», 5,7)

Епископство, таким образом, изображается не как элемент вну-
тренней структуры в церковной общине, а как состояние личности.
Вообще не вполне ясно, кто такой этот «богopodobный иерарх», кого и
во что он посвящает. Иерарх псевдо-Дионисия (и слово это он употре-
бляет не только для обозначения епископа, но и великих личностей
древности: Мелхиседека, Моисея, Захария и даже серафима из виде-
ния пророка Исайи) в отличие от епископа св. Игнатия Богоносца
(Антиохийского) не председательствует над церковной общиной, как
ее глава, а занят передачей таинственного знания и просвещения вниз
по иерархической лестнице. Само слово «посвящение» в употреблении
Дионисия несет в себе сильный привкус гностицизма.

Евхаристия у него имеет лишь символический и нравственный смысл:

Самый факт божественного распределения от одного хлеба и из одной чаши, получаемых мирно и сообща, учит их, вкушающих одну и ту же пищу, объединиться нравственно и жить совершенно в Боге.

(«О церковной иерархии», 3,3)

Евхаристия в таком понимании не является средством приобщения к Богу — она лишь тень того важного, настоящего, того, что Ареопagit называет иерархией и что, по его мнению, прежде всего выражает всеобщую склонность твари — стремиться к своему Творцу:

Иерархия представляет собой священный порядок, науку, ведущую к возможно большему уподоблению божественному и, по мере даруемого Богом просвещения, в соответствии со своими силами, возвышающую в направлении подражания Богу.

(«О небесной иерархии», 3,1)

Интересно, что в фактическом описании церковной иерархии Дионисий различает лишь две триады, а не три, как естественно было бы ожидать на основании принципа соотношения между небесным и земным порядком. Первая триада — священные чины — включает архиереев, священников и дьяконов. Следует заметить, что Дионисий никогда не употребляет слово «епископ», а вместо него вводит термин «иерарх» — переименованный библейский термин «архиерей», то есть первосвященник. Во второй триаде, триаде мирских чинов, Ареопagit различает монахов, обыкновенных людей и нуждающихся в очищении — оглашенных, кающихся и одержимых. Очевидно, что церковная иерархия псевдо-Дионисия так же, как его классификация небесных чинов, носит крайне произвольный характер. Он нигде не объясняет, почему трем ангельским чинам соответствует лишь два земных, и вообще вся его классификация — не более чем игра ума. Подобным образом можно построить любую систему, чем и занимались поколения богословов после Дионисия: толкование его учения сделалось как бы особой дисциплиной богословия. В IX веке монах Студийского монастыря Никита Стифат, решив, что в церковной иерархии не хватает одной триады, добавил к системе еще один высший чин — патриархов, митрополитов и архиепископов — еще одно доказательство номинальности всей системы.

Псевдо-Дионисий оказал огромное влияние на литургическое богословие и богословие таинств, и влияние это прослеживается в мельчайших деталях богослужения и устройства Церкви. Так, в его объяснении евхаристии благодать и божественное присутствие описываются как своего рода божественные энергии, струящиеся через отдельных людей. Такое толкование в конце концов привело к тому, что византийцы стали видеть в некоторых церковных обрядах как бы заслон, защиту от чрезмерной благодати, которая без посредников была бы всепоглащающей и невыносимой для простых смертных. Чтобы оградить мирян от чересчур мощного потока благодати, закрываются Царские врата во время анафоры. Иконостас с открывающимися и закрывающимися дверями контролирует «дозировку» благодати, которую ни в коем случае нельзя получить всю сразу, «в один прием». Несомненно, такого рода понимание, которое мы обнаруживаем у того же Никиты Стифата и у многих других византийских богословов, связано с заимствованной у неоплатоников идеей эзотерического посвящения, с одной стороны, и с придворным церемониалом — с другой.

К счастью, несмотря на то, что влияние Дионисия глубоко вросло в церковное сознание, Церковь никогда не поддавалась ему до конца, сохранив в неприкосновенности евхаристические молитвы и понятие о сакраментальной роли священнослужителей.

История интерпретации учения псевдо-Дионисия Ареопагита развивалась в двух направлениях, связанных с наличием в нем двух разных способов общения с Богом: первый способ — богословие — общение на уровне отдельной личности, непосредственное и мистическое; второй — теургия — деятельность иерархии и многочисленных посредников. Соответственно, учение Ареопагита толковалось, во-первых, в направлении харизматического руководства, а во-вторых — в легалистических категориях западной экклесиологии, приведших в схоластический и постсхоластический период к крайним формам клерикализма.

Учение о Христе

Христология псевдо-Дионисия также чрезвычайно туманна. Он избегает говорить о Воплощении, о событиях жизни Спасителя. Христос Дионисия — не Спаситель, а высшее откровение божественной природы, Инициатор, Учитель, подобно оригеновскому наставляющий падшие интеллекты на путь возвращения к Творцу. Иисус для него «богоначальнейший дух, начало, сущность и богоначальнейшая сила всей иерархии, всей святости и всех божественных действий» («О

небесной иерархии», 1,1). Описание Боговоплощения изобилует превосходными степенями:

Сам Иисус, сверхсущая причина сверхнебесных сущностей, сошедший на наш уровень, не утратив Своего бессмертия, не уклоняется от прекрасного порядка, учрежденного и избранного Им ради человеческого удобства, но послушно подчиняется планам Бога, Отца Своего, сообщенным Ему ангелами.

(«О небесной иерархии», 4,4)

Иными словами, Воплощение у Ареопагита представляет собой лишь функцию иерархической структуры: приход Христа позволил спроецировать неподвижный, раз навсегда установленный небесный порядок на наш тварный мир.

Несмотря на очевидную нечеткость христологических воззрений Дионисия, он — как мы говорили раньше — сумел выразить подлинно христианский подход к богопознанию, преобразив изнутри неоплатоническую терминологию. В этом состоит его основная заслуга как богослова и апологета. Однако его учение об иерархиях, зачастую слишком буквально воспринимавшееся его современниками и комментаторами, скорее запутало, нежели прояснило византийские представления о Церкви и таинствах.

Глава 5

ПРОДОЛЖЕНИЕ ХРИСТОЛОГИЧЕСКИХ СПОРОВ. ПРЕП. МАКСИМ ИСПОВЕДНИК

Для того, чтобы лучше разобраться в сущности богословских дебатов VII века, следует прежде всего обсудить историческую обстановку того времени. Особенно важную роль в тот период сыграли два византийских императора — Ираклий (610-641) и Константин II (641-668). Ираклий, который взшел на трон, свергнув зверского тирана Фоку, был родом из знатной армянской семьи (его отец был губернатором Африки) и первым в ряду византийских императоров восточного происхождения. Большую часть своего правления он провел в

сражениях с Персией, которая в те годы заявила о себе как мировая держава с претензией на религиозное и военное превосходство над христианским миром. В 614 году персы захватили Иерусалим, взяв в плен патриарха и завладев древом Креста Господня. В 615 году они вторглись в Египет, в 617 пришли в Халкидон и очутились в непосредственной близости от Константинополя. Осада столицы продолжалась с 622 по 628 год. Оставив патриарха Сергия охранять город, Ираклий лично возглавил римские войска в Армении. Его тактика создания второго фронта увенчалась успехом, и в конце концов в 628 году война закончилась победным миром. Персидский царь Хозрой был убит, а завоеванные территории возвращены Византии. Ираклий стал национальным героем. Но последние годы его жизни были омрачены новыми заботами в связи с нападениями арабов и началом мусульманского движения. В 637 году арабы захватили Иерусалим и покорили весь Ближний Восток. От огорчения у Ираклия произошел нервный припадок, и сражаться он был не в состоянии. Беспокойство доставляло также Египет и Кавказ, которые склонялись то на сторону Византии, то — Персии. Православная империя преследовала монофизитское население этих областей, и поэтому неудивительно, что оно, выбирая из двух зол меньшее, предпочитало равнодушных к внутрехристианским раздорам персов. Оставалась еще православная «мелкитская» (в переводе с греческого «царская») церковь, как называли в те времена всех халкидонитов (в наше время мелкитами называют особую категорию униатов, а именно, католиков восточного обряда, служащих по-арабски). Население этих завоеванных персами территорий и хотел заполучить на свою сторону Ираклий.

Историческая ситуация того времени требовала немедленного решения национально-политического вопроса. Ираклий, как и многие его предшественники, пытался объединить империю через единство вероисповедания. Ему помогал в этом патриарх Сергий, который был родом из Сирии и потому хорошо понимал восточную ментальность. В стремлении достичь компромисса с монофизитами Сергий произвел на свет формулу, согласно которой в Христе было *две природы*, но *одна энергия*. Слово «энергия» в Аристотелевой терминологии означало «проявление конкретной природы». Поскольку даже халкидониты признавали, что в Христе можно различить две природы лишь мысленно, и поскольку личность, ипостась Христа — одна, то, согласно Сергию, можно говорить об одной энергии этой богочеловеческой ипостаси.

Многим показалось, что наконец-то достигнуто компромиссное соглашение с монофизитами, к тому же подкрепленное авторитетом псевдо-Дионисия Ареопагита, который тоже употребляет выражение «одна богочеловеческая энергия». Однако при более внимательном рассмотрении обнаруживается, что эта на первый взгляд привлекательная теория на самом деле не разрешает, а лишь углубляет проблему, раскрывая истинную сущность монофизитства как *моноэнергизма*. Этот, казалось бы, очевидный факт выяснился не сразу: вначале формула Сергия имела огромный успех и очень помогла Ираклию. Ему удалось отвоевать у Персии оккупированные территории, повсюду завоевав симпатии местных монофизитов, которым нравился моноэнергизм. Кроме того, Ираклий воссоединился с армянской церковью, с сирийскими яковитами, а в 631 году, по взятии Александрии, произошло присоединение и египетских монофизитов, чему немало способствовал назначенный императором патриарх Кир, бывший по совместительству и губернатором Египта. Кир был монофизитом, но после некоторых колебаний он согласился принять учение об одной энергии, увлекшись перспективой компромисса с православными. Император ликовал: казалось, что воссоединение христиан в монофизитских странах было достигнуто! Официально оно было провозглашено в 633 году в городе Эрзеруме (тогда Феодо-сиополе).

Несмотря на то, что до сих пор все шло гладко, было очевидно, что сшитый на скорую руку моноэнергизм нуждается в богословском обосновании. Сергей прекрасно осознавал трудность, связанную с употреблением выражения «одна энергия». Трудность эта была очевидна для любого человека, мало-мальски знакомого с Аристотелевой метафизикой: каждая природа, будучи конкретной реальностью, обладает энергией, а следовательно, двум природам Христа должны соответствовать две энергии. Для решения проблемы Сергию пришлось пойти на богословское ухищрение. Он предложил — поскольку речь шла об одном Лице — говорить не об «одной энергии», а об «одной воле» и таким образом избавиться от недоразумений и двусмысленности.

Этот новый вариант своей христологии Сергей изложил в письме к папе Гонорию (634 год), в котором он извещал римского патриарха о достигнутом воссоединении восточных христиан и спрашивал совета Гонория по поводу *монофелитства* (учения об одной воле):

Согласно учению всех вселенских соборов, один и тот же самый Господь Иисус Христос производит *все свои действия*. Поэтому не следует рассуждать *ни об одной, ни о двух энергиях* и нужно довольствоваться признанием *одной воли*. Выражение «одна энергия», хотя и встречается у некоторых отцов, производит на неопытных пугающее впечатление. Они полагают, что этим отрицается двойственная природа Христа. С другой стороны, и выражение «два действия» соблазняет многих, так как оно не встречается ни у одного отца и ведет к заключению о *двух противоположных друг другу волях* и через это вводит двух «волящих», что нечестиво.

Не будучи искушенным богословом, Гонорий согласился со всеми доводами Сергия. На основании этого Шестой Вселенский собор (680-681 гг.) осудил его как еретика, и вплоть до IX века все папы приносили ему анафему, а письмо его впоследствии использовалось в качестве аргумента против догмата о папской непогрешимости. Выгораживая Гонория, многие католические ученые любят говорить, что будто бы он произнес это суждение не *ex cathedra*. Однако вряд ли можно отрицать, что в данном случае Гонорий выступал именно в роли папы, высказывая суждение по догматическому вопросу в ответ на запрос константинопольского собрата.

Примерно в то же время только что избранный патриарх иерусалимский Софроний пишет окружное соборное послание («Синодику»), выражая свое несогласие с учением об одной воле. Доказывая наличие двух волей в Христе, Софроний утверждал, что в Нем каждая природа действует естественно по своему существу и что только из этих действий мы познаем различие природ: наличие одной энергии или воли лишает это различие всякого смысла, превращая его в чистую абстракцию. Несмотря на свое одиночество среди современного ему епископата, Софроний твердо стоял на своем. Он был храбрый и независимый человек, готовый до конца бороться за чистоту православия. Его единственным союзником и другом был Максим Исповедник, которого Софроний повстречал в Александрии.

В 637 году Иерусалим был взят арабами. Патриарх Софроний, не чувствовавший особой преданности Константинополю, сотрудничал с халифом Омаром, который объявил Иерусалим открытым городом и немедленно выстроил в нем знаменитую мечеть на том самом месте, где в прежние времена стоял Соломонов храм. В благодарность за сотрудничество Софрония Омар отдал все христианские святые места

в распоряжение патриарха иерусалимского.

Софроний в скором времени умер, а с ним, казалось бы, должна была прекратиться и полемика против «одной энергии». В 638 году Ираклий опубликовал заготовленный Сергием «Экфесис» — императорский декрет о вере. Изложенный в виде символа веры, Экфесис запрещал употребление слова «энергия» вообще, а взамен предлагал формулу «одна воля»:

... Мы исповедуем, что есть *только одна воля* Господа нашего Иисуса Христа, истинного Бога, ибо ни на одно мгновение Его плоть, одушевленная душою разумною, не отделяется от Бога-Слова, ипостасно соединенного с ней, и что она не действовала по собственному почину и в противность воле Слова, но только тогда и так, как хотел Бог-Слово.

В том же 638 году Сергей скончался. Патриархом константинопольским был избран убежденный монофелит Пирр, при котором Экфесис был утвержден собором в 638 году и подписан всеми восточными епископами (до Рима этот императорский декрет к тому времени еще не дошел). В 641 году скончался и император Ираклий. Декретом его преемника Константа II (648 год), называвшимся «Типос», вообще были запрещены всякие разговоры как об энергиях, так и о волях. Но в этот период Рим воспротивился давлению Константинополя. Папа Гонорий умер, а его преемники не хотели подписывать Экфесис. Пришедший в 649 году к власти папа Мартын I немедленно созвал собор в Латеране, на котором были единодушно осуждены монофелитское учение и связанные с ним еретические документы: «безбожнейший Экфесис» и «гнусный Типос». При константинопольском дворе было решено подавить западную оппозицию. Папа Мартын был обвинен в политических и религиозных преступлениях. Экзарх Равенны прибыл в Латеранский дворец, объявил папу низложенным и, арестовав его, привез под конвоем в Константинополь. Мартын тогда был уже стар и очень болен и к тому же измучен жестоким обращением во время путешествия. Он лично предстал перед церковным судом, обнаружив необычайное мужество и стойкость в вере. Его лишили сана, пытали и приговорили к смертной казни, замененной под конец изгнанием. Совершенно замученный старец был отвезен в крымский Херсонес, где в скором времени скончался (655 год). Папа Мартын I причислен к лику святых и латинской, и восточной Церквями, которые чтят его память как исповедника и мученика.

Но основная заслуга борьбы против монофелитства принадлежит не Западу, а одинокому — и в то же время великому — греческому богослову, простому монаху, преподобному Максиму Исповеднику, другу патриарха Софрония.

Максим родился в 580 году в аристократической константинопольской семье и получил прекрасное образование. Его без сомнения можно назвать наряду с Оригеном одним из самых искушенных и утонченных христианских мыслителей святоотеческого периода. Он начал свою светскую карьеру при дворе Ираклия в 610 году, в возрасте 30 лет, и, судя по началу, ему предстояло блестящее будущее. Однако Максим предпочел другой путь и, сделавшись монахом, поселился в монастыре в малоазиатском городе Хрисополе. Интересно, что он так навсегда и остался простым монахом и никогда не притязал ни на какие церковные чины. Он много путешествовал и в 632 году побывал в Африке, где принял участие в монофелитском споре. По всей видимости, в Александрии существовал кружок византийских монахов, живо следивших за всеми событиями. Именно там Максим познакомился с Софронием и подружился с ним. В 649 году мы встречаем его в Риме участником Латеранского собора и богословским референтом папы Мартына (хотя, судя по всему, латыни преп. Максим не знал).

Когда в 653 году папа Мартын был арестован, вместе с ним арестовали и Максима. Поскольку он был простым монахом, его пытали отдельно, но обвинения против него были выдвинуты те же, что и против папы, — богословские и политические. До нас дошла стенографическая запись его дела, *Acta Maximī*. Максим стоял на своем твердо, и история суда над ним показывает, какую огромную духовную роль играла в то время его личность. Когда ему было поставлено на вид, что он, обыкновенный монах, восстает против мнения всех патриархов, Максим отвечал, что, если бы даже ангел с небес проповедовал ересь, он, Максим, все равно бы отстаивал истину. Отвечая на предложение согласиться с Типосом хотя бы во имя единства Византии и Рима, он заявил: «Я думаю не об единении или разъединении римлян и греков, но о том, чтобы мне не отступить от правой веры». Он бросил вызов цезаропapistскому поведению Ираклия и Константа II, сказав, что «не дело царей, но дело священников исследовать и определять спасительные догматы католической Церкви».

Максима сослали во Фракию, откуда он продолжал писать против монофелитства и волновать умы. В 662 году его привезли обратно в Константинополь, произнесли ему, папе Мартыну и патриарху Софронию анафему, снова пытали, отрезав язык и правую руку. Затем преп. Максим был вторично изгнан, на этот раз на Кавказ, где он вскоре скончался (3 августа 662 года) в возрасте 82 лет, не дождавшись торжества православия на Шестом Вселенском соборе (680 год) при императоре Константине IV (668-685 гг.).

Сочинения Максима Исповедника занимают два тома (90, 91) в «Патрологии» Миня. Трудности, связанные с плохим состоянием текста, усугубляются еще и тем, что, будучи, пожалуй, наиболее систематическим мыслителем из всех отцов Церкви, Максим никогда не писал систематически: различные элементы его учения рассеяны по разным произведениям. Язык Максима также запутан и труден для понимания.

Его экзегетические труды включают большую книгу «Вопросоответы Талассию», представляющую собой объяснение «трудных мест» св. Писания; комментарий на псалом 59 и комментарий на молитву «Отче наш». Самым крупным богословским трудом преп. Максима является собрание очерков о «трудных местах» у Дионисия Ареопагита и у св. Григория Богослова (*Ambigua*). Его «Тайноводство» (или «Мистагогия»), написанное под большим влиянием «Ареопагитик» псевдо-Дионисия, представляет собой первое в своем роде объяснение Божественной литургии. В коротком «Диспуте с Пирром» содержатся основные христологические взгляды Максима. Они излагаются в форме диалога с тем самым патриархом Пирром, который пришел на смену Сергию, потом был смещен и уехал в Африку, где и познакомился с Максимом. Под влиянием этого знакомства Пирр отказался от монофелитских взглядов, но, вернувшись в Константинополь, опять предался прежним заблуждениям. В богословском отношении интересны также письма Исповедника, многие из которых представляют собой догматические послания, посвященные анализу монофелитской ереси. Среди его аскетических сочинений следует отметить 400 глав «О любви» и 200 «Гностических глав», представляющих собой пример мистического богословия («гностические» в данном случае относятся не к учению гностиков, а к путям богопознания).

При чтении преп. Максима создается впечатление, что его ответ монофелитам не был импровизацией: учение о двух волях было органическим элементом его богословской системы и, не будь спора с монофелитами, Максим все равно придерживался бы тех же взглядов.

Следует также отметить, что только благодаря Максиму все важные идеи его предшественников — Оригена, Евагрия, каппадокийцев, св. Кирилла и псевдо-Дионисия — нашли свое законное место в православном Предании, и в этом смысле его можно назвать истинным отцом византийского богословия.

Богословское учение преп. Максима Исповедника

Космология

Одна из важнейших заслуг преп. Максима состоит в том, что, пользуясь положительными достижениями мысли Оригена, ему удалось преодолеть заблуждения оригенизма по поводу сотворения мира. Отправным пунктом его учения было учение о Логосе как о принципе творения. Согласно с прологом евангелия от Иоанна, александрийская традиция понимала божественное Слово как предсуществующий принцип, «в котором» было сотворено все и которое от века и вечно содержит в себе все разнообразие тварного мира. В этом смысле можно говорить, что Бог «заранее знал» обо всем. Согласно Максиму, все, что существует, существует вечно в Боге, в Его ипостасном Логосе, как божественные мысли, а не как платоновский мир идей, внешний по отношению к Богу. Божественные мысли ипостасно сосредоточены в божественном Слове. Мир сотворен действием божественной воли, приводящей в исполнение божественное предведение, от века заложенное в Логосе.

В системе Оригена существование всего в нашем мире описывается следующей триадой: *ста́сис* (стабильность или состояние стабильности), *ки́несис* (движение) и *гэ́несис* (становление или сотворение). Сотворенные Богом духи предвечно находились в состоянии стабильности (*стасис*). Иными словами, согласно Оригену, Бог и весь тварный мир вначале находились в неподвижности — состоянии, в платоническом понимании равнозначное совершенству. Затем произошло движение (*кинесис*): духам наскучило созерцание сущности Бога, они начали отвлекаться от своего неподвижного совершенства, и в этом состояло их падение. Результатом явилось происхождение мира (*генесис*), каким мы его знаем. Таким образом, для Оригена тварный мир есть результат падения, которое он понимает как движение удаления от совершенства.

Такому взгляду на сотворение мира Максим Исповедник противопоставляет свою собственную, диаметрально противоположную схему. В начале Бог сотворил мир действием Своей божественной

воли (*генесис*). Действие божественной воли выразилось в движении (*кинесис*). Это движение в конце концов стремится к своему завершению и полноте, к стабильности в Боге (*стасис*), которая и есть цель творения. Понятие движения, рассматриваемое оригенизмом как зло, в системе преп. Максима оказывается добром, поскольку оно от начала до конца коренится в замысле Божиим.

Различие между этими двумя системами отражает фундаментальное различие между платонизмом и христианством. Творение, движение, история в платонизме и у Оригена есть результат грехопадения, а следовательно — рассматриваются как зло. В христианстве история имеет положительный смысл. Движение есть результат сотворения мира Богом, поэтому оно естественно, а следовательно — хорошо. Более того, природа и движение предсуществуют в божественном, личном и живом Логосе. Это предсуществование не следует путать с предопределением: сотворение мира не было обязательным событием. Бог сотворил мир *свободным* движением воли, вследствие чего в творении также существует свобода движения.

Максим также вводит различие между понятиями *смысла* (*λόγος*) и *образа* существования (*τρόπος*). Тварный мир существует в соответствии с божественным смыслом или замыслом, но образ его существования может не соответствовать замыслу. Исповедник вводит понятие *смысл существования*. Любое движение, если оно осмысленно, обладает также и свободой, и задачей его является осуществление «хорошего, нравственного существования», конечным результатом которого будет «смысл вечного существования».

Иными словами, все это означает, что в тварном мире присутствует *свободная воля*, истинное назначение которой заключается в свободном движении по направлению к Творцу. Если бы Христос располагал лишь одной волей, божественной, это означало бы отсутствие в Нем свободной человеческой воли. Его тварная человеческая природа была бы пассивна, ее нельзя было бы назвать настоящей человеческой природой.

Сущность всех схем и рассуждений преп. Максима Исповедника направлена на утверждение идеи реальности божественного творения, его свободы, динамичности и собственного, независимого существования. Христос для Максима есть Бог-Слово, который пожелал сотворить мир и который есть окончательная цель всего происходящего в этом тварном мире. Чтобы спасти мир, Ему пришлось *настоящему* включиться в тварное движение, чтобы повернуть его на

правильный путь, а для этого Ему необходима была **настоящая человеческая воля**.

Учение о двух волях

Продолжая разговор о преп. Максиме, следует еще раз подчеркнуть, что в отличие от большинства христианских богословов святоотеческого периода (за исключением Оригена) он обладал настоящим, всеобъемлющим философским видением. Не будучи, как у многих богословов, реакцией на ту или иную ересь, его мысль носила систематический характер, поэтому можно утверждать, что, не будь монофелитского спора, Максим все равно бы развил свое учение о двух волях. Исключительность его состояла также и в том, что он не был епископом, а всю жизнь оставался простым монахом. Он умер мученической смертью, пострадав за свою преданность истине.

Как уже отмечалось выше, Исповедник снова ввел в употребление концепцию Слова, очистив ее от неоплатонической идеи вечного предсуществования мира, согласно которой не только идеальные образы тварного мира, но и самый мир предвечно существуют в божественном сознании. Для преп. Максима такое представление об устройстве мира невозможно: Бог сотворил мир, как видимый, так и невидимый, из ничего. В отличие от неоплатоников, у Максима идеи тварного мира от века являются частью божественного бытия, не будучи, однако, его сущностью:

Мы верим, что *λόγος* ангелов существовал до их сотворения; мы верим, что *λόγος* каждой сущности и каждой власти, составляющей горний мир, *λόγος* людей и *λόγος* всего, — и перечислить это невозможно, — чему Бог дал бытие, Бог, который в своей абсолютной трансцендентности невыразим и непостижим, будучи выше любой твари и любого тварного различия и особенности, — этот же самый *λόγος* выражается и умножается пригодным для Добра образом во всех существах, исходящих из него, по аналогии с каждым логосом, и в Нем содержится *средоточие* всех предметов... Ибо все предметы участвуют в Боге по аналогии, в силу того, что они исходят из Него...

(«Ambigua»)

Практически из этого следует, что все существующее в этом мире важно в глазах Бога и поэтому касается также и нас. Понятие спасения и Царства Божия — космические понятия, связанные с

идеей сотворения всего мира Богом. Поэтому Царство Небесное есть не только цель нашего личного спасения, но и реальность, предполагающая, что мы должны любить все творение и заботиться о его спасении. Мы призваны любить и спасать все вокруг: нашего ближнего, природу, культуру и т.д.

Согласно учению Максима Исповедника, сотворение мира есть динамический процесс, происходящий в согласии с божественной волей. Как говорилось выше, этот процесс состоит из трех стадий: во-первых, «пуск в ход», *генесис*, — начало осуществления видимого мира; затем собственно «творение», реализация всех божественных идей, предполагающая движение, *кинесис*, устремленное к Богу; и, наконец, движение имеет своей целью неподвижное стабильное состояние, *стасис*, «успокоение» в Боге:

Начало всего естественного движения состоит в «пуске в ход» сотворения существ, и начало этого «пуска в ход» положено Богом-Творцом (*генесиургός*). Целью естественного движения сотворенных существ является неподвижное состояние. Это состояние происходит из Бесконечности и достигается путем выхода из всего конечного: вследствие отсутствия пространства в нем по естественным причинам прекращается движение существ... Бог есть начало (*архί*) и конец (*τέλος*) всякого возникновения и движения: они исходят из Него, стремятся к Нему и в Нем обретут свою неподвижность.

(«Ambigua»)

Таким образом, все движение, все существование тварного мира — наша жизнь, наша история, творчество, вся цивилизация — естественным образом устремлены к Творцу, и завершается это движение вечным покоем в Боге. Следует различать два вида движения — движение необходимости и движение свободы, связанные с уже упомянутым понятием *τρόπος*, обозначающим способ реализации каждого отдельного «слова» (*λόγος*). Очевидно, что каждый человек может реализовать свое «слово» различными способами. Так, некто, созданный отшельником, может решить баллотироваться в президенты, другой же променяет свое истинное призвание скрипача на карьеру управдома. Выбор того или иного способа реализации (*τρόπος*) связан с наличием у предметов свободной воли, которой, наряду с энергией, их наделил Бог при сотворении мира. Следует особо подчеркнуть, что воля эта не личная, а *естественная* (хотя ею обладает вся-

кая отдельная личность) и, следовательно, она присуща не только человеку и живым существам, но и неодушевленным предметам. Примером естественной воли может служить гравитация. В рамках такого мировоззрения «естество» (*фýсис*) не может быть грешным: оно таково, каким его сотворил Господь, и потому в нем нет ничего дурного. Это естественное «добро» природного бытия, предполагающее предвечное соучастие в божественном Логосе, особенно характерно для мысли восточных отцов Церкви (в отличие от западного августинизма, отличающегося пессимистическим взглядом на «грешную природу»).

Во всем бытии преп. Максим различает следующие пары противоположностей:

- нетварное — тварное
- небеса — земля
- рай — мир (за пределами рая)
- дух — материя
- мужчина — женщина

Создавая эти противоположности, Бог имел в виду гармонию, а не разделение и вражду. Их союз и полнота должны были осуществиться посредством человека, носящего образ Божий. Человек, наделенный естественной волей, которая есть не что иное, как естественная свобода, совпадающая с божественной волей и ведущая к Добру, был призван воссоединить в себе весь мир. Его назначение состояло в том, чтобы найти в этом мире Бога, дабы через человека мир мог вновь обрести своего Творца, вернуться к своему божественному Прототипу.

Однако человек пренебрег своим высоким призванием и злоупотребил своей свободой, что и послужило причиной грехопадения. Грехопадение совершается не на уровне творения, как у Оригена, а на уровне движения, энергии, воли. Оно понимается как некое злонамеренное вмешательство, как обман, нарушивший гармонию всего творения. Прекрасный Божий мир распался на части, в него вошли смерть, противоречие, вражда и тьма. Но, несмотря на это, целью мироздания по-прежнему является всеобщее единство. Это единство восстанавливается в воплощении Христа, в котором нетварная природа ипостасно соединилась с тварью. В Боговоплощении (которое преп. Максим рассматривает как рекапитуляцию, или *восстановление*) Слово, божественный принцип мирового Разума, становится в центре творения, в центре мировой истории.

Совершенно ясно, что в контексте такого мировоззрения монофелитство совершенно неприемлемо. Уничтожая естественную волю тварного мира, учение об одной воле уничтожает подлинную реальность мира, с головой выдавая сущность монофизитства, как отрицания реальности нашего тварного бытия. Почти что буддистская концепция растворения человеческого в божественном лишает мир естественной свободы, превращает его в бессмысленную игрушку всевластного божества.

Немедленно возникает ряд вопросов и проблем, связанных с происхождением греха. Любое восстание, любой грех всегда носит личный характер. Греха вообще не бывает вне личности, вне ипостаси. Откуда же взялась эта личность, вызвавшая нарушение гармонии, отклонение с пути истинного, чудовищную катастрофу? И что произошло с естественной волей этой личности?

Для того, чтобы разрешить эти вопросы, преп. Максим вводит свое знаменитое разграничение между *естественной* и *гномической* волями. Разграничение это основано на свободе разумной твари — свободе, понимаемой не обязательно как выбор между добром и злом, но как выбор пути реализации своей естественной воли:

Создавая разумную и духовную природу, Бог, в Своей несравненной благодати, сообщил ей четыре божественных свойства, с помощью которых Он хранит, оберегает и поддерживает все существующее: бытие, приснобытие, добро и мудрость. Из этих даров первые два принадлежат сущности; два других, добро и мудрость, находящиеся в зависимости от свободного выбора, обеспечивают возможность твари посредством участия стать тем, чем Он сам является в Своей сущности. Поэтому и говорится, что тварь создана «по образу и подобию Божию»: во-первых, по образу Его бытия, в силу самого факта своего бытия, во-вторых, по образу Его приснобытия, в силу того, что тварь хотя и имеет начало, но не имеет конца; затем по подобию, будучи создана доброю Тем, кто добр, и мудрою Тем, кто мудр, тем самым уподобляясь по благодати Тому, кто добр и мудр по природе. Следовательно, всякая разумная тварь является *образом* Божиим, но Его *подобием* являются лишь те, кто добр и мудр.

(«О добре», 3.25)

Мы, таким образом, по природе обладаем *естественной* волей, реализация которой зависит от нашего выбора, осуществляемого

гномической волей (от греческого *гноми*, выбор). Гномическая воля не является свойством природы, а составляет принадлежность личности. Именно она заставляет нас страдать и колебаться в выборе между добром и злом, а потом мучиться в сомнениях по поводу правильности сделанного выбора. Адам в раю обладал естественной волей и ел от древа жизни. Когда он отведал от древа познания добра и зла, его естественная воля стала гномической.

Учение о двух волях в Христе

Применяя все это к христологии, можно утверждать, что человеческая природа Христа должна обладать и человеческой волей. Преп. Максим прекрасно осознавал все трудности, вытекающие из этого утверждения. Самое главное возражение связано с тем, что личность Христа было само божественное Слово, второе Лицо пресвятой Троицы, которому никак нельзя было приписать человеческую волю. С другой стороны, описание поведения Христа в Евангелии указывает на присутствие в Нем человеческой экзистенциальной воли (искушение в пустыне, гефсиманское борение и т.п.). В своих ранних творениях Максим Исповедник писал, что у Христа была гномическая человеческая воля, но впоследствии отказался от этой идеи. Трудность и противоречие состояли в том, что если мы верим, что Христос есть воплощенное Слово, то из этого следует, что Он был не в состоянии грешить. В то же время мы верим, что в Его лице Бог испытал все то, что в обычном человеке ведет к греху. Он предстал перед всеми невзгодами человеческого существования и не поддался им. Поэтому в системе Максима Христос обладает естественной человеческой волей, но гномической воли у Него нет, поскольку она предполагает неизбежность греха.

С проблемой воли у Христа связано учение митрополита Антония Храповицкого об искуплении — учение, явно не совместимое с православным пониманием. Согласно этому учению, слово «искупление» относится не к Кресту, а к гефсиманскому борению — Страсти и Крест были лишь разыгрыванием уже получившей свое разрешение трагедии. Такого рода психологизирование представляет собой попытку опротестовать учение Ансельма об «удовлетворении», но само по себе является неприемлемым.

Неразрешимость проблемы лишь отражает всю глубину тайны Боговоплощения и трагедии совершенного Христом искупления. Божественное Слово, Логос, обладая всеми свойствами божественной природы, включая энергию и волю, в то же время обладает и всеми

свойствами человеческой природы. Вследствие богочеловеческого единства Его личности все Его человеческие свойства следуют божественным. Поэтому Он смог сказать: «Не моя воля, но Твоя». Гномической воли у Христа быть не может, ибо она есть принадлежность тварной личности, а Спаситель воспринял человеческую природу в целом, а не только личность одного конкретного человека.

Кроме того, в Христе, вследствие ипостасного единства, осуществляется так называемое «общение свойств», *communicatio idiomatum*, то есть взаимный обмен свойств между человеческой и божественной природами. Это позволяет нам говорить, что «Бог умер во плоти»: хотя Бог, разумеется, не может умереть, Он в каком-то смысле умирает вместе с воспринятой Им человеческой природой. В Гефсимании Бог переживает человеческий страх, горе и метание, однако мы не знаем психологии Бога, нам неизвестно, что Он ощущал в действительности, в своем человеческом естестве.

Аскетическое учение

Важным элементом мысли преп. Максима является его аскетическое учение, в котором он следует почтенной святоотеческой традиции Евагрия, св. Григория Нисского и др. Христианская жизнь состоит в борьбе со страстями. Страсти представляют собой зависимость от всего, что не есть Бог: любовь к этому миру, а не к раю; привязанность к материи, а не к духу, к земле, а не к небесам. Сюда же относится и вся сфера отношений между полами, понимаемая в свете христианского откровения: оба пути — и брак, и безбрачие — ведут к трансформации отношений из противоположности в единство. Сам преп. Максим был строгим целомудренным аскетом.

Аскетическая жизнь приводит к видению Бога и обожению, которые составляют цель человеческой жизни. Поскольку Бог стал вполне человеком, полностью облекся человеческой природой, восприняв всего человека, душу и тело, постольку и весь человек, душа его и тело, призван стать вполне Богом по благодати. Исповедник подчеркивает, что в благодатном общении с Богом мы объединяемся не с частями Бога, а со всей Его полнотой.

В настоящее время многочисленные исследователи трудов Максима Исповедника ведут спор о соотношении между его идеей *обождения* и идеей *естественного созерцания*. Согласно преп. Максиму, Бога можно найти не только через аскетические упражнения духа и обожение, но и — поскольку Логос есть основа всего творения — путем созерцания Бога в природе. Проблема заключается в

том, является ли естественное созерцание необходимой предпосылкой непосредственного созерцания Бога. В системе томизма видение сущности Бога, *visio beatifica* («блаженное видение»), возможно, но лишь в загробной жизни, а в исторической, человеческой жизни оно ограничено именно «естественным созерцанием», т.е. созерцанием Бога через тварь, а не непосредственно. В учении Максима Исповедника такого противоположения не существует. Обожение достижимо, как реальный опыт, уже в этой жизни, но, будучи даром Божиим, оно не зависит от ограниченного естественного созерцания. При этом обожение не является видением самой *сущности* Бога, которая всегда остается недостижимой. В то же время обожение человека неотделимо от судеб всего мира. Пути к обожению бывают разные, но они обязательно должны включать в себя и цель преобразования мира. Одни склонны добиваться этой цели через аскезу, которая в своем крайнем выражении есть смерть и воскресение. Но есть и другой путь — путь Преображения. Первый путь обычно связывается с мироненавистничеством, второй — с любовью к творению Божию. Эти два подхода часто (и ложно) противопоставляются друг другу как взаимоисключающие. Так, Запад склонен обвинять восточную христианскую мысль в аскетическом отрицании мира, которое часто приписывается скрытому монофизитству православного христианства. В западном же богословии господствует убеждение, что созерцание Бога относится только к загробной жизни, а сейчас нужно заняться насущными мировыми проблемами, оставив мистицизм мечтателям и мистикам. Богословие становится сухой наукой, отношения между человеком и Богом втискиваются в рамки Аристотелевой логики, подвергаются рационалистическому анализу и систематизации. Вся мысль преп. Максима, даже тогда, когда ему не вполне удастся свести концы с концами, есть живое отрицание этих искусственных противопоставлений и динамическое утверждение, что личный опыт обожения служит основой, закваской спасения всего мира.

Максим Исповедник написал также книгу «Мистагогия» («Тайноводство»), в которой содержится толкование божественной литургии. Это толкование не является литургическим богословием в современном смысле слова, а скорее представляет собой своеобразный сборник мыслей по поводу литургии. Преп. Максим пользуется образами, взятыми из богослужения, для иллюстрации своей философии. В «Мистагогии» чувствуется влияние псевдо-Дионисия, но его космических иерархий мы в ней не находим.

И, наконец, в письме к Марину излагаются взгляды Максима на

вопрос о Filioque. Марин был западным богословом и другом папы Мартына. Западные симпатии Максима хорошо известны, и в этом случае он также пытается защитить православность западных взглядов. Он утверждает, что когда западные богословы говорят, что Дух Святой исходит *от* Сына, то на самом деле имеется в виду, что Он исходит *через* Сына. Позиция Максима в сущности сводится к тому, что в западной точке зрения нет ничего предосудительного, что она не умаляет монархии Отца, а только подчеркивает единосушие Лиц св. Троицы. Если бы западная триадология действительно сводилась только к этому, а не получила бы новой интерпретации в учении блаженного Августина (о котором Максим не знал), то отношение преп. Максима к вопросу об исхождении Св. Духа было бы вполне приемлемым выходом из споров между Востоком и Западом.

Глава 6

СВ. ИОАНН ДАМАСКИН И ПРАВОСЛАВНАЯ ЗАЩИТА ИКОНОПОЧИТАНИЯ

О жизни св. Иоанна Дамаскина известно очень мало. Его житие, написанное спустя столетие после его смерти, изобилует легендарными подробностями. Дамаскин родился около 675 года, умер в 749 году. Он был родом из христианской семьи, жившей на оккупированном мусульманами Бижнем Востоке. Христиане жили среди мусульман, как в гетто, и законы Корана на них не распространялись. Делами христианских общин распоряжались назначенные халифом чиновники-христиане. Таким чиновником был отец св. Иоанна Сергей, и его высокую должность впоследствии унаследовал и Иоанн. Биограф называет его арабским именем Мансур (что в переводе означает «победный»), однако никаких сведений об арабском происхождении Дамаскина не имеется. Арабского языка он, по всей видимости, не знал, и творения его написаны по-гречески, в прекрасном византийском стиле. Его карьера при дворе халифа в Дамаске оборвалась, когда Иоанн, отпустив на волю всех своих рабов, удалился в монастырь св. Саввы в Палестине. В 734 году он был рукоположен в сан священника.

Творения св. Иоанна Дамаскина

1. «Источник знания», книга, состоящая из трех частей: а) «Диалектики», содержащей изложение философии Аристотеля; б) «Списка ересей», включающего 103 названия; в) «Точного изложения православной веры». Эта последняя часть представляет собой первый в своем роде опыт систематического изложения христианского богословия. В течение многих веков эта книга служила учебником богословия. В X веке она была переведена на славянский язык, в XII — на латынь. Ничего оригинального в ней не содержится: это всего лишь компиляция святоотеческих понятий и мыслей, принадлежащих авторам первых веков христианства.

2. «Три слова против порицающих иконы», написанные в 730 г., в самом начале иконоборческого спора, немедленно после запрещения икон императором Львом III Исавриянином. Тот факт, что Иоанн немедленно опубликовал свои послания, свидетельствует о значительной духовной свободе, которой он — несмотря на арабскую оккупацию — располагал вдали от византийской столицы.

3. «Священные параллели» (известные под латинским названием *Sacra Parallela*), собрание цитат и изречений из св. Писания на моральные темы, не представляющее особенной богословской ценности.

4. Несколько коротких полемических сочинений против монофизитов, несториан и манихеев.

5. Церковные песнопения — исключительно ценная часть наследия св. Иоанна Дамаскина. Написанные им лично или же совместно с другими монахами его монастыря, его гимны сразу же начали пользоваться популярностью. Ему приписывается авторство и введение в употребление канонов, совершенно изменивших строй утрени. Раннехристианские монахи сопротивлялись введению гимнов, предпочитая псалмопение. При Юстиниане св. Роман Сладкопевец популяризовал свои знаменитые кондаки, т.е. поэтические проповеди, сопровождаемые припевом, исполняемым всеми верными. Кондаки Романа были длинными гимнами, состоявшими из 24 икосов, и, по-видимому, заменили собой пение библейских текстов (преимущественно псалмов), составлявших обычный богослужебный цикл. Этому воспротивились монахи, традиционно не любившие замену слова Божия обычной поэзией. Результатом их оппозиции был своеобразный компромисс. Сочиненные палестинскими монахами каноны состояли из ветхозаветных псалмов, чередующихся с поэтическими тропарями. Каноны часто отличались сложностью и поэтической утонченностью, не

всегда понятной большинству. Не следует забывать, что в этот период византийская мысль находилась под сильным влиянием Дионисия Ареопагита, и параллельно с возникновением атмосферы таинственности, окутывающей богослужение, происходило и усложнение литературных форм. В своих канонах Иоанн Дамаскин использовал уже существовавшие греческие поэтические формы, как, например, ямбические триметры. До него нам известны каноны св. Андрея Критского, но именно Дамаскин ввел эту форму песнопения в широкое употребление. Нужно заметить, что в те времена всякая поэзия обязательно сопровождалась музыкальным распевом, но, так как записи византийской музыки расшифрованы лишь начиная с XII века, мелодии, написанные Дамаскином, нам не известны.

Предание приписывает Иоанну Дамаскину сочинение Восьмигласника или Октоиха, состоящего из цикла служб в течение восьми последовательных недель, поющих в восьми различных «гласах» или мелодийных системах. Он также считается автором многих праздничных песнопений, в том числе пасхального канона, канонов на Рождество, Преображение, Успение, Вознесение и множества стихир, тропарей и кондаков, посвященных различным праздникам и святым.

Изучение богословской мысли св. Иоанна Дамаскина требует, в первую очередь, знакомства с его основным трудом «Источник знания». Первая часть книги, «Диалектика», имеет вводный и методологический характер, показывающий, что «Логика» Аристотеля признавалась в Византии основной «школой мысли». В богословском отношении много интересного можно найти во второй части, представляющей собою каталог ересей. Первое, что бросается в глаза, это некая, по нашим стандартам, странность подхода к самому понятию «ересь». Первым в списке стоит «варварство», за ним «скифство», «эллинизм» и иудаизм. Очевидно, что у византийцев VIII века логика рассуждения была совершенно иная, нежели у нас, отражая их специфическую греко-римскую ментальность. Понимая ересь в буквальном смысле слова (по-гречески отражающего «разделение»), они считали «варварами» и «скифами» всех тех, кто не принадлежал к империи, т.е. к божественно установленному единству.

В этом каталоге мы также находим такую ересь, как «гносимахию» или «вражду к познанию». Под номером 81 стоит знакомая христологическая ересь, афтартодокетизм, а под номером 101 — ислам, описание которого свидетельствует о том, что с мусульманской религией Дамаскин знаком не был и даже Коран, по-видимому, читал

только в отрывках. Ислам в его представлении — это, с одной стороны, «предрассудок исамитов», но помимо этого и ужасный бич христиан. Магомета он называет «антихристом». Объяснение различных слов и понятий часто связано с сомнительной этимологией. Так, слово «сарацины» Дамаскин толкует как означающее «Саррино лишение». Молитву «Аллах акбар» («Велик Аллах») он объясняет в терминах поклонения Афродите. В целом, каталог ересей свидетельствует не только о том, что в те времена понятия об интеллектуальной добросовестности весьма отличались от наших, но и что духа религиозной терпимости тогда не существовало ни у мусульман, ни у христиан. Всякое отклонение от принятой истины неизбежно считалось просто мошенничеством или безнравственностью.

Третья часть «Источника знания» в основном представляет собрание отеческих учений. В изложении догмата о св. Троице Дамаскин следует учению каппадокийцев, в христологии — халкидонскому учению. Его изложение халкидонской христологии отличается четкостью и ясностью: средоточие спасения заключается в ипостасном единстве природ в Христе. Следуя преп. Максиму Исповеднику, из двойства природы Дамаскин выводит двойство воли и учение об «общении свойств» (*communicatio idiomatum*). Св. Иоанн заканчивает книгу изложением христианского догмата обожения, то есть участия членов Церкви в обоженном человечестве Христа (в частности, через евхаристию). Таким образом, «Изложение православной веры» является удобной сводкой церковного предания.

В своих «Словах» в защиту икон Дамаскин исходил из понимания иконоборчества как христологической ереси. Иконоборцы основывали свои возражения на ветхозаветном запрете кумиротворчества, игнорируя Боговоплощение. В ответ св. Иоанн пишет следующее:

В древности (т.е. в Ветхом Завете) Бог, бестелесный и не имеющий вида, никогда не изображался. Теперь же, когда Бог явился во плоти и жил среди людей, мы изображаем видимого Бога... Я видел человеческий образ Бога, и спасена душа моя. Созерцаю образ Божий, как видел Иаков, и иначе: ибо он очами ума видел невещественный прообраз будущего, а я созерцаю напоминание о Виденном во плоти.

(«Три слова против порицающих иконы»)

Дамаскин говорит о материи, как о творении Божии, а не как о чем-то презренном и низком: «... А с тех пор, как в нем вселилось Слово Бо-

жие, вещество стало достохвальным, а потому вещественные образы необходимы и имеют положительный смысл».

В полемике против обвинений в идолопоклонстве Иоанн Дамаскин проводит различие между *служением* (*латриа*), подобающим лишь Богу, и *поклонением* (*проскíнесис*), оказываемым тварным вещам, к каковым относятся и иконы. Это терминологическое различие было утверждено Седьмым Вселенским собором. «Слова» Дамаскина против иконоборцев несомненно являются его самым большим вкладом в православное предание.

* * *

Дальнейшая история спора об иконах связана с именем императора Константина V (по прозвищу Навозоименного), собравшего в 754 году иконоборческий собор, на котором были также выдвинуты «христологические» аргументы против иконопочитания. Иконоборцы рассуждали так:

Употребление икон противно основному догмату христианства — учению о Богочеловеке. Если икона претендует изобразить Божество, то получается Божество ограниченное, «описуемое» (арианство). Если икона изображает Божество, слитое с плотью, то это предполагает евтиховство или монофизитство. Если на иконе — лишь человеческая природа, то мы имеем дело с несторианской ересью... Есть одна лишь икона Христа — евхаристия. Что бы мы ни назвали из поднебесной твари, нет другого вида или образа, который мог бы изобразить Его воплощение. Итак, только евхаристия служит иконой животворящей плоти Его.

В конце VIII века на сцене появляются два крупных автора — св. Феодор Студит и патриарх константинопольский Никифор. Они-то и взялись за опровержение аргументов иконоборческого собора, основываясь на более тонких христологических доводах.

Интересный и одаренный человек, Феодор Студит (759-826) был настоятелем огромного (1000 монахов) Студийского монастыря, расположенного в самом Константинополе. Развалины его можно видеть и по сей день. Св. Феодор активно участвовал в церковных делах и возглавлял монашескую оппозицию против двора и патриархата во время скандала по поводу незаконной женитьбы Константина VI. Тогда-то он и сформулировал основной принцип «экономии», утвер-

ждающий возможность принятия грешника в лоно Церкви только при условии его раскаяния.

Основными сочинениями Студита являются три книги «Опровержений», направленные против иконоборцев; «Катехизические проповеди», обращенные к монашеской братии; и поэтические произведения, составляющие большую часть Триоди.

Св. Никифор был патриархом константинопольским с 806 по 815 год. В 815 году он был низложен иконоборческим императором Львом V. Как богослов он известен прежде всего своим «Опровержением собора 815 года» (второго иконоборческого собора); тремя «Опровержениями иконоборцев» и книгой «Против Евсевия». Эта последняя была написана по поводу древнего документа, использованного иконоборцами в поддержку своих богословских доводов, — письма Евсевия Кесарийского сестре Константина Великого Констанции. Констанция, богатая и знатная римская дама, любила путешествовать и повсюду собирала христианские сувениры. Когда она, прибыв в Иерусалим, пожелала увезти на память изображение Христа, Евсевий упрекнул ее: изобразить Христа невозможно, ибо он вознесся на небеса, оставив нам пустой гроб. Аргумент Евсевия — несомненно оригенистского свойства — отрицает истинное значение плоти, а следовательно — и смысл и реальность Боговоплощения.

Свв. Феодор и Никифор основывали свои доводы против иконоборцев на понятии ипостасного единства Божества и человечества в Христе. Образ, икона всегда изображает лицо, личность, то есть божественное Слово. В воплощении Бог-Слово воспринял человеческую природу. Следовательно, на иконе изображена личность воплощенного Бога. На сиянии вокруг головы Христа всегда пишется греческий перевод священной ветхозаветной тетраграммы (Ягве) — יְהוָה , чтобы показать, *кто* изображен. Но внешнее обличие Спасителя — человеческое — есть обличие исторического Иисуса:

Непостижимый зачинается во чреве Девы; Неизмеримый становится ростом в три локтя; Безграничный приобретает границы; Неопределимый встает, садится и ложится; Вездесущий положен в колыбель; Вневременной постепенно достигает возраста двенадцати лет; Безвидный приобретает очертания, и Бестелесный облекается телом....а потому Он один и описуем и неписуем.

(Феодор Студит «Опровержения», 3)

Патриарх Никифор в своих писаниях еще более, нежели св. Феодор, настаивает на человеческих качествах Христа, как, например, на Его принадлежности к мужскому полу.

Распространенное мнение, что восточно-христианская мысль слишком настаивает на божественности Христа и заслуживает упрека в скрытом монофизитстве, не лишено оснований — такая тенденция действительно существует. Но формально и догматически равновесие восточной мысли было восстановлено в результате спора с иконоборцами, который позволил в полной мере утвердить значение человеческой природы Спасителя. После этого стало возможным проповедовать христианство в линиях, красках и образах, и создались условия для небывалого расцвета иконографии и христианской культуры в целом.

Глава 7

ПАТРИАРХ ФОТИЙ

Св. Фотий, патриарх константинопольский, — политический деятель, ученый и богослов — едва ли не одна из самых крупных фигур иконоборческого периода. Дата его рождения неизвестна, а умер он около 890 года. Он был родом из богатой и знатной семьи и получил блестящее образование. Карьера его началась на государственной службе в самых высоких сферах; известно, что он путешествовал с дипломатической миссией ко двору арабского халифа. Неизвестно, преподавал ли он официально в константинопольском университете, но ученики у него были, и дом его был центром оживленной интеллектуальной жизни столицы.

В 858 году Фотий, еще будучи мирянином, был возведен на патриарший трон, пройдя за шесть дней последовательно через все низшие степени священства от чтеца до епископа. В том, что мирянин был избран патриархом, не было ничего необычного — история знает много таких случаев (Тарасий, Никифор, Амвросий Медиоланский).

С самого начала патриаршество Фотия было отмечено смутами и беспорядками. Сторонники низложенного патриарха Игнатия, предшественника Фотия, считали его узурпатором. В 859 году в Константинополе состоялся собор, созванный для осуждения игнатиан, и они,

воспользовавшись правом апелляции к папе римскому (на основании канонов Сердикского собора), стали требовать созыва другого собора, который и состоялся в 861 году. Этот собор, на котором присутствовали папские легаты, признал избрание Фотия законным. Оба собора 859-861 годов остались в истории под названием Перво-второго собора.

Когда легаты вернулись в Рим со своими новостями, папа Николай дезавуировал их и объявил решения собора незаконными (863 год). Так состоялся первый формальный раскол между Востоком и Западом.

В 862 году, еще до раскола, Фотий написал папе письмо, в котором проповедовал необходимость широты взглядов. В письме обсуждалась ситуация в Болгарии, где в то время процветала миссионерская деятельность, которую вели конкурировавшие между собой византийские и западные миссионеры. В связи с этим Фотий изложил свои взгляды на законность местных обычаев, которые, по его мнению, заслуживают уважения постольку, поскольку они не нарушают единства веры.

Раскол тем не менее состоялся, и в 866 году Фотий разослал восточным патриархам окружное послание, в котором, наряду с другими возражениями против латинских обычаев, впервые излагались догматические аргументы против *Filioque*. В 867 году в Константинополе состоялся еще один собор, на котором восторжествовавшая партия Фотия объявила папу Николая низложенным. Однако через несколько недель после этого в столице произошел дворцовый переворот, в результате которого Фотию пришлось уйти с патриаршества.

В 869-870 гг. по настоянию Рима в Константинополе состоялся еще один собор, который Римская Церковь считает Восьмым Вселенским собором. Этот собор осудил Фотия и восстановил на патриаршем троне Игнатия. Эта победа опять-таки оказалась непродолжительной. Большинство населения и духовенства было на стороне Фотия, унижение которого в глазах всех было равносильно унижению Востока перед чуждым и ненавистным Римом. Влияние Фотия при дворе усиливалось, к тому же незадолго до смерти Игнатия произошло его примирение с Фотием. Сразу же после смерти своего бывшего противника Фотий вторично вступил на патриарший трон (877 г.). На соборе 879-880 гг. опять восторжествовали Фотий и его сторонники. Формально этот собор выглядит как вселенский: на нем присутствовали легаты папы Иоанна VIII, которые сделали слабую попытку добиться от Фотия извинений за низложение

папы Николая. Но византийцы сожалений не высказали, и, более того, собор официально утвердил незаконность каких бы то ни было добавлений к Символу веры, тем самым осудив *Filioque*. На Западе этот собор сначала был признан вселенским, но впоследствии, в XI веке, при Григории VII Гильдебрандте, решения собора оказались неприемлемыми, и вместо него вселенским стали считать собор 869-70 гг., осудивший Фотия и восстановивший Игатия.

После этого Фотий правил еще шесть лет и отличился как энергичный и деятельный патриарх. Не поладив с императором Львом VI, он ушел на покой в 886 году.

Основные сочинения Фотия

1. «Библиотека» — большой труд, представляющий значительный научный интерес, был написан еще до того, как Фотий стал патриархом. Название «Библиотека» было дано издателями этого труда. Он состоит из обзоров книг, прочитанных Фотием и его учениками, — всего около 400 названий. Предисловием к «Библиотеке» взято письмо Фотия к его брату Тарасию, написанное перед самым отъездом Фотия в дипломатическую командировку ко двору халифа. Благодаря «Библиотеке», нам известно о многих сочинениях древности, которые в противном случае навсегда бы канули в вечность. В их числе находится много языческих авторов, а также ранних произведений святоотеческого периода, в особенности оригенистских сочинений, уничтоженных после осуждения Оригена и его последователей Пятым Вселенским собором.

2. «Ответы Амфилохию».

3. «Мистагогия (тайноведение) Св. Духа» — книга, содержащая опровержение латинского учения об исхождении св. Духа (*Filioque*).

4. Письма к различным лицам на дипломатические и богословские темы.

5. Собрание проповедей, отличающихся крайней многословностью и представляющих, в основном, лишь исторический интерес. Так, в одной из этих проповедей сообщается о знаменитом походе «русов», дошедших до самых стен Константинополя (861 г.). Согласно сообщению Фотия в его окружном послании восточным патриархам (867 г.), некоторые из руссов обратились в христианство. Одна из проповедей посвящена собору, низложившему папу Николая (867 г.), но в ней ни единым словом не упоминается папа, из чего следует, что Фотий не придавал большого значения препирательствам с Западом — для него это был лишь один из многих обсуждавшихся вопросов.

С именем патриарха Фотия связано начало догматического спора по вопросу о *Filioque*. Вопрос этот имел длинную предысторию, связанную с разногласиями в троичном богословии между Востоком и Западом, а также с целым рядом политических и церковных недоразумений. Уже в IV веке понимание Троицы греками и латинянами было различным. Восточный подход сформировался в диспуте с арианством: ни та, ни другая сторона не сомневалась в том, что Отец, Сын и Св. Дух — три различных Лица, но ариане отрицали их единосущие. В богословии отцов-каппадокийцев точкой отправления и основной реальностью были три Лица, три божественных ипостаси, и тайна Божества начиналась с исповедания Петра (Мф.16:17), с утверждения веры в божество Христа.

На Западе арианство никогда не получило широкого распространения. Западное троичное богословие формулируется в книге блаженного Августина о Троице (*De Trinitate*) и представляет собой философское определение Бога как единой Сущности, внутри которой Лица определяются как внутривещные «отношения» (*relationes*). Оба этих подхода к Троице могли бы рассматриваться как взаимно дополняющие друг друга, но на Западе включение *Filioque* в Символ веры кристаллизовало латинский подход в виде неизменяемой церковной догмы, что и послужило причиной разделения между двумя частями христианского мира.

Впервые добавление *Filioque* к Символу веры было утверждено в Испании на Толедском соборе в VII веке. Произошло это, по видимому, в результате недоразумения. Неискушенный в богословских тонкостях испанский король Реккаред провозгласил воссоединение визиготов с Церковью. Визиготы были арианами, и, чтобы обратить их в правую веру, испанские богословы начали выискивать в св. Писании тексты, утверждавшие божественную природу Христа, такие как, например: «Сказав это, (Иисус) дунул и говорит им: примите Духа Святого» (Иоан.20:22). Посылание Духа Христом справедливо рассматривалось ими как доказательство Его божественности. Чтобы разубедить еретиков, они ссылались на восточных отцов. Но при этом они не понимали, что такие аргументы не являются доказательством *вечно*го исхождения Духа от Сына и, уж конечно, не требуют внесения добавлений к Символу веры.

Исхождение Духа Святого от Сына все же было внесено в Символ веры, постепенно стало привычным, и в VIII веке Карл Великий

уже пользовался им как поводом для злобных нападков на греков. Он отказался признать решения Седьмого Вселенского собора (787 г.), потому что на нем был провозглашен Символ без Filioque. Однако римские патриархи того времени встали на защиту греков. Хотя западное богословие и признавало двойное исхождение св. Духа, папы все же считали добавление к Символу недопустимым. Официально латинская Церковь утвердила Filioque только в XI веке. (Фотию было хорошо известно, что Рим отверг добавление к Символу, и его упреки в адрес папы Николая касались миссионеров, которых папа посылал в Болгарию и которые по собственному почину провозглашали Символ с Filioque.)

Карл Великий, со своей стороны, был убежден в богословской правильности Filioque. Утверждение, что Дух исходит от одного лишь Отца, было, по его мнению, само по себе не так уж плохо, но говорить, согласно византийскому учению, что Дух исходит от Отца через Сына, неправильно, ибо это предполагает тварную природу Духа, согласно сказанному в Писании: «Все через Него (Слово) стало быть» (Иоан.1:3).

Иллюстрацией этой церковно-догматической путаницы служит так называемый иерусалимский инцидент. Карл Великий стремился установить добрососедские отношения с халифом и добился разрешения построить в Иерусалиме монастырь. Посланным для устройства монастыря франкским монахам он приказал во всем следовать обычаям его личной королевской придворной капеллы в Аахене. Немного спустя, в 807 году, монахи прислали папе Льву III жалобу на гонения со стороны монахов монастыря св. Саввы, называвших их еретиками. Эти монахи подговорили некоторых мирян выгнать франков из церкви во время рождественской службы в Вифлееме. И книги, и учение франков были объявлены еретическими. Против них была начата настоящая война, и франки, конечно, защищались. По выяснении оказалось, что причиной раздоров было употребление франками Filioque в Символе веры, как это практиковалось в Аахене. Монахи лишь выполняли приказ короля.

В 809 году Карл Великий созвал собор, на котором Filioque было утверждено, а греки осуждены. Этим решениям воспротивился папа Лев III, не пожелавший дать разрешение на добавление к Символу веры. Папа написал императору, что хотя он и разделяет его убеждения по поводу двойного исхождения Духа, тем не менее, не считая себя равным отцам Церкви, он (папа) категорически возражает против решений собора.

Проблема *Filioque* обсуждается Фотием в его книге «Мистагогия», которую он написал уже в преклонном возрасте, удалившись от дел. По мнению Фотия, расхождения между богословием и исповеданием веры быть не должно и добавление *Filioque* к Символу веры вне всяких сомнений равносильно изменению догматического содержания веры. В своей книге Фотий полемизирует с западным богословом Ратрамном Роттердамским, написавшим трактат в оправдание *Filioque*. Фотий этого трактата в оригинале не читал, ибо, как и большинство греков, не знал латыни, считая ее презренным варварским наречием, но, вероятно, пользовался переводом или сводкой. Фотий аттестовал аргументы латинянина как противоречащие доводам логики, догматическому богословию и св. Преданию. Свою аргументацию Фотий строил на утверждении единства природы и ипостасного различия между Лицами Троицы: Сын *рожден* от Отца, а Дух *исходит* от Отца, и в этом — самобытность Лиц св. Троицы. Логически, по Фотию, чтобы послать Духа, Отцу совсем не нужен Сын. Рассуждения Фотия выдают в нем прекрасного филолога и логика, но страдают некоторой схоластической сухостью. Восточная мысль никогда не считала, что «отношения» (*relations*) между Лицами Троицы составляют самобытие этих Лиц, и довольствовалась утверждением их ипостасного различия. Фотий обвинял западную точку зрения в полусавеллианстве (т.е. модализме), «полу» — потому что лишь два Лица св. Троицы (Отец и Сын) составляют одну реальность в акте исхождения св. Духа. Он постулирует не вполне убедительное различие между временным и вечным исхождением св. Духа: во времени, т.е. в период земной жизни Спасителя, описанной в Новом Завете, Дух исходит от Отца через Христа; вне времени, от века Он исходит от одного лишь Отца.

Интересно обсудить отношение обеих сторон к церковному Преданию. Франки в своей полемике постоянно ссылались на латинских отцов, но Фотий отказывался принять их доводы. Он признавал, что некоторые отцы, такие как свв. Амвросий, Иероним и блаж. Августин, утверждали исхождение Духа от Сына, но считал, что в таком случае их учение следует отвергнуть как ошибочное. К тому же никто из них никогда не предлагал интерполировать Символ веры. Добросовестный ученый и рационалист, Фотий не отрицал авторитета западных отцов, оставляя за ними простое человеческое право ошибаться. Помимо этого он настаивал, что на его стороне находятся все латинские патриархи: и в самом деле, несмотря на то что у большинства пап были свои личные взгляды на *Filioque*, никто из них не предлагал

вносить изменения в никейский Символ веры. Очевидно, что для Фотия факт подписания папой решений собора 879-880 гг. был достаточным свидетельством его православности. Более того, Фотий пишет о папе Иоанне VIII с большим уважением и признает, что участие папы делает собор вселенским. Обсуждая иерусалимский инцидент, он хвалит папу Льва за его вмешательство даже вопреки протестам императора. Забавно, что он хвалит не того папу, путая Льва III со Львом IV, но его благие намерения налицо.

В конце своего обсуждения Фотий выражает сомнения в пригодности латыни для правильной передачи смысла догматических тонкостей и предлагает, чтобы все читали Символ веры по-гречески — предложение, вряд ли осуществимое.

В заключение следует еще раз подчеркнуть огромное историческое влияние Фотия как церковного деятеля. Его значение как ученого (особенно его «Библиотеки») очень велико, но было признано лишь в более поздние времена. Его современники скорее видели в нем крупного богослова, хотя некоторые — особенно монахи, поддерживавшие Игнатия, — относились критически к его занятиям «внешней» (т.е. светской) философией и к его облику как гуманиста и политика.

Глава 8

ПРЕП. СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ

Личность преп. Симеона, жившего на рубеже первого и второго тысячелетий, исключительна не только влиянием, оказанным им на христианскую мысль, но и тем, что его учение нелегко укладывается в привычные богословские и церковные рамки. В «одомашненном» виде его идеями весьма однобоко пользуется современное харизматическое движение. Некоторые взгляды Симеона на богопознание заменили харизматикам все аспекты религиозной жизни. Однако в истории восточного христианства мистическое созерцание Бога и богословие всегда находились в тесном соотношении, никогда не упраздня друг друга. Поэтому и богословие на Востоке не превратилось в сухую науку, в то время как западное богословие постепенно приобрело схоластический характер и сделалось наукой в Аристотелевом смысле слова — наукой, в которой посылками являются св. Писание (у като-

ликов также и св. Предание), на основании которого можно делать строго логические построения и выводы. Мистики, не изучавшие Аристотеля, в глазах западных богословов не заслуживали ни серьезного внимания, ни доверия, и их популярность среди «простых верующих» хотя и вполне объяснима, но опасна рациональному уму. Подозрительное отношение к мистицизму распространено и в современном западном богословии.

Со своей стороны, восточные отцы не отрицали силы разума в богословии, однако среди них господствовало убеждение, что видение Бога достигается посредством очищения и аскетического усилия, что Бог Сам открывает Себя глазам верующего, что богопознание не предполагает обязательного участия интеллекта. Отсюда и почитание святых, и доверие к мистическому опыту. Иногда в восточном христианстве возникала некоторая поляризация между мистиками и богословами, но эта поляризация никогда не превращалась в полное взаимоотрицание. По той же причине церковный авторитет епископов и соборов в области определения истины не исключает возможности того, что истина может открыться любому верующему. Так, убежденный в своей правоте преп. Максим Исповедник один противостоял всему епископату своего времени, утверждая тем самым, что он-то и есть Церковь. Православие можно уличить в логических противоречиях, но они отражают тот факт, что вся наша вера, как и сама жизнь, пронизана антиномиями. Так, епископ предположительно наделен даром учительства, но в действительности, как мы знаем, многие церковные иерархи были еретиками. Православная Церковь никогда не делала попыток «механизировать» истину и духовные дары и всегда избегала упрощения сложного соотношения между свободой личности и дарами благодати, подобного, например, механической концепции непогрешимости папы римского. Богословие преп. Симеона Нового Богослова — еще один пример антиномичности православной мысли, и попытка свести его взгляды к чему-либо однозначному превратила бы его в карикатуру.

Наделив преп. Симеона именем «Новый Богослов», Предание поставило его в один ряд с Иоанном Богословом — самым мистическим из четырех евангелистов — и с Григорием Богословом (Назианzenом) — автором созерцательной поэзии. Это произошло неслучайно, ибо Симеон Новый Богослов — певец мистического единства с Богом, а мистицизм в восточном христианстве традиционно рассматривался как вершина и венец всякого богословия.

Произведения преп. Симеона были полностью опубликованы

лишь в самое недавнее время. Официально он был канонизирован в позднейшие времена, и в его честь долгое время не существовало ни особого праздника, ни канонов, ни стихир. Жизнь преп. Симеона подробно описана его учеником Никитой Стифатом, придворным писателем патриарха Михаила Керуллария, написавшим помимо жития Симеона также трактат против употребления опресноков и комментарий на псевдо-Дионисия. В наше время ведущим специалистом по Симеону следует признать архиепископа Василия Кривошеина, исследования которого позволяют предположить, что Стифат, отдавая дань своей слабости к псевдо-Дионисию, смягчал и даже видоизменял взгляды преп. Симеона.

Симеон Новый Богослов родился в 949 году в Пафлагонии, в богатой и знатной семье. Он получил хорошее воспитание и образование, но уже с ранних лет обнаружил склонность к монашеской жизни и в 973 году поступил в Студийский монастырь, где некоторое время подвизался под руководством старца этой обители Симеона Благоговейного. В Студийском монастыре Симеон не ужился, так как был, по-видимому, плохо приспособлен к строгой монашеской дисциплине студитов. Но самый факт его поступления в монастырь предполагает, что он разделял убеждения, господствовавшие в монашеской среде того времени, касательно вредности обучения после 18 лет и особенной духовной опасности чтения греческих философов. Как бы то ни было, атмосфера Студииона не благоприятствовала мистическому умонастроению Симеона. Его духовный отец приказал ему покинуть монастырь и пожить некоторое время в миру. Симеон повиновался, но в 977 году опять вернулся в Студийскую обитель, где и на этот раз остался не надолго. По совету своего духовного наставника, он добился назначения в монастырь св. Маманта, где в то время было очень мало монахов. Симеон возродил затухавшую жизнь монастыря, а в 980 году был рукоположен в сан священника и избран игуменом монастыря. В этом качестве он развил чрезвычайно бурную деятельность, установил в своем монастыре строгую аскетическую дисциплину и прославился как блестящий проповедник.

С 1003 по 1009 год Симеон был в разладе с церковными властями, особенно с синкеллом Стефаном, митрополитом никомидийским. Стефану, занимавшему высокое положение в Константинопольской патриархии, не нравился учрежденный в монастыре св. Маманта обычай ежегодного празднования памяти Симеона Благоговейного, в сущности равнозначный его канонизации. Это было спонтанное движение местного значения, и ничего необычайного в нем не

было — именно так и происходила канонизация святых в ранней Церкви. Но верхушка константинопольской иерархии предпочитала более формальный и бюрократический подход к канонизации. Стараниями Стефана Симеон был изгнан из Константинополя, но впоследствии был прощен и скончался мирно в 1022 году.

Творения преп. Симеона были впервые опубликованы в 1790 году в Венеции греческим епископом Дионисием Загорейским. Эта публикация представляла собой пересказ писаний Симеона на новогреческий язык. На русском языке существует перевод епископа Феофана (Затворника), пользующийся большой популярностью.

Творения преп. Симеона

1. «Катехизические слова», обращенные не к оглашенным, а к монахам (название предполагает, что пострижение в монашество равнозначно второму крещению; ср. «Катехизические проповеди» преп. Феодора Студита).

2. Проповеди на богословские и нравственные темы.

3. «Главы» и короткие «Слова».

4. «Гимны», представляющие собой наиболее оригинальную и дерзновенную часть наследия преп. Симеона. По поводу его гимнов нужно заметить, что это не церковные песнопения, но чистые возвышенные стихи, в которых поэтические образы служат для выражения личного христианского созерцания и духовного опыта.

Формулируя мысль Симеона кратчайшим образом, можно сказать, что для него христианская вера предполагает личный опыт общения с Богом. Продолжая традицию преп. Макария Великого, он говорит не об интеллектуальном богопознании, а о непосредственном опыте. Как уже упоминалось в предыдущих лекциях, Макарий неоднократно обвинялся в мессалианстве — монашеской ереси харизматического толка, также настаивавшей на непосредственном, личном опыте богообщения, но вместе с тем — в отличие от преп. Макария — отрицавшей необходимость таинств. К этому же направлению богословской мысли принадлежал и Симеон. Сутью христианства для него является богопознание. В своих писаниях он уникальным образом подчеркивает личный характер своего опыта с удивительной откровенностью, свойственной на Западе бл. Августину, но обычно чуждой восточным отцам:

О чудо! Того, Кого я воображал сущим на небе, узрел внутри себя. — Тебя, говорю, Творца моего и Царя, Христа. Тогда

уразумел я, что то была Твоя собственная победа, в коей Ты соделал меня победителем дьявола. Впрочем, я еще не знал, Владыка, как следует, что в видениях тех Ты еси, создавший меня и даровавший мне все сии блага, — не знал еще, что Ты еси в них, многоснисходительнейший Бог мой и Господь. Ибо я не сподобился еще слышать глас Твой, чтоб познать, что это Ты. Ты еще не сказал мне таинственно: Аз есмь; потому что я был недостойн того и нечист, так как имел слух душевный заложенным перстию греховною и очи мои держимыми неверием, неведением и мраком страстей.

(Слово 90)

Отрицание возможности живого и сознательного общения с Богом во Христе и во Святом Духе представляется преп. Симеону худшей из всех ересей, так как оно равносильно отрицанию всего дела Христова:

Не говорите, что невозможно принять Божественный Дух,
Не говорите, что без него возможно спастись,
Не говорите, что кто-нибудь причастен Ему, сам того
не зная,
Не говорите, что Бог невидим людям,
Не говорите, что люди не видят Божественного света,
Или что это невозможно в настоящие времена!
Это никогда не бывает невозможным, друзья!

(Гимн 27)

Преп. Симеон пишет о том, что истинная христианская жизнь должна быть сосредоточена не на мыслях о том, что произойдет после смерти, а на том, что происходит сейчас, в чем заключается жизнь в Христе, в теле Христовом. Об этом он пишет часто и очень реалистически:

(Христос) пребывает бестелесно в теле, неизреченно смешиваясь с нашими сущностями и природами и обоготворяя нас, как сотелесных Ему, сущих плотью от Его плоти и костью от Его костей.

Единство с Христом выражается у Симеона в форме любовных образов, вдохновленных ветхозаветной Песнью Песней:

Я искал Его, кого вождедел, кого пламенно возлюбил, пре-

красной красотой кого я был ранен, я воспламенялся, я горел
весь, сожигался.

(Гимн 30)

В одном из своих писем преп. Симеон излагает свои взгляды на исповедь. Он утверждает, что «слушать исповедь и отпускать грехи дано лишь тем, кто способен видеть Бога» (Послание 1). При этом он имел в виду монахов, а не духовенство. И действительно, в древних монастырях, да и сейчас, по Афонскому обычаю, даже обыкновенные монахи имеют право слушать исповеди. Симеон объяснял это довольно курьезной теорией, состоявшей в том, что, хотя полученная от Христа апостолами власть «вязать и решить» (Мф.16:19) была передана епископам, они не оправдали дарованную им благодать и их заменили священники. Но и священники не справились с ответственностью, и тогда право исповедовать грешников было передано монахам. Иными словами, на смену сакраментальному служению пришло харизматическое — идея довольно двусмысленная. Ее можно объяснить только особенностями харизматически пророческой личности преп. Симеона. Но именно такого рода взгляды служат предлогом для обвинений его в мессалианстве. Встречая подобные высказывания, мы должны принимать во внимание общий дух восточно-христианского отношения к таинствам, которые никогда не рассматриваются как магические акты. Совершая литургию св. Василия Великого, священник молится: «Да не моих ради грехов возбраниши благодати Святого Твоего Духа от предлежащих Даров» («Из-за моих грехов не отнимай благодати Святого Твоего Духа от предложенных Даров»). Слова молитвы предполагают, что Господь может отнять благодать, но мы, со своей стороны, верим, что Он этого не сделает, ибо поистине «достойных» священников, да и христиан вообще, вовсе не существует, а благодать Божия даруется по вере Церкви. Недостойному священнику как бы сделано предупреждение, но таинство все же совершается молитвой Церкви и по раз и навсегда заключенному завету с Новым Израилем.

Говоря об исповеди, преп. Симеон, конечно, должен был бы сделать именно такие оговорки во избежание недоразумений и соблазнов. Но даже при отсутствии оговорок можно сказать, что мессалианином Симеон не был. Это видно из его общего отношения к таинствам. Среди восточных духовных авторов ни один не подчеркивал роли таинств так настойчиво, как преп. Симеон, тогда как мессалиане отрицали таинства вообще. Прежде всего он настаивал на духовном

делании в жизни Церкви и не интересовался ее организацией. Как духовному отцу и «пророку» ему был чужд всякий формализм. О христианском опыте и таинствах он не умел говорить в холодном описательном стиле. Этим и объясняется некоторое отсутствие уравновешенности и трезвости в писаниях преп. Симеона. Понять и оценить его пророческий дух можно только в свете всего церковного Предания в целом. А для православного богословия в наше время очень важно все то, что о таинствах Церкви писали и св. Игнатий Антиохийский, и св. Киприан Карфагенский, и св. Иоанн Златоуст, и, наконец, такие носители пророческого духа, как преп. Симеон Новый Богослов.

* * *

Тем временем на Востоке не утихали богословские споры. Они происходили в атмосфере интеллектуального, научного и технического подъема и велись в несколько схоластическом ключе, чуждом традиции, которую представлял преп. Симеон. Большинство споров касалось природы Христа и было вызвано необходимостью диалога с монофизитами. Император Василий II вновь захватил Ближний Восток и находился в постоянных переговорах с армянами. На сцене в это время появился монах Нил, который в своей полемике с армянами затронул вопрос об обожении человеческой природы Христа. Армянские богословы утверждали, что обожение совершилось «по природе». Нил, напротив, настаивал, что обожение совершилось «по состоянию», иными словами — «по благодати» или же «по усыновлению». Этот способ выражения Нила был решительно отвергнут Церковью, считавшей возможным говорить об обожении человеческой природы Христа исключительно в терминах *ипостасного единства*. Нил был формально осужден как повинный в несторианской ереси.

В 1114 году известный богослов Евстратий, митрополит никейский, снова вступил в спор с армянскими монофизитами. Эти последние утверждали, что возможно говорить о «тварном человечестве» Христа как священника, т.е. человека, поклонявшегося Богу. Евстратий соглашался, но по совершенно иным причинам, а именно, на основании того, что якобы Христос в Своем человеческом качестве приносит в жертву Себя самому Себе, как Богу, и поэтому титул Первосвященника принадлежит Его человеческому естеству. Осуждение Евстратия Церковью предполагает, что любое действие Христа, будь то

человеческое или божественное, есть действие *единой ипостаси* Христа, которой и принадлежат все Его имена и титулы и о которой нельзя сказать, что одна из входящих в ее состав природ поклоняется другой.

Глава 9

СВ. ГРИГОРИЙ ПАЛАМА

Св. Григорий Палама (1296-1359/??/ гг.) принадлежит к позднему византийскому периоду. Но для того, чтобы должным образом оценить его место в развитии богословской мысли, необходимо представлять себе основные тенденции, царившие в богословии и философии того времени, тенденции, восходящие к незапамятным временам раннего христианства. Речь идет о соотношении между богословием и античной философией, о знакомой уже проблеме Афины — Иерусалим, которая с давних времен, на протяжении всей византийской истории, волновала, да и сейчас снова волнует умы.

В византийский период античное наследие хотя и изучалось, но считалось опасным, а монашество в большинстве своем было в разной степени враждебно классической культуре, считая ее пережитком язычества. С другой стороны, отцы-каппадокийцы (в частности, Василий Великий) утверждали, что классическое образование полезно для молодых людей. В средневековой Византии христианская мысль противопоставляла себя античной философии, но интерес к последней все же сохранился, и обе традиции продолжали сосуществовать, примером чего служат такие личности, как патриарх Фотий и Иоанн Итал.

Основа конфликта состояла в том, что взгляд и понимание природы божества в греческой философии были несовместимы с библейской интуицией. В то же время христианское богословие успешно пользовалось целым рядом идей, заимствованных у Платона. Поучительным примером искушения, которым греческая мысль грозила христианским богословам, был Ориген, в учении которого обе традиции так и не нашли примирения.

Следует заметить, что строгой поляризации между «гуманистами» и монашеством не было, хотя среди тех и других существовали радикальные группы. Среди интеллигенции «гуманизм» спокойно уживался с христианством и, как правило, приводил к богословскому консерватизму. Исповедуя христианство в его традиционных формах и в то же время будучи ценителями классического наследия, такие люди, как, например, Фотий и позднее Михаил Пселл, жили как бы в двух мирах, не делая никаких попыток согласовать, связать их в едином мировоззрении.

Эта своеобразная «культурная шизофрения» особенно характеризует период усиления Византии, длившийся до конца царствования Василия II. С падением Константинополя в 1204 году византийскому интеллектуальному снобизму пришел конец, и взоры волей неволей обратились на Запад, который до тех пор греки считали варварским и не заслуживающим никакого внимания. Восточное самодовольство сделалось неуместным, и многие начали видеть в латинском Западе единственную надежду на спасение. При этом представители византийской интеллигенции постепенно убедились в том, что на Западе культура и просвещение уже начали в некоторых областях превосходить их собственные.

В середине XIV века секретарь императора Николая Кантакузина Димитрий Кидонис, выучив латынь, прочитал «Сумму против язычников» Фома Аквината и к собственному удивлению обнаружил, что западные мыслители были не только знакомы с Аристотелем и греческой философией, но и успешно совмещали их с христианством. Нужно заметить, что на Западе проблемы «Афины — Иерусалим» не существовало. В XI веке, благодаря арабским переводам, был «открыт» и переведен на латынь Аристотель. Начался расцвет схоластицизма, оплодотворение западной культуры классической мыслью. В этот период часть византийской интеллигенции увлеклась западной культурой, и некоторые даже переехали на Запад и приняли католичество («латинофроны» или «латинотудрствующие»).

Официальное отношение византийской Церкви к античной философии можно охарактеризовать как неопределенно-подозрительное. В XI веке Иоанн Итал был осужден синодом и судим как еретик за свои оригенистские идеи. В результате в так называемый «Синодик в неделю Православия» (литургический чин, совершаемый в первое воскресенье Великого Поста) была включена анафема против Итала. Содержание этой анафемы сводилось к тому, что читать греческих

философов не возбраняется, но верить им (особенно Платону) считается предосудительным.

После того, как в 1261 году Константинополь был отвоеван у крестоносцев, (уже в Никейском царстве) снова наступил расцвет греческого национализма и интереса к античности среди столичной интеллигенции. Но вместе с тем оживилось и монашеское движение с его аскетическим и вероучительным радикализмом. Империя, ограниченная столицей и ее пригородами, была чрезвычайно слаба в политическом отношении, и Церковь стала фактически намного сильнее государственной власти. Византийский патриарх назначал митрополитов в России, его признавали Болгарская и Сербская Церкви. При этом монашеское влияние в Церкви преобладало, в то время как в Константинополе и Никее лишь кучка интеллигентных снобов интересовалась Платоном, Аристотелем и древнегреческим наследием. Зато монашество расцветает, как никогда, и распространяет свое влияние на жизнь империи и далеко за ее пределами.

Монашеское движение того времени связано с понятием «исихазма». Слово это происходит от греческого *исихия*, означающего «тишина», «молчание». Первоначально исихастами назывались отшельники, монахи, ведущие созерцательный образ жизни, в отличие от общежительного. Вся жизнь исихастов была посвящена Иисусовой молитве. Идея постоянной «умной» молитвы, как мы знаем, восходит к Евагрию Понтийскому. К XIV веку традиция «умной» молитвы была знакома не только отшельникам, но считалась основным «деланием» во всех монастырях и даже среди мирян. Существовало несколько «психосоматических» методов (вероятно, восходивших к эпохе древнего христианства) для сосредоточения внимания в умной молитве путем дисциплины дыхания. Один из этих методов неправильно приписывается Симеону Новому Богослову, а другой — Никифору Исихасту («Уединеннику») — итальянцу, обратившемуся в православие и ставшему афонским монахом (XIII век). С его именем связаны споры о природе и назначении исихазма. В своем трактате Никифор предлагает практические указания для достижения постоянной молитвы. Основным препятствием для постоянной молитвы, утверждает он, является рассеяние: падший человеческий дух привязан к внешним объектам, не имеющим ничего общего с образом Божиим в нас. Поэтому первой задачей должно быть «собрание ума», объединение своего «я» в единое целое. Для достижения этого можно пользоваться дыханием, как постоянным элементом нашего психосоматического бытия:

Ведомо тебе, что дыхание наше ... есть естественный путь к сердцу. Итак, собрав ум свой к себе, введи его в путь дыхания, коим воздух доходит до сердца, и вместе с сим вдыхаемым воздухом понудь его сойти в сердце и там остаться... Подобен же тебе при сем знать, что когда ум твой утвердится в сердце, то ему не следует оставаться молчаливым и праздным, но непрестанно творить молитву: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя!» и никогда не умолкать.

(«О трезвении и хранении сердца»)

Очевидно, что этот метод коренится в ветхозаветном понимании крови как обиталища души. Человек рассматривается как нераздельное психофизическое единство, в котором любое движение души неизбежно вызывает телесную реакцию. Имеются и другие варианты этого метода, и все они основаны на связи между дыханием и молитвой, на объединении разума и сердца. Согласованная с ритмом вдохов и выдохов молитва становится постоянной. Как уже отмечалось, нет основания думать, что метод дыхания в молитве является нововведением этой эпохи. Он, по всей видимости, восходит к древности и имеет параллели в разных религиях. Уже Иоанн Лествичник (VII век) учил, что имя Иисуса должно «прилепиться» к дыханию молящегося.

Богословское обоснование исихазма было сделано св. Григорием Паламой. Наличие фамилии — Палама — указывает на знатность его происхождения (простые люди того времени различались лишь именами и прозвищами). Он был родом из семьи беженцев из Малой Азии. Отец его был сенатором и очень набожным человеком. Сохранились сведения, что он практиковал Иисусову молитву и иногда даже во время заседаний сената погружался в нее. Рассказывают, что в одном таком случае император Андроник II сказал: «Не беспокойте его, пусть молится».

Григорий Палама получил образование в Константинополе и завоевал репутацию блестящего знатока Аристотеля. Этим опровергается распространенное убеждение, что Восток интересовался только Платоном, а Запад — Аристотелем: по всей видимости, такого четкого разграничения не существовало.

После смерти отца, когда Григорию было около 20 лет, все оставшиеся члены семьи удалились жить в монастыри. Около 1315 года Григорий и его брат стали монахами на Афоне, который к тому времени уже был крупным монашеским центром. Впоследствии Григорий много странствовал из одного монастыря в другой: очевидно, что

византийские монахи того времени не почитали необходимым принадлежать постоянно к какой-то определенной общине. Любимым монастырем Паламы стала древняя лавра св. Афанасия. На короткий срок он сделался игуменом монастыря «Эсфигмен» и, наконец, осел постоянно в скиту св. Саввы (около одноименной Лавры), где жил отшельником и где начал писать. Он вел жизнь «умеренного» исихаста, на ежедневные службы не ходил, но и сакраментального общения с Церковью не прерывал, что опровергает предположения о его принадлежности к *мессалианству* — еретической традиции, отрицающей необходимость таинств.

Григорий Палама так бы и остался просто еще одним христианским писателем, если бы ему не довелось вмешаться в полемику с Варлаамом Калабрийцем. Варлаам был итальянским греком, который из приверженности истинной вере прибыл из Италии в Константинополь (1329 г.). Он был сложной личностью, принадлежа одновременно двум культурам — восточной и западной. Его родным языком был греческий, но он был также знаком и с латинским богословием своего времени. В интеллектуальной жизни Запада тогда преобладали номинализм и реализм. *Номинализм* представляет собой такой подход к действительности, при котором слова — всего лишь условные обозначения, не имеющие отношения к сущности предмета. *Реализм* же утверждает, что язык адекватен реальности, что «имена» не случайны, а действительно связаны с обозначаемыми реалиями. В богословском контексте номиналистский подход может существенно изменить смысл учения о богопознании. Он особенно связан с именем Вильгельма Оккама, критиковавшего «реалистическую» томистскую школу, распространенную на Западе.

По приезде в Константинополь Варлаам, будучи человеком необычайным, привлек всеобщее внимание и сделал молниеносную карьеру. Он подружился с Иоанном Кантакузином, «Великим Доместиком» (премьер-министром) и приближенным императора Андроника III. С его помощью Варлаам стал профессором в Константинополе с узкой специализацией толкователя псевдо-Дионисия Ареопагита.

В 1333 году в Константинополь прибыли два римских легата-доминиканца. Один из них, венецианец по происхождению, был епископом Босфора Киммерийского (как тогда называлась Керчь), в то время колонизированного итальянцами, куда епископ и направлялся по назначению. Будучи проездом в Константинополе, легаты провели совещание с греками о возможности соединения Церквей. Речь, как всегда, шла о *Filioque*. Греческим представителем был назначен Вар-

лаам. Он был энергичен, хорошо знаком как с западной, так и с восточной ментальностью и культурными особенностями — словом, как нельзя лучше подходил для диалога с латинянами. Еще одно немаловажное удобство состояло в том, что он не занимал никакого официального положения в Церкви, так что в случае недоразумений или затруднений от него всегда можно было отречься.

По случаю предстоящей дискуссии Варлаам опубликовал 21 короткий трактат, в которых яростно нападал на Фому Аквинского. Фома в своих писаниях пользовался Аристотелевым методом силлогизма и, придерживаясь философского реализма, доказывал возможность познания Бога. Варлаам же в своих трактатах призывал западных коллег читать Дионисия, который доказывает, что человеку не дано знать Бога. В таком же духе он отвергал силлогизмы своих оппонентов, заявляя, что нам ничего неизвестно об исхождении Св. Духа, вследствие невозможности богопознания, и поэтому следует просто подчиняться авторитету Церкви и Предания. Вдобавок Варлаам позволил себе иронизировать над схоластическим методом доминиканцев, и те, оскорбленные, уехали в Керчь.

Трактаты Варлаама продолжали циркулировать и в конце концов попали на Афон, где их прочитал Григорий Палама. Около 1335 года Григорий написал Варлааму чрезвычайно вежливое письмо. В этом письме он напоминал Варлааму о Боговоплощении и, ссылаясь на афонских исихастов, говорил о непосредственном христианском опыте богообщения. По мнению Григория, отрицание возможности богопознания, проповедовавшееся Варлаамом, было наихудшей ересью.

Письмо Григория Паламы привело Варлаама в крайнее раздражение, но в то же время возбудило его любопытство. Он решил лично познакомиться с исихазмом и навестил местных исихастов в Фессалониках и Константинополе. То, что он увидел, глубоко возмутило его гуманистический склад ума, взлелеянный греческой философией и проникнутый духом классической культуры.

Они посвятили меня, — писал он, — в свои чудовищные и абсурдные верования, описывать которые унижительно для человека, обладающего хоть каким-то интеллектом или хоть малейшей каплей здравого смысла, — верования, являющиеся следствием ошибочных убеждений и пылкого воображения. Они сообщили мне об удивительном разлучении и воссоединении разума и души, о связи души с демоном, о различии ме-

жду красным и белым светом, о разумных входах и выходах, производимых ноздрями при дыхании, о заслонах вокруг пупа и, наконец, о видении душой нашего Господа, каковое видение осозаемым образом и в полной сердечной уверенности происходит внутри пупа.

(Послание 5, к Игнатию)

В этом описании трудно распознать, имеем ли мы дело с невежественным искажением методов Никифора Исихаста или псевдо-Симеона или же с сатирой самого Варлаама. Как бы то ни было, Варлаам принял свои открытия всерьез и отождествил монахов-исихастов с мессалианами или же богомилами — еретиками, наводившими тогда Балканские страны.

Последовавшая полемика между Варлаамом и Паламой сводилась к вопросу о богопознании, христианской антропологии и духовной жизни. Замечательно, что в этой полемике обе стороны ссылались на авторитет все того же псевдо-Дионисия.

В ответ на выпады Варлаама Григорий написал три трактата «В защиту свяленно-безмолвствующих», т.е. исихастов. Это были первые три из девяти трактатов, посвященных этой теме и составлявших три триады — опять же в традиции Дионисия. В полемическом пылу Варлаам обозвал исихастов *омфалопсихи*, «пуподушники». Его обвинения монахов в мессалианизме и богомилстве могли иметь серьезные последствия, ибо он все еще был в фаворе в Константинополе.

В 1339 году Варлаам был послан к папе римскому в Авиньон для очередных переговоров о соединении Церквей и для запроса о крестовом походе против турок. Папа требовал сначала соединения, а лишь потом обещал послать войско. Варлаам просил посылки войска в обмен на обещание соединения. Тогда же он написал трактат, в котором излагалась его программа соединения Церквей. Программа состояла в том, что, поскольку об исхождении Св. Духа никому ничего не известно, следует выкинуть *Filioque* из Символа веры, а рассуждения на эту тему оставить на совести богословов — пусть думают, кому как нравится. Папа отверг программу Варлаама, сказав, что Римская Церковь уже решила вопрос об исхождении Св. Духа от Сына и что от греков требуется одно: признать это решение. Варлаам уехал домой в Константинополь с пустыми руками, не добившись ни войска, ни церковного единства. В Константинополе он столкнулся с оппозицией монахов, которые тоже отрицали, что вопрос о Св. Троице можно решить по-варлаамовски, т.е. простой ссылкой на «незнание» Бога.

Тут можно заметить, что современная западная культура характеризуется такой же «варлаамовской» ментальностью. Отвергая понятие причастия божественной жизни, доступного всем людям во Христе, христианский Запад в основном трактует христианскую веру как зависящую от внешнего авторитета, что хорошо понял еще А. С. Хомяков. Протестанты утверждают (или во всяком случае утверждали) формальный авторитет буквы Писания. Реакцией на такой подход было установление незыблемого папского авторитета. Обе стороны в равной степени чужды восточному опыту, основанному на опыте самой Церкви, доступном всем ее членам и только ограждаемом, а не создаваемом авторитетом Писания, епископов и соборов.

В результате спора Варлаам опубликовал свой последний трактат — «Против мессалиан», а Григорий — свои три триады в защиту исихастов. В 1340 году Палама уезжает из Салоник на Афон, где вместе со своими друзьями и единомышленниками составляет «Святогорский Томос». Этот документ в поддержку Паламы против Варлаама был подписан всеми афонскими игуменами на нескольких языках.

В конце концов спор был представлен на рассмотрение собора, который состоялся в Константинополе в 1341 году и осудил Варлаама (10 июня). Варлаам немедленно покаялся и принес свои сожаления, которые, однако, вряд ли были искренними, ибо в тот же вечер он отплыл в Италию, где вскоре был рукоположен в епископы папой римским. Не найдя применения своим богословским талантам, он впоследствии преподавал греческий язык великому Петrarке.

Творения св. Григория Паламы

1. «Слова аподиктические» («доказательные») содержат обсуждение проблемы Filioque.
2. Несколько писем к Варлааму и к более позднему оппоненту, Акиндину, на тему Filioque, а также о вопросе богопознания.
3. Три триады (9 трактатов) «В защиту священнобезмолвствующих» (исихастов) — это основной труд Паламы.
4. С этими триадами связан манифест афонских монахов, составленный св. Григорием, — так называемый «Святогорский Томос».
5. Трактаты на различные темы, среди которых наиболее важны семь трактатов против Акиндина, содержащих полемику о божественных энергиях.

6. Трактаты, написанные против последнего оппонента, Никифора Григоры (ок. 1355 г.).

7. Несколько сочинений духовного содержания, среди которых находим жизнеописание св. Петра Афонского, знаменитого отшельника X века.

8. «Слова» («гомилии»), содержащие проповеди на все 53 воскресенья в году. Согласно существующему обычаю, епископы в конце жизни публиковали собрание своих проповедей. «Слова» св. Григория не содержат почти ничего, касающегося спора об энергиях Божиих, отличаются живым стилем и свидетельствуют о Григории как об ответственном епископе и хорошем пастыре.

Богословские взгляды св. Григория

Григорий Палама стоит в одном ряду со всеми традиционными православными богословами. Центральными для его мысли являются следующие два утверждения. Во-первых, тварный характер мира, отличающий его от Бога именно своей тварностью, которая выражается словом *φύσις*, природа, естество. Природа хотя и не божественна, но, в силу своей «сотворенности», отражает божественный замысел о мире и человеке. Во-вторых, природа проявляется в наиболее совершенном виде только в общении с Богом. Именно поэтому совершенство явилось нам в виде Богочеловека Христа. Но естественный тварный разум даже в падшем виде также обладает доступом к Богу. Постулируя такую возможность, следует в то же время иметь в виду, что исчерпывающее видение *сущности* Божией тварному разуму недоступно — он может познавать Бога лишь по аналогии или посредством отрицания, отбрасывая все то, что не есть Бог.

В этом контексте Палама подробно обсуждает роль греческой философии в христианской мысли. В общем и целом к греческой философии он относится недоброжелательно, что проявляется в его полемике против Варлаама. Варлаам, так же как и Палама, настаивал на невозможности познания Бога, но свои доводы он строил, пользуясь Аристотелевой логикой: эта последняя неприменима к богопознанию, ибо у Аристотеля всякое знание начинается с чувственного опыта. Конечно, и Палама признает, что Бог непознаваем, но не из-за чувственности человеческого опыта, а по причине Своей собственной абсолютной трансцендентности. Но, с другой стороны, Палама утверждает возможность некоей интуиции божественного через творение Божие, через окружающий мир, где присутствуют божественные

идеи, силы или *энергии*. Греческие философы, по его мнению, «промахнулись» (интересно, что греческое *αμαρτάνω*, грешить, как раз и означает «промахнуться»), гордость омрачила их разум (см. Рим. 1:21; 1 Кор. 1:20): им дано было все необходимое для обладания мудростью, но они не воспользовались своим знанием по назначению. Св. Григорий считал, что христиане должны обращаться с греческой философией, как фармацевты со змеями: сначала нужно их убить, затем препарировать, извлечь яд и приготовить из него противоядие.

Не следует, однако, зачислять Паламу в ряды обскурантистов. Нужно всегда иметь в виду, что его богословствование не было систематическим — он писал полемические сочинения, а в контексте полемики некоторые преувеличения вполне объяснимы и оправданы. Как уже отмечалось, в споре между Варлаамом и Паламой большую роль играли писания псевдо-Дионисия Ареопагита, которого Варлаам считал классическим примером совместимости богословия с греческой философией. Св. Григорий также ссылался на псевдо-Дионисия, но в несколько «христианизированном» варианте.

Возникал вопрос: если греческая философия не может дать нам видения Бога, то что же может дать его? Палама ссылался на опыт исихастов, опыт постоянной молитвы, ведущий монахов к созерцанию божественного света, — опыт Церкви во Христе и во Св. Духе, конечно, недоступный естественному падшему разуму. В интерпретации Варлаама монахи были попросту невеждами, предававшимися бессмысленному созерцанию собственных пупов, которое они выдавали за опыт богообщения. Ничего большего Варлаам в них не увидел. Выступая на стороне афонских монахов, Палама защищал не просто один из способов молитвы, но целое мировоззрение. Для него защита исихастов была в то же время утверждением возможности богопознания, возможности еще в этой жизни видеть нерукотворный свет Преображения, о котором писал преп. Симеон Новый Богослов.

Начиналось это утверждение с антропологии. Для св. Григория Паламы, как и для св. Иринея Лионского и, можно сказать, для всей святоотеческой традиции человек представляет собой единство тела, души и духа. При этом дух человека неотделим от жизни самого Бога — от Духа Святого. Если человек отказывается от этого природного, естественного родства с Творцом, он сам подвергает себя смерти, теряет свою человечность. В этом родстве человека с Богом через дух состоит смысл и содержание «образа Божия» в человеке. Однако образ Божий не ограничивается лишь одним духом. Христос явился нам во плоти, почтив тем самым и человеческое тело, чтобы — по ри-

торическому выражению Паламы — пристыдить ангелов, которые в противном случае слишком бы возгордились. Ангелы — всего лишь вестники, тогда как человек — венец и царь творения именно потому, что в нем сосредоточено все творение, включая духовный и материальный мир. Душа человеческая не живет, как утверждали платоники, в ожидании освобождения от рабства телу; напротив, душа любит тело и пребывает с ним в неразрывном единстве. Помимо греха, в человеческой жизни нет ничего дурного. С приходом Христа даже смерть превратилась в блаженный покой, перестав быть ужасным и бессмысленным концом.

Такой взгляд на человека, как на единое целое, как на союз души и тела, объясняет, почему, согласно исихастам, в молитве должно участвовать и тело — душа не может молиться одна. Мы в церкви также всегда имеем дело с материей и с нашим телом: мы падаем ниц, преклоняем колени, осеняем себя крестным знамением, целуем иконы и почитаем мощи святых угодников. Более того, в качестве питания мы получаем Тело и Кровь Спасителя. Связь молитвы с дыханием — лишь выражение общего положительного отношения к телу, постоянно подчеркиваемого Паламой в его писаниях. Тело следует подавлять и ограничивать лишь тогда, когда оно восстает против духа и стремится к независимости от него.

Как уже отмечалось, Палама считает сердце центром психосоматической жизни человека. В этом он следует скорее традиции св. Макария Египетского, нежели Евагрия или же св. Григория Нисского, традиции, восходящей к библейской физиологии человека. В библейском, ветхозаветном понимании жизнь нельзя свести лишь к интеллектуальному существованию, ибо она сосредоточена в крови. Поэтому сердце и представляет собой центр жизни человека. Конечно, нет нужды понимать такую физиологию буквально, но основной смысл ее — что тело и душа составляют единое целое — необходим для понимания смысла Боговоплощения. Христос в Воплощении воспринял именно это единство, всего человека, его тело и душу. На этом основании св. Григорий строит свое учение о молитве сердца. Когда монах молится, помещая свой ум в сердце, ему открывается сама божественная жизнь. То же самое происходит при освящении нашего тела в причащении таинствам:

В своей несравненной любви к людям, Сын Божий не просто соединил свою божественную ипостась с нашей природой, облекшись живым телом и разумной душой, «дабы появиться

на земле и жить с людьми» (Варух, 3:38), — о, несравненное и прекрасное чудо! — Он также соединяется с человеческими ипостасями, сливаясь с каждым верующим через причащение Его святому Телу. Ибо Он составляет с нами одно тело (*сiссомос*, «со-телесен», Еф., 3:6), превращая нас в храм целокупного Божества — так как в Телу Христа «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол., 2:9). В таком случае невозможно Ему не просветить тех, кто достойным образом участвует в божественном сиянии Его Тела внутри нас, проливая сияние на их души, как некогда на тела апостолов на Фаворе. Ибо, поскольку это Тело, источник благодатного света, в то время еще не соединилось с нашим телом, оно сияло внешним образом на тех, кто были достойны приблизиться, передавая свет их душам через очи разума. Но сегодня, соединившись с нами и обитая внутри нас, оно освещает нашу душу изнутри. («Триады», 1, 3:38;)

В этом отрывке с несомненной ясностью утверждается реальность общения Христа с человеком в Телу Христовом. С момента Воплощения Бога не следует искать вовне — Он находится внутри нас. Апостолы видели лишь внешний свет, ибо Христос еще не умер и не восстал из мертвых, но после Воскресения мы все, все без исключения, являемся самым реальным, живым образом членами Его Тела, Церкви. Это учение представляет собой основу всей христианской этики.

Со взглядами Григория Паламы связан целый ряд проблем — их соотношение с неоплатонизмом, т.к. неоплатоники также говорили о внутреннем свете, а также вопрос о связях между монахами-исихастами, от имени которых говорил Палама, и *мессалианством* — ересью, отвергающей все учение Церкви о иерархии и таинствах во имя личного мистического опыта. Именно в этой ереси упрекал исихастов Варлаам, о чем речь уже шла выше. Несостоятельность этих упреков очевидна, ибо мессалиане отрицали необходимость участия в таинствах, тогда как для св. Григория таинства составляли основу созерцательной жизни. Палама прямо пишет, что восприятие Христа совершается через крещение и евхаристию — таинства, представляющие основу и центр всей церковной жизни, без которых Церковь перестает быть Церковью.

Неизбежным следствием христоцентрической антропологии и мистицизма Григория Паламы явился положительный взгляд на ис-

торию, совершенно чуждый языческому эллинизму (включая неоплатонизм), для которого всякое движение или изменение реальности есть признак падения, тогда как красота и добро всегда воспринимаются в категориях неподвижности. Для Паламы история, т.е. движение и процесс, важна, так как Христос явился в наш мир во времени, изменив отношения между человеком и Богом и открыв человеку путь к истинному общению с Богом. Христос облекся человеческим естеством и тем самым открыл каждому из нас возможность единства с Собой через таинства. Наша жизнь в истории обращена в будущее и состоит в осуществлении всех возможностей, данных нам Богом во Христе, для достижения спасения себя и всего творения во Втором Пришествии. Но Второе Пришествие есть живая, уже совершающаяся для христианина реальность в его сакраментальном и духовном опыте: будущее Царство уже «внутри нас» (Лк. 17:21), в ожидании полного обнаружения своей славы в последний день. Эта эсхатологическая перспектива мысли св. Григория объясняет терминологию и образы, употребляемые исихастами. Они отождествляют божественную реальность, являющуюся святым, со светом, который видели ученики Господа при Его Преображении на Фаворе. Этот «фаворский свет», свет Преображения, и есть «свет будущего века», предвосхищение Царства Божия.

Помимо других претензий, Варлаам обвинил паламизм в «навязывании мистицизма», имея в виду харизматический аспект, присущий учению исихастов. И в самом деле, восточному христианству в целом всегда было свойственно личное измерение духовного опыта, в нем всегда подчеркивалось, что Христос пришел спасти каждого из нас, спасти, а не учредить организацию. Однако сведение паламизма к одному лишь харизматическому опыту есть искажение и обеднение этого богатого оттенками и утонченного учения. К тому же, как мы знаем, Палама отнюдь не призывал всех стать исихастами, его учение выходило за рамки руководства к духовной жизни. Скорее оно было реакцией на возникновение номинализма в христианстве, торжественным утверждением божественной имманентности в истории и в человеческой личности.

* * *

Таким образом, сущность полемики между Варлаамом и Паламой сводилась к проблеме богопознания. Варлаам утверждал, что человеку доступно лишь символическое представление о Боге, а не

реальное общение с Богом. Согласно учению св. Григория, реальное общение и соединение человека с Богом, при котором Бог и человек причастны общей жизни, возможно объективно, и основой для этого соединения служит *ипостасное единство человеческой и божественной природ во Христе*. Фактически Палама защищает христологию на уровне веры. Видение Бога возможно, когда божественная энергия сообщается человеку, по-настоящему им усваивается. В этом состоит смысл спасения. Сообщение божественной энергии происходит в таинствах крещения и евхаристии, и поэтому паламизм нельзя упрекнуть в мессалианстве.

Следуя преп. Макарию Египетскому, св. Григорий понимает крещение, как воскресение души, умершей в результате грехопадения. После крещения личность начинает новую жизнь уже не одна, а с Христом. Такое вполне реалистическое понимание крещения, как начала новой жизни во Христе, исключает всякое сведение смысла таинств к одной лишь символической. Для Варлаама Бог превышает свет. Свет, который ученики Спасителя видели на Фаворе, — лишь символ божественного присутствия, которым Христос воспользовался, чтобы «произвести впечатление» на апостолов. Для Паламы такой подход был бы законным до Христа. В Ветхом Завете мы видим лишь тени, символы, предвещающие реальность. Но Христос *действительно, а не символически* вошел в историю: Фаворский свет был *реальным* божественным светом, которым действительно сияло тело Спасителя.

Такой подход очень трудно совместить с иерархиями псевдо-Дионисия: после прихода Христа нам не нужны ни посредники, ни промежуточные инстанции для истинного общения с Богом. Палама разрешает эту трудность следующим образом: иерархические триады отражают действительность, существовавшую до Христа. Воплощение упразднило необходимость посредников. Архангел Гавриил, принадлежащий к одному из низших ангельских чинов, был послан к Деве Марии с благой Вестью именно в знак отмены всех ветхозаветных рангов и структур. Точно так же и при Вознесении Христос привел в изумление всех ангелов — привыкшие к определенному порядку, они вдруг увидели человека, возносящегося превыше них во славу Отца.

В свете этого становится понятна терминология св. Григория. В употребляемых им терминах — «сущность», «энергия», «природа» — нет ничего специфически христианского, все они восходят к Аристотелю. Согласно Аристотелю, всякая природа проявляется через энер-

гию. Поэтому не существует предметов, не обладающих энергией, и, наоборот, при отсутствии энергии перестает существовать предмет. Кроме того, у Аристотеля знание о предмете дается исключительно посредством ощущения.

Свв. Григорий Нисский и Максим Исповедник тоже пользовались термином «энергия». Отстаивая каппадокийское богословие, Григорий Нисский отвергал обвинения в тритеизме на основании того, что три Лица божественной Троицы обладают одной энергией, а потому в каждом божественном действии участвуют все три вместе, а следовательно, есть лишь один Бог и одно Спасение.

Преп. Максим Исповедник учил, что в Христе присутствуют два естества и две энергии. В Нем человеческая и божественная природы соединились ипостасно, но сохранили каждая свои свойства (энергию, или волю). Поэтому, соединяясь с Христом (т.е. с Его единосущным нам человечеством), мы причащаемся Его божественной энергии (но не Его божественной природе), пронизывающей Его человеческую природу.

В таком же духе рассуждал и Григорий Палама. Поскольку Спаситель обладает нетварной божественной природой, Он является также источником *нетварных энергий*, а потому и свет Фаворский, который есть не что иное, как энергии Бога, также нетварен. Именно этот свет пронизывает Его тварную человеческую природу и делается доступным нам потому, что «божественность», т.е. *нетварность* есть «качество», способное передаваться от одной природы к другой. В этом смысле традиционного понятия *обожения*: тварь, причащаясь Богу, обретает «божественность», становится «нетварной», приобретает вечной жизни.

Отсюда Палама переходит к вопросу о божественной благодати. Благодать не есть нечто внешнее по отношению к Богу, она есть Сам Бог. В Воплощении Христа, вследствие ипостасного единства, человеческая природа обрела божественность и нетварность — сущую природу Бога. Пребывая во Христе, мы тоже обретаем нетварную природу *по благодати*.

Западная мысль, в частности лютеранство и томизм, категорически возражает против концепции нетварной благодати. Согласно томистским взглядам, наша природа всецело тварна, и ничего нетварного нам принадлежать не может по определению. Мы не можем участвовать в божественной жизни, мистический опыт нам недоступен, а Христос принес в наш мир лишь прощение грехов, «оправдание» или своего рода амнистию. Св. Григорий же, напротив, утверждает, что

во Христе нам открылась возможность божественной жизни.

Противники учения Паламы часто неправильно приписывают ему утверждение о существовании как бы двух божеств, высшего и низшего, познаваемого и непознаваемого. В действительности Палама говорил нечто совсем другое, а именно, что

поскольку общение с Богом возможно и поскольку в своей сверх-сущностной сущности Бог абсолютно выше всякого общения, то между сущностью, в которой участвовать нельзя, и теми, кто участвует, существует нечто, делающее участие в Боге возможным.

(«Триады», 3, 2:24)

Иными словами, св. Григорий утверждает антиномию двух логически несовместимых истин: во-первых, что Бог по природе непознаваем, а во-вторых, что откровение Божие в Иисусе Христе есть полное откровение, устанавливающее интимность и единство между Богом и человеком, описанные св. Павлом как образ Тела, дающего человеку видение Бога «лицом к лицу». Для Паламы это не означает «видеть божественную сущность». Сверхсущий Бог никоим образом не может быть отождествлен ни с какой тварной идеей и менее всего с философской идеей сущности. Бог есть *личный* Бог.

Когда Бог беседовал с Моисеем, Он не сказал: «Я есмь сущность», но «Я есмь Сущий» (Исх., 3:14). Ибо не Сущий исходит из сущности, но сущность — из Сущего, так как Сущий объемлет в Себе целокупность Бытия.

(«Триады», 3, 2, пар.12)

Св. Григорий настаивает, что Бог не есть идея или сущность, Он — не энергия и не Бог философов. Это — личный Бог, Он беседует с человеком, Моисей действительно слышал Его голос, он говорил не с сущностью, не с философской абстракцией. Личный Бог делится Собой с нами самым реальным образом, и это осуществляется через *божественные энергии*. Энергии, жизнь, присутствие — какое бы название мы ни дали тому, что дает нам Бог, все они не есть сущность Бога, но через них нам сообщается вся полнота Его присутствия. Когда Святой Дух сошел на апостолов в Пятидесятницу, это было реальное присутствие *Бога*, а не абстрактной философской категории.

Энергии сообщаются личностям и сами носят личный характер, принадлежа, по существу, личному Богу. Они как бы «ипостасируются» в отдельных лицах. Когда мы почитаем святых, мы на самом

деле чтим божественное присутствие в том или ином праведнике. Отдельные лица в истории были названы «друзьями Бога», и вообще люди могут действовать божественным образом, и поэтому в своем ближнем мы можем видеть Христа.

Из всего этого следует, что даже о спасении мы можем говорить лишь в личном смысле. Нельзя спасти вещи, культуру или абстрактные идеи — спасены могут быть лишь люди, т.е. личности, творящие культуру, идеи и пр. Через людей спасается природа и достижения цивилизации, ибо человека невозможно изолировать от окружающей его среды, естественной и культурной, от его собственного творчества. Мы освящаем воду, елей и даже пчел, но освящаем их не самих по себе, а чтобы использовать их для человеческих нужд. В каком-то смысле мы освящаем не воду, а наше пользование водой. Даже евхаристия не может служить ничем другим, кроме как пищей человеку. Поэтому православию чужды западные догматы о пресуществлении и поклонении Св. Дарам вне евхаристической трапезы. Еще один интересный пример: говоря о крещении Византийской империи или же Руси, мы должны принимать во внимание древнюю ментальность. Крещение принималось через личность властителя, который олицетворял свою страну, страну же как таковую крестить нельзя.

Христианское понимание спасения, как события личного, привело к десакрализации природы, разрушив восточный и античный мифы о божественной природе элементов тварного бытия. Отныне все они устремлены к человеку, который, осуществляя свое личное спасение, увлекает за собой все свои взаимоотношения, все жизненные атрибуты, все, что связано с ним, — друзей, родственников, таланты, творения своих рук и т.п. К примеру, можно думать, что Моцарт будет спасен вместе со своею музыкой. С другой стороны, поскольку св. Савва был сербом, он и спасется как серб, но это не значит, что благодаря ему спасется вся сербская нация как целое.

Возвращаясь к западным возражениям против нетварной благодати, следует сказать, что они вытекают из схоластического учения о «божественной простоте», понимаемой в чисто философских категориях. Оставляя в стороне вопрос о правильности этой догмы, остановимся на вопросе о соотношении между сущностью и энергией. Для Паламы — это два действительно различных понятия, из чего следует, что для него множественность энергий не свидетельствовала о наличии структуры в Боге. Бог не разделен на три Лица, так же как и нельзя сказать, что три Лица божественной Троицы «составляют» Бога. Напротив, каждое божественное Лицо содержит полноту Бога, и

точно так же каждая божественная энергия есть Бог. Бог не «состоит» из Красоты, Мудрости, Истины и т.д. — Он *есть* Красота, Мудрость, Истина, и в каждом из них раскрывается Его полнота.

Передача, сообщение энергий носит относительный характер, выражающийся в том, что Бог наделяет разных людей различными дарами. По выражению св. Григория, Бог «умножает» Себя, становясь «всем для всех» (1 Кор., 9:22). Он не замкнут в философских категориях, но, умножаясь Сам, умножает разнообразие творения.

Далее в своем учении Палама подчеркивает, что божественная сущность есть причина энергий. Это означает, что Бог в Своей сущности выше, чем Его энергии. На философские возражения западных богословов, упрекавших Паламу в проповедовании «высшего» и «низшего» Божества и в отрицании простоты божественного существования, Палама отвечал, что никакое умножение божественных явлений или энергий не может повлиять на единство Бога, ибо Он — вне категорий целого и частей и, оставаясь непостижимым в Своей сущности, полностью являет Себя в каждой энергии как Бог Живой.

В заключение следует сказать несколько слов о месте учения св. Григория в истории культуры. Исторически паламизм сложился в то время, когда в Европе началось Возрождение — период зарождения гуманизма и неизбежно связанной с ним секуляризации культуры. В то время как на Востоке снова расцветала святоотеческая мысль, направленная к синтезу человеческого и божественного, западная мысль навсегда разделалась с Богом, поместив Его на небесах и занявшись решением человеческих проблем в нашем мире без Него.

Всем известно, что современная европейская цивилизация представляет собой результат развития западной культуры, что Возрождение, Реформация и контр-Реформация одержали триумфальную победу в истории западного мира. В то же время паламизм, застыв навеки, не оказал совершенно никакого влияния на западную жизнь, навсегда остался малопонятным, доступным лишь специалистам мистическим восточным учением.

Очевидно, что отрицать все достижения западной цивилизации невозможно и лицемерно, ибо отказаться от них мы не в состоянии. В противном случае нам пришлось бы перестать пользоваться телефонами, вычислительными машинами, автомобилями и т.д. и удалиться на Афон. Следует признать, что жизнь в Средние Века по нашим стандартам была не так уж удобна, что удобства нашего века не лишены некоторой приятности и мы привыкли ими пользоваться без зазрения совести.

Но не очевидно ли всем нам, что современная западная секуляризованная культура зашла в злоеший тупик, грозящий ей неминуемой гибелью? И не очевидно ли также, что человек не находит в ней той божественности, того живого Бога, жажда которого не иссякает в его сердце? И тут следует вспомнить, что учение св. Григория Паламы отнюдь не отвергает положительного значения «этого» мира, но дает богословский «ключ» к его пониманию, к пониманию наших взаимоотношений с Богом. Без этого ключа нет конечного спасения человеку и всему тварному бытию.

Глава 10

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ ПОЗДНЕВИЗАНТИЙСКОГО ПЕРИОДА. НИКОЛАЙ КАВАСИЛА

Одной из крупнейших фигур XIV века помимо св. Григория Паламы был Николай Кавасила. Он родился в 1332 году в знатной семье — его дядя Нил был архиепископом Фессалоник. Точных сведений о жизни Кавасилы имеется мало. Известно, что он был секретарем при императоре Иоанне Кантакузине и одновременно подвизался на дипломатическом поприще. Известно также, что впоследствии он удалился в монастырь, где посвятил себя духовным писаниям. В священном сане он не состоял, принадлежа к славной восточной традиции богословов-мирян. В трудах Кавасилы мы находим толкование всей традиции Григория Паламы, хотя он и пользуется иной терминологией.

Кавасила оставил нам два основных труда: «Жизнь во Христе» и «Объяснение божественной литургии». В первой книге содержится объяснение смысла таинств крещения, миропомазания и евхаристии. Название второй говорит само за себя. В ней автор, следуя устоявшейся традиции, объясняет литургию как символическое воспроизведение жизни Христа. До Кавасилы такие комментаторы, как патриарх Герман (VIII век), объясняли символически любую литургическую деталь. На этом пути достаточно простора для человеческого воображения: одна и та же деталь может толковаться несколькими различными способами и можно приписать чему угодно какое угодно

значение. Кавасила существенно отличается от своих предшественников тем, что он не настаивает на детальном символическом объяснении литургии. Вместе с Паламой Кавасила принадлежит к другой школе толкователей, для которых смысл литургии выходит далеко за рамки символического.

Помимо двух упомянутых книг перу Кавасилы принадлежат несколько «Слов» или проповедей, посвященных различным святым и Богородице. Его «гомилии» — свидетельство того, что в те времена мирянам разрешалось читать проповеди.

Писания Кавасилы были известны на Западе. Они были переведены на латынь и даже имели некоторое влияние. На Тридентском соборе цитаты из Кавасилы приводились в качестве доводов в пользу догмата реального присутствия Христа в евхаристии. В XVII веке Кавасилу цитирует Боссюэ, на него ссылались также янсенисты, в частности Арно.

Систематический подход к идеям Кавасилы — дело практически невозможное. Его догматические взгляды излагаются в контексте его мыслей о духовной жизни во Христе, где мы немедленно обнаруживаем его сходство с Григорием Паламой: «Жизнь во Христе начинается в этой жизни и простирается из нее», — такими словами открывается книга «Жизнь во Христе». Как и Палама, Кавасила настаивает на том, что благодаря Воплощению общение, знание и опыт Бога — все, что составляет духовную жизнь человека, — возможны и должны осуществляться в этой жизни:

...но если будущая жизнь и приняла бы тех, у кого отсутствуют необходимые для нее способности и чувства, это не составило бы их счастья и они все равно были бы мертвы и несчастны даже в том блаженном и бессмертном мире.

(«Жизнь во Христе», 1:1)

Будущая жизнь не есть нечто, совершенно отличное от нашей жизни в этом мире. Между ними существует преемственность на уровне нашего духовного опыта. Совершенство жизни во Христе достигается лишь в будущей жизни, но начинается она уже сейчас. Связь между этой и будущей жизнью представляет собой общую черту учений Кавасилы и Паламы и есть не что иное, как своеобразный антиплатоновский манифест, отрицание платоновского противопоставления духа и материи.

В «Жизни во Христе» Кавасила размышляет о библейских представлениях о браке, сравнивая его с союзом между Христом и Его Те-

лом — Церковью. В ветхозаветном мире брак считался идеалом совершенного союза, однако после Воплощения уже не брак, а союз с Христом достоин подражания и восхищения:

...члены Христа объединены с Ним теснее, чем со своей собственной головой, и они живут в большей степени Им Самим, нежели своим союзом с Ним.

(«Жизнь во Христе», 3,1)

Отправным пунктом для обсуждения таинств Кавасиле служит текст из речи апостола Павла в Деян. 17:28: «Ибо мы Им живем и движемся и существуем». Мы получаем жизнь, *начинаем* ее в крещении; мы движемся, *продолжаем* жить в таинстве миропомазания; мы существуем, ибо *содержание* нашей жизни составляет евхаристия.

Таинство крещения для Кавасилы знаменует начало новой жизни. В крещальной купели тонет, умирает ветхий человек, получивший весь свет, всю радость и все счастье, для которых был создан и которые потерял ветхий Адам. Такое толкование крещения вполне здраво, мы не находим в нем ни символизма, ни Дионисиевых иерархий. Основной чертой толкования является все та же идея: решение начать новую жизнь во Христе должно быть принято в «этой» жизни, в «этом» мире, сейчас.

Обсуждение таинства миропомазания содержится в третьей части. Эта часть неизбежно короче, чем толкование крещения, что свидетельствует о трудностях, связанных с истолкованием смысла миропомазания. Это можно объяснить тем, что Святой Дух не воплощался, Его Царство принадлежит будущему веку, Он обнаруживает Христа, а не Себя.

Основная цель в комментарии Кавасилы — показать динамизм таинства. Миропомазание есть движение, и движение это связано с крещением и зависит от него. Кавасила подчеркивает связь миропомазания с ветхозаветным помазанием священников, усвоенным, кстати сказать, западной традицией. На Востоке рукоположение священников не включает миропомазания, ибо считается, что все верующие христиане помазаны на священство. Миропомазание при крещении делает нас всех соучастниками во Христе, ибо Он — Помазанник, Он стал Христом, потому что Он помазан на царство, о чем свидетельствует Его имя. Таинство миропомазания также соответствует помазанию тела Христова, посредством которого весь человек включается в тело Христово как священник. На символическом примере ветхозаветного Иакова Кавасила показывает, что приношение совер-

шается посредством помазания. В этом примере раскрывается его понимание священства. В евхаристии приношение совершается не одним лишь священником от имени всего собрания (как в Ветхом Завете), а всеми собравшимися, всею Церковью, как целым. Ибо Христос — единственный священник, принесший Себя в жертву раз и навсегда, а потому евхаристия есть приношение, предлагаемое всем Телом Христовым. Этим объясняется, почему в православной Церкви нет особого обряда помазания для священников, а есть лишь рукоположение.

Евхаристия составляет сердце мистического учения Кавасилы, и ей посвящена самая длинная часть «Жизни во Христе». Основная ее идея состоит в том, что евхаристия — это таинство таинств, исполнение и венец всего в Церкви. Евхаристия всегда *завершает*, всегда следует *после* других служб. Это окончательное действие, реальное участие в Царстве Божием. После евхаристии никакие другие службы духовно невозможны. Добавление молитв после евхаристии есть свидетельство литургического упадка.

В контексте толкования литургии становится очевидной связь учения Кавасилы с исихазмом. Он пользуется образом сердца, применяя его к Христу как своего рода «сердцу Церкви». Этот образ не следует понимать в смысле Святого Сердца Христова в западном мистицизме. Христос — сердце и центр Церкви в Макариевском смысле, как средоточие жизни всего организма.

В «Объяснении божественной литургии» мы обнаруживаем такой же христоцентризм. Интересно, что, говоря о святости Церкви, Кавасила пользуется круговым аргументом: причащаясь св. Дарам, Церковь становится святою; но с другой стороны лишь достойные, т.е. святые, могут причащаться таинств. Круговое доказательство, возможно, преднамеренно: Кавасила хочет сказать, что святость не достигается, что она есть благодать и дар Божий. Лишь смертный грех автоматически исключает человека из Тела Христова.

Взгляд Кавасилы на Церковь отличается чрезвычайным здравомыслием, динамизмом и реалистичностью:

Церковь присутствует в священных таинствах не только фигурально, но так же, как органы нашего тела присутствуют в сердце, как ветви — в корнях и, как говорил наш Господь, как побеги в лозе. Здесь — не просто одно и то же имя, не аналогия по сходству, но тождественная актуальность.

Ибо священные таинства — Тело и Кровь Христовы, со-

ставляющие истинную пищу и питье Церкви. Когда Она причащается Даров, Она не преобразует их в человеческое тело, как происходит с обычной пищей человека, но Сама изменяется в них, так как высшая и божественная стихия преодолевает земную... .. так что, если возможно было бы видеть Церковь Христову постольку, поскольку Она объединена с Ним и участвует в Его святом Телe, то взору бы открылось не что иное, как Тело Господне... Если он (ап.Павел) назвал Христа главой, а нас членами, то не с тем, чтобы выразить Его нежную заботу о нас, Его учение или назидание, или же наше полное подчинение Ему, подобно тому, как мы, преувеличивая, иногда описываем себя, как часть наших родственников или друзей, но чтобы продемонстрировать факт — а именно, что отныне через Кровь Христову верные будут жить во Христе, действительно завися от Его главы и действительно облекшись Его Телом.

(«Объяснение», 38)

Таким образом, евхаристия для Кавасилы разделяет пространственно-временное существование Церкви: она не существует отдельно от Церкви как нечто внешнее по отношению к ней.

Несмотря на такой здравый подход, в толковании Кавасилы все же присутствует элемент символизма. Так, объясняя, почему приношение помещается на алтарь не сразу, иными словами — зачем нужна проскомидия, он пользуется своего рода «педагогическим» символизмом: жертвоприношению всегда должно предшествовать посвящение жертвы. Посвящение имело место как в жизни Самого Христа, так и во время Тайной Вечери, когда Спаситель сначала благословил хлеб и вино, а лишь потом освятил их. Церковь, совершая проскомидию, следует приказу: «Сие творите».

Также и объяснение, почему не весь хлеб освящается, но лишь часть его, зиждится на символизме жизни Спасителя. Хлеб символизирует нас всех, но Христос, став одним из нас, принес себя в жертву один. Церковь хочет соединиться с Ним, поэтому после причастия все частицы хлеба складываются в одну чашу.

В «Объяснении» мы также находим умеренную полемику с латинянами по поводу эпиклезы (пар.29). По-видимому, это был первый в истории случай письменной полемики на эту тему. Западное богословие оправдывало свое понимание установительных слов («Примите, ядите...») и «Пийте от нея вси...») как самодостаточной формулы, бла-

годаря которой совершается «пресуществление» даров. Основное выражение Кавасилы против западного понимания состояло в том, что таинства совершаются не с помощью изолированной от контекста «магической» формулы, а молитвой всей Церкви. Известно, что Бог иногда отвечает на наши молитвы, а иногда нет. Однако существуют особые молитвы, которые не могут не быть услышаны. Согласно обещанию Спасителя, такой молитвой является молитва о даровании Святого Духа. Эта молитва есть завершение молитвы всей Церкви, которая постоянно молится, жертвует и принимает жертву. Поэтому во всех восточных чинах литургии (и в древних западных) евхаристическая молитва всегда завершается «эпиклезой», т.е. призыванием Св. Духа на дары: Св. Дух и есть совершитель таинства.

Замечательно, что тон полемики Кавасилы довольно мирный. Кавасила ссылается и на латинскую мессу, действительность которой он несомненно признает. Он старается сгладить разногласия между восточной и западной традициями, утверждая, что католики делают то же самое, что и мы, сами того не зная. В молитве «*Supplices te rogamus*» (призывание ангела, который должен понести освященные дары к престолу Божию) он усматривает тот же смысл, что и в эпиклезе: без молитвы освящение не закончено, окончательное превращение даров еще не произошло, они ждут этой последней молитвы, которая завершит их превращение в Тело и Кровь Христа.

БИБЛИОГРАФИЯ

Часть I

- Глава 1: «Писания мужей апостольских» (Варнава, св. Климент Римский, Пастырь Ерма, св. Игнатий, св. Поликарп), прот. П. Преображенский (изд.), СПб., 1895.
- Глава 2: «Сочинения св. Иринея», прот. П. Преображенский (изд.), СПб., 1900. А.М. Иванов-Платонов. «Ереси трех первых веков христианства», М., 1877. Также см. преосв. Филарет (Гумилевский). «Историческое учение об отцах Церкви», 1859.
- Глава 3: «Сочинения древних христианских апологетов» (Татиан, Афинагор, св. Феофил Антиохийский), пер. прот. П. Преображенского, СПб., 1895. «Сочинения св. Иустина», пер. прот. П. Преображенского, СПб., 1892. С. Остроумов (свящ.). «Разбор сведений Евсевия Кесарийского и блаж. Иеронима Стридонского о греческих апологетах христианства II века», М., 1886. П. Мироносицкий, «Афинагор, христианский апологет II века», Казань, 1894. Д. Гусев. «Св. Иустин, мученик и философ», Казань, 1898.
- Глава 4: «Библиотека творений свв. отцов и учителей Церкви западных», т. 31 (Тертуллиан), Киев, 1915. «Творения Тертуллиана», СПб., 1847. Н. Штернов. «Тертуллиан, пресвитер карфагенский» (очерк учено-литературной деятельности), Курск, 1889. Н. Щеглов. «Апологетика Тертуллиана», Киев, 1891.
- Глава 5: «Творения св. Киприана», Киев, 1891. Также см. общий труд Н.И. Барсова «История первобытной христианской проповеди», СПб., 1885.
- Глава 6: Русских переводов творений Климента Александрийского нет; не имеется также и сколько-нибудь значительных исследований о нем.
- Глава 7: Ориген, «О началах», Казань, 1912; «Против Цельса», Казань, 1912. В.В. Болотов. «Учение Оригена о св. Троице», СПб., 1879.
- Глава 8: См. общие труды А.В. Карташева, А.А. Спасского, В.В. Болотова и В.Н. Лосского.
- Глава 9: «Творения иже со святых отца нашего Афанасия, архиепископа александрийского», в собр. «Творения свв. отцов», 1851-1854. Кирилл, иеромонах, «Учение св. Афанасия Великого о св. Троице», Казань, 1894.
- Глава 10: «Творения св. Кирилла Иерусалимского», изд. Моск. Дух. Акад., 1855. 1891, 1913. В изд. 1891 г. см. вступительную статью А.П. Лебедева. Также см. сборник «Писания отцов, относящиеся к толкованию богослужения», СПб., 1855.

Часть II

- Глава 1: См. общие труды Г. Флоровского, А.В. Карташева, А.А. Спаского и В.Н. Лосского.
- Глава 2: «Творения св. Василия Великого» в 7 томах, изд. Моск. Дух. Акад., 1845-1848. Прот. А.В. Горский, «Жизнь св. Василия Великого», в «Прибавлениях к изданию творений свв. отцов», т. III, 1845.
- Глава 3: «Творения св. Григория Богослова» в 6 томах, изд. Моск. Дух. Акад., 1843-1846. Н. Виноградов, «Догматическое учение св. Григория Богослова», Казань, 1887.
- Глава 4: «Творения св. Григория, епископа нисского» в 8 томах, изд. Моск. Дух. Акад., 1861-1872. В.И. Несмелов, «Догматическая система св. Григория Нисского», 1887. М.Ф. Оксинюк, «Эсхатология св. Григория Нисского», 1887.
- Глава 5: И.В. Попов, «Идея обожения в древневосточной Церкви». Вopr. философ. и психол., 97 (1906). П. Минин, «Главные направления древнецерковной мистики», Богословский Вестник, 1911-1914. И. Троицкий, «Обозрение источников по истории египетского монашества», Сергиев Посад, 1907. Перевод отдельных текстов Евагрия (под именем Нила Синайского) см. в «Добротолубии». «Духовные беседы св. Макария», изд. Моск. Дух. Акад., вып. 4, 1904.
- Глава 6: «Творения Иоанна Златоуста» в 12 томах, изд. СПб. Дух. Акад., 1895-1906. В.И. Экземплярский, «Учение древней Церкви о святости и милостыне», Киев, 1910. И.В. Попов, «Иоанн Златоуст и его время», Богословский Вестник, 1907. А. Кириллов, «Догматическое учение о таинстве евхаристии в творениях св. Иоанна Златоустого», Христианское чтение, 1896.
- Глава 7: «Творения блаженного Иеронима Стридонского», Киев, 1879-1901. Св. Амвросий Медиоланский, «Две книги о покаянии», Синод. Типогр., 1901; «О должностях», 3 книги, Синод. Типогр., 1865. А.П. Орлов, «Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского», 1908. И.В. Попов, «Св. Иларий, епископ пиктавийский», Богосл. Тр. Моск. Патр., 4-7.
- Глава 8: «Творения блаженного Августина, епископа иппонийского», Киев, 1905-1912. Русский перевод «Исповеди» см. в Богосл. Тр. Моск. Патр., 19, Москва, 1962. И.В. Попов, «Личность и учение бл. Августина», Сергиев Посад, 1917.
- Глава 9: См. общие работы В.В. Болотова, А.В. Карташева и Г. Флоровского.
- Глава 10: «Творения св. Кирилла Александрийского» (не полностью; см. особенно толкование на Евангелие от Иоанна в пер. М.Д. Муретова), Серг. Посад, 1906-1913. Т. Лященко (еп. Тихон), «Св. Ки-

рилл, архиепископ александрийский», Киев, 1913. Также см. общие работы В.В. Болотова, А.В. Карташева и Г. Флоровского.

Глава 11: «Творения блаженного Феодорита Киррского» в 7 томах, изд. Моск. Дух. Акад., 1905-1907. Н.Н. Глубоковский, «Блаженный Феодорит, епископ киррский» (его жизнь и литературная деятельность), в 2 томах, Москва, 1890.

Часть III

Главы 1, 2 и 3: В.В. Болотов, «Из церковной истории Египта», Христ. Чт., 1884, 1885, 1892. А.И. Бриллиантов, «Происхождение монофизитства», Христ. Чт., 1906. А.П. Доброклонский, «Сочинение Фаунда, епископа гермианского в защиту трех глав», Москва, 1880. Также см. общие работы А.В. Карташева, В.В. Болотова и Г. Флоровского.

Глава 4: Неполные русские переводы псевдо-Дионисия: «О небесной иерархии», Серг. Посад, 1898; «О церковной иерархии», в сб. «Писания отцов, относящиеся к толкованию богослужения», СПб., 1855. А.И. Бриллиантов, «Иоанн Скот Эригена», СПб., 1898. В. Лосский, «Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита», *Seminarium Kondakovianum*, Прага, 1929.

Глава 5: Русский перевод преп. Максима Исповедника (в отрывках) см.: Христианское чтение, 1830-1835. С.Л. Епифанович, «Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие», Киев, 1915.

Глава 6: «Творения св. Иоанна Дамаскина» (неполный перевод), СПб. Дух. Акад., 1913. «Точное изложение православной веры» (в пер. А. Вронзова), 1894. Н. Богородский, «Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Св. Духа», СПб., 1879.

Глава 7: Ф. Россейкин, «Первое патриаршество патриарха Фотия», Сергиев Посад, 1915. А.М. Иванцов-Платонов, «К исследованию о Фотии, патриархе константинопольском», СПб., 1892.

Глава 8: Русский перевод св. Симеона Нового Богослова (неполный и основанный на неисправленном оригинале): «Слова» в 2 томах, пер. еп. Феофана, М., 1890-1892. Архиеп. Василий (Кривошеин), «Преподобный Симеон Новый Богослов» Париж, 1980.

Глава 9: Русских переводов св. Григория Паламы нет. Архиеп. Василий (Кривошеин), «Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы», Прага, 1936. Архим. Киприан (Жерн), «Антропология св. Григория Паламы», Париж, 1950.

Глава 10: «Жизнь во Христе» в пер. М. Боголюбского, Москва, 1874.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие автора	3
Предисловие переводчика	5
Введение	7

Часть I

Глава 1.	Мужи апостольские. Свв. Игнатий Антиохийский и Поликарп Смирнский	17
Глава 2.	Борьба с гностицизмом. Св. Иринея Лионский	28
Глава 3.	Ранние христианские апологеты. Св. Иустин Мученик	41
Глава 4.	Тертуллиан	51
Глава 5.	Св. Киприан Карфагенский	62
Глава 6.	Климент Александрийский	79
Глава 7.	Ориген	88
Глава 8.	Оригенизм в III веке. История арианства	106
Глава 9.	Св. Афанасий Великий	114
Глава 10.	Св. Кирилл Иерусалимский	129

Часть II

Глава 1.	Каппадокийский синтез	143
Глава 2.	Св. Василий Великий	148
Глава 3.	Св. Григорий Богослов	167
Глава 4.	Св. Григорий Нисский	183
Глава 5.	Монашеская литература в IV веке (Евагрий Понтийский и св. Макарий Египетский)	200
Глава 6.	Св. Иоанн Златоуст	208
Глава 7.	Латинские отцы Церкви	223
Глава 8.	Блаженный Августин	232
Глава 9.	Несторианство и христологические споры	248
Глава 10.	Св. Кирилл Александрийский	256
Глава 11.	Блаж. Феодорит Киррский и Халкидонский собор	263

Часть III

Глава 1.	Последствия Эфесского и Халкидонского соборов (Дифизиты и монофизиты)	273
Глава 2.	Оригенизм в VI веке. Леонтий Византийский	277
Глава 3.	Завершение Халкидона и V Вселенский собор	282
Глава 4.	Псевдо-Дионисий Ареопагит	286
Глава 5.	Продолжение христологических споров. Преп. Максим Исповедник и борьба с монофелитами	296
Глава 6.	Св. Иоанн Дамаскин и православная защита иконопочитания	312
Глава 7.	Патриарх Фотий	318
Глава 8.	Преп. Симеон Новый Богослов	324
Глава 9.	Св. Григорий Палама	331
Глава 10.	Православное богословие поздневизантийского периода. Николай Кавасила	349
Библиография		355

