

# Восточные Отцы. Добавление.

Прот. Георгий Флоровский

---

Оглавление:

**Отцы первых веков.**

Святой Игнатий Антиохийский. Святой Поликарп Смирнский.

**Противоречия Оригенизма.**

Ориген, Евсевий и Иконоборческий Собор.

Примечания.

**Понятие Творения у Святителя Афанасия Великого.**

**Святой Григорий Палама и Традиция Отцов.**

Следуя Отцам. Дух Отцов. Экзистенциальный характер богословия Отцов. Что такое “Век Отцов”? Наследие Византии. Святой Григорий Палама и обожение.

**Империя и Пустыня.**

Антиномии Христианской Истории.

I. II. III. IV. V. VI.

**1. Антропоморфиты Египетской Пустыни.**

Примечания

**2. Антропоморфиты египетской пустыни.**

Феофил Александрийский и Апа Афу из Пемдже.

I. II. III. Подведем итоги.

---

## Отцы первых веков.<sup>1</sup>

### Святой Игнатий Антиохийский.

1. О жизни святого Игнатия мы мало знаем. Мученические акты, сохранившиеся в двух изложениях, римском и антиохийском, лишены всякого исторического достоинства. Достоверно только то, что можно извлечь из сохранившихся посланий самого святого Игнатия, из послания его друга, святого Поликарпа, епископа Смирнского, и из отрывочных упоминаний древних церковных писателей. Святой Игнатий носил два имени: римское или итальянское Игнатия (Ignatius или Egnatius) и греческое Феодора — Богоносец, это

---

<sup>1</sup> Из ненапечатанных лекций по патрологии. В издательстве YMCA-Press вышло два тома лекций о. Г. Флоровского «Отцы IV века» и «Отцы V-VIII веков». Свой курс об отцах первых трех веков о. Г. Флоровский так и не подготовил к печати, в архиве хранится неисправленная рукопись.

второе имя, а не прозвище. О национальности, о времени рождения, о жизни святого Игнатия до последних ее лет мы не знаем почти ничего. Вероятно, он не был христианином по рождению и обратился уже в зрелые годы. О себе святой Игнатий выражался всегда со смирением и уничижением, называл себя “выкидышем,” (Рим. IX), “отбросом” (Еф. VIII), “последним” и недостойным членом сирийской Церкви. В этих резких и неожиданных отзывах святого Игнатия о самом себе можно видеть намек на тяжелое прошлое, на позднее или трудное обращение ко Христу. И вместе с тем в них сказывается горячая и пылкая натура святого мученика. Древние предания ставят его в непосредственную связь с апостолами. Златоуст называл его впоследствии “общиком апостолов в речах и в том, что неизреченно.” Он был непосредственным или вторым преемником апостола Петра в Антиохии, — “вторым после блаженного Петра” называет его Ориген, позже Евсевий. Святой Афанасий Александрийский сближает его непосредственно с апостолами, а Феодорит говорит о его поставлении на архиерейство “десницею великого Петра.” Указания апостольских постановлений, будто Игнатий был поставлен апостолом Павлом и одновременно апостолом Петром был поставлен во епископы Еводий, вряд ли достоверно. Игнатий, вероятно, был преемником Еводия. Во всяком случае, в представлении древних святой Игнатий бесспорно был “апостольским мужем.” О его епископском служении сохранилось только одно известие: историк Сократ рассказывает о нем, что он видел ангельские хоры, воспевавшие Святую Троицу в антифонах, и поэтому ввел в Антиохии антифонное пение, именно отсюда и перешедшее в другие Церкви. Возможно, что это и было так. Попеременное пение было в употреблении в иудейской псалмодии. Плиний младший сообщает о вифинских христианах, что они прославляли Христа, как Бога, в “попеременных песнях.” Может быть в Антиохии этот обычай был утвержден святым Игнатием. Не случайно святой Игнатий в переносном смысле призывает ефесских и римских христиан “образовать хор” и воспевать Отца через Христа Иисуса. Сам Игнатий называет Антиохийскую Церковь — “церковью Сирии.” По-видимому, Сирия имела Антиохию своим церковно-иерархическим центром, подобно тому, как в Антиохии собирался провинциальный съезд Сирии, Киликии и Финикии. С ранних времен Антиохия была большим христианским центром.

2. Исторический туман вокруг образа святого Игнатия рассеивается только под конец его жизни. Антиохийской Церкви коснулось гонение на христиан, это было во времена Траяна. Епископ Игнатий был осужден на казнь, и осуществление приговора должно было состояться в Риме. Неизвестно никаких подробностей об этом гонении, и можно подвергать сомнению самый факт гонения. Во всяком случае, по-видимому, осужден был только один святой Игнатий. Из письма Траяна к Плинию младшему мы знаем о взглядах тогдашних властей на христиан: их не должно разыскивать, но раз они обвинены и обличены, то подлежат наказанию. Преследование шло не сверху, но снизу: на христиан доносили иудеи и чернь, их окружала клевета, власть привлекала их к ответу как вольных или невольных виновников общественного беспокойства. По-видимому, положение не изменилось и к временам Адриана, как можно судить по его рескрипту Минуцию Фундану, который, впрочем, в подлиннике до нас не дошел. Официального сыска христиан не было, их предавали на следствие и суд добровольные доносчики, но на суде христиане оказывались виновными в отправлении неразрешенного культа и в упорном неповиновении, в уклонении от культа императоров. Тогда их осуждали на казнь. По посланиям святого Игнатия можно предполагать, что в Антиохийской Церкви были какие-то смуты и разделения,

которые утихли во время пути святого Игнатия в Рим: Сирия обрела снова мир, восстановился снова порядок и прежнее величие. О гонении и о пострадавших святой Игнатий ничего не говорит в своих посланиях, но призывает помнить и молиться о Церкви Сирийской, в которой, после его отъезда, нет пастыря кроме Бога и епископа кроме Христа. Свой путь на казнь в Рим святой Игнатий совершает под стражей, суровой и жестокой, — он сам называет своих стражей леопардами. И тем не менее он имеет возможность встречаться не только с представителями местных Церквей, но и принимать особые посольства от Церквей отдаленных. Это заставляет думать, что не было общего и организованного гонения, но Антиохийский епископ был взят и осужден в связи с какими-то местными антиохийскими волнениями, по какому-то частному случаю. Послания святого Игнатия позволяют предполагать столкновения с иудеями и с еретиками.

Нужно к тому же помнить о мученической жизни святого Игнатия, которая так пылко и резко сказала в его Послании к Римлянам, отправленном вперед с дороги. Осужденный уже в Антиохии, святой Игнатий для свершения казни отправляется в Рим. Не потому, что он был, подобно апостолу Павлу, римским гражданином, — этому противоречит определенный ему род наказания — жертва диким зверям. И Павел был послан в Рим не на казнь, но на суд, на суд Кесаря. А Игнатий путешествует уже как осужденный. Этот длинный путь на казнь из Антиохии в Рим для рядового “преступника,” каким в глазах властей несомненно и был святой Игнатий, кажется на первый взгляд неожиданным и неправдоподобным. Между тем, это бесспорный исторический и очень характерный факт. Мы знаем из римских историков о множестве несчастных, подвергавшихся смерти на аренах в играх с дикими зверями. По описанию Диона Кассия, в 106 году, по случаю победы над даками, игры длились 123 дня, и в них погибло 10 000 гладиаторов. Для этих игр осужденных привозили из провинции — об этом порядке прямо свидетельствует знаменитый римский юрист Модестин. Не должна вызывать сомнения и относительная свобода, которою пользовался святой Игнатий во время путешествия. Узы апостола Павла не мешали его проповедническому служению, в Риме он *“принимал всех, приходивших к нему, проповедуя Царствие Божие и уча о Господе Иисусе Христе со всяким дерзновением невозбранно”* (Деян. 28:30-31), и, по его собственному признанию, *“обстоятельства ...послужили к большому успеху благовествования ... и большая часть из братьев в Господе, ободрившись узами моими, начали с большою смелостью, безбоязненно проповедывать слово Божие”* (Фил. 1:12,14,след.).

Из замечательных мученических Деяний Перепетуи и Фелицитаты мы знаем, что Перепетуге и Сатуру было дозволено из темницы написать рассказ о их страданиях, что путем подкупа стражи удалось на время улучшить их содержание и что начальник стражи допускал к ним в темницу “многих братьев.” О таком же положении мы узнаем для III века из писем святого Киприана. В Апостольских Постановлениях есть наставление собирать деньги для осужденных, между прочим, в целях подкупа стражи. Мученик Памфил в тюрьме писал свою Апологию Оригена, в сотрудничестве с Евсевием, который оставался на свободе. Так было в более поздние времена, когда отношение власти к христианам стало круче. О временах святого Игнатия и, по-видимому, о нем самом мы имеем неожиданное свидетельство языческого писателя Лукиана Самосатского. В своей книге “о смерти Перегрин” он высмеивает христиан. Перегрин одно время стал христианином и достиг в христианской общине видного положения, стал пророком, “начальником жертвоприношений,” синагогом. По-видимому, Лукиан отчасти при этом пародировал святого Игнатия. Перегрин посылает послания во все значительные города Сирии с увещаниями, наставле-

ниями и последними заветами. Когда он был схвачен и заключен в темницу, христиане приняли это как общественное несчастье. Руководящие люди подкупали стражу, чтобы быть с ним, и даже из некоторых отдаленных городов Азии приходили к нему христиане в качестве уполномоченных от своих общин, чтобы оказать заступничество, вести защиту и утешить мужа. Это явное повторение фактов из жизни святого Игнатия. Образ Перегринана у Лукиана — образ вымышленный, но типический, и Лукиан подбирал характерные черты из христианской жизни своего времени, о которой он знал немало.

3. Путь из Сирии в Рим был долгим. Мы знаем, что святой Игнатий был в Филадельфии и хорошо познакомился с тамошними церковными обстоятельствами. Впоследствии он горячо одобрял тамошнего епископа. Более продолжительной была остановка в Смирне. Здесь он принял уполномоченных от Церквей из Ефеса, Тралл и других мест, собравшихся вместе для встречи с ним. С любовью встретил святого Игнатия блаженный Поликарп, епископ Смирнский. В посланиях к Смирнской Церкви и к епископу Поликарпу святой Игнатий впоследствии вспоминает об отдельных благочестивых смирянах и входит во все обстоятельства смирнской церковной деятельности. Из Смирны святой Игнатий отправил 4 послания: 3 в ответ на приветствия и посольства в Ефес, Магнезию и Траллы, и четвертое в Рим. (Это последнее имеет дату — оно помечено девятым днем перед сентябрьскими календами т.е. 24.VIII). Ефесская Церковь в глазах святого Игнатия имеет особую важность, она тесно связана с апостольской памятью, ефесских христиан он называет “сотаинниками Павла” (XII.2), и он утешается “любовью ефесцев.” Ефесцы тверды в вере, всецело преданы Богу (VIII.1). Еще ярче и сильнее похвалы святого Игнатия Римской Церкви. Он называет ее “председательствующей в любви,” Προκαθημένη τῆς ἀγάπης. Ἀγάπη обозначает здесь любовь к Богу, скорее, чем к ближним, и, может быть, означает вообще духовную жизнь и церковное единство. Моменты власти нет в этом отмечаемом святым Игнатием “председательстве” Рима. Он хвалит чистоту веры римских христиан. Характерно, что о римском епископе святой Игнатий совсем не упоминает.

Из Смирны путь Игнатия лежал в Троаду. В Троаде его настигли послы, принесшие весть об успокоении в Антиохии. Из Троады он пишет три послания: в Смирну, особо к Поликарпу и в Филадельфию. Поликарпу он поручает писать вместо него Церквам Востока, Церквам, которые между Смирной и Антиохией, и призвать их разделить мир Антиохийской Церкви. Из Троады путники морем переправились в Неаполь и оттуда по Via Egnatia через Македонию отправились в Рим. Из Послания святого Поликарпа к Филиппийцам мы знаем, что в Филиппах путников приняли с трогательной любовью. Филиппийцы по наказу святого Игнатия обратились в Антиохию с приветственным посланием и просили святого Поликарпа переправить его по назначению. Вместе с тем они просили прислать им список со всех посланий Игнатия. Святой Поликарп исполнил их просьбу.

За Филиппами святой Игнатий скрывается от наших взоров. О его мученической смерти от зверей упоминает Ориген. Подробно о святом Игнатии рассказывает в своей Истории Евсевий. Год мученической его смерти точно не определим. Это было приблизительно в 107-110 гг.

4. Святой Игнатий шел на мученическую смерть торжественно и радостно. Он жаждет смерти, ἐρώων τοῦ ἀποθανεῖν (Рим. VII, 2) стремится к страданиям, но не уверен, достоин ли он, — достоин ли умереть за Христа. Все Послание к Римлянам пронизано этим напряженным мученическим пафосом. Святой Игнатий боится, что римские христиане

стараятся освободить его от мученической смерти, — если допустить, что он был осужден не во время гонений и не за имя Христово, и был отправлен в Рим не столько на казнь, сколько в жертву зверям и для игр в цирке, становится понятным, как в Риме могли рассчитывать освободить его от смертной участи. Святой Игнатий и пишет в Рим прежде всего для того, чтобы убедить не мешать ему стяжать мученический жребий, стать истинным учеником Христовым. Он боится, как бы не помешала ему слишком сильная любовь римских братьев. “Я прошу вас об одном — дайте мне принести Богу возлияние моей крови..” (Рим. II). Он просит молиться о даровании ему силы, и внутренней и внешней, чтобы стать христианином не только по имени, но и на деле (III).

“Умоляю вас, — восклицает Игнатий, — не оказывайте мне несвоевременного благожелательства. Оставьте меня в добычу зверям, ибо чрез них я приближусь к Богу.” “Я — пшеница Господня, и пусть будет она размолота зубами зверей, чтобы стать мне чистым хлебом Христовым.” “Позаботьтесь скорее, чтобы стали они моим гробом и ничего не оставили от тела моего, и никого бы не затруднило мое погребение. И когда мир уже не увидит моего тела, я стану истинным учеником Иисуса Христа. Молите Христа за меня, чтобы чрез зубы зверей стать мне жертвою Богу... Доныне я раб. Но страсть сделает меня вольноотпущенником Иисус Христовым, и воскресну в Нем как свободный” (IV). “Лучше для меня умереть во Христе Иисусе, чем царствовать до краев земли. Его взыскую, умершего за нас. Его жажду, воскресшего ради нас. Вот когда я рождаюсь. Простите, братья: не мешайте мне родиться в жизнь, не ищите моей смерти. Богу хочу я принадлежать... Дайте мне идти к чистому свету: тогда я стану истинно человеком. Дайте мне стать подражателем страсти Бога моего.” “Я все переношу, чтобы спострадать Ему” (Смирн. IV) Святой Игнатий не только сносит или терпит безропотно страдания, он жаждет и ищет страдания и кровавой смерти. В цепях он чувствует себя, как “в духовных жемчугах” (Еф. XI). У него пафос смерти, — и смерть означает для него истинную жизнь, подражание умершему и воскресшему Христу, соединение с Ним. Мысль о избавлении от назначенной казни представляется святому Игнатию дьявольским наваждением, — это князь века сего хочет вырвать его у Бога. Игнатий допускает, что в Риме, может быть, ослабеет его решимость, и он просит наперед: “Если, когда я буду среди вас, и стану просить вас, не слушайте меня. Но послушайте того, что теперь я пишу вам. И вот, живой я пишу вам, охваченный жаждой умереть. Мои страсти распяты, — нет во мне более горючего вещества для огня. Но только живая вода, и журчит она во мне и говорит — гряди ко Отцу... И не хочу я более жить по-человечески (VII-VIII). И святой Игнатий подчеркивает, что это послание диктовано не плотью, но ведением Божиим (VIII-3). У святого Игнатия мистический пафос мученичества, мученического подражания Христу, жажда той чаши, которую испил Христос, того крестного крещения, которым Христос крестился. Пред духовными глазами святого Игнатия яркое изображение страждущего Христа. И те же чувства и упования звучат у друга и ученика святого Игнатия, у святого Поликарпа Смирнского: уже на костре, связанный и возложенный на него, как некая жертва всежжения, он молился с хвалой и благодарением: “Благословляю Тебя, что Ты в сей день и час сподобил меня получить часть в числе мучеников и в чаше Христа Твоего, воскресение жизни вечной и тела, в нетления Духа Святого. Прими меня ныне в лицезрение Твое, как жертву тучную и благоприятную, которую Ты, неложный и истинный Боже, предуготовал, предвозвестил и совершил. За сие и за все восхваляю, благодарю и прославляю Тебя, чрез вечного Архиерея, Иисуса Христа, возлюбленного Сына Твоего”... Эта торжественная молитва записана по памяти очевидцев в современном описании мученической кончины святого Поликарпа

(Martyrorem Polycarpi, Послание Смирнской Церкви к Филомелийцам, — и у Евсевия, IV. 15). Это тот же круг, к какому принадлежал и святой Игнатий. Мученичество как жертва, как соучастие в жертве Христовой, в его чаше, “подражание” Ему. С этим связан древний взгляд на мучеников как Христоносцев. Сам Христос выступает с мучениками на поле битвы, венчает их и вместе венчается, говорил уже в III веке святой Киприан, — *ipse condreditur, ipse in certamine agonis nostre et coronat parites et coronatur*. Святая Перепетуя не страшилась предстоящего мучения, — “там будет Некто иной во мне, Кто пострадает за меня, как и я за Него пострадаю.” “Страждущий в нем Христос,” — говорят о мученике Саккте “акты мучеников Лионских и Виенских.” “В сестре созерцали, даже телесными очами, Того, Который распят за них, чтобы убедить верующих, что всякий, страждущий за славу Христа, имеет общение с Богом живым”... Мученичество не героизм, но жертвенное приобщение ко Христу, некое воскресение жизни и нетления. “В час страдания мученики как бы отсутствуют из своих тел, или, скорее, — Христос присутствует и общается с ними” (Mart. Polyc., II. 2). Мученический эрос святого Игнатия связан с тайнознанием, Игнатий не раз ссылается на свои откровения. Дар пророчества или прозорливости, по суждению древней Церкви, всегда был связан с мученическим подвигом, по предсказанию Спасителя: “*ибо в тот час дано будет вам, что сказать, ибо не вы будете говорить, но Дух Отца вашего будет говорить в вас*” (Мф. 10:19-20; Мр. 13:11;<sup>2</sup> Лк. 12:11-12<sup>3</sup>).

5. Послания святого Игнатия сохранились в трех редакциях: пространной, краткой и сокращенной. В краткой редакции известно семь посланий: к Ефесянам, Магнезийцам, Траллийцам, Римлянам, Филадельфийцам, Смирнтянам и к Поликарпу. Эти же послания называет Евсевий (III. 36). В пространной редакции, кроме них, и притом в распространенном тексте, содержатся еще восемь других, в том числе к Иоанну Богослову и к Деве Марии, с ответом на него (сохранились только по латыни). Текст этой редакции представляет переработку краткого и носит несомненные следы догматического неправомыслия в духе ересей IV века. Фальсификацию того же времени представляют и послания, не сохранившиеся в краткой редакции. Сокращенная редакция известна в сирийском переводе, открытом Картоном в 1845 г. Сюда входят Послания к Ефесянам, Римлянам и Поликарпу.

Подлинность посланий святого Игнатия в настоящее время не подвергается сомнению. На них ссылаются Ириней, Ориген, непосредственно после написания их святой Поликарп, заботившийся об их рассылке по Церквам. Написаны они никак не позже последних годов Траяна, позже христиане не подвергались казни на арене.

6. Святой Игнатий не был богословом, скорее — исповедником. Его послания — не богословские рассуждения. Они напоминают апостольские послания, по стилю, даже по темам. Богословский язык святого Игнатия близок к языку Иоанна Богослова, этого апостола из Малой Азии. Святой Игнатий свидетельствует о Христе. Это его первая тема. Он смущен и взволнован распространяющимися лжеучениями. По-видимому, это был иудаизм и докетизм. Оба совпадали в приватном суждении о лице и о деле Христа. Одни отрицали Божество Спасителя, другие действительность воплощения, утверждали призрачность плоти Христа. Святой Игнатий как бы теряет свою кротость, когда говорит об ере-

<sup>2</sup> Когда же поведут предавать вас, не заботьтесь наперед, что вам говорить, и не обдумывайте; но что дано будет вам в тот час, то и говорите, ибо не вы будете говорить, но Дух Святой.

<sup>3</sup> Когда же приведут вас в синагоги, к начальствам и властям, не заботьтесь, как или что отвечать, или что говорить, ибо Святой Дух научит вас в тот час, что должно говорить.

тиках: это дикие звери и бешеные собаки (Еф. VII. 1), звери в образе человеков (Смирн. IV. 1), злые волки (Филад. II. 2), отравители (Тралл. VI. 2), паразитическая и злая поросль (Тралл. XI. 1), дьявольское зелье (Еф. X. 3), ядовитая мазь князя века сего (Еф. XVIII. 1). Святой Игнатий призывает верующих быть настороже против этой чумной заразы. И нововводным лжеучениям противопоставляет веру Церкви и заповеди апостолов (Тралл. VII. 1). Проповеди докетов святой Игнатий противопоставляет точное учение о воплощении. Христос воистину стал человеком (Смирн. IV), родился во плоти от рода Давидова, от крови Давида. Жизнь Спасителя не была призрачна. Он действительно родился от Девы, принял крещение, чтобы освятить воды и исполнить всякую правду. Он, действительно, ἀληθώς, был пригвожден ради нас при Понтии Пилате и Ироде Четверовластнике. И действительно воскрес во плоти, ἐν σαρκί, приходил ко апостолам, ел и пил с ними телесно, σαρκικώς, они осызали Его. В реальности этого восприятия — опора веры апостольской и их мученического дерзновения. Но Христос был не только человек, но и Бог, “Бог воплотившийся” (Еф. VII. 2). Плоть и Дух, от Марии и от Бога, Страждущий и Бесстрастный, от Крови Давидовой и от Духа Святого, сразу и Сын человека и Сын Божий (Еф. XX. 2). Христос — Бог и Господь, Сын и Слово, Сын Единый, бывший у Отца прежде веков, вне времени, ἀχρονος, от единого Отца происшедший и неотлучающийся, но Суший едино с Ним (Магн. VII. 2). Святой Игнатий не раскрывает систематически учения о двух природах во Христе и об их единстве, не употребляет строгих богословских терминов — он говорит языком Нового Завета. Но двуединый образ Христа, Бога и человека, ярко светится в его посланиях. Христос — Бог наш, Бог мой, но — Бог, явившийся в образе человека (Еф. XIX: 3). Во Иисусе Христе Бог явился людям. Это — Слово Божие, вышедшее не из молчания (Магн. VIII). И это есть явление Жизни среди смерти (Еф. VII. 2). Господь воплотился ради нас. Невидимый, Он стал видимым. Нетленный пострадал. И это страдание и смерть стало началом истинной жизни. Крест Христов прежде всего пред взором Игнатия. Жизнь есть плод Креста (Смирн. I. 2), христиане — отпрыск Креста (Тралл. XI. 2). Крестом Христос поднимает нас на высоту, как камни Отчего храма (Еф. IX. 1). Соблазн для неверующих, для верующих же Крест — спасение и вечная Жизнь (Еф. XVIII. 1). “Святая и блаженная страсть” Христа (Смирн. I. 2) есть начало нашей надежды. “Мы оживотворены в крови Бога” (Еф. I.1) Для Игнатия Христос прежде всего истинный и единственный целитель (Еф. VII. 2), Начальник жизни, “наша нераздельная жизнь (Еф. III. 2), “наша вечная жизнь” (Магн. I.2). Он наш Первосвященник, которому вверена Святая Святых как единому Сотайнику Божиих Советов. Он — дверь ко Отцу, чрез которую входят праотцы, пророки, апостолы и Церковь — в единство с Богом (Филад. IX. 1). Он — Учитель, которого ожидали пророки, единый учитель (Магн. IX. 3; Еф. XV. 1). Это совершилось во времени.

Святой Игнатий подчеркивает: Евангелие — это Бог Иисус во плоти (Филад. V. 1). Основное в Евангелии — это пришествие Христа Спасителя, Его страсть и воскресение (Филад. IX. 2). Кто не верует этому, тот отчуждает себя от жизни, становится собственным гробовщиком (Смирн. V. 2). Это было бы отказом от жизни. Господь избавил нас от засилья князя века сего, разрушил его царство, открыл “новизну” вечной жизни, рассеял мрак неведения, разорвал узы всякой магии и зла. Дьявол не предвидел этого, не знал ни о Девстве Марии, ни о рождении от Нее, ни о смерти Господа, — три славных таинства, которые Господь уготовил и совершил в молчании. Только дивная звезда, помрачившая все звезды своим сиянием, возвестила пришествие Спасителя (Еф. XI), пророки провидели это, они пророчествовали и ждали Христа, указывая на Него, и спасены упованием и ве-

рою в Него, это как бы христиане до Христа, имеющие потому часть “в Евангелии общей надежды” (Филад. V. 2). Но ныне мы получили благодать — “не христианство уверовало в иудейство, но иудейство в христианство, в котором соединяется всякий народ, верующий в Бога” (Магн. X.3). Было бы странно и нечестиво оставаться теперь в заповедях иудаизма... Для святого Игнатия благовестие христианское есть прежде всего благая весть об истинной жизни, о нетлении и воскресении. Он не только ждет и чаает воскресения грядущего, он показывает начало воскресения здесь, на земле. Это — Евхаристия — “врачевство бессмертия, противоядие против смерти, залог вечной жизни во Иисусе Христе” (Еф. XX. 2). Нетленная любовь, говорит святой Игнатий в другом месте (Рим. VII. 3). От этой любви и жизни отчуждают себя докеты, которые, не веруя в истину воплощения, не могут и не хотят исповедовать, что Евхаристия есть плоть нашего Спасителя, пострадавшая за грехи наши, воскрешенная благодатью Отца (Смирн. VII.1) Между тем, даже небожители, ангелы во всей их славе, господства видимые и невидимые, не избегнут суда, если не веруют в кровь Христа (Смирн. VI. 1), ибо Христос умер пред лицом и земных, и небесных, и преисподних (Тралл. IX. 1. Сравн. Филад. II. 10). Кровь Христа — это любовь (Тралл. VIII. 1), и любовь — “предел и совершение” (Еф. XIV), святой Игнатий богословствует от исполнения, от полноты веры. От этого избытка чувств и созерцаний язык его становится взволнованным, беспокойным. “В Боге я многое разумею, но сам налагаю на себя меру, чтобы не погибнуть в гордыне” (Тралл IV. 1) — говорит он. В посланиях святого Игнатия чувствуется исключительная сила и напряженность мистического опыта и созерцания. В них, при всей беспристрастности изложения, есть внутреннее средоточие — это образ Общего Испытателя. Святой Игнатий выражает и определенный прототип малоазийского благочестия, связанный с проповедью апостола Иоанна, для которого Христос прежде всего Агнец закланный. Из Малой Азии ведет свое начало и то направление греческого богословия, которое опирается прежде всего на факт воплощения как начало Жизни. Святой Игнатий предшественник святого Иринея Лионского.

7. Через все послания святого Игнатия проходит чувство тревоги за целостность Церкви, возмущаемых сеятелями раздора и лжеучений. Этим смутам святой Игнатий противопоставляет призыв к единомыслию и единому сердцу в вере и любви. “Будьте все заодно нераздельным сердцем” (Филад. VI), “составляйте из себя все до единого хор, чтобы согласнo настроенные в единомыслии, дружно начавши песнь Богу, воспевать ее единым голосом Отцу через Иисуса Христа” (Еф. IV), — эти и подобные призывы не имеют в устах святого Игнатия характера только нравственных наставлений. То “единство” и “согласие,” к которым он призывает, имеют религиозно-мистическое содержание. Прежде всего это образ и подобие Божие, отображение Божественного единства. Вера и любовь — это начало исполнения жизни, и их единство есть сам Бог (Еф. XIV). И воскресший Христос воодушевил свое победное знамя затем, чтобы собрать всех святых и верных, из обрезания, как из языков, “во единое тело Церкви своей” (Смирн. I). Через Свой Крест, через свои страдания, Христос призывает нас к Себе как членов Своих. Не может глава быть без членов... Это Бог обещал нам такое единство, ибо Он есть единство (Тралл. XI), и мы должны быть соединены между собою, как Церковь соединена со Христом, и как Христос со Отцом, чтобы все согласовалось в единстве (Еф. V). Единство веры и любви есть выражение внутреннего существа Церкви, и поэтому — это высшее благо, выше которого уже ничего нет (Пол. I. Магн. I).



Единство Церкви — это одна из основных тем святого Игнатия. Церковь есть единое тело. И в своих разъяснениях этой истины святой Игнатий прямо и непосредственно исходит из разъяснения послания апостола Павла к Ефессянам, и как бы повторяет его. И так же, как у апостола, у него внутренне соединяется учение о Церкви, как о теле Христовом и царстве Духа, и учение о Ней, как о видимом общении верующих, объединенных и организованных чрез иерархию. В сознании святого Игнатия Церковь сразу есть видимое и невидимое единство, плотское и духовное, *ένωσις σαρκική καί πνευματική*, союз Божественный и человеческий. В словоупотреблении святого Игнатия *σάρξ* и *πνεύμα* одинаково выражают и противоположность видимого и невидимого, и противоположность тварного и Божественного. И как сам Христос есть вместе и плоть и дух, видимый и невидимый, человек и Бог, “во плоти явившийся Бог,” *έν σαρκί γινόμενος Θεός* (Еф. VII), так и Церковь есть вместе и плоть и дух. Церковь основана Христом, пострадавшим и воскресшим, и все верующие в Него как бы сопригвождены плотью и духом ко Кресту Господню, и утверждены во единой любви кровью Христа (см. I). Единство со Христом есть основание, залог и путь взаимного единства верующих во Христе. Христос есть единый учитель (Магн. IX), верховный Пастырь и Епископ, и Епископ епископов (Смирн. VII. Еф. III. Пол. надп. Рим. IX). Верховный Архиерей, Таинник Божиих Советов, дверь, чрез которую входят и восходят к Отцу праотцы, пророки, апостолы и вся Церковь (Филад. IX), и во Христе Отец опознает нас всех как членов Сына Своего в меру совершения и исполнения нашего единодушия и любви (Еф. IV). И вся Церковь объемлется мыслию Божией, ибо Христос есть мысль Отца (Еф. III). Церковь есть единое тело, единый храм Отчий, в котором верующие суть камни (Еф. IX), хор любви (Рим. II, Еф. IV). И все верующие сопутники друг другу, а путь — Христос, — богоносцы и храмоносцы, крестоносцы, святоносцы, украшенные заповедями Христа, восходящие по пути любви (Еф. IX). И потому Церковь есть Церковь кафолическая соборная, *έκκλησία καθολική*. Это выражение у святого Игнатия встречается впервые, но вряд ли принадлежит лично ему. “Где Христос Иисус, там и соборная Церковь” (Смирн. VIII). Несколько раз это название мы встречаем в древних мученических актах святого Поликарпа, представляющих современное событию послание Смирнской Церкви о блаженной кончине своего предстоятеля к Церкви Филомелийской, во Фригии (прибл. 155-157). Святой Поликарп называется здесь “епископом кафолической Церкви в Смирне” (XVI). Перед взятием своим и перед смертью он молился о всей кафолической Церкви, распространенной по всей земле (VIII). И смертью своею, по выражению описателя мученических актов, он прославил Христа, Пастыря всех, по всей вселенной кафолической Церкви (XIX). *Καθολικός* от *καθ όλων* или *καθ όλου* по онтологическому своему составу буквально обозначает целостный, всецельный, полный, и противоположен по смыслу *κατάμέρος* — частичный. Кафолический не значит вселенский в древнем словоупотреблении, как видно и из приведенных цитат, *καθολικός* и *οίκομενικός* не отождествляется, почему эти обозначения и ставятся рядом. Точнее и вернее всего, и совсем не случайно, греческое *καθολικός* переведено в кирилло-мефодиевском славянском переводе: соборный — не от собора (по-гречески *σύνοδος*), но от собранность, целостность, целокупность. *Καθολική έκκλησία* — это значит собранная, “в собранности и единении сущая,” целостная, целокупная Церковь. Это не внешняя, количественная, или географическая, характеристика, но определение самого внутреннего существа или природы Церкви. Отчасти этот смысл выражается при противопоставлении “кафолической Церкви как истинной, т.е. хранящей полную, неприкосновенную истину,” Церквам “еретическим, множественным, неустойчивым и дробящим по произволу апостольское предание целостной исти-

ны” (срв. у Климента Алекс. Strom. VII. 17). Впоследствии святой Кирилл Иерусалимский объяснял название “кафолическая Церковь” так: “Она распространена по всей вселенной, она преподает догматы спасения полно и без опущения, διδάσκειν καθολικῶς καὶ ἀνελλειστῶς. Она полно врачует все немощи и грехи, καθολικῶς ἰατρεῦειν” (Catech. VIII. 23). Ср. и у блаженного Августина op. 83,7: non ex totius orbis communionem, sed ex observatione praesceptorum omnium divinorum atque omnium sacramentorum quod totum veraciter tenet. Подобное же значение имеет слово καθολικός в выражении: καθολικὴ ἐπιστολή ἢ καθολικὴ ἀνάστασις (Inst. Dial. 82) καθολικὴ σωτηρία (Clem. Alex. Praed. 2.6) и друг. Это определяется и этимологией слова, и его прежней судьбою в греческом философском языке, начиная с Сократа, — всегда в противоположности καθάμερος. Из живой речи это название было принято в богословский язык и вошло в символ веры. У святого Игнатия совершенно ясен именно этот смысл: где Господь, там и Церковь, и где Церковь, там и Господь, ибо Церковь есть живое и единое, цельное и целостное тело Христово, и Христос для верующих есть “нераздельная жизнь” (Еф. III). Единая, духовная, кафолическая природа Церкви открывается в каждой отдельной местной Церкви, которая есть некий малый образ всей Церкви и кафолична и сама. Это сказывается уже в обращениях святого Игнатия к отдельным Церквам в надписаниях его посланий: Еф.: к Церкви, благоволительной из полноты величества Бога Отца, предопределенной прежде века к вечной славе и нераздельному единству, избранной чрез истинную страсть (Христа)... Рим.: Облагодатствованной величием Вышнего Отца и Единого Сына Его Иисуса Христа, возлюбленной и просвещенной волею воззавшего все сущее к бытию, по любви Иисуса Христа, Бога нашего... Святой Игнатий говорит о каждой отдельной Церкви как о всей Церкви, как о Кафолической Церкви. О каждой отдельной Церкви святой Игнатий говорит как о некой полноте. Отдельные Церкви не разобщены, не обособлены друг от друга, — они связаны между собою союзом неизменной веры и любви, и эта любовь проявляется и во внешних взаимных заботах и внимании. Но эта любовь определяется живым сознанием и созерцанием высшего единства во Христе, едином Пастыре и Первосвященнике, пребывающем всюду и везде, без единого земного заместителя. Образом Христа в каждой Церкви является местный епископ. Нужно отметить, что святой Игнатий не останавливается на раскрытии понятия апостольского преемства, хотя, например, ефесянам, как “сотайникам Павла,” он напоминает об этом достоважаемом муже (Еф. XII). И римлянам о Петре и Павле (Рим. IV). Он делает ударение не на апостольском преемстве, но на той полноте и целостности духовной жизни, которая имеет свое основание и опору в живом единстве с самим Христом и которая с наибольшей полнотою открывается в святейшем евхаристическом таинстве, — ибо едина плоть Христа, едина чаша, соединяющая нас в его крови, един алтарь (Филад. IV). И это единство всей Церкви отображается и должно проявляться в каждой церковной общине. Для святого Игнатия единство Церкви имеет прежде всего мистико-догматический, и потому уже канонический смысл.

8. Святой Игнатий не изображает церковного строя подробно. Но по отдельным его намекам и наставлениям нетрудно представить внутренний строй тех малоазийских общин, к которым он пишет. И прежде всего это так называемые “парикии,” то, что можно назвать “епископскими приходами.” Пресвитерские приходы нашего современного типа вообще возникают только с конца III века, и утверждаются в жизни только в IV и даже V веке. С этим связано и то, что до IV века существуют только кафедральные или соборные храмы, ecclesiae civitatis, а не местные, — и когда такие местные храмы возникают, долгое

время они имеют характер “отделений” *stationes* кафедрального храма, и службу в них отправляют присылаемые от епископа священнослужители, — постоянный клир, “причт,” при подобных храмах устанавливается много позже. В доникейский период существуют только “епископские приходы,” каждая церковная община, какова бы ни была она по объему, имеет полный иерархический строй, возглавляется епископом. И ввиду относительной малочисленности паствы епископ действительно мог быть пастырем. “Мог прекрасно знать” каждого члена своей паствы, “мог чуть не буквально глашать по имени овцы своя,” как замечает Болотов, и у каждого верующего возникали живые и непосредственные отношения с епископом. Послания святого Игнатия свидетельствуют, что этот церковный строй определился уже к концу I века. Святой Игнатий предполагает его уже сложившимся и общеизвестным, бесспорным. В пределах этого строя значение епископа оказывается особенно высоким. Для святого Игнатия епископ в своей общине есть прямой заместитель самого Христа, и единство, единомыслие и единодушие со епископом является неременным условием и спасительного благочестия, и неповрежденной веры. Поэтому святой Игнатий для противодействия вкрадывающимся всюду лжеучениям и призывает верующих к единству, к духу “соборности,” исключаяющему всякое разделение. Епископ есть как бы воплощение своей Церкви, — “епископ во плоти,” так как высший и небесный Пастырь, епископ каждой Церкви есть сам Христос. И потому к епископу надо относиться, как к самому Господу, “смотреть” на него, как на Христа, и потому должно его почитать и бояться. Ибо домоуправитель должен быть принят, как сам Владыка дома, который его посылает во служение (Еф. VI). Во епископе должно почитать “силу Бога Отца,” и помнить, что, отделяясь от “видимого епископа,” каждый тем самым непокоряется епископу невидимому (Магн. III. срв. Еф. V). Нужно соблюдать единомыслие со епископом, без епископа ничего не делать (Филад. VII), — без епископа нельзя ни совершать крещения, ни Евхаристии, — и только то, что одобряет епископ, твердо и непреложно и угодно Богу (Смирн. VIII). Противление епископу есть служение сатане (Смирн. IX). Епископ есть пастырь своего стада (Филад. II), управляет им (Пол. II), и в единстве со епископом осуществляется цельность и полнота церковной жизни. Сама Церковь становится как бы живым лицом, живым организмом (Смирн. IX). Кто принадлежит Богу и Христу, тот со епископом (Филад. III). Во всякой Церкви свой епископ, и епископы установлены до предела земли (Еф. III), — и установлены самим Богом: епископ Церкви Филадельфийской поставлен не своею волею, и не волею человек, и не по тщеславию, но любовь Бога Отца и Господа Иисуса Христа вверила ему служение и управление Церковью (Филад. I). Епископ облачается благодатию (Пол. I), утверждается согласием Христа, поставляющего священнослужителей своею волею и укрепляющего их Духом Святым (Филад. Надп.).

И именно поэтому епископ не есть внешний начальник, властвующий во имя начала власти. Он несет служение, и несет его в неразрывном единстве со всею Церковью. Внешним проявлением этого единства служит “совет” старейшин, окружающий епископа. Епископ неразделен и должен быть неразделен со пресвитерами, с “пресвитерием” (Еф. IV), “епископы и пресвитеры должны быть согласны, как струны и кифара. Если епископ замещает Бога, εἰς τόλων Θεοῦ, то пресвитеры представляют собою “собор апостолов” (Магн. VI), и окружают его, как некий “духовный венец” (Магн. XIII), подобно тому, как апостолы окружали Христа, — пресвитеры есть некий совет Божий и собрание апостолов (Тралл. III). Надо подчеркнуть: епископ один, пресвитеров много, и в совокупности они образуют единый совет или союз, синедрион, пресвитерий, — и на их обязанности в особенности лежит помощь, духовное содействие епископу (Тралл. XII). Пресвитеры обра-

зуют совет при епископе, не столько подчиняются, сколько “согласуются с ним” (Магн. III). Выражению святого Игнатия: *συνχωρούτας*, в других памятниках древности соответствуют равнозначные: *βουλή* или *συμβούλιον* (Ориген С. Cels. III. 29-30), *consilium nihil sine consilio vestro et sine consensu plebiu mea privatim sententia gerere*, — говорит о себе святой Киприан. Пресвитеры — помощники и советники епископа, собор и совет Церкви, венец Церкви, по выражению позднейших Постановлений Апостольских, в которых, кстати заметить, очень резко подчеркнута епископская власть и честь (II. 28). Это язык святого Игнатия. Еще Златоуст говорит о синагории пресвитеров, *τὸν πρεσβυτέρων συνέδριον* (Освят. III. 15), и о пресвитерии сохраняется память в прошении нашей ектений: “Об епископе нашем,.. о честном пресвитерстве, и о еже во Христе диаконстве” ... — о пресвитерии, — не о пресвитерах.. (Срв. 1 Петра 5:1,<sup>4</sup> — *σὺμπρεσβύτερος*)... Пресвитеры — соправители епископа, его советники прежде всего в делах суда и управления, — и соучастники его литургического служения. И повиновение или послушание паствы обращается нераздельно к епископу и пресвитерам, — без них ничего не делайте (Магн. VII), без епископа, пресвитерия и диаконов, — иначе нельзя иметь чистую совесть (Тралл. VII). В известных случаях пресвитеры могли замещать епископа в предстоянии на богослужбных собраниях (Смирн. VIII). На третьем месте стоят диаконы, — они подчинены епископу и пресвитерии (Магн. II), они несут особое служение Христово (VI), “служение тайн Христовых,” — они не простые служители столов, пищи и питья, но служители Церкви Божией (Тралл. II. Срв. Деян. 6:2-10<sup>5</sup>). Диаконы, таким образом, служат евхаристической трапезе, но кроме того мы встречаем их и в качестве проповедников слова Божия, — таковы диаконы Филон из Киликии и Рей-Агафопод из Сирии, состоящие при Игнатии в служении слова Божия (Филад. X, срв. Смирн. X), — и в качестве посланных или уполномоченных Церковью — таков Вурр из Ефеса (Смирн. XII. Филад. XI). Иерархия имеет, таким образом, тройкие ступени, и вместе с тем составляет нераздельное единство, пред которым община обязана почтением и послушанием, — ничего не делать без епископа, пресвитерия и диаконов, ибо кто вне жертвенника, тот нечист (Тралл. VII), — в подчинении епископу и пресвитерии достигают верующие освящения (Еф. II), ибо только чрез них имеют служение и общение таинств... Будучи среди филиладельфийцев, святого Игнатий, как сам он напоминает им, “вопьял, увещевал их громким голосом, голосом Божиим, — быть со епископом, пресвитерием и диаконами,” и, прибавляет святой Игнатий, увещевал их не ввиду возможного раскола, “не по человеческому рассуждению, но по откровению Духа” (Филад. VII). И в послании к траллийцам он еще резче призывает почитать иерархию, — “ибо без них нет Церкви” (III).

Священнослужители есть прежде всего служители единства, через них у единого жертвенника объединяются верующие, вкушая единый хлеб и от единой чаши. Алтарь должен быть один в каждой общине, и Евхаристия одна, одно Богослужение, ибо Церковь едина, единое тело или созвучный хор... “Ибо едино тело Господа, и одна чаша во единство крови Его, один жертвенник, как и один епископ со пресвитерием и диаконами” (Филад. IV). И только та Евхаристия законна, *βεβαία*, которая совершается епископом или по его полномочию, — с епископом должен быть народ, как со Христом — кафолическая

<sup>4</sup> Пастырей ваших умоляю я, сопастырь и свидетель страданий Христовых и соучастник в славе, которая должна открыться

<sup>5</sup> Тогда двенадцать Апостолов, создав множество учеников, сказали: нехорошо нам, оставив слово Божие, пещись о столах. Итак, братия, выберите из среды себя семь человек изведанных, исполненных Святого Духа и мудрости; их поставим на эту службу, а мы постоянно пребудем в молитве и служении слова. И т.д.

Церковь (Смирн. VIII). Не только для крещения, но и для брака требуется согласие епископа, чтобы был он о Господе, а не в вождении (Пол. V). Богослужение есть жизнь Церкви, и единство алтаря неразрывно с тем единством веры и любви, в котором святой Игнатий исповедует существо Церкви и церковности. Все должно быть общим и нераздельным в Церкви — и молитва, и подвиг, и бдение, и покой (Пол. VI), и епископ поставлен на служение единства, как выражается святой Игнатий о самом себе (Филад. VIII). Одна молитва, одно прошение, один ум, единая надежда в любви, в непорочной радости, — это Христос, это общение с Ним (Магн. VII). И если много может соединенная молитва двоих, заключает святой Игнатий, то сколь больше может молитва епископа и всей Церкви (Еф. V)...

В послании к Поликарпу святой Игнатий дает ему советы, и эти советы полны внимания и любви. Святой Игнатий всегда пишет с глубоким смирением, и это усиливает твердость и силу его слов. “Не приказываю вам, как что-нибудь значащий, — пишет он ефесянам, — ибо если я и в узах за имя (Христово), не совершился я еще во Иисусе Христе, — ныне только полагаю начало учению и взываю к вам как соучителям моим” (Еф. III). “Никто не надмевайся высоким местом, ибо все, τό ὄλον, в вере и любви,” — пишет он смирянам. И потому так любит он называть себя меньшим и последним. Поликарпу напоминает он прежде всего об единстве — “подвизайся сам, и носи тяготы других, чтобы и они спаслись, всем приходи на помощь в любви. Заботься о каждом, и нет заслуги любить добрых учеников, — важнее нечистых смягчить кротостью, ибо кротостью низлагается князь века сего” (Ср. Тралл. IV)... Молись постоянно, проси мудрости всегда возрастающей, бди за собою, будь тверд, как наковальня, на которой бьют и куют. Святой Игнатий любит уподоблять христианина борцу или атлету, — он повторяет образ апостола Павла... Святой Игнатий советует Поликарпу чаще собирать общину, призывая входить в общение с верными лично. К общим советам он присоединяет частные, — заботиться о вдовах, не пренебрегать рабами, — и пусть они не слишком нетерпеливо ждут своего освобождения на счет общины, — это было бы свидетельством большего рабства своим желаниям... И в заключение Святой Игнатий дает наставление верующим. “Внимайте епископу, дабы и Бог внимал вам. Вместе подвизайтесь, вместе свершайте ваш путь, вместе терпите, вместе упокоевайтесь, вместе поднимайтесь, как Божии домостроители, и домоладцы, и слуги... Храните крещение ваше — как щит, веру — шлем, любовь — как копие, терпение — как доспехи”... “Будьте великодушны и кротки между собою, как Бог к вам”... “И да сохранит Христос в единстве Божиим”... Об единстве и смирении святой Игнатий прежде всего бдит. Если кто избрет воздержание во славу тела Господа, пусть будет смирен, — если возгордится, он погиб, и если возмечтает, что он выше епископа, то уже умер (Пол. V). “Многое разумею я в Боге, — пишет он траллийцам, — но полагаю меру, чтобы не погибнуть в возношении. И ныне в особенности должен я бдить и остерегаться льстецов, — я чаю страданий, но не знаю, достоин ли их” (Тралл. IV). Высший образ смирения — сам Христос. Святой Игнатий не излагает систематически догмата о Церкви, но из его кратких, отрывочных, но всегда ярких и ясных слов в полном свете открывается природа Церкви. И мы понимаем, что значила для первых христиан жизнь в Церкви. Это значило быть со Христом, и быть со Христом — означало пребывать в Церкви, в единстве, в согласии, в любви... Церковь есть для святого Игнатия исполнение и полнота. Христос принял помазание от Марии, чтобы вдохнуть Церкви нетление (Еф. XVII). Все сбылось — пришел Господь. “Иные говорят, — пишет святой Игнатий филиладельфийцам, — если не найду в архивах, не поверю тому в благовестии.” И если им ответить, что “написано,” они

возразят: в этом-то и вопрос (Филад, VIII). Речь идет о доказательствах от Писания, от Ветхого Завета, от “древних.” Но больше Писания — Христос. “Мои архивы, — восклицает святой Игнатий, — это Христос. Мои непреложные архивы — Его крест, смерть, Его воскресение и вера чрез Него.” Во благовестии, в Евангелии самое важное — пришел Спаситель и Господь. Евангелие есть исполнение бессмертия (VIII—IX). И это бессмертие, как благодать или дар Божий, разливается в Церкви и доступно только живущим в ней в единстве и любви. Это — начало и конец упования и исповедания блаженного Игнатия.

### Святой Поликарп Смирнский.

1. Из жизни святого Поликарпа мы знаем только несколько отдельных эпизодов. Год его рождения приблизительно можно определить, если принять свидетельство его мученических актов, что он пострадал 86 лет, и относить его кончину к 155-156 году. Выходит, что родился он в 69-70. О национальности его мы ничего не знаем, но вряд ли был он евреем — в своем Послании к Филиппийцам он вовсе не ссылается на Ветхий Завет. Он был учеником апостольским — “собеседник апостолов, получивший епископство над Смирнской Церковью от самовидцев и служителей Господа,” говорит о нем Евсевий (III. 36). Прежде всего был он связан с апостолом Малой Азии, Иоанном Богословом. По видимому, он пользовался большим уважением и в Смирне, и в окрестных Церквях. Об этом свидетельствует тот факт, что он принимает святого Игнатия во главе депутации от других Церквей, и Игнатий пишет ему особо. На него ложится обязанность пересылать по разным общинам послания святого Игнатия. В глазах язычников он был “учителем Азии, отцом христиан” (Mart. XII. 2), а христиане чтили его за доблестную жизнь (XIII. 2). Верующие имели обыкновение собираться у него и слушать его беседы. Об этом так рассказывал впоследствии святой Ириней, бывший в молодости слушателем Поликарпа: “Могу наименовать даже место, где сидел и разговаривал блаженный Поликарп. Могу указать все входы его и исходы, начертать образ его жизни и внешний вид, изложить его беседы с народом, описать, как сам он рассказывал о своих беседах с Иоанном и другими самовидцами Господа, как припоминал слова их, как и что слышал он от них о Господе, как пересказывал о Его чудесах и учении, о чем получил предание от людей, которые сами видели Слово жизни, — и все его сказания согласовались с Писанием”.. (Письмо к Флерину, у Евсевия V. 20). Святой Поликарп был муж апостольский, живой свидетель апостольского благовестия, — это в нем прежде всего ценили его ученики.

2. В 154 году святой Поликарп путешествовал в Рим, при папе Аниките, и был там принят с уважением. Епископы говорили между собою о разных вопросах и, между прочим, о праздновании Пасхи. В это время обнаружилось уже обрядовое разногласие между отдельными Церквями, за которым чувствовалось разное понимание смысла и значения величайшего христианского праздника. Вскоре вспыхнули по всем Церквям горячие споры, так что понадобилось собираться соборам для примирения и выяснения вопроса. Святой Ириней так вспоминает о споре Поликарпа с папой: “Ни Аникита не мог убедить Поликарпа не соблюдать того, что он всегда соблюдал, живя с Иоанном, учеником Господа, и обращаясь с остальными апостолами, ни Поликарп не убедил Аникиту соблюдать, ибо Аникита говорил, что обязан сохранять обычаи предшествовавших ему пресвитеров” (У Евсевия V. 24). Соблюдать, — о соблюдении чего шел спор? Нужно думать, — о соблюдении ветхозаветного срока Пасхи. В малоазийских Церквях праздновали Пасху 14 нисса-

на, по примеру самого Христа, именно в этот день совершившего Тайную Вечерю, — от “разногласия евангелистов” в данном случае можно отвлечься. При этом совершалось воспоминание страстей Христовых, Пасха крестная. “Пасха наша, Христос заклан за нас,” — говорил апостол Павел и видел и в Евхаристии прежде всего воспоминание смерти Господней (1 Кор. 5:7;<sup>6</sup> 11:26<sup>7</sup>). В Риме и в некоторых других Церквях праздновали ближайший за 14 ниссана воскресный день в память Воскресения Христова, Пасха воскресная, “таинство воскресения.” Сталкивались два пасхальных восприятия: Пасха скорби — Пасха радости. Принципиальный вопрос осложнялся разногласием об “образе поста,” — четырнадцатники, праздновавшие день 14 ниссана, естественно в этот день прекращали пост, тогда как воскресники с особым воздержанием проводили дни ожидания воскресного дня, — дня, когда взят Жених... При столкновении обоих обычаев в одной церковной общине это практическое разногласие должно было чувствоваться особенно резко и болезненно. Соблюдение ветхозаветного срока несомненно опиралось на апостольский пример и обычай, на что ссылается и Поликарп. Иерусалимские христиане, во всяком случае в первые годы, совершали два главных иудейских праздника — Пасху и Пятидесятницу, соединенные исторически и с величайшими событиями новозаветной истории: Страсти Христовы и сошествие Духа. К тому же, на Востоке долгое время пользовались иудейским календарем — не только в Палестине, но и в Александрии. В частности, для малоазийских Церквей несомненно решающим был пример апостола Иоанна, который “возлежал на персях Господа, был священником и носил дщицу τὸ πέτάλον,” как напоминал несколько позже Смирнский епископ Поликарп: и он праздновал Пасху “по Евангелию в четырнадцатый день, ни в чем не отступая от правила веры, но во всем держась его” (Евс. V. 24). Апостол Иоанн был истинным израильтянином по духу, любил и чувствовал Ветхий Завет, был ближе к апостолу Петру, нежели Павлу, и к тому же, воспоминания пасхальной ночи имели для него особую, личную яркость. Может быть именно с его личным примером и связано упорство малоазийцев в пасхальной практике. Обычай праздновать день Воскресения не был только римским. Можно думать — он с самого начала установился в Церквях всех языков, среди них римская была самая влиятельная. К тому же, по-видимому, в первые годы вероятно и не справлялось годичное воспоминание Воскресения Христова — оно воспоминалось каждую неделю — “в едину от суббот”... Только постепенно установилась годичная память воскресения, и, по-видимому, повсеместно. Только в Малой Азии держались иудейского обычая. В сущности, здесь не было разделения между Востоком и Западом. Потому в конце II века на соборах не только западных, но и восточных, “единодушно было положено общим правилом праздновать таинство Воскресения Господня не иначе, как в день воскресный” (Евс. V. 28). Малоазийский обычай был пережитком апостольского времени, запоздалым архаизмом. Во 2-ую половину II века этот архаизм становился опасен в связи с обострением иудаистических настроений в евионитстве и монтанизме. Поэтому Церковь так решительно борется с ним. Для святого Поликарпа этот обычай имел другой смысл, — смысл живого воспоминания об возлюбленном учителе... Это новое свидетельство о его близости к великому апостолу любви. Можно прибавить еще, что преимущественная память о дне Страстей Господних согласуется с тем яр-

<sup>6</sup> Итак очистите старую закваску, чтобы быть вам новым тестом, так как вы бесквасны, ибо Пасха наша, Христос, заклан за нас.

<sup>7</sup> Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет.

ким мученическим пафосом, который был силен у Поликарпа, как и у его блаженного друга святого Игнатия.

3. В 154 году святой Поликарп был в Риме, а в 155 году принял мученическую кончину в Смирне. О его мученичестве сохранился рассказ очевидцев в осведомительном послании Смирнской Церкви к Церкви Филомелийской во Фригии, — и “ко всем, во всей вселенной, парикиям святой и католической Церкви.” Подлинность этого послания не подлежит спору. Написано оно под свежим впечатлением событий. На одном из древних списков есть приписка: “Пострадал же блаженный Поликарп месяца Ксанфика, во вторую декаду за семь дней до мартовских календ, в великую субботу в восьмой час. Был взят Иродом при архиерее Филиппе Тралльском и проконсуле Стации.” Эту точную дату не легко перевести на наше летосчисление. Однако внимательное хронологическое исследование приводит к выводу, что она соответствует 23 февраля 155 года нашей эры.

Послание Смирнской Церкви — окружное, общительное послание. Оно написано в ответ на пожелание знать подробности события. И смирняне просят филломелийцев переслать их послание “более удаленным братьям,” чтобы и они прославили Господа “за тот выбор, который Он сделал среди рабов своих.” Уже в этом выражении сказывается повышенное уважение к мученическому подвигу: мученики — это отбор, избранники, избранная часть. В час страдания они — уже не люди, но ангелы, и Христос с ними. В рассказе много исторических деталей. Особенно нужно подчеркнуть — христиан преследуют как безбожников, атеистов, τοὺς ἀθεοῦς (III. 2. IX. 2). Мы знаем, что это было действительно одним из главных обвинений против христиан, особенно в народных массах, — христиане не признавали и не почитали языческих государственных богов, не принимали участия в общем культе, и потому казались безбожниками тем, кто не знал и не чтит единого истинного Бога. При великом уважении к мученическому подвигу, смирняне подчеркивают, что не следует его искать, “предавать самих себя,” — это несогласно с Евангелием. И они рассказывают нам, как один фригиец, по имени Квинт, сам явился к проконсулу, и увлек с собою других, — но убоился мук, отрекся и принес всеожжение.

Святой Поликарп пострадал во время гонения. Он не был первым мучеником в Смирне. До него многие пострадали. Он уединился в маленьком сельском домике недалеко от города, и там молился о всех и о Церквях всего мира, — “по своему обыкновению,” замечают смирняне (V). За три дня до того, как он был схвачен, во время молитвы он видел: его подушка была охвачена огнем, — тотчас же он объяснил: меня сожгут живым (V). Его выследили и нашли. Это было в пятницу. Пришедших взять его он встретил в мире, предложил им трапезу, а сам, с их разрешения, встал на молитву, — она была вдохновенной, — “настолько была полна благодати, что в продолжение двух часов не мог он умолкнуть.” Преследователи были смущены (VII). Ириарх (начальник полиции) и его отец встретили его на дороге, пригласили к себе в колесницу и убеждали его принести жертву, — раздраженные его молчанием и кротким отказом, они вытолкнули его из колесницы с такою силой, что он поранил ногу. Его повели на стадию, где неистовствовала толпа. На стадию святого убеждал проконсул. Святой ответил: “Я — христианин. Если хочешь узнать учение христианства, назначь день и выслушай.” Проконсул сказал: “Убеди народ,” — в этих словах слышалось презрение. Блаженный старец отвечал: “Тебя я устаиваю слова, ибо нам предано воздавать честь подобающую властям и началам, поставленным от Бога, поскольку то не вредит нашей вере, а этих людей я не считаю достойными, чтобы защищаться пред ними”... Народ требовал казни. У проконсула уже не хватило зверей, —



он осудил Поликарпа на сожжение. Поликарп взошел на костер с дерзновением и радостно, лицо его исполнилось благодати. Народ собирал дрова для костра, — из мастерских и из бань. Как обычно, всего более усердствовали иудеи. На костре святой молился словами благодарения и хвалы, — “огонь принял форму шатра и, подобно корабельному парусу, надутому шатром, окружал тело мученика, так что, находясь в середине, оно казалось не плотью сожигаемой, но золотом или серебром, разжигаемым в горниле.” И очевидцы прибавляют: “Мы ощущали при этом такое благоухание, словно курился ладан или иной какой драгоценный аромат.” Пришлось праведного добить мечом, — пролилась кровь и залила огонь. Чтобы тело мученика не досталось христианам, по наущению иудеев, по языческому обычаю сотник сжег его. “Но мы потом собрали его кости, — сокровище, драгоценнее дорогих камней и чище золота, чтобы положить их в достойном месте,” - и на святых мощах праздновать день его мученического рождения (XVIII. 3), когда приял он “венец нетления” (XIX. 2).

Смирняне разделяли мысль своего блаженного епископа: в мученических светолепных узах он видел венцы избранников Божиих. И исповедовал, что мученики ныне занимают место около Господа, страдания Которого они разделили, “Которому спострадали” (Фил. IX). И смирняне видели в мучениках “учеников и подражателей Христа,” привязанных к Царю и Учителю безграничной любовью (Mart. XVII. 3).

4. Святой Поликарп совсем не был писателем, — если что писал, то по обстоятельствам пастырского служения. Сохранилось только одно Послание к Филиппийцам, — в ответ на их письмо, извещавшее о приезде святого Игнатия. Святой Ириней говорил о его посланиях во множественном числе, — “которые он писал иногда соседственным Церквам для укрепления их, а иногда к некоторым братьям с намерением преподать им увещание и наставление”... Впрочем, и у Иринея есть ссылки только на Послание Филиппийцам. Более позднее указание других писателей нельзя проверить. Подлинность сохранившегося послания хорошо засвидетельствована. Во времена блаженного Иеронима оно читалось за богослужением в азийских Церквах. Полный текст (14 глав) сохранился только в латинском переводе, во всех греческих рукописях только 9 глав, а далее следует вторая часть послания Варнавы, — ясное указание на ошибку переписчика, спутавшего листы. У Евсевия сохранены почти полностью главы 9-ая и 13-ая. Это послание — скорее всего письмо. В нем всего больше нравственных советов. По-видимому, и в Филиппах распространялся докетизм: святой Поликарп напоминает, что кто не исповедует Христа, пришедшего во плоти, тот антихрист, и кто не приемлет “свидетельства Креста,” тот от дьявола (VII. 1). Еретическим новшествами и разделением святой Поликарп противопоставляет предание Церкви, — “преданное изначала Слово.” Он напоминает Филиппийцам об апостоле Павле, некогда преподававшем им “Слово истины” и писавшего к ним послания, — призывает объединяться в истине, *in veritate sociati* (X. 1). Святой Поликарп не излагает учения веры, он предполагает его известным и только о немногом напоминает. Христос, наш вечный Первосвященник, пришел во плоти ради нас, умер за нас и за грехи наши, воскрес и разрешил затворы ада. Он сидит одесную Бога. Ему все подчинено на земле и на небе. Ему повинуется всякое дыхание и служит, Он придет судить живых и мертвых, и Бог взыщет Кровь Его с тех, кто не уверовал в Него (II). Он все перенес за нас, чтобы и мы имели жизнь в Нем, — Он образ для нас, и образ прежде всего в своем страдании (VIII). Он — надежда наша, и чрез Него приходит спасение от Отца. Святой Поликарп продолжает борьбу святого Игнатия с докетами. Он повторяет слова Иоанна Богослова: кто не испове-

дует, что Иисус Христос пришел во плоти, — антихрист (1 Иоанн. 4:2,3),<sup>8</sup> и продолжает: кто отвергает свидетельство креста, τὸ μάρτύριον τοῦ σταυροῦ, тот от дьявола, и кто возвращает слова Господа в угоду своим вожделениям и отрицает воскресение и суд, тот первенец сатаны (VII). Святой Поликарп призывает филиппийцев быть твердыми в вере, напоминает им заповедь любви. Особо дает наставления пресвитерам и диаконам: они должны быть благоутробны и милосердны, заботиться о слабых и блуждающих, не презирать ни вдов, ни сирот, ни нищих, избегать гнева, несправедливости. Они не должны поспешно верить дурным слухам, не должны быть суровы в своем суде, помня, что все мы повинны греху и нуждаемся в прощении, — поэтому и сами должны прощать. Диаконы должны помнить, что они служители не человеков, но Бога и Христа. Вдовицам святой Поликарп внушает иметь веру твердую и смиренномудренную, заступаться за всех, не верить лжесвидетельствам и помнить, что они — жертвенник Божий. Все должны быть стойки в борьбе со страстями. И главная заповедь — молитва за всех.

Для характеристики святого Поликарпа следует привлечь также его предсмертную молитву, исполненную такой горячей веры. В ней не без основания отмечают отзвуки литургических песнопений и обороты, близкие к языку апостола Иоанна. Святой Поликарп, ученик Иоанна Богослова и учитель святого Иринея, был посредствующим звеном между ними. Он был выразителем той слагавшейся малоазиатской традиции в богословии, которая впервые получила связное изложение у Иринея и для которой характерна сотериологическая точка зрения — исповедание веры, исходящее из созерцания искупительного дела Христова.

## Противоречия Оригенизма.

Рецензия на книгу: E. de Faye. Origene. Sa vie, son oeuvre, sa pensee. 3 vols. Paris. E. Leroux. 1923-1928.

**Н**овая книга об Оригене выходит кстати. Монографии Редепеннинга (Бонн, 1841) и Дени (Париж, 1884) давно уже устарели. За последние десятилетия слишком переменились наши исторические представления о христианской древности, о всей эллинистической эпохе, и потребность в новом синтезе давно уже назрела. De Faye (де Фей) много работал по истории христианской Александрии, был знатоком эпохи. Но книга об Оригене ему не удалась. В ней сказывается вся узость и недостаточность исторических предпосылок либерального, адогматического протестантизма. Эрудиция не заменяет интуиции. De Faye подходит к Оригену издали, как чужой. Смотрит на него из нашего времени, и не узнает его, не понимает тайны лица его, не чувствует трагического пульса его жизни. В книге De Faye нет живого Оригена. Ориген жил в круговороте проблем. В изображении De Faye он оказывается слишком спокойным, каким-то мечтательным эклектиком, соглашателем и собирателем идей. Образ Оригена расплывается на историческом фоне. De Faye слишком

---

<sup>8</sup> Духа Божия (и духа заблуждения) узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире.

увлекается согласованием противоречий. Внутреннего драматизма в творчестве Оригена он не почувствовал. Ему кажется, что в Оригене “сосуществуют” философ и христианин. Он не чувствует, что это “сосуществование” было натяжкой и борьбой. Правда, по творениям Оригена не легко разгадать историю его духа. Все книги Оригена писаны им тогда, когда закончилась уже внутренняя борьба, когда отстоялась уже его система. Но это не значит, что борьбы не было. В жизни Ориген был человек борьбы. Не только по исторической случайности был он полемистом. Полемична самая его мысль. И эта полемика была для него не только диалектическим размежеванием. Мятежный дух Оригена соткан из противоречий. Если в его системе силен пафос примирения, то именно от противного, от боли раздвоения и разлада. Ориген был эллином и вместе врагом эллинизма. Оригена с правом можно назвать “последним гностиком,” но исторических гностиков он считал злыми еретиками, богословскими фальшивомонетчиками и прелюбодеями; говорил о них с раздражением и желчью. Их вымыслам он противопоставляет “церковное слово,” “церковную проповедь.” И сам хочет быть только истолкователем предания “правила веры.” Пусть это ему не удавалось. Но понять Оригена можно только из его замыслов, из его проблематики, из его противоречий. De Faue в Оригене меньше всего интересуется богословом. Христианство 2-го века представляется ему каким-то расплывчатым, туманным пятном. В великом споре Церкви и античного мира он не чувствует столкновения двух сил. Оригена он отвлекает от церковно-исторической перспективы, старается понять и объяснить его из “философской среды.” Об этой философской среде De Faue говорит слишком много, почти забывая, что пишет об Оригене. В этой характеристике философских настроений от Пиррона до Плотина много ценного и интересного. Но в итоге получается впечатление, что Ориген стоит исключительно в историко-философском ряду. И это бесспорный обман зрения. При всей своей умозрительной одаренности Ориген совсем не был философом по призванию, — в этом отношении он был совсем не эллин. Философия для него всегда была только вспомогательным средством, искусством истолкования. Ориген прежде всего хотел быть толкователем Писания. Станным образом, De Faue слишком мало говорит об библеизме Оригена. Он не чувствует, что значила Библия для Оригена, не понимает его библеистической мистики. Ему кажется, что Ориген только считается с Библией, что экзегетический метод его богословия только литературная манера или педагогический прием, и он объясняет его глухой ссылкой на ученых привычки александрийской школьной среды. Внутреннего смысла аллегорического метода De Faue не чувствует. И вообще он не улавливает подлинных тем Оригеновского богословия. В конце концов Ориген для него только симпатичный мечтатель, визионер, “идеалист.”

Понять мыслителя, это значит уловить внутреннюю связь и ритм его размышлений, нащупать их интимный узел. И в системе Оригена прежде всего бросается в глаза, что она понятнее без исторического Христа. Внешним образом это сказывается тем, что в книге “О началах” главы о Троичности и о Воплощении производят впечатление вставки, явно нарушают последовательность и непрерывность мысли. Было бы поспешно и нечутко объяснять это тем, что Ориген механически соединяет разнородные элементы. Ориген их плавит в своем умозрительном горне, и все же они не сплавляются, получается амальгама, а не синтез. В этом трагическая завязка его системы. Ориген пробует, и не может, и боится мыслить исторически. Трудность не в том, что для Оригена (и в этом отношении он эллин) первый и жгучий вопрос — о происхождении вещей. Трудность в том, что он не понимает и даже не принимает времени. Существование и самая возможность эмпирического мира, множественного, разнородного, изменчивого, остается для Оригена неразрешимой.

мой загадкой. Он умеет мыслить только без времени, только *sub specia aeternitatis*; он понимает только вечное и неизменяемое бытие, — бывание вообще для него непонятно. И весь пафос Оригеновской системы в том, чтобы снять, отменить загадку времени и бытия. Именно в этом интимный смысл его знаменитого учения о “всеобщем восстановлении,” об апокатастасисе. У Оригена это учение о “всеобщем спасении” определяется совсем не моральными мотивами. Это прежде всего метафизическая теория. Апокатастасис есть отрицание истории. Все, что бывает, все содержание исторического времени рассеется, и рассеется без памяти и без следа. И “после” истории останется только то, что было “прежде” истории. Ориген совсем не иллюзионист. Он нисколько не отрицает реальности истории и времени, он отрицает только смысл истории. В истории не может быть смысла, ибо, по мнению Оригена, она начинается через бессмыслицу, от пресыщения первоначальных духов добром. В системе Оригена самым светлым всегда представляется его учение о свободной воле, в котором он так далеко как будто уходит от гностиков и от эллинизма вообще. Однако, в последнем счете по Оригену свободная воля непроизводительна. И не может быть производительной, ибо нечего производить, к первоначальной полноте нечего прибавить. В системе Оригена свобода воли объясняет падение мира, факт неразумия. Для Оригена свобода воли необходима, как причина зла. Для добра не нужна свободы. Это связано с радикальным неисторизмом Оригена. Времени не нужно, история не нужна, ибо “раньше” времени, “прежде” истории осуществлена вся полнота бытия, все, что достойно и способно, чему подобает быть. Как истый эллин и платоник, Ориген не понимал вхождения в вечность, рождения и возникновения для вечности. Он мог допустить выпадение из вечности, как безумную, и до конца не объяснимую катастрофу, и разрешение этой катастрофы чрез возвращение в вечность. К этому сводится вся Оригенова философия истории, — круг возвращения. Круг, символ полноты, но и символ неподвижности, для античного сознания был высшим из символов. Прямая линия, символ движения, античному человеку казался жутким образом хаоса, темной и дурной бесконечности. Отсюда идеал возвращения. Ориген исповедует его открыто. Оригенизм не акосмичен. Напротив, это учение о вечном мире. Но его вечный мир есть мир духов, мир умов, существ. И этот идеальный мир есть первообраз и ипостась эмпирического мира, — Ориген прилагает к нему библейское имя Софии, Премудрости Божией. Это образ и откровение Бога. И этот идеальный мир не возникает, но вечно есть. Оригена нельзя назвать пантеистом. Он ясно отличает мир от Бога, как Его “творение.” Только это творение он не может мыслить иначе, как вечным, — ему кажется, что это вытекает из учения о Божественной неизменяемости и простоте. Вместе с тем, когда Ориген говорит о Божественной жизни, он говорит именно об Откровении. О Боге вне мира Ориген хотел бы только молчать. В этом отношении он близок к Плотину, и еще ближе к Филону. И еще одну черту можно припомнить в учении Оригена об идеальном мире. Это — некая полнота существ, все — от светил до водяных животных. Все это падшие духи. Всего неожиданнее у Оригена, что он отрицает иерархию существ. В идеальном мире нет ступеней, в его представлении ступенчатость бытия была бы изъяном. Он не может принять не наилучшее. Поэтому в идеальном мире все однородно. Но если идеальный вечный мир есть мир однородных и единосущных духов, то значит, что в нем нет различия между ангелом и человеком, между ангелом и “водяным животным.” Это значит, что в нем нет человека. То, что отличает ангела от человека, человека от животных, принадлежит только к эмпирическому миру. Это последствия падения. И они упразднятся во всеобщем восстановлении. В будущем мире тоже не будет че-

ловека. Если ангельскую ступень считать наивысшей, то по Оригену действительно приходится сказать, что только ангелы и существуют, — сейчас на разных ступенях падения.

Ориген не был докетом, его предпосылки к этому не принуждали. Он не должен был и отрицать и историческое Откровение. Он должен был только считать все историческое в Откровении преходящим. И если Библия есть подлинно книга Откровений, то в ней должен быть внеисторический смысл. В этом основание аллегорического метода. Можно сказать, что это метод деисторизации Библии. Она превращается в книгу притч и видений. И все же не перестает быть книгой священной истории. Однако, только простецы могут интересоваться историческим, “иудейским” смыслом. В сущности, тот же вывод Ориген распространяет и на Новый Завет, на Евангельскую историю. Нисколько не отрицая ее реальную достоверность (и мы знаем, что он защищал ее против Цельса), Ориген не может допустить, что исторический смысл Евангелия есть его последний и вечный смысл, — ведь историческое не может иметь вечного смысла. И исторической тени Евангелия Ориген противопоставляет его вечный смысл, и “вечное Евангелие” — вечное, замечает Ориген, “по сравнению с этим нашим Евангелием, которое временно проповедано в преходящем мире и веке.” Это Вечное Евангелие он старается прочитать между строк Евангелия исторического; и не исторический Христос интересует его больше всего в Евангелии. При его категорическом неисторизме трудно ему было понять образ Христа. Он не мог связать спасения мира с одним определенным историческим событием. В христологии Оригена причудливо переплетаются противоречивые мотивы. Ориген резко и прямо исповедует Христа Богочеловеком, — и это имя впервые встречается, кажется, именно у Оригена. Однако, если поставить вопрос, когда слово стало человеком, ответ Оригена двойся. Он различает в вочеловечении Слова два момента. Ведь все человеческие души вечны и потому преушествуют плотскому рождению и вхождению в эмпирический мир. От вечности существует и душа Иисуса, и прежде падения мира она соединяется со Словом, — и соединяется как железо с огнем. Нужно подчеркнуть, это соединение двух равных величин... Именно это премирное и сверхвременное соединение пречистой и вечной души Иисуса со Словом для Оригена представляется существенным. Богочеловечество осуществляется за порогом истории, до времени. И Воплощение оказывается только явлением уже преушествующего человека в эмпирическом мире. Собственно, это не есть Воплощение Слова, но воплощение обоженной души Иисуса, нераздельно соединенной со Словом. По логике Оригеновской системы, Воплощение не может быть окончательным. Ибо телесность вообще есть преходящее следствие грехопадения и истончается по мере очищения, чтобы рассеяться вовсе по исполнении времен. Воплощение Христа по Оригену имеет преходящий и педагогический смысл. Это Откровение Слова в темноте эмпирии. Именно поэтому человечество Христа должно быть прозрачным. “Его человечество,” говорит Ориген, “это первая и низшая ступень, с которой мы должны сойти, чтобы пройти по другим и достигнуть того, что Сын Божий есть сам в себе.” По мере духовного возрастания нужно отвлекаться от человечества Христова, — оно есть только педагогическое средство для созерцания премирного Божества. В этом смысле Ориген резко противопоставляет простецов, которые кланяются в Иерусалиме и знают только Иисуса распятого, созерцают Слово только во плоти, и — “равноангельских” гностиков, причастных Слову, как было Оно в начале у Отца. Иначе сказать, путь духовного восхождения проходит как бы мимо Голгофы. Положительного искупительного смысла ни в Крестной смерти, ни в Воскресении Ориген никогда не умел раскрыть. Христос для Оригена прежде всего Пророк и Учитель. Нужно заметить, идея воспитания и обучения проходит через всю Оригенову систе-

му — и в этом одна из эллинских ее черт. Каждая душа проходит свой искупительный путь через сменяющиеся миры и века и искупает при этом свой личный грех, чтобы вернуться на свое опустевшее место в вечном мире. Это путь неизбежного, хотя и не насильственного возвращения. Ориген убежден, что воля не может закостенеть в упорном противлении, что она должна переломиться. На этом пути каждая душа если в чем нуждается, то только в путеводителе и примере. Такой пример показывает Христос и постольку является путеводителем и проводником душ. В сущности, проводником временным. По Оригену есть лестница созерцаний, и от созерцания Слова надлежит перейти к созерцанию Отца. Некогда кончится царство Сына и наступит высшее царство Отца, — в этом резко сказывается троический субординационизм Оригена. Уже и теперь совершенные праведники (и мученики прежде всего) восходят в загробной жизни за пределы истории и эмпирии, живут уже в вечном мире. В изображении Оригена, это мир вечной сказки, праздничный мир видений, — как и весь загробный путь душ есть некое назидательное хождение по мытарствам и видениям, некая “аудитория” и школа душ. В этом вечном мире блаженные души созерцают “невидимые вещи Божии, “основания дел Божиих.” Это познание идеального и умного мира, и исторический образ Воплощенного Слова у Оригена совсем заслонен этим познанием стихий и оснований мира, созерцанием Божественной Софии. Правда, именно с Оригена обычно начинают историю христоцентрической мистики. Но в действительности, это не мистика Христа, но мистика Логоса, мистика Вечного Слова. В ней есть опасное отвлечение от истории, от исторического Христа, от Воплощения Слова. Строго говоря, по Оригену не приходится душу Иисуса считать человеческой душой, она выше этого только эмпирического уровня. Вместе с тем, и всякая душа призвана к такому же соединению со Словом и к уподоблению с Ним. Ведь и душа Иисуса соединяется со Словом свободно, по своему изволению, по пламенной любви к Нему, и как бы в награду за свою чистоту. Подобным образом, каждая душа по призванию есть вечная невеста Слова; Слово может и должно родиться и в других душах. Этим умалывается единственность и несоизмеримость Христова лика. Открывается какой-то потаенный путь к Богу, в обход Христа. При всем своем универсалистическом размахе, Ориген в мистике остается крайним индивидуалистом.

В целом система Оригена есть дерзновенный опыт построения христианской философии из понятия о вечном мире. Для Оригена оправдание мира в том, что он имеет вечные недвижимые устои. Поэтому он никогда не смог понять тайны исторического Богочеловечества, не умел узнать в историческом Богочеловеке метафизический центр тварного мира. Он не мог понять, что мир создан и существует ради Воплощения Слова и потому не мог понять и последнего смысла исторического Воплощения. Апостольская проповедь и правило веры остаются для него безумием, — именно потому, что он не может принять эмпирического мира. Не может принять не за то, что он грешен и во зле лежит, но за то, что он эмпиричен. Он не смешивал своих домыслов и толкований с правилом веры, не выдавал их за догматическое учение. Он постоянно оговаривал проблематичность своих суждений и предоставлял своим слушателям испытывать и судить, — *tu, qui legis, probato* (читающий проверь!)... Любопытно, что в литературной манере Оригена сказалось влияние Аристотеля, — привычка ясно ставить и расчленять спорные вопросы, “априори.” Ориген предлагал свои загадки о неведомом, и не меньше своих противников помнил о пределах познания. Все эти оговорки не изменяют смысла Оригеновской системы. Но они объясняют его церковно-историческое положение: церковное отлучение соединяется с горячими признаниями величайших отцов Церкви. Осуждение оригенизма в 4-м веке, под-

готовленное долгим и бурным спором, было в сущности осуждением платонизма, противодействием острой платонизации богословской мысли. Но оно не было осуждением платонических тем и мотивов вообще. Оригенизм есть только один из видов христианского платонизма. В этом отношении показателен образ святого Мефодия. Мефодий был, быть может, более острым платоником, чем сам Ориген, его мистика пронизана тоже платоническими мотивами. Но у него был исторический реализм, не ослабленный экзегетическим аллегоризмом. Это от обратного свидетельствует, что корень оригенизма в нечувствии и неприятии истории. Учение о вечном мире усвоено было отеческим сознанием, как учение о Предвечном совете Божиим. Но это учение христоцентрично. Изволение о Воплощении Слова связано с изволением о самом создании мира. Это открывается уже у святого Афанасия Александрийского в его тонких толкованиях библейских текстов о Премудрости в отношении к Воплощению Слова. И в особенности ярко раскрывается в богословской системе преподобного Максима Исповедника. В известном смысле это комментарий к апостольскому понятию Второго Адама, развитому еще до Оригена против гностиков у Иринея. Второй и новый Адам есть исторический Богочеловек; это совсем иное понятие, чем гностическое и полу-гностическое учение о “вечном человеке.” Учение о Втором Адаме есть религиозное оправдание времени и истории, и оправдание человека. В оригенизме нет в сущности антропологии, но только пневматология, учение о вечных духах. Церковное учение есть учение о спасении временной эмпирии, о вхождении в вечность, о вечном смысле временного бытия. Интересно сравнить Оригена с блаженным Августином. Казалось бы, мало между ними общего. Внимательное сравнение открывает между тем интимные точки схождения. И прежде всего, нельзя забывать об общей их связи с неоплатонизмом. Примечательно, что и на духовном пути Августина образ Богочеловека является поздно. В церковь Августина приводят космологические искания. Евангельский Христос для Августина слишком долго был только пророком и наставником. Нужно припомнить еще, как затруднял Августина библейский реализм и с каким восторгом он схватился за аллегорический метод, как средство притупить этот соблазн. Но главное касание — в учении о времени. Для Августина время всегда оставалось загадкой. Великий философ истории, он в конце концов отрицал производительность исторического времени. История для него в сущности только проекция сверх временных и вечных судеб. В этом тайный смысл его учения о предопределении. Ничто совершающееся во времени даже косвенно не отражается на вечной судьбе. Это иная форма ученья о сверхвременном осуществлении всей полноты. Временный процесс теряет всякое самостоятельное значение. Во времени ничего на ново не возникает, ничто не решается. В конечном счете, и Августин неисторичен.

Оригенизм можно определить, как “ересь о времени.” Проблематика оригенизма имеет не только историческое значение. Это некий повторяющийся тип мысли. Этим объясняется длительное и обновляющееся влияние Оригена. Любопытно оживление оригенистических мотивов в европейской мистике нового времени. Оно связано тоже с нечувствием времени, как особой категории бытия, а не только как формы существования <...><sup>9</sup>... о решающем месте проблемы времени в системе христианской мысли. Христианство есть оправдание времени, философия твари, учение о возникающем из ничего и входящем в вечность, — учение о становящейся вечности. В этом смысл христианской метафизики, и он раскрывается через исторического Христа. Этого не видел, не мог увидеть Ориген. В этой немощи завязка его трагизма.

<sup>9</sup> Далее текст оригинала безвозвратно испорчен ошибкой при наборе статьи, которая, к сожалению, при жизни Флоровского никогда больше не переиздавалась.

## Ориген, Евсевий и Иконоборческий Собор.

**И**коноборческий спор, без сомнения, — один из величайших кризисов в истории христианской церкви. Это не только византийский кризис: в спор был вовлечен и Запад, однако он не следовал за мыслью Востока и не понимал всех тонкостей византийского богословия иконы. В истории же христианского Востока иконоборчество — поворотный пункт. Все области жизни были затронуты конфликтом, все слои общества вступили в борьбу. Ожесточенная война шла не на жизнь, а на смерть; победа досталась дорогой ценой, но не устранила источники напряжения. Внутреннее единство, искаженное и подорванное иконоборческим спором, никогда более не вернулось к Византийской Церкви.

Как ни странно, ключ к пониманию этого спора для нас, кажется, утерян. Происхождение, значение и природа иконоборческого конфликта остаются неясными и загадочными. Современные историки не сходятся между собой в самых основных понятиях. В течение нескольких десятилетий, со времен Папарригопулоса и Васильевского, принято было описывать иконоборческий кризис в социально-политических терминах, а его религиозную сторону трактовать как нечто второстепенное. Утверждалось, что изначально конфликт не имел ничего общего с вероучением, а богословские доводы враждующие стороны выдумали постфактум, чтобы получить мощное оружие в борьбе. Некоторые историки дошли до того, что объявили религиозный спор “дымовой завесой,” использовавшейся враждебными партиями, дабы скрыть истинные — экономические — причины борьбы.<sup>10</sup> И совсем еще недавно один известный византолог заявлял, что богословие “не имело никакого значения” в этом споре и весь конфликт был “связан с чем угодно, только не с философией.”<sup>11</sup> Сложилось устойчивое мнение, будто Византия была истощена и духовно мертва еще задолго до иконоборческого спора; сам этот конфликт стал лишь доказательством бесплодия Византийской Церкви. Ее развитие зашло в тупик. “Интеллектуальная любознательность практически умерла. Едва ли в православном лагере оставались хотя бы следы ее.” С другой стороны, и иконоборчество “в интеллектуальном плане ничего из себя не представляло.”<sup>12</sup> Итак, спор об иконах не имеет никакой связи с великими догматическими спорами прошедших веков: старые христологические ереси давно прокляты и мертвы, и названия их используются в иконоборческой борьбе лишь как бранные клички.<sup>13</sup> Отсюда заключение: говоря об иконоборчестве, незачем эксгумировать философские трупы, незачем вообще забивать себе голову богословием.

В свете нынешнего состояния вопроса все эти самонадеянные утверждения безнадежно устарели. Грамотные научные исследования историков обнаружили и восстановили богословскую сторону спора — достаточно назвать работы Георгия Острогорского, Герхарта Б. Ладнера и в особенности Лукаса Коха (O. S. B).<sup>14</sup> Большинство современных уче-

<sup>10</sup> *Успенский К. Н.* Очерки по истории Византии. Ч. 1. М., 1917, с. 237 и далее. Книга Успенского по истории иконоборчества, на которую он ссылается, вероятно, так и не была издана.

<sup>11</sup> *Gregoire, Henry* // *Byzantium* / Ed. by *Norman H. Baynes* and *H. St. L. B. Moss*. Oxford, 1948, p. 105. Все статьи в этом сборнике были написаны до второй мировой войны.

<sup>12</sup> *Martin, Edward James.* A History of the Iconoclastic Controversy. London, pp. 3–4.

<sup>13</sup> *Gregoire.* Op. cit., p. 105.

<sup>14</sup> *Ostrogorsky G.* Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites. Breslau, 1929 (Historische Untersuchungen, Hf. 5); *Острогорский Г. А.* Соединение вопроса о святых иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // Сборник статей по архео-



ных признают, что истинная тема спора лежала в сфере богословия, что обе стороны пытались разрешить реальные богословские затруднения. Иконоборческий конфликт был конфликтом не просто церковным или обрядовым, но именно догматическим, затрагивающим самые основы веры. Это была поистине борьба за Православие. Преподобный Иоанн Дамаскин, патриарх Никифор и преподобный Феодор Студит — не пустые спорщики или церковные интриганы, но талантливейшие богословы. Очень показательно, что подробное изучение трудов Никифора (многие из которых до сих пор не опубликованы) побудило И. Д. Андреева пересмотреть свои представления об иконоборческом споре. Он начал работу, находясь на позиции Папарригопулоса, но постепенно пришел к выводу, что иконоборчество является продолжением великих христологических споров, а патриарх Никифор — это “могучий выразитель гения греческого народа.” К сожалению, работа Андреева так и не вышла в свет, а рукопись ее, приготовленная к публикации, вероятно, утеряна.<sup>15</sup>

Новый взгляд вовсе не отрицает и не умаляет значения политических и экономических факторов. Он лишь устанавливает правильную перспективу. Все догматические движения в древней Церкви (а может быть, и вообще все богословские и философские движения) так или иначе были связаны с политикой, и даже сам монотеизм является в какой-то мере “политической проблемой.”<sup>16</sup> Но это ни в коем случае не делает их идеологической надстройкой над политическим или экономическим базисом. В иконоборческом споре сама политическая борьба имела богословский подтекст, а “цезарепапизм” императоров-иконоборцев был своеобразной богословской доктриной.<sup>17</sup> Иконоборчество, без сомнения, сложное явление. В споре участвовали различные группы, чьи интересы, мотивы и цели никак не могли совпадать. Не было полного согласия и в самой партии иконоборцев — насколько ее вообще можно назвать единой партией. Нам известно, что лагерь иконоборцев раздирали серьезнейшие разногласия. Поэтому открытие богословской перспективы отнюдь не решает всех проблем — напротив, ставит новые. Приходится честно признать, что наши знания об эпохе не полны и не дают точной картины. Нам предстоит провести массу всяческой работы, прежде чем можно будет пытаться делать выводы и исторические обобщения. Ведь даже главнейшие богословские документы эпохи как следует не изучены. У нас нет ни одной авторитетной книги о преподобном Феодоре Студите, нет вообще никакой монографии о патриархе Никифоре. Многие важные сведения до сих пор не замечены или в угоду живучим предрассудкам истолкованы неверно.

Не будет преувеличением сказать, что позиция иконопочитателей известна и понятна нам гораздо лучше позиции иконоборцев. Богословские убеждения и стремления защитников святых икон достаточно ясны. Их суммировали и разъяснили выдающиеся

---

логии и византиноведению, издаваемый семинарием им. Кондакова. Т. I. Прага, 1927, сс. 35–48; Гносеологические основы византийского спора о святых иконах // *Ibid.*, Т. II. Прага, 1928, сс. 47–51; *Les Debuts de la querelle des images // Melanges Diehl. Vol. I. Paris, 1930; Ladner G. Der Bilderstreit und die Kunstlehren der byzantinischen und abendländischen Theologie // Zeitschrift für die Kirchengeschichte. Bd. 50, 1931; Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy // Medieval Studies. II, 1940; P. Lucas Koch. Zur Theologie der Christus-ikone // Benediktinische Monatschrift // Beuron, XIX, 1937, 11/12; XX, 1938, 1/2, 5/6, 7/8; Christusbild-Kaiserbild // Beuron, XXI, 1939, 3/4.*

<sup>15</sup> Краткая заметка о неопубликованном труде Андреева появилась в “Русском историческом журнале” (Т. VII. Петроград, 1921, сс. 215–218). Автор ее, по всей видимости, В. Бенешевич.

<sup>16</sup> Так называется замечательная брошюра Эрика Петерсона (Erik Peterson): “Der Monotheismus als politisches Problem” (1935).

<sup>17</sup> Ср. *P. Lucas Koch. Christusbild-Kaiserbild // Beuron, XXI, 1939, 3/4.* В этой статье автор часто обращается к книге *Grabar, Andriü. L’Empereur dans l’art Byzantin. Paris, 1936.*

авторы нашего времени. Мы знаем, что они защищали, чему противились и из каких соображений делали то и другое.<sup>18</sup> Богословская позиция иконоборцев, напротив, остается неясной. Конечно, это связано прежде всего с недостатком информации. Наши документы неполны и отрывочны; труды иконоборцев в основном уничтожены, и нам приходится восстанавливать их по свидетельствам противников. До какой-то степени это сделано.<sup>19</sup> Однако мы так и не знаем, с чего началось иконоборчество, каков контекст возникновения этого спора. Как и во многих других случаях, не зная подлинного контекста, историки обращаются к аналогиям. Иудейское и мусульманское неприятие священных изображений с одной стороны и пуританское отрицание религиозного искусства с другой выглядят весьма прекрасной аналогией, тем более что похожие движения существовали и во времена византийского иконоборчества. Но остается центральный вопрос: что же являлось главенствующим фактором, побудившим часть Церкви отвергнуть иконы? Не ответив на это, безрассудно углубляться в поиски аналогий. Можно предположить (и уже не раз предполагалось), что основным было желание угодить императору<sup>20</sup> — но это решение, такое легкое и простое, противоречит фактам. Мы знаем, что епископы не заходили так далеко, как некоторые политики, — и всё же они совершенно искренне противостояли иконопочитанию. Сам Копроним был вынужден оправдывать свои убеждения и действия богословскими доводами — не столько для того, чтобы убедить противников, сколько чтобы привлечь на свою сторону колеблющихся; пусть цели его были далеки от вероучительных, но ради тех, в ком он был заинтересован, ему приходилось использовать их язык — язык богословия. Кроме того, лжесобор 754 года, как мы знаем, не во всём был покорен воле императора.<sup>21</sup>

Эта статья не имеет своей целью дать исчерпывающие ответы на все вопросы. Ее задача скромна и ограничена. Я собираюсь привести некоторые свидетельства, о которых чаще всего забывают, и наметить новые направления поиска. Это программа на будущее — не отчет о достигнутом. Начнем с конкретного вопроса: что было для иконоборцев главным оружием в борьбе? Обращение к авторитету древности — в этом и сильнейший пункт их наступления, и излюбленный оборонительный прием. Иконоборцы обращались к Писанию и Преданию. В нынешней исторической науке основное внимание уделяется их ссылкам на Писание, а патристические цитаты обыкновенно не замечают, как второстепенные и неубедительные. Но в восьмом и девятом столетиях ссылки на отцов имели огромный вес. Следовало бы, как мне кажется, обратить, наконец, внимание на эти ссылки — не для того, чтобы судить, кто прав, кто виноват в споре, но чтобы понять мотивы и цели противоборствующих партий.

Но сначала не лишним будет сказать несколько слов о ссылках иконоборцев на Писание. Первым здесь будет ветхозаветное запрещение изображений: этой заповеди защит-

<sup>18</sup> Наилучшим образом православное богословие иконы изложено в статьях Лукаса Коха.

<sup>19</sup> См. *Мелиоранский Б. М.* Георгий Кипрянин и Иоанн Иерусалимский, два малоизвестных борца за православие в VIII веке. СПб., 1901; и *Ostrogorsky G.* Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites.

<sup>20</sup> См., например, *Vasiliev A.* Histoire de l'Empire Byzantine. Vol. I. Paris, 1932, p. 379: "Quant au parti de la cour et au haut clerge, on peut dire que ces fonctionnaires du gouvernement et eveques n'obeirent pas pour la plupart aux ordres de leur conscience, mais qu'ils professerent les doctrines qui s'harmonisaient avec leur crainte et leurs ambitions" [Что же касается приближенных ко двору и высшего духовенства, то эти правительственные чиновники и епископы по большей части не внимали голосу собственной совести, но выбирали себе взгляды в соответствии со своими страхами и амбициями]. Эта точка зрения широко распространена в литературе.

<sup>21</sup> Это особенно подчеркивает А. Грегуар в своей рецензии на "Studien" Острогорского ("Byzantion," IV, pp. 765–771).

ники икон уделяли немало внимания, по-разному перетолковывая предписание Ветхого Завета. Однако можем ли мы быть уверены, что здесь и находился центр спора и эти толкования не были просто заимствованиями из других литературных источников? Я имею в виду вот что: непосредственно перед возникновением в византийской Церкви иконоборчества между иудеями и христианами проходил спор на ту же тему. Несомненно, в этой полемике преобладали обращения к Ветхому Завету. У нас есть все основания полагать, что христианские апологеты выработали тогда для защиты своей позиции определенные аргументы и подобрали корпус святоотеческих testimony [свидетельств].<sup>22</sup> У нас нет прямых доказательств того, что внутренняя борьба в Церкви стала органическим продолжением спора с иудеями, но в любом случае для обеих сторон было бы вполне естественно обращаться к этому спору в поисках готовых аргументов и доказательств. Однако в этом ли суть византийского конфликта? Обычно иконоборчество в целом рассматривается как “семитское” движение против “эллинского,” языческого влияния в Церкви. Иконоборчество — восточное сопротивление острой эллинизации христианства. Действительно, эта гипотеза во многом правдоподобна.<sup>23</sup> Иконоборчество зародилось на Востоке, и первыми его проповедниками были фригийские епископы (Константин Наколийский и Фома Клавдиопольский). Однако заметим, что из позднейших документов их имена совершенно исчезают — вероятно, их не слишком жаловало новое поколение иконоборцев.<sup>24</sup> Кроме того, хотя иконоборчеству в Византии предшествует похожее движение в Арабском халифате, никакой прямой связи с мусульманскими конфликтами в Византии не прослеживается — это не больше, чем параллель или “аналогия.”<sup>25</sup> Даже защитники восточного влияния признают, что в позднейшем развитии иконоборчества роль Востока была нулевой.<sup>26</sup> С другой стороны, первый богослов иконы родился именно на Востоке, во владениях мусульман, — и нельзя сказать, что преподобный Иоанн Дамаскин был в этом отношении какой-то исключительной фигурой для своего окружения. Не следует забывать и о том, что в позднюю пору иконоборчество было популярно среди эллинизированного населения, в придворных кругах и в армии, а среди низших классов, несмотря на несколько известных случаев народного возмущения и варварства, оно так и не получило широкого распро-

<sup>22</sup> Ср. *Vernet F. Juifs (Controverses avec les) // Dictionnaire de Theologie catholique. T. VIII.2, col. 1878 ss.*; и *Sirarpie der Nersessian. Une Apologie des images du septieme siecle // Byzantion. XVII (1944–1945)*. См. также *Frey J. B. La question des images chez les juifs // Biblica. XV (1934)*.

<sup>23</sup> Подобное мнение давно стало общим местом в литературе. Из последних работ см., например, *Dawson, Christopher. The Making of Europe. London, 1946, p. 136*: “За этим стояли не ясные формулировки какой-либо богословской школы, но смутный и бесформенный дух восточного сектантства, напрочь отрицавшего всякую систему эллинистических принципов.” Ср. *Every, George. The Byzantine Patriarchate, 451–1204. London, 1946, p. 105*: “Иконоборческие расколы 730–786 и 815–843 гг. не являлись расколами между Востоком и Западом, но были противостоянием азиатской партии, воцарившейся в Константинополе, и греко-латинской оппозиции Греции, Италии и Рима.”

<sup>24</sup> Подобное мнение давно стало общим местом в литературе. Из последних работ см., например, *Dawson, Christopher. The Making of Europe. London, 1946, p. 136*: “За этим стояли не ясные формулировки какой-либо богословской школы, но смутный и бесформенный дух восточного сектантства, напрочь отрицавшего всякую систему эллинистических принципов.” Ср. *Every, George. The Byzantine Patriarchate, 451–1204. London, 1946, p. 105*: “Иконоборческие расколы 730–786 и 815–843 гг. не являлись расколами между Востоком и Западом, но были противостоянием азиатской партии, воцарившейся в Константинополе, и греко-латинской оппозиции Греции, Италии и Рима.”

<sup>25</sup> См., например, *Sweetman J. M. Islam and Christian Theology. P. I, v. I. London & Redhill, 1945, p. 63*: “Скорее в этом движении можно усмотреть некоторую параллель мусульманству...” и далее.

<sup>26</sup> См. *Vasiliev A. Op. cit., p. 380*.

странения. Это показано в исследовании Шварцлозе.<sup>27</sup> Начальный толчок, быть может, пришел с Востока и из народных масс, но только на греческой почве движение возросло и набрало силу, обильно питаемое мудростью мудрых. Главным образом поэтому Папарригопулос объявляет иконоборчество чем-то вроде раннего Просвещения. Во всяком случае, необходимо избегать поверхностных обобщений. Перед нами — сложная проблема, которую не объяснишь одной теорией о влиянии Востока. Нужно еще понять, как и чем привлекало иконоборчество представителей высшего духовенства и других византийских интеллектуалов — именно с ними были вынуждены спорить Никифор и Феодор. Ссылаться на лживость и беспринципность этих людей, на их раболепство перед властью — значит не объяснять, а отбрасывать неприятный вопрос. Принято искать истоки иконоборчества где-то далеко на стороне: в иудаизме, исламе, у павликиан и других восточных еретиков.<sup>28</sup> И в то же время греческих источников или попросту не замечают, или забывают о них.

Теперь обратимся к святоотеческим ссылкам иконоборцев. Большинство из них неубедительны и бледны — отдельные фразы, вырванные из контекста. Лишь два свидетельства по-настоящему важны и могут стать сильными аргументами в богословском споре. Первое — письмо Евсевия Кесарийского к августу Констанции. Второе — цитаты из “Епифанид” Епифания Кипрского или, если согласиться с мнением Острогорского по поводу авторства, псевдо-Епифания. Последний документ подробнейшим образом изучили Холль и Острогорский, и мы можем не касаться его. Будем помнить только, что, согласно Холлю, трактат Епифания (Холль считает его подлинным) указывает на существование догматической стороны по вопросу об иконах еще по крайней мере в четвертом столетии.<sup>29</sup> Свидетельство Евсевия, как ни странно, до сих пор не привлекало внимания исследователей. Его часто цитировали, но ни разу не анализировали. Нет причин сомневаться в его подлинности.<sup>30</sup> Оно, как кажется, может служить ключом к пониманию иконоборческого мышления. Совсем не случайно Никифор почувствовал необходимым написать против Евсевия целое сочинение — “Антирретик.” Имя Евсевия интересно и по другой причине: к нему восходит иконоборческая концепция императорской власти и влияния в Церкви. В политике иконоборцев явственно чувствуются архаические тенденции.

Письмо Евсевия полностью не сохранилось. Оно частично цитировалось и обсуждалось на Никейском соборе 787 г. и у того же Никифора. Впервые все отрывки были собраны вместе и опубликованы Буавэном в примечаниях к его редакции “Истории” Никифо-

<sup>27</sup> *Schwartzlose, Karl. Der Bilderstreit. Gotha, 1890, SS. 77–78.*

<sup>28</sup> Упомянуть в данном контексте павликиан уж точно нет никаких оснований, ибо весьма сомнительно, чтобы среди них вообще были иконоборческие настроения, которые, казалось бы, должны следовать из их дуалистических предпосылок. См. *Gregoire, Henry // Atti del V Congresso internazionale di Studi Bizantini. Roma, 1939, p. 177;* и недавно появившуюся работу: *Obolensky D. The Bogomils. Cambridge, 1949, p. 53.*

<sup>29</sup> См. статью 1916 года: *Holl, Karl. Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung // Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. II. Tübingen. 1928, SS. 351–387;* а также *Ostrogorsky G. Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, S. 61 ff.*

<sup>30</sup> *Holl, Karl. Op. cit., S. 387, Not. I: “An der Echtheit des Briefes hat nur Befangenschaft zweifeln können. Sprache, Standpunkt, Auffassung stimmen ganz mit dem unangefochtenen Eusebius überein. Ware das Schreiben in einem späteren Jahrhundert gefälscht, so musste die dogmatische Begründung scharfer gefasst sein”* [Только пристрастный человек может сомневаться в подлинности послания. Язык, подход, изложенная точка зрения — всё с совершенной очевидностью указывает на Евсевия. Будь это подделкой позднейших веков, содержащиеся в письме идеи имели бы более четкое догматическое обоснование].

ра Григора (1702). Этот текст, воспроизводившийся с тех пор несколько раз, остро нуждается в критическом издании.<sup>31</sup> Однако сейчас нас не интересуют проблемы разночтений.

Точной датировки письма не существует. Это ответ августу Констанции, сестре Константина Великого, просившей Евсевия прислать ей “икону Христа.” Евсевий изумлен. О какой иконе она говорит? Да и зачем она ей? Хочет ли она видеть образ истинный и неизменяемый, содержащий в себе сущность Божества? Или же “зрак раба,” который Он принял ради нас? Первый, замечает Евсевий, для человека недоступен: лишь Отец знает Сына. А “зрак раба,” принятый Христом в Воплощении, уже слился с Его Божеством. После Вознесения Христос сбросил “зрак раба” и облачился в великолепие, которое в предвосхищении открыл своим ученикам (при Преображении) — великолепие, превосходящее человеческую природу. Очевидно, это великолепие нельзя изобразить безжизненными красками и тенями. Апостолы не могли взирать на Него. Если даже во плоти Он имел такую силу, что же сказать о Нем сейчас, когда Он изменил зрак раба на славу Господа и Бога? Теперь Он почивает в несказанных и неизреченных недрах Отца. Его прежний облик преобразился и превратился в несказанное великолепие, недоступное для человеческого глаза. Создать образ нового “облика” — если только эту “обоженную умопостигаемую сущность” допустимо называть обликом — невозможно. Мы не должны следовать примеру языческих художников, изображающих неизобразимое, чьи образы потому не обладают подлинным сходством. Значит единственный возможный образ Христа — образ Его унижения. Однако такие образы запрещены Законом, и в церквях их не бывает. Иметь такие образы означает уподобляться языческим идолопоклонникам. Мы, христиане, веруем во Христа как в Господа и Бога и готовимся созерцать Его как Бога в чистоте сердец наших. Если же мы хотим еще до встречи лицом к лицу в предвосхищении увидеть этот славный образ, есть лишь один Добрый Художник — Слово Божие. Основная мысль письма Евсевия ясна: христианам не нужны искусственные изображения Христа. Им нельзя оглядываться назад — они должны смотреть в будущее. “Исторический” образ Христа, “зрак” Его унижения, превзойден и поглощен Божественным величием, в котором Он ныне обитает. Это величие невозможно увидеть или изобразить, однако в надлежащий срок истинные христиане смогут войти в эту славу будущего века. Для наших целей излишне сейчас приводить параллельные места из других сочинений Евсевия.<sup>32</sup>

Рассуждение Евсевия отвергнуто Церковью как ересь, исполненная нечестивых заблуждений. Все обыкновенно подчеркивают, что Евсевий — арианин. Мы же несколько изменим это обвинение. Евсевий — оригенист, и письмо к Констанции наполнено оригенистской фразеологией. Перед нами встает вопрос: было ли послание Евсевия для иконоборцев случайным свидетельством, обнаруженным постфактум и используемым для защиты тезиса, возникшего совершенно независимо, или же перед нами один из исходных источников иконоборчества — по крайней мере, его позднейшей богословской формы? Не объясняется ли удивительная популярность иконоборчества в среде образованных епи-

<sup>31</sup> Отрывки из письма Евсевия зачитывались на Втором Никейском соборе (787 г.): Mansi XIII, 313 или Hardouin IV, 406 [русский пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. СПб., 1996, сс. 561–562]. Более полный текст (по cod. Reg. 1980) опубликовал Буавэн: *Nicolas Gregoras. Hist. Byz. XIX, 3, 4* (воспроизведен у Миня: PG 149; и в C.S.H.B., Bd. 19.2); *Card. Pitra. Spicilegium Solesmense. I, pp. 383–386* (в качестве девятой главы “Antirrheticus contra Eusebium” Никифора); см. также в сочинениях самого Евсевия: у Миня (PG 20, 1545–1549) и у *Kirsch J. P. Enchiridion, n. 471*. Ср. *Koch, Hugo. Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen. Göttingen, 1917* (F.R.L.A.N.T., Neue Folge, 10); *Elliger W. Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten. Leipzig, 1930* (Ficker’s Studien über Christliche Denkmaler, Hf. 20).

<sup>32</sup> См. *Berkhof H. Die Theologie des Eusebius von Caesarea. Amsterdam, 1939.*

скопов и духовенства (которых, конечно, смешно связывать с мусульманами, павликианами и другими явными еретиками) и их оригенистскими симпатиями? Чтобы ответить на этот вопрос, разумеется, нужно по отдельности рассматривать каждую конкретную историческую фигуру и решать, насколько справедливо относительно нее наше предположение. Сейчас мы говорим прежде всего об участниках лжесоборов 754 и 815 годов. Проводить такую работу в этой предварительной статье не представляется возможным — следует лишь отметить, что оригенизм к этому времени отнюдь не умер. Духовность Оригена через Евагрия и преподобного Максима Исповедника прочно вошла в православную мысль. Для самого преподобного Максима оригенистское богословие было живо: он вполне серьезно боролся с его недочетами и пытался разрешить возникавшие при этом проблемы. И нельзя сказать с уверенностью, что ему удалось избежать всех противоречий оригенизма.<sup>33</sup> До иконоборчества оставался лишь век. Восток в особенности был заражен всевозможными оригенистскими идеями. Правда, имя Оригена не упоминалось в иконоборческих дебатах: Никифор обвиняет Евсевия в арианстве, а об Оригене не говорит ни слова. Впрочем, это совсем не важно для нас.<sup>34</sup> Оригенистский характер письма Констанции не подлежит сомнению. Очевидно, иконоборцы боялись повредить себе и потому не осмелились призвать в союзники Оригена. Однако характер и общий строй оригенизма, несомненно, благоприятны для богословского мышления, присущего иконоборцам. Поэтому защита святых икон была в какой-то мере косвенным опровержением оригенизма, новой страницей в истории “оригенистских споров.”

Прежде всего, чрезвычайно спорной и несовершенной была христология Оригена. Система его метафизических предпосылок не позволяла ему рассматривать Воплощение как уникальное историческое событие, вписать его в целостную картину Откровения. Всё историческое для Оригена случайно и преходяще. Потому и историческое Воплощение оказывается только мгновением в бесконечной истории вечного Богоявления Логоса — может быть, и важным, но всё равно имеющим лишь символическое значение. В перспективе бесконечного Бого-мирового процесса нет места для истинной исторической уникальности, для события, произошедшего во времени, но имеющего влияние на вечность. Ни одно событие, по Оригену, не может быть ценно, не может обладать абсолютной значимостью. Все они — лишь символы, проекции некоей высшей, над-временной и над-исторической реальности. История, можно сказать, разрешается в череде символов. А символ есть не более чем знак, указывающий на что-то, расположенное вне этого мира — будь то вечность, или “будущий век,” или то и другое сразу. Вся система символов временна, и в конце концов будет отброшена. Человек должен проникнуть за завесу симво-

<sup>33</sup> В последние годы богословие преподобного Максима Исповедника привлекает пристальное внимание исследователей. Следует упомянуть следующие работы: *Balthasar, Hans Urs von. Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbilds.* 1941 (второе, улучшенное и дополненное издание — 1961 г.) [публикацию русского перевода начал с 14-го номера (1997 г.) журнал “Альфа и Омега”]; *Sherwood, Polycarp (O. S. B.). The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor // Studia Anselmiana. Fasc. 36. Romae, 1955;* *Thunberg, Lars. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965;* *Volker, Walter. Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. 1965.* Сохраняет свою ценность и появившийся ранее труд С. Л. Епифановича: *Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие.* Киев, 1915.

<sup>34</sup> “*Antirrheticus Liber adversus Eusebium et Eriphanidem*” святителя Никифора опубликовал кардинал J. В. Питра в своем “*Specilegium Solesmense*”: Vol. I (1852), pp. 371–504; Vol. IV (1858), pp. 292–380. К сожалению, основное богословское сочинение патриарха Никифора, “*Ελεγχος και ανατροπη*,” до сих пор не опубликовано. Последние исследования, посвященные святителю Никифору: *Visser A. J. Nikephoros und der Bilderstreit.* 1952; *Alexander P. J. The Patriarch Nicephorus of Constantinople.* 1958.

лов. В этом — основной экзегетический принцип Оригена. Его экзегеза, как бы мы ее ни называли, преследует одну цель — преодолеть историю, разорвать покров событий, выйти за пределы “буквы,” которая убивает не только *sub umbraculo legis* [под сенью законной], но и во времена Нового Завета Благодати. Реальность и историчность событий не отрицается, но они истолковываются как указания, знаки и символы. Несправедливо было бы обвинять Оригена в пренебрежении к истории и к “историческому” Иисусу Распятому. По верному замечанию Бигга, “Крест, во всей его силе, славе и красоте всегда был перед глазами Оригена.”<sup>35</sup> В символизме Оригена не было ничего докетического. Однако “исторический крест” Христа казался Оригену лишь символом чего-то большего. Только *simpliciores*, “дети разумом,” могут, по мнению Оригена, удовлетвориться “плотским” смыслом Писания, “тенью тайн Христовых,” подобной ветхому закону — тени будущих благ. Люди более духовные жаждут самой истины — “Вечного Евангелия” (или “Евангелия Духовного”), перед которым историческая Благая Весть оказывается лишь тенью и символом. Ориген подчеркивает разницу между “внешним” и “сокрытым” христианством. Он соглашается, что христианину необходимо быть одновременно “телесным” и “духовным” — но только в воспитательных целях. При разговоре с “плотскими” христианами действительно следует говорить, что не знаешь ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого. “Но если мы найдем тех, кто совершен в духе и приносит плоды его, кто всей душой любит небесную мудрость — таких надо приобщить Слову, Которое, став плотью, затем вознеслось к Своему прежнему состоянию, к Богу.” В конце концов мы должны преобразить “чувственное” Евангелие в “духовное,”<sup>36</sup> иными словами — истолковывать Новый Завет так же, как Ветхий, в терминах прообразования. Такая ориентация на будущее, на то, что грядет, неизбежно приводит к недооценке прошлого, уже произошедшего. Ведет она и к своего рода “сглаживанию” потока времени, ведь весь он — лишь символ непреходящего, и в произвольной точке временной оси можно вырваться в вечность. “Аллегорический” или, точнее, символический метод экзегезы подразумевает определенное равенство двух Заветов: оба они историчны, а значит — не более чем прообразовательны. Оба они — лишь “тени,” хотя и в разной степени. Отсюда Ориген заключает, что совершенные могли познать истину во всей ее полноте и в ветхие времена. Пророки и мудрецы Ветхого Завета видели и знали больше, чем “плотские” христиане, “и лучше нас зрели то, чего события их времен были тенью.” Они видели славу Христову, образ Невидимого Бога, “от приуготовления в образах переходя к ведению истины.” На этом он подробно останавливается, а заключает словами: “Те, которые достигли совершенства в прежних поколениях, не хуже апостолов знали всё то, что Христос открыл последним, ибо Учитель их был Тот же, Кто явил апостолам неизреченные тайны Божества.” Единственное преимущество апостолов в том, что “в дополнение к знанию этих тайн они видели явленную

<sup>35</sup> Bigg, Charles. *The Christian Platonists of Alexandria*. Oxford, 1913, p. 254.

<sup>36</sup> Ориген. *Comm. in Joann.* I, 9–10; PG 14, 35–40. Ориген проводит резкую границу между *плотским* (“историческим”) Евангелием и *духовным* (“вечным”). Еще прежде Своего пришествия во плоти Христос открывал Себя подготовленным, “совершенным” представителям ветхого человечества — таким, как Моисей или пророки — являя им Свою славу *интеллектуальным* (или “*ноэтическим*”) образом. Сравнивая или, вернее, противопоставляя два Завета, Ориген использует одно и то же слово *εἰδῖς* — посещение, появление и пребывание среди людей. Таким образом ноэтическое откровение ставится на один уровень с исторической встречей, а, по сути, даже много выше ее. Ср. *Comm. in Joann.* II, 3; PG 14, 113: Пророкам — Исаии, Осии, Иеремии — открывался Логос. Большинство же христиан знают лишь Христа, притом Христа Распятого, “думая, что Слово, ставшее плотью, и есть всё Слово, и ведая лишь Христа по плоти.” Во многих случаях Ориген использует слова “Логос” и “Христос” как синонимы.

силу в свершившемся.”<sup>37</sup> Метод аллегории был применен впервые для истолкования обетований. Экзегет-христианин толкует уже их исполнение, и старый метод здесь не подходит. Другими словами, аллегорист не видит различия между Евангелием и Законом, Новым Заветом и Ветхим, обетованием и исполнением. Да, конечно, в исполнении сокрыто новое обетование — но это не причина, чтобы забывать о самом исполнении. Поэтому аллегорический метод обречен на неудачу. Его можно назвать “иудейским,” то есть толкованием Евангелия в духе Пророчества. Разумеется, этот “иудаизм” не имеет ничего общего с семитским Востоком: это типично эллинистическое явление. “Истинное и полное понимание событий, случившихся с Иисусом, не исчерпывается одним только буквальным смыслом исторического сказания. Для тех, которые с некоторым вниманием относятся к Писанию, ясно обнаруживается, что в каждом из исторических сказаний истина скрывается под внешней формой символа.” От самих рассказов мы должны восходить к тому, что они символизируют (29).<sup>38</sup> История или сказание — лишь отправная точка. Христианин начинает с Евангельского Иисуса, Иисуса Распятого, но цель его — прийти к созерцанию Божественной славы. Человечество Иисуса лишь первая, низшая ступень понимания, которую следует превзойти.<sup>39</sup>

Причем здесь мы имеем дело не просто с последовательными шагами и уровнями истолкования. Сам Христос превзошел Свое уничижение, которое было преодолено и, можно сказать, уничтожено Его прославлением. Нет, Он не совлек с Себя человеческую природу, однако, теснейшим образом соединив с Божественной, возвел ее к высочайшему совершенству.<sup>40</sup> Утверждения Оригена — полная неожиданность для нас. “И воистину, после Воскресения Он пребывал в теле, так сказать, среднем между той грубой плотью, которую имел до Страстей Своих, и душой, свободной от всякой плоти.” Потому после Воскресения Христос не может явиться людям “в таком же виде, как прежде.” Даже в дни Своего бытия во плоти Он “был больше, чем одним,” то есть не имел неизменного облика, и “тем, кто видел Его, не всегда представлялся одним и тем же.” Внешний вид Христа зависел от того, насколько созерцающий готов был воспринять Его. Славное Преображение на Фаворе — лишь один из примеров изменчивости Его тела. “Страждущим, которые искали у него исцеления, Он не представлялся точно таким же, как и тем, крепким своей силой, которые могли взойти с Ним на гору.”<sup>41</sup> Такая изменчивость облика Иисуса связана с

<sup>37</sup> Comm. in Joann. VI, 2; PG 14, 201 ss. Ср. I, 23; PG 14, 60: “И воистину блаженны те, кто в своей жажде Сына Божия всё-таки достигли того, чтобы не испытывать нужду в Нем ни как во враче, исцеляющем больного, ни как в пастыре, ни как в дающем искупление, но жаждут Его как Премудрости, или как Слова Праведности, или какое еще именование найдут подобающим те, которые настолько совершенны, что могут воспринимать Его в лучших Его качествах.”

<sup>38</sup> Contr. Cels. II, 69. В действительности Ориген был готов утверждать и нечто более радикальное. В Писании есть явные противоречия и некоторые исторические факты не могут быть достоверными. Однако “духовная истина часто сохраняется и в, так сказать, теле материальной лжи.” Ориген не осуждает евангелистов, когда те “свободно обращаются с историческими фактами и изменяют их в угоду тем мистическим целям, которых стремятся достичь.” “Духовное” следует ставить выше “материального.” См. Comm. in Joann. X, 3–4; PG 14, 312–313. В конечном счете Ориген считал Библию не столько книгой Священной истории, сколько колоссальной Аллегорией, которую надо интуитивно осмысливать.

<sup>39</sup> Comm. in Joann. XIX, 1; PG 14, 524 ss.

<sup>40</sup> Contr. Cels. III, 41: “Что же касается Его смертного тела и человеческой души, которая была в Нем, то они — как мы утверждаем — возвышены до величайшего достоинства не только через свое общение, но также и через свое соединение и связь с Ним, они сделались участниками Его Божества и *обожествились*,” и тело Его “изменилось в эфирное и Божественное.”

<sup>41</sup> Contr. Cels. II, 64; Comm. in Matt. XII, 30 et 36; PG 13, 1050 et 1066.



самой природой Слова, которое не открывает Себя одинаково всем без различия, но неподготовленным (“сынам человеческим”) является как “не имеющее ни вида, ни красоты” [1], а перед теми, кто способен восходить вместе с Ним, предстает в “непревзойденном великолепии.”<sup>42</sup>

Каким бы странным и даже кощунственным не казалось такое истолкование, оно сохраняется в предании последующих столетий. Найти его мы можем, например, у преподобного Максима Исповедника. Он говорит о мистическом опыте, но слова его — почти буквальная цитата из Оригена. Господь не всем является в Своей настоящей славе: к новоначальным Он снисходит в зраке раба, к тем же, кто способен следовать за Ним на гору Преображения, — в зраке Божиим, в котором Он был прежде сложения мира.<sup>43</sup>

По Оригену, тело Христа даже во время Его земной жизни было “телом совершенно необычайным.”<sup>44</sup> После Воскресения оно слилось с Божеством и уже неотлично от него.<sup>45</sup> Ибо теперь всё, что есть во Христе, стало Сыном Божиим.<sup>46</sup> Если ранее Он и был человеком, то ныне — уже не человек; и мы перестаем быть людьми, если следуем Его словам, ибо Он, как первенец всех людей, превратил нас в Бога.<sup>47</sup> “Si autem Deus est qui quondam homo fuit, et oportet te illi similem fieri, quando similes Jesus fuerimus, et viderimus eum sicut est” (1 Ин. 3:2), te quoque necesse erit Deum fieri, in Christo Jesu” [Если же Тот, Кто некогда был человеком, есть Бог, то и тебе должно стать подобным Ему, “когда будем подобны Ему и увидим Его...будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть” (1 Ин. 3:2), и тебе будет необходимо стать Богом, во Христе Иисусе].<sup>48</sup> Для наших целей нет нужды углубляться в детали. Главная идея Оригена ясна. И нельзя не заметить поразительного сходства между мыслями Оригена и суждениями, изложенными Евсевием в письме к Констанции. Христология Оригена послужила для Евсевия основой и исходным пунктом; он просто сделал логичные заключения из принципов, выдвинутых Оригеном. Может ли последовательный оригенист интересоваться историческим образом, иконой Христа? То, что можно было изобразить, уже побеждено и превзойдено, а истинный славный облик Воскресшего Господа не поддается ни описанию, ни изображению. Более того, с точки зрения оригенизма, истинный лик Господа невозможно было изобразить даже при Его жизни во плоти, ибо на полотне запечатлелся бы только некоторый образ, приспособленный к ограниченному восприятию “телесных,” “плотских” людей, а такой образ никак нельзя назвать истинным и точным. Да, действительно, сам Ориген не касался проблемы живописных изображений. Но всё, что он говорил против языческих идолов, можно с успехом обратить против икон.<sup>49</sup> Наконец, существует очевидная связь между двумя про-

<sup>42</sup> Contr. Cels. VI, 77; ср. IV, 16 et 18.

<sup>43</sup> Преподобный Максим Исповедник. Capita theologica, II, 13; PG 90, 1129–1132.

<sup>44</sup> Contr. Cels. I, 33: “Что тогда препятствует допустить существование души, обладающей телом совершенно необычайным” (или даже *парадоксальным* — paradoxon).

<sup>45</sup> Contr. Cels. II, 9; ср. Comm. in Joann. XXXII, 17; PG 14, 812–818.

<sup>46</sup> Comm. in epist. ad Roman. I, 7; PG 14, 852.

<sup>47</sup> In Jerem. hom. XV, 6; PG 13, 436–437.

<sup>48</sup> In Luc. hom. XXIX; PG 13, 1876: “...qui tunc homo fuit, nunc autem homo esse cessavit” [...Кто тогда был человеком, теперь же быть человеком перестал].

<sup>49</sup> Прежде всего см. Contr. Cels. VIII, 17 et 18: “Значит, все те, кто, следуя Божественному Слову, утверждают в своих душах воздержание, справедливость, мужество, мудрость, благочестие и другие добродетели, воздвигают тем самым в себе статуи, в которых нам, как мы знаем, и подобает почитать первообраз всех статуй — “образ Бога невидимого,” Единородного Сына Божия... И всякий, кто подражает Ему в меру своих способностей, тем самым воздвигает статую, соответствующую образу Творца, ибо в созерцании Бога чистым сердцем он становится подобным Ему. Итак видим мы, что все христиане подвизаются возводить жертвен-

блемами: проблемой Писания и иконописи. Обе они ставят вопрос об “отображении.” Как известно, в этом и заключалась основная тема иконоборческого спора. Преподобный Иоанн Дамаскин ясно видел близость данных проблем: само Писание есть “образ.”<sup>50</sup> И вот, применив к вопросу о религиозной живописи метод, аналогичный экзегезе Оригена, мы окажемся, по меньшей мере, в нерешительности. Пожалуй, “символические” изображения еще можно принять — ведь и Библия дана как книга символов, по самой своей природе заставляющих нас преодолевать, превосходить их. Но от “исторических” образов, безусловно, придется отказаться. Именно в этом заключается суть постановлений иконоборческих лжесоборов 754 и 815 годов, участники которых чрезвычайно остро ощущали противоречие между историческими (“чувственными”) образами Христа и святых и той славой, в которой они ныне пребывают. Приведем пример: можно ли, спрашивали епископы-иконоборцы на соборе 754 года, изображать святых, сияющих ныне в нетленной славе, и тем сводить их обратно на землю?<sup>51</sup>

Иконоборчество вовсе не было отвержением всякого искусства без разбора. Среди самих противников икон было велико разнообразие мнений, но в основном они восставали против одного конкретного вида религиозного искусства — иконописи, причем под “иконой” подразумевалось изображение реальных исторических лиц, будь то Спаситель или святые. Именно этот тип христианского искусства получал в то время всё более широкое распространение. Зародился он, по-видимому, в Сирии, и отличительной чертой его стало, по выражению Луи Брейе, подчеркнутая историчность — *la recherche naive de la verite historique* [бесхитростное стремление к исторической достоверности].<sup>52</sup> Чаще всего изображали распятого Христа. Такое искусство не обязательно было “натуралистичным,” однако оно, можно сказать, строго придерживалось исторического реализма. В этом — главная идея нового направления. Утверждалось, что истинная икона принципиально отличается от “символа”: она есть точное, приведенное к полному соответствию изображение реальных лиц и событий. В идеале истинная икона должна быть историческим полотном. Отсюда неизменность иконографических типов на Востоке: в иконе нет места для “художественных нововведений.” Иконописные типы входят в Предание, они закреплены авторитетом Церкви. Художнику лишь поручается исполнение. Таковы решения Второго Никейского собора.<sup>53</sup> Икона обращается не к воображению, не к индивидуальному видению художника, а к истории — к вещам реальным и засвидетельствованным. Это хорошо показывает восемьдесят второй канон Трулльского собора (691–692). Оговаривая одно конкретное искажение (обстоятельства, послужившие этому причиной, неясны), канон устанавливает общий принцип — по крайней мере, подразумевает его. Собор запрещает символическое изображение Христа в виде агнца. Очевидно, порицается “полуисторичность” сцены: Иоанн Креститель указывает на идущего к нему Христа, но Христос изо-

---

ники и статуи, как было описано нами, причем воздвигаемое ими не безжизненно и не бесчувственно” и так далее; ср. VI, 66: “Все те, кто взирают на порочные творения живописцев, скульпторов и художников, пребывают во тьме и укреплены в ней, ибо не желают обратить взор горе и вознестись в своем уме от всех видимых и чувственных вещей ко Творцу всяческих, Который есть Свет.” См. *Elliger W.* Op. cit., S. 11 ff.; *Koch, Hugo.* Op. cit., S. 19 ff.

<sup>50</sup> Преподобный Иоанн Дамаскин. De imagin. III.

<sup>51</sup> Деяния иконоборческого “соборика” 753 г. зачитывались на Втором Никейском соборе в 787 г.: Mansi XIII, 276 [русский пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 4, с. 544].

<sup>52</sup> *Brehier, Louis.* La Querelle des Images // Histoire de l’Eglise depuis les origines jusqu’a nos jours / Ed. A. Fliche, V. Martin. Vol. V. Paris, 1947.

<sup>53</sup> Определение Второго Никейского собора см. в Mansi XIII, 373 ss. [русский пер.: Деяния... с. 589 и далее].

бражен символически. Причины запрещения многое проясняют. Агнец есть *τύλος* — символ и образ грядущей благодати, обозначающий истинного Агнца, Христа. И мы должны уважать древние “образы” и “тени,” то есть символы и предначертания. Однако следует отдавать предпочтение благодати и истине, которая есть исполнение закона. Собор определяет изображать Христа не в образе ветхого агнца, но в человеческом облике — в воспоминание Его Воплощения, Страстей, искупительной смерти и произошедшего отсюда искупления мира.<sup>54</sup> Это не просто канон — это вероучительное установление и предписание. Им указывается направление последующего догматического развития, дается предпосылка ко всякому будущему богословию святых икон. Трудно поверить, но на это правило не обратил внимания ни один из историков иконоборчества. Канон говорит об очень специфическом случае, но кладет основу для общего принципа. Вероятно, была какая-то конкретная причина для принятия данного правила. Показательно, что канон связывает проблему иконописи с отношением между “прообразом” и (исторической) “истиной,” иными словами — между двумя Заветами. Мы возвращаемся к проблеме экзегезы. Прошло время древних “образов”; явилась Истина — Христос Воплотившийся и Распятый. Это оправдывало и стимулировало новое, “историческое” искусство. Формулировки канона точны и продуманны. Акцент на “человеческом облике” Христа звучит очень естественно для времени, когда вот-вот должен был стихнуть последний христологический спор. Канон привлекает внимание художника к этому историческому факту.

Принято считать, что защита святых икон преподобным Феодором Студитом, а ранее — преподобным Иоанном Дамаскиным, основана на принципах неоплатонизма. Сама концепция “первообраза” и “образа” (как отражения на более низком уровне) — чисто платоническая. Эти утверждения в целом верны, но нуждаются в некотором уточнении. Ведь защита икон обязательно включает в себя обращение к историческому Воплощению. Иконопочитатели говорят не только об образах “вечных” и “небесных” реальностей. Они говорят именно об образах реальности земной, образах исторических личностей, живших на земле и во времени. В этом и заключается разница.

Сейчас мы не будем касаться аргументов иконопочитателей. Согласимся, что они были платониками или, по крайней мере, ориентированы на платонизм. К сожалению, обычно забывают, что в неоплатонизме присутствует и мощный иконоборческий заряд. Порфирий в своей “Жизни Плотина” пишет, что Плотин, казалось, “стыдился быть в теле” — с этого Порфирий и начинает биографию. “И при таком расположении духа он отказывался говорить что-либо о своих предках, или о родителях, или о своем отечестве. Он не пускал к себе ни ваятеля, ни живописца.” К чему создавать вечный образ этого тленного облика? Достаточно и того, что приходится носить его теперь.<sup>55</sup> Плотин с радостью забыл бы о своей земной жизни, родителях, отечестве. Его философские устремления следует отличать от “восточного” аскетизма, аскетизма гностиков и манихеев. Плотин не дуалист. Но практический вывод из его учения — то же самое бегство из телесного мира, прочь от собственного тела. Сам Плотин предлагает такой пример. В одном и том же доме живут два человека. Один прокликает строителя и его работу, сетуя на то, что здание выстроено из бездушного дерева и камня. Другой же хвалит мудрость зодчего, с таким мастерством создавшего дом. Для Плотина здешний мир — не зло, но “образ” или отражение высшего мира, и, вероятно, лучший из образов. Однако следует стремиться превзойти все образы,

<sup>54</sup> *Ralle and Pottle. Συντάγμα των θεϊων και ιερων κανονων. Vol. II. Athens, pp. 492–495 [русский пер.: Деяния... сс. 293–294].*

<sup>55</sup> *Порфирий. Vita Plotini, I.*

перейти от образа к первообразу, от низшего мира к высшему. Плотин восхваляет не копию, но образец.<sup>56</sup> “Он знает, что настанет время, когда он уйдет и уже не будет нуждаться в доме.”<sup>57</sup> Вот почему Плотин не хотел позировать живописцу. Изображение “тленного облика” не будет истинным “образом,” образом бессмертного “я.” Ни одна картина не запечатлеет самую сущность человека. Поэтому все картины обманчивы. Они приковывают человеческое воображение к “тленному облику.” Занятая притча Плотина могла бы стать прекрасным введением в богословие иконоборчества. Христианин, конечно, смотрит на проблему несколько иначе. Вместо “мира иного” он, возможно, будет говорить о “будущем веке.” Однако придет он к тому же. По крайней мере, Ориген в этом вопросе не слишком далек от Плотина. Интересно заметить, что среди древних свидетельств, собранных иконоборцами, есть одно явно платоническое по своему духу и, безусловно, еретическое по происхождению. Это отрывок из “Деяний святого Иоанна” [3], весьма напоминающий то, что рассказывал Порфирий о Плотине. Живописец написал портрет апостола Иоанна без его ведома. Тот отнесся к этому неодобрительно, причем сперва апостол не узнал себя, ибо никогда не видел своего лица в зеркале. Портрет этот — только “изображение тела,” человек же должен быть художником своей души, украшающим ее верой и другими добродетелями. “А то, что ты сделал, творение детское и несовершенно: ты написал мертвый портрет мертвой вещи.”<sup>58</sup>

Иконоборческое движение обычно понимается как восточная или семитская реакция на активную эллинизацию христианского искусства и богослужения, на эллинизацию Византийской Церкви в целом. Но мы не видим в богословии иконоборцев ничего специфически “семитского”: и тезисы, и доказательства звучат вполне по-гречески. Да, несомненно, иконопочитатели защищают иконы с позиций платонизма. Но не в платонизме ли коренится и позиция иконоборцев? Не корректнее ли понимать иконоборческое движение как внутренний раскол в эллинистическом христианстве? Иконоборчество, безусловно, сложное явление, и многочисленные его составляющие требуют аккуратного изучения. Но основное направление иконоборческой мысли, без сомнения, эллинистическое. Мы должны пересмотреть наши представления. Именно иконоборчество стало возвратом к дохристианскому эллинизму. Таким образом, иконоборческая борьба ложится в русло многовекового процесса. Этот процесс часто называют эллинизацией христианства. Но верней было бы сказать: “христианизация эллинизма.” Основной его чертой был обострившийся раскол в эллинизме, резкая поляризация. В иконоборческом споре — по крайней мере, на богословском уровне — два эллинизма, как бывало и раньше, вступают друг с другом в жаркую схватку. Идет борьба между символизмом и историей. Иконоборцы представляют в борьбе крайнюю, не преобразенную эллинистическую позицию платонического и оригенистского толка. Это не просто продолжение монофизитской традиции. Впрочем, что касается богословия монофизитов, оно само являло собой род эллинизма, а корни его уходили к раннеалександрийской школе, позволяя с легкостью соединить его с мыслью неоплатоников. Защитники икон, напротив, твердо стояли на позициях “исторического христианства.” В иконоборческом споре решался не только вопрос об иконах. Это объясняет ту

<sup>56</sup> Плотин. *Enneades*, V, 8, 8.

<sup>57</sup> *Ibid.*, II, 9, 11.

<sup>58</sup> *Acta Joannis*, capp. 26–29. *Bonnet*. *Acta Apostolorum Apocrypha*. II.1. Leipzig, 1898 (переиздано в 1959); английский пер.: *The Apocryphal New Testament* / Ed. M. R. James. Oxford, 1924. Этот документ относится не позднее, чем к середине II века. “Деяния” зачитывались на иконоборческом “соборике” 753 г.: *Mansi XIII*, 168 ss. Об использовании этого апокрифа иконоборцами упоминает и патриарх Фотий: *Bibliotheca*, cod. 114 [4].

остроту и непримиримость, с которой протекала борьба. На кону стояла не только судьба христианского искусства, но и Православие как таковое. Так или иначе, эта борьба может быть осмыслена только в перспективе многовековой Auseinandersetzung [полемики] между христианством и эллинизмом. Обе партии мыслили “по-гречески.” Война шла между христианским эллинизмом и эллинизированным христианством или, вернее будет сказать, между Православием и синкретизмом.<sup>59</sup>

Единственное, к чему я стремился при написании своей краткой статьи, — это поставить вопрос. Окончательный ответ на него могут дать лишь дальнейшие исследования.<sup>60</sup>

## Примечания.

1) *Успенский К. Н.* Очерки по истории Византии. Ч. 1. М., 1917, с. 237 и далее. Книга Успенского по истории иконоборчества, на которую он ссылается, вероятно, так и не была издана.

2) *Gregoire, Henry* // *Byzantium* / Ed. by *Norman H. Baynes* and *H. St. L. B. Moss*. Oxford, 1948, p. 105. Все статьи в этом сборнике были написаны до второй мировой войны.

3) *Martin, Edward James*. A History of the Iconoclastic Controversy. London, pp. 3–4.

4) *Gregoire*. Op. cit., p. 105.

5) *Ostrogorsky G.* Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites. Breslau, 1929 (Historische Untersuchungen, Hf. 5); *Острогорский Г. А.* Соединение вопроса о святых иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый семинарием им. Кондакова. Т. I. Прага, 1927, сс. 35–48; Гносеологические основы византийского спора о святых иконах // Ibid., Т. II. Прага, 1928, сс. 47–51; *Les Debuts de la querelle des images* // *Melanges Diehl*. Vol. I. Paris, 1930; *Ladner G.* Der Bilderstreit und die Kunstlehren der byzantinischen und abendlandischen Theologie // *Zeitschrift für die Kirchengeschichte*. Bd. 50, 1931; Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy // *Medieval Studies*. II, 1940; *P. Lucas Koch*. Zur Theologie der Christus-ikone // *Benediktinische Monatschrift* // *Beuron*, XIX, 1937, 11/12; XX, 1938, 1/2, 5/6, 7/8; *Christusbild-Kaiserbild* // *Beuron*, XXI, 1939, 3/4.

6) Краткая заметка о неопубликованном труде Андреева появилась в “Русском историческом журнале” (Т. VII. Петроград, 1921, сс. 215–218). Автор ее, по всей видимости, В. Бенешевич.

7) Так называется замечательная брошюра Эрика Петерсона (Erik Peterson): “Der Monotheismus als politisches Problem” (1935).

8) Ср. *P. Lucas Koch*. *Christusbild-Kaiserbild* // *Beuron*, XXI, 1939, 3/4. В этой статье автор часто обращается к книге *Grabar, Andriü*. *L’Empereur dans l’art Byzantin*. Paris, 1936.

9) Наилучшим образом православное богословие иконы изложено в статьях Лукаса Коха.

10) См. *Мелиоранский Б. М.* Георгий Кипрянин и Иоанн Иерусалимский, два малоизвестных борца за православие в VIII веке. СПб., 1901; и *Ostrogorsky G.* Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites.

11) См., например, *Vasiliev A.* Histoire de l’Empire Byzantine. Vol. I. Paris, 1932, p. 379: “Quant au parti de la cour et au haut clerge, on peut dire que ces fonctionnaires du gouvernement et eveques n’obeirent pas pour la plupart aux ordres de leur conscience, mais qu’ils professerent les doctrines qui s’harmonisaient avec leur crainte et leurs ambitions” [Что же касается приближенных ко двору и высшего духовенства, то эти правительственные чиновники и епископы по большей части не внимали голосу собственной совести, но выбирали себе взгляды в соответствии со своими страхами и амбициями]. Эта точка зрения широко распространена в литературе.

12) Это особенно подчеркивает А. Грегуар в своей рецензии на “Studien” Острогорского (“Byzantion,” IV, pp. 765–771).

<sup>59</sup> Ср. интересную книгу *Ivanka, Endre von*. Hellenisches und Christliches im Fruhbyzantinischen Geistesleben. Wien, 1948. Об иконоборчестве речь идет на с. 105 и далее.

<sup>60</sup> Ориген остается противоречивой фигурой. Дать целостную картину его богословских взглядов не входило в задачи данной статьи. Мне лишь хотелось показать, что некоторые аспекты богословия Оригена вполне могли способствовать становлению и развитию иконоборческой мысли. Для этой конкретной цели и собраны в моей статье цитаты из сочинений Оригена. С выводами данной работы соглашается профессор П. Дж. Александер в статье: *Alexander P. J.* The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its definition (Horos) // *Dumbarton Oaks Papers*. VII, pp. 37–66.

13) Ср. *Vernet F. Juifs (Controverses avec les) // Dictionnaire de Theologie catholique. T. VIII.2, col. 1878 ss.*; и *Sirarpie der Nersessian. Une Apologie des images du septieme siecle // Byzantion. XVII (1944–1945)*. См. также *Frey J. B. La question des images chez les juifs // Biblica. XV (1934)*.

14) Подобное мнение давно стало общим местом в литературе. Из последних работ см., например, *Dawson, Christopher. The Making of Europe. London, 1946, p. 136*: “За этим стояли не ясные формулировки какой-либо богословской школы, но смутный и бесформенный дух восточного сектантства, напрочь отрицавшего всякую систему эллинистических принципов.” Ср. *Every, George. The Byzantine Patriarchate, 451–1204. London, 1946, p. 105*: “Иконоборческие расколы 730–786 и 815–843 гг. не являлись расколами между Востоком и Западом, но были противостоянием азиатской партии, воцарившейся в Константинополе, и греко-латинской оппозиции Греции, Италии и Рима.”

15) Ср. *Ostrogorsky G. Les debuts de la querelle des images // Melanges Diehl. Vol. I. Paris, 1930, p. 236*: “Le role juif au debut de la querelle des images par le clerge iconoclaste d’Asie Mineure, tombe dans l’oubli dans les siecles suivants” [Роль, которую сыграли евреи при возникновении спора клириков-иконоборцов Малой Азии, в последующие столетия была предана забвению]. См. также *Мелиоранский Б. М. Цит. соч.*

16) См., например, *Sweetman J. M. Islam and Christian Theology. P. I, v. I. London & Redhill, 1945, p. 63*: “Скорее в этом движении можно усмотреть некоторую параллель мусульманству...” и далее.

17) См. *Vasiliev A. Op. cit., p. 380*.

18) *Schwartzlose, Karl. Der Bilderstreit. Gotha, 1890, SS. 77–78*.

19) Упоминать в данном контексте павликиан уж точно нет никаких оснований, ибо весьма сомнительно, чтобы среди них вообще были иконоборческие настроения, которые, казалось бы, должны следовать из их дуалистических предпосылок. См. *Gregoire, Henry // Atti del V Congresso internazionale di Studi Bizantini. Roma, 1939, p. 177*; и недавно появившуюся работу: *Obolensky D. The Bogomils. Cambridge, 1949, p. 53*.

20) См. статью 1916 года: *Holl, Karl. Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung // Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. II. Tübingen. 1928, SS. 351–387*; а также *Ostrogorsky G. Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, S. 61 ff*.

21) *Holl, Karl. Op. cit., S. 387, Not. I*: “An der Echtheit des Briefes hat nur Befangenschaft zweifeln können. Sprache, Standpunkt, Auffassung stimmen ganz mit dem unangefochtenen Eusebius überein. Ware das Schreiben in einem späteren Jahrhundert gefälscht, so müsste die dogmatische Begründung scharfer gefasst sein” [Только пристрастный человек может сомневаться в подлинности послания. Язык, подход, изложенная точка зрения — всё с совершенной очевидностью указывает на Евсевия. Будь это подделкой позднейших веков, содержащиеся в письме идеи имели бы более четкое догматическое обоснование].

22) Отрывки из письма Евсевия зачитывались на Втором Никейском соборе (787 г.): *Mansi XIII, 313* или *Hardouin IV, 406* [русский пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. СПб., 1996, сс. 561–562]. Более полный текст (по cod. Reg. 1980) опубликовал Буавэн: *Nicolas Gregoras. Hist. Byz. XIX, 3, 4* (воспроизведен у Миня: *PG 149*; и в *C.S.H.B., Bd. 19.2*); *Card. Pitra. Spicilegium Solesmense. I, pp. 383–386* (в качестве девятой главы “*Antirrheticus contra Eusebium*” Никифора); см. также в сочинениях самого Евсевия: у Миня (*PG 20, 1545–1549*) и у *Kirsch J. P. Enchiridion, n. 471*. Ср. *Koch, Hugo. Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen. Göttingen, 1917 (F.R.L.A.N.T., Neue Folge, 10)*; *Elliger W. Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten. Leipzig, 1930 (Ficker’s Studien über Christliche Denkmäler, Hf. 20)*.

23) См. *Berkhof H. Die Theologie des Eusebius von Caesarea. Amsterdam, 1939*.

24) В последние годы богословие преподобного Максима Исповедника привлекает пристальное внимание исследователей. Следует упомянуть следующие работы: *Balthasar, Hans Urs von. Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Hohe und Krise des griechischen Weltbilds. 1941* (второе, улучшенное и дополненное издание — 1961 г.) [публикацию русского перевода начал с 14-го номера (1997 г.) журнал “Альфа и Омега”]; *Sherwood, Polycarp (O. S. B.). The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor // Studia Anselmiana. Fasc. 36. Romae, 1955*; *Thunberg, Lars. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965*; *Volker, Walter. Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. 1965*. Сохраняет свою ценность и появившийся ранее труд С. Л. Епифановича: *Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915*.

25) “*Antirrheticus Liber adversus Eusebium et Epiphaniidem*” святителя Никифора опубликовал кардинал *J. V. Pitra* в своем “*Specilegium Solesmense*”: *Vol. I (1852), pp. 371–504*; *Vol. IV (1858), pp. 292–380*. К сожалению, основное богословское сочинение патриарха Никифора, “*Ελεγχος και ανατροπη*,” до сих пор не опубли-

ковано. Последние исследования, посвященные святому Никифору: Visser A. J. Nikephoros und der Bilderstreit. 1952; Alexander P. J. The Patriarch Nicephorus of Constantinople. 1958.

26) Bigg, Charles. The Christian Platonists of Alexandria. Oxford, 1913<sup>2</sup>, p. 254.

27) Ориген. Comm. in Joann. I, 9–10; PG 14, 35–40. Ориген проводит резкую границу между *плотским* (“историческим”) Евангелием и *духовным* (“вечным”). Еще прежде Своего пришествия во плоти Христос открывал Себя подготовленным, “совершенным” представителям ветхого человечества — таким, как Моисей или пророки — являя им Свою славу *интеллектуальным* (или “*ноэтическим*”) образом. Сравнивая или, вернее, противопоставляя два Завета, Ориген использует одно и то же слово *επίδησια* — посещение, появление и пребывание среди людей. Таким образом ноэтическое откровение ставится на один уровень с исторической встречей, а, по сути, даже много выше ее. Ср. Comm. in Joann. II, 3; PG 14, 113: Пророкам — Исаии, Осии, Иеремии — открывался Логос. Большинство же христиан знают лишь Христа, притом Христа Распятого, “думая, что Слово, ставшее плотью, и есть всё Слово, и ведая лишь Христа по плоти.” Во многих случаях Ориген использует слова “Логос” и “Христос” как синонимы.

28) Comm. in Joann. VI, 2; PG 14, 201 ss. Ср. I, 23; PG 14, 60: “И воистину блаженны те, кто в своей жажде Сына Божия всё-таки достигли того, чтобы не испытывать нужду в Нем ни как во враче, исцеляющем больного, ни как в пастыре, ни как в дающем искупление, но жаждут Его как Премудрости, или как Слова Праведности, или какое еще именование найдут подобающим те, которые настолько совершенны, что могут воспринимать Его в лучших Его качествах.”

29) Contr. Cels. II, 69. В действительности Ориген был готов утверждать и нечто более радикальное. В Писании есть явные противоречия и некоторые исторические факты не могут быть достоверными. Однако “духовная истина часто сохраняется и в, так сказать, теле материальной лжи.” Ориген не осуждает евангелистов, когда те “свободно обращаются с историческими фактами и изменяют их в угоду тем мистическим целям, которых стремятся достичь.” “Духовное” следует ставить выше “материального.” См. Comm. in Joann. X, 3–4; PG 14, 312–313. В конечном счете Ориген считал Библию не столько книгой Священной истории, сколько колоссальной Аллегорией, которую надо интуитивно осмысливать.

30) Comm. in Joann. XIX, 1; PG 14, 524 ss.

31) Contr. Cels. III, 41: “Что же касается Его смертного тела и человеческой души, которая была в Нем, то они — как мы утверждаем — возвышены до величайшего достоинства не только через свое общение, но также и *через свое соединение и связь* с Нем, они сделались участниками Его Божества и *обожествились*,” и тело Его “изменилось в эфирное и Божественное.”

32) Contr. Cels. II, 64; Comm. in Matt. XII, 30 et 36; PG 13, 1050 et 1066.

33) Contr. Cels. VI, 77; ср. IV, 16 et 18.

34) Преподобный Максим Исповедник. Capita theologica, II, 13; PG 90, 1129–1132.

35) Contr. Cels. I, 33: “Что тогда препятствует допустить существование души, обладающей телом совершенно необычайным” (или даже *парадоксальным* — paradoxon).

36) Contr. Cels. II, 9; ср. Comm. in Joann. XXXII, 17; PG 14, 812–818.

37) Comm. in epist. ad Roman. I, 7; PG 14, 852.

38) In Jerem. hom. XV, 6; PG 13, 436–437.

39) In Luc. hom. XXIX; PG 13, 1876: “...qui tunc homo fuit, nunc autem homo esse cessavit” [...Кто тогда был человеком, теперь же быть человеком перестал].

40) Прежде всего см. Contr. Cels. VIII, 17 et 18: “Значит, все те, кто, следуя Божественному Слову, утверждают в своих душах воздержание, справедливость, мужество, мудрость, благочестие и другие добродетели, воздвигают тем самым в себе статуи, в которых нам, как мы знаем, и подобает почитать первообраз всех статуй — “образ Бога невидимого,” Единородного Сына Божия... И всякий, кто подражает Ему в меру своих способностей, тем самым воздвигает статую, соответствующую образу Творца, ибо в созерцании Бога чистым сердцем он становится подобным Ему. Итак видим мы, что все христиане подвизаются возводить жертвенники и статуи, как было описано нами, причем воздвигаемое ими не безжизненно и не бесчувственно” и так далее; ср. VI, 66: “Все те, кто взирают на порочные творения живописцев, скульпторов и художников, пребывают во тьме и укреплены в ней, *ибо не желают обратить взор горе и вознестись в своем уме от всех видимых и чувственных вещей ко Творцу всяческих, Который есть Свет.*” См. Elliger W. Op. cit., S. 11 ff.; Koch, Hugo. Op. cit., S. 19 ff.

41) Преподобный Иоанн Дамаскин. De imagin. III.

42) Деяния иконоборческого “соборика” 753 г. зачитывались на Втором Никейском соборе в 787 г.: Mansi XIII, 276 [русский пер.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 4, с. 544].

43) Brehier, Louis. La Querelle des Images // Histoire de l’Eglise depuis les origines jusqu’a nos jours / Ed. A. Fliche, V. Martin. Vol. V. Paris, 1947.

- 44) Определение Второго Никейского собора см. в Mansi XIII, 373 ss. [русский пер.: Деяния... с. 589 и далее].
- 45) *Ralle and Potle. Συνταγμα των θεων και ιερων κανονων*. Vol. II. Athens, pp. 492–495 [русский пер.: Деяния... сс. 293–294].
- 46) *Порфирий. Vita Plotini*, I.
- 47) *Плотин. Enneades*, V, 8, 8.
- 48) *Ibid.*, II, 9,11.
- 49) *Acta Joannis*, сарр. 26–29. *Bonnet. Acta Apostolorum Apocrypha*. II.1. Leipzig, 1898 (переиздано в 1959); английский пер.: *The Apocryphal New Testament / Ed. M. R. James*. Oxford, 1924. Этот документ относится не позднее, чем к середине II века. “Деяния” зачитывались на иконоборческом “соборике” 753 г.: Mansi XIII, 168 ss. Об использовании этого апокрифа иконоборцами упоминает и патриарх Фотий: *Bibliotheca*, cod. 114 [4].
- 50) Ср. интересную книгу *Ivanka, Endre von. Hellenisches und Christliches im Fruhbyzantinischen Geistesleben*. Wien, 1948. Об иконоборчестве речь идет на с. 105 и далее.
- 51) Ориген остается противоречивой фигурой. Дать целостную картину его богословских взглядов не входило в задачи данной статьи. Мне лишь хотелось показать, что некоторые аспекты богословия Оригена вполне способствовали становлению и развитию иконоборческой мысли. Для этой конкретной цели и собраны в моей статье цитаты из сочинений Оригена. С выводами данной работы соглашается профессор П. Дж. Александер в статье: *Alexander P. J. The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its definition (Horos) // Dumbarton Oaks Papers*. VII, pp. 37–66.

## Понятие Творения у Святителя Афанасия Великого.

**И**дея Творения — неожиданное философское открытие, сделанное христианством. Для греческого сознания чуждой и непонятной была даже сама постановка вопроса *de rerum originatione radicali* [о происхождении мира]. Эллины находились целиком во власти представлений о Вечном Космосе, структура которого статична, а основные элементы — неизменны. Этот Космос просто *есть*. Бытие его необходимо и воспринимается, как *datum* [данность], как первичный факт, объяснить который не могут ни мысль, ни воображение. Разумеется, мир полон движения, — вертится “колесо возникновений и уничтожений,” — однако в целом Космос неизменен, и его вечный характер проявляется во вращении и самоповторении. Мир не застыл, он текуч и динамичен, но это — динамизм круговорота. Периодичность Космоса не мешает ему быть “необходимым” и “неуничтожимым.” Вселенная может менять свою “форму,” что она постоянно и делает, однако само ее бытие бесконечно во времени. Вопрос о “происхождении,” или “начале существования,” мира попросту лишен всякого смысла.<sup>61</sup>

Именно здесь библейское Откровение входит в принципиальное противоречие с эллинской мудростью. Грекам было очень трудно принять христианскую весть. Это не-легко философам и поныне.

---

<sup>61</sup> См., например, *Baudry J. Le Problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*. Paris, 1931 ; а также *Chevalier, Jacques. La Notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs*. Paris, 1915. Ср. мою статью: *The Idea of Creation in Christian Philosophy // The Eastern Churches Quarterly*. № 8 (1949), supplementary issue “Nature and Grace.”



Библия открывается рассказом о Творении. “В начале сотворил Бог небо и землю,” — утверждение, вошедшее в христианский Символ веры. Космос перестал казаться “самодостаточным,” было заявлено об абсолютной его зависимости от Божией воли и Божиего действия. Но нечто много большее, чем просто “зависимость” от Бога, возвещалось в Библии: ведь мир, согласно Писанию, был создан *ex nihilo* [из ничего], то есть не существовал “вечно.” Вглядываясь в прошлое, мы способны обнаружить “начало” — первый момент *post nihilum* [после ничего]. Острое напряжение между двумя позициями — эллинской и библейской — не вызывает сомнений: можно сказать, что греки и христиане обитали в двух разных мирах. Поэтому категории греческой философии были непригодны для описания христианской веры. Христиане постоянно делали упор на то, что космос не является необходимостью, или, точнее, не необходимо само его бытие. Ведь существование этого мира свидетельствовало христианам об Ином — о Господе и Творце. Кроме того, Творение понималось, как свободное, “добровольное” Божие деяние, а не неотъемлемое Его свойство или нечто “необходимо” присущее Ему. Итак, мир не является необходимостью, и взглянуть на это можно с двух позиций: со стороны мира, который “мог бы и не существовать,” и со стороны Творца, Который “мог бы и не творить.” Как точно отметил Этьенн Жильсон, “разумеется, христианский Бог — Творец; однако Бог, существующий для того лишь, чтобы творить, не имеет ничего общего с Богом христиан.”<sup>62</sup> Сам факт бытия этого мира считается в христианстве тайной и чудом Божественной Свободы.

Однако христианская мысль крепла постепенно, медленно продвигаясь вперед путем проб и промахов. Раннехристианские авторы нередко излагали свою веру в терминах современной им или даже более древней философии, не всегда сознавая возникавшую при этом двусмысленность и, стало быть, не всегда принимая меры против нее. Опираясь на эллинскими понятиями, писатели-христиане, не ведая того, попадали под влияние иного мира, коренным образом отличного от мира христианского. Потому они часто наталкивались на противоречие между сутью своей веры и языком, используемым для ее раскрытия. К этому затруднению следует отнести со всей серьезностью. Этьенн Жильсон как-то сказал, что христианство принесло молодое вино, однако ветхие мехи — мехи греческой философии — были еще вполне пригодны: “La pensée chrétienne apportait du vin nouveau, mais les vieilles outres étaient encore bonnes.”<sup>63</sup> Изящная фраза; но не чересчур ли она оптимистична? Да, конечно, мехи не прорвались тотчас же, но пошло ли это на пользу зарождающемуся христианскому богословию? Мехи отдавали неприятным старым запахом, и вино приобретало в них посторонний привкус. На самом деле новое мировоззрение требовало и новых терминов для правильного и полного своего выражения. Насущной задачей христиан было “дать новые имена,” то *καὶνοτομεῖν τὰ ὀνόματα*, по слову святителя Григория Богослова.

Несомненно, отсутствие всякой “необходимости” сотворенного мира христианские авторы признавали с самого начала. Они должным образом подчеркивали господство Бога над всем Его творением. Один лишь Бог могуществен и вечен. Всё тварное и получило бытие, и продолжает быть только по Его милости и желанию, по Его свободной воле. Существование всегда есть Божий дар. С этой точки зрения даже человеческая душа по природе смертна, то есть зависима в своем бытии, потому что она — тварь и пребывает исключительно по милости Божией. Святой Иустин решительно расходится в данном вопросе с платониками, приводящими аргументы в пользу “бессмертия.” Ведь “бессмертие”

<sup>62</sup> *Gilson, Etienne. God and Philosophy. Yale University Press, 1941, p. 88.*

<sup>63</sup> *Gilson, Etienne. L'Esprit de la philosophie médiévale. Deuxième édition revue. Paris, 1944, p. 82, n. 1.*

означает для него “нетварность.”<sup>64</sup> Однако всё еще оставалось неясным, как творческая “воля” Бога соотносится с Его “бытием,” — а именно это и было центральной проблемой. На заре христианства понятие о Боге только начинало освобождаться от того космологического контекста, в котором оно существовало у греков. Даже тайну Пресвятой Троицы нередко трактовали в космологическом ключе: не как относящуюся в первую очередь к бытию Божию, а как нечто связанное лишь с Его творческим замыслом, домостроительством Искупления и открытием Себя миру. Это стало основным препятствием для Ипполита, Тертуллиана и апологетов в их христологических трудах. Все они не смогли провести последовательного разделения между категориями Божественного “бытия” и Божественного “откровения” *ad extra* [вовне], то есть миру. Разумеется, их неудача была скорее результатом недостаточной точности используемого ими языка, чем серьезным догматическим заблуждением. Апологетов нельзя считать пред-арианами или про-арианами. Епископ Джордж Буль абсолютно прав, выступая в своей книге “*Defensio Fidei Nicenae*” против обвинений Петавия. И тем не менее, как верно заметил Дж. Л. Престиж, “невинные рассуждения апологетов в итоге оказались на руку последователям Ария.”<sup>65</sup> Весьма показательны сочинения Оригена, в которых также смешиваются онтологический и космологический аспекты. По справедливому выводу В. В. Болотова, “логическая связь между рождением Сына и бытием мира в работах Оригена еще не порвана.”<sup>66</sup> Приходится даже утверждать, что Ориген укрепил эту связь. Основной вопрос ставился им так: возможно ли и позволительно ли размышлять о Боге, не представляя Его в то же самое время Творцом? Отрицательный ответ казался Оригену единственно благочестивым. Иначе мы впадаем в явное богохульство, так как Бог не может стать Кем-то, Кем Он не был всегда. В Божием бытии нет ничего “потенциального,” и всё “возможное” в Нем и есть “действительное,” — это исходное положение Оригена, его глубочайшее убеждение. Бог всегда является Отцом Единородного, а Сын совечен Отцу — в противном случае мы погрешили бы против абсолютной неизменности Божественного бытия. Но, кроме того, Бог всегда является Творцом и Господом. Действительно, если Бог сейчас есть Творец и Господь, — а в это мы, безусловно, верим, — то нам необходимо признать, что Он всегда был Господом и всегда — Творцом. Ибо Бог не может обрести качество, которым раньше не обладал. Ориген выводил отсюда и вечное существование мира — всего того, на чем, собственно, и проявляется могущество и господство Бога. Ориген пользовался словом *παντοκράτωρ*, заимствованным, несомненно, из Септуагинты. Это весьма примечательно, поскольку греческий вариант несет большую смысловую нагрузку, чем его латинский или английский эквиваленты — “*Omnipotens*” или “*Almighty*” [“Всемогущий”], — выражающие лишь могущественность и власть. В греческом же акцентируется непосредственное проявление этой власти. При переводе на латынь доводы Оригена теряют свою силу. “*Παντοκράτωρ* — слово, подразумевающее прежде всего действие. Оно обозначает не саму возможность, но ее осуществление.”<sup>67</sup> *Παντοκράτωρ* — это в точности *κύριος*, правящий Господь. А быть

<sup>64</sup> Святой *Иустин*. *Dial. cum Tryph.*, 5-6. См. мою Ингерсольскую лекцию 1950-1951 г.: *The Resurrection of Life* // *Bulletin of the Harvard University Divinity School*. Vol. XLIX, № 71 (1952), pp. 5-26; ср. *Lebreton, Jules*. *Histoire du dogme de la Trinité*. Т. II. Paris, 1928, p. 635 ff.

<sup>65</sup> *Prestige G. L* *God in Patristic Thought*. S. P. C. K., 1952, p. 123.

<sup>66</sup> *Болотов В. В.* Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879, ее. 380-381. Эта работа и по сей день остается лучшим изложением тринитарных взглядов Оригена, ни в чем не превзойденным позднейшими исследованиями. Еще, пожалуй, стоит назвать книгу *Crouzel H.* *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. Paris, 1956.

<sup>67</sup> *Kelly J. N. D.* *Early Christian Creeds*. London, 1950, p. 137. Ср. также комментарии *Orbe, Antonio (S. J.)*, *Hacia la primera teología de la procesion del Verbo* // *Estudios Valentinianos*. Vol. I/I. Rome, 1958, p. 169, n. 14.

παντοκράτωρ'ом вечно Бог может, только если та πάντα [“всё”] также существует вечно. Могушество Бога должно всегда проявляться в сотворенном Им мире, который поэтому оказывается вечно сосуществующим спутником Божества. При таком подходе провести сколько-нибудь разумное разделение между “Рождением” и “Творением” было действительно невозможно: оба понятия описывают вечные и “необходимые” отношения, внутренне присущие Божественному бытию. Ориген не был способен — и на самом деле не хотел и не соглашался — отказаться от “необходимости” тварного космоса, потому что в его системе это повлекло бы некоторое “изменение” в Божестве. Для Оригена утверждения о вечном бытии Святой Троицы и вечном существовании мира непосредственно и неразрывно связаны между собой: либо оба верны, либо — ни один. Сын, разумеется, вечен; Он извечно есть “Лицо” и “Ипостась.” Однако предвечное Его рождение обуславливает предвечное творение мира.<sup>68</sup>

Вся теория последовательно и непротиворечиво выводится Оригеном из его исходных предпосылок. Весьма нечестиво полагать, что Бог когда-нибудь существовал без своей Премудрости, хотя бы одно мгновение — *ad punctum momenti alicujus*. Бог всегда есть Отец Своего Сына, от Него рожденного, но рожденного “без всякого начала” — “*sine ullo tamen initio*.” И Ориген уточняет: “...не только такого [начала], которое может быть разделено на какие-либо временные протяжения (*aliquibus temporum spatiis*), но и такого, какое обыкновенно созерцает один только ум сам по себе и которое усматривается, так сказать, чистою мыслью и разумом (*nudo intellectu*).” Иными словами, Премудрость рождена вне всякого “начала,” о каком только можно говорить или мыслить — *extra omne ergo quod vel dici vel intelligi potest initium*. Более того, в другом месте Ориген поясняет, что “рождение” Премудрости следует считать не совершившимся “событием,” а вечно длящимся отношением — отношением “рожденности” — подобно тому, как свет всегда источает сияние; ведь Премудрость, по выражению Прем. 7:26, это *αλαύγασμα φωτός αἰδίου* [отблеск вечного света] (In Jerem. hom. IX, 4: *οὐχὶ ἐγέννησεν ὁ πατήρ τον υἱόν... ἀλλ' αἰεὶ γεννά αὐτόν*; S. 70 Klostermann [GCS 6]; ср. латинский перевод “Апологии Оригена” сщмч. Памфила: PG 17, 564). Далее. Согласно Оригену, уже в самой ипостаси Премудрости находилось предначертание всего будущего творения. Всё творение, *universa creatura*, предопределено в Премудрости (De princ. I, 2, 2; SS. 29-30 Koetschau [GCS 22]). Текст этого немаловажного отрывка мог быть отчасти подредактирован при переводе на латынь, но основная мысль, безусловно, передана верно (ср. фрагмент греческого текста у сщмч. Мефодия Олимпского в De creatis, цитируемый Фотием: Cod. 235). Ориген писал о “предвидении” — *virtute prae-scientiae*. Однако, по его основному принципу, нельзя говорить о какой-либо последовательности или упорядоченности во времени. “Предвидеть” мир в Премудрости — значит извечно привести его в бытие.<sup>69</sup> Именно в этом направлении стал развивать свою теорию Ориген, с заметной легкостью чередуя слова “Отец” и “Пантократор”: “Как никто не может быть отцом, если нет сына, и никто не может быть господином без владения, без раба, так и Бога нельзя назвать всемогущим, если нет существ, над которыми Он проявил бы власть, и поэтому, для откровения божественного всемогущества, необходимо должен существовать мир.” Но очевидно, что Бог извечно есть Господь. Следовательно, мир во всей своей полноте также существует извечно — *necessario subsistere oportet* (De princ. I, 2, 10; SS.41-42 Koetschau [GCS 22]; ср. цитату на гре-

<sup>68</sup> Ср. изложение этого материала о. Жаном Даниелу в его курсе лекций, недавно прочитанном для студентов Парижского католического института: *Le Troisième siècle: Clément et Origène. Notes prises au cours par les élèves*, pp. 148-154.

<sup>69</sup> Ср. *Orbe, Antonio*. Op. cit., pp. 77, 176 ss.

ческом у Юстиниана: Epist. ad Mennam, Mansi IX, 528). Одним словом, мир должен всегда сосуществовать с Богом, то есть быть совечным Ему. Разумеется, Ориген здесь имел в виду изначальный мир духов. Фактически, его теория описывала всего-навсего единую вечную систему существ — “иерархию бытия.” Ему так и не удалось избавиться от космологических шаблонов средних платоников.<sup>70</sup>

Более того, Ориген, по-видимому, считал рождение Сына действием воли Отца: εκ του θελήματος του πατρός ἐγεννήθη (цит. Юстинианом: Mansi IX, 525). Напротив, к выражению “εκ της ουσίας πατρός” [из природы Отца] он относился весьма настороженно и, вероятно, даже открыто отвергал его. Такая формулировка казалась Оригену опасной и двусмысленной, перегруженной грубым “материалистическим” подтекстом и вдобавок предполагающей разделение, рассечение на части Божественного естества (Comm. in Ioann. XX, 18; S. 351 Preuschen [GCS 10]; De princ. IV, 4, 1; S. 348 Koetschau [GCS 22]; ср. цитату у Маркелла, приводимую Евсевием: Contr. Marcellum I, 4; S. 21 Klos-termann [GCS 14]). Письменные свидетельства отрывочны и малопонятны<sup>71</sup> — не исключено, что в данном случае Ориген просто спорил с гностиками (например, с учением Валентина о проβολή) и лишь хотел подчеркнуть духовную природу всего Божественного.<sup>72</sup> Тем не менее налицо непростительная путаница. И рождение Сына и сотворение мира в равной степени приписываются воле-приказанию Отца: “И я думаю, что достаточно хотения Отца (voluntas Patris) для осуществления того, что хочет Отец, ибо в Своем желании Он пользуется, конечно, не иным каким-нибудь средством, но тем, какое указывается советом Его воли (nisi quae consilio voluntatis profertur). Так именно и рождается от Него ипостась Сына — ita ergo et filii ab eo subsistentia generatur” (De princ. I, 2, 6; S. 35 Koetschau [GCS 22]). Смысл этого отрывка до конца не ясен, а греческого текста у нас нет.<sup>73</sup> Но в любом случае Сын еще раз спокойно ставится в один ряд с тварными существами.<sup>74</sup>

Система Оригена содержит в себе неразрешенное напряжение, внутреннее противоречие. И это приводило к скрытому конфликту, а в конце концов вылилось в очевидный раскол среди тех богословов, которые испытали сильное влияние выдающегося мыслителя. Можно, конечно же, утверждать, что тринитарные взгляды Оригена были по существу

<sup>70</sup> Ср. *Orbe, Antonio*. Op. cit., p. 165 ss. Особенно следует выделить резюме на с. 185: “Origenes discurre siempre vinculando la Sabiduria personal de Dios al mundo (inteligible, o quizá también sensible). La generacion del Verbo, que hubiera en absoluto bastado a explicar el misterio de la prehistoria del mundo, no adquiere autonomia propia. De seguro su coeternidad con el Padre se halla en Origenes mejor defnida que en ninguno de sus contemporâneos; pero las multiples coordenadas que de diversos puntos traza el Alejandrino para definir igualmente la eternidad del mundo, comprometen las fronteras entre la necesidad de la generacion natural del Verbo y la libertad de la generacion intencional del mundo en El. Los limites entre la Paternidad y la Omnipotencia no aparecen claros en el Alejandrino” [Ориген говорит о Премудрости Божией лишь в контексте связи Ее с миром (умопостигаемым или, быть может, даже чувственным). Рождение Логоса, которое считается вполне достаточным для объяснения тайны возникновения вселенной, не получает должной самостоятельности. Конечно же, Ориген, как никто из богословов того времени, подчеркивал совечность Сына Отцу, однако многочисленные его попытки аналогичным образом показать вечность мира сделали нечеткой границу между необходимым происхождением Слова по естеству и свободным происхождением мира по изволению. Ориген не сумел ясно выразить отличие Отцовства от Всемогущества]. См. также *P. Aloysius Lieske*. Die Théologie der Logosmystik bei Origenes. Munster i/W., 1938, SS. 162-208; и *Ivanka, Endre von*. Hellenisches und Christliches im frUhbyzantinischen Geistesleben. Wien, 1948, SS. 24-27 et passim.

<sup>71</sup> Ср. *Crouzel H.* Op. cit., p. 98 ss.

<sup>72</sup> См. *Orbe, Antonio*. Op. cit., p. 674 ss. и в особенности раздел “Origenes y los Arrianos.”

<sup>73</sup> Ср. *Crouzel H.* Op. cit., p. 90 ss.

<sup>74</sup> Ср. *Benz, Ernst*. Marius Victorinus und die Entwicklung der aben-dlundischen Willensmetaphysik. Stuttgart, 1932, SS. 329

православными, то есть проникийскими, и толкование их святителем Афанасием и Каппадокийцами абсолютно верно выразило его собственную точку зрения. Действительно, Ориген энергично отстаивал предвечность Рождения, занимая в этом вопросе, несомненно, антиарианскую позицию. Если верить святителю Афанасию, Ориген, невзирая на лица, безбоязненно обличал всех, кто осмеливался полагать, будто “было некое когда-то, когда Сына не было” — *ἦν ποτέ οτε ουκ ἦν ὁ Υἱός* (святитель. Афанасий цитирует Оригена в *De decretis*, 27). И всё же, с другой стороны, во многих ключевых пунктах его богословская модель была абсолютно несостоятельна. Так или иначе, правильно осмыслить споры четвертого века можно лишь исходя из богословия Оригена и анализа трудностей, с которыми он столкнулся. Важнейшей философской проблемой, лежавшей в основании этих богословских споров, был вопрос о времени и вечности. Существовало только две возможности: либо отвергнуть вечность мира, либо усомниться в вечности Логоса. Последнее избрал Арий и все те, кто по различным соображениям встал на его сторону, а их противники были вынуждены отстаивать временный характер этого мира. Наиболее серьезным философским разногласием в данном противостоянии являлось понятие Творения. Пока не разрешена проблема Творения, ни о какой ясности представлений о Боге не могло быть и речи. В конечном итоге этот спор имел религиозный смысл, и основной предмет его лежал в области богословия. Однако в сложившейся исторической ситуации отстаивать веру и благочестие можно было, лишь вооружившись философскими методами и аргументами. Это хорошо понимал уже святитель Александр Александрийский, доказывавший единство Троицы “*φιλοσόφων ἐθεολόγει*” [философски богословствуя], как говорит о нем Сократ Схоластик (*Hist. Eccl.* 1, 5). Святитель Александр, сохраняя в целом верность воззрениям Оригена, всё же совершил первую попытку рассмотреть учение о Боге вне привычного космологического контекста.<sup>75</sup>

Арий считал, что Логос есть “творение;” разумеется, исключительное творение, ярко выделяющееся из остальных, но всё-таки не более, чем *κτίσμα* [тварь], созданная по Божией воле. Соответственно, Бог для него в первую очередь Творец, а кроме этого едва ли стоит утверждать что-нибудь определенное о неизреченном и непостижимом бытии Божиим, сокрытом даже от Сына. Фактически богословия-то в системе Ария и нет. Для него существует только проблема космологии — стандартный эллинистический подход. Арию было необходимо определить свои взгляды на Творение, и для этого он доказывает два основных положения: а) о радикальном отличии Бога от всех остальных существ, “имевших начало” (любое), и б) о том, что “начало” действительно было. Сын “имеет начало” просто потому, что является сыном, т.е. происходит от Отца, Который и есть Его *αρχή* [начало]; только к Богу (Отцу) применимо определение “*ἀναρχος*” [безначальный] в строгом смысле этого слова. Похоже, Ария интересовало главным образом само отношение зависимости, а вопрос времени он считал несущественным. Так в своем знаменитом послании к Евсевию Никомидийскому Арий спокойно говорит, что Сын начал быть “прежде всех времен и веков” — *προ ἁρῶν καὶ προ αἰῶνων* (из Епифания: *Haeres.* LXIX, 6; S. 157 Holl [GCS 37]; ср. Феодорит Киррский: *Hist. Eccl.* I, 4, 63; S. 25 Parmentier [GCS 19]). Святитель Афанасий Великий жаловался, что ариане избегают употребления термина *χρόνος* [время] (*Contr. arian. or.* 1, п. 13). Они, однако, вполне определенно утверждали, что всё “тварное” тем или

<sup>75</sup> См. замечательную исчерпывающую статью по данной теме: *Лебедев Д. А.* Святой Александр александрийский и Ориген // Труды Киевской духовной академии. 1915, октябрь-ноябрь, сс. 244-273; декабрь, сс. 388-414. Ср. работу того же автора: Вопрос о происхождении арианства // Богословский вестник. 1916, май, сс. 133-162.

иным образом “начало быть,” и поэтому состоянию “бытия” предшествует, по крайней мере логически, состояние “небытия,” из которого всё возникло — εξ ουκ ὄντων. В этом смысле тварное “не существовало раньше того, как начало быть” — ουκ ην πριν γεννηθη. Несомненно, “тварность” означала для ариан нечто большее простой “зависимости” — она подразумевала “сущностное” отличие от Бога, а также ограниченность во времени, то есть наличие некоторого предела в прошлом. С другой стороны, постоянно подчеркивалось, что творение зиждется на желании и воле Бога: θελήματι καὶ βουλή, — как писал сам Арий Евсевию. Такая убежденность есть результат оригеновского влияния. Однако ариане пошли значительно дальше Оригена: тот лишь отвергал προβολή гностиков, в то время как Арий не согласился признать вообще какое-нибудь “природное” сходство Логоса с Богом. Кроме участия Бога в Творении, Арий ничего не мог сказать о Божественной жизни. Здесь его мысль была безнадежно устаревшей.

Знаменателен тот факт, что собор, состоявшийся в Антиохии в 324-325 гг. — перед Никейским — рассмотрел все эти вопросы и определил: Сын рожден “не из ничего, но от Отца” таинственным невыразимым образом, “не так, будто создан, но подобно дитяти” и не “по воле.” Он существовал вечно, и “не было такого момента, чтобы Его не существовало.” И далее: “Он — истинный образ не воли или чего иного, но самой ипостаси Отца.”<sup>76</sup> По указанным причинам Сына нельзя считать “тварью.” О Творении не было сказано ничего, однако несложно понять, что же означало для отцов собора “Творение” и “тварность.” Соборное определение уже содержало в себе все те принципы, на которых позднее будет построено четкое разграничение между “Рождением” и “Творением” (“Созданием”),

Святитель Афанасий Великий сыграл решающую роль на следующем этапе этого спора.

## II.

Еще в ранних своих трудах, до начала борьбы с арианством святитель Афанасий пытался разрешить проблему Творения, которая для него была тесным образом связана с ядром христианской веры — искупительным Воплощением Бога Слова. Так трактовка Искупления, изложенная в его сочинении “О Воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти,” опирается на вполне конкретное представление о космосе. По мнению святителя Афанасия, существует глубочайший, принципиальнейший раскол — *hiatus* — между абсолютным Божиим бытием и условным бытием мира. Есть два совершенно различных и ко-

<sup>76</sup> Сохранилась только сирийская версия этого важного документа. Впервые ее опубликовал, совершив обратный перевод на греческий, Эдуард Шварц (*Eduard Schwartz*): *Zur Geschichte des Athanasius // Nachrichten von der Königlich Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. VI (1905), SS. 272-273 (позже перепечатано в его “*Gesammelte Schriften*,” Dritter Band (Berlin, 1959), SS. 136-143). Я цитирую английский перевод, сделанный Келли с греческого варианта Шварца: *Kelly J. N. D. Op. cit.*, pp. 209-210. Факт проведения Антиохийского собора многими решительно оспаривался; например, А. Харнаком. Наиболее полный анализ всех доказательств и убедительную защиту достоверности собора можно найти в ряде статей свящ. Д. А. Лебедева: Антиохийский собор 324 года и его послание к Александру, епископу Фессалоникиско-му // Христианское чтение. 1911, июль-август, ее. 831-858; сентябрь, ее. 1008-1023; К вопросу об антиохийском соборе 324 года и о “великом и священном соборе в Анкире” // Труды Киевской духовной академии. 1914, апрель, ее. 585-601; июль-август, ее. 496-532; ноябрь, ее. 330-360; 1915, январь, ее. 75-117. Последняя статья продолжена в “Богословском вестнике” (1916, июль-август, ее. 482-512) [а также позднее: 1916, сентябрь, ее. 88-102; 1917, январь, ее. 114-155; 1918, июнь-сентябрь, ее. 169-196 — на этом номере выпуск “Богословского вестника” был прекращен].

ренным образом отличающихся друг от друга вида бытия: вечное, неизменное бытие Бога, неведующее “тления” и “смерти,” и течение космоса, внутренне непостоянное и “смертное,” всегда подверженное переменам и “тлению.” Основное онтологическое напряжение здесь именно между Божественной αφαρσία [нетленностью] и φθώρα [тленностью] космических превращений. Как результат того, что мир был сотворен волей Божией “из ничего,” всё тварное включает в самой своей природе стойкую меоническую предрасположенность. “Природа” всех сотворенных вещей есть нечто текучее, нестабильное, немощное, смертное, легко разрушимое: Τῶν μὲν γὰρ γενητῶν ἢ φύσις, ἀτέ δὴ ἐξ οὐκ ὄντων ὕλοστασα, ρευστήτις καὶ ἀσθενής καὶ θνητή καθ' ἑαυτὴν συγκρινωμένη τυγχάνει. Тварное существование ненадежно. И если во вселенной есть какое-то постоянство, какой-то порядок, то он, можно сказать, извне налагается на ее “природу” и сообщается твари Божественным Словом. Именно Слово Отчее содержит и скрепляет всё творение (συνέχει καὶ συσφύγγει), противодействуя присущему миру стремлению к распаду. Разумеется, сама “природа” твари также сотворена Богом. Однако для нее неизбежны внутренние ограничения, обусловленные ее тварностью, — она не может не быть изменчивой и “смертной.” Святитель Афанасий отверг учение о семененосных λόγοι, содержащихся в самих сотворенных вещах. Творение пребывает лишь благодаря непосредственному действию Божия Слова. Мир не только был некогда приведен в бытие “из ничего” свободным творческим fiat [“да будет”] Бога, но и продолжает существовать исключительно по непрекращающемуся попечению Творца о нем. Неустойчивость природы всего космоса распространяется и на человека, являющегося “сложным” существом, созданным “из ничего,” “из несущего” — ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γενόμενοι. По своей “природе” он также “смертен” и “тленен” (κατὰ φύσιν φθαρτός) и преодолеть смертность может только по Божией благодати, становясь причастником энергий Слова — χάριτι δὲ τῆς τοῦ Λόγου μετουσίᾳ τοῦ κατὰ φύσιν ἐκφυγόντες. Сам же по себе человек не способен “пребывать всегда” — οὐχ ἱκανόν εἶη κατὰ τὸν τῆς ἰδίας γενέσεως λόγον διαμένειν αἰεὶ (Contr. gent., 40-43; De incarn., 2-3, 5). Схема приведенных рассуждений будто бы взята у платоников. Однако святитель Афанасий очень разумно пользовался ею: акцентируя действия Слова в нашем мире (Его функцию “демиурга”) он в то же время не переставал утверждать трансцендентность Его Божества. Более того, Божественность Слова была основной предпосылкой всей теории. Святитель Афанасий писал, что Слово есть “Единородный Бог,” получивший прежде веков начало от Отца, Своего источника — πηγῆ. Слово радикальным образом отлично от всего тварного. Его присутствие в созданном мире “динамично,” то есть это присутствие выражено “силами” и “действиями.” По “сущности” же Своей Божие Слово – вне всего — ἐκτός μὲν ἐστὶ τοῦ παντός κατ' οὐσίαν, ἐν πασὶ δὲ ἐστὶ ταῖς αὐτοῦ δυνάμεσι (De incarn., 17). Конечно, подобное разделение между “существом” и “силами” можно найти как у Филона и Плотина, так и у Климента Александрийского и апологетов. Однако святитель Афанасий придал ему совершенно новый смысл. Он никогда не применял его к взаимоотношениям Бога и Логоса, что делал даже Ориген. У святителя Афанасия это – различие между внутренним бытием Бога и Его творческим и “промыслительным” проявлением *ad extra*, в тварном мире. Мир обязан своим существованием свободной воле милостивого Бога и удерживается над пропастью небытия и собственного ничтожества исключительно Его животворящей “Благодатью,” — так сказать, *sola gratia* [только благодатью]. Но Благодать обитает в мире.<sup>77</sup>

<sup>77</sup> См. Gaudel A. La Théologie du Λόγος chez saint Athanase // Revue des sciences religieuses. 1931, № 11, pp. 1-26; Berchem J. Le Rôle du Verbe dans l'œuvre de la création et de la sanctification d'après saint Athanase // Angelicum, 1938, pp. 201-232, 515-558; особенно интересна работа Bouyer, Louis. L'Incarnation et l'Église —

Полемику с арианами святитель Афанасий строил, исходя из тех же предположений. Наиболее четкая грань пролегает между Творцом и тварью, а не между Отцом и Сыном, как утверждали ариане. Разумеется, Логос — Творец, но Творец именно из-за того, что Он есть истинный Бог, “неизменный образ” Отца — *απαράλλακτος εἰκὼν*. В акте Творения Слово Божие выступает не как “орудие” (*ὄργανον*), но как подлинная и непосредственная Причина создаваемого. Бытие Логоса несколько не зависит ни от собственно Творения, ни даже от творческого замысла. В этом вопросе святитель Афанасий не допускает двусмысленностей. Ключевой текст — “На ариан” II, 31: *Ὁ τοῦ θεοῦ γὰρ Λόγος οὐ δι' ἡμᾶς γέγονεν, ἀλλὰ μᾶλλον ἡμεῖς δι' αὐτὸν γεγόναμεν, καὶ “ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα,” οὐδέ δια τῆν ἡμῶν ἀσθένειαν οὗτος, ὡν δυνατός, ὑπὸ μόνου τοῦ Πατρὸς γέγονεν, ἵν' ἡμᾶς δι' αὐτοῦ ὡς δι' ὀργάνου δημιουργήσῃ· μὴ γένοιτο! οὐκ ἐστὶν οὕτως. Καὶ γὰρ καὶ εἰ δόξαν ἦν τῷ θεῷ μὴ ποιῆσαι τὰ γενητά, ἀλλ' ἦν οὐδὲν ἥττον ὁ Λόγος “πρὸς τὸν θεόν,” καὶ ἐν αὐτῷ ἦν ὁ Πατήρ. Τα μέντοι γενητὰ ἀδύνατον ἦν χωρὶς τοῦ Λόγου γενέσθαι\* οὕτω γὰρ καὶ γέγονε δι' αὐτοῦ, καὶ εἰκότως. Ἐπειδὴ γὰρ Λόγος ἐστὶν ἴδιος φύσει τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ ὁ Υἱός, ἐξ αὐτοῦ τέ ἐστί, καὶ “ἐν αὐτῷ” ἐστὶν, ὡς εἶπε ὁ αὐτός· οὐκ ἠδύνατο μὴ δι' αὐτοῦ γενέσθαι τὰ δημιουργήματα* [Не ради нас получило бытие Божие Слово, но, напротив же того, мы ради Него получили бытие, и “о Нем создашася всяческая.” Не по нашей немощи Он, как мощный, получил бытие от единого Отца, чтобы Им, как орудием, создать Отцу и нас. Да не будет сего! Не таково учение истины. Если бы угодно было Богу и не созидать тварей, тем не менее, было Слово “у Бога,” и в Нем был Отец. Тварям невозможно было получить бытие без Слова, потому и получили бытие Им, — что и справедливо. Поскольку Слово есть собственный по естеству Сын Божией сущности, поскольку Оно от Бога и “в Боге,” как Само изрекло о сем, то созданиям невозможно было не Им получить бытие] (*Contr. arian. or. 2, p. 31*).

*Если бы угодно было Богу и не созидать тварей, тем не менее было Слово у Бога, и в Нем был Отец...* Здесь — суть аргументации святителя Афанасия. Он старательно избегает всякого упоминания об *οἰκονομία* [домостроительстве] Творения или Спасения, когда рассуждает о внутренних отношениях Отца и Сына. Таким образом он существенно развил тринитарное богословие в ответственный период арианских споров, а это позволило ему правильно ввести понятие Творения, *θεολογία*, в исконном значении слова, и *οἰκονομία* должны быть строго разграничены и различены, хотя полностью отделить их друг от друга невозможно. И “бытие” Бога имеет принципиальное превосходство над Его волей и действием.

Бог вовсе не только “Творец.” Именуя Бога “Отцом,” мы подразумеваем нечто превосходящее Его отношения с тварью (*Contr. arian. or. 1, p. 33*). “Прежде” чем Бог творит (*πολλῷ πρότερον*), Он есть Отец, и именно Сыном Он приводит тварь в бытие. Для ариан же Бог в действительности лишь Зиждатель и Творец Своих созданий, — доказывал святитель Афанасий. Они не допускают в Боге что-либо “большее, чем Его воля” — то *ὑπερκεῖμενον τῆς βουλήσεως*. Но “бытие,” очевидно, предваряет “изволение,” а следовательно, “рождение” первоначальнее “воли” — *ὑπεραναβέβηκε δὲ τῆς βουλήσεως το πεφυκέναι* (II, 2). Конечно же, здесь следует видеть только логический порядок, — Боже-

---

Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase. Paris, 1943; ср. также *Bernard, Régis II L'Image de Dieu d'après saint Athanase*. Paris, 1952. Профессор Московской духовной академии И. В. Попов в своей книге “Личность и учение блаженного Августина” (Сергиев Посад, 1917) дает прекрасный обзор различения сущность-энергия от Филона Александрийского до Псевдо-Дионисия Ареопагита: том I, 2, сс. 330-356; см. также *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898, с. 221 и далее.



ственная жизнь не знает временной последовательности. Тем не менее, под этой логикой скрывается вполне реальная онтология. Имена Лиц Троицы выражают само существо Бога, Его бытие. Их можно назвать онтологическими именами. Так есть два различных класса имен Божиих: одни относятся к деяниям Бога, то есть к Его воле, другие обозначают само бытие, саму сущность Его. Святитель Афанасий Великий настаивал на ясном и последовательном различии двух способов именованя, которое, опять же, нельзя считать простым мысленным ходом или логическим приемом, — оно отражает действительное различие в Боге. Бог есть Троица: Отец, Сын и Дух Святой. Это абсолютная истина, явленная и подтвержденная Писанием. Но Творение — акт Божественной воли, которая едина и тождественна для всех трех Лиц Единого Бога. Поэтому отцовство Бога необходимо предшествует Его творчеству. Извечное бытие Сына происходит из самой сущности Отца или, вернее, принадлежит этой “сущности” — οὐσία. Напротив, бытие мира есть нечто “внешнее” по отношению к существу Бога и началом своим имеет лишь Божественное изволение. Проявления творческой воли содержат как бы элемент случайности, хотя воля Бога и отражает свойства Его естества. В то же время троическое бытие Бога, наоборот, безусловно необходимо. Это слово может показаться странным, даже некорректным, и на самом деле святитель Афанасий не употреблял его впрямую. Ориген, например, и многие другие не потерпели бы подобного выражения, считая его оскорбляющим Божественное совершенство: уж не хотят ли тем самым сказать, что Бог “принужден” к чему-то или что властен над Ним фаталистический детерминизм? Однако в действительности “необходимость” здесь — лишь еще один синоним “бытия” и “сущности.” Ведь Бог не “выбирает” Свое бытие, — Он просто есть. Дальнейшее вопрошание бессмысленно. Да, конечно, Богу приличествует “творить,” то есть проявлять Себя *ad extra*, но это проявление есть акт Его воли и не проистекает из Его бытия. Опять же, термины “воля” и “желание” не следует применять при описании предвечных отношений Отца и Сына. В данном вопросе святитель Афанасий был безупречно строг, ибо всё его опровержение арианства целиком зависело от этого важнейшего различия “сущности” и “воли,” которое только и могло твердо установить разницу между “Рождением” и “Творением.” Тринитарное учение и понятие Творения, по мысли святителя, естественно и гармонично дополняют друг друга.<sup>78</sup>

Давайте рассмотрим поподробнее ряд характерных отрывков из знаменитых “Слов на ариан” святителя Афанасия Великого. Точная датировка этих работ нас в данном случае не интересует.

I, 19: Писания называют Бога источником Премудрости и Жизни. Сын — Его Премудрость. Потому, если кто говорит вслед за арианами, будто “было некое когда-то, когда Сына не было,” этим он утверждает, что некогда Источник был сух или даже вовсе не был источником. Не источающий из себя не есть уже источник, — типичное для святителя Афанасия рассуждение, не раз встречающееся на страницах “Слов.” Вот, к примеру, II, 2: если Слово не Сын, то и Бога должно именовать не Отцом, а только Зиждителем и Творцом Своих созданий. Тем самым Он лишается Своего рождающего естества, и Божия сущность будет не только неплодоносна, но и бесплодна (μη καρπούονος... ἔρημος), как не-светящий свет или сухой источник — ὡς φῶς μη φωτίζον καὶ πηγὴ ξηρά. См. также I,14:

<sup>78</sup> Ср. Benz, Ernst. Op. cit., SS. 340-342: “Durch die Scheidung von Substanz und Wirkung des Willens ist die engste substantielle Verbindung von Vater und Sohn und zugleich die Begründung der “creatio ex nihilo” gegeben” [Через разделение природы и действия воли была показана единичность Сына Отцу и в то же время дано обоснование “творению из ничего”]. Восхитительна вся глава этой книги, посвященная святителю Афанасию.

ἀγονος ἢ ἢ πηγὴ καὶ ξηρὰ, φῶς χωρὶς αὐγῆς [источник безводный и сухой, свет без луча] и II, 33: ἥλιος χωρὶς τοῦ ἀπαυγάζματος [солнце без сияния]. Сам довод и используемые в нем образы заимствованы из работ Оригена: “Otiosam enim et immobilem dicere naturam Dei impium est simul et absurdum” [Нечестиво и вместе с тем нелепо называть природу Божию праздною или неподвижною] (De princ. III, 5, 3; S. 272 Koetschau [GCS 22]). Однако у Оригена этот аргумент, как мы видели, таит в себе неопределенность и вводит в заблуждение. Неопределенность возникает из-за того, что нельзя уловить разницу между “бытием” и “действием.” Заблуждение заключается в сближении понятий “Рождение” и “Творение,” вплоть до полного их слияния. Святитель Афанасий сознательно избегает подобной двусмысленности. Он ни разу не использует довод, построенный на “плодоносности” Бога, рассуждая о Его воле; напротив, в таком случае он совершенно явно не желает следовать Оригену, хотя благоразумно воздерживается от критики конкретных цитат.

I, 20: Бог никогда не был без того, что есть Его собственность — πότε γοῦν τοῦ ἰδίου χωρὶς ἢ ὁ θεός? Но всё сотворенное нимало не подобно по сущности своему Творцу — οὐδὲν ὁμοίον ἢ κατ' οὐσίαν ἔχει πρὸς τὸν πεποιητότα. Оно вне Бога — ἐξώθεν αὐτοῦ. Оно получило бытие по благодати и изволению Слова — χάριτι καὶ βουλήσει αὐτοῦ τῷ Λόγῳ γενόμενα. Далее святитель Афанасий высказывает замечательную мысль о том, что тварное “опять может, если восхочет Сотворивший, перестать когда-либо существовать” (ὥστε πάλιν δύνασθαι καὶ παύεσθαι ποτέ, εἰ θελήσειεν ὁ ποιήσας), ибо, заключает святитель, “такова природа сотворенного” — ταύτης γὰρ ἐστὶ φύσεως τὰ γενητά. См. также II, 24 и I, 29: πάντων ἐκ τοῦ μη ὄντος ἐχόντων τὴν σύστασιν [все они приведены в бытие из ничего]. Здесь святителю Афанасию предстояло защитить свое убеждение в предвечности Сына от нападок ариан, рассуждавших так: “Бог, по-видимому, должен всегда быть Создателем, раз “зиждательная сила” не могла прийти в Него “впоследствии” (οὐκ ἐπιγέγονεν αὐτῷ τοῦ δημιουργεῖ ἢ ἢ δύναμις). А значит, если Афанасий прав, то твари вечны.” Примечательно, что это возражение ариан совпадает с известным выводом Оригена, сделанным при анализе термина παντοκράτωρ. Только реакции были разными: Ориген охотно соглашался признать вечность тварного, для ариан же подобное заключение являлось очевидным богохульством. Идя оригеновским путем, они собирались свести *ad absurdum* [к абсурду] доказательство предвечности Рождения. Это было выпадом, как в сторону Оригена, так и в сторону святителя Афанасия. Святитель Афанасий уверенно отвечает на обвинение. Так ли уж “подобны” между собой Рождение и Творение (τι ὁμοίον), что всякое справедливое утверждение о Боге, как об Отце, можно прилагать к Нему, как к Создателю (ἵνα τὰ ἐπὶ τοῦ πατρὸς ταῦτα καὶ ἐπὶ τῶν δημιουργῶν εἴπωσι)? В этом вопросе — суть защиты святителя Афанасия. Ответ его отрицателен: на самом деле никакой аналогии нет. Сын есть порождение сущности — ἰδίον τῆς οὐσίας γέννημα. Тварь же, напротив, является “внешней” по отношению к Творцу. Поэтому нет “необходимости” ей пребывать всегда — οὐκ ἀνάγκη αἰεὶ εἶναι. Но Рождение не подлежит изволению (или желанию) — τὸ δε γέννημα οὐ βουλήσει ὑπόκειται. Наоборот, оно есть собственность сущности — ἀλλὰ τῆς οὐσίας ἐστὶν ἰδιότης. Ведь человека именуют творцом (ποιητής) даже до того, как он действительно сотворит что-либо, однако никто не скажет о себе “отец,” пока нет у него сына. То есть Бога можно было назвать Создателем и “прежде” появления созданий. Это тонкий, но безошибочный ход в цепочке рассуждений. Далее святитель Афанасий говорит, что, хотя Бог всегда был способен творить, однако же твари не могли существовать извечно, так как они — “из ничего” (ἐξ οὐκ ὄντων), а значит их не было, пока им не даровали бытие — οὐκ ἦν πρὶν γένηται. “А как то, что не существовало, пока не было сотворено, как оно могло сосуществовать”

вать с Вечносущим Богом?” — Πώς ἡδύνατο συνυπάρχειν τῷ αἰεὶ ὄντι θεῷ. Такая постановка вопроса чрезвычайно важна. Ведь если, подобно Оригену, исходить из вечности и неизменности Бога, то трудно понять, как вообще может появиться нечто “временное.” Всякое Божественное действие должно быть вечным, — Бог не может “приступить” к чему-либо. Но, говоря так, мы упускаем из виду, игнорируем свойства собственно “природы” всего временного. Именно это хотел подчеркнуть святитель Афанасий. “Начало” заключено в самой “природе” временных вещей: начало существования во времени и начало преходящего текучего бытия. Потому-то тварь и не способна “сопребывать” с Вечным Богом. Здесь два совершенно несопоставимых вида бытия. Тварное, таким образом, имеет свой собственный модус существования — вне Бога. Сама природа твари не допускает “сосуществования” с Богом. Причем эта внутренняя ограниченность тварного ни в коей мере не бросает тень на могущество Творца. Такова основная идея святителя Афанасия Великого. В Рождении — тождество природ, в Творении — их различие.

I, 36: Так как сотворенные существа происходят “из ничего,” они по необходимости имеют изменяемую природу — ἀλλοιουμένην ἔχει τὴν φύσιν. Ср. I, 58: их бытие ненадежно, они смертны по природе — τὰ δυνάμενα ἀπολέσθαι. Это не означает, что они на самом деле непременно умрут. Однако если тварное в действительности не погибает, то исключительно по милости Творца. Только Сыну, Который есть порождение Сущности, свойственно вечное бытие и “сосуществование” с Отцом — ἴδιον δὲ τὸ αἰεὶ εἶναι καὶ συνδιαμένειν σὺν τῷ Πατρὶ. См. также II, 57: существование всего, что получило бытие “из начала,” длится от некоторого исходного момента времени.

Ближе к концу своего третьего “Слова” святитель Афанасий подробнейшим образом комментирует тезис ариан о рождении Сына “по хотению и изволению” Отца — βουλήσει καὶ θελήσει γεγενῆσθαι τὸν Υἱὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς (III, 59). Он заявляет о совершенной неуместности подобного выражения в данном контексте. Ариане просто пытаются прикрыть свою ересь пологом двусмысленных словес. Святитель Афанасий считает, что эти воззрения ариан почерпнуты у гностиков, и называет, в частности, имя Птолемея. Как учил Птолемей, Бог сначала мыслит, а затем — изволяет и действует. Так и ариане, пишет святитель Афанасий, уверены в том, что рождению Слова предшествовали воля и желание Отца. Здесь же святитель приводит цитату Астерия.<sup>79</sup> Однако на самом деле слова “хотение” и “изволение” применимы только к созданию тварного. Тогда ариане говорят, что, раз Слово произошло не по “хотению” Отца, значит Бог имеет Сына “по необходимости” и даже “против воли” — ἀνάγκη καὶ μὴ θέλων. К такому выводу могут прийти лишь люди, абсолютно не чувствующие разницу между “бытием” и “действием,” — констатирует святитель Афанасий. Бог не совещается с Самим Собой о Своем бытии и существовании. Например, было бы крайне безрассудно утверждать, что благость и милосердие Бога суть вольные Его склонности, а не свойства Божественного естества. Но можем ли мы отсюда заключить: Бог благ и милосерд против Своей воли? Ведь то, что “по естеству,” превосходит то, что “по изволению,” ὑπέρκειται καὶ προηγείται τοῦ βουλευέσθαι τὸ κατὰ φύσιν. Сын есть собственное рождение Отчей сущности, Отец не “совещался” о Нем, ибо это значило бы “совещаться” о Себе Самом — τὸν δὲ ἴδιον Λόγον ἐκ αὐτοῦ φύσει γεννώμενον οὐ προβουλεύεται. Бог “не по хотению, но по естеству” является Отцом Сына — οὐ βουλήσει, ἀλλὰ φύσει τὸν ἴδιον ἔχει Λόγον. Всё, что “сотворено,” разумеется, получило бытие по благоволению и хотению Бога. Однако Сын — не подобное твари создание воли, но собственное по естеству рождение Отчей сущности — οὐ θελήματος ἐστὶ δημιουργήμα

<sup>79</sup> Ср. *Orbe, Antonio*. Op. cit., pp. 465 ss., 692 ss., 751.

ἐπιγεγονώς, καθάπερ ἢ κτίσις, ἀλλὰ φύσει τῆς οὐσίας ἴδιον γέννημα. Какая нелепость, какое безумие видеть “волю” и “желание” между Отцом и Сыном! (III, 60-63).

Итак, подведем итоги. Богословские сочинения святителя Афанасия Великого писались, как правило, “по случаю,” сообразуясь с насущными потребностями времени. В них он обсуждал конкретные вопросы, камни преткновения текущих споров. Святитель толковал трудные места Писания, анализировал используемый язык, следя за его строгостью, отвечал на возражения, опровергал обвинения. В сложившихся обстоятельствах он не мог позволить себе углубиться в бесстрастные систематические построения, да, видимо, еще и не настало время систем. Тем не менее его высказывания последовательны и непротиворечивы, а острота и сила богословского зрения не вызывают сомнений. Святитель Афанасий уверенно и безошибочно выявлял суть проблемы и в пылу жесткой полемики сохранял способность ясно ощущать истинную причину конфликта. Верный Преданию он воспринял кафолическую веру в Божественность Слова, которая стала главным стержнем его богословия. Мало было обогатить экзегезу, усовершенствовать терминологию, избавиться от ошибок. В тот момент требовалось скорректировать общую направленность богословской мысли. Собственно “богословие” — учение о Боге — должно было занять подобающее ему место. Тайну Бога, “Троицы в Единиче,” следовало осознать, как самостоятельную проблему. Это и являлось основной задачей превосходных “Слов” святителя Афанасия Великого. Отец Луи Буйе в своей замечательной книге о святителе Афанасии верно заметил, что “Слова” побуждают читателя “созерцать Божественную жизнь в Самом Боге до того, как Он сообщает ее нам.” Такова, по мнению о. Буйе, важнейшая отличительная черта “Слов.” Ведь, используя этот метод, можно понять радикальное отличие Божественного от тварного, можно убедиться в абсолютной трансцендентности Божества. Бог не нуждается в творении. Его бытие в Себе Самом совершенно и полно. И внутренняя жизнь Бога открывается нам, как тайна Пресвятой Троицы.<sup>80</sup> Однако реально у тайны два аспекта, и загадке Божественного бытия неизменно сопутствует загадка Творения, тайна Божественной οικονομία [“домостроительства,” проявления Богом Себя вовне]. Невозможно развивать “богословие,” не упорядочив взгляды на “икономию.” Бесспорно, именно это заставило святителя Афанасия обратиться к вопросу о Творении уже в своих ранних произведениях, которые до некоторой степени определили его богословские воззрения. С одной стороны, смысл искупительного Воплощения можно осознать лишь в контексте изначального творческого замысла Бога о мире; с другой — для утверждения абсолютной Божественной свободы следует акцентировать отсутствие всякой необходимости существования твари, ее всецелую зависимость от Божией воли. В столкновении с арианами тесно связаны друг с другом оказались две задачи: во-первых, показать, что рождение Сына есть неотъемлемое свойство Божественного бытия, а во-вторых, опровергнуть представление о необходимости тварного космоса и в том числе — необходимости его существования. Именно это важное различие — различие “бытия” и “воли” — помогает осознать совершенную несопоставимость двух модусов существования. На внутреннюю жизнь Бога ни в коей мере не влияют Его действия вовне, как, например,

<sup>80</sup> Bouyer, Louis. Op. cit., p. 47 ff.: “Le premier élément nouveau du Contra Arianos — et il est considérable — c’est qu’il nous fait contempler la vie divine en Dieu lui-même avant qu’il nous la communique. Cette contemplation est l’inspiration de tout cet ouvrage, car elle inclut les raisons profondes de la distinction radicale entre Dieu et le créé qui ruine par la base les thèses ariennes. La transcendance divine est vraiment absolue parce que Dieu n’a aucun besoin de ses créatures: il possède la vie en lui-même, et cette vie consiste dans les relations qu’il entretient avec son Verbe.”

сотворение Им мира. Наш мир является, можно сказать, парадоксальным “излишком” бытия. Он находится “вне” Бога, или, вернее, он и есть это “вне.” Тем не менее мир существует, и существует он по своему, определенному для него образом. Он получил и сохраняет бытие только благодаря воле Божией. Раз мир не необходим, значит он имел начало; и он движется к своему концу, к конечной цели, ради которой был создан Богом. Воля Божия являет Себя во времени, в непрекращающемся процессе Божественной откровения. Однако собственное бытие Бога неизменно и вечно. Два модуса существования — Божественный и тварный — можно описать, соответственно, как “необходимый” и “не необходимый,” “абсолютный” и “обусловленный” или же, по удачной формулировке выдающегося немецкого богослова прошлого столетия Ф. А. Штауденмайера, как *das Nicht-nicht-seyn-konnenden das Nicht-seyn-könnende* [“немогущий не быть” и “могущий не быть”]. Это непосредственно связано с различием Божественного бытия и Божественной воли.<sup>81</sup> Вероятно, впервые в истории христианской мысли подобное разделение было угадано и строго разработано в смутное время арианских споров святителем Афанасием Великим, епископом Александрийским. Это стало преодолением Оригена. Святитель Афанасий был не просто талантливым полемистом, но и поистине великим богословом.

### III.

Проведенное святителем Афанасием различие между “Рождением” и “Творением,” а также все сделанные из этого выводы были в целом приняты Церковью еще при жизни святителя. Чуть позднее святитель Кирилл Александрийский просто воспроизводил рассуждения своего великого предшественника, и в “Сокровище учения о Святой Единосущной Троице” явственно чувствуется влияние “Слов” святителя Афанасия.<sup>82</sup> Только вместо “воли” и “хотения” святитель Кирилл употреблял термин “Божественная энергия”: το μὲν ποιεῖν, ἐνεργείας ἐστὶ, φύσεως δὲ το γενναὶν φύσις δὲ καὶ ἐνέργεια οὐ ταύτων [творение совершается энергией, рождение же — природой; природа и энергия — не одно и то же] (Thesaurus, ass. 18; PG 75, 312; ср. ass. 15; PG 75, 276: το γέννημα... ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ γεννώντος πρότερον φυσικῶς — (το κτίσμα)... ἐξῶθεν ἐστίν, ὡς ἀλλότριον [то, что рождается..., естественно происходит из порождающей природы; то, что творится..., создается вне, как нечто чуждое]; а также ass. 32; PG 75, 564-565). И, в свою очередь, преподобный Иоанн Дамаскин следует мысли святителя Кирилла в своем знаменитом труде “Точное изложение православной веры”: “Ибо мы исповедуем рождение Сына от Отца, то есть из Его естества. И если мы не допустим, что Сын изначально существовал вместе с Отцом, от Которого Он рожден, то введем изменение ипостаси Отца в том, что Отец, не будучи Отцом, после сделался Отцом. Правда, тварь произошла после, но не из существа Божия, а волей и силой Божией приведена из небытия в бытие, и поэтому не произошло никакого изменения в естестве Божиим. Ибо рождение состоит в том, что из сущности рождающего производится рождаемое, подобное по сущности; творение же и создание состоит в том, что творимое и создаваемое происходит извне, а не из сущности творящего и создающего, и совершенно неподобно ему по естеству.” Рождение Сына — это действие естества, τῆς φυσικῆς γονιμότητος. Творение, напротив, есть действие хотения и воли — θελήσεως ἔργον (De fide orth. I, 8; PG 94, 812-813). Подобное противопоставление

<sup>81</sup> См. *Staudenmeier K A. Die Christliche Dogmatik. Bd. III. Freiburg i/Br., 1848.*

<sup>82</sup> Ср. *Liébaert, Jacques. La Doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille, 1951, pp. 19-43; Charlier, Noël. Le Thésaurus de Trinitate de saint Cyrille d'Alexandrie // Revue d'histoire ecclésiastique. № 45 (1950), pp. 25-81.*

γονιό της, с одной стороны, и θέλησις или βούλησις — с другой, является важнейшей отличительной чертой Восточного богословия.<sup>83</sup> К этой проблеме вернулись в поздней Византии, и особенно тщательно она разработана в произведениях святителя Григория Паламы (1296-1359). Святитель Григорий считал, что, пока не установлено различие между “сущностью” Бога и Его “энергией,” невозможно разделить понятия “Рождения” и “Творения.”<sup>84</sup> А чуть позже святой Марк Эфесский еще раз остановился на данной мысли.<sup>85</sup> Были подняты темы, затронутые в творениях святителя Афанасия, и его аргументы вновь оказались весьма насущными.

Возникает закономерный вопрос: является ли разграничение понятий “бытия” и “действия” Бога, или, иными словами, Божественной “сущности” и “энергии,” отражением действительного онтологического различия — *in re ipsa* [в самой вещи], или же это всего лишь совершаемый *κατ' ἐπίνοιαν* [мысленно] интеллектуальный логический ход, который не следует проецировать на реальность во избежание нарушения простоты Божества?<sup>86</sup> Не может быть и тени сомнения в том, что для святителя Афанасия подобное различие было подлинным и онтологическим. В противном случае теряет силу, становясь бессмысленным, основной аргумент святителя в полемике с арианами. Безусловно, тайна остается тайной. Сама сущность Бога непостижима для человеческого ума, — в этом были глубоко уверены греческие Отцы четвертого века: Каппадокийцы, святитель Иоанн Златоуст и другие. И тем не менее, всегда есть многое, доступное пониманию. Это не только мы различаем “бытие” и “волю” Бога, но и для Него “быть” и “действовать” — не одно и то же. Таково было твердое убеждение святителя Афанасия.

## Комментарии.

<sup>1</sup> См., например, *Baudry J. Le Problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne.* Paris, 1931 ; а также *Chevalier, Jacques. La Notion du nécessaire chez Aristote et chez ses*

<sup>83</sup> Ср. *Regnon, Th. de. Études de théologie positive sur la Sainte Trinité, Troisième série: Théories grecques des processions divines.* Paris, 1898, p. 263 ff. “Cette fécondité de Dieu, cette procession par voie d'activité substantielle, telle est l'idée maîtresse de la théorie grecque au sujet du Fils” [Именно эта плодородность Бога, это происхождение, как действие естества, было центральным утверждением греческих богословов о Сыне] (p. 269).

<sup>84</sup> См., например, сочинение святителя Григория “Главы физические, богословские, нравственные и практические,” гл. 96:αι... μηδέν διαφέρει της θείας ουσίας ή θεία ενέργεια, και το ποιείν, δ της ενεργείας εστί, κατ' ουδέν διοίσει του γενναν και έκτορευείν, α της ουσίας εστί... και τα ποιήματα κατ' ουδέν διοίσει του γεννήματος και του προβλήματος [Если... нет никакого различия между Божественной сущностью и Божественной энергией, то творение, совершаемое энергией, ничем не отличается от рождения и исхождения, совершаемых сущностью... и нет разницы между тем, что сотворено, и тем, что рождается или что исходит] (*Capita physica, theologica, moralia et practica*, 96; PG 150, 1189). Ср. мою статью: *St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers // The Greek Orthodox Theological Review. Vol. 5. № 2, 1960, pp. 128-130.* Ср. также *Meyendorff, Jean. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas.* Paris, 1959, в особенности p. 279 ss.

<sup>85</sup> См. S. Marci Eugenici Ephesini *Capita syllogistica // Οαβ W. Die Mystik des Nikolaus Cabasilas.* Greifswald, 1849, Appendix II, S. 217:Ετι ει ταυτόν ουσία και ενέργεια, πάντη τε και πάντως άμα τω είναι και ενεργείν τον θεόν ανάγκη συναϊδως άρα τω θεώ ή κτίσις εξ άιδίου ενεργούντ κατά τους Έλληνας [Если же сущность и энергия — одно, то надлежит Богу одновременно быть и действовать, так что тварь окажется соприносущей извечно действующему Богу, как и утверждают эллины].

<sup>86</sup> Именно второй вариант ответа считает правильным профессор Endre von Ivánka, развивающий эту точку зрения в своей статье: *Palamismus und Vätertradition // L'Église et les Églises. Études et travaux offerts à Dom Lambert Beaudouin. Vol. II. Chevetogne, 1955, pp. 29-46.* Его доводы неубедительны: создается впечатление, что он не улавливает самой сущности проблемы. Впрочем, им высказывается традиционное суждение по данному поводу западного богословия, особенно католического.

prédécesseurs. Paris, 1915. Ср. мою статью: The Idea of Creation in Christian Philosophy // The Eastern Churches Quarterly. № 8 (1949), supplementary issue "Nature and Grace."

<sup>2</sup> *Gilson, Etienne*. God and Philosophy. Yale University Press, 1941, p. 88.

<sup>3</sup> *Gilson, Etienne*. L'Esprit de la philosophie médiévale. Deuxième édition revue. Paris, 1944, p. 82, n. 1.

<sup>4</sup> Се. *Иустин*. Dial. cum Tryph., 5-6. См. мою Ингерсольскую лекцию 1950-1951 г.: The Resurrection of Life // Bulletin of the Harvard University Divinity School. Vol. XLIX, № 71 (1952), pp. 5-26; ср. *Lebreton, Jules*. Histoire du dogme de la Trinité. T. II. Paris, 1928, p. 635 ff.

<sup>5</sup> *Prestige G. L* God in Patristic Thought. S. P. C. K., 1952, p. 123.

<sup>6</sup> *Болотов В. В.* Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879, ее. 380-381. Эта работа и по сей день остается лучшим изложением тринитарных взглядов Оригена, ни в чем не превзойденным позднейшими исследованиями. Еще, пожалуй, стоит назвать книгу *Crouzel H.* Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris, 1956.

<sup>7</sup> *Kelly J. N. D.* Early Christian Creeds. London, 1950, p. 137. Ср. также комментарии *Orbe, Antonio (S. J.)*, Hacia la primera teologia de la procesion del Verbo // Estudios Valentinianos. Vol. I/I. Rome, 1958, p. 169, n. 14.

<sup>8</sup> Ср. изложение этого материала о Жаном Даниелу в его курсе лекций, недавно прочитанном для студентов Парижского католического института: Le Troisième siècle: Clément et Origène. Notes prises au cours par les élèves, pp. 148-154.

<sup>9</sup> Ср. *Orbe, Antonio*. Op. cit., pp. 77, 176 ss.

<sup>10</sup> Ср. *Orbe, Antonio*. Op. cit., p. 165 ss. Особенно следует выделить резюме на с. 185: "Origenes discurre siempre vinculando la Sabiduria personal de Dios al mundo (inteligible, o quizá también sensible). La generacion del Verbo, que hubiera en absoluto bastado a explicar el misterio de la prehistoria del mundo, no adquiere autonomia propia. De seguro su coeternidad con el Padre se halla en Origenes mejor defnida que en ninguno de sus contemporâneos; pero las multiples coordenadas que de diversos puntos traza el Alejandrino para definir igualmente la eternidad del mundo, comprometen las fronteras entre la necesidad de la generacion natural del Verbo y la libertad de la generacion intencional del mundo en El. Los limites entre la Paternidad y la Omnipotencia no aparecen claros en el Alejandrino" [Ориген говорит о Премудрости Божией лишь в контексте связи Ее с миром (умопостигаемым или, быть может, даже чувственным). Рождение Логоса, которое считается вполне достаточным для объяснения тайны возникновения вселенной, не получает должной самостоятельности. Конечно же, Ориген, как никто из богословов того времени, подчеркивал соичность Сына Отцу, однако многочисленные его попытки аналогичным образом показать вечность мира сделали нечеткой границу между необходимым происхождением Слова по естеству и свободным происхождением мира по изволению. Ориген не сумел ясно выразить отличие Отцовства от Всемогущества]. См. также *P. Aloysius Lieske*. Die Théologie der Logosmystik bei Origenes. Munster i/W., 1938, SS. 162-208; и *Ivanka, Endre von*. Hellenisches und Christliches im frUhbyzantinischen Geistesleben. Wien, 1948, SS. 24-27 et passim.

<sup>11</sup> Ср. *Crouzel H.* Op. cit., p. 98 ss.

<sup>12</sup> См. *Orbe, Antonio*. Op. cit., p. 674 ss. и в особенности раздел "Origenes y los Arrianos."

<sup>13</sup> Ср. *Crouzel H.* Op. cit., p. 90 ss.

<sup>14</sup> Ср. *Benz, Ernst*. Marius Victorinus und die Entwicklung der aben-dlundischen Willensmetaphysik. Stuttgart, 1932, SS. 329-

<sup>15</sup> См. замечательную исчерпывающую статью по данной теме: *Лебедев Д. А.* Святой Александр александрийский и Ориген // Труды Киевской духовной академии. 1915, октябрь-ноябрь, ее. 244-273; декабрь, ее. 388-414. Ср. работу того же автора: Вопрос о происхождении арианства // Богословский вестник. 1916, май, ее. 133-162.

<sup>16</sup> Сохранилась только сирийская версия этого важного документа. Впервые ее опубликовал, совершив обратный перевод на греческий, Эдуард Шварц (*Eduard Schwartz*): *Zur Geschichte des Athanasius // Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*. VI (1905), SS. 272-273 (позже перепечатано в его “*Gesammelte Schriften*,” Dritter Band (Berlin, 1959), SS. 136-143). Я цитирую английский перевод, сделанный Келли с греческого варианта Шварца: *Kelly J. N. D.* Op. cit., pp. 209-210. Факт проведения Антиохийского собора многими решительно оспаривался; например, А. Харнаком. Наиболее полный анализ всех доказательств и убедительную защиту достоверности собора можно найти в ряде статей свящ. Д. А. Лебедева: Антиохийский собор 324 года и его послание к Александру, епископу Фессалоникско-му // *Христианское чтение*. 1911, июль-август, ее. 831-858; сентябрь, ее. 1008-1023; К вопросу об антиохийском соборе 324 года и о “великом и священном соборе в Анкире” // *Труды Киевской духовной академии*. 1914. апрель, ее. 585-601; июль-август, ее. 496-532; ноябрь, ее. 330-360; 1915. январь, ее. 75-117. Последняя статья продолжена в “*Богословском вестнике*” (1916, июль-август, ее. 482-512) [а также позднее: 1916, сентябрь, ее. 88-102; 1917, январь, ее. 114-155; 1918, июнь-сентябрь, ее. 169-196 — на этом номере выпуск “*Богословского вестника*” был прекращен].

<sup>17</sup> См. *Gaudel A.* La Théologie du Λόγος chez saint Athanase // *Revue des sciences religieuses*. 1931, № 11, pp. 1-26 / *Berchem J.* Le Rôle du Verbe dans l'œuvre de la création et de la sanctification d'après saint Athanase // *Angelicum*, 1938, pp. 201-232, 515-558; особенно интересна работа *Bouyer, Louis.* L'Incarnation et l'Église — Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase. Paris, 1943; ср. также *Bernard, Régis II* L'Image de Dieu d'après saint Athanase. Paris, 1952. Профессор Московской духовной академии И. В. Попов в своей книге “*Личность и учение блаженного Августина*” (Сергиев Посад, 1917) дает прекрасный обзор различения сущность-энергия от Филона Александрийского до Псевдо-Дионисия Ареопагита: том I, 2, ее, 330-356; см. также *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898, с. 221 и далее.

<sup>18</sup> Ср. *Benz, Ernst.* Op. cit., SS. 340-342: “Durch die Scheidung von Substanz und Wirkung des Willens ist die engste substantielle Verbindung von Vater und Sohn und zugleich die Begründung der “*creatio ex nihilo*” gegeben” [Через разделение природы и действия воли была показана единственность Сына Отцу и в то же время дано обоснование “творению из ничего”]. Восхитительна вся глава этой книги, посвященная святителю Афанасию.

<sup>19</sup> Ср. *Orbe, Antonio.* Op. cit., pp. 465 ss., 692 ss., 751.

<sup>20</sup> *Bouyer, Louis.* Op. cit., p. 47 ff.: “Le premier élément nouveau du Contra Arianos — et il est considérable — c'est qu'il nous fait contempler la vie divine en Dieu lui-même avant qu'il nous la communique. Cette contemplation est l'inspiration de tout cet ouvrage, car elle inclut les raisons profondes de la distinction radicale entre Dieu et le créé qui ruine par la base les thèses ariennes. La transcendance divine est vraiment absolue parce que Dieu n'a aucun besoin de ses créatures: il possède la vie en lui-même, et cette vie consiste dans les relations qu'il entretient avec son Verbe.”

<sup>21</sup> См. *Staundenmeier K A.* Die Christliche Dogmatik. Bd. III. Freiburg i/Br., 1848.

<sup>22</sup> Ср. *Liébaert, Jacques.* La Doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille, 1951, pp. 19-43 ; *Charlier, Noël.* Le Thésaurus de Trinitate de saint Cyrille d'Alexandrie // *Revue d'histoire ecclésiastique*. № 45 (1950), pp. 25-81.

<sup>23</sup> Ср. *Regnon, Th. de.* Études de théologie positive sur la Sainte Trinité, Troisième série: Théories grecques des processions divines. Paris, 1898, p. 263 ff. “Cette fécondité de Dieu, cette procession par voie d'activité substantielle, telle est l'idée maîtresse de la théorie grecque au sujet du Fils” [Именно эта плодородность Бога, это происхождение, как действие естества, было центральным утверждением греческих богословов о Сыне] (p. 269).

<sup>24</sup> См., например, сочинение святителя Григория “Главы физические, богословские, нравственные и практические,” гл. 9б: ει... μηδέν διαφέρει της θείας ουσίας ή θεία ενέργεια, και το ποιείν, δ της ενεργείας εστί, κατ' ουδέν διοίσει του γενναυ και εκτορευείν, α της ουσίας εστί... και τα ποιήματα κατ' ουδέν διοίσει του γεννήματος και του προβλήματος [Если... нет никакого различия между Божественной сущностью и Божественной энергией, то творение, совершаемое энергией, ничем не отличается от рождения и исхождения, совершаемых



сущностью... и нет разницы между тем, что сотворено, и тем, что рождается или что исходит] (Capita physica, theologica, moralia et practica, 96; PG 150, 1189). Ср. мою статью: St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers // The Greek Orthodox Theological Review. Vol. 5. № 2, 1960, pp. 128-130. Ср. также *Meyendorff, Jean*. Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, 1959, в особенности p. 279 ss.

<sup>25</sup> См. S. Marci Eugenici Ephesini Capita syllogistica // *Οαβ W*. Die Mystik des Nikolaus Cabasilas. Greifswald, 1849, Appendix II, S. 217: Ἐτι εἰ ταύτόν οὐσία καὶ ἐνέργεια, πάντη τε καὶ πάντως ἅμα τῷ εἶναι καὶ ἐνεργεῖν τὸν θεὸν ἀνάγκη· συναΐδως ἄρα τῷ θεῷ ἢ κτίσις ἐξ αἰδίου ἐνεργοῦντι κατὰ τοὺς Ἑλληνας [Если же сущность и энергия — одно, то надлежит Богу одновременно быть и действовать, так что тварь окажется соприисносущей извечно действующему Богу, как и утверждают эллины].

<sup>26</sup> Именно второй вариант ответа считает правильным профессор Endre von Ivánka, развивающий эту точку зрения в своей статье: Palamismus und Vätertradition // *L'Église et les Églises. Études et travaux offerts à Dom Lambert Beaudouin*. Vol. II. Chevetogne, 1955, pp. 29-46. Его доводы неубедительны: создается впечатление, что он не улавливает самой сущности проблемы. Впрочем, им высказывается традиционное суждение по данному поводу западного богословия, особенно католического.

## Святой Григорий Палама и Традиция Отцов.

### Следуя Отцам.

“Следуя Святым Отцам...” С такой или подобной фразы в древней Церкви обычно начиналось догматическое определение. Этими словами открывается халкидонское определение. VII Вселенский Собор начинает свое решение о Святых иконах более сложно: “Следуя Богодухновенному учению Святых Отцов и преданию Кафолической Церкви...” Ссылки на учение Отцов — обычное дело в практике Церкви.

Это отнюдь не только “апелляция к древности.” Действительно, Церковь всегда подчеркивает неизменность веры с самого начала, из поколения в поколение. *Мы веруем в то же, во что и апостолы — это самый верный признак истинной веры*, которая всегда одна и та же. Однако сама по себе “древность” — еще не доказательство истинности. Более того, Весть христианства была для “древнего мира” поразительной новостью и призывом к радикальному обновлению. “Ветхое” прошло, и все стало новым. Кроме того, и ереси апеллировали к прошлому и звали к авторитету своих “преданий.” И действительно, ереси нередко коренились в прошлом. Древние формулы зачастую были способны ввести в заблуждение. Сам Викентий Леринский хорошо сознавал эту опасность. Достаточно привести такие его взволнованные строки: “И вот, что за удивительное превращение! Авторитет мнений признаны православными, а их последователи — еретики; учителя оправданы, ученики осуждены; писатели книг станут детьми Царства, а их почитатели отправятся в геенну” (Commonitorium, cap. 6). Викентий, несомненно, имел в виду святого Киприана и донатистов. Да и сам Киприан сталкивался с подобной ситуацией. “Древность” как таковая может оказаться просто закостенелым предрассудком: *nam antiquitas sine veritate vetustas erroris est [ибо древность без истины есть старая ошибка]* (Epist. 74). Иными словами, “древность” и “привычность” сами по себе не гарантируют истины. Истина — это не “привычка.”

Истинное Предание есть передача истины — *traditio veritatis*. Это Предание, согласно священномученику Иринею, порождается и оберегается верной благодатью истиной, которая дана Церкви с самого начала и сохраняется в непрерывности епископского служения. Предание Церкви — не сила человеческой памяти, не постоянство обрядов и обычаев. Это живое Предание — цветущее установление. Его нельзя переложить *inter mortuas regulas* [на язык мертвых правил]. В конечном счете, *Предание есть непрерывное присутствие в Церкви духа Святого*, непрерывное Божие водительство и просвещение. Церковь не связана буквой. Она движется вперед, ведомая Духом. Дух Истины, Тот, Который “глаголат пророки,” Тот, Который вел апостолов — Тот же Дух и ныне ведет Церковь от славы к славе, ко все более полному пониманию божественной Истины.

*Следуя Святым Отцам...* Это не обращение к какой-то абстрактной традиции, к набору формул и утверждений. Это прежде всего *воззвание к свидетельству святых*. Ведь мы обращаемся к апостолам, а не к абстрактному “апостольству.” То же и с Отцами. Свидетельство святых Отцов глубоко и неотъемлемо входит в самую структуру Православной веры. Церковь помнит и керигму апостолов, и догматы Отцов. Здесь мы можем процитировать прекрасное древнее песнопение (возможно, принадлежащее перу святого Романа Сладкопевца): “Апостол проповедание и отец догматы Церкви едину веру запечатлеша, яже и ризу носящи истины, истканну от еже свыше Богословия, исправляет и славит благочестия великое таинство.”

### **Дух Отцов.**

Церковь есть “Церковь Апостольская.” Но еще она — “Церковь Патристическая.” Она в самом глубоком смысле есть *Церковь Отцов*. Эти два определения неотделимы друг от друга. *Без Святых Отцов Церковь не будет подлинно Апостольской*. Свидетельство отцов — не только историческое событие, не только голос из прошлого. Мы позволим себе процитировать еще одно песнопение — из службы трем Святителям: “словом разума составляете догматы, яже прежде словесы простыми низлагаху рыбарие в разуме силою Духа, подобаше бо тако простей нашей вере составление стяжати.” Это две, так сказать, основополагающие ступени исповедания христианской веры. “Простей нашей вере составление стяжати.” В этом переходе — от керигмы к догме — есть внутренний смысл, внутренняя настоятельность, внутренняя цель и необходимость. Конечно, и учение Отцов и догматы Церкви есть все та же “простая Весть,” однажды возвещенная и навсегда завещанная нам апостолами. Но теперь она была, так сказать, произнесена полностью и четко. Апостольская проповедь не только хранится, но и живет в Церкви. Поэтому учение Отцов есть вечная категория христианства, постоянная, неизменная мера и критерий правой веры. Отцы — не только свидетели древней веры (*testes antiquitatis*). Они — свидетели веры истинной (*testes veritatis*). “Дух Отцов” — такой же авторитет для православного богословия, как и слово Святого Писания, и одно неотделимо от другого. И, как хорошо сказал кто-то: “Кафолическая Церковь всех времен — не просто дочь Церкви Отцов; она была и остается Церковью Отцов.”

### **Экзистенциальный характер богословия Отцов.**

Главная отличительная черта святоотеческого богословия — его “экзистенциальный” характер, если допустимо использовать это популярный сейчас неологизм. Святые Отцы богословствовали, как формулирует святой Григорий Богослов, “*по-апостольски, а не по-аристотелевски*” *αλευτικως, ουκ αριστοτελικως* — (Ном. 23,12). Их богословие, ло-

гически выверенное и подкрепленное доказательствами, остается *керигматическим богословием*. Его последняя инстанция всегда — видение тесно связано с жизнью во Христе; *богословие, оторванное от жизни веры, вырождается в тщетное умствование, пустое многословие, лишённое всякого духовного содержания*. Экзистенциальные корни святоотеческого богословия — в твердом исповедании веры. Богословскими доводами, без всякого обращения к высшей духовной реальности — это было бы *аристотеліκος*. В век жесточайших богословских споров великие Каппадокийские Отцы протестовали против использования диалектики “аристотелевых силлогизмов,” и пытались вернуть богословие к видению веры. *Святоотеческое богословие можно лишь проповедовать и исповедовать* — проповедовать с амвона, исповедовать словами молитвы, святыми обрядами и, в конечном счете, всей жизни и упражнения в добродетели. “Вершина чистоты есть начало богословия,” — сказал преподобный Иоанн Лествичник: “Τέλος δε αγνείας υλοθεσίς θεολογίας” (Scala Paradisi, gradus 30).

С другой стороны, богословие этого типа всегда, так сказать, “пропедевтично:” его главная цель и задача — познать и утвердить тайну Бога Живого, и, конечно, засвидетельствовать ее словом и делом. *Богословие не замкнуто в себе. Оно не более чем путь*. Богословие и даже догматы — не более чем “интеллектуальные” очертания Явленной Истины, и нозическое свидетельство о Ней. Заполнить этот “контур” может лишь акт веры. Формулы христианского вероисповедания полностью осмыслены лишь для тех, кто знает Христа Живого, принял и признал Его Богом и Спасителем, кто живет верою в Него и в Его Тело — Церковь. Итак, *богословие — не наука, объяснимая из самой себя*. Оно всегда обращается к видению веры. “То, что мы видели и слышали, возвещаем вам.” Без этого “возвещения” все богословские определения пусты и бессмысленны. Поэтому их нельзя рассматривать “абстрактно,” вне целостного контекста “веры.” Попытка использовать отдельные утверждения Святых Отцов, вырвав их из мира, где они были впервые выражены, ведет в тупик — так же, как и манипулирование цитатами, надерганными из Писания. “Цитировать” Святых Отцов, то есть повторять отдельные слова и фразы, выдернув их из окружения, в котором они только и имеют полное и точное значение — опасная привычка. “Следовать” Отцам значит не просто их “цитировать.” “Следовать” Отцам значит усвоить фронтис, их дух.

### Что такое “Век Отцов”?

Сейчас мы подошли к главному. Название “Отцы Церкви” обычно применяется к учителям древней Церкви. Обыкновенно подразумевается, что их авторитет зиждется на “древности,” на их сравнительной близости по времени к “первоначальной Церкви,” к ее первым временам. Спорить с этим пришлось уже блаженному Иерониму. Разумеется, *с течением христианской истории не происходит никакого оскудения “авторитета,” оскудения духовного опыта и знания*. Однако на деле идея “оскудения” властно воздействует на наше богословское мышление. Слишком часто мы, сознательно или бессознательно, соглашаемся, что древняя Церковь была, так сказать, ближе к истине. Как сознание нашего падения и несовершенства, как смиренное признание своих недостатков, такое мнение здраво и полезно. Но оно опасно, когда с него начинается и на нем строится наше “богословие церковной истории” или даже богословие Церкви. Разумеется, век апостолов должен остаться на своем неповторимом месте. Но он был только началом. Принято думать, что век Отцов уже окончен: это что-то древнее, архаичное, если не сказать “устаревшее.” Конец “святоотеческого века” определяется по-разному. Обычно преподобного Иоанна

Дамаскина считают “последним отцом” на Востоке, а святых Григория Двоеслова и Исидора Севильского — “последними” на Западе. В наше время эта концепция справедливо оспаривается. Чем же не Отец хотя бы преподобный Феодор Студит? Мабийон утверждает, что Бернар Клервоский, “сладчайший доктор,” был “последним из Отцов и, конечно, несравнимым с более ранними.” Все это больше, чем просто вопрос периодизации. Согласно западной точке зрения, за “веком Отцов” следует “век схоластов:” последние сделали решительный шаг вперед и превзошли своих предшественников. С расцветом схоластики святоотеческое богословие устарело, осталось в прошлом, превратилось в какое-то архаическое предисловие. Это мнение, возведенное в догмат на Западе, к величайшему сожалению, слепо и некритически приемлется многими на востоке. Остается одно из двух: или пожалеть об отсталости Востока, не создавшего собственной схоластики, или зарыться в “древность” и заняться той археологией, что в наши дни остроумно названа “богословием повторения.” Последнее на поверку оказывается лишь *разновидностью подражания схоластике.*

Нередко слышится, что “век Отцов” окончился даже раньше Дамаскина. Очень часто его ограничивают временами Юстиниана и даже Халкидонским собором. Должно быть, Леонтий Византийский был “первым схоластом.” Такое мнение психологически понятно, но богословски неверно. Действительно, Отцы IV столетия производят огромное впечатление: нельзя отрицать их неповторимого величия. Но Церковь жила полной жизнью и после Никеи и Халкидона. Обычно преувеличение значения “первых пяти веков” опасно искажает богословское видение, мешает правильно истолковать сам Халкидонский догмат. Решение VI Вселенского Собора нередко рассматривают как некий “довесок” к Халкидону, а великую фигуру преподобного Максима Исповедника почти не замечают. Богословское значение VII Вселенского собора вообще не понято, и остается только удивляться, почему праздник торжества Православия основан в честь победы Церкви над иконоборцами. Разве это не был просто спор об обрядах? Мы часто забываем, что знаменитая формула *Consensus quinquesaecularis [согласие пяти столетий]* есть формула протестантская, восходящая к специфически протестантскому “богословию истории.” Это ограничительная формула, хотя тем, кто желал бы затвориться в Апостольском Веке, и она кажется слишком широкой. Но дело в том, что *обычная Восточная формула “Семи Вселенских Соборов” не намного лучше, если она — как это обычно и происходит — стремится ограничить духовный авторитет Церкви первыми восемью столетиями,* как будто Золотой Век Церкви уже миновал, и мы живем в Железном Веке, стоящем несравненно ниже на лестнице духовного горения и опыта. Наше богословское мышление (и западное — со времен Реформации) заражено идеей упадка, и истолковывает всю историю христианства в ее свете. Полнота Церкви понимается статически, наше соотношение с Древностью — искаженно и превратно. *В конце концов, не так уж важно, каким веком мы ограничиваем авторитет Церкви — первым, пятым или восьмым. Здесь не должно быть никаких ограничений.* Значит, и нет места для “богословия повторения.” Церковь сейчас обладает не меньшим авторитетом, чем в прошедшие столетия, и Святой Дух живет ее не менее, чем в былые времена.

## **Наследие Византии.**

Одним из важных результатов некорректной периодизации явилось то, что мы просто не замечаем богословского наследия Византии. Сейчас, с возрождением патристики на западе, мы уже более, чем несколько десятков лет назад, готовы признать вечный автори-

тет Святых Отцов. Но мы все стремимся ограничить круг признанных — и явно не готовы включить в число святых Отцов “византийских богословов.” Мы стремимся провести жесткую границу между “патристикой” — в более или менее узком смысле — и “византийской.” Мы все еще считаем “византийскую эпоху” каким-то упадочным придатком к “Веку Отцов.” Мы все еще сомневаемся, имеет ли она какое-нибудь значение для богословской мысли. Но византийское богословие не повторяет богословия Отцов: нельзя сказать, что это что-то иное и худшее в сравнении с “Христианской древностью.” *Византийское богословие органически продолжает Век Святых Отцов.* Где здесь разрыв? *Неужели в какой-то момент — который, впрочем, никогда не удастся точно определить — это Восточной Церкви непоправимо изменился, и все ее дальнейшее развитие уже не имело той важности, авторитета — или чего то еще?* Те, кто признает авторитет Святых Отцов только до VII Вселенского Собора, этого не говорят, но, по-видимому, думают. Преподобный Симеон Новый Богослов и святой Григорий Палама выпадают из истории. Великие Соборы исихастов в XIV столетии забыты и не замечены. Каков их авторитет, какое место они занимают в Церкви?

В действительности преподобный Симеон и святой Григорий — *учителя и вдохновители всех членов Православной Церкви, которые — в монашеских общежитиях, в пустынном уединении или даже в миру — стремятся к совершенству и живут молитвенной и созерцательной жизнью.* Эти верующие знать не знают ни о каком “разрыве” между патристикой и византистикой. “Добротолюбие,” эта энциклопедия восточного благочестия, собравшая в себе писания многих веков, в наши дни становится все более распространенным руководством для всех, кто стремится жить православно в современном мире. Авторитет его составителя, преподобного Никодима Святогорца, недавно был признан и подтвержден формальной канонизацией. *Мы продолжаем “Век Отцов” в Церкви молящейся.* Не должен ли он продолжаться и в наших богословских учениях, исканиях и исследованиях? Не должны ли мы в нашей богословской мысли вновь обрести “дух Отцов”? А дух Отцов состоит не в архаическом слого и величавой позе, и даже не в почитании древности. Он в экзистенциальном отношении и в духовной ориентации. Только на этом пути наше богословие вновь волеется в полноту христианской жизни. Для этого недостаточно сохранять “византийскую литургию” — что мы делаем, восстанавливать византийскую иконографию и музыку — что мы делаем неохотно и непоследовательно, и практиковать некоторые византийские пути духовного возрастания. Мы должны добраться до корней этого “традиционного” благочестия, вернуться к духу Отцов. *Иначе нам грозит (а многих из нас уже настигло) внутреннее раздвоение между традиционным богопочитанием и весьма нетрадиционным богословским мышлением.* Это реальная опасность. Как “просто верующие” мы все еще в “традиции Отцов.” Не должны ли мы открыто и сознательно оставаться в этой же “традиции” и как богословы, как исповедники и учителя Православия. Есть ли иной способ сохранить целостность?

### **Святой Григорий Палама и обожение.**

Все это предисловие имеет самое прямое отношение к нашей теме. Каково богословское наследие святого Григория Паламы? Святой Григорий — не ученый и богослов. Он — монах и епископ. Он не занимался отвлеченными философскими проблемами, хотя прекрасно разбирался и в этой области. Он занимался только вопросами христианской жизни. Как богослов он был просто истолкователем духовного опыта Церкви. Почти все его писания — кроме, может быть, проповедей — написаны по случаю. Он боролся с про-

блемами своего времени. А это было беспокойное время, век споров и критики. И еще это был век духовного возрождения.

При жизни святого Григория недоброжелатели подозревали его во введении гибельных новшеств. На Западе это обвинение тяготеет над ним и по сей день. Но идеи святого Григория глубоко укоренены в традиции. Большую часть его взглядов и мыслей нетрудно возвести к каппадокийцам и к одному из самых популярных в Византии учителей мысли и благочестия — преподобному Максиму исповеднику. Кроме того, святой Григорий тесно связан с писаниями Псевдо-Дионисия. Он принадлежит традиции. Но его богословие — ни в коем случае не “богословие повторения.” Это творческое развитие древней традиции. Оно начинается с жизни во Христе.

Из всех тем богословия святого Григория мы позволим себе выбрать одну, главнейшую и вызвавшую наибольшие споры. Что должно быть главным в жизни христианина? Святоотеческая традиция определяет главную цель человеческой жизни как θεοσις [теозис — обожение]. Для современного уха звучит странно и претенциозно. Да, это смелое слово. Но смысл его прост и ясен. Это один из важнейших терминов в словаре Святых Отцов. Достаточно процитировать святого Афанасия: γεγωνα γαρ ανθρωπος, ιν ημας εν εαυτω θεολοιηση [Он стал Человеком, чтобы обожить нас в Себе Самом] (Ad Adelphium, 4). Αυτος γαρ ενηθρωπησεν, ινα ημεις θεολοιηθωμεν [Он вочеловечился, дабы и мы обожились] (De incarn., 54). Святой Афанасий здесь резюмирует любимую идею священномученика Иринея: Qui propter immensam dilectionem suam factus est quod sumus nos, uti nos perficeret esse quod est ipse [Тот, Чьей Неизмеримой любовью мы существуем, может сделать нас тем же, что есть Он Сам] (Adv. haeres. V, praefatio). Это общее убеждение греческих Отцов. Можно вспомнить и святого Григория Назианзина, и святого Григория Нисского, и святого Кирилла Александрийского, и преподобного Максима, и, конечно, преподобного Симеона Нового Богослова. Человек остается тем, что он есть — тварью. Но Иисус Христос, Слово, ставшее Человеком, обещал и даровал ему участие в Божественном: в Жизни вечной и непорочной. Бессмертие и непорочность — вот, согласно Святым Отцам, главные признаки обожения. Ибо Бог есть Един, “имеющий бессмертие” — ο μονος εχων αθανασιαν (1 Тим. 6:16<sup>87</sup>). Но ныне через Христа и силой Духа Святого человеку позволено соединиться с Богом. И это не просто “моральное” единство, не просто человеческое совершенство — нет, гораздо больше. Только слово теозис адекватно передает уникальность этого обетования. Если рассуждать в онтологических категориях, термин “теозис” приводит в замешательство. Конечно, человек не может просто “стать” Богом. Но Отцы размышляли в терминах персонализма и говорили о тайне личного единения. Обожение означает личную встречу. Это общение человека с Богом, при котором Божественное присутствие как бы пронизывает всю полноту человеческого существования.

Но остается вопрос: как совместить даже такое единство с трансцендентностью Бога? И это — самое главное. Неужели мы в своей жизни, в своей молитве можем встретить настоящего, Истинного Бога? или это — не более чем actio in distans [действие на расстоянии]? И хор Отцов Восточной Церкви отвечает: да, человек в своем молитвенном восхождении действительно встречается с богом и созерцает его вечную Славу. Но как это возможно, если Бог “обитает в неприступном свете”? Это противоречие стоит особенно остро для Восточного богословия, учащего, что Бог абсолютно недостижим — ακαταληπτος — и непознаваем по Своей природе. Это убеждение с особенной силой вы-

<sup>87</sup> единый имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из людей не видел и видеть не может. Ему честь и держава вечная! Аминь.

ражали каппадокийские отцы, в особенности в борьбе с Евномием, а также святой Иоанн Златоуст в своих великолепных беседах “Περὶ Ακαταληπτου.” Но если Бог “непостижим” по Своей сущности, и следовательно, “причастится” Его сущности просто невозможно, как же возможно обожение? “Оскорбляет Бога тот, кто стремиться познать его существо,” — пишет Златоуст. Уже у святого Афанасия мы находим четкое различие между истинной сущностью Бога и Его силами и дарами: *και εν πασι μεν εστι κατὰ την εαυτου αγαθοτητα, εξω δε των παντων παλιν εστι κατὰ την ιδιαν φυσιν* [Он во всем — Своей любовью, но вне всего — Своей природой] (De decret., 2). Ту же мысль тщательно разрабатывали Каппадокийцы. Сущность Бога совершенно недостижима для человека, — говорит святой Василий (Adv. Eunom. I, 14). Мы знаем Бога только по Его действиям и в Его действиях: *ημεις δε εκ μεν των ενεργειων γνωριζειν λεγομεν τον Θεον ημων, τη δε ουσια προσεγγιζειν ουχ υποσχομεθα, αι μεν γαρ ενεργειν αυτου προς ημας καταβαινουσιν, η δε ουσια αυτου μενει απροσιτος* [Мы говорим, что знаем Бога нашего из Его энергий (деятельности), но не дерзаем приближаться к Его сущности — ибо энергии нисходят к нам, а сущность остается неприступной] (Epist. 234, ad Amphilochium). Это не догадки или умозаключения — это достоверное знание: *αι ενεργειαι αυτου προς ημας καταβαινουσιν*. По словам преподобного Иоанна Дамаскина, эти Божии действия или энергии и есть истинное откровение Самого Бога: *η θεια ελλαμψις και ενεργεια* (De fide orth. I, 14). Это реальное присутствие, а не просто *praesentia operativa, sicut agens adest ie in quod agit* [когда деятель присутствует в том, на что он воздействует]. Это таинственное Божественное Присутствие, независимое от трансцендентной Божественной сущности, превосходит всякое понимание. Но от этого оно не менее достоверно.

Святой Григорий Палама в этом вопросе придерживается древней традиции. Непостижимый Бог таинственно открывается человеку в Своих энергиях. Божественное движение ведет к встрече: *προοδος εις τα εξω*, по словам преподобного Максима (Schol. in lib. de divin. nomin., in I, 5).

Святитель Григорий начинает с различия между благодатью и “сущностью:” *η θεια και θεοποιος αλλαμψις και χαρις ουκ ουσια, αλλ’ ενεργεια εστι Θεου* [Божественное и обожненное просвещение и благодать есть не сущность, но энергия Бога] (Capita phys., theol., etc., 68–69). Это основополагающее различие было формально утверждено и разработано Великими Соборами 1341 и 1351 гг. в Константинополе. Все отрицающие это различие были подвергнуты анафеме и отлучены от общения. Анафематизмы Собора 1351 г. включены в Триодь как составная часть православной воскресной службы. Решения этих соборов обязательны для всех православных богословов. Сущность Бога абсолютно *αμεθεκτος* [непередаваема]. Источником и энергией обожения человека является не Божественная сущность, Благодать Божия: *θεοποιος ενεργεια, ης τα μετεχοντα θεουνται, θεια τις εστι χαρις, αλλ’ ουχ η φυσις του Θεου* [обоженная энергия, через участие в которой обожен человек, есть Божественная Благодать, но никак не сущность Бога] (Capita phys., theol., etc., 92–93). Это *θειο και ακτιστος χαρις και ενεργεια* [Божественная и нетварная благодать и энергия] (Ibid., 69). Но различие отнюдь не означает разделения или разграничения. Нельзя назвать его и чем-то случайным, *ουτε συμβεβηκotos* (Ibid., 127). Энергии исходят от Бога и являют Его Бытие. Термин *προιεωαι* [исходить] подразумевает *διακρισιν* [различие], но не разделение: *ει και διενηνοχε της φυσεως, ου διασπασται η του Πνευματος χαρις* [благодать Духа отлична, но не отделена от сущности] (Theoph., 940).

Все учение святого Григория предполагает действие Личного Бога. Не покидая *φως* [неприступного света], в котором Он обитает вечно, Бог устремляется к человеку и объ-

емлет его Своей Благодатью и действием. Главная цель богословского учения святого Григория — защитить реальность христианского опыта. Спасение — не только прощение. Это подлинное обновление человека. И обновление достигается не высвобождением каких-то природных энергий, присущих тварному бытию человека, но “энергиями” Самого Бога, Который через них встречается с человеком, и объемлет его, и приемлет в общение с Собой. Учение святого Григория затрагивает всю систему богословия, весь корпус христианской догматики. Оно начинается с четкого различия между “природой” и “волей Божией.” Это различие характерно для Восточной традиции по крайней мере со времен святого Афанасия. Можно спросить: совместимо ли это различие с “простотой” Бога? Не следует ли рассматривать все эти различия как логические допущения, необходимые нам, но не имеющие никакого онтологического значения? Действительно, именно так возражали святому Григорию Паламе его противники. Существо Бога просто, и даже все Его атрибуты в Нем — одно. В этом пункте уже блаженный Августин расходится с Восточной традицией. С точки зрения августинизма, учение святой Григория абсурдно и неприемлемо. Сам святой Григорий предчувствовал, что это различие может быть истолковано по-разному. Если не принимать этого, — пишет он, — будет четко различать Рождение Сына и сотворение мира: и то и другое окажется действиями сущности Божией, и это приведет к полной путанице в учении о Троице. В этом вопросе святой Григорий весьма строг.

Если, как считают многочисленные противники и все, кто с ними согласен, Божественная энергия ничем не отличается от Божественной сущности, то акт творения, присущий воле, ничем не будет отличаться от рождения (*γενναυ*) и исхождения (*εκτορευειν*), свойственных сущности. Если творение ничем не отличается от рождения и исхождения, то и тварь ничем не отличается от Рожденного (*γεννηματος*) и Исходящего (*προβληματος*). Если все это так, как полагают они, то Сын Божий и Дух Святой ничем не отличаются от твари, и тварь тоже рождается (*γεννηματα*) и исходит (*προβληματα*) от Бога Отца; итак, тварь обожествляется, а Бог уравнивается со Своим созданием. Поэтому святой Кирилл, указывая на разницу между сущностью и энергией Бога, говорит, что рождение присуще Божественной природе, а творение — энергии. Он показывает это, ясно говоря: “Природа и энергия — не одно и то же.” Если Божественная сущность ничем не отличается от Божественной энергии, то рождение (*γενναυ*) и исхождение (*εκτορευειν*) ничем не отличаются от творения (*ποιειν*). “Бог Отец творит Сыном в Духе Святом. Он так же рождает и изводит Сына в Духе Святом, по мнению противников и тех, кто с ними согласен” (*Capita phys., theol. etc., 96–97*).

Святой Григорий цитирует святого Кирилла Александрийского. Но святой Кирилл в этом месте просто повторяет святого Афанасия. Святой Афанасий, опровергая арианство, четко определил основное различие между *ουσια* [сущностью] и *φυσις* [природой], с одной стороны, и *βουλησις* [волей] — с другой. Бог существует — но еще и действует. В Божественном бытии есть некая необходимость быть Самим Собой. Бог есть То, Что Он есть. Но Его воля свободна. Он никоим образом не принужден делать то, что делает. Поэтому *γεννησις* [рождение] совершается исключительно по природе [*κατά φύσιν*], а творение есть *βουλησεως έργον* [действие воли] (*Contr. arian. or. 3, nn. 64–66*). Эти два измерения — бытия и действия — различны и всегда должны быть четко различаемы. Конечно, это различие не ставит под сомнение “Божественную простоту.” Однако это подлинное различие, а не ло-



гическая уловка. Святой Григорий полностью осознавал принципиальную важность этого различия. В этом вопросе он — истинный последователь святого Афанасия и каппадокийских святителей.

Сейчас нередко утверждают, что богословие святого Григория можно описать в современных терминах как “экзистенциалистское.” Но оно в корне отлично от тех концепций, которые сейчас называются этим именем. В любом случае, святой Григорий спорит со всеми “экзистенциальными теологиями,” которые потерпели неудачу, пытаясь объяснить Божественной свободой динамизм воли Божией, реальность Его действий. Святой Григорий прослеживает эту тенденцию начиная с Оригена. Греческая имперсональная метафизика здесь обречена на поражение. Если у христианской метафизики есть какие-то корни, то она коренится в метафизике личности. Богословие святого Григория начинается с истории спасения: на уровне мира — Библейская история, состоящая из деяний Божиих, с кульминацией в Воплощении Слова и прославлении Его через Крест и Воскресение; на уровне человека — история человека-христианина, стремящегося к совершенству, восходящего шаг за шагом все выше и выше, пока наконец он не встретится с Богом в сиянии Его славы. Богословие священномученика Иринея обычно называют “богословием событий.” Не менее справедливо будет отнести это название к богословию святого Григория Паламы.

Сейчас мы все ближе и ближе подходим к убеждению, что “богословие событий” и есть единственно подлинное православное богословие. Оно зиждется на Библии. Ему следовали Отцы. Оно полностью соответствует духу Церкви.

Поэтому мы можем считать святого Григория Паламу своим проводником и учителем в нашем стремлении благовествовать из сердца Церкви.

*Перевод Натальи Холмогоровой.*

### **Комментарии**

Впервые: St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers // The Greek Orthodox Theological Review. Vol. 2. 1959–1960, Winter, pp. 119-131. Перевод выполнен по изданию: The Collected Works I.

## **Империя и Пустыня. Антиномии Христианской Истории.**

### **I.**

**Х**ристианство вошло в историю как новый социальный порядок, новое социальное измерение. С самого своего зарождения оно является прежде всего не “доктриной,” а “общинной.” Помимо проповеди, которую необходимо было распространить по миру, и Благой Вести, которую следовало донести до людей, была Новая Община — необычная, на другие не похожая, постоянно растущая и формирующаяся, призывающая и вбирающая в себя всё больше и больше верующих. “Сообщество” (κοινωνία) — вот одно из ключевых слов, характеризующих христианское мироощущение. Первые христиане ощущали себя

тесно, неразрывно связанными друг с другом, образующими единство, которому не препятствуют никакие человеческие ограничения — будь то расовые, культурные или социальные. Оно выходит за рамки “мира сего.” Друг для друга христиане были братьями, членами “Единого Тела,” “Тела Христова.” В этом знаменитом изречении апостола Павла сосредоточен общий опыт верующих. Несмотря на радикальную новизну христианства, немало основных его категорий пришло из Ветхого Завета, исполнением и завершением которого считали Новый. Поэтому христиане воистину “*род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел*” (1 Пет. 2:9). Они — Новый Израиль, “*малое стадо,*” тот самый верный “остаток”, которому Бог благоволил дать Царство (Лк. 12:32<sup>88</sup>). Рассеянных овец надлежало привести и собрать в “едино стадо.” Этим вечным, непреходящим Собором нового “Избранного Народа” Божия и стала Церковь — *ἐκκλησία*.

В “мире сем” христиане оставались странниками и скитальцами, ибо их истинное “гражданство,” *πολιτεία*, — на небесах (Флп. 3:20<sup>89</sup>). Церковь сама была странствующей в этом мире — *παροικουσα*. “Христианская община являлась чем-то вроде экстерриториального представительства высшего мира на земле” (Франк Гавэн). То есть Церковь — это “аванпост небес” на земле или своего рода “небесная колония.” Возможно, такая радикальная обособленность действительно изначально имела апокалиптическую коннотацию и вдохновлялась чаянием близкой парусии. Но даже как устойчивое историческое сообщество Церковь неминуемо должна была обособиться от мира. “Духовная сегрегация” была неотъемлема от самих основ христианской веры, как была она неотъемлема от веры Ветхого Израиля. Церковь сама являлась “градом” (*πόλις*), новым и особенным “государством.” В крещальном исповедании христиане должны были отречься от мира сего, со всей его суетой, гордыней и пышностью, всеми его естественными — даже семейными — узами, торжественно поклявшись в верности Тому, Кто получил “всякую власть” на небе и на земле, единственному Истинному Владыке — Владыке Христу. В мире сем они не имели “*постоянного града,*” но были гражданами “*града будущего,*” “художник и строитель” которого — Сам Бог (Евр. 13:14;<sup>90</sup> ср. 11:10<sup>91</sup>).

Ранних христиан часто подозревали и обвиняли в гражданском безразличии, даже патологической “мизантропии,” *odium generis humani* [ненависти к роду человеческому], которую противопоставляли “филантропии” Римской империи. Обвинение не было абсолютно беспочвенным. С ним почти соглашается Ориген в своем знаменитом ответе Кельсу. Но что еще остается христианам, вопрошает он. Ведь в каком бы городе мы ни жили, “у нас другой строй подданства” — *ἀλλο συστήμα πατρίδος* (Contr. Cels. VIII, 75). Помимо гражданской общины, в каждом городе была и другая община — местная Церковь. Именно она являлась для христиан истинным домом, “отечеством,” а не их “родной город” в собственном смысле слова. Неизвестный автор замечательного “Послания к Диогнету,” написанного, вероятно, в начале II века, точно и тонко развивает эту тему. Христиане не населяют каких-то особенных городов, не отличаются от других жителей наречием или обычаями. “Но, обитая в эллинских и варварских городах, где кому досталось, они представляют удивительный и поистине невероятный образ жизни... Для них всякая чужая страна — отечество, а всякое отечество — чужая страна. Находятся на земле, но суть гра-

<sup>88</sup> Не бойся, малое стадо! ибо Отец ваш благоволил дать вам Царство.

<sup>89</sup> Наше же жительство — на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа.

<sup>90</sup> ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего.

<sup>91</sup> ибо он ожидал города, имеющего основание, которого художник и строитель Бог.

ждане небесные.” В этом подходе нет ни страсти, ни враждебности. Нет и ухода от повседневной жизни. Тем не менее, явственно звучит нота духовного отчуждения: *а всякое отечество — чужая страна*. Ему, однако, сопутствует острое чувство ответственности. Христиане “заключены” в мире, как в темнице, но и “сами сохраняют мир,” подобно тому как душа сохраняет тело. Более того, это положение определил христианам Сам Бог, и “отказаться от него им нельзя” (Ad Diognetum, 5–6). Христиане могли оставаться в своих родных городах, честно исполняя повседневные обязанности. Но они не могли быть до конца верными ни одному государству “мира сего,” ибо их истинное гражданство иное. Они находились в подчинении у Церкви — не у мира. “Ничто нам так не чуждо, как общественные дела,” — возвестил Тертуллиан, — *nes ulla magis res aliena quam publica* (Apologeticum, 38, 3). “Я удалился от общества,” — сказал он в другой раз, — *secessi de populo* (De Pallio, 5). В этом смысле христиане находились “вне общества,” были добровольными изгнанниками и отверженными — людьми вне социального порядка мира сего.

Совершенно ошибочно сводить напряжение между христианами и Римской империей к конфликту Церкви и государства. Ведь Христианская Церковь больше, чем просто “церковь,” подобно тому как Ветхий Израиль был не только церковью, но и народом. Христиане также народ, “особый народ” — Народ Божий, *tertium genus* [третий народ], ни эллины, ни иудеи. Церковь не просто “собрание людей” или добровольное объединение, занятое одними лишь религиозными делами. Она провозглашала себя и в действительности являлась особым независимым обществом, отдельным государством. В то же время и Римская империя провозглашала себя и в действительности являлась чем-то большим, чем просто государство. По крайней мере, после перемен, произведенных в правление Августа, Рим заговорил о себе как о *Граде вечном* (Rubs Aetna) и Граде последнем. В определенном смысле эти претензии имели “эсхатологическое измерение.” Рим заявлял, что он — конечное решение человеческих проблем. Это была Единая Республика, “единный Космополис обитаемой земли,” *Ойкумены*. Рим предлагал “мир,” *Rex Romana*, и “справедливость” всем людям и народам, находившимся под его господством. Он утверждал, что является окончательным воплощением “гуманности,” всех человеческих ценностей и достижений. “Империя была, по существу, политико-эклизиастическим институтом, не только государством, но и церковью. Иначе она оказалась бы чужда представлениям людей античности” (сэр Эрнест Баркер). В обществе древнего мира — в античном полисе, в эллинских монархиях, в Римской республике — религиозные убеждения считались существенным пунктом политического кредо. Религия была неотъемлемой частью политического устройства. Невозможно было допустить никакого разделения полномочий, разделения власти, а значит, никакого разделения верности и подданства. Государство было наделено всеми полномочиями, следовательно, требовало полной и безусловной лояльности. При этом сама верность государству являлась своего рода религиозным поклонением, какие бы конкретные формы для него ни устанавливались. В Римской империи, например, это был культ Кесаря. Во всей имперской структуре религиозная и политическая составляющие были неразрывно связаны. Основной целью императорского правления обычно провозглашалась “филантропия,” а порой даже “спасение.” Соответственно, императоров именовали “спасителями.”

В ретроспективе все эти притязания могут показаться просто утопическими иллюзиями, пустыми и тщетными мечтами. Такими они и были на самом деле. Но эти мечты охватывали лучших людей того времени — достаточно назвать Вергилия. Утопическая греза о “Вечном Риме” пережила крах реально существовавшей Империи и на века воца-

рилась в политическом мышлении Европы. Парадоксальным образом ее зачастую лелеяли даже те, кто по логике всей своей веры, казалось бы, лучше всего должен быть защищен от ее обманчивых и волнующих чар. По сути дела, представление о нерушимом или “вечном” Риме господствовало в христианской мысли средневековья — как на Востоке, так и на Западе.

Ранние христиане вовсе не были анархистами в своем отношении к Римской империи. Признание “божественного” происхождения государства и его власти мы встречаем уже в посланиях апостола Павла, который и сам не смущаясь просил защиты у римского суда и римского закона. Положительная ценность и польза государства в христианских кругах широко признавались. Даже суровые обличения книги Откровения не являются исключением: ими осуждались реальные беззаконие и несправедливость тогдашнего Рима, а не принцип политической власти как таковой. Христиане могли совершенно чисто-сердечно и в согласии с верой заявлять в римских судах о своей политической лояльности и верности Империи. Ранние христиане благочестиво молились о государстве, мире и порядке, даже за самих кесарей. Высокую оценку Римской империи можно найти в том числе у тех христианских авторов, которые известны своим непокорством — у Оригена и Тертуллиана. Богословское “оправдание” Империи появилось уже в период гонений. И всё же политическая верность христиан вынуждена была оставаться ограниченной. Конечно, христианство ни в коей мере не было кружком заговорщиков, верующие никогда не замыслили свергнуть существующий порядок, хотя и верили, что в конце концов ему не устоять. Но римлянам они казались именно бунтовщиками, причем не потому, что занимались политикой, а потому, что ее сторонились. Их политическое безразличие раздражало римлян. Христиане старались держаться подальше от забот государства, а оно переживало по-настоящему критический период, борясь за свое существование. Мало того, что христиане требовали для себя “религиозной свободы,” — они еще провозглашали, что Церковь имеет высший авторитет. Хотя проповедуемое ими Царство Божие было определено “не от мира сего,” оно, тем не менее, внушало страх, казалось угрозой не терпящему конкурентов Царству Человеческому. В некотором смысле Церковь была “движением Сопротивления” в Империи, а христиане — “саботажниками.” Они противились всем попыткам включить их в Империю, заставить слиться с ней. По справедливому выражению Кристофера Досона, “христианство оставалось единственной силой в мире, которую не мог поглотить гигантский механизм нового деспотического государства.” Христиане не были политической партией, но их религиозная преданность неизбежно несла определенную политическую окраску. Было верно подмечено, что в древнем мире уже само единобожие представляло собой “политическую проблему” (Эрик Петерсон). Христиане настаивали на своей “автономии” и на “автономии” своей Церкви. Как раз с этим Империя не могла смириться, как раз этого не могла понять. Потому столкновения было не избежать, его можно было лишь отсрочить.

Церковь явилась вызовом для Империи, а Империя — камнем преткновения для христиан.

## II.

Константиновскую эпоху обычно считают поворотной в христианской истории. После длительной борьбы с Церковью Империя, наконец, капитулировала. Сам Кесарь обратился и смиренно просил принять его в Церковь. Власти официально объявили религиозную

свободу и особенно блюли ее по отношению к христианам. Христианским общинам возвращали конфискованное имущество. Христиан, лишенных прав и высланных в годы гонений, просили вернуться обратно, встречая с почестями. По сути, Константин не только дал Церкви мир и свободу, но также предоставил ей защиту и предложил тесное сотрудничество. Он убеждал Церковь и ее глав вместе с ним обновлять Империю.

Христиане встретили неожиданный поворот имперской политики и тактики с благодарностью, но не без некоторого смущения и удивления. Их реакция на новое положение дел далеко не была единодушной. Многие церковные иерархи действительно приветствовали обращение Императора и ожидаемое воцерковление Империи, но было и немало таких, кого ход властей насторожил. Разумеется, можно было только радоваться прекращению гонений и гарантируемой новым законом свободе богослужений. Однако основная — и крайне сложная, парадоксальная — проблема оставалась нерешенной.

Уже Тертуллиан задавал довольно щекотливые вопросы, в его время, впрочем, звучавшие чисто риторически. Может ли Кесарь уверовать во Христа? Кесарь, несомненно, принадлежит к “миру сему,” является неотъемлемой частью “мирского” — *necessary species*. Так может ли христианин быть Кесарем, то есть принадлежать одновременно к двум противоборствующим порядкам — церковному и мирскому? (*Apologeticum*, 21, 24) Во времена Константина понятие о “Кесаре-христианине” еще оставалось загадкой и головоломкой, несмотря на талантливую попытку Евсевия Памфила разработать представление о “христианской Империи.” Многие христиане считали, что здесь есть внутреннее противоречие: кесари непременно привязаны к делам “мира сего.” Церковь же — неотмирна. Служение Кесаря по определению было “мирским.” Оставалось ли место для императоров, именно как императоров, в христианском обществе? Недавно было высказано предположение, что, возможно, сам Константин испытывал неловкость и смущение по данному поводу. Откладывая крещение до последних дней своей жизни он предпочитал, быть может, еще и потому, что смутно чувствовал: не подобает быть сразу и христианином, и Кесарем. Личное обращение Константина не было проблемой. Но как император он имел определенные обязательства, должен был нести бремя власти. Он еще оставался “Божественным Кесарем” и был сильно вовлечен в имперские традиции — хотя искренне пытался освободиться от их уз. Перенос имперской резиденции в новый город, подальше от воспоминаний ветхого языческого Рима — яркий символ этой благородной попытки. Но Империя оставалась прежней, с характерной для нее автократией, языческими обычаями и практиками, включающими поклонение Кесарю, даже обожествление его. Нет причин сомневаться в искренности Константина. Несомненно, он был глубоко убежден, что только христианство способно оживить больное тело Империи, став новым объединяющим началом в период резкой дезинтеграции общества. При этом он явно не считал возможным отречься от державной власти, от мира сего. Константин искренне верил, что Промысел Божий возложил на него высокую, священную миссию, избрал его восстановить Империю — восстановить на христианских принципах. Эта вера более, чем какая-либо конкретная политическая теория, определяла его политику и способ правления.

Создалась крайне двусмысленная ситуация. Должна ли Церковь принять предложение императора и взять на себя новую задачу? Что это: желанная возможность или опасный компромисс? На самом деле даже во времена Константина тесное сотрудничество христиан с Империей не всегда протекало удачно и обнадеживающе. Империя не была для Церкви легким и удобным союзником и партнером. Все проблемы такого “сотрудничества” ярко проявились уже при преемниках Константина (даже если забыть о бесплод-

ной попытке Юлиана восстановить язычество). Неоднократно церковные пастыри были вынуждены давать отпор настойчивым попыткам кесарей использовать свою верховную власть и в религиозной сфере. Не случайно возникновение в IV веке монашества. Оно отчасти было попыткой уйти от трудностей общения с Империей, построив “автономное” христианское общество за ее пределами, “вне стана.” С другой стороны, Церковь ответственна за мир и отказаться от миссионерства ей нельзя. Она беспокоилась не только об отдельных людях, но и об обществе, даже человечестве в целом. Даже царства и королевства мира сего надлежало в конечном счете привести к повиновению Христу. Империя же, в свою очередь, не была способна бросить Церковь и обойтись без ее помощи и служения. Церковь уже представляла собой сильный институт — сильный своей верой и дисциплиной — и, кроме того, распространившийся повсюду, достигший самых отдаленных уголков обитаемой земли. Таким образом, союз Церкви с Империей был неизбежен — его диктовали как миссионерское призвание Церкви, так и традиционная имперская логика.

К концу IV века христианство окончательно утвердилось в качестве официальной религии Римской империи. При Феодосии Великом Римская империя решила поставить себя на службу христианству, а от язычества отреклась и запретила его. Ереси также были объявлены вне закона. Государство официально занялось утверждением Православной веры. Новое соглашение предполагало в первую очередь *единство Христианского Содружества*. Существовало лишь *одно* всеобъемлющее *Христианское Общество* — одновременно и Церковь, и Государство. В нем были разные структуры, или “силы,” четко отличающиеся друг от друга, но тесно взаимосвязанные — “духовные” и “светские,” “церковные” и “политические.” Однако само “Общество” было внутренне едино. Эта идея отнюдь не нова. Одновременно Церковью и Царством был, например, древний Израиль. Римская империя всегда представляла собой “политико-эклизиастический институт,” сохранила она этот двойственный характер и после того, как была крещена. В Христианском Содружестве принадлежность к Церкви и гражданство не просто дополняли друг друга — они были идентичны: только христиане могли быть гражданами, а все граждане были обязаны являться православными и по вере, и по образу жизни. Христианское Содружество мыслилось как *единая теократическая структура*. Более того, Римская империя всегда считала себя “Вселенским Царством,” единственным законным Царством, единственной “Империей.” Как существовала лишь одна Вселенская Церковь, так могло быть лишь одно Царство — Всемирная Империя. Церковь и Царство составляли, в сущности, единое Общество, неделимое и неразделенное, единый *Civitas — Respublica Christiana* [Государство — Христианская Республика]. “Единое всечеловеческое Содружество, отчасти воспринимаемое как Империя — уцелевший образ Ветхого Рима — но в основном как Церковь, являлось важнейшей формой общественного устройства на протяжении того долгого периода истории, который мы зовем средними веками. Оно было реальностью, а не просто идеей; но при этом еще и идеей — не только реальностью” (сэр Эрнест Баркер).

Это была смелая попытка, грандиозный замысел, необыкновенное достижение. Но достижение также подозрительное и неоднозначное: ведь два устройства, “духовное” и “мирское,” невозможно по-настоящему соединить воедино. Внутри “единого Общества” по-прежнему существовало напряжение, а “равновесие сил” в Христианском Содружестве было неустойчивым и ненадежным. Было бы анахронизмом называть это внутреннее напряжение между “силами” в средневековом Содружестве конфликтом, противостоянием Церкви и Государства как двух разных обществ, имеющих различные сферы компетенции и влияния. В средние века Церкви и Государства как двух разных обществ просто не су-

ществовало. Конфликт происходил между двумя “силами” одного и того же общества, отчего и был таким напряженным и острым. В этом отношении христианский Восток мало отличался от христианского Запада, при всём различии реального хода событий в этих двух частях Христианского Содружества. Основная проблема и на Востоке и на Западе была одинакова — проблема “Христианского Общества,” “Священной Империи.” Вполне естественно, что особенно острой и настоятельной она стала на Востоке. На Востоке “Священная Империя” была грозной действительностью, “осязаемым фактом реального мира,” как сказал Джеймс Брайс. На Западе же она скорее осталась идеей и притязанием. Со времен Константина сердце Империи уже не Ветхий Рим, а Константинополь. История Византии стала непосредственным продолжением истории Рима. На Западе римский порядок разрушился рано, а на Востоке — пережил века. Даже в восточных одеждах Византия до самого конца оставалась “Царством ромеев.” Основной проблемой Византии была именно проблема “Вечного Рима.” Огромная тяжесть Империи здесь ощущалась гораздо сильнее, чем на Западе. Чрезвычайно важно, однако, что все “византийские проблемы” вновь возникают на Западе с прежней неоднозначностью и остротой, когда там, при Карле Великом и его наследниках, возрождается Империя. Карл Великий считал себя законным преемником Константина и Юстиниана. Его стремления, его политика в религиозных вопросах почти та же, что и у византийских кесарей.

Часто утверждают, что Восточная Церковь отдала свою “свободу” в руки кесарей. На византийскую систему наклеили унижительный ярлык “цезарепапизма,” полагая, что действительным правителем Церкви был император, пусть официально он никогда не признавался ее главой. Неоднократно говорилось, что в Византии Церковь попросту перестала существовать — то есть существовать как “независимый институт” — превратившись в “религиозное ведомство Империи.” Свидетельства, приводимые в подтверждение этих обвинений, на первый взгляд могут показаться неопровержимыми и более чем достаточными. Однако при более тщательном рассмотрении все они рассыпаются. В некоторых кругах обвинение в “цезарепапизме” еще держится — но оно решительно отвергнуто многими компетентными византологами как полное непонимание исторической ситуации, как анахроническое предубеждение. Конечно, императоры были правителями в Христианском Обществе — в том числе и в религиозных вопросах. Однако они никогда не правили самой Церковью.

История Византии в некотором смысле была авантюрой, неудачным и, возможно, неуместным экспериментом в христианской политике. Но судить о нем следует исходя из его собственных принципов.

### III.

Юстиниан четко сформулировал основной принцип византийской политической системы во вступлении к шестой новелле (датируется 16 марта 535 года):

Величайшие дары Божии, данные людям высшим человеколюбием, это священство (*ιερωσύνη*, *sacerdotium*) и царство (*βασιλεια*, *imperium*). Первое служит делам Божеским, второе заботится о делах человеческих. Оба происходят от одного источника и украшают человеческую жизнь. Поэтому цари более всего пекутся о благочестии духовенства, которое, со своей стороны, постоянно молится за них Богу. Когда священство беспорочно, а царство пользуется лишь законной властью,

между ними будет доброе согласие и всё, что есть доброго и полезного, будет даровано человечеству. Мы заботимся и о хранении православной веры, и о благоустройении священства, чем надеемся получить великие блага от Бога и соблюсти твердый порядок в государстве, а также обрести то, чего еще не достигли. Хороший конец всегда увенчивает вещи, предпринятые должным богоугодным образом. Здесь тщательно соблюдаются священные каноны, которые завещали нам славные апостолы, досточтимые свидетели и служители Божьи, и которые сохранили и разъяснили Святые Отцы.

Это было одновременно и резюме, и программой.

Юстиниан говорил не о Государстве и Церкви, а о двух служениях или двух представительствах, установленных в Христианском Содружестве. Они были равно утверждены Божьей властью, утверждены с единой конечной целью. Как “дар Божий,” царство (*imperium*) независимо от священства (*sacerdotium*). Но оно зависимо и подчинено по отношению к той Божественной цели, ради которой создавалось. Эта цель — верное хранение христианской истины, содействие ей. Хотя Империя как таковая не подчинялась Иерархии, она всё же подчинялась Церкви, которая была установлена Богом для хранения Его истины. Другими словами, царство было “законно” только *внутри* Церкви. Во всяком случае, оно было строго подчинено вере Христовой, определялось наставлениями Апостолов и Отцов и в этом смысле “ограничивалось” ими. Авторитет императора в Содружестве зависел от его положения в Церкви, соблюдения им ее вероучительных и канонических установлений. *Imperium* — одновременно и власть, и служение. Каким быть этому служению, определяли правила и уставы Церкви. В клятве при коронации император должен был исповедать Православную веру и дать обет послушания определениям церковных соборов. Это не являлось пустой формальностью. “Православие было, так сказать, *сверхнародностью Византии*, основной стихией жизни государства и народа” (И. И. Соколов).

В византийской системе император занимал высокое и славное положение. Его окружал ореол теократического величия. Дворцовый церемониал был пышен и тщательно разработан. И он имел выражено религиозный характер — это своего рода ритуал, чуть ли не “императорская литургия.” И всё же император не более чем мирянин. У него было определенное место в Церкви, очень видное и высокое, — но место мирянина. В структуре Церкви как бы существовало одно особое служение, оставленное для мирянина. Императоры не принадлежали к официальной церковной иерархии, никоим образом не были “служителями Слова и таинств.” Можно увидеть в их миссии нечто “священническое,” и, конечно, это не раз провозглашалось и подчеркивалось. Но, так или иначе, здесь имелось в виду весьма специфическое “царственное священство,” ясно отличаемое от священства церковного, которое даровано духовенству. Разумеется, император был высоким сановником в Церкви — но сановником особого плана, которому трудно дать четкое определение. Каким бы ни был первоначальный смысл ритуала императорской коронации (видимо, чисто светским: даже Патриарх выступал как государственный служащий), постепенно он развился если не в таинство, то по крайней мере в ритуал священный (*sacramentale*) — особенно после того, как его соединили с помазанием, чисто церковным действием. Обряд императорской коронации связан с концепцией “освящения светской власти.” Возможно, этот “теократический” акцент на Западе был даже сильнее, чем в Византии. Особенно важно, что в ритуал входила торжественная клятва верно следовать всем установлениям



Церкви и превыше всего хранить в чистоте православную веру, в согласии со Священным Писанием и определениями соборов.

Важнейшей особенностью сложившейся ситуации являлось то, что светские правители провозглашали свое стремление “быть христианами” и пытались исполнять определенные христианские обязанности на своем месте, как свой непосредственный долг. Этими попытками подразумевалось, что светское в своей основе в некотором смысле является “священным.” В христианском обществе ничто не бывает просто “светским.” Могут возразить, что такое притязание часто было неискренним и всего лишь маскировало под собой мирские побуждения и интересы. Но очевидно, что во многих (и, отметим, во всех основных и решающих) случаях оно являлось абсолютно искренним. И Юстиниан, и Карл Великий (если брать самые яркие примеры) от чистого сердца пытались быть “христианскими правителями,” способствовать делу Христову, хотя их реальная политика, конечно, не безупречна. Считалось, что император должен “охранять” веру и Церковь всеми доступными ему методами — в том числе “мечом” — но прежде всего соответствующим законодательством. Напряжение возникало всякий раз, когда правители демонстрировали свою озабоченность религиозными делами, чем часто увлекались многие византийские императоры, в первую очередь Юстиниан. В принципе, нельзя сказать, что это их не касалось: ни “чистота веры,” ни “строгость канонов” не являются заботой одних клириков. Императорам следует заботиться о правоте народа. Не запретишь им и иметь свои богословские взгляды. Если право формального решения в вопросах веры и дисциплины принадлежало священству — что никем не оспаривалось и не отменялось — то право интересоваться богословскими вопросами и разбираться в них, очевидно, имеют и миряне, равно как и право высказывать свои религиозные убеждения, особенно в периоды доктринальных споров и смут. Конечно, императоры могли придать своему мнению больший вес, больший авторитет, могли использовать свою власть (*potestas*) для навязывания взглядов, которые совершенно искренне считали православными. Но даже в этом случае императорам требовалось действовать через соответствующие каналы. Им пришлось бы навязать свою волю, свое мнение церковной иерархии — что они и пытались неоднократно сделать, порой прибегая к насилию, угрозам и другим предосудительным методам. В любом случае требовалось соблюсти законную каноническую форму. Для царства действовать в религиозных вопросах без согласия и содействия священства было, несомненно, *ultra vires* — вне его законных полномочий. Конечно, вопиющие злоупотребления византийских кесарей игнорировать нельзя. Но, с другой стороны, нельзя не заметить того, что императоры никогда не добивались успеха, пытаясь идти против веры Церкви. Византийская Церковь была достаточно сильна, чтобы противиться давлению Империи. Императорам не удалось навязать Церкви ни компромисс с арианами, ни поспешное примирение с монофизитами, ни иконоборчество, ни (в более позднее время) нелепое “воссоединение” с Римом:

“Можно ли найти что-либо более безосновательное, чем ходовое обвинение Византийской Церкви в цезарепапизме? Обвинители говорят, что якобы даже в религиозной сфере Церковь раболепно подчинялась указам императора. Действительно, император всегда заботился о церковных делах, пытался сохранить или навязать единство вероучения. Но его указания далеко не всегда безропотно исполнялись. Византийцы даже привыкли к мысли, что организованная оппозиция монаршей воле в религиозных вопросах — вещь нормальная и законная... Без

всякого намека на парадокс религиозная история Византии может быть представлена как конфликт между Церковью и Государством — конфликт, из которого Церковь вышла безусловным победителем” (Анри Грегуар).

Можно утверждать, что с течением времени реальное влияние и авторитет Церкви в Византии неуклонно возрастали. В этой связи особенно важна и показательна “Эпанагога,” документ конца IX века. По всей видимости, это лишь проект закона, официально не объявлявшийся. Готовил его, вероятно, знаменитый патриарх Фотий. Отдельные части документа вошли в позднейшие своды законов и получили широкое распространение. Так или иначе, этот документ отражает существовавшее тогда представление о нормальных отношениях между императором и иерархией. Основной принцип тот же, что и при Юстиниане, но теперь он разработан с большей выразительностью и точностью.

Структура Содружества (πολιτεία) включает в себя несколько отделов и частей. Самые важные места в ней занимают Император и Патриарх. Между этими двумя властями есть очевидный параллелизм. Мир и процветание народа зависят от согласия и единодушия между царством и священством. Император является верховным правителем. Цель его правления — благодетельство (εὐεργεσία). Это старая мысль, унаследованная еще от политической философии эллинов. В своем правлении Император обязан утверждать справедливость, он должен прекрасно разбираться в делах веры и благочестия, укреплять и распространять учение Священного Писания и соборов. Его основная задача — обеспечивать мир и спокойное течение жизни для души и тел своих подданных. Не менее славное место занимает Патриарх. “Патриарх — живой образ Христа.” Всеми своими словами и делами он должен являть истину. Он должен быть распят для мира и жить во Христе. Неверных он привлекает к Церкви святостью своей жизни, в верных утверждает благочестие и чистоту, еретиков неустанно тщится вернуть ко Христу. Он должен справедливо и непредвзято относиться ко всем людям, без страха свидетельствовать императору о православной вере. Ему одному дана власть толковать установления Отцов и следить за подобающим их применением.

Конечно, это идеализированная картина. Реальность была гораздо печальнее и неоднозначнее. Императоры всегда могли влиять на выборы патриархов, а также различными способами смещать неудобных лиц. С другой стороны, у патриархов было немало способов противостоять императорской власти, среди которых не самым последним являлось отлучение от Церкви. Тем не менее, идеальный образец, каким он изображен в “Эпанагоге” и других документах, никогда не забывался. “В “Эпанагоге” изложена действительно важная теория: Патриарх и Император не соперники, а союзники, и оба нужны для процветания восточно-римского государственного устройства как две составляющие единого организма” (Норман Бейнз).

Теория “двойного правления” в едином Содружестве была в средневековье общепринятой и на Востоке и на Западе, причем существовала в различных и расходящихся версиях. На Западе ее имели в виду соревнующиеся папская и императорская партии. Там Церковь вышла из борьбы с Империей победительницей. Но победа была ненадежной, значение Каноссы — неоднозначным. Теократические притязания Империи были сокрушены, но в итоге это лишь привело к сильной секуляризации светской власти в западном обществе. Первый раз в христианской истории возникло чисто секулярное общество. Соответственно, “духовное” общество, Церковь, подверглась глубокой “клерикализации.” Напряжение не исчезло и не смягчилось, а “теократическая” миссия Церкви была усечена

и скомпрометирована. Единство Христианского Содружества было разрушено. На Востоке Церковь впечатляющих побед над Империей не одерживала, влияние царства на ее дела было значительным и подчас пагубным. И всё же, несмотря на все имперские злоупотребления и недостатки, византийское Содружество до самого конца сохраняло свой христианский, “освященный” характер. Религия и государство никогда не разъединялись, не отделялись друг от друга. Византия пала как Христианское Царство, под бременем своих невероятных притязаний.

#### IV.

Монашество в значительной степени было попыткой уйти от проблем, возникавших при контактах с Империей. Время острой борьбы между Церковью и Империей при арианствующих кесарях IV века было также временем подъема монашества. Это был своего рода новый впечатляющий “исход.” Империя же всегда считала этот “исход,” бегство в пустыню, угрозой своим планам и даже самому своему существованию — от эпохи святителя Афанасия до жестоких гонений на монахов со стороны императоров-иконоборцев. Часто полагают, что люди уходили из “мира” дабы избежать бремени социальной жизни, ее обязанностей и трудов. Интересно, в каком это отношении жизнь в пустыне “легче” и “вольготнее”? Она, безусловно, сурова и опасна, со своими собственными бременами и тяготами. Еще говорят, что в то время на Западе римский порядок разваливался — ему угрожали, его всё более разрушали нашествия варваров. Апокалиптические страхи и предчувствия, ожидание скорого конца истории могли войти в сердца многих. Всё это так. Но в писаниях отцов-пустынников мы не находим значительных следов этих апокалиптических волнений. Они уходили в пустыню совсем по другим причинам. На Востоке, где и зародилось монашеское движение, Христианская Империя росла, и при всей ее неоднозначности и недостатках, зрелище было впечатляющее. После стольких десятилетий ненависти и гонений “мир сей,” казалось, наконец открылся для воцерковления. Перспектива успеха была довольно яркая, но ушедшие в пустыню этих надежд не разделяли. Они не доверяли “крещеной Империи” и сомневались вообще во всём этом плане. Они оставляли земное царство, не интересуясь, в какой мере оно может быть крещено, с целью построить истинное Царство Христово в новой земле обетованной, “вне врат,” в пустыне. Они бежали не столько от житейских невзгод, сколько от “мирской суеты,” погруженности в мир сей (хотя бы и с именем Христа на устах), от благополучия и кажущейся безопасности мира.

Монахи также не искали “необычайных” дел и подвигов. По крайней мере поначалу в аскезе основное внимание уделялось не “особым” или “исключительным” обетам, а, скорее, выполнению тех общих и необходимых обетов, которые все христиане дают при крещении. Монашество означало прежде всего “отречение” — полное отречение от мира сего со всей его напыщенной похотью. И все христиане также отрекались от мира сего, присягая на верность одному Господу — Иисусу Христу. При вхождении в Церковь эту клятву безусловной верности давал каждый христианин. Исключительно важно, что установившийся впоследствии обряд пострижения в монахи совершался по образцу крещального обряда, а само пострижение стали считать своего рода “вторым крещением.” Если в монашестве видеть искание “совершенства,” то это совершенство считалось не чем-то “особенным” и чрезмерным, но, скорее, нормальным и обязательным образом жизни. Если это и “ригоризм,” он имеет источник в самом Евангелии.

Кроме того, с самого начала в монашеском обете подчеркивалось в первую очередь именно отречение от “социума.” Новоначальный должен был отвергнуть мир, сделаться странником и скитальцем, чужестранцем в мире, во всех земных городах, ибо и сама Церковь — лишь “странница” в земном граде, *paroikoa* на земле. Конечно, это было только подтверждением обычных крещальных обетов. Предполагалось, что от мира отрекаются все христиане, обитая в мире *sem*, как странники. Это вовсе не обязательно подразумевало презрение к миру — данное предписание можно истолковать и как призыв к его улучшению и спасению. Святитель Василий Великий, первый законодатель восточного монашества, постоянно думал о необходимости социальных перемен. С огромным опасением он наблюдал, как в современном ему мире растет дезинтеграция общества. Его призыв к образованию монашеских общин был, по сути, попыткой снова разжечь братский дух в мире, который, казалось, утратил всякую сплоченность и чувство социальной ответственности. Христианам следовало показать образец нового общества, чтобы уравновесить разрушительные тенденции эпохи. Святитель Василий был глубоко убежден, что человек — существо не обособленное, а социальное или “политическое,” *ζῶον κοινωνικόν*. Это он мог почерпнуть как из Писания, так и из трактатов Аристотеля. Однако дело в том, что реально существовавшее общество было построено на неверных основаниях. Значит, прежде всего требуется удалиться от него, его покинуть. Согласно святителю Василию, монах должен быть “бездомным” в мире (*αοικος*), его единственный дом — Церковь. Он должен удалиться, его следует освободить от всех существующих социальных структур — семьи, города, Империи. Он должен отринуть всякое установление мира сего, разорвать все социальные связи и обязательства, начать заново. Ярким символом этого радикального разрыва с прошлой жизнью стал возникший впоследствии обычай менять при пострижении имя. Но монахи оставляют общество мира сего, чтобы войти в общество иное или, лучше сказать, явить в полной мере свою принадлежность к иной общине — Церкви. Основной формой монашества была “киновийная,” общежительная форма. Можно было восхищаться жизнью в совершенном одиночестве отдельных людей, однако в качестве общего правила такой образ существования совсем не поощрялся. Подчеркивалась необходимость послушания, подчинения воли. “Община” всегда считалась обычной и наиболее приемлемой формой аскетической жизни. Монастырь был сообществом, “телом,” малой Церковью. Даже отшельники обычно жили вместе, особыми группами, под руководством общего духовного наставника. С новой силой подчеркнул этот общинный характер монашеской жизни великий реформатор монашества Византии преподобный Феодор Студит (759–826). Преподобный Феодор настаивал на том, что жизнь в уединении Евангелием не заповедана. Сам Господь жил в “общине” со Своими учениками. Христиане не независимые индивидуумы, а братья, члены Тела Христова. Более того, христианские добродетели милосердия и послушания могут развиваться и проявляться в полную силу только в общине.

Итак, монахи оставляли мир сей, чтобы на девственной земле пустыни построить новое общество, создать там по евангельскому образцу истинную христианскую общину. При своем зарождении монашество было не официальным церковным установлением, а стихийным движением, порывом, причем именно *движением мирян*. Принимать духовный сан не рекомендовалось и позволялось разве что по указанию игумена. Но и сами настоятели часто были мирянами. На заре монашества для совершения в общине богослужений приглашались жившие неподалеку священники из белого духовенства. Или же по воскресеньям монахи ходили в ближайший храм. Монашество четко отделялось от свя-

щенства. Быть священником считалось почетным и давало определенную власть, а это с трудом совместимо с жизнью в послушании и покаянии, составляющей суть монашеского пути. Правда, порой совершались определенные уступки, но довольно неохотно. В целом же восточное монашество и до сего дня сохранило свой неклерикальный характер. В монастырях Афона, этого последнего места, где сохранилось древнейшее монашеское устройство, лишь немногие носят сан; большинство же к священству и не стремится. Это очень важно. Монашество пошло вопреки обыкновенному разделению на духовенство и мирян, став особым, отличным от всех остальных сословием.

Монастыри одновременно были обителями молитвенников и рабочими сообществами. Монашество создало особое “богословие труда,” в первую очередь — труда ручного. В монашеской жизни труд вовсе не был чем-то необязательным и второстепенным — он принадлежал к самой ее сущности. Праздность считалась одним из основных и наиболее опасных пороков, духовно разрушительным злом. Человек создан для труда. Но труд не должен быть эгоистическим. Работать нужно ради общей цели и блага, особенно же для того, чтобы помочь нуждающемуся. По словам святителя Василия Великого, “цель любого труда — не собственная выгода, а помощь бедствующему” (*Regulae fusius tractatae*, 42). Труд суждено было стать своего рода выражением солидарности со всем миром, а также основой социального служения и благотворительности. От святителя Василия этот принцип перенял преподобный Венедикт Нурсийский. Уже преподобный Пахомий, первый поборник кинувийного монашества в Египте, проповедовал “Евангелие непрерывного труда” (замечательное выражение покойного епископа Кеннета Керка). Его кинувия в Тавенне являлась одновременно поселением, учебным заведением и трудовым лагерем. С другой стороны, эта работающая община была совершенно нестяжательной. Один из основных монашеских обетов состоял не просто в ведении бедной жизни, а в полном отказе от всякого имущества. У кинувийного монаха вообще не было “частной собственности.” Это правило порой проводилось в жизнь довольно строго. Монахам не следовало иметь даже частных желаний. Духу собственности была объявлена война, как основному источнику развращения человека. Святитель Иоанн Златоуст считал “частную собственность” корнем всех социальных бед. Холодное различие между “моим” и “твоим,” по его мнению, несовместимо с заповеданной в Евангелии братской любовью. Здесь он мог бы также обратиться к авторитету Цицерона: *nulla autem privata natura*. Для святителя Иоанна “собственность” — не установление Божие, а порочная выдумка людей. Он был готов навязать всему миру суровую монашескую дисциплину нестяжания и послушания — ради блага и спасения всех людей. По его мнению, отдельные монастыри должны существовать лишь до времени, чтобы однажды весь мир стал подобен монастырю.

О. Луи Буйе недавно точно заметил: “Монашество было инстинктивным восстанием христианского духа против того обманчивого примирения с веком сим, которое, казалось, обеспечено обращением Империи.” Оно было серьезным напоминанием о неотмирности христианской Церкви, а также могущественным вызовом создававшейся христианской Империи. Вызов не мог остаться без ответа. Императоры, особенно Юстиниан, предпринимали отчаянные усилия, чтобы интегрировать монашеское движение в общую структуру христианской Империи. Требовалось пойти на значительные уступки. Как правило, монастыри освобождались от налогов и получали различные льготы. На практике эти привилегии в итоге привели к значительной секуляризации монашества. Но первоначально они означали признание (довольно неохотное) определенной монашеской “экстер-

риториальности.” Кроме того, многие монастыри каноническими постановлениями были выведены из-под юрисдикции местных епископов. Во время иконоборческой ереси независимость византийского монашества проявилась особенно остро. И до самого падения Византии монашество оставалось отдельной, ни на что не похожей формой устройства общества, находящейся в постоянном напряжении и соперничестве с Империей.

Конечно, реальное монашество никогда не соответствовало в абсолютной мере своим принципам и требованиям. Но его историческое значение — именно в принципах. Как в языческой Империи сама Церковь была своего рода “движением Сопротивления,” так в христианском обществе неослабевающим “движением Сопротивления” было монашество.

## V.

В Новом Завете слово “Церковь” (ἐκκλησία) используется в двух различных смыслах. Во-первых, оно обозначает Единую Соборную Церковь, единую Общину всех верующих, объединенных во Христе. Это богословское и догматическое употребление данного термина. Во-вторых, во множественном числе это слово обозначает местные христианские общины и христианские собрания в разных местах. Это конкретизирующее употребление термина. Каждая местная община, каждая поместная Церковь была в каком-то смысле самодостаточна и независима. Она составляла основную единицу и элемент всей церковной структуры. Она была той самой Единой Церковью в данной местности, Церковью “странствующей” (παροικουσα) и остановившейся в своем странствии в том или ином конкретном городе, — в ней содержалась вся полнота таинств, она имела свое духовенство. Можно с уверенностью утверждать, что по крайней мере в начале II века каждую местную общину уже возглавлял свой епископ (ἐπίσκοπος). Епископ был основным и, возможно, единственным совершителем всех таинств в своей Церкви, для своей паствы. Он правил своей общиной, а между собой все епископы были равны. Это до сих пор остается основным принципом церковного права. Догматом веры считалось единство всех местных общин. Все поместные Церкви, рассеянные, разбросанные по всему миру подобно островкам в бушующем море, тем не менее составляли Единую Соборную Церковь (μία ἐκκλησία καθολική). Это было прежде всего “единство веры” и “единство таинств,” засвидетельствованное взаимным признанием и братской любовью. Местные общины пребывали в постоянном общении, используя для этого всякую возможность. Единство Церкви в этот начальный период ощущалось очень остро; его исповедовали и подтверждали множеством способов: “Один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех” (Еф. 4:5-6). Но внешняя организация была достаточно свободной. На заре христианства связь поддерживалась благодаря путешествиям и наставлениям апостолов. В послеапостольский период — отдельными визитами епископов, обменом посланиями и другими аналогичными путями. К концу II века под давлением общих забот появился обычай проводить “синоды,” то есть собрания епископов. Но везде — за исключением, пожалуй, Северной Африки — эти “синоды” (то есть соборы) были еще редким явлением, и созывали их ради решения конкретных задач, собирая епископов определенной области. Соборы еще не стали регулярными. Только в III веке набрал силу процесс объединения, приводя к появлению “церковных епархий,” в которых несколько соседних поместных Церквей объединялись под председательством епископа, пребывавшего в столице епархии. Возникавшая структура во многом следовала административному делению Империи, что было практически единст-

венным разумным решением. По-прежнему прочно сохранялась и оберегалась “независимость” поместных общин. Главный в епархии епископ, митрополит, был не более чем главой епископов епархии и председателем на соборах. Определенные исполнительские полномочия и право надзора он мог использовать только как представитель от епископов. У него не было власти постоянно вмешиваться в управление округами епархии, позднее получившими название “диоцезов.” Формально равенство епископов сохранялось, однако фактически отдельные кафедры стали возвышаться. Первенствовали здесь Рим, Александрия, Антиохия, Эфес.

В IV веке сложилась новая ситуация. Во-первых, это был век соборов. И большинство соборов были чрезвычайными. У них имелись конкретные поводы, необходимость безотлагательно обсудить некоторые тревожившие всех вопросы (в основном, вероучительные). Целью было достижение единодушия и согласия по принципиальным вопросам, а также создание определенного единообразия в чине и управлении. Во-вторых, перед Церковью встала теперь новая проблема. Молчаливое признание некоторого тождества между Церковью и Империей требовало дальнейшего развития административной системы. Уже существовавшая система епархий была официально закреплена и, кроме того, усилена. Встал вопрос о дальнейшей централизации. Поскольку Содружество было единым и неделимым, требовалось установить определенный параллелизм между организацией Империи и административной структурой Церкви. Мало-помалу сложилась теория пяти патриархатов (“пентархия”). Речь шла о пяти главных епископских кафедрах как центрах административной централизации: Рим, Константинополь, Александрия, Антиохия и Иерусалим. Независимый статус, ввиду апостольского происхождения и древней славы, получила Кипрская Церковь. Что более важно, была формально установлена система созыва соборов. Никейский собор определил, что в каждом округе следует проводить соборы два раза в год (правило 5). В их компетенцию входили, во-первых, все вопросы веры и общей значимости; во-вторых, разрешение возникших в епархии споров, а также рассмотрение обращений местных общин. По-видимому, эта система работала не очень хорошо и гладко. На Халкидонском соборе отмечали, что поместные соборы проводятся нерегулярно, отчего страдают церковные дела, требующие исправления; 19-й канон Собора еще раз подтвердил прежнее правило. Но это не помогло. Юстиниану пришлось разрешить созыв соборов лишь раз в год (Novel 137, 4). Трулльский собор (691–692), кодифицировавший все прежние канонические установления, также определил, что собрания должны проводиться ежегодно, а отсутствующих следует по-братски порицать (правило 8). Наконец, Второй Никейский собор утвердил, что все епископы епархии должны собираться ежегодно для обсуждения “предметов канонических и евангельских,” а также рассмотрения “вопросов” канонического характера. Цель такого установления очевидна — попытка создать более высокую, чем епископство, административную инстанцию для достижения большего единообразия и сплоченности. Но епископской власти в местных общинах никто не отменял. Только к тому времени епископ был уже главой не одной местной общины, а целого “диоцеза.” То есть он возглавлял некоторый округ, в котором находилось несколько общин, порученных непосредственной опеке пресвитеров. Лишь действующие (реально выполняющие обязанности) епископы имели епископскую власть и полномочия, хотя епископы, отошедшие от дел, сохраняли и сан, и подобающие им почести. Быть епископом или священником можно было только “чего-то,” то есть конкретной паствы: “духовенства вообще” не существовало.

Логика единого Христианского Содружества, казалось, подсказывала следующий шаг. Имперская власть сосредоточена в руках одного императора. Не логично ли и священству, иерархии духовенства, иметь одного главу? На это и стали претендовать римские папы. Правда, причины были совсем другие: в основу “требований Рима” положено первенство апостола Петра, а также апостольские привилегии его кафедры. Но в контексте идеи Содружества эти требования были неизбежно поняты, как желание занимать в Империи первое место. Римскому епископу с готовностью уступали “первенство чести,” подчеркивая, что Рим — древняя столица Империи. Однако теперь, с переносом столицы в новый Град Константина, ставший “Новым Римом,” следовало оберегать и привилегии епископа Константинопольского. Соответственно, Второй Вселенский Собор в Константинополе (381 г.) дал константинопольскому епископу “преимущества чести” (*τα πρεσβεία της τιμής*) после римского епископа с прямой ссылкой на то, что “Константинополь есть Новый Рим” (правило 3). Это ставило епископа Константинополя в иерархии кафедр выше епископа Александрии, к великому гневу и обиде последнего. Раздавались возмущенные голоса, указывавшие, что подобное возвышение Константинопольского престола нарушает прерогативы “апостольских кафедр” (то есть основанных кем-либо из апостолов). Александрийская Церковь была одной из самых славных “апостольских церквей” как кафедр святого Марка. Тем не менее Халкидонский собор подтвердил решение 381 года. Привилегии Рим получил потому, что был царствующим городом. Поэтому казалось справедливым наделить такими же преимуществами престол Нового Рима, града императора и сената (правило 28). Это решение вызвало в Риме сильное негодование, и Римская Церковь 28-й канон Халкидонского собора не признала. Тем не менее рост престижа и влияния Константинопольского епископа был неизбежен. В Христианском Содружестве для епископа имперской столицы было абсолютно естественно находиться в центре церковного управления. Ко времени Халкидонского собора в Константинополе сложилась также совещательная группа епископов, *συνодος ἐνδημοῦσα*, — своего рода постоянный “собор.” И вполне логично, что со временем епископ Константинополя стал называться “Вселенским Патриархом” — какой бы смысл ни вкладывался изначально в этот титул. Впервые так именует себя Иоанн Постник (582–595). Это снова вызвало протест Рима. Папа Григорий Великий обвинил Патриарха в гордыне и тщеславии. Но здесь была лишь логика Христианской Империи, а не личная надменность: Патриарх являл собой строгого и смиренного аскета, “постника.” На Востоке происходили политические потрясения — вторжения персов и арабское завоевание; в Сирии и Египте отделились монофизиты и несториане. Всё это умаляло значение великих древних престолов и ускоряло возвышение Константинопольской кафедры. По крайней мере *de facto* [фактически] Патриарх стал главным епископом Церкви в Восточной империи. Отметим, что в “Эпанагоге” под Патриархом явно имеется в виду Константинопольский патриарх. В Церкви он занимал место, соответствующее месту императора в государстве. К тому времени политическое единство Христианского Содружества было уже разрушено. Византия превратилась в Восточную империю, а на Западе при Карле Великом была основана другая Империя, ставшая конкурентом и соперником Востоку. После некоторых колебаний Рим принял сторону Карла Великого. В свою очередь, в IX–X веках миссионерская деятельность среди славян немало расширила пределы константинопольской юрисдикции.

Общепризнано, что “Римское единство,” *Pax Romana* [Римский мир], облегчило миссионерскую деятельность, которая лишь изредка выходила за пределы Империи, *limes Romanus*. Также очевидно, что эмпирическое единство Церкви было почувствовано столь



быстро и остро именно благодаря единству (хотя бы теоретическому) Империи. Страны за имперскими границами входили в административную структуру Церкви, но держались в ней весьма непрочны. Фактическая тождественность организации церковного управления с имперской системой создавала серьезные трудности для Церквей за пределами Империи. Самый яркий пример — Персидская Церковь: она уже в 410 году была вынуждена отойти от единства с Западом и образовать самостоятельную единицу. Бесспорно, причина тому — слишком тесная связь Западной Церкви с Римской империей, врагом Персии. Раскол был вызван небогословскими факторами и сводился к административным проблемам. Таким образом, для миссии Церкви “Римское единство” было сразу и огромным преимуществом, и коварной помехой.

Справедливо будет утверждать, что в доконстантиновский период Церковь не имела возможности авторитетно действовать в подлинно “вселенском” масштабе. Первым по-настоящему “вселенским” деянием стал Никейский собор 325 года, *Первый Вселенский Собор*. Проведение соборов было к тому времени уже вполне традиционным. Но Никея была первым собором *всей Церкви* и сделалась образцом, по которому проводились все последующие Вселенские Соборы. Впервые был услышан голос всей Церкви. Состав Собора, однако, едва ли отвечал названию “вселенский,” если посмотреть на реальное представительство: всего четыре епископа с Запада, папа Римский представлен двумя пресвитерами, почти нет епископов-миссионеров с Востока. В основном епископы прибыли из Египта, Сирии и Малой Азии. То же верно в отношении всех последующих Вселенских Соборов, признаваемых Восточной Православной Церковью, вплоть до Второго Никейского собора 787 года. Вызывает удивление тот факт, что в наших основных источниках мы не находим никаких правил, касающихся организации Вселенских Соборов. Видимо, четких формул и образцов в данном отношении и не существовало. В канонических источниках нет ни одного упоминания о том, что Вселенский Собор — это постоянное установление, и что его следует созывать периодически, в соответствии с некоторой заданной схемой. Вселенские Соборы не были неотъемлемой частью ни церковного устройства, ни основной административной структуры Церкви. Это сильно отличало их от епархиальных и поместных соборов, которым полагалось проходить ежегодно для решения текущих вопросов и исполнения функции централизованного надзора. Вселенские Соборы имели необыкновенно ответственные, высочайшие полномочия, но сами были весьма редким, чрезвычайным явлением. Это объясняет, почему с 787 года они не проводились. На Востоке было широко распространено убеждение, что количество Соборов не должно превысить священного числа “семь.” Ни в восточном богословии, ни в восточном каноническом праве теории Вселенских Соборов не существовало. Семь Соборов были, так сказать, семью дарами Божьими — как есть семь даров Святого Духа или семь таинств. Вселенский авторитет этих семи Соборов носил “сверхканонический” характер. Во всяком случае, Восточная Церковь не знала никакой “соборной теории” управления, разве что на поместном уровне. Однако такую теорию разработали в конце средневековья на Западе, во время так называемого “соборного движения” в Западной Церкви, в борьбе со всё большим сосредоточением власти в руках папы. Эта искусственно разработанная система никак не связана с организацией древней Церкви, тем более Восточной.

Хорошо известно, что императоры играли активную роль в проведении Вселенских Соборов и порой даже участвовали в соборных обсуждениях, как, например, Константин Великий в Никее. Соборы обычно созывались императорским указом, их решения получали одобрение императора, благодаря чему и делались обязательными для всей Империи.

Иногда император брал на себя инициативу. Так было на Пятом Вселенском Соборе в Константинополе (553 г.), где давление и диктат императора (самого великого Юстиниана) оказались столь ощутимыми и тягостными. Эти факты обычно приводят в доказательство византийского цезарепапизма. Но каким бы ни было влияние и реальное давление императоров на Соборы, те всё-таки являлись именно собраниями епископов, и лишь епископы имели право голосовать. Давление императоров было не законным их правом, а печальной реальностью. Активная роль императоров в созыве Соборов, их сильная озабоченность соборными делами совершенно понятны в контексте неделимого Христианского Содружества. Вселенские Соборы в определенном смысле и впрямь были “имперскими Соборами,” die Reichskonzilien, Соборами Империи. Но не забудем, что Империя и являлась *ойкуменой*, что “вселенское” означало именно “имперское,” а “имперское” — “вселенское.” Считалось, что Империя всегда действует во благо всему человечеству — сколь бы ни отличалась реальность от этого идеала. Современные ученые делали попытки представить Вселенские Соборы как имперское учреждение и, в частности, провести параллель между ними и сенатом. Это предположение едва ли состоятельно. Прежде всего, сенат был постоянно работающим учреждением, Соборы же созывались лишь эпизодически. Во-вторых, положение императора на Соборе радикально отличалось от его положения в сенате. Голосовать могли только епископы. Решения провозглашались от их имени. Император был послушным сыном Церкви, обязанным подчиняться голосу и воле священноначалия. Число присутствующих епископов в каком-то смысле не имело значения. Предполагалось, что они выражают *соборное мнение* Церкви, свидетельствуют о ее Предании. Более того, решения должны были быть единодушными: недопустимо искать вечные истины большинством голосов. Отсутствие единодушия привело бы к срыву Собора и выявило раскол в Церкви. Так или иначе, епископы на Соборе действовали не как имперские чиновники, но как “Ангелы Церквей” — властью Церкви и по вдохновению Святого Духа. Наконец, как верно заметил Эдуард Шварц, крупнейший современный специалист по истории Соборов, “император был смертен, а Церковь — нет.”

## VI.

Церковь не от мира сего, как и ее Господь, Иисус Христос. Но Христос был в этом мире, “умалив” себя до него, придя спасти его и искупить. Церкви также надлежало пройти через исторический “кеносис,” во исполнение своей искупительной миссии в мире. Ее целью было не только спасти людей от власти мира сего, но и спасти сам мир. В частности, поскольку человек — “существо социальное,” Церковь должна была решать задачу “искупления общества.” Она сама была обществом, образцом новых социальных взаимоотношений, в единстве веры и в узах любви. Задача оказалась чрезвычайно трудной и неоднозначной, и нелепо утверждать, что где-либо ее решили в совершенстве.

Как западный, так и восточный варианты “Священной Империи” средневековья были очевидной неудачей, одновременно утопией и компромиссом. Старый мир продолжал свое существование под христианской маской. Но он изменился: влияние христианской веры было заметным и глубоким во всех сферах жизни. Вера средних веков была дерзновенна, а надежда — нетерпелива. Люди действительно верили, что “мир сей” не только получил прощение, но может быть крещен, может обратиться ко Христу. Жила твердая вера в возможность полного обновления всего исторического бытия. Исходя из этого убеждения и совершались все исторические деяния. Однако такие предприятия таи-

ли в себе двойную опасность: можно было ошибочно принять частичные достижения за окончательные или, мотивируя это тем, что конечная цель недостижима, удовлетвориться относительными успехами. Именно здесь берет начало дух компромисса. Но, так или иначе, абсолютным авторитетом, который признавали в то время все, являлась христианская истина — как бы ее ни излагали и ни интерпретировали. Миф о “мрачном средневековье” в результате беспристрастного изучения прошлого развеян. Был даже сдвиг в противоположном направлении: так, романтики начали проповедовать возврат к средневековью, видя в нем “эпоху веры.” Их поражало *духовное единство* средневекового мира, столь отличное от анархии и беспорядка нового времени. Конечно, средние века были также “эпохой напряжений,” но выше этих напряжений стоял ряд непреложных истин, а противоречия сглаживала всеобщая покорность Божией воле. Не следует игнорировать или скрывать серьезные недостатки средневекового мира. Но нельзя забывать и о благородстве задачи. Целью человека средневековья было построение истинно христианского общества, и всю настойчивость этого стремления в последнее время переоткрыли и признали вновь. Можно спорить о неудачах и пороках средневекового периода, однако его ведущий принцип уже не вызывает сомнений. К идее Христианского Содружества снова относятся совершенно серьезно, и, хотя она всё еще окутана туманом и полна неясностей, в наши дни предпринимаются попытки сформулировать ее по-новому. В этой перспективе византийский политико-эклизиастический эксперимент также предстает в новом свете. Он был искренней попыткой решить нелегкую проблему. Вероятно, его не следует возобновлять, а, кроме того, в изменившейся обстановке это попросту невозможно. Но уроки прошлого нельзя забывать, нельзя относиться к ним легкомысленно. Византийский эксперимент не только “локальный” и “восточный” — у него вселенская значимость. И, если присмотреться, в западном наследии много “византийского” — как хорошего, так и плохого.

По понятным причинам монашество не могло быть общепринятым образом жизни, с неизбежностью оставаясь лишь путем немногих, путем избранных, путем тех, кто способен встать на него. Этот выбор всегда был свободным. Можно родиться, войдя в Христианское Общество; можно родиться вновь, приняв свободное решение вступить на монашескую стезю. Монашество оказывало мощное влияние и на внешний мир, и монахи не стремились отгородиться от исторических процессов, напротив, нередко принимали в них участие — по крайней мере, при помощи критики и увещаний. Монашество было попыткой *исполнить* христианские обязанности, построить жизнь исключительно на христианских основаниях, в противоположность “миру сему.” Неудачи исторического монашества необходимо признавать и спокойно анализировать. Их вскрывали и осуждали сами лидеры монашества, периодически предпринимая решительные преобразования. О “вырождении монашества” сейчас любят толковать многие историки. Однако “зов Пустыни” вновь обретает всё большую настойчивость и мощь; он не только волнует и влечет уставших от мирского и мечтающих о “бегстве” и “убежище” — он пробуждает также и тех, кто ревнует об обновлении объятых страхом и отчаянием мира. Монашество теперь притягивает к себе не только как школа созерцания, но и как школа послушания, социальный эксперимент, эксперимент совместной жизни. Именно здесь кроется причина восторга современного человека перед монастырской общиной. И в этой связи всё большее число ревностных христиан Запада и всего мира обращается к наследию восточного и византийского монашества, с восхищением и благодарностью воспринимая его обильные плоды.

Церковь, утверждающая себя в мире, всегда открыта для искушения чрезмерного приспособления к нему — того, которое обычно называют “суетностью.” Церкви, отде-

ляющей себя от мира, ощущающей свою полную “неотмирность,” грозит обратная опасность — чрезмерная обособленность. Есть и третья угроза, сыгравшая, быть может, наиболее печальную роль в истории христианства, — угроза двойных стандартов. Она возникла вместе с зарождением монашества. Монашество изначально мыслилось не как путь для немногих, а, скорее, как последовательное исполнение всеобщих, обязательных христианских обетов. Среди всех исторических компромиссов это был мощный вызов и напоминание. Но возник худший компромисс, когда монашество переистолковали как исключительный путь. Не только Христианское Общество раскололось на “религиозную” и “светскую” половины — раскололся надвое сам христианский идеал, который поляризовало коварное различие между “существенным” и “второстепенным,” “обязательным” и “необязательным,” между “правилом” и “советом.” Ведь в действительности все христианские “правила” суть свободно принимаемые советы, а все “советы” требуют обязательного исполнения. Дух компромисса вкрадывается в христианскую действительность, когда официально разрешается и даже поощряется “хорошее” вместо “лучшего.” Этот компромисс может быть практически неизбежным, но его нужно честно признать за компромисс. Различие способов ведения христианской жизни, разумеется, следует допустить. Чего не следует допускать, так это смещения их взаимного расположения на “шкале совершенства.” И, конечно, “совершенство” — не совет, а правило, от стремления к которому отказываться нельзя никогда. Одна из величайших заслуг Византии состоит в том, что в своих официальных положениях она никогда не признавала двойственности мерок христианской жизни.

Византия потерпела неудачу, пытаясь создать ясные и гармоничные взаимоотношения между Церковью и остальным Содружеством. Ей не удалось отпереть врата Потеряного Рая. Впрочем, не удалось это и другим. Врата по-прежнему затворены. Византийский ключ к ним не подошел, остальные ключи тоже. Возможно, для этого последнего замка и нет земного, исторического ключа. Есть лишь эсхатологический ключ — истинный *Ключ Давидов*. Но Византия столетиями с пылкой решимостью и самоотверженностью боролась с реальной, серьезной проблемой. В наши дни, когда перед нами стоит та же проблема, для нас самих многое может проясниться в результате беспристрастного изучения восточного эксперимента, его надежд и неудач.

## 1. Антропоморфиты Египетской Пустыни.

**И**оанн Кассиан в своем десятом “Собеседовании” рассказывает о некоем Серапионе, монахе высокой жизни: *antiquissimae districtiois atque in actuali disciplina per omnia consummatus* [древней строгости в воздержании и в деятельной жизни, во всём совершенный]. Однако по неосторожности он впал в заблуждение “антропоморфизма.” В общине разразился скандал. Прилагали великие усилия, чтобы вернуть Серапиона на путь истинный. По-видимому, основной спор разгорелся вокруг определенного метода духовного делания, но кроме того затрагивались и экзегетические вопросы. В это время в монастыре находился некий Фотин, каппадокийский дьякон, человек большой учености. Его возражения Серапиону строились на вопросе о значении слов Писания: человек был создан по образу и подобию Божию. Фотин красноречиво и убедительно объяснял, что все “начальники церквей” на Востоке понимают эту фразу “духовно” — *non secundum humilem litterae*

sonum, sed spiritaliter [не в простом буквальном, а в духовном смысле]. В конце концов Серапион согласился прекратить неверное духовное делание. Но новый путь не принес ему радости. Когда, как говорит Кассиан, “из сердца его исчез тот образ божества антропоморфитов, который он привык представлять себе в молитве,” Серапион впал в тоску и смятение. В глубоком отчаянии, простершись на земле, плача и рыдая, он восклицал: “Отняли у меня Бога моего; кого теперь держаться, не имею, или кому поклоняться и молиться, уже не знаю” — *tulerunt a me Deum meum, et quem nunc teneam non habeo vel quem adorem aut interpellem jam nescio* (Coll. X, 3; pp. 288–289 Petschenig).

Что означает этот поразительный рассказ? Что представляло собой “антропоморфитское” делание, которым увлекся бедный Серапион? В чем причина его горя и смятения?

Наши сведения о спорах в пустыне между “оригенистами” и так называемыми “антропоморфитами” скудны и односторонни. Они исходят в основном из оригенистского лагеря. Сам Кассиан в своем описании монашеского Египта весьма тенденциозен. В своих великих трудах — “Установлениях” и “Собеседованиях” — он всецело на стороне “оригенистского” (или “евагрианского”) духовного учения. Упоминания “антропоморфитов” у Сократа (Hist. Eccl. VI, 7) и Созомена (Hist. Eccl. VIII, 11–12), по-видимому, основаны на устной молве, распространявшейся в Константинополе беглецами из Египта, в том числе Длинными Братьями, а также Феофилом Александрийским и его сторонниками (ср. у Палладия: *Dialogus*, VII). Такая молва, разумеется, была несправедлива к “антропоморфитам.” Собственно, само это название — не более чем полемический ярлык, ругательная кличка, избретенная в пылу спора и используемая как демагогическое оружие. Как заметил недавно Оуэн Чедвик, “антропоморфиты” — злое прозвище, которым клеймили буквалистов, составлявших в Египте большинство, их противники, “оригенисты.”<sup>92</sup> Разумеется, давая название, они стремились не охарактеризовать это течение, а дискредитировать его. Пустынники-антропоморфиты ни в коем случае не были “сектой”. Они не имели ничего общего с еретической сектой авдиан, существовавшей в Месопотамии и Сирии и ко времени Кассиана почти сошедшей на нет (см. Епифаний Кипрский, *Haeres. LXX*). “Буквализм” так называемых “антропоморфитов” нельзя приписывать их простоте и невежеству. Дошедшие до нас документы рассказывают о грубых, неотесанных монахах, введенных в заблуждение буквальным пониманием некоторых выражений Писания и представляющих себе Бога в телесном облике. Но на самом деле эта сторона спора в наших источниках во многом искажена. Конечно, в монастырях была масса необразованных “простецов,” особенно среди коптов, едва ли хотя бы отдаленно знакомых с эллинской ученостью. Разумеется, в их духовное делание могли вкратиться ошибки. Но в действительности проблема гораздо глубже и сложнее. В свое оправдание “антропоморфиты” могли бы сослаться на древнюю и почитаемую традицию, от которой никак нельзя отмахнуться, обвинив ее приверженцев в “невежестве”.

История Серапиона включена в большой трактат о молитве, составляющий девятое и десятое “Собеседования” и написанный от лица аввы Исаака. Оригенистский характер этого трактата очевиден: в любом пункте рассуждений заметны параллели с писаниями Оригена. В духовном возрастании существуют ступени и степени. Аскет восходит от земного к небесному. Перед ним стоит альтернатива: видеть Иисуса “еще смиренным и во плоти” (*humilem adhuc et carneum*) или созерцать Его в Божественной славе и величии. Первое считается некоей “иудейской немощью” — *quodammodo Iudaica infirmitate detenti*.

<sup>92</sup> Chadwick O. John Cassian. A Study in Primitive Monasticism. Cambridge, 1950, p. 16, n. 3; ср. pp. 34–35.

При этом Кассиан цитирует 2 Кор. 5:16: “Те, которые пребывают еще в иудейской немощи, не могут видеть Иисуса, грядущего во Царствии Своем, и не могут сказать с апостолом: “Если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем.” Но только те могут смотреть на Божество Его чистейшими очами, которые поднимаются с Ним над низкими земными трудами и помыслами и восходят на высочайшую вершину уединения, свободную от всех земных волнений и забот.” Вот главный аргумент “оригенистов” в этом споре: Христа по плоти мы уже не знаем (Coll. X, 6; pp. 291–292 Petschenig). Поэтому из молитвы должны уйти не только любые “изображения” Божества (*nullam divinitatis effigiem*), о которых грешно даже вспоминать, но “не следует принимать в себя и нечто сказанное, или образы соделанного, или какое-либо очертание” — *ne ullam quidem in se memoriam dicti cujusquam vel facti speciem seu formam cujuslibet characteris admittet* (Coll. X, 5; p. 291 Petschenig). Это предписание никоим образом не очевидно. Конечно, прежде всего здесь говорится о катарсисе ума, который должен быть чист от потока случайных мыслей и “образов” — и это постоянный объект внимания Кассиана в его аскетической системе. Но ясно, что в этом предостережении заключено нечто большее. Запрещение “*memoria dicti cujusque*” [вспоминаний о чем-либо сказанном] и “*species facti*” [образов соделанного], строго и точно исполняемое, изгоняет из молитвы — особенно совершенной молитвы — всякую связь и всякое обращение к евангельскому “образу” Иисуса Христа, Его *dicta* [изречениям] и *facta* [поступкам], Его спасительному домостроительству во плоти. По плоти уже не знаем... Вот в чем причина смятения Серапиона, которое нельзя ни развеять, ни утишить экзегетическими разъяснениями. “Отняли у меня Бога моего,” — восклицает он. Очевидно, его убедили отказаться при молитве от мысленного образа “Иисуса по плоти,” который был ему необходим, чтобы молиться сосредоточенно и знать, “кому поклоняется” он. Такое делание, на строгий взгляд “оригенистов,” являлось “иудейской немощью,” признаком несовершенства. Но, отказавшись от “антропоморфного” образа Спасителя, Серапион лишился почвы под ногами. “Кому мне теперь молиться?” — *quem interpellare nescio*. Конечно, здесь нет и речи о грубом “антропоморфизме.” Авва Исаак предлагает выбор между *infirmitas Iudaica* [иудейской немощью] и “*jam non*” [“уже не”]. Он ставит вопрос о христологической ориентации в молитве. Как и в какой степени молящийся должен памятовать об историческом Иисусе, “Иисусе по плоти?” Как и в какой степени следует “превосходить” исторический образ в молитвенном делании и опыте? Это главная проблема всей “оригенистской” духовности, начиная с самого Оригена.

Ориген никогда не отрицал, что и в богословии и в молитве необходимо отталкиваться от истории. И он от нее именно отталкивается. Человек, идущий вперед, неизбежно уходит всё дальше и дальше от отправной точки. При духовном восхождении на вершину уединения события прошлого — даже евангельские — остаются позади. Новое “духовное” зрение должно преодолеть эти “образы.” Аскету нельзя оглядываться назад: он должен смотреть вперед, достигая всё большей славы. Конечная цель созерцания, по Оригену, в познании Отца — разумеется, через познание Сына. Но историческое домостроительство Сына “во плоти” должно быть преодолено. Несмотря на всю свою пламенную любовь ко Христу Распятому и благоговение перед тайной Воплощения, на высших ступенях созерцания Ориген требует о воплощении забыть, чтобы домостроительство Сына не затмило Его Божественную Славу.<sup>93</sup> Для Оригена “мистика Христа” лишь ступень на

<sup>93</sup> Lieske A. Die Theologie der Logosmystik bei Origenes // Munsterische Beitrage zur Theologie. Heft 22, 1938, SS. 45 ff., 133 ff. “Bei aller Liebe zum gekreuzigten Christus und zum Gottmenschen... tritt auf dieser hoheren Stufe

пути к “мистике Бога:” “Die Christusmystik ist also Durchgangsstadium zur Gottesmystik,” — как говорит Вальтер Фёлькер.<sup>94</sup> В этом — главная опасность оригенизма, становящаяся особенно серьезной во время молитвы. Оригенизм стремится к “дехристологизации” молитвенной практики, упраздняет ее сосредоточенность на историческом домостроительстве спасения. У Иоанна Кассиана эта тенденция очевидна. По верному наблюдению Оуэна Чедвика, Кассиан так увлечен методом созерцания, что почти не упоминает о его Объекте. “В этих монашеских книгах мало, удивительно мало, говорится о Евангелии, об исторической жизни Иисуса Христа, об Откровении Божиим.”<sup>95</sup> “Простецы,” “simpliciores” Оригена отчаянно сопротивлялись такой тенденции к уходу от исторического Евангелия. Возможно, в этом и заключается смысл “антропоморфитского” движения — точнее, “движения сопротивления” пустынных. Вот поразительный пример столь характерного для христианской жизни III столетия конфликта между “верой народа” и “ученым богословием.”<sup>96</sup> Напряжение сохранялось и в Никейский период. Главная тайна христианства заключается, безусловно, в том, что “Бог явился во плоти” . И эта истина ничуть не противоречит другой — о том, что Христос “вознесся во славе” (1 Тим. 3:16).

Уже сам Ориген начал борьбу с “антропоморфитами,” которые “...in Ecclesia positi imaginem corpoream hominis, Dei esse imaginem dicunt” [поставив в церкви телесный образ человека, говорят, будто это образ Божий] (Comm. in Rom. I, 19; PG 14, 871). В толковании на книгу Бытия Ориген упоминает Мелитона как представителя этого неверного учения. Из возражений Оригена можно заключить, что свои основные аргументы Мелитон строил на фактах богоявлений в человеческом облике, описанных в Ветхом Завете, а также вообще на “антропоморфности” библейского языка (Selecta in Gen., ad 1, 26; цит. у Феодорита Киррского: Quaest. in Gen. I, 20; PG 80, 113; Lomm. VIII, 49–52). Среди сохранившихся текстов Мелитона ничего подобного нет, и подтвердить это предположение нечем. Кажется совсем неправдоподобным, чтобы Мелитон был таким грубым антропоморфитом, каким изображает его Ориген. Скорее, он был близок к тем взглядам, которые с такой убежденностью развивал священномученик Иринеи Лионский.<sup>97</sup> По Оригену, человек, сотворенный “по образу Божию,” не был “телесным человеком” — hunc sane hominem... non intelligimus corporalem [этого человека мы, разумеется, не мыслим телесным]. “Образ Божий” не в теле, а в душе человека. Только “внутренний человек” сотворен “по образу:” “Interior homo noster est, invisibilis, et incorporealis, et incorruptus atque immortalis” [Наш внутренний человек, невидимый, бестелесный, нетленный и бессмертный]. Иначе нас подстерегает соблазн приписать Богу телесные черты, как и делают некоторые плотские люди — carnales isti homines qui intellectum divinitatis ignorant [те плотские люди, что не разумеют природы Божества]. “Образ,” по которому сотворен человек, есть Сын Божий, Спаситель, “рожденный прежде всякой твари” (In Genes. hom. I, 13; pp. 15–18 Baehrens). Но для Оригена это означало только, что

---

der Glaubenserkenntnis doch das Interesse und die Hochschätzung für das Gottmenschen Jesu Christi zurück” (S. 47).

<sup>94</sup> Voelker W. Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Tübingen, 1931, SS. 109–110. Противоположную точку зрения отстаивает Lubac H. de. Histoire et Esprit. L’intelligence de l’Ecriture d’après Origene. Paris, 1950; а также Bertrand F. Mystique de Jesus chez Origene. Paris, 1951.

<sup>95</sup> Chadwick O. Op. cit., p. 149.

<sup>96</sup> См. Lebreton, Jules. Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l’Eglise chrétienne du III-e siècle // Revue d’Histoire Ecclesiastique. Vol. 19, 1923; et Vol. 20, 1924; см. также его раннюю работу: Les Degres de la connaissance d’après Origene // Recherches de Science Religieuse. Vol. 13, 1922.

<sup>97</sup> Strucker A. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte. Münster i. W., 1913, SS. 39–42.

всем разумным существам дана способность мыслить, дано чувство “логики” по образу Божественного Логоса.<sup>98</sup> Совсем по-другому развивает ту же мысль священномученик Ириней. Налицо противостояние двух точек зрения, двух подходов. Согласно Иринею, человек действительно создан по образу Логоса. Но Ириней говорит о Логосе Воплотившемся. Человек создан по образу Воплотившегося Слова, так сказать, в предвидении или в предвосхищении. Следовательно, в “образ” включено и тело: ”...caro, quae est plasmata secundum imaginem Dei... imaginem habens in plasmate” [плоть, которая создана по образу Божию... имеет образ в создании]. Весь человек создан “по образу Божию” (Adv. haeres. V, 6, 1). “В прежние времена было сказано, что человек создан по образу Божию, но это не было показано, ибо еще было невидимо Слово, по образу которого создан человек. Поэтому он и легко утратил подобие. Когда же Слово Божие сделалось плотью, Оно подтвердило то и другое, ибо и истинно показало образ, Само сделавшись тем, что было Его образом, и прочно восстановило подобие, деля человека чрез видимое Слово соподобным невидимому Отцу” (Adv. haeres. V, 16, 2). Этот текст чрезвычайно важен. “Образ Божий” в человеке был полноценно явлен именно через Воплощение, в истинном человечестве Воплотившегося Бога. В своем катехизическом труде священномученик Ириней настаивает на этом: “Он дал Свой образ очертаниям его [человека] внешнего облика, чтобы даже видимое проявление было богоподобно — ибо человек был помещен на земле созданным по образу Божию” (Demonstr., 11). “А “образ” есть Сын Божий, по образу Которого создан человек. И потому Он явился в последние времена, чтобы показать, что образ подобен Ему” (Demonstr., 22). Понятие “образа” у Иринея содержит “соматический” оттенок — “явный акцент на материи,” по выражению Дэвида Кернса.<sup>99</sup> И этот “акцент” у Иринея не случаен. Он прямо соотносится с его основным учением о возглавлении (гесаритуплатио). Воплощенное Слово, Богочеловек, стоит в центре его богословской системы. Это и позволяет пользоваться “зрительными” и “телесными” образами в богословской мысли и богословском языке, не переходя к “антропоморфному” представлению о Божестве. “Образ” заложен в человеке как целом, “подобие” относится к духовной сфере.<sup>100</sup>

Монахи “антропоморфиты” защищали достойную традицию. Спор в пустыне был не просто столкновением “невежд” с “учеными” . Это был конфликт двух традиций: евангельского реализма и оригенистского символизма.

## Примечания

- 1) Chadwick O. John Cassian. A Study in Primitive Monasticism. Cambridge, 1950, p. 16, n. 3; cp. pp. 34–35.
- 2) Lieske A. Die Theologie der Logosmystik bei Origenes // Munsterische Beitrage zur Theologie. Heft 22, 1938, SS. 45 ff., 133 ff. “Bei aller Liebe zum gekreuzigten Christus und zum Gottmenschen... tritt auf dieser hoheren Stufe der Glaubenserkenntnis doch das Interesse und die Hochschätzung für das Gottmenschentum Jesu Christi zurück” (S. 47).
- 3) Voelker W. Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Tübingen, 1931, SS. 109–110. Противоположную точку зрения отстаивает Lubac H. de. Histoire et Esprit. L’intelligence de l’Ecriture d’après Origene. Paris, 1950; а также Bertrand F. Mystique de Jesus chez Origene. Paris, 1951.
- 4) Chadwick O. Op. cit., p. 149.

<sup>98</sup> Cp. Crouzel H. Theologie de l’Image de Dieu chez Origene. Paris, 1956, pp. 153–179, 257 ss.

<sup>99</sup> Cairns D. The Image of God in Man. N. Y., 1953, p. 77.

<sup>100</sup> Cp. Strucker A. Op. cit., SS. 76–128; а также Klebba E. Die Anthropologie des hl. Irenaeus. Munster i. W., 1894 (Kirchengeschichtliche Studien, II, 3), S. 22 ff.; Lawson J. The Biblical Theology of Saint Irenaeus. London, 1948, p. 198 ff.; Wingren G. Maenniskan och Inkarnationen enligt Irenaeus. Lund, 1947, SS. 37–49; английский пер.: Man and the Incarnation. A study in the Biblical Theology of Irenaeus. Edinburgh–London, 1959, pp. 14–26.



- 5) См. Lebreton, Jules. Le desaccord de la foi populaire et de la theologie savante dans l'Eglise chretienne du III-e siecle // Revue d'Histoire Ecclesiastique. Vol. 19, 1923; et Vol. 20, 1924; см. также его раннюю работу: Les Degres de la connaissance d'apres Origene // Recherches de Science Religieuse. Vol. 13, 1922.
- 6) Strucker A. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte. Munster i. W., 1913, SS. 39–42.
- 7) Cp. Crouzel H. Theologie de l'Image de Dieu chez Origene. Paris, 1956, pp. 153–179, 257 ss.
- 8) Cairns D. The Image of God in Man. N. Y., 1953, p. 77.
- 9) Cp. Strucker A. Op. cit., SS. 76–128; а также Klebba E. Die Anthropologie des hl. Irenaeus. Munster i. W., 1894 (Kirchengeschichtliche Studien, II, 3), S. 22 ff.; Lawson J. The Biblical Theology of Saint Irenaeus. London, 1948, p. 198 ff.; Wingren G. Maenniskan och Inkarnationen enligt Irenaeus. Lund, 1947, SS. 37–49; английский пер.: Man and the Incarnation. A study in the Biblical Theology of Irenaeus. Edinburgh–London, 1959, pp. 14–26.

## 2. Антропоморфиты египетской пустыни.

### Феофил Александрийский и Апа Афу из Пемдже.

#### I.

“Житие блаженного Афу,” египетского отшельника, а впоследствии — епископа Пемдже (Оксиринха), впервые опубликовано было Эженом Ревилью в 1883 году по туринской рукописи. Ревилью осознавал важность этого агиографического документа и собирался рассмотреть его во всех подробностях. Но он не закончил своей работы — успел только напечатать коптский текст (на саидском наречии) с кратким вступлением.<sup>101</sup> В 1886 году “Житие” по той же рукописи опубликовал Франческо Росси, с итальянским переводом, но без всяких пояснений или комментариев.<sup>102</sup> В том же году В. В. Болотов публикует русский перевод издания Ревилью с пространным предисловием. Болотов подчеркивает значительность этого документа: “Скромный агиологический памятник египетской церкви, “Житие блаженного Афу,” — по нашему мнению — должно занять выдающееся место в истории догматов: оно проливает совершенно новый свет на историю антропоморфитского спора (перерешенного в оригенистический)... Только теперь история антропоморфитов становится действительно понятной.” Болотов планировал специальное исследование по этой теме — но вторая часть его статьи так и не появилась в печати, и мы не знаем, что хотел поведать нам величайший ученый.<sup>103</sup> Единственное исследование, посвященное “Житию Афу,” принадлежит Э. Дриотону. Его интересует прежде всего история антропоморфитов. В своей статье Дриотон приводит по изданию Росси соответствующую часть коптского текста и ее французский перевод.<sup>104</sup> К несчастью, Дрио-

<sup>101</sup> Revillout E. La Vie du bienheureux Aphou, évêque de Pemdje (Oxyrinque) // Revue égyptologique. III, 1, pp. 27-33.

<sup>102</sup> Rossi, Francesco. Trascrizione di tre manoscritti Copti del Museo Egizio di Torino, con traduzione italiana // Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino. Série II, XXXVII, pp. 67-84 (текст), 145-150 (перевод). В том же выпуске Росси опубликовал еще несколько документов из туринского собрания. Существует отдельное издание: “I papiri copti del Museo egizio di Torino, trascritti e tradotti,” в двух томах (Torino, 1887, 1892). См. также Atkinson, Robert. On Professor Rossi's Publication of South Coptic texts // Proceedings of the Royal Irish Academy. III. Dublin, 1895-1898, pp. 25-99. Небольшие, но весьма важные поправки к текстам Росси были предложены Оскаром фон Леммом: Lemm, Oscar von. Koptische Miscellen. XLVI // Bulletin de l'académie impériale des sciences de S. Pétersbourg. VI-ème série, II, 7, 15 Avril 1908, pp. 596-598.

<sup>103</sup> Болотов В. В. Из церковной истории Египта: II. Житие блаженного Афу, епископа пемджеского // Христианское чтение. 1886, № 3/4, сс. 334-377.

<sup>104</sup> Drioton E. La Discussion d'un moine anthropomorphite audien avec le Patriarche Théophile d'Alexandrie en l'année 399 // Revue de l'Orient chrétien. Deuxième série, X (XX). 1915-1917, pp. 92-100, 113-128.

тон придерживается ложного мнения, что египетские антро-поморфиты на самом деле были авдианами; эта ошибка значительно снижает ценность его анализа.

Хорошего палеографического описания туринских папирусов мы не найдем даже в каталоге Росси.<sup>105</sup> Датировка рукописей остается спорной, а их происхождение — загадочным. Впрочем, то же можно сказать о многих других собраниях. Зоэга в знаменитом каталоге коллекции Борджиа горестно заметил: “Quibus Aegypti locis quibusve in bibliothecis olim adservati fuerint codices, quorum fragmenta sunt in museo Borgiano, plane ignoratur... Arabes ex monas-teriis (eos) rapuisse videntur vel potius in dirutorum olim monasteriorum rudibus invenisse... Hujusmodi fasciculi vere chaotici cum subinde ex Aegypto adveherentur mihi que ordinandi traderentur” [В каких местах Египта или в каких библиотеках некогда хранились кодексы, фрагменты которых находятся сейчас в Борджианском музее, совершенно неизвестно... По-видимому, они были похищены из монастырей арабами или, скорее, найдены на развалинах разграбленных монастырей... Так до невероятности хаотические пачки вскоре были привезены из Египта и переданы мне, чтобы я привел их в порядок].<sup>106</sup> Известно, что туринские папирусы были найдены Бернардино Дроветти, французским консулом в Египте и куплены для туринского музея.<sup>107</sup> Амедео Пейрон, первым описавший рукописи вскоре после прибытия их в Турин (в 1821 году), не смог сказать о них почти ничего. Они были в ужасном состоянии: перепутанны, разорваны на мелкие куски (*piccolissimi pezzi*). При перевозке их просто свалили в ящик: “Quam cum aperuissem infandam vidi acdeploravi raruorum cladem” [Открыв, я увидел это безобразие и оплакал судьбу рукописей], — элегически восклицает Пейрон. Он, однако, сумел сложить разрозненные фрагменты воедино и наклеить их на прозрачную бумагу.<sup>108</sup> К несчастью, от лака, использованного при этой операции, папирус с течением времени стал еще более ломким, и читать текст становилось всё трудней. Поэтому Росси так спешил с публикацией.<sup>109</sup>

Среди рукописей — “en tête de la masse de ces raruus” [сверху этого вороха папирусов] — Ревилью обнаружил надпись на отдельном клочке, очень его заинтересовавшую. Согласно ей, собрание папирусов было пожертвовано в “храм святого Иоанна Крестителя” некоей благочестивой дамой, имя которой знает Господь, с тем, чтобы за нее и ее семейство возносились молитвы. В заметке нет даты; мы не знаем даже, относится ли она ко всему собранию или к каким-то отдельным документам. Необходимо помнить, что рукописи попали в Турин в жалком виде и полном беспорядке. Ревилью, однако, принял на веру, что всё собрание было пожертвовано храму в первых десятилетиях пятого века или, во всяком случае, до монофизитского раскола.<sup>110</sup> Храм святого Иоанна в

<sup>105</sup> *Manoscritti copti esistenti nel Museo Egizio nella Biblioteca Nazionale di Torino, raccolti da Bernardino Drovetti e indicati dal Prof. Francesco Rossi // Rivista delle Biblioteche e degli Archivi. X, 9. 1889, Settembre, p. 114.*

<sup>106</sup> *Catalogus Codicum Coptorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Veletris adservantur, auctore Georgio Zoëga Dano. Romae, MDCCCX, p. 169.*

<sup>107</sup> *См. Rossi, Francesco. Trascrizione di un Codice Copto del Museo Egizio di Torino // Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino. Série II, XXXV (1884), pp. 165-167; атакже: Trascrizione di alcuni testi copti tirati dai papiri del Museo Egizio di Torino // Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino. Série II, XXXVI (1885), pp. 89-91.*

<sup>108</sup> *Peyron, Amedeo. Saggio di studi sopra papiri codici cotti ed un Stella trilingue del Reale Museo Egiziano // Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino. XXIX (1825), p. 78; атакже: Lexicon Linguae Copticae, studio Amedei Peyron. Taurini, 1835, pp. XXV-XXVI.*

<sup>109</sup> *Rossi, Francesco. Trascrizione di un Codice Copto del Museo Egizio di Torino, p. 166.*

<sup>110</sup> *Revillout E. Le Concile de Nicée, d'après les textes coptes // Journal asiatique. Vn-ème série, I (1873), 2, pp. 217-222; здесь Ревилью дает перевод дарственной записки. В то время он полагал, что всё собрание было составлено в первые годы папства святителя Кирилла. Впоследствии он становится более осторожен и гово-*

Александрии — это, конечно, знаменитый Серапион. Феофил превратил его в церковь, и в 398 году мощи святого Иоанна Предтечи были перенесены в новый мартирион. По этой причине церковь стали называть храмом святого Иоанна. В этом храме находилась библиотека.<sup>111</sup> Однако есть мнение, что туринские папирусы относятся к более позднему времени, возможно, к седьмому столетию.<sup>112</sup> Если это действительно так, то датировка Ревилью несостоятельна.

Болотов оспаривает раннюю датировку по своим причинам. Некоторые документы в собрании, как, например, подложное житие святителя Афанасия, явно относятся к более позднему времени. Также едва вероятно, чтобы во времена святителя Кирилла и Диоскора в александрийский сборник были включены многочисленные (подлинные или подложные) беседы святителя Иоанна Златоуста. Болотов предполагает, что собрание Дроветти — часть составленного в каком-то монастыре коптского менолога, то есть Четиих-Миней. До наших дней сохранились месяцы *тоут* и *паопи* — первые месяцы литургического года. “Житие блаженного Афу” читалось в двадцать первый день месяца тоут, что соответствует восемнадцатому сентября. Зоэга показал, что большинство документов на мемфисском (богейрском) диалекте в собраниях Борджиа и Ватикана представляют собой *disiecta membra* [разрозненные части] Четиих-Миней, составленных в монастыре преподобного Макария Великого в Ските: “*Olim pertinuisse videantur ad lectio-narium, quod secundum menses diesque digestum adservabatur in monasterio S. Macarii in Scetis*” [По-видимому, некогда они были собраны в менолог, который, разделенный по месяцам и дням, использовался в монастыре преподобного Макария в Ските].<sup>113</sup> Болотов предполагает, что подобные Четиих-Миней существовали и на саидском наречии. По своей структуре и содержанию они, как кажется, весьма отличаются от макарьевской версии. Во всяком случае, имя Афу, как и многие другие имена, ни разу не встречается в позднейших арабских синаксарях Коптской Церкви.<sup>114</sup> Так или иначе, документы менолога вполне могут иметь различную датировку, и не исключено, что среди них встречается и более ранний материал. Но коллекция в целом — весь менолог — едва ли была составлена к 444 или 451 году, вопреки предположению Ревилью.<sup>115</sup>

Итак, датировка каждого отдельного документа должна устанавливаться особо. Датировка всего собрания может дать лишь *terminus ante quem* [верхний предел]. А в нашем случае, когда этот предел весьма размыт и неопределен, он даже не представляет интереса.

“Житие блаженного Афу” написано вскоре после его смерти едва ли близким современником, но в то время, когда память о святом была еще свежа. Стиль автора наивен и патетичен, однако в то же время весьма трезв и прост, без легендарных вставок и без

рит о *конце* правления святителя: Le Concile de Nicée d'après les textes coptes et les divers collections canoniques. Paris, 1881, p. 112, not. I. В предисловии к своей публикации “Жития Афу” он пишет просто: *до раскола* (Revue égyptologique. III, I, p. 28).

<sup>111</sup> Ср. Болотов В. В. Из церковной истории Египта: I. Рассказы Диоскора о Халкидонском соборе // Христианское Чтение. 1885, № 1/2, сс. 89-92.

<sup>112</sup> См. Lefort Th. “Ἰσον = Exemplum, Exemplar //Le Muséon. XLVII, 1/2, p. 58:.” ..vraisemblablement aux environs du VIIe siècle” [вероятно, около седьмого века]. Это замечание брошено вскользь, и Лефор не приводит оснований своей датировки.

<sup>113</sup> Zoëga. Op. cit., p. 4.

<sup>114</sup> Болотов считает, что арабский синаксарь Михаила, епископа Атриба и Малиджа (XIII век), основан на макарьевских Четиях-Минях. Ср. более позднюю работу: Graf, Georg. Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur II. Città del Vaticano, 1947, S. 416 ff. Однако в полной мере проследить историю арабского синаксаря невозможно.

<sup>115</sup> Болотов В. В. Из церковной истории Египта II, сс. 340-343.

ударения на сверхъестественном, столь характерного для позднейшей коптской агиографии. Болотов рассматривает “Житие,” как вполне надежный источник.<sup>116</sup> Дриотон придерживается того же мнения: “Le papyrus porte en lui-même un cachet indubitable d'historicité” [Папирус несет отпечаток несомненной исторической достоверности]. Он предполагает, что агиограф пользовался какими-то официальными документами: его описание спора между Афу и Феофилом, возможно, основано на протокольной записи епископского писца — un procès-verbal de quelque notaire episcopal. С другой стороны, автор не знаком со сложной и противоречивой ситуацией, в которой возник этот спор, и потому не имеет причин для тенденциозности: он, по выражению Дриотона, повествует со “слепой аккуратностью” — une exactitude aveugle.<sup>117</sup> Можно добавить, что его описание епископства Афу в последней части жития носит характер исторического рассказа.

Единственная надежная дата в биографии Афу — дата его диспута с Феофилом. Он мог произойти только в 399 году. В то время Афу был уже известным отшельником и человеком в летах. Согласно “Житию,” через три года после этого Феофил сделал его епископом, и в этом сане Афу прожил еще довольно долго. Скончался он в глубокой старости, значит — самое раннее — во втором десятилетии пятого века. А “Житие,” по всей видимости, написано было в то время, когда в монастырях забылись бурные события времен Феофила. Еще какое-то время должно было пройти, прежде чем “Житие” включили в менолог. Итак, можно предположить, что всё собрание было составлено во второй половине пятого века.

## II.

Афу был простым, неученым человеком и общался в основном “с дикими зверями.” Он не жил с людьми и старательно избегал любого общества. Только в день Пасхи он появлялся в городе — в Оксирихе — и слушал проповедь в храме. Он вел отшельническую жизнь среди диких зверей, и животные были его друзьями. Звери даже заботились о нем. Холодной зимой они собирались вокруг и согревали его своим дыханием. Порой они приносили ему пищу. Когда позднее Феофил решил назначить Афу епископом Оксириха, отшельника нигде не могли найти. Жители города его не знали. Стали расспрашивать местных монахов, и тогда нашелся один, знавший его в былые годы. Он посоветовал искать Афу в глуши, ибо “живет он не с людьми, а с животными,” и предупредил, что отшельник, скорее всего, убежит, если узнает, зачем его ищут. В конце концов Афу поймали в сеть, которую использовали обыкновенно при охоте на крупного зверя. Всё это мы узнаём из “Жития блаженного Афу,” — складывается суровая и в то же время идиллическая картина.

Интересный эпизод находим мы в “Narratio Ezechielis monachi de vita magistri sui Pauli” [Рассказе монаха Иезекииля о жизни учителя его Павла]. Этот коптский текст, хранящийся в собрании Борджиа, впервые опубликовал еще Зоэга, снабдив его латин-

<sup>116</sup> Там же, сс. 343-346.

<sup>117</sup> *Drioton E.* Op. cit., pp. 93-94. Марсель Ришар полагает, что Дриотон несколько преувеличил историческое значение “Жития”: *Richard, Marcel.* Les Écrits de Théophile d'Alexandrie/Le Muséon. LU. 1937,1/2, p. 36, not. 16.

ским пересказом; вторично он издан Амелино вместе с переводом на французский.<sup>118</sup> Апа Павел из Тамвы (Тмуи) был известен своими аскетическими подвигами, порой носившими почти самоубийственный характер. Жил он на горе Антиноэ. В последние годы жизни Павел поддерживал связь с апой Бишаем (Псоем), старейшим насельником Скита и основателем одного из главных его монастырей.<sup>119</sup> Иезекииль, верный ученик апы Павла, описал их совместное путешествие по пустыне, во время которого они встречались с Афу. Амелино склонен отметить этот рассказ, как плод фантазии, “un livre de pure imagination” [начисто выдуманное произведение]. Имя Иезекииля — фикция, книга была написана гораздо позже. Однако Амелино признает, что отдельные эпизоды книги имеют интерес для истории развития идей.<sup>120</sup> Но, что бы ни говорилось о литературной форме повествования, нет причин отрицать его реалистическую основу. Путешествие в пустыню — это, возможно, литературный прием, имеющий целью связать воедино отдельные dicta [изречения] и случаи; но сами изречения и случаи вполне могут быть достоверны. Сейчас нас интересует лишь один эпизод из книги Иезекииля — встреча апы Павла с апой Афу. Он подтверждает повествование “Жития.”

Мы шли на юг от горы Тераб, пока не достигли горы Тероташанс к югу от Коса. Там в долине мы увидели нескольких антилоп, а среди них — монаха. Отец мой подошел, поприветствовал его и спросил: “Как зовут тебя?” Тот отвечал: “Мое имя Афу. Помяни меня, отец мой апа Павел, и да приведет Господь мою жизнь к благому концу.” Отец мой сказал ему: “Сколько лет пребываешь ты на этом месте?” Тот ответил: “Пятьдесят четыре года.” Тогда отец мой спросил: “Кто облачил тебя в схиму?” Тот отвечал: “Апа Антоний из Скита.” Отец мой сказал ему: “Как же ты жил, скитаясь с антилопами?” Тот произнес в ответ: “Пища моя одинакова с пищей этих антилоп — плоды и травы полевые.” Отец мой удивился: “И ты не мерзнешь зимой и не страдаешь от жары летом?” Тот отвечал: “Зимой я сплю среди антилоп, и они согревают меня теплом уст своих. Летом они собираются и встают вместе, чтобы тень их падала на меня и жара не мешала мне.” Отец мой сказал ему: “Верно тебя прозвали: апа Афу-Антилопа.” И в этот миг раздался глас: “Таково имя его на веки вечные.” Мы были поражены сим внезапным чудом. Затем, попрощавшись с ним, мы ушли.<sup>121</sup>

Не один Афу практиковал в египетской пустыне такую форму аскетического ξενιτεία — отчуждения. Отшельники, обитающие в пустыне с животными, часто встречаются в агиографических документах того времени.<sup>122</sup> Вильгельм Буссе утверждает, что

<sup>118</sup> Zoëga. Op. cit., pp. 363-370 (Codex. Sahid. CLXXII); Amélineau E. Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne // Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire. IV, 2. Paris, 1895, pp. 515-516 (предисловие), 759-769 (текст и перевод).

<sup>119</sup> См. O'Leary, De Lacy. The Saints of Egypt. London, 1937, pp. 223-224, 106-107; White, Hugh G. Evelyn. The Monasteries of the Wadi'n Natrun. Part II: The History of the Monasteries of Nitria and Scete. N. Y., 1932, p. 158 ff.; см. также арабский “Synaxarium Alexandrinum” на седьмое число месяца паопи: C.S.C.O., Scriptorum Arabicorum. Ser. III, t. 18. Roma, 1922 / Latin tr. J. Forget, pp. 58-59.

<sup>120</sup> Amélineau E. Op. cit., p. 516.

<sup>121</sup> Английский перевод [цитируемый в оригинале статьи] любезно сделал для меня профессор Гарвардского университета Томас О. Ламбдин (Thomas O. Lambdin), которому я выражаю сердечную благодарность.

<sup>122</sup> См., например, главу “О святых отшельниках.” Греческий текст был напечатан Ф. Но: Nau F. Le Chapitre περί αναχωρητών αγίων et les sources de la Vie de saint Paul de Thèbes // Revue de l'Orient chrétien. X, 1905, pp. 387-417. Ф. Но утверждает, что это одно из наиболее ранних аскетических сочинений Египта (“un des premiers écrits ascétiques de l'Égypte” — p. 387) и что им пользовался блаженный Иероним. Некий отшельник описывает свою жизнь в пустыне: ορώ βουβάλους ερχόμενους και τον δοῦλον του θεού γυμνόν [я увидел идущих антилоп, и этот раб Божий, обнаженный, шел с ними] (p. 410); ην τις αναχωρητής βοσκόμενος μετά των

все эти истории — просто легенды или художественные рассказы. Идиллические отшельники, странствующие со звериными стадами, будто бы существовали лишь в поэтическом воображении, а не в реальной жизни — nur in der Gestalt legendarischer Erzählungen und nicht in greifbarer Wirklichkeit. Обитатели Скита были более трезвы в своих аскетических упражнениях и не одобряли странствующих монахов.<sup>123</sup> Этот особый, варварский вид аскетизма — “das tierartige Umherschweifen in der Wüste” [звероподобные блуждания в пустыне], по выражению Буссе, возник, вероятно, в Сирии и Месопотамии; в этих районах он так хорошо документально засвидетельствован, что сомнений в его реальном существовании быть не может. Вот что пишет Созомен об отшельниках Сирии и прилегающей части Персии, за свой образ жизни называемых βωσκοί, ибо они не строили себе келий и обитали в горах: “В часы, определенные для еды, каждый из них брал серп, шел в горы и срезал себе травы на ужин, питаясь подобно скоту на пастбище” — καθάπερ βοσκόμοι. Созомен перечисляет имена тех, кто избрал себе такую “философию” (Hist. Eccl. VI, 33). Основное значение слова βωσκός — пастух, волопас. Но в этом контексте оно означает скорее βωσκόμονος βοσκόμονος — пасущуюся скотину.<sup>124</sup> Немало аскетов практиковали подобный образ жизни и в Палестине. Одни из них

---

βουβάλων [это был один из отшельников, пасущийся подобно антилопе] (p. 414, not. 22). Древний латинский перевод этой главы, сделанный иподиаконом Иоанном, опубликован Росвейде (Rosweyde): De vitis Patrum. Liber VI, libellas 3; перепечатано в PL 73, 1004-1014: “Vidi bubalos venientes, et ilium servum Dei venientem cum eis nudum” (col. 1009); “Vidit... hominem pascentem tanquam bestiam” [он увидел человека, пасущегося подобно животному] (col. 1008). Отрывки из коптской версии опубликовал Мингарелли (Mingarelli): Aegyptiorum Codicum Reliquiae Venetis in Bibliotheca Naniana asservatae. Bononiae, 1785, pp. CCCXXXVII-CCCXLIII. Сирийская версия приведена в “Paradisus Patrum” Ишо (Isho), напечатанном у Беджана (Bedjan): Acta Martyrum et Sanctorum. VII, Paris, 1897, pp. 252-260; и, вместе с английским переводом, у Баджа (E. W. Budge): The Book of Paradise etc. Vol. I. London, 1904, pp. 358-362 (перевод). Произведение состоит из нескольких рассказов разных людей, причем один из них приписан апе Макарию Египетскому. Этот же материал входит в житие апы Онуфрия (Бенофера), коптский текст которого публиковался дважды: *Amélineau E. Voyage d'un moine égyptien dans le désert // Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes. Vol. V. Paris, 1884, pp. 166-194*; а позднее: *Budge E. W. Coptic Martyrdoms, etc., in the dialect of Upper Egypt. London, 1914, pp. 455-473*. Это житие пишет путешествующий по пустыне апа Пафнутий. Старинный латинский перевод также опубликовал Росвейде (перепечатан в PL 73, 211-222). Любопытный отрывок о бродячих пустынножителях можно найти среди новых “Изречений” (Aprophetegmata) в греческой рукописи, хранящейся в филадельфийском архиве “Library Company” (Greek Commentary 1141) — см. *Tappert, Edwin C. A Greek Hagiological Manuscript in Philadelphia // Transactions of the American Philological Association. LXVIII, 1937, pp. 264-276*. Фрагменты этой рукописи в английском переводе: *Tappert E. Desert Wisdom: The Sayings of the Anchorites // The Lutheran Quarterly. IX, 1957, pp. 157-172*. “В тех местах ставили сети на антилоп, и в них попался монах. И благоразумие его зывало к нему: “Простири руки свои и освободи себя.” Он же возражал благоразумию так: “Если человек я, то простру руки свои, освобожусь и пойду к людям. Если же я антилопа, то нет у меня рук.” И оставался в сетях до утра. Когда пришли охотники проверить сети, увидели они связанного монаха и были объаты ужасом. Тот не промолвил им ни слова, они же ослабили пути и освободили его. Тогда он скрылся, убегая следом за антилопами вглубь пустыни” (p. 168).

<sup>123</sup> *Bousset W. Das Mönchtum der sketischen Wüste // Zeitschrift für Kirchengeschichte. XLII, 1923, S. 31 if.*; ср. *Campenhausen, Hans Frhr. von. Die asketische Heimatslosigkeit im altkirchlichen und fruhmittelalterlichen Mönchtum. 1930*; позднее перепечатано в: *Tradition und Leben, Kräfte der Kirchengeschichte, Aufsätze und Vorträge. Tübingen, 1960, SS. 293-294*.

<sup>124</sup> См. *Vôdbus, Arthur. History of Asceticism in the Syrian Orient. Vol. I. Louvain, 1958 (C.S.C.O., Subsidia 14), p. 138 if.*; Vol. II. Louvain, 1960 (C.S.C.O., Subsidia 17), p. 19 if. Профессор Вообус подробно рассказывает о крайнем, варварском характере ранней сирийской аскетике: “Та же необыкновенная суровость проступает в часто встречающемся в этих текстах сравнении монашеской жизни с жизнью животных. Мы найдем немало примеров тому, как монахи примыкали к стадам диких зверей. Ефрем предлагает читателю последовать вслед за ним в пустыню, чтобы взглянуть на этих монахов, и говорит: “Вот, они смешались с оленями, они режутся с оленятами.” Более того, утверждалось даже, что жизнь на природе, жизнь среди животных есть необходимое условие для стяжания подлинного покаянного чувства” (Vol. II, p.)

обитали в горах, норах и пещерах земных, другие — со зверями (σύννοικοι θηρίοις γυνόμενοι). Некоторые вели и более суровую жизнь: νέμονται δε τὴν γῆν, βοσκούς καλοῦσι... ὥστε τῷ χρόνῳ καὶ θηρίοις συνα-φομοιοῦσθαι [они паслись на земле и назывались βοσκούς... потому что временами уподоблялись зверям] (Евагрий Схоластик, Hist. Eccl. 1, 21).

У нас есть причины полагать, что тот же резкий и радикальный уход из мира практиковался и в Египте. Любопытно, что не один апа Афу носил прозвище “Антилопа.” Согласно Иоанну Кассиану, точно так же называли апу Пафнутия — личность, несомненно, реальную. Прочитируем сочинение Кассиана: “Ubi rursus tanto fervore etiam ipsorum anachoretarum virtutes superans desiderio et intentione jugis ac divinae illius theoriae, cunctorum devitabat aspectus, vastiora et inaccessibilia solitudinis pénétrons loca, multoque in eis tempore delitescens, ut ab ipsis quoque anacho-retis difficulter ac rarissime deprehensus, angelorum cotidiano consortio delectari ac perfrui crederetur, atque ei merito virtutis hujus ab ipsis inditum fuerit Bubali cognomentum” [Здесь опять по рвению и любви к непрестанному божественному созерцанию он с такой заботливостью избегал взора других, что в этом превзошел всех отшельников; для сего приходил в дальние пустынные и неприступные места и укрывался в них долгое время, так что самые отшельники с трудом и очень редко видали его. И нельзя было не верить, что он наслаждается там каждодневно сообществом ангелов; и в честь добродетели его было дано ему прозвище “антилопа”] (Coll. III, 1). Последняя фраза непонятна: какая связь между “сообществом ангелов” и “прозвищем “антилопа””? Очевидно, для такого странного прозвища должна быть иная причина. Пафнутий удалялся в inaccessibilia solitudinis loca [неприступные пустынные места], куда не заходили и сами отшельники. Будет ли натяжкой предположить, что он обитал со зверями? В этом случае у прозвища появляется прекрасная мотивация. Нужно добавить, что известная как “Житие апы Онуфрия” история путешествия в пустыню — путешествия, во время которого встречались “нагие отшельники” — приписывается Пафнутию. С другой стороны, апа Пафнутий из Скита, по Иоанну Кассиану, был единственным, кто не поддержал восстание монахов против Феофила в связи с его антиантропоморфитским посланием 399 года.

“Φεύγε τοὺς ἀνθρώπους καὶ σώζεῃ” [Беги от людей — и спасешься] (“Aprophthegmata,” Arsenius, 1 : Cotelerius, “Eccle-siae Graecae Monumenta” I, p. 353; PG 65,88) — вот основной принцип анахоретов. Отречение и удаление от мира освящены библейскими примерами: в аскетической литературе часто встречаются имена и обращение к образам Илии и других пророков, святого Иоанна Крестителя, даже апостолов.<sup>125</sup> Можно вспомнить и послание к Евреям. Путь анахоретов — путь пророков и апостолов. Именно так апа Афу объяснял свой странный образ жизни. В поздние годы, уже будучи епископом, он не раз слышал от народа вопросы о смысле своего отшельничества — и в ответ просто цитировал Писание. Разве не сказано в Евангелии о Самом Христе, что Он был в пустыне “со зверями” (Мк. 1:13)? Разве не сказал сам блаженный Давид: “Как скот был я пред Тобою” (Пс. 72:22)? Разве Исайя по приказу Господа не ходил нагим и босым (Ис. 20:2)? Если Сам Христос и Его великие святые так смиряли и унижали себя, то не тем ли более необходимо это ему, бедному и слабому человеку!

Простой и неученый монах Афу был человеком истинного благочестия, негибавшей воли и глубокого ума. Согласно “Житию,” Феофил был поражен беседой с Афу: отшельник выглядел, как “престец” — ἰδιώτης, но речи его были речами мудрейшего. Позднее, против воли став епископом, Афу проявил необыкновенную пастырскую мудрость и

<sup>125</sup> См. Steidle B (O. S. B). Homo Dei Antonius // Antonius Magnus Eremita (356-1956)//StudiaAnselmiana. Vol. 38. Roma, 1956, pp. 148-200.

ревность. Образ, начертанный в “Житии,” весьма впечатляет. Хотя Афу и принял сан неохотно, епископом он был серьезным и деятельным. Он сохранил свои “отшельнические привычки.” Резиденция его располагалась не в городе, а в “загородном монастыре” (слово “монастырь” здесь, несомненно, употребляется в своем первичном значении “отдельной кельи”<sup>126</sup>). В городе он появлялся только в конце недели. В субботу Афу собирал народ в храме и целый день произносил поучения. Затем проводил предпраздничную ночь в молитве и пении псалмов. Отслужив литургию, наставлял народ до конца дня, а вечером возвращался к себе до следующей субботы. Так он совмещал свое отшельничество с исполнением обязанностей епископа. Необходимо помнить, что Оксиринх в те времена был весьма своеобразным городом. Согласно Руфину, там “multo plura monasteria quam domus videbantur” [казалось, гораздо больше келий, чем домов] (Hist. monach. V; — здесь “monasterium,” конечно, обозначает отдельную келью; ср. греческий текст: éd. Festugière, “Sub-sidia Hagiographica,” 34 (1961), pp. 41-43). Оксиринх был городом монахов: “Sed nec portae ipsae, nec turres civitatis, aut ullus omnino angulus ejus, monachorum habitationibus vacat, quique per omnem partem civitatis, die ac nocte hymnos ac laudes Deo referentes, urbem totam quasi unam Dei ecclesiam faciunt” [Но ни сами ворота, ни башни городские и, вообще, ни один угол города не оставался без келий монахов, которые, во всех частях города денно и нощно вознося к Богу гимны и хвалы, делали целый город как бы единой Божией церковью]. И город был велик: если верить Руфину, в нем насчитывалось двадцать тысяч девственников и десять тысяч монахов (Hist. monach. V).<sup>127</sup>

Афу особенно заботился о бедняках, нуждающихся и обиженных. Он наладил материальную жизнь Церкви, назначив для этого одного из пресвитеров и сделав так, что у того всегда были средства на помощь бедным, — в результате город почти забыл о нищете.<sup>128</sup> Афу поддерживал в храме строгую дисциплину: ни одной женщине не позволялось причащаться, если она приходила в цветном платье или с золотыми украшениями. Не только обиженных скорбел Афу, но и обидчиках, ибо видел, что, преступая закон Божий, они близятся к гибели. Никогда Афу не отступал от установленного порядка церковной службы. От желающих принять священный сан он требовал хорошего знания Священного Писания и сам экзаменовал их. Афу часто узнавал, что происходит в городе, из экстаических видений, которые посылал ему Господь. Уже на смертном одре он призвал к себе клириков и наставлял их не желать себе высокого положения и почестей, ибо, по его словам,

<sup>126</sup> Слово “μοναστήριον” впервые встречается у Филона Александрийского в “De Vita Contemplativa,” М. 475.13: οίκημα ἱερὸν, ὃ καλεῖται σενεῖον καὶ μοναστήριον [священное помещение, которое называется σενεῖον или μοναστήριον]. Здесь оно обозначает затворенную комнату, помещение для уединенных размышлений и молитв (ср. “ταμείον” в Мф. 6, 6; 24, 26; Лк. 12, 3). Этот отрывок из Филона приводит Евсевий: Hist. Eccl. II, 17, 9. В дальнейшем слово не встречается ни в одном из греческих текстов вплоть до конца третьего века, когда им начинают называть жилище монаха или отшельника. Так использует его святитель Афанасий Великий, так употребляется оно в “Historia Lausiaca.” См. комментарий Ф. Коннибира (Fred. C. Conybeare) нас. 211 его издания “Philo About the Contemplative Life” (Oxford, 1895). Ср. также “Vita Eriphani,” сар. 27: Епифаний пришел к Гиераку ἐν τῷ μοναστηρίου αὐτοῦ [в его μοναστήριον]. Лишь к концу четвертого века слово “μοναστήριον” приобрело сегодняшний смысл и стало обозначать “монастырь.”

<sup>127</sup> Ср. Pfeilschifter, Georg. Oxyrhynchos, Seine Kirchen und Klöster, Auf Grund der Papyrfunde // Festgabe Alois Knopfler. Freiburg i/Br., 1917, SS. 248-264.

<sup>128</sup> Ср. Руфин. Hist. monach. V: “Ipsi quoque magistrates et principales civitatis et reliqui cives studiose per singulas portas statuunt qui observent ut sicubi apparuit peregrinus aut pauper, certatim ad eum qui praeoccupaverit adductus quae sunt necessaria consequatur” [Сами руководители и власти города и остальные граждане постоянно ставят каждый у своей двери людей, наблюдающих, не появится ли где-нибудь странник или нищий, которого наперегонки ведут к тому, кто оказался первым, и снабжают всем необходимым]. — Это описание Оксиринха относится к последним десятилетиям четвертого века.



став епископом, он с трудом сохранял духовные дары, приобретенные в отшельничестве, и не достиг новых высот. Нет сомнения, что всё это – не идеализированный портрет, а описание реального человека с яркими, живыми чертами.

В алфавитных “Arophthegmata” [“Изречениях”] есть интересный отрывок, посвященный Афу и хорошо согласующийся с его последними наставлениями, описанными в “Житии.”<sup>129</sup> Афу вел суровую отшельническую жизнь. Он хотел продолжать ее и после рукоположения, но не смог — οὐκ ἴσχυσε. В отчаянии он простерся пред Богом и воскликнул: “Неужели из-за епископства отнята у меня благодать?” (Μη ἄρα δια τὴν ἐπίσκοπὴν ἀπῆλθεν ἡ χάρις ἀπ’ ἐμοῦ). И был ему ответ от Бога: нет, пока ты жил в пустыне, где не было людей (μη οὐτος ἀνθρώπου), Бог помогал тебе — ο θεός ἀντελαμβάνετο. Теперь же, когда ты в миру, о тебе заботятся люди (Cotelarius, pp. 398-399; PG 65, 133; ср. “Verba seniorum” XV, 13; PL 73, 956). Подчеркнуто противопоставление пустыни и мира — ἐρημός и κόσμος. Тот же эпизод, но без упоминания имени Афу, цитирует преподобный Исаак Сирии, что указывает на широкую его известность. Контекст, в котором приводит цитату преподобный Исаак, позволяет прояснить смысл рассказа. Исаак вспоминает эту историю в своем “Слове о разных предметах в вопросах и ответах,” говоря об отшельниках, обитающих в пустынях, вдали от людей. Задается вопрос: почему одним даются “видения и откровения,” другим же, даже более первых потрудившимся — нет? Видения и откровения, говорит Исаак, часто даруются тем, кто в пламенной ревности по Богу бежит от мира, “отрекшись и совершенно отрешившись от него, удаляясь от сожителства с людьми, оставив всё, не ожидая никакой помощи от видимого; они пошли вослед Богу, и нападает на них боязнь вследствие уединения, окружает их опасность смертная от голода, от болезни и от скорби, так что приближаются они к отчаянию.” С другой стороны, “пока человек получает утешение от своих ближних и от всего видимого, не бывает ему утешения от Бога.” Таков ответ. Далее следуют примеры. Второй из них — история Афу (хотя имя его и не называется). “Другой некто, когда был в отшельничестве и вел жизнь отшельническую, *ежечасно услаждался благодатным утешением, и любовь Божия пребывала на нем, посещая и явственно открываясь ему; а когда сблизился с миром, взыскал по обычаю утешения — и не обрел, и молил Бога открыть ему причину, говоря: “не ради ли епископства, Господи, отступила от меня благодать?”* И был ему ответ: нет. “Но ты был *в пустыне*, где нет людей, и Господь хранил тебя. Теперь же ты *в мире*, и о тебе заботятся люди.”<sup>130</sup>

В таком контексте рассказ “Изречений” становится более ясен. “Благодать,” дарованная Афу в пустыне, не что иное, как *харизма* или, точнее, *харизмы* видений и утешений. Слово “благодать” здесь означает и “помощь,” и “утешение.” С Божией помощью Афу в глуши мог вести свою σκληραγωγία [суровую жизнь]. Но в “обитаемом мире,” в обществе людей, это стало невозможным. Афу — харизматик, πνευματικός; но харизматики должны жить в одиночестве, в пустыне, а не “в миру.” Интересно отметить, что автор “Жития” упоминает об “экстазах” Афу лишь вскользь. Ему гораздо интересней пастырские успехи святого. Был ли этот автор монахом?

<sup>129</sup> Греческое написание имени Афу: Ἀφύ. 326

<sup>130</sup> Mystic Treatises by Isaac of Nineveh I Tr. from Bedjan's Syriac text, with an Introduction and Registers, by A. J. Wensinck. Amsterdam, 1923 (“Ver-handelingen der K. Akademie van Wetenschappen,” Afdeling Letterkunde, N. R. Deel XXIII), pp. 166-167; ср. греческий текст, изданный Никифором Феотокисом: Ed. Nicephorm Theotoki. Leipzig, 1770, SS. 500-501 [см. также русский перевод: *Преподобный Исаак Сирийский*. Слова подвижнические. М., 1993, сс. 94-96].

Согласно “Житию,” в ранние годы Афу жил “в послушании” у неких избранных и верных людей (некоторые из них были наставлены “учениками апостольскими”). После их смерти Афу остался один, если не считать инока, — вероятно, новоначального монаха, — которого он научал пути к небу. Итак, Афу на первых порах жил в общине и лишь затем удалился в уединение. Впрочем, возможно, что он жил в сообществе отшельников. В то время не было ничего необычного в том, что член монашеской общины уходил в отшельничество. К несчастью, именно в этом месте коптский текст поврежден: имеется лакуна неопределенного размера. Но из “Жития апы Павла” мы можем почерпнуть дополнительную информацию: Афу был пострижен апой Антонием из Скита и оставался в пустыне пятьдесят четыре года.

Дриотон делает поспешный вывод, что Афу воспитывался в авдианской общине. Доказательства его по меньшей мере зыбки.<sup>131</sup> Прежде всего, утверждает он, учителя Афу в “Житии” обрисованы “таинственно” и создается впечатление, что это некая “отдельная группа” — *ces hommes que le papyrus désigne si mystérieusement donnent bien l'impression d'être des séparés*. Но в тексте нет ничего “таинственного”! Сама фраза достаточно обыденна: Афу вышел из общины почтенных и “верных” учителей. Сами они были наставлены “учениками апостольскими.” На первый взгляд, утверждение действительно кажется странным. Для Дриотона это замаскированное указание на авдиан — *un trait bien Audien* [деталь, несомненно, выдающая авдиан]. Здесь Дриотон вспоминает ссылки авдиан на “апостольское предание” в споре о праздновании Пасхи. Однако он сам признает, что в “Житии” Афу (единственном документе, где упоминаются его учителя) нет ни слова о каких бы то ни было необычных пасхальных традициях. Напротив, очевидно, что сам Афу придерживался обычного календаря Александрийской Церкви. Более того, в “Житии” нет никаких указаний на апостольское предание. Там говорится лишь, что учителя Афу были наставлены *последователями* — *μαθηταί* — апостолов. Вопрос лишь в том, что означал этот термин в церковной и монашеской практике четвертого столетия. Но и на этот вопрос не так уж трудно ответить.

В то время повсеместно считалось, что монашество есть следование примеру апостолов, и термин “апостольский” широко применялся при описании аскетического образа жизни — нищеты, ухода от мира, скитаний и так далее. Особенно часто этот эпитет применялся к отшельникам. Сам по себе уход из мира рассматривался, как апостольский поступок, подражание ученикам Христовым, которые оставили всё и последовали за Ним (см. Лк. 5:11 — *αφέντες πάντα*). Эта мысль ясно выражена в великом “Житии Антония,” хотя само слово там не встречается.<sup>132</sup> Евсевий рассказывает, что Ориген настаивал на буквальном понимании евангельской заповеди бедности — не владеть ничем (Hist. Eccl. VI, 3, 10). Говоря о терапевтах, Евсевий использует термин “*αποστολικοί άνδρες*” [мужи апостольские] имен-

<sup>131</sup> *Drioton E.* Op. cit., pp. 116-118. Наиболее полное изложение имеющихся на данный момент сведений об авдианах см. в статье Пюша (H.-Ch. Puech) в “*Reallexikon für Antike und Christentum*,” Bd. I, sub voce. 1950, coll. 910-915. Пюш предостерегает читателя от ошибочного отождествления авдиан с египетскими антропоморфитами, однако допускает, ссылаясь на статью Дриотона, возможность влияния авдианства на египтян. Авдианское движение, которое далеко не сразу превратилось в “секту,” возникло в Месопотамии, затем проникло в Сирию и позднее — в Скифию, куда был изгнан Авдий. Опиц (H. G. Opitz) в своей статье о Феодиле (*Paidy-Wissowa-Kroll. Realencyclopädie. II R., Hb. 10. 1934, sp. 2154*) воздерживается от какого-либо мнения по данному поводу: “*Es ist nicht leicht zu entscheiden, ob Aphou wirklich Audianer war*” [Трудно сказать, был ли действительно Афу авдиани-ном]. См. также *F avale, Agostino.* Teofilo d'Alessandria (345-412), Scritti, Vita e Dottrina. Torino, 1958. В этой работе автор цитирует Дриотона, но сомневается в авдианстве монахов-антропоморфитов (pp. 93-95). Ср. *Lazzati, Giuseppe.* Teofilo d'Alessandria. Milano, 1935. Здесь Афу не упоминается вовсе, и лишь вскользь затрагивается антропоморфитский конфликт (pp. 31-33).

<sup>132</sup> Ср. *Holl, Karl.* Enthusiasmus und Bussgewalt beim Griechischen Mönchtum. Leipzig, 1898, SS. 141 ff, 183 ff.

но потому, что они предавались аскетическим упражнениям (II, 17, 2). Рихард Райценштайн уже показал, что в устах Евсевия слова “апостольская жизнь” имеют прямой и конкретный смысл: они означают аскетизм.<sup>133</sup> Причем аскетизм подразумевает стяжание духовных даров. По словам Райценштайна, “*der vollkommene Asket, εμπνευσθείς υπό Ιησού ως οί απόστολοι, er ist der ανήρ αποστολικός*” [совершенный аскет вдохновлен Иисусом Христом, как апостолы; он — муж апостольский].<sup>134</sup> В частности, мужами апостольскими, ведущими апостольскую жизнь, называются отшельники. В литературе четвертого и пятого столетий это общее место.<sup>135</sup> Приведем два примера. Говоря о преследованиях христиан при Валенте, Сократ Схоластик упоминает новацианского епископа Агелия: “Он вел *жизнь апостольскую* — *βίον αποστολικόν βίους* — ибо всегда ходил босым и имел только одну одежду, соблюдая евангельские правила” (Hist. Eccl. IV, 9). Епифаний употребляет этот термин в том же смысле: “*αποτάξαμενοι και αποστολικόν βίον βιοῦντες*” [отрекшиеся от мира и ведущие апостольский образ жизни]. Уход из мира и “апостольская жизнь” — одно и то же. Епифаний описывает энкратитскую секту апостоликов: само название говорит об их приверженности к “апостольскому” образу жизни. Автор с неодобрением показывает их замкнутость и нетерпимость, но признает, что уход из мира — поистине апостольский путь. У апостолов не было ничего своего — *ακτήμονες υπάρχοντες*. И Сам Спаситель, будучи во плоти, не имел никакого земного стяжания — *οὐδέν ἀπό της γῆς ἐκτήσατο* (Haeres. XLI, al. LXI, capp. 3, 4).

Можно сделать вывод, что звание “учеников апостольских” в “Житии блаженного Афу” указывает лишь на строгую аскетическую жизнь этих монахов. Они были *мужами апостольскими*. Разумеется, в этом обороте нет ничего “авдианского,” и все выводы Дриотона основаны на чистом недоразумении.

Наконец, Дриотон указывает на то, что община учителей Афу исчезла примерно в то время, когда, по Епифанию, стали распадаться авдианские общины. Но это слабый аргумент: совпадение во времени не доказывает не только идентичности, но даже связи между двумя явлениями. Более того, у нас нет никаких свидетельств, что авдианство, вообще, проникало в Египет. Заметим, что никто из врагов египетских “антропоморфитов” даже в разгар спора ни разу не говорил, что его противники имели связи с сектантами, хотя это был бы прекрасный аргумент в борьбе. Дриотон просто исходит из предпосылки, что “антропоморфитские” взгляды египетских монахов могли родиться только через общение с авдианами. Он не желает даже рассматривать возможность существования иного источника “антропоморфизма.” Дриотону приходится признать, что богословская позиция Афу куда более умеренна, чем у известных нам авдиан, — и всё же он считает ее “еретической,” хотя и не объясняет, что именно во взглядах героя “Жития” является ересью.

<sup>133</sup> Reitzenstein R. Das Athanasius Werk über das Leben des Antonius // Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse. 1914, № 8, S. 54 ff.

<sup>134</sup> Reitzenstein R. Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Göttingen, 1916, S. 89; см. также всю главу 4, “Der Mönch als Apostel” [Монах как апостол].

<sup>135</sup> Ср. Les Pères du désert. Textes choisis et présentés par René Draguet. Paris, 1942, p. XXXV: “Dans les documents pachomiens, le cénobitisme strict est communément appelé “la voie apostolique, la voie supérieure des apôtres”” [В писаниях Пахомия строгий аскетизм и отшельничество назывались, как правило, “апостольским путем,” “совершенным путем апостолов”]. См. также Bouyer, Louis. La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères. Paris, 1960, p. 369; и Dom Germain Morin. L’Idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours. Troisième édition. Paris, 1921, p. 66 ss. В таком смысле выражение “апостольская жизнь” используется и позднее, — например, у Руперта из Дойтца в его сочинении “De vita vere apostolica” (PL 170,611-664).

Подведем итог: Дриотон утверждает, что Афу вышел из общины авдиан, что его учителя были “истинными приверженцами умирающей секты” — “les adhérents authentiques d'un schisme finissant,” — однако его доказательства не выдерживают никакой критики. Можно лишь сожалеть, что Дриотон вынес свое неосновательное предположение в заголовок разумной и интересной во всех остальных отношениях статьи: “La discussion d'un moine anthropomorphite audien...” [Спор между монахом из общины антропоморфитов-авдиан...]. Это заблуждение так ослепило Дриотона, что он не разглядел ни темы спора между Афу и Феофилом, ни его истинного содержания.

### III.

Центральная, наиболее важная часть “Жития” — это богословский диспут между апой Афу и архиепископом Феофилом. Прежде всего приведем соответствующий фрагмент документа целиком.<sup>136</sup>

И когда он жил еще со зверями, пришел он однажды на проповедь святой Пасхи. И услышав выражение (λέξις), несогласное с учением Святого Духа, сильно смутился он. И все слышавшие тоже опечалились и смущены были этим словом. Но ангел Господень повелел блаженному Афу не оставлять без внимания этого слова и сказал: “Определено тебе от Господа идти в Александрию и разъяснить это слово.” Место в проповеди, о котором идет речь, было следующего содержания: возвеличивая славу Божию, автор упомянул и о немощи человеческой и сказал: “Образ Божий — не тот, что носим мы, человеки.”

Услышав это, блаженный Афу, озаряемый Святым Духом, отправился в Александрию. Одетый в ветхий хитон, три дня стоял блаженный апа Афу у дверей епископа. Никто не хотел ввести его к нему: видели, что это человек не из знатных (ιδιώτης) Но после на него обратил внимание один из клириков. Видя его терпение, он понял, что это человек Божий, и вошедши доложил архиепископу: “Здесь у дверей один бедный человек. Он говорит, что ему желательно видеться с тобой; но мы не смеем впустить его, так как одет он неважно.” И тотчас, как бы подвигнутый мановением Божиим, епископ приказал ввести его. И когда Афу стал пред архиепископом, тот спросил о причине его прихода. Он ответил: “Да благоволит господин мой епископ выслушать слово раба своего с любовью и терпением (εν αγάπη και ανοχή).” Тот сказал ему: “Говори.” И отвечал блаженный апа Афу: “Я знаю благостность (χρηστότητα) души твоей и знаю, что ты разумный человек. Поэтому я и явился к твоей великоименитости. Я уверен, что ты не презришь слова благочестия, хотя бы оно исходило от человека такого убогого, как я.” И сказал архиепископ Феофил: “Безбожен тот, кто настолько неразумен, что отвергает из-за всякой малости слово Божие.”

<sup>136</sup> “Житие блаженного Афу” никогда не переводилось на английский. Отец Пьер де Бурге (S. J.), работающий в Лувре, любезно предоставил мне французский перевод, сделанный непосредственно с оригинала, за что я хочу выразить ему искреннюю благодарность. Английский текст [приведенный в оригинале статьи Флоровского] основан на переводе о. де Бурге, сопоставленном с переводами, появившимися раньше: русским — Болотова, и итальянским — Росси. Я глубоко признателен профессору Томасу О. Ламбдину, сверившему результат всей этой работы с коптским оригиналом, и моему товарищу и коллеге Ральфу Лаззаро из Гарвардской школы богословия, преданно и энергично помогавшему мне при переводе. Я также благодарен отцу Жану Даниелу, представившему меня о. де Бурге и передавшему ему мою просьбу.

Афу отвечал: “Пусть прикажет господин мой прочитать мне оригинал (ἴσον) пасхальной проповеди. Я слышал в ней одно выражение (λέξις), несогласное с богодухновенными писаниями. Не верится мне (οὐ πιστεύω), чтобы оно произошло от самого тебя, и я думаю, не описались ли здесь переписчики (συγγραφεύς). А выражение это таково, что соблазняет многих благочестивых, и сильно прискорбно сердцам их.”<sup>137</sup> И тотчас апа Феофил архиепископ отдал приказание, и принесли оригинал (ἴσον) проповеди; и когда начали читать ее, это выражение встретилось. И тотчас апа Афу повергся пред архиепископом и сказал: “Вот это выражение несостоятельно. Я буду исповедовать, что все люди сотворены именно по образу Божию.” И отвечал архиепископ: “Как же ты один выступаешь против этого выражения, и нет никого, кто был бы согласен с тобой?” И говорит апа Афу: “Смею думать, что сам ты согласишься со мной и не станешь меня оспаривать.”

И говорит архиепископ: “Как ты можешь сказать об эфиопе, о прокаженном, о хромом или о слепом, что он есть образ Божий?”

Блаженный апа Афу ответил: “Высказываясь таким образом, ты противоречишь Тому, Кто сказал: *“Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему”* (Быт. 1:26).”

Архиепископ ответил: “Нимало! Но я думаю, что только Адам сотворен по Его подобию и по Его образу; а дети, родившиеся у Адама потом, с ним не схожи.” Апа Афу сказал в ответ: “И, однако же, после того, поставляя завет с Ноем после потопа, Бог сказал: *“Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию”* (Быт. 9:6).”

И говорит епископ: “Страшусь я сказать, что человек больной носит образ Бога бесстрастного и совершенного, или... когда сидит на земле и справляет естественную нужду (παρασκευάζει — ср. в Септуагинте 1 Цар. 24:4). Как можешь ты думать, что он — с Богом, со Светом Истинным, Которого ничто не превосходит?”

И говорит ему апа Афу: “Если уж ты говоришь так, то и о Теле Христовом могут сказать, что оно не есть то, чем мы его называем. Иудеи скажут: — Как это ты берешь хлеб, который после стольких трудов произрастила земля, и затем веруешь и говоришь, что это — тело Господне?” И говорит ему епископ: “Сравнение неверно. Ведь хлеб есть истинно хлеб, пока мы не вознесли его на жертвенник (θυσιαστήριον). Лишь тогда, когда мы возносим его на жертвенник и призываем на них Бога, хлеб становится телом Христовым, а чаша — кровью, как Он сказал ученикам: “Приимите, ядите, сие есть тело Мое и кровь Моя.” Так и мы веруем.” И говорит ему апа Афу: “Как этому необходимо веровать, так необходимо веровать

<sup>137</sup> Это место неправильно передают все переводчики: Болотов, Росси и Дриотон. Они упустили из виду, что “то ἴσον” — юридический термин, обозначающий оригинал документа, который подлежит передаче в архив, как *exemplum*, как *scriptum authenticum* — как подлинник и исходный текст. Афу хочет проверить, содержится ли фраза, возмущавшая его, в оригинале (ἴσον) или же только в той копии, которую послали в Оксиринх; *lapsus calami* [письменная ошибка], вкравшаяся по вине писца (συγγραφεύς). Он желает знать *официальный* текст. В действительности “проповедь,” с которой не соглашался Афу, была, скорее, не обычным поучением, а официальным Пасхальным посланием архиепископа, а значит его сохраняли в архиве епархии. См. *Kubler, Bernhard*. “Ἰσον und Απογραφή // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Roman. Abt., LUI. 1933, SS. 64-98; и *Lefort 77?* “Ἰσον = Exemplum, Exemplar // Le Muséeon. XLVII, 1 / 2, pp. 57-60.

и тому, что... человек сотворен... по подобию и образу Божию. Тот, Кто сказал: “Я хлеб, сшедший с небес,” — ведь Он же сам сказал, что “кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется вместо нее, ибо человек создан по образу Божию.” Так нужно рассуждать о славе величия Бога, Которого никто не может... [увидеть, и Который] и непостижим, и о немощи и ничтожестве человека с известными недостатками его природы... Припомним также, что когда царь повелевает написать его изображение (εἰκών), то все признают его образом царя, и в то же время все знают, что это — дерево и краски. Ведь оно не поднимает лица (букв.: носа), как человек, нет у него слуха, как у царя, и не говорит оно подобно ему. Однако никто не напоминает обо всех названных недостатках из почтения к повелению царя, который сказал: “Это мой образ.” Даже более: если кто-нибудь осмелится оспаривать (αρνεῖν) это, говоря, что это не образ царя, то его казнят смертью за оскорбление величества. Пред этим изображением, пред этой раскрашенной деревянной доской устраивают даже собрания и воздают ей славословие из почтения к царю. И если так бывает с изображением без духа и движения, которое... обманчиво (αντίθετος), то не тем ли более [это нужно сказать о человеке], в котором есть Дух Божий и который действует и почтен выше всех животных на земле. При всём различии частей и красок... и разнообразных несовершенствах нам свойственных... ради нашего спасения; ибо ничто из этого не может умалить той славы, которую дал нам Бог, как сказал Павел: “*муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия*” (1 Кор. 11:7).”

Выслушав эти слова, блаженный архиепископ встал, преклонил голову и сказал: “Поистине только отшельник должен быть учителем. Ибо в нас смутились помыслы сердец наших, так что мы бродим во тьме заблуждения.”

И тотчас написал во всю страну, отказываясь от того выражения и говоря: “Ошибочно оно и появилось от моего неразумия в вопросе!”

Этот эпизод нетрудно привязать к определенному времени. Проповедь, услышанная Афу в день Пасхи, очевидно, то самое Пасхальное послание Феофила, которое, по Созомену, так оскорбило и разгневало монахов пустыни. В этом послании, говорит Созомен, Феофилу “случилось сказать, что Бога следует представлять бестелесным и чуждым человеческой форме” (Hist. Eccl. VIII, 11). То же самое проповедовал он сам в своем храме и с тем же эффектом (см. также Сократ Схоластик, Hist. Eccl. VI, 7). Пасхальное послание Феофила 399 года не сохранилось. Однако Геннадий Марсельский приводит его резюме: “Sed et adversum Anthropomorphitas haereticos, qui dicunt Deum humana figura et membris constare, disputatione longissima confutans, et divinarum Scripturarum testimoniis arguens et convincens eos, ostendit Deum incorruptibilem et incorporeum juxta fidem Patrum credendum, neque ullis omnino membro-rum lineamentis compositum, et ob id nihil ei in creaturis simile per substantiam, neque cuiquam incorruptibilitatem suae dédisse naturae, sed esse omnes intellectuales naturas corporeas, omnes corruptibiles, omnes mutabiles, ut ille solus corruptibilitati et mutabilitati non subjaceat, “qui solus habet immortalitatem”” [Но и еретиков антропоморфитов, говорящих, будто Бог имеет человеческий облик и члены, опровергал пространством рассуждением, убеждая и приводя свидетельства Божественных Писаний; и показывал, что, согласно учению отцов, следует верить в Бога как в нетленного и бестелесного, не содержащего каких-либо членов и очертаний; а следовательно, ничто тварное не подобно Ему по естеству, и ни одна тварь не нетленна по природе, но вся

разумная природа телесна, вся тленна, вся изменчива, в то время как только Он не подвержен тлению и изменению — “Единый имеющий бессмертие”] (De scriptoribus ecclesiasticis, XXXIV; p. 74 Richardson). То же послание упоминает Иоанн Кассиан: “Theophili praedictae urbis episcopi solemnes epistulae commearunt, quibus cum denuntiatione paschali contra ineptam quoque Anthropomorphitarum haere-sim longa disputatione disseruit, eamque copioso sermone destruxit” [Пришли праздничные послания епископа вышесказанного города Феофила, в которых с назначением дня Пасхи он поместил длинное рассуждение и против нелепой ереси антропоморфитов и опроверг ее обильной речью] (Coll. X, 2). Далее Кассиан описывает смятение в монастырских кругах по поводу этого резкого послания, особенно “in eremo Scitii” [в Скитской пустыне]: во всех монастырях, кроме одного, послание запрещалось читать, как публично, так и частным образом — legi aut recitari. Самого архиепископа подозревали в ереси и осуждали velut haeresi gravissima depravatus [как зараженного весьма важной ересью], ибо он противоречит Священному Писанию — impugnare sanctae scripturae sententiam videretur. Разве не написано, что человек создан по образу Божию?

Встреча Афу и Феофила, несомненно, имела место *перед* восстанием разгневанных монахов, так живо описанным у Сократа и Созомена.<sup>138</sup> Трудно представить, чтобы мирная беседа, описанная в “Житии,” происходила в то время, когда во всех монастырских общинах Египта разгоралась жестокая борьба. Более того, эта беседа была бы излишней после того, как Феофил уже изменил свое мнение. Согласно “Житию,” Афу первый высказал Феофилу возражения против его “проповеди.” Афу никого не представляет, его выступление основано на личном отношении, на полученном им самим откровении. В это время Афу жил, очевидно, где-то поблизости от Оксириха, — сам он называет себя “человеком из Пемдже,” что, по-видимому, относится не к происхождению, а к месту жительства. Послание Феофила он услышал в Оксирихе. Его приход не имеет прямой связи с волнением in eremo Scitii, о котором рассказывает Иоанн Кассиан.

Наши источники явно противоречат друг другу. Сократ и Созомен представляют дело так, что Феофил был напутан монахами и под их давлением вынес свое решение — осудить Оригена. В “Житии” Афу имя Оригена не встречается. Агиограф настаивает, что Феофил был убежден аргументами Афу и “тотчас” отрекся от неудачного выражения — “написал во всю страну.” Логично предположить, что до пришествия толпы монахов Феофил встречался и разговаривал с отдельными людьми. Во всяком случае, имя Афу в этом контексте встречается только в “Житии.” С другой стороны, трудно представить, чтобы современник событий опустил всякие упоминания о бунте монахов. Более вероятно, что “Житие блаженного Афу” появилось много позже, когда память о смуте сошла на нет, а автора интересовали исключительно аскетические подвиги святого и труды на благо общины в Оксирихе. Встреча Афу с Феофилом представлена здесь в контексте биографии отшельника, а не в исторической перспективе.

Любопытно и важно, что, согласно “Житию,” Афу обращает внимание лишь на одно выражение — λέξις — в послании Феофила, и весь разговор касается учения об образе Божием. В беседе с архиепископом Афу не развивает и не защищает никаких “антропоморфитских” тезисов, а лишь настаивает на существовании образа Божия в человеке. О наличии или отсутствии “человеческого облика” в Боге речь, вообще, не идет. Афу утверждает только,

<sup>138</sup> Дриотон также считает беседу состоявшейся *прежде* этих событий (Op. cit., p. 121). Феликс Хаза, напротив, считает, что разговор произошел *вскоре после* — kurz nachher. Такое, однако, едва ли возможно. Haase, Felix. Altchristliche Kirchengeschichten nach Orientalischen Quellen. Leipzig, 1925, S. 201.

что человек даже в нынешнем состоянии, несмотря на всё свое несовершенство и ничтожество, должен считаться созданным по образу Божию и, следовательно, заслуживает уважения. Прежде всего Афу беспокоит о чести и достоинстве человека. Феофил, напротив, смущен очевидной человеческой греховностью и ничтожностью: он спрашивает, как можно считать, что эфиоп или хромым носят образ Божий.

Феофил, очевидно, придерживается мнения, что образ Божий потерян Адамом при грехопадении, и, следовательно, дети Адама уже не созданы по образу Божию. Именно это воззрение разбирает и опровергает Епифаний в “Анкорате” и в “Панарие,” в разделах, посвященных авдианам. Вспомним, что обе работы написаны в семидесятых годах IV века, задолго до оригенистских споров и антропоморфитских волнений в Египте.<sup>139</sup> Позиция самого Епифания в этом вопросе взвешенна и осторожна. Человек создан по образу Божию, *κατ' εἰκόνα* — это истина Писания, нельзя ее забывать или сомневаться в ней. Но не следует выяснять, в какой именно части человека находится *κατ' εἰκόνα*, и тем более нельзя ограничивать образ какой-то одной стороной человеческого существования, исключая все остальные. Нужно с верой исповедовать присутствие “образа” в человеке, иначе мы презрим Божественный дар и будем неверны Богу — *ἵνα μὴ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἀθετήσωμεν καὶ ἀπιστήσωμεν θεῷ*. Бог всегда говорит истину, даже если порой она ускользает от нашего понимания — *εἰ καὶ ἐξέφυγε τὴν ἡμῶν ἐννοίαν ἐν ὀλίγοις λόγοις*. В любом случае, отрицание *κατ' εἰκόνα* противоречит православной вере и разуму Святой Церкви — *οὐ πιστόν, οὔτε τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας* (Ancor. LV; Haeres. LXX, al. L, cap. 2). Многие, продолжает Епифаний, пытаются найти место для образа Божия: одни помещают его только в душе, другие — только в теле, а иные — в человеческих добродетелях. Все эти измышления несогласны с Преданием. *Κατ' εἰκόνα* не находится ни в одной душе, ни в одном теле, но неверно будет отрицать, что он присутствует и в душе, и в теле — *ἀλλ' οὔτε λέγομεν τὸ σῶμα μὴ εἶναι κατ' εἰκόνα οὔτε τὴν ψυχήν*. Иными словами, образ Божий — во всём человеке: человек в целом, а не какая-либо его часть, создан *κατ' εἰκόνα Θεοῦ*. Наконец, некоторые полагают, что образ Божий, напечатленный в Адаме, был отнят (*απώλεσε*) при изгнании его из Рая. Велико развращенное воображение этих людей, восклицает Епифаний — *πολλή τις ἐστὶ τῶν ἀνθρώπων μ-θοποιία*. Мы же должны верить, что *κατ' εἰκόνα* сохраняется в человеке до сих пор, и в человеке, как целом, а не в какой-то его части — *ἐν παντὶ δε μάλιστα καὶ οὐχ ἀπλῶς (ἐν τινὶ μέρει)*. Но где и как он расположен, ведомо одному Богу, даровавшему нам Свой образ по благодати (*κατὰ χάριν*). “Образ” не погибает, хотя может потускнеть и быть запятнан грехами. Здесь Епифаний дает ссылки на Писание: Быт. 9:3-7; 1 Кор. 11:7; Иак. 3:9 (Haeres. LXX, cap. 3; ср. Ancor. LVI, LVII). Заметим, что те же тексты (за исключением послания апостола Иакова) цитирует Афу в беседе с Феофилом. Еще важнее, что в “Анкорате” Епифаний использует ту же евхаристическую аналогию, какую мы находим в житии Афу. *Κατ' εἰκόνα* — дар Божий, и Богу надо верить. *Κατ' εἰκόνα* можно понять по аналогии — *ἀπὸ τῶν ὁμοίων*. Далее следует краткий рассказ об установлении Евхаристии. Ведь, говорит Епифаний, “ὁρώμεν ὅτι οὐκ ἴσον ἐστὶν οὐδὲ ὁμοιον οὐ τῆ ἐνσάρκῳ εἰκόνι, οὐ τῆ ἀοράτῳ θεότητι, οὐ τοῖς χαρακτήρσι τῶν μελών” [мы видим, что это (хлеб) ни равно, ни подобно ни воплощенному образу, ни невидимому Божеству, ни чертам членов]. Но мы просто верим словам Христа (Ancor. LVII).

Епифаний утверждает: согласно Писанию, человек создан “по образу Божию,” и сомневаться или отрицать это — против православной веры. Но этот “образ,” то *κατ' εἰκόνα*,

<sup>139</sup> Ср. Altaner, Berthold. Patrologie. 5th edition. Munchen, 1958, S. 282; и Quasten, Johannes. Patrology. Vol III. 1960, pp. 386-388.



в каком-то смысле тайна: благодатный дар Божий, который нельзя понять разумом, но можно лишь принять верой. Находясь на такой позиции, Епифаний отвергает и буквалистскую экзегезу “антропоморфитов,” и спиритуалистические причуды оригенистов. Эту точку зрения он отстаивал в Иерусалиме в 394 году. В письме к иерусалимскому епископу Иоанну, сохранившемся лишь в латинском переводе блаженного Иеронима, он излагает свою мысль с предельной ясностью. В этом послании среди различных заблуждений Оригена Епифаний называет следующее: “Ausus est dicere, perdidisse imaginem Dei Adam... et ilium solum factum esse ad imaginem Dei qui plasmatus esset ex humo, et uxorem ejus... eos vero qui conciperentur in utero, et non ita nascerentur ut Adam Dei non habere imaginem” [Дерзко утверждать, что Адам лишился образа Божия... или что он один, созданный из земли, был сотворен по образу Божию и жена его..., а те, которые были зачаты во чреве, а не появились, как Адам, образа Божия не имеют]. Опровергая это “зловредное толкование” — *maligna inter-pretatione* — Епифаний цитирует Писание; подбор текстов следующий: Быт. 9:4-6; Пс. 38:7; Прем. 2:23; Иак. 3:8-9; 1 Кор. 11:7. Епифаний заключает: “Nos autem, dilectissime, credimus his, quae locutus est Dominus, et scimus, quod in cunctis hominibus imago Dei permaneat, ipsique concedimus nosse, in qua parte homo ad imaginem Dei conditus sit” [Мы же, возлюбленный, верим тому, о чем говорил Господь, и знаем, что во всех людях сохраняется образ Божий, и признаём, что Ему ведомо, в какой своей части создан человек по образу Божию] (“Ad Ioannem episcopum,” inter “Epist. Hieronomi,” LI, 6.15-7.4; PG 43, 388-389). Естественно, что Иоанн заподозрил Епифания в “антропоморфитских” симпатиях, о чем сообщает Иероним: “Volens ilium suspectum facere stultissimae haereseos” [заподозрив его в глупейшей из ересей]. Иероним описывает драматическое столкновение между Иоанном и Епифанием и проповедь Иоанна, направленную против кипрского епископа. Епифанию пришлось скорректировать свою позицию: “Cuncta (inquit) quae locutus est collegio frater, aetate filius meus, contra Anthropomorphitarum haeresim, bene et fideliter locutus est, quae mea quoque damnatur voce; sed aequum est, ut quomodo hanc haeresim condemnamus, etiam Origenis perversa dogmata condemnemus” [Всё (говорит он), что высказывал мой брат по сану и летами сын против антропоморфитской ереси, сказано хорошо и справедливо, и я присоединяюсь к его обвинениям; но получается, что, осуждая эту ересь, мы осуждаем также ложные учения Оригена] (блаженный Иероним, *Contra Ioannem Hiero-solymitanum*, cap. 11; PL 23, 364). Иероним пишет, когда события еще свежи в памяти, и желчное перо его полно волнения и гнева; однако мы можем полагать, что позиция Епифания здесь передана точно. Следует добавить, что изначально Феофил также относился к Епифанию с подозрением и “обвинял его в том, что тот низко мыслит о Боге, приписывая Ему человеческую форму.” Позднее они помирились, и Феофил даже обрел союзника в лице Епифания — но это было уже после 399 года, когда александрийский епископ изменил свои взгляды (Сократ Схоластик, *Hist. Eccl. VI, 10*).

Вернемся к “Житию блаженного Афу.” Позиция Афу в споре весьма напоминает позицию Епифания. Она проста: “образ Божий” в человеке реален, даже если сам человек неизмеримо далек от Бога. Портрет царя, грубый и безжизненный, всё равно остается его “образом,” образом живого человека, и потому принимает почитание, надлежащее царю. А человек — не бездушный образ: в нем обитает Дух Божий. Далее, портрет царя становится официальным “образом” только после подтверждения самого царя: “Это — мой образ.” Так же и Бог в Писании называет Своим образом человека. К несчастью, текст “Жития” в этом месте испорчен; но, похоже, здесь Афу ссылается и на Воплощение. Евхаристический аргумент Афу имеет тот же смысл: не верь поверхност-

ным впечатлениям, верь слову Божию. Во время Евхаристии мы видим хлеб, но верою созерцаем Тело, повинуюсь свидетельству Господа: “Сие есть Тело Мое.” Так же говорит Бог о человеке: “Он сотворен по образу Моему.” Афу не выходит за пределы этого утверждения, он не пытается найти для образа Божия конкретное место и рационализировать тайну. В его рассуждении нет ничего “антропоморфитского.” С другой стороны, речь Афу так близка к словам Епифания, что трудно не заподозрить прямой зависимости. Насколько нам известно, сочинения и письма Епифания в то время имели широкое распространение, и вполне логично предположить, что если одни египтяне читали Оригена, другие изучали его противников, из которых Епифаний был наиболее заметным и уважаемым.

Кто же эти люди, считающие, что *κατ' εικόνα* в человеке утерян после грехопадения? Кому так гневно и язвительно возражает Епифаний в “Панарии”? Вероятнее всего, он имеет в виду Оригена и его последователей, особенно из числа египетских отшельников. В разделе “Панария,” посвященном Оригену, Епифаний вскользь упрекает его за мнение, что Адам потерял *κατ' εικόνα* (Haeres. LXIV, al. XLIV, cap. 4). На самом деле мысль Оригена сложнее и сдержаннее, она не доходит до прямого отрицания “образа.” Более того, в его творениях есть места, где Ориген утверждает и настаивает, что “образ” не мог исчезнуть или изгладиться совершенно, что он остается даже в той душе, в которой из-за невежества и непокорства “образ земной” затмил *κατ' εικόνα Θεού*. (Contr. Cels. IV, 83; In Gen. hom. XIII, 3, 4). Однако Ориген говорит только о “внутреннем человеке”: *κατ' εικόνα* заключен лишь в *νοῦς* [уме] или *ἡγεμονικόν* [высшем духовном начале], а в теле его нет.<sup>140</sup> Во взглядах на образ Божий в греческом богословии четвертого века присутствовала неопределенность, неразрешенная двойственность. Здесь нужно быть очень внимательным: писатели этого времени не говорят, что человек *есть образ Божий*, но что он *создан по образу Божию*. Ударение ставится на соответствии своему предназначению: образ тогда истинный образ, когда он правильно отображает то, образом чего является или должен являться. Образ в этом учении обладает ярко выраженной динамичностью. Неизбежно встает вопрос: как и до какой степени это динамическое отношение может сохраниться, когда заповедь нарушена, когда человек свернул с предназначенного для него пути и отверг свое призвание? Разрешить эту проблему способно аккуратное различие “образа” и “подобия,” которое, увы, проводилось недостаточно последовательно и далеко не всеми. Богословие образа тесно связано с богословием греха и Искупления, а понятие о грехе в то время не было разработано в совершенстве ни на Востоке, ни на Западе. В мысли святителя Афанасия, особенно в ранний период, чувствуется разлад между различными мнениями. В своём сочинении “О Воплощении” святитель Афанасий говорит о грехопадении, как о полной и необратимой катастрофе — *το μὲν τῶν ἀνθρώπων γένος ἐφθείρετο, ὁ δὲ λογικός καὶ κατ' εἰκόνα γενόμενος ἄνθρωπος ἠφάνιζετο* [тогда род человеческий растлевался, словесный же и по образу созданный человек исчезал] (De incarn. 6, 1). Падший человек, так сказать, утратил свое положение человека — *ἢ γὰρ παράβασις τῆς ἐντολῆς εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐτοῦ ἐλέστρεφεν, ἵνα ὡσπερ οὐκ ὄντες γεγόνασιν, οὕτως καὶ τὴν εἰς τὸ εἶναι φθόραν ὑπομείνωσι τῷ χρόνῳ εἰκότως* [потому что преступление заповеди возвратило их в естественное состояние, чтобы, как сотворены были из ничего, так и в самом бытии со временем по всей справедливости потерпели тление]

<sup>140</sup> Ср. Crouzel, Henri. Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris, 1956, особенно pp. 206-211; краткое резюме этой книги приводится в статье: Crouzel, Henri. L'Image de Dieu dans la théologie d'Origène // Studia Patristica. Vol. II. Berlin, 1957, pp. 194-201. См. также Camelot Th. La Théologie de l'image de Dieu // Revue des sciences philosophiques et théologiques. Vol. XI. 1956, pp. 443-471.

(4, 4). Кат' εἰκόνα — благодатный дар, ныне отнятый или утраченный. Он должен быть восстановлен, даже создан вновь: святитель Афанасий использует слова ἀνακαινίζειν [обновить] и ἀνα-κτίζειν [создать заново]. По святителю Афанасию, кат' εἰκόνα в человеке был, так сказать, “наложен извне” на природу, которая сама по себе изменчива и текуча — φύσις ρευστή καὶ διαλυομένη. Стабильность человеческого состава до грехопадения сохранялась через “причастие” Слову. Отчуждение, возникшее с грехопадением, нарушает это причастие.<sup>141</sup> Таким образом святитель Афанасий хотел подчеркнуть глубину и ужас греха: падший человек уже не человек в полном смысле слова, и наиболее зримо это проявляется во власти над ним смерти — неизбежного следствия возникшего отчуждения. Именно в отчуждении, в отдалении от Бога следует видеть причину нашей тленности, нашего существования на грани полного уничтожения.<sup>142</sup> Та же двойственность ощущается в богословии святителя Кирилла Александрийского. Согласно его толкованию, человек в каком-то смысле остается кат' εἰκόνα — как разумное существо, наделенное свободой. Но другие черты образа — и в первую очередь нетленность — потеряны, и сам образ искажен или “сфальсифицирован” (παρεχάρηται), словно фальшивая монета или поддельная печать. Как и святитель Афанасий, святитель Кирилл, чтобы охарактеризовать воздействие греха на то кат' εἰκόνα, использует слово с двойным значением “ἀφανίζειν”; слово это может означать, как неглубокое искажение, так и полное уничтожение, и трудно сказать, в каком из смыслов употребляется оно здесь.<sup>143</sup>

Анализировать во всей полноте проблему кат' εἰκόνα в греческом богословии четвертого и последующих столетий сейчас не входит в наши задачи. Тем не менее, проведенный нами беглый и весьма поверхностный обзор поможет нам достичь непосредственно нашей цели — прояснить позицию Феофила. По всей видимости, он следует святителю Афанасию, как позднее будет следовать ему святитель Кирилл. Вспомним краткий пересказ пресловутого послания, приведенный Геннадием. Феофил подчеркивает то же, что и Афанасий, — непреодолимый разрыв между Богом, Вечным и Бессмертным, и падшим человеком, тленным, изменчивым и преходящим. После грехопадения, говорит он, человек утратил образ Божий. Более того, александрийские отцы склонны ограничивать то кат' εἰκόνα “внутренним человеком,” духовной стороной существования. Это, несомненно, наследие Оригена.

### Подведем итоги.

В беседе Афу с Феофилом мы встречаемся с двумя противоположными взглядами на то кат' εἰκόνα Θεοῦ, то есть на природу и характер “образа Божия в человеке.” Можно предположить, что здесь и содержится главный предмет бурного спора, известного нам под названием “антропоморфитского.” Без сомнения, были в Египте и невежественные

<sup>141</sup> Ср. мою статью: *The Concept of Creation in St. Athanasius // Studia Patristica. Vol. VI. Berlin, 1962, pp. 36-57* [см. с. 80 настоящего издания].

<sup>142</sup> Ср. *Bernard, Régis. L'Image de Dieu d'après saint Athanase. Paris, 1952, pp. 48-54, 62-79, 131 ss.* См. также *Camelot Th. Op. cit.; и Gross, Julius. Entstehungsgeschichtedes Erbsundendogmas. Bd. I. Munchen-Basel, 1960, SS. 125-132.*

<sup>143</sup> Ср. *Burghardt, Walter J (S. J.). The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria. Washington, 1957, pp. 141-159.* Следует заметить, что святитель Кирилл продолжил борьбу с египетскими антропоморфитами. Сочинение “*Adversus Anthropomorphitas*” [Против антропоморфитов] в действительности является более поздней компиляцией писаний святителя, в том числе в нее попали два письма, обращенные к некоему Диакону Тиверию и его единомышленникам. См. критическое издание Пьюзи (Philip E. Pusey): *Cyrolli Archiepiscopi Alexandrini in D. Ioannis Evangelium. T. III. Oxonii, 1872.*

монахи, злоупотреблявшие буквальным толкованием образов Писания *simplicitate rustica* [по своей невежественной простоте], как говорит о таких блаженный Иероним, описывая, впрочем, ситуацию в Палестине. Но существовала и более глубокая подоплека богословских разногласий — неприятие всей оригеновской традиции. В. Буссе верно замечает: “Wenn die Theo-philus Bekämpfung des Anthropomorphismus eine so grosse Erregung bei den sketischen Monchen hervorrufft (Cassian, “Coll.” X), so handelt es hier eigentlich nicht um das Dogma, sondern um eine Lebensfrage fur die von der Gottesschau lebende enthusiastische Frömmigkeit” [Когда борьба Феофила с антропоморфизмом подняла такое волнение среди скитских монахов, речь шла не просто о догме, но об опыте восторженной набожности, рождаемой созерцанием Бога].<sup>144</sup> Показательна в этом отношении история Серапиона, изложенная Кассианом (Coll. X, 3).<sup>145</sup>

В свете сведений, почерпнутых из “Жития блаженного Афу,” становится понятна и та загадочная фраза, которой, по словам Сократа и Созомена, Феофил успокоил разгневанных монахов. “Выйдя к монахам, он примирительным тоном так обратился к ним: “Видя вас, я созерцаю лик Божий.” Эти слова успокоили ярость людей, и они ответили: “Если ты и вправду признаешь, что лик Божий таков же, как наш, анафематствуй сочинения Оригена” (Сократ Схоластик, Hist. Eccl. VI, 7: οὐτως ὑμᾶς, εφη, ειδον ως θεού πρόσωπον; ср. Созомен, Hist. Eccl. VIII, 11). Конечно, слова Феофила могли быть просто льстивым увещанием, — так интерпретирует их Тиллемон.<sup>146</sup> Подразумевалась, несомненно, и библейская цитата — Быт. 33:10, встреча Иакова с Исавом: “Ибо я увидел лице твое, как бы кто увидел лице Божие.” Но, кажется, в устах Феофила это больше, чем лесть. Вспомним фразу из его Пасхального послания, так смутившую Афу: “Образ Божий — не тот, что носим мы, человеки.” Афу в своих возражениях настаивает, что славу Божию можно узреть даже в таком искаженном и потускневшем образе, каким является падший человек. Странно было бы, если б разгневанные монахи успокоились от одной вежливой фразы. Нет, своим приветствием Феофил в скрытой форме отрекся от оскорбительных слов послания, столь рассердившего монахов. И монахи поняли это.<sup>147</sup>

Согласно “Житию” Афу, Феофил был убежден его аргументами, признал свою ошибку и разослал “во всю страну” новое послание. Оно осталось неизвестным. В позднейших пасхальных посланиях, сохранившихся только в латинских переводах Иеронима, Феофил, вообще, не касается проблемы образа. Они посвящены в основном опровержению Оригена.<sup>148</sup> Но мы можем довериться “Житию” и утверждать, что Афу произвел сильное впечатление на Феофила: этот простой, неученый отшельник оказался настоящим мудрецом. Афу, в свою очередь, восхвалял смирение Феофила, позволившее

<sup>144</sup> Bousset W. *Apophthegmata*, Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Tübingen, 1923, S. 83.

<sup>145</sup> См. мою статью: *The Anthropomorphites in the Egyptian Desert* // *Akten des XI Internationalen Byzantinistenkongresses*, München 1958. München, 1960, SS. 154-159 [см. с. 303 настоящего издания].

<sup>146</sup> Tillemont. *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*. Vol. XI. Paris, 1706, p. 463.

<sup>147</sup> Аналогичную фразу мы встречаем в коптской записи бесед Кирилла и Феофила с монахами. Перевод на немецкий сделал и опубликовал Крум (W. E. Crum). Феофил говорит, обращаясь к апе Горзезию: “So wie der Herr der Sonne, Christus, als er zu dem Himmel aufFuhr, ebenso bist du vor mir heute” [Как Господь Иисус Христос при Вознесении, так и ты сегодня предо мною]. — *Der Papyruscodex saec. VI-VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham, herausgegeben und übersetzt von W. E. Crum*. Strassburg, 1915 (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg, Heft 15), S. 67; этот отрывок также цитирует Haase, fW/jc. Op.cit., S.201.

<sup>148</sup> Эти послания относятся к 401 и 404 гг (у Иеронима, Epist. 96 et 100). См. *Richard, Marcel Les Écrits de Théophile d'Alexandrie* // *Le Muséon*. LU. 1937, 1/2; а также статью Делобеля и Ришара (R. Delobel, M. Richard) о Феофиле в *Dictionnaire de Théologie catholique*. T. XV.1 (1946).

тому признать свою ошибку. Возможно, история слегка приукрашена. Афу отказался от приглашения остаться в Александрии и возвратился в пустыню. Три года спустя, когда скончался пемджеский епископ, Феофил назначил на это место Афу, хотя община выдвигала другого кандидата. Здесь нет ничего невероятного. Уже во времена святителя Афанасия Великого епископами часто становились монахи. И Феофил не в первый раз назначал монаха на кафедру. Самый известный пример — Диоскор, один из Длинных Братьев, ставший по назначению Феофила епископом Гермополя.

“Житие блаженного Афу” пришло к нам, вероятнее всего, из коптских кругов. Сведения об антропоморфитском споре, приводимые в греческих и латинских источниках, грешат односторонностью и тенденциозностью. Особенно это относится к Иоанну Кассиану, “благочестивому журналисту,” как метко охарактеризовал его Рене Драге.<sup>149</sup> В споре Кассиан занимает оригенистскую позицию. В своих сочинениях он излагает точку зрения Евагрия: “Noi in Cassiano rileggiamo Evagrio” [У Кассианамы перечитываем Евагрия], — справедливо замечает современный исследователь.<sup>150</sup> Картина египетского монашества в “Historia Lausiaca” также представлена с греческих позиций, “в духе Евагрия,” по словам Драге.<sup>151</sup> С тех пор учение “антропоморфитов” подается в искаженном виде, а антропоморфитский спор изображается, как столкновение simplices [простецов] с людьми учеными. Да, был и такой аспект. Но в целом спор гораздо серьезней и глубже: он является столкновением богословских концепций и духовных традиций. “Житие” Афу раскрывает нам богословскую перспективу спора, и в этом — историческая ценность данного замечательного агиологического документа.

## Дополнения

1. Ценная книга Антуана Гийомона (Antoine Guillaumont) “Les “Kephalaia gnostica” d'Evagre le Pontique et l'histoire de Torigénisme chez les grecs et les syriens” (“Patristica Sorbonensis,” 5, Editions du Seuil, Paris, 1962) вышла уже после того, как настоящая статья была отдана в печать. Антропоморфитскому спору Гийомон посвящает один небольшой абзац (pp. 59-61). Он не верит, что египетские антропоморфиты имели какое-либо отношение к авдианам: “Cette filiation est difficile à établir historiquement. Il paraît plus naturel de ne voir dans ce mouvement qu'une réaction spontanée contre la théorie evagrienne de la prière

<sup>149</sup> Les Pères du désert. Textes choisis et présentés par René Draget, p. XV: “Écrivant vingt ou trente ans après son voyage, le pieux journaliste a mis du sien dans son reportage: le mythe de la parfaite objectivité ne pourrait d'ailleurs tromper que les pauvres psychologues que nous sommes. Cassien ne cache pas que c'est à travers sa propre expérience qu'il se remémore celle de ses maîtres égyptiens; ce qu'il savait moins, peut-être, et qui ne l'aurait troublé d'aucune sorte, c'est que, dans les Conférences, il peignait le rustique ascétisme de Scète avec la palette brillante des Alexandrins plus savants” [Возвращаясь к событиям двадцати- или тридцатилетней давности, благочестивый журналист привнес в репортаж об этом путешествии немало своего — впрочем, мифу о полной объективности могут поддаться только такие жалкие психологи, как мы. Иоанн Кассиан не скрывал того, что описывает делание египетских учителей сквозь призму собственного опыта. Так в “Собеседованиях” он повествует о бесхитростном, грубом аскетизме Скита изысканнейшим стилем александрийцев — и если и знает об этом несоответствии, то едва ли смущается им].

<sup>150</sup> Marsili, D. Salvatore (O. S. B.), Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico, Dottrina sulla carità e contemplazione. Romae, 1936 (Studia Anselmiana, V), p. 161; ср. также Chadwick, Owen. John Cassian. A Study in Primitive Monasticism. Cambridge, 1950.

<sup>151</sup> Следует обратить особое внимание на работу Draget R. L'Histoire lausiaque, une œuvre écrite dans l'esprit d'Evagre // Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain, 1946, pp. 321-364; 1947, pp. 5-49.

pure — réaction compréhensible de la part de gens simples qui pouvaient craindre que le Dieu de la Bible, qui a fait l'homme à son image, n'ait plus de place dans une piété si haute” [Такая связь с трудом поддается историческому обоснованию. Гораздо более естественно было бы видеть в этом движении лишь спонтанный отпор Евагрию с его теорией чистой молитвы — отпор вполне понятный, исходящий от простого люда, опасющегося, что Богу Библии, сотворившему человека по образу Своему, не остается места на недостижимых высотах евагрианской набожности] (p. 61, note 62). Гийомон цитирует мою статью 1960 года, в целом одобряя ее, но сожалеет, что я ограничился лишь текстом Кассиана и не упомянул Евагрия с его трактатом “О молитве.” Единственной целью той статьи — краткого сообщения на конгрессе в Мюнхене, очень ограниченного по времени, — было объяснить позицию Серапиона и указать на важность проблемы образа Божия в человеке для понимания конфликта в целом. Гийомон также ссылается на работу Дриотона, однако, кажется, недооценивает важность “Жития Афу,” “le curieux document” [любопытного документа], как он его называет.

2. Βούβαλος (или βοῦβαλις) — не *буйвол* (buffalo), как обычно переводят это слово (например, Дом Э. Пишери в своем издании кассиановских “Собеседований” в серии “Sources Chrétienne” — le bœuf sauvage!), а *антилопа*, bubalis mauretanica; см. “Lexicon” Лидделл-Скотта, sub voce. Английское слово “buffalo” может обозначать, как вид африканского оленя или газели, так и буйвола, дикого быка (ср. Webster's Dictionary).

## Комментарии:

<sup>1</sup> Revillout E. La Vie du bienheureux Aphou, évêque de Pemdje (Oxyrinque) // Revue égyptologique. III, 1, pp. 27-33.

<sup>2</sup> Rossi, Francesco. Trascrizione di tre manoscritti Copti del Museo Egizio di Torino, con traduzione italiana // Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino. Série II, XXXVII, pp. 67-84 (текст), 145-150 (перевод). В том же выпуске Росси опубликовал еще несколько документов из туринаского собрания. Существует отдельное издание: “I papiri copti del Museo egizio di Torino, trascritti e tradotti,” в двух томах (Torino, 1887, 1892). См. также Atkinson, Robert. On Professor Rossi's Publication of South Coptic texts // Proceedings of the Royal Irish Academy. III. Dublin, 1895-1898, pp. 25-99. Небольшие, но весьма важные поправки к текстам Росси были предложены Оскаром фон Леммом: Lemm, Oscar von. Koptische Miscellen. XLVI // Bulletin de l'académie impériale des sciences de S. Pétersbourg. VI-ème série, II, 7, 15 Avril 1908, pp. 596-598.

<sup>3</sup> Болотов В. В. Из церковной истории Египта: II. Житие блаженного Афу, епископа пемджеского // Христианское чтение. 1886, № 3/4, сс. 334-377.

<sup>4</sup> Drioton E. La Discussion d'un moine anthropomorphite audien avec le Patriarche Théophile d'Alexandrie en l'année 399 // Revue de l'Orient chrétien. Deuxième série, X (XX). 1915-1917, pp. 92-100, 113-128.

<sup>5</sup> Manoscritti copti esistenti nel Museo Egizio nella Biblioteca Nazionale di Torino, raccolti da Bernardino Drovetti e indicati dal Prof. Francesco Rossi // Rivista delle Biblioteche e degli Archivi. X, 9. 1889, Settembre, p. 114.

<sup>6</sup> Catalogus Codicum Copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Veletris adservantur, auctore Georgio Zoëga Dano. Romae, MDCCCX, p. 169.

<sup>7</sup> См. Rossi, Francesco. Trascrizione di un Codice Copto del Museo Egizio di Torino // Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino. Série II, XXXV (1884), pp. 165-167; также: Trascrizione di alcuni testi copti tirati dai papiri del Museo Egizio di Torino // Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino. Série II, XXXVI (1885), pp. 89-91.

<sup>8</sup> *Peyron, Amedeo*. Saggio di studi sopra papiri codici cotti ed un Stella trilingue del Reale Museo Egiziano // Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino. XXIX (1825), p. 78; также: *Lexicon Linguae Copticae*, studio *AmedeiPeyron*. Taurini, 1835, pp. XXV-XXVI.

<sup>9</sup> *Rossi, Francesco*. Trascrizione di un Codice Copto del Museo Egizio di Torino, p. 166.

<sup>10</sup> *Reveillout E.* Le Concile de Nicée, d'après les textes coptes // *Journal asiatique*. Vn-ème série, I (1873), 2, pp. 217-222; здесь Ревилью дает перевод дарственной записки. В то время он полагал, что всё собрание было составлено в *первые годы* папства святителя Кирилла. Впоследствии он становится более осторожен и говорит о *конце* правления святителя: Le Concile de Nicée d'après les textes coptes et les divers collections canoniques. Paris, 1881, p. 112, not. I. В предисловии к своей публикации “Жития Афу” он пишет просто: *до раскола* (*Revue égyptologique*. III, I, p. 28).

<sup>11</sup> Ср. *Болотов В. В.* Из церковной истории Египта: I. Рассказы Диоскора о Халкидонском соборе // Христианское Чтение. 1885, № 1/2, сс. 89-92.

<sup>12</sup> См. *Lefort Th.* “Ἰσον = Exemplum, Exemplar // *Le Muséon*. XLVII, 1/2, p. 58:.”..vraisemblablement aux environs du Vile siècle” [вероятно, около седьмого века]. Это замечание брошено вскользь, и Лефор не приводит оснований своей датировки.

<sup>13</sup> *Zoëga*. Op. cit., p. 4.

<sup>14</sup> Болотов считает, что арабский синаксарь Михаила, епископа Атриба и Малиджа (XIII век), основан на макарьевских Четиях-Минях. Ср. более позднюю работу: *Graf, Georg*. Geschichte der Christ-lichen Arabischen Literatim II. Città del Vaticano, 1947, S. 416 ff. Однако в полной мере проследить историю арабского синаксаря невозможно.

<sup>15</sup> *Болотов В. В.* Из церковной истории Египта II, сс. 340-343.

<sup>16</sup> Там же, сс. 343-346.

<sup>17</sup> *Drioton E.* Op. cit., pp. 93-94. Марсель Ришар полагает, что Дриотон несколько преувеличил историческое значение “Жития”: *Richard, Marcel*. Les Écrits de Théophile d'Alexandrie//*Le Muséon*. LU. 1937,1/2, p. 36, not. 16.

<sup>18</sup> *Zoëga*. Op. cit., pp. 363-370 (Codex. Sahid. CLXXII); *Amélineau E.* Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne // *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*. IV, 2. Paris, 1895, pp. 515-516 (предисловие), 759-769 (текст и перевод).

<sup>19</sup> См. *O'Leary, De Lacy*. The Saints of Egypt. London, 1937, pp. 223-224, 106-107; *White, Hugh G. Evelyn*. The Monasteries of the Wadi'n Natrun. Part II: The History of the Monasteries of Nitria and Scete. N. Y, 1932, p. 158 ff.; см. также арабский “Synaxarium Alexandrinum” на седьмое число месяца паопи: C.S.C.O., *Scriptores Arabici*. Ser. III, t. 18. Roma, 1922 / Latin tr. *J. Forget*, pp. 58-59.

<sup>20</sup> *Amélineau E.* Op. cit., p. 516.

<sup>21</sup> Английский перевод [цитируемый в оригинале статьи] любезно сделал для меня профессор Гарвардского университета Томас О. Ламбдин (Thomas O. Lambdin), которому я выражаю сердечную благодарность.

<sup>22</sup> См., например, главу “О святых отшельниках.” Греческий текст был напечатан Ф. Но: *Nau F.* Le Chapitre περί αναχωρητών αγίων et les sources de la Vie de saint Paul de Thèbes // *Revue de l'Orient chrétien*. X, 1905, pp. 387-417. Ф. Но утверждает, что это одно из наиболее ранних аскетических сочинений Египта (“un des premiers écrits ascétiques de l'Égypte” — p. 387) и что им пользовался блаженный Иероним. Некий отшельник описывает свою жизнь в пустыне: ὁρῶ βουβάλους ἐρχόμενους καὶ τὸν δοῦλον τοῦ θεοῦ γυμνόν [я увидел идущих антилоп, и этот раб Божий, обнаженный, шел с ними] (p. 410); ἦν τις ἀναχωρητής βροσκόμενος μετὰ τῶν

βουβάλων [это был один из отшельников, пасущийся подобно антилопе] (р. 414, not. 22). Древний латинский перевод этой главы, сделанный иподиаконом Иоанном, опубликован Росвейде (Rosweyde): *De vitis Patrum*. Liber VI, libellas 3; перепечатано в PL 73, 1004-1014: “Vidi bubalos venientes, et ilium servum Dei venientem cum eis nudum” (col. 1009); “Vidit... hominem pascentem tanquam bestiam” [он увидел человека, пасущегося подобно животному] (col. 1008). Отрывки из коптской версии опубликовал Мингарелли (Mingarelli): *Aegyptiorum Codicum Reliquiae Venetis in Bibliotheca Naniana asservatae*. Bononiae, 1785, pp. CCCXXXVII-CCCXLIII. Сирийская версия приведена в “Paradisus Patrum” Ишо (Isho), напечатанном у Беджана (Bedjan): *Acta Martyrum et Sanctorum*. VII, Paris, 1897, pp. 252-260; и, вместе с английским переводом, у Баджа (E. W. Budge): *The Book of Paradise etc. Vol. I*. London, 1904, pp. 358-362 (перевод). Произведение состоит из нескольких рассказов разных людей, причем один из них приписан апе Макарию Египетскому. Этот же материал входит в житие апы Онуфрия (Бенофера), коптский текст которого публиковался дважды: *Amélineau E. Voyage d'un moine égyptien dans le désert // Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*. Vol. V. Paris, 1884, pp. 166-194; а позднее: *Budge E. W. Coptic Martyrdoms, etc., in the dialect of Upper Egypt*. London, 1914, pp. 455-473. Это житие пишет путешествующий по пустыне апа Пафнутий. Старинный латинский перевод также опубликовал Росвейде (перепечатан в PL 73, 211-222). Любопытный отрывок о бродячих пустынножителях можно найти среди новых “Изречений” (Aprophetegmata) в греческой рукописи, хранящейся в филадельфийском архиве “Library Company” (Greek Commentary 1141) — см. *Tappert, Edwin C. A Greek Hagiological Manuscript in Philadelphia // Transactions of the American Philological Association*. LXVIII, 1937, pp. 264-276. Фрагменты этой рукописи в английском переводе: *Tappert E. Desert Wisdom: The Sayings of the Anchorites // The Lutheran Quarterly*. IX, 1957, pp. 157-172. “В тех местах ставили сети на антилоп, и в них попался монах. И благоразумие его взывало к нему: “Простри руки свои и освободи себя.” Он же возражал благоразумию так: “Если человек я, то простру руки свои, освобожусь и пойду к людям. Если же я антилопа, то нет у меня рук.” И оставался в сетях до утра. Когда пришли охотники проверить сети, увидели они связанного монаха и были объаты ужасом. Тот не промолвил им ни слова, они же ослабили путы и освободили его. Тогда он скрылся, убегая следом за антилопами вглубь пустыни” (р. 168).

<sup>23</sup> *Bousset W. Das Mönchtum der sketischen Wüste // Zeitschrift für Kirchengeschichte*. XLII, 1923, S. 31 if.; ср. *Campenhansen, Hans Frhr. von. Die asketische Heimatslosigkeit im altkirchlichen und fruhmittelalterlichen Mönchtum*. 1930; позднее перепечатано в: *Tradition und Leben, Kräfte der Kirchengeschichte, Aufsätze und Vorträge*. Tübingen, 1960, SS. 293-294.

<sup>24</sup> См. *Vôdibus, Arthur. History of Asceticism in the Syrian Orient*. Vol. I. Louvain, 1958 (C.S.C.O., Subsidia 14), p. 138 if.; Vol. II. Louvain, 1960 (C.S.C.O., Subsidia 17), p. 19 if. Профессор Вообус подробно рассказывает о крайнем, варварском характере ранней сирийской аскетике: “Та же необыкновенная суровость проступает в часто встречающемся в этих текстах сравнении монашеской жизни с жизнью животных. Мы найдем немало примеров тому, как монахи примыкали к стадам диких зверей. Ефрем предлагает читателю последовать вслед за ним в пустыню, чтобы взглянуть на этих монахов, и говорит: “Вот, они смешались с оленями, они резвятся с оленятами.” Более того, утверждалось даже, что жизнь на природе, жизнь среди животных есть необходимое условие для стяжания подлинного покаянного чувства” (Vol. II, p.

<sup>25</sup> См. *Steidle B (O. S. B). Homo Dei Antonius // Antonius Magnus Eremita (356-1956) // Studia Anselmiana*. Vol. 38. Roma, 1956, pp. 148-200.

<sup>26</sup> Слово “μοναστήριον” впервые встречается у Филона Александрийского в “De Vita Contemplativa,” М. 475.13: οἴκημα ἱερόν, ὃ καλεῖται σεμνεῖον καὶ μοναστήριον [священное помещение, которое называется σεμνεῖον или μοναστήριον]. Здесь оно обозначает затворенную комнату, помещение для уединенных размышлений и молитв (ср. “ταμεῖον” в Мф. 6, 6; 24, 26; Лк. 12, 3). Этот отрывок из Филона приводит Евсевий: *Hist. Eccl.* II, 17, 9. В дальнейшем слово не встречается ни в одном из греческих текстов вплоть до конца третьего века, когда им начинают называть жилище монаха или отшельника. Так использует его святителя Афанасий Великий, так употребляется оно в “Historia Lausiaca.” См. комментарий Ф. Конибира (Fred. C. Conybeare) нас. 211 его издания “Philo About the Contemplative Life” (Oxford, 1895). Ср. также “Vita Eriphanii,” cap. 27: Епифаний пришел к Гиераку ἐν τῷ μοναστηρίου αὐτοῦ [в его μοναστήριον]. Лишь к концу четвертого века слово “μοναστήριον” приобрело сегодняшний смысл и стало обозначать “монастырь.”

<sup>27</sup> Ср. *Pfeilschifter, Georg. Oxyrhynchos, Seine Kirchen und Klöster, Auf Grund der Papyrfunde // Festgabe Alois Knopfler*. Freiburg i/Br., 1917, SS. 248-264.



<sup>28</sup> Ср. *Руфин*. Hist, monach. V: “Ipsi quoque magistrates et principales civitatis et reliqui cives studiose per singulas portas statuunt qui observent ut sicubi apparuit peregrinus aut pauper, certatim ad eum qui praeoccupaverit adductus quae sunt necessaria consequatur” [Сами руководители и власти города и остальные граждане постоянно ставят каждый у своей двери людей, наблюдающих, не появится ли где-нибудь странник или нищий, которого наперегонки ведут к тому, кто оказался первым, и снабжают всем необходимым]. — Это описание Оксиринха относится к последним десятилетиям четвертого века.

<sup>29</sup> Греческое написание имени Афу: Αφύ. 326

<sup>30</sup> *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh I* Tr. from Bedjan's Syriac text, with an Introduction and Registers, by A. J. Wensinck. Amsterdam, 1923 (“Ver-handelingen der K. Akademie van Wetenschappen,” Afdeling Letterkunde, N. R. Deel XXIII), pp. 166-167; ср. греческий текст, изданный Никифором Феотокисом: Ed. *Nicephorm Theotoki*. Leipzig, 1770, SS. 500-501 [см. также русский перевод: *Преподобный Исаак Сирин*. Слова подвижнические. М., 1993, сс. 94-96].

<sup>31</sup> *Drioton E.* Op. cit., pp. 116-118. Наиболее полное изложение имеющихся на данный момент сведений об авдианах см. в статье Пюша (H.-Ch. Puech) в “Reallexikon fer Antike und Christentum,” Bd. I, sub voce. 1950, coll. 910-915. Пюш предостерегает читателя от ошибочного отождествления авдиан с египетскими антропоморфитами, однако допускает, ссылаясь на статью Дриотона, возможность влияния авдианства на египтян. Авдианское движение, которое далеко не сразу превратилось в “секту,” возникло в Месопотамии, затем проникло в Сирию и позднее — в Скифию, куда был изгнан Авдий. Опиц (H. G. Opitz) в своей статье о Феofile (*Paidy-Wissowa-Kroll*. Realencyclopfdie. II R., Hb. 10. 1934, sp. 2154) воздерживается от какого-либо мнения по данному поводу: “Es ist nicht leicht zu entscheiden, ob Aphou wirklich Audianer war” [Трудно сказать, был ли действительно Афу авдиани-ном]. См. также *F avale, Agostino*. Teofilo d'Alessandria (345-412), Scritti, Vita e Dottrina. Torino, 1958. В этой работе автор цитирует Дриотона, но сомневается в авдианстве монахов-антропоморфитов (pp. 93-95). Ср. *Lazzati, Giuseppe*. Teofilo d'Alessandria. Milano, 1935. Здесь Афу не упоминается вовсе, и лишь вскользь затрагивается антропоморфитский конфликт (pp. 31-33).

<sup>32</sup>. Ср. *Holl, Karl*. Enthusiasmus und Bussgewalt beim Griechischen Mönchtum. Leipzig, 1898, SS. 141 ff, 183 ff.

<sup>33</sup>. *Reitzenstein R.* Das Athanasius Werk uber das Leben des Antonius // Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse. 1914, № 8, S. 54 ff.

<sup>34</sup>. *Reitzenstein R.* Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Göttingen, 1916, S. 89; см. также всю главу 4, “Der Mönch als Apostel” [Монах как апостол].

<sup>35</sup> Ср. Les Pères du désert. Textes choisis et présentés par *René Draguet*. Paris, 1942, p. XXXV: “Dans les documents pachomiens, le cénobitisme strict est communément appelé “la voie apostolique, la voie supérieure des arôtres”“ [В писаниях Пахомия строгий аскетизм и отшельничество назывались, как правило, “апостольским путем,” “совершенным путем апостолов”]. См. также *Bouyer, Louis*. La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères. Paris, 1960, p. 369; и *Dom Germain Morin*. L'Idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours. Troisième édition. Paris, 1921, p. 66 ss. В таком смысле выражение “апостольская жизнь” используется и позднее, — например, у Руперта из Дойтца в егосочинении “De vita vere apostolica” (PL 170,611-664).

<sup>36</sup> “Житие блаженного Афу” никогда не переводилось на английский. Отец Пьер де Бурге (S. J.), работающий в Лувре, любезно предоставил мне французский перевод, сделанный непосредственно с оригинала, за что я хочу выразить ему искреннюю благодарность. Английский текст [приведенный в оригинале статьи Флоровского] основан на переводе о. де Бурге, сопоставленном с переводами, появившимися раньше: русским — Болотова, и итальянским — Росси. Я глубоко признателен профессору Томасу О. Ламбдину, сверившему результат всей этой работы с коптским оригиналом, и моему товарищу и коллеге Ральфу Лаззаро из Гарвардской школы богословия, преданно и энергично помогавшему мне при переводе. Я также благодарен отцу Жану Даниелу, представившему меня о. де Бурге и передавшему ему мою просьбу.

<sup>37</sup> Это место неправильно передают все переводчики: Болотов, Росси и Дриотон. Они упустили из виду, что “το ἴσον” — юридический термин, обозначающий оригинал документа, который подлежит передаче в архив,

как *exemplum*, как *scriptum authenticum* — как подлинник и исходный текст. Афу хочет проверить, содержится ли фраза, возмущившая его, в *оригинале* (ἴσον) или же *только в той копии*, которую послали в Оксиринах; *lapsus calami* [письменная ошибка], вкраившаяся по вине писца (συγγραφεύς). Он желает знать *официальный* текст. В действительности “проповедь,” с которой не соглашался Афу, была, скорее, не обычным поучением, а официальным Пасхальным посланием архиепископа, а значит его сохраняли в архиве епархии. См. *Kubler, Bernhard*. “ἴσον und Αλογραφή // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Roman. Abt., LUI. 1933, SS. 64-98; и *Lefort 77?* “ἴσον = Exemplum, Exemplar // Le Muséon. XLVII, 1 /2, pp. 57-60.

<sup>38</sup> Дриотон также считает беседу состоявшейся *прежде* этих событий (Op. cit., p. 121). Феликс Хаза, напротив, считает, что разговор произошел *вскоре после* — kurz nachher. Такое, однако, едва ли возможно. *Haase, Felix*. Altchristliche Kirchengeschichten nach Orientalischen Quellen. Leipzig, 1925, S. 201.

<sup>39</sup> Ср. *Altaner, Berthold*. Patrologie. 5th edition. Munchen, 1958, S. 282; и *Quasten, Johannes*. Patrology. Vol III. 1960, pp. 386-388.

<sup>40</sup> Ср. *Crouzel, Henri*. Théologie de l'image de Dieu chez Origène. Paris, 1956, особенно pp. 206-211; краткое резюме этой книги приводится в статье: *Crouzel, Henri*. L'Image de Dieu dans la théologie d'Origène // Studia Patristica. Vol. II. Berlin, 1957, pp. 194-201. См. также *Camelot Th*. La Théologie de l'image de Dieu // Revue des sciences philosophiques et théologiques. Vol. XI. 1956, pp. 443-471.

<sup>41</sup> Ср. мою статью: The Concept of Creation in St. Athanasius // Studia Patristica. Vol. VI. Berlin, 1962, pp. 36-57 [см. с 80 настоящего издания].

<sup>42</sup> Ср. *Bernard, Régis*. L'Image de Dieu d'après saint Athanase. Paris, 1952, pp. 48-54, 62-79, 131 ss. См. также *Camelot Th*. Op. cit.; и *Gross, Julius*. Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Bd. I. Munchen-Basel, 1960, SS. 125-132.

<sup>43</sup> Ср. *Burghardt, Walter J (S. J)*. The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria. Washington, 1957, pp. 141-159. Следует заметить, что святитель Кирилл продолжил борьбу с египетскими антропоморфитами. Сочинение “Adversus Anthropolomorphitas” [Против антропоморфитов] в действительности является более поздней компиляцией писаний святителя, в том числе в нее попали два письма, обращенные к некоему Диакону Тиверию и его единомышленникам. См. критическое издание Пьюзи (Philip E. Pusey): Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in D. Ioannis Evangelium. T. III. Oxonii, 1872.

<sup>44</sup> *Bousseî W*. Apophthegmata, Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Tübingen, 1923, S. 83.

<sup>45</sup> См. мою статью: The Anthropomorphites in the Egyptian Desert // Aktendes XI Internationalen Byzantinistenkongresses, Munchen 1958. Munchen, 1960, SS. 154-159 [см. с. 303 настоящего издания].

<sup>46</sup> *Tillemont*. Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. Vol. XI. Paris, 1706, p. 463.

<sup>47</sup> Аналогичную фразу мы встречаем в коптской записи бесед Кирилла и Феофила с монахами. Перевод на немецкий сделал и опубликовал Крум (W. E. Crum). Феофил говорит, обращаясь к апе Горзезию: “So wie der Herr der Sonne, Christus, aïs er zu dem Himmel aufFuhr, ebenso bist du vor mir heute” [Как Господь Иисус Христос при Вознесении, так и ты сегодня предо мною]. — Der Papyruscodex saec. VI-VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham, herausgegeben und übersetzt von W. E. Crum. Strassburg, 1915 (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg, Heft 15), S. 67; этот отрывок также цитирует *Haase, fW/jc*. Op. cit., S. 201.

<sup>48</sup> Эти послания относятся к 401 и 404гг (у Иеронима, Epist. 96 et 100). См. *Richard, Marcel* Les Écrits de Théophile d'Alexandrie // Le Muséon. LU. 1937, 1/2; а также статью Делобеля и Ришара (R. Delobel, M. Richard) о Феофиле в Dictionnaire de Théologie catholique. T. XV. I (1946).

<sup>49</sup> Les Pères du désert. Textes choisis et présentés par René Draguet, p. XV: “Écrivant vingt ou trente ans après son voyage, le pieux journaliste a mis du sien dans son reportage: le mythe de la parfaite objectivité ne pourrait d'ailleurs tromper que les pauvres psychologues que nous sommes. Cassien ne cache pas que c'est à travers sa propre

expérience qu'il se remémore celle de ses maîtres égyptiens; ce qu'il savait moins, peut-être, et qui ne l'aurait troublé d'aucune sorte, c'est que, dans les Conférences, il peignait le rustique ascétisme de Scète avec la palette brillante des Alexandrins plus savants” [Возвращаясь к событиям двадцати- или тридцатилетней давности, благочестивый журналист привнес в репортаж об этом путешествии немало своего — впрочем, мифу о полной объективности могут поддаться только такие жалкие психологи, как мы. Иоанн Кассиан не скрывал того, что описывает делание египетских учителей сквозь призму собственного опыта. Так в “Собеседованиях” он повествует о бесхитроном, грубом аскетизме Скита изысканнейшим стилем александрийцев — и если и знает об этом несоответствии, то едва ли смущается им].

<sup>50</sup> *Marsili, D. Salvatore (O. S. B.)*, Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico, Dottrina sulla carità e contemplazione. Romae, 1936 (Studia Anselmiana, V), p. 161; ср. также *Chadwick, Owen*. John Cassian. A Study in Primitive Monasticism. Cambridge, 1950.

<sup>51</sup> Следует обратить особое внимание на работу *Dragnet R.* L'Histoire lausiaque, une œuvre écrite dans l'esprit d'Evagre // *Revue d'histoire ecclésiastique*. Louvain, 1946, pp. 321-364; 1947, pp. 5-49.

# Восточные Отцы

## IV века

**Протоиерей Георгий В. Флоровский**

Текст приводится по изданию: Г.В. Флоровский. Восточные отцы IV века (из чтений в Православном Богословском институте в Париже). Париж, 1931. + Добавления.

---

Содержание:

- 1. Основные черты Богословской жизни IV-го века.**
  - 2. Афанасий Александрийский.**
    - I. Житие. II. Творения. III. Догмат искупления. IV. Истина троического единосущия.
  - 3. Кирилл Иерусалимский.**
    - I. Житие. II. Творения. III. Оглашение. IV. Правило веры. V. Богословие. VI. Искупление. VII. Церковь. VIII. Таинства.
  - 4. Василий Великий.**
    - I. Жизнь и труды. II. Мир и человек. III. Троическое богословие.
  - 5. Григорий Богослов.**
    - I. Житие и творения. II. Пути богопознания. III. Троическое богословие. IV. Тайна спасения.
  - 6. Григорий Нисский.**
    - I. Жизнь. II. Труды. III. Путь и предел богопознания. IV. Богословское таинство. V. Покров вселенной. VI. Судьба человека.
  - 7. Меньшие богословы IV-го века.**
    - I. Св. Евстафий Антиохийский. II. Дидим слепец. III. Св. Амфилохий Иконийский. IV. Св. Епифаний Кипрский.
  - 8. Иоанн Златоуст.**
    - I. Жизнь и творения. II. Златоуст как учитель. III. Златоуст, как экзегет.
  - Учители Крайнего Востока.**
    - I. Иаков Афраат. II. Препод. Ефрем Сирин.
  - Библиография.**
-

# 1. Основные черты Богословской жизни IV-го века.

С началом IV века в жизни церкви открывается новая эпоха. Империя в лице равноапостольного Кесаря получает крещение. Церковь выходит из своего вынужденного затвора и приемлет под свои священные своды взыскующий античный мир. Но мир приносит сюда с собою свои тревоги, и сомнения, и соблазны, — приносит и великую тоску, и великую гордыню. Эту тоску Церковь должна была насытить и эту гордыню смирить. В смуте и в борениях перерождается и воцерковляется древний мир. Духовное возбуждение охватывает все общество, — церковное и прицерковное, от верхов и до низов. И к религиозному исканию приражаются чужеродные страсти, — и расчеты правителей и политиков, и личные вожеления, и племенные раздоры... Время великого и победного торжества было для церкви и временем великих искушений и скорбей. И нередко исповедникам православия приходилось в эту эпоху совершать свой путь в узах и оковах, среди гонений и подозрений, и кончать его с мученическим венцом. Достаточно вспомнить житие великого Афанасия или Златоуста... Еще рано было говорить об окончательной победе. Мир все еще оставался “внешним” для Церкви. Сразу же за церковной оградой продолжалась прежняя, языческая жизнь. Еще были открыты языческие храмы. Еще учили языческие учителя, — и полемизировали с христианством. Вся культура оставалась еще языческой, она была насыщена языческими пережитками и воспоминаниями. Это чувствовалось во всем, начиная от домашнего быта. Неудивительно, что так сильно в V-ом веке монашеское движение, тяга и бегство в пустыню. В нем сказывается не только стремление к уединенно или к одиночеству. В миру, действительно, трудно было жить по христиански... Языческая реставрация при Юлиане совсем не была случайным эпизодом, — и она показывала, что старый мир еще не умер. В IV-ом и даже в V-ом веке языческая культура переживает новый подъем. Достаточно вспомнить о Ямвлихе, об афинской школе неоплатоников. И тоже было на Западе, — вспомним спор об Алтаре Победы уже при Грациане. В IV-ом веке два мира сталкиваются между собою: эллинизм и христианство. И вот что характерно: Церковь не отвергает и не отрицает античную культуру, но эллинизм не приемлет христианства. Так было и раньше, в век гностицизма, во времена Плотина и Порфирия, — Порфирий открыто выступал против христианства (его возражения мы знаем по ответам Макария Магнейского). Теперь сопротивление становится еще более упорным... Не так важна внешняя борьба. Еще труднее и трагичнее была внутренняя борьба: каждому эллину приходилось переживать и преодолевать внутреннее раздвоение. Иные примирялись и успокаивались слишком рано. В этом отношении очень характерен образ Синезия Птолемаидского, — и в сане епископа он остался неоплатоником, с верой во сны и гадания... В IV-ом веке начинается трудный процесс духовного перерождения античного общества. Большинство живет еще в своеобразном культурном двоеверии. И очень медленно преобразуется душевный строй античного человека. Заканчивается этот процесс много позже, — и разрешается рождением новой, византийской культуры. IV-ый век был переходной эпохой. В этом его историческое своеобразие. Это был скорее финал уже пережитой истории, нежели начало нового периода.

Весь IV-ый век проходит в возбужденных богословских спорах. И прежде всего — в борьбе с арианством... Арианское движение не было однородным. И нужно различать вопрос о происхождении учения самого Ария от вопроса о причинах того богословского

сочувствия, которое он встретил с разных сторон. Есть много оснований связывать самого Ария с Антиохией, с тамошним пресвитером Лукианом, даже с Павлом Самосатским. На это указывал с самого начала уже св. Александр Александрийский. “Закваску свою оно получило от нечестия Лукиана,” писал он об арианском движении. Это не значит, что Арий просто заимствовал свое учение у Лукиана. Нет оснований отрицать известную самостоятельность Ария... О Лукиане известно немного. И образ его загадочно двойся. По-видимому, он был связан с Павлом Самосатским, и долгие годы жил под запрещением, — “при трех епископах.” Но умер он, как мученик, и его имя было внесено в церковные диптихи. Во всяком случае, он был выдающимся библеистом и продолжал начатую Оригеном работу над исправлением греческого библейского текста. При этом он воспользовался и еврейским текстом, быть может, и сирийским Пешитто, — он учился в Едессе, у некоего Макария. Именно Лукиановская рецензия текста LXX получила общее признание в церквях Малой Азии и в Константинопольском округе. Как экзегет, Лукиан был решительным противником Оригена, — стремился александрийскому аллегорическому методу противопоставить метод прямого и буквального “историко-грамматического” толкования. Разногласие в вопросах экзегетического метода, прежде всего, и разделяло антиохийских и александрийских богословов. Они примыкали к различным филологическим школам, — ведь и античные толкователи древних текстов расходились в вопросах метода... И вместе с тем, в своих богословских воззрениях Лукиан вряд ли был очень далек от Оригена. Очень показательны, что многие из его учеников были в то же время и оригенистами. Это можно сказать и о самом Арии. Не случайно ариане так часто ссылаются на Оригена и на Дионисия Александрийского. Противники Оригена в экзегетике, они оставались оригенистами в богословии. Во всяком случае, проблематика арианского богословия понятна только из Оригеновских предпосылок. У арианствующих богословов чувствуется тот же испуг перед соблазнами модализма, что и у Оригена. Арианское движение было возможно только на оригенистической почве. И потому борьба с арианством была в действительности преодолением оригенизма. Имя учителя редко называлось в спорах. Ибо и противники арианства были оригенистами, — прежде всего, св. Александр. Сам Ориген не был “арианином.” Но арианские выводы легко было сделать из его предпосылок, — не только из его слов или обмолвок. И преодоление арианства исторически оказалось сразу и преодолением оригенизма, — в троическом богословии. Система Оригена в целом в то время еще не подвергалась обсуждению, — только в самом конце века был поставлен общий вопрос о его правомыслии. Отречение от троического богословия Оригена совершилось как бы молчаливо. Очень характерно, что такой последовательный оригенист, как Дидим, уже вполне свободен от оригеновских мотивов в учении о Троице. Он дальше от Оригена, чем даже св. Афанасий. Это было не только отречение, но и преодоление оригенизма. И в этом — положительный богословский итог арианских споров.

Арий исходил в своих рассуждениях из понятия о Боге, как совершенном единстве, как о самозамкнутой монаде. И эта божественная монада есть для него Бог Отец. Все иное, что действительно существует, чуждо Богу по сущности, имеет иную, свою собственную сущность. Завершенность Божественного бытия исключает всякую возможность, чтобы Бог сообщил или уделил свою сущность кому-либо другому. Поэтому Слово или Сын Божий, как ипостась, как действительно сущий, безусловно и всецело чужероден и неподобен Отцу. Он получает свое бытие от Отца и по воле Отца, как и прочие твари, — приходит в бытие, как посредник в творении, ради создания мира. Есть поэтому как бы некий “промежуток” между Отцом и Сыном, — и во всяком случае Сын не совечен От-

цу... Иначе оказалось бы два “безначальных,” т.е. “два начала,” — истина единобожия была бы отвергнута... Иначе сказать: “было, когда не было,” — когда не было Сына. Не было и стал, — пришел в бытие, возник. Это значит, что Сын — “из не-сущих,” ἐξ οὐκ οντων. Он есть “тварь, то есть нечто происшедшее. И потому имеет “изменяемую” природу, как и все происшедшее. Божественная слава сообщается ему как-то извне, — “по благодати.” Впрочем, — по предведению будущего,— сразу и наперед... — Таково было в общих чертах учение Ария, насколько мы можем судить по сохранившимся фрагментам его сочинений и по свидетельствам его современников. Оно было в сущности отрицанием Троичности Божией. Троичность для Ария есть нечто производное и происшедшее. Она возникает, разделена “временными промежутками” (διαστήμα), ее ипостаси друг другу не подобны, чужды друг другу и не-совечны, — “до бесконечности несходны между собой.” Это — некая убывающая Троица, некий союз или “общество” трех неподобных существ (замечание Григория Богослова), — союз “трех ипостасей,” объединенных по сущности.” Иначе сказать: три суволи, но “разобщенных по сущности.” Иначе сказать: три существа... Арий был строгим монотеистом, своего рода иудаистом в богословии. Для него Троица не есть единый Бог. Есть единый и единственный Боге, это — Отец. Сын и Дух суть высшие и первородные твари, посредники в миротворении. В этом, действительно, Арий как бы повторяет Павла Самосатского, вообще повторяет монархиан-динамистов. Но гораздо ближе он к Филону. И нетрудно понять, почему рассуждения Ария могли вызвать сочувствие у александрийцев, у оригенистов. Сразу чувствуется, насколько связано все богословие Ария с проблемой времени и с вопросом о творении, о возникновении мира. Этот вопрос и был для него основным. Творение есть именно возникновение. То тварно, что возникло, что существует не от себя и не через себя, но от другого, — чего не было прежде, чем стало быть. И потому “рождение” для Ария неотлично от “творения,” — и то, и другое есть возникновение. Возникновение Арий не умеет мыслить иначе как во времени. С этим связана двусмысленность в понятии “начала.” Что произошло, то имеет начало, имеет причину своего бытия вне и прежде себя. Но “начало” может означать двоякое: основание или источник бытия, во-первых; момент времени, во-вторых. Для Ария оба значения совпадают. “Безначальность” или вневременность означает для него и онтологическую первичность. Поэтому он отказывается допустить “безначальность” или вечность бытия Сына. Ибо его означало бы отрицание “рождения” или “происхождения,” — и Слово было бы неким вторым и независимым Богом. Если Слово — от Отца, то Оно произошло. Иначе Оно не от Отца. Из предания Арий знает, что Слово есть Бог откровения, ближайшая причина твари. Но тварь изменчива, она во времени. Это даете ему новое основание связывать бытие Слова со временем. По-видимому, Арий все время резко расходится с Оригеном. Ведь Ориген открыто учил о вечном рождении Слова, — и при этом опирался на неизменяемость Божественного бытия. Однако, он заключал отсюда слишком много: ему казалось, что всякое возникновение противоречит Божественной неизменяемости; и потому он учил и о вечном творении мира, — творение Богом начинающегося во времени мира казалось ему невозможным. И для Оригена рождение Сына и творение мира равно объединялись в понятии возникновения. Во имя Божественной неизменяемости Ориген в сущности отрицает всякое возникновение. Ни о чем из существующего он не решается сказать: было, когда не было... Он приходит к выводу о вечности всякого существования, о совечности всего Богу. В этом именно Ориген близок к Аристотелю, с его учением о вечности мира. Мир переставал быть тварью для Оригена. Этот вывод оказывался неприемлемым для его последователей. Но отвергая вывод, они не отказывались от предпосы-

лок Оригена. Так рассуждал и Арий. Он отрицает вечность Мира, — весь пафос его системы в утверждении временного характера всего происшедшего, всего, что имеет “начало” своего бытия в другом. Но из этого следует, что и Сын рождается во времени... Арий расходится с Оригеном в выводах, но совпадает в предпосылках... И в пределах Оригеновой системы оставалась безысходная альтернатива: либо признать вечность мира, либо отвергнуть вечное рождение Сына... Выйти из этого круга можно было только через отрицание Оригеновых предпосылок... Вот почему система Ария привлекала упорных последователей Оригена, отказавшихся от учения о вечности мира. В этом отношении всего ярче богословие Евсевия Кесарийского. Далеко не во всем он совпадает с Арием, — основную мысль Ария о “происхождении” Сына “из не-сущих” он прямо отвергает... И вместе с тем он отрицает “со-безначальность” Сына Отцу, — как причина или начало Сына, Отец “предсуществует,” хотя и не во времени. Бытие Сына для Евсевия во всяком случае связано со временем. Прежде своего действительного рождения Сын существует “во Отце,” но существует нерожденно, “в возможности.” И только затем рождается, как сущая и самостоятельная ипостась, даже как “вторая сущность” (или “второе существо”) наряду со Отцом, — и рождается по воле и от воли Отца. В своем бытии Сын обращен к миру, и в этом смысле есть “перворожденный всей твари.” Он есть творец, демиург, создатель всех видимых и невидимых существ, — в их числе прежде всего Духа Утешителя. Как непосредственное создание Отца, Сын соприсущ Ему. Но как происходящий от Отца, Он меньше Его, есть некая “средняя” сила между Отцом и миром, — есть “второй Бог,” но не первый. И Он “почтен Божеством,” но именно почтен... Он есть тварь, хотя “и не как прочие твари.” Как и Арий, Евсевий обсуждает в сущности космологическую, не богословскую проблему. Он говорит все время о “происхождении.” Бытие Сына... “по собственной ипостаси” для него тесно связано с существованием Мира. И потому, чтобы не стирать грань между Богом и миром, он резко отделяет Сына от Отца, — “бытие Сына не нужно для полноты бытия и для полноты божества Отца.” Бытие Сына для Евсевия связано со временем потому, что со временем связано бытие мира. Он различает происхождение Сына и творение мира, γενεσις и δημιουργία... а но выйти из апорий “происхождения” все же не может. — Апория “происхождения” и была главной темой арианских споров. И в известном смысле арианство, как и оригенизм, можно назвать ересью о времени. Здесь именно и была основная погрешность арианской мысли.

Арианство поставило перед богословским сознанием философскую задачу. И в философских понятиях и словах ответила Церковь на арианский соблазн. Уже св. Александр Александрийский в обличение Ария, по выражению Сократа, “богословствовал по философски.” И богословствовал прежде всего о времени. Св. Александр тоже исходит из идеи Божественной неизменяемости и подчеркивает совершенную неразделенность Отца и Сына. “Бог всегда, Сын всегда; вместе Отец, вместе Сын; Сын сосуществует Богу”... Αμα και αι — Этими определениями исключается всякая постепенность в Бытии св. Троицы: “ни малейшим мгновением Отец не предваряет Сына.” Всегда и неизменно он является Отцом своего Сына. Сын рождается “из самого сущего Отца,” и потому есть Его “неотличный образ,” Он сохраняет в полной и точности природу Отца и совершенное подобие ему во всем. Только одной “нерожденности,” свойственной только Отцу, как Его “собственное достояние,” и “не достает Сыну.” Но рождение будучи вечным, не расторгает совершенной соприсущности Сына и Отца. Св. Александр тоже был оригенистом, но развивал другие мотивы Оригеновой системы. Он совершенно отвлекается от космологической проблемы и старается понять и объяснить рождение Сына как внутренний момент внутрибо-



жественной жизни, не как момент “происхождения.” Из его богословского исповедания ясно видно, какое существенное значение в борьбе с арианством в самом начале получил вопрос о времени и вечности приводится в тесную связь с учением о существе или сущности Божией. В анафематизмах, присоединенных к Никейскому символу, отвергаются, с одной стороны, все временные определения (“было, когда не было,” “из несущих,” изменяемость, тварность), с другой, — происхождение “из иной сущности или ипостаси.” По-видимому Осий Кордубский, присланный Императором в Египет, для умирения арианской смуты, впервые, как сообщает Сократ, “предложил вопрос о сущности и ипостаси, и сделал его предметом нового состязания.”

В философских определениях отвергает арианство и Никейский собор. Весь смысл Никейского догматического деяния, “догмата 318 святых отцов,” — сжать в двух словах:  $\alpha\omicron\upsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  и  $\epsilon\kappa\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$  — Единосущный и “из сущности.” В употреблении этих выражений сказалась учительская власть Церкви. По сообщению Евсевия Кесарийского, эти выражения подвергались на соборе “тщательному исследованию,” — “по этому поводу были даваемы вопросы и ответы, и смысл слов был тщательно рассмотрен.” Возможно, что термин “единосущный” был предложен на собор Осием, который, как говорит св. Афанасий, “изложил веру в Никее.” Если верить Филосторгию, еще по пути в Никею св. Александр и Осий решили остановиться на слове  $\alpha\omicron\upsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ . Для Запада этот термин или вернее его латинской аналог был привычным выражением. В троичном богословии здесь держались Тертуллиана с его определением: *tres unius substantiae*. По гречески это нужно было перевести как раз через  $\alpha\omicron\upsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ . О “единой сущности” и “об общей по сущности” (*communio substantiae ad Patrem*) во святой Троице говорил и Новациан. Дионисий Римский упрекал Дионисия Александрийского за неупотребление термина “единосущный.” В Александрии, конечно, еще помнили об этом. Об этом напоминал впоследствии св. Афанасий. “Древние епископы, жившие почти за 130 лет, епископ великого Рима и епископ нашего города, письменно осуждал утверждающих, что Сын есть тварь и не единосущен Отцу.” Чуждые писанию, эти речения взяты из церковного словоупотребления — никейские отцы, — подчеркивает св. Афанасий, — заимствовали их “из древних времен, у своих предшественников” “имея на то свидетельство от отцов”... Однако, латинские термины не совпадали с греческими, и *unius substantiae* не предохранило ведь Тертуллиана от субординатизма. На Востоке термин “единосущный” был давно известен, но на нем лежала густая тень и даже печать соборного осуждения. В философской литературе он встречался очень редко. Можно собрать только немногие цитаты. Аристотель говорил об единосущии звезд между собою. Порфирий обсуждал вопрос, единосущны ли души животных нашим. У Порфирия “единосущие” означает, с одной стороны, — “из одного материала,” с другой, — “одного рода.” В таком же смысле употреблял это слово и Плотин. В религиозный язык выражение впервые было введено гностиками, валентинианами, для обозначения единства и общности между зонами, — они подчеркивали, что в пределах одной “природы” рождается “единосущное.” В церковный язык этот термин вошел, по-видимому, прежде всего для перевода гностических текстов и в гностическом употреблении этот термин имел яркий эманатический оттенок. Этим, прежде всего, и объясняется отрицательное или, во всяком случае, сдержанное отношение Оригена к выражениям: “из сущности Отца” или “единосущный.” Ему представлялось, что они имеют слишком грубый и материальный смысл, что ими вводится некое деление или дробление в бытие Божие, — “подобно тому как это можно представлять о беременных.” Вслед за Оригеном уклоняется от употребления этого слова и Дионисий Александрийский, — вероятно по тем же основани-

ям. Впоследствии омиусиане подчеркивали, что “единосущие” обозначает вещественные связи, непрерывность вещества; поэтому, подобно Оригену, они считали этот термин неудобным в богословии. Остается не вполне ясным, по каким мотивам употребление слова “единосущный” было осуждено и отвергнуто на Антиохийском соборе 269 года, собравшемся против Павла Самосатского. В объяснении этого факта расходятся св. Афанасий и Иларий Пиктавийский. По-видимому, прав Иларий, — и причиной антиохийского запрета послужило то, что с этим выражением сам Павел соединял модалистический смысл, утверждая строгую единичность божества при номинальном только различии лиц. Иными словами, — у Павла “единосущие” означало модалистическую слитность Божества. Так же объясняли Антиохийскую анафему и омиусиане; Иларий только повторял их объяснения... Вообще говоря, слово “единосущный” допускало разнообразие толкований, и из истории догматических споров IV-го века мы знаем, какие недоумения оно вызывало. В этом отношении очень характерно приписываемое св. Василию Великому письмо к Аполлинарию (Лаодикийскому); если это письмо и не принадлежит св. Василию, оно, во всяком случае, относится к его времени и хорошо изображает тогдашнее состояние умов. Автор спрашивает о значении термина  $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ . Означает ли “единосущие” некий “общий род,” под который подходят и Отец и Сын, как его “виды,” — или единство предсуществующего “телесного” субстрата, из которого равно происходит Отец и Сын,” через отделение? В своей книге о соборах Иларий Пиктавийский, защищая Никейскую веру, оговаривает, что  $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  может иметь и в прошлом получало “дурное значение.” И он указывает три случая или типа ложного и нечестивого понимания “единосущия”: во-первых, “единосущие” может быть понимаемо в монархианском смысле исключительного единобожия, при котором Отец и Сын различаются только по имени, как состояния одного и того же лица. Во-вторых, “единосущие” можно толковать в смысле “распределения” единой божественной сущности, между Отцом и Сыном, как “сонаследниками,” как двумя светочами от единого света... И в третьих, — в понятие “единосущия” может примешиваться эманатический мотив, — представление о Сыне, как о части субстанции Отца, как об “отсечении” Отца, так что единая “вещь” разделяется и распределяется в двух и между двоими. Нужно заметить, что последнего оттенка не было лишено и учение Тертуллиана о Сыне, как произведении и отделении Отца (*derivatio* или *portio*). Все эти ложные оттенки в понимании “единосущия” надлежало оговорить, и ясно и четко исключить из богословского языка. На никейском Соборе строгие ариане указывали именно на эти оттенки. “Называть кого-либо единосущным,” по их мнению, — “значит указывать на то, что происходит от другого или через побег, как растет от корня, или через истечение, как дети от отцов, или через отделение, как два или три золотых сосуда.” В понятии “единосущия” им чудился привкус со-материальности... Все это делает понятным сдержанное отношение тогдашних богословов к никейскому определению. Оно требовало разъяснений и толкования, и это было возможно только в связи и составе целостной вероучительной системы. Только тогда раскрывался его точный смысл, ограниченный от сомнительных перетолкований. Для этого прежде всего надлежало определить понятие “сущность,”  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ . В древней философии это понятие для разных школ получало разные оттенки. Для платонизма и неоплатонизма “сущность” обозначает общее. Так же и для стоиков термин “сущность” (лат. *substantia*) обозначает общий и бескачественный субстрат (т.е. материю) в противоположность различающим формам. Для Аристотеля и аристотеликов, напротив,  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$  означает прежде всего неделимое, индивидуальное бытие, индивидуальную и единичную вещь во всей полноте ее непреложных определений,  $\pi\rho\omega\tau\eta\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ . И только вторично

можно назвать сущностью общий род; объединяющий и объемлющий единичные существования, — по Аристотелю: δευτερα ουσια, “вторая сущность.” Впрочем, у самого Аристотеля слово ουσια не имеет точно ограниченного значения, и иногда сливается по смыслу с понятием бытия или “подлежащего.” При этом, понятие сущности для Аристотеля связано с понятием о возникновении или становлении, γενεσις. К IV-му веку в широком словоупотреблении утвердился за словом ουσια именно узкий аристотелевский смысл. В этом смысле ουσια есть не только сущность, но и существо. — Другой термин Никейского вероопределения, υλοστασις, в философское словоупотребление вошел сравнительно поздно, после Аристотеля во всяком случае. И долгое время это слово употребляется в буквальном смысле: “стоящего под”; но можно заметить определенный оттенок: καθ’ υλοστασιν уже у Аристотеля означает: действительное, — в противопоставлении: по видимости. У семидесяти υλοστασις имеет разный смысл, означает между прочим “основание” (основание дома, основание надежды), состав и т.д. — У Филона. “ипостась” означает, по-видимому, самостоятельность и самобытность. “Сущность” слово υλοστασις обозначает у ап. Павла (Евр. 1:3: “образ ипостаси Отчей”), — в других местах в неопределенном смысле: в значении уверенности (2 Кор. 9:4; 11:17; Евр. 11:1), состава и др. Впервые в неоплатонизме понятие “ипостаси” получает терминологическую определенность. Плотин называет “ипостасями” формы самооткровения Единого и, может быть, различает как будто ουσια как το ειναι от υλοστασις как τι ειναι. Порфирий во всяком случае такое различие проводил. Характерно, что Плотин считал понятие “ипостаси” не приложимым к первому началу, как и понятие “сущности”: Единое “выше всякой сущности.” Как будто бы в понятие “ипостаси” входит для него момент происхождения. Одновременно с Плотинем говорил о “трех ипостасях” Ориген, а за ним Дионисий Александрийский. Однако, понятие “ипостаси” оставалось не отграниченным от понятия сущности, — и потому богословский язык Дионисия так встревожил римских богословов. В общем можно сказать, что до середины IV века понятия и термины “сущность” и “ипостась,” оставались взаимозаменяемыми; блж. Иероним прямо говорил: “школа светских наук не знала иного значения слова “ипостась,” как только сущность.” И в анафематизмах Никейского собора “сущность” и “ипостась” ясно отождествляются (“из иной ипостаси или сущности”). Отождествлял их и св. Афанасий. Нужно заметить, что обоим греческим терминам по латыни соответствовал только один, — и ουσια, и υλοστασις; равно переводились, как *substantia*. — В Никейском вероопределении оставалась одна неясность. Исповеданием “единосущия” утверждается совершенное “тождество сущности” во Отце и Сыне. Возможно ли при этом говорить о рождении Сына “из сущности Отца”? Эта терминологическая трудность была устранена впоследствии, — в Константинопольском символе опущено: “из сущности Отца.” На основании творений св. Афанасия с несомненностью можно сказать, что в мысли Никейских отцов никакого противоречия и колебания не было; и выражения “из сущности” и “единосущный” раскрывали для них с разных сторон одно и то же: преискреннюю и непреложную сопринадлежность Отца и Сына в тождестве неизменной и общей жизни. Противопоставляя арианскому “из хотения” или “из воли” решительное “из сущности,” Никейские отцы стремились выразить имманентный и онтологический характер Божественного рождения, как внутреннего, присносущного и как-то необходимого состояния (скорее, чем акта) Божественной жизни и бытия... “Из сущности” означало для них “в сущности” или “по существу,” и исключало прежде всего всякую связь рождения с волей или совещанием. Рождение и “бытие из сущности” в Никейском понимании совпадают и равно противопоставляются сопряженной паре понятий: творение и бытие по хотению или воле. Не-

договоренность Никейской формулы заключалась в другом: не было общего термина для названия трех в единстве Божества. И потому единство и неразделенность Божественного бытия оказывались выражены резче и определеннее, нежели Троичность и различия: единая сущность и три, — только числительное без существительного...

Вокруг Никейского вероопределения вскоре после собора возгорелся напряженный богословский спор. С историко-догматической стороны не представляют интереса те политические, общественные и личные мотивы, которые осложняли его и сообщали ему чрезмерную остроту и страстность. Для спора было достаточно и собственно богословских оснований. Очень многих смущал Никейский образ выражения, — непривычный и, казалось, неточный. При тогдашнем словоупотреблении Никейская формула не выражала, казалось, с достаточной силой и четкостью ипостасного отличая и особенности Сына Слова. К этому присоединился соблазн Маркеллианства, к которому никейцы и сам Афанасий отнеслись, быть может, с излишней мягкостью. С догматической стороны состав так называемой “антиникейской оппозиции” был пестрым. С количественной стороны в ней преобладали консервативные епископы Востока, воздерживавшиеся от Никейского словоупотребления во имя прежних и привычных выражений церковного предания. Их объединяла вместе с тем антисавеллианская подозрительность. Активное преобладание принадлежало “Евсевиянам,” как называл их св. Афанасий, — они твердо держались за Оригена и его субординатизм, и сознательно отвергали никейский язык и Никейскую веру. К ним примыкали уже действительные, но таившиеся до времени еретики. По рассказу Сократа, сделав слово “единосущный” предметом своих бесед и исследований, епископы возбудили между собою междоусобную войну, и эта война “ничем не отличалась от ночного сражения, потому что обе стороны не понимали, за что бранят одна другую.” Одни уклонялись от слова “единосущный,” полагая, что принимающие его вводят ересь Савеллия, и потому называли их хулителями, как бы отрицающими личное бытие Сына Божия. Другие, — защищавшие единосущие, — думали, что противники их вводят многобожие, и отвращались от них, как от вводителю язычества.” В страхе перед мнимым савеллианством консервативные антиникейцы становились до беспечности неосторожны в отношении к арианам. Отгораживаясь от них общими и недостаточно ясными анафематствованиями, они старались новыми определениями заменить “никейскую веру.” Отсюда “лабиринт вероопределений,” как выражается Сократ. Нет надобности следить за подробностями этих споров. Достаточно подчеркнуть основные мотивы. Во-первых, во всех вероопределениях этого времени бросается в глаза намеренное воздержание от никейской терминологии. Во-вторых, основной задачей становится раскрытие учения о различии и разделенности ипостасей; уже во второй антиохийской формуле (341 года) встречается выражение: три ипостаси, которому противопоставлено слишком слабое: “одно по согласию.” — В итоге долгой и смутной борьбы, запутанной насилием Кесарей, лукавством, двуличием и предательством, оказалось, что никакой символ, кроме Никейского, не может быть достаточным для выражения и ограждения подлинной православной веры. В этом смысле св. Афанасий называл Никейский символ “написанием истины.” Он зорко провидел, что раздор и смута не прекратятся, пока “антиникейцы” не придуте в себя и не скажут: “Возстав, пойдем ко отцам своим и скажем им: “анафематствуем арианскую ересь и признаем собор Никейский.” Св. Афанасий ясно видел опасность богословского противления против Никейских выражений. В обстановке арианских соблазнов оно под видом савеллианства колебало православие. Старые и староподобные богословские системы оказывались двусмысленными. Новую и твердую систему можно было построить только на Никейском

основании, то есть только исходя из понятия “единосущия,” по которому нужно было перестроить и наладить весь логический состав богословия. И прежде всего предстояло раскрыть Никейскую веру в ее предпосылках и выводах, — в этом состояло богословское деяние св. Афанасия. Недовершенное исполнили великие Каппадокийцы, и это было опять связано с терминологическим новотворением. Различение понятий “сущности” и “ипостаси” и точное определение ипостасных признаков и свойств придали системе троичского богословия законченность и гибкость.

К середине 60-х годов неосторожная и неосмотрительная борьба против никейского словоупотребления подготовила внешнюю победу и рецидив крайнего арианства. Внешним признаком этой победы была так называемая вторая Сирмийская формула (357), — “богохульство Осия и Потамия,” как называет ее Иларий. Это была властная и дерзкая попытка снять вопрос с обсуждения и объявить его порешенным. Вся сила этого “арианского вероломства,” внушенного не искренними догматическими мотивами, но тактикой приспособления, сводится к запрету Никейских выражений, вак чуждых Писанию, “непонятных народу,” и вообще превышающих меру человеческого ведения и разумения. Кафолическое учение сводится здесь к исповеданию “двух лиц” (но не двух Богов), при чем Отец есть больший по чести, достоинству, Божеству и самому имени Отца, а Сын подчинен Ему со всем, что Отец подчинил Ему. — Однако, эта попытка замолчать спорный вопрос оказалась бесплодной. Борьба вскоре разгорелась с новой остротой. В 356 году начал в Александрии проповедь “аномейства” (“неподобничества”) Аэций и сумел здесь образовать кружок учеников. Вскоре он перебрался в Антиохию. Его проповедь имела значительный успех, который был закреплен его учеником Евномием. Аэций, по выражению Созомена, “был силен в искусстве умозаключений и опытен в словопрении.” “С утра и до вечера он сидел над занятиями” — говорит о нем св. Епифаний, — “стараясь составлять определения о Боге посредством геометрии и фигур.” Догматика превращалась для него в игру и диалектику понятий, и он тщеславился, что “знает Бога так хорошо, как не знаете и самого себя.” Евномий придавал его диалектике логическую строгость и законченность. Евномий исходил из понятий об Отце, как “бесконечно единственном Боге,” “из одной сущности не преобразующегося в три ипостаси” и “не имеющего общника в Божестве.” Основным и “существенным,” и при том положительным определением Бога является Его нерожденность  $\alpha\upsilon\epsilon\nu\eta\sigma\iota\alpha$ , и потому сущность Божия безусловно несообщима никому. Поэтому невозможно “единосущное” рождение Сына, рождение “из сущности” Отца, ибо это означало бы разделение или разложение простого и неизменяемого. По той же причине невозможна тройственность ипостасей, которая нарушила бы единичность и единственность Бога. Поэтому Сын “иносущен” и “неподобен” Отцу, — всякое сравнение или сравнимость не совместима с единственностью превосходящего все Отца. Сын есть тварь и не существовал прежде своего возникновения. Впрочем, для Евномия понятия “рождения” и “творения” совпадают. Из ряда всех тварей Сын выделяется тем, что он есть непосредственное создание Отца, тогда как все прочие (включая и Духа Святого) созидаются уже косвенно *через* Сына. В виду этого Сын подобен Отцу “преимущественным подобием,” как совершенное произведение носит на себе отображение художника и есть образ и печать Вседержительной энергии или воли... Пред лицом этого возродившегося строгого арианства шаткие формулы противников “никейской веры” сразу разоблачились в своей непригодности. Среди православной части антиникейцев началась тревога. Она воплотилась, прежде всего, в движении так называемых “омиусиан,” сосредоточивавшемся вокруг Василия Анкирского. Впервые омиусианское учение было выражено на Анкирском собо-

ре 358 года. Отцы Анкирского собора заявляли, что “хотят возможно тщательно изъяснить веру кафолической Церкви,” но вместе с тем внести в ее изложение “нечто свое.” Это новое или свое сводится к понятию *родства* или *родственного* единения Единородного и Отца (γνησια). Это было смягченное единосущие. Таким образом, внимание анкирских отцов направляется не на подчеркивание разделенности и различия, а на раскрытие общности и единства. Подчеркивая таинственность сыновства, Василий Анкирский (он по-видимому был единоличным автором догматического “Послания” Анкирского собора) разъясняет отличие “рождающей энергии” Отца от его “творящей энергии.” В рождении проявляется не только воля и власть Отца, но и Его “сущность.” Для рождения существенно *подобие по сущности*, — быть отцом вообще значить быть отцом “подобной сущности.” С другой стороны, Василий Анкирский старается обосновать “ипостасность,” т.е. самостоятельное существование Божественных лиц. Сына нужно мыслить “самостоятельной “ипостасью,” подчеркивает он, — “иным от Отца.” Именем “ипостаси,” присоединенным к имени “лица,” омиуссианские богословы, по их позднему объяснению, хотели выразить “самостоятельность и действительно существующие свойства” Отца, Сына и Духа, во избежание Савеллианского модализма. Без полной отчетливости здесь вводится различие понятий “сущности” и “ипостаси,” — “ипостась” понимается, как “сущность,” мыслимая со стороны ее своеобразия. “Своеобразие” Второго Лица при этом усматривается в Его Сыновстве, в рождаемости от Отца. Единство Лиц обозначается общим именем “Духа.” В целом эта богословская схема вполне исключает арианский образ мыслей, хотя омиуссиане и ослабили ее смысл анафематизмом против “единосущия,” понимаемого, впрочем, в смысле тождественности Отца Сыну. Во всяком случае аномиями и соглашателями омиуссианское вероизложение (III Сирмийская формула 358 года) было встречено с противлением и враждою. Под насилием и давлением омиуссиане согласились заменить выражение “подобосущный,” ομοιουσιος двусмысленным “подобный во всем,” ομοιος κατὰ παντα, хотя при подписании так называемой “датированной веры” Василий Анкирский и сделал оговорку о смысле “подобия по всему,” — “то есть не хотением только, но и ипостасью, и бытием,” — и присоединил анафему на тех, кто ограничивает подобие “чем либо одним.” Сама по себе эта “датированная вера” (IV-ая Сирмийская формула 359 года) повторяла прежние изложения; но к ней было присоединено особое запрещение употреблять о Боге именованное “сущность,” которого нет в Писании и которое порождает соблазн в народе. На Константинопольском соборе 361 года в новом вероизложении было опущено пояснительное κατὰ παντα и рождение Сына объявлено недоступным разумению. Повторено было запрещение и на термин: ουσια и прибавлено запрещение и на термин: υλοστασις. Таким образом, от противного неправославные группы свидетельствовали о православном уклоне омиуссианских формул. Защитники Никейской веры давали им ту же оценку. Сосланный на Восток за борьбу с арианством в Галлии, епископ Пиктавийский Иларий в появлении омиуссиан и в Анкирском соборе видел свет среди тьмы и луч надежды, — “подобосущие” в его истолковании означает то же, что и Никейское “единосущие,” — единство рода, но не лица. И сам св. Афанасий в своем сочинении “о соборах” признавал, что “с людьми, подобными Василию (Анкирскому), не нужно обходиться как с врагами, а следует считать их братьями, которые разнятся от нас только одним словом, но мыслят так же, как и мы.” Ибо “подобосущие” расплывчатое и недостаточное само по себе, с оговоркой о рождении “из сущности” равносильно “единосущию” в Никейском смысле. Термин “подобный по всему” встречался еще у св. Александра, на “подобие” указывал раньше и сам св. Афанасий в разъяснение “единосущия.” Этому не мешала филоло-

гическая нескладность термина “подобосущный,” — в собственном смысле, как указывал еще Аристотель, “подобие,” относится к “качествам” или свойствам предметов, но не к “сущности.” При единстве сущности нужно сказывать не подобие, а тождество. На это указывал и св. Афанасий. Но по смыслу при надлежащих пояснениях “подобосущие” так относятся к “единосущию, как признание “одинаковой” сущности к признанию “одной,” — в первом случае как будто резче подчеркнут момент отдельности сравниваемых. На Александрийском соборе 362 года, состоявшемся под председательством св. Афанасия, снова был подвергнут обсуждению вопрос о смысле понятий: *ουσια* и *υποστασις*. В итоге напряженного разбора было признано, что одна и та же православная истина исповедуется и теми, кто говорит об “одной ипостаси” в смысле “единой сущности” и “тождества природы,” и теми, кто учит о “трех “ипостасях,” но об “одном начале,” с тем, чтобы выразить ведение Троицы, “не по имени только, но истинно сущей и пребывающей.” После Александрийского собора речения “единосущный” и даже “из сущности Отца” входят в богослужebное употребление во многих церквax Востока (в Лаодикии, Антиохии, Каппадокии и др.). И вместе с тем утверждается различение понятий и терминов *ουσια* и *υποστασις* как общего и частного. В обосновании и раскрытии этого нового словоупотребления заключается историко-догматическое деяние и подвиг великих Каппадокийцев, — “троицы, славившей Троицу.” С тех пор входит и утверждается в общецерковном употреблении формула: *единое существо и три ипостаси*, — *μια ουσια, τρεις υποστασις*. Неожиданным образом потребовалось не мало времени и труда для того, чтобы доказать Западу правомерность этого слововыражения, и его совпадения по смыслу со старинным западным: *tres personae*. Как говорил св. Григорий Богослов, “западные по бедности своего языка и по недостатку наименований не могут различать сущности и ипостаси,” равно обозначая по латыни и то и другое каке: *substantia*. В признании трех ипостасей западным чудился тритеизм, исповдание трех *сущностей* или трех богов. С другой стороны, для восточных и в частности для Василия Великого в выражении “три лица,” — и по гречески и по латыни, — оставалась опасная двусмысленность. Античный мир не знал тайны личного бытия. И в древних языках не было слова, которое точно обозначало бы личность. Греческое *προσωπον* означало скорее *личину*, нежели *лицо*, — и к тому же на нем лежала Савеллианская тень. Поэтому Василий Великий считал недостаточным и опасным говорить о “трех лицах,” а не о “трех ипостасях,” — для него это звучало слишком слабо. И тоже нужно сказать о латинском: *personae*. В 70-ых годах блж. Иеронима в Антиохии зазирали о вере из-за его нежелания исповедать “три *ипостаси*,” а он со своей стороны устранился этого нововведения о “трех *субстанциях*,” противопоставляя ему исповедание одной субстанции и трех лиц. Только после творений св. Григория Богослова (отождествлявшего понятия: ипостась и лицо) и после Второго Вселенского Собора было достигнуто согласование богословского языка Востока и Запада. Но уже в V-ом веке блж. Августин возражает против Каппадокийского богословия и ищет иных путей.

По своему внутреннему смыслу богословские движения IV-го века имели *христологический* характер. Живым средоточием церковной мысли был двуединый образ Христа, как Богочеловека, как Слова Воплощенна. Раскрытие единосущия Слова-Сына со Отцом означало исповедание полноты Божества во Христе и было связало с пониманием Воплощения, как основного момента в искупительном деле Христа. Это соотношение и связь догматических истин со всей полнотой и ясностью раскрывается уже в богословской системе св. Афанасия. Отрицание “единосущия” разрушает действительность Искупления, действительность соединения и общения твари с Богом. С этой же точки зрения обсужда-

ется и отвергается возникающее из того же арианского источника “духоборчество,” — умаление или отрицание единосущия и полной или совершенной Божественности Духа Святого, — ибо Дух есть начало и сила освящения и обожения твари; и потому, если Он не есть Бог совершенный, то тщетно и недостаточно подаваемое Им освящение... Учение о Святом Духе становится предметом обсуждения с 50-х годов и получает строгое определение уже в творениях св. Афанасия, затем в постановлениях Александрийского собора 362 года и, наконец, у святых Каппадокийцев, в особенности у св. Григория Богослова... — Раскрытие учения о Божестве Слова, таким образом, предполагало ясные суждения о смысле воплощения. Но не сразу был поставлен и получил четкий ответ вопрос об образе соединения во Христе Божества и человечества. Этот ответ был дан только в Халкидонском вероопределении (451 г.); и понадобилось еще более чем два века богословской работы и истолкования, чтобы оно было усвоено до конца. Поставлен “христологический” вопрос был, впрочем, уже в IV-ом веке, в связи с лжеучением Аполлинария Лаодикийского. Из “бесчисленных” сочинений Аполлинария до нашего времени сохранилось немного: ряд отрывков и цитат в обличительных против него творениях и несколько сочинений надписанных впоследствии, в целях сохранения, чужими именами, — св. Григория Чудотворца, папы Юлия... В первые годы своей деятельности Аполлинарий был ревностным защитником Никейской веры. Но уже до 362 года он начал высказывать свои христологические взгляды, по-видимому, в противовес учению Диодора Тарсского, стоявшего тогда во главе Антиохийской школы. Аполлинарий старался выяснить условия, при которых Воплощение Слова будет действительным соединением Божества и человечества в совершенном единстве личности Христа. Он не различал при этом “природу” и “ипостась,” и потому во Христе находил не только единое лицо и ипостась, но и *единую природу*. “Бог и плоть составили единую природу, — сложную и составную.” Ибо единство лица, по Аполлинарию, возможно только при единстве природы. “Из двух совершенных” не могло образоваться “совершенного единства.” Если бы Бог соединился с совершенным (т.е. полным) человеком, состоящим из духа (ума), души и тела, то осталось бы неразрешенное двойство. Более точно, — если бы Слово восприняло ум человеческий, начало свободы и самоопределения, — казалось Аполлинарию, — то действительного соединения не получилось бы: оказалось бы два средоточия и два начала. И не была бы достигнута искупительная цель воплощения: умер бы не Бог, как человек, но некий человек. Кроме того, ум человеческий при сохранении его свободы и “самодвижности,” не мог бы победить в душе закваски греха. Это возможно только для Божественного Ума. В виду этого Аполлинарий отрицал полноту или трехчастность человеческого существа в Воплотившемся Слове и утверждал, что “ум” не был воспринят в соединении и его место заняло само Слово, соединившееся с одушевленным телом. Совершилось воплощение, но не *вочеловечение*. Аполлинарий полагал, что одушевленное тело Христа неразрывно “сосуществовало” и “срослось” со Словом, которое стало в нем началом действия и постольку как бы перешло в новый образ существования, — “в единстве сложной воплощенной божественной природы,” *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λογὸν ὑπεσάρκωμεν*. Аполлинарий имел много последователей. Борьба с его учением началась уже с Александрийского собора 362 года. К 70-ым годам относится сочинение неизвестного автора, “против Аполлинария” в двух книгах, помещаемое среди сочинений св. Афанасия. В то же время его резко осуждает св. Василий: И после ряда соборных осуждений аполлинаризм был отвергнут на Втором Вселенском Соборе. В противовес ему отцы IV-го века (и более всего св. Григорий Нисский и св. Григорий Богослов) раскрывали православное учение о *единстве двух природ в одной ипостаси*,



о полноте воспринятого и тем спасенного человеческого состава во Христе: Христос, — *один из двух...* Этим было подготовлено позднейшее Халкидонское вероопределение. И при этом снова выдвинулся вопрос об определении понятий: надлежало различить и определить понятие “природы,” “лица” и “ипостаси,” и четко разъяснить смысл Богочеловеческого единства. В IV-ом веке эта богословская работа только начинается. И обнаруживается в Антиохии крайность, противоположная аполлинаризму, — у Диодора Тарсского и Феодора Мопсуестского, опознанных впоследствии, как предшественники несторианства.

В богословских спорах развивается и крепнет верующее сознание. И апостольское предание веры раскрывается и опознается, как благодатная премудрость, как высшее любомудрие (или философия), — как разум истины и истина разума. Через умозрительное постижение и усвоение опыта веры преобразуется и претворяется самая стихия мысли. Вырабатывается новый строй понятий. И не случайно древние отцы с таким вниманием и настойчивостью занимались терминологическими вопросами. Они старались отыскать, и отчеканить, и утвердить “богоприличные” слова, которые точно и твердо выражали бы и ограждали истины веры. Это не была забота о словах, о пустых словах. Слово есть одеяние мысли. И словесная точность выражает отчетливость и твердость мысленного видения и познания. Отеческое богословие и стремилось к отчетливости умозрительного исповедания, — к закреплению живого предания Церкви в гибких формах богословского мировоззрения. Эта богословская работа была трудной и бурной. В отеческом богословии раскрывается множественность типов и направлений. Но все они совпадают в своих основаниях, в едином опыте Церкви, — “вот тайны Церкви, вот предание отцов”...

## 2. Афанасий Александрийский.

### I. Житие.

Святой Афанасий родился в Александрии в греческой христианской семье в последние годы III века, вероятно, в 293 году. В юности он был свидетелем Диоклетианова гонения. На изучение светских наук, на общее образование он, по выражению св. Григория Богослова, употребил “не много времени.” Однако, он был достаточно знаком с античной философией и прежде всего с неоплатонизмом. Главное внимание он обратил на изучение Священного Писания, которое знал до тонкости. Может быть, он изучал его в Александрийской дидакалии. Рано он был замечен св. Александром Александрийским, — жил в его доме, под его руководством получил воспитание у грамматиков и риторов и незадолго до начала арианских смут был рукоположен во диаконы и сделался секретарем епископа. Он сопровождал св. Александра в Никею и здесь “с дерзновением восстал против нечестия ариан.” Вскоре после собора св. Александр скончался, по-видимому преуказав на Афанасия как на своего преемника. И “все множество жителей, все, принадлежащие к Кафолической Церкви, собравшиеся вместе и единодушно, как бы в одном теле вопияли, взывали, требуя во епископы Церкви Афанасия, и всенародно молили о сем Христа в продолжение многих дней и многих ночей.” (Свидетельство Александрийского собора 339 г.) 8-го июля 326 года многочисленными епископами св. Афанасий был посвящен во епископа Александрийского.

Все епископское служение св. Афанасия проходило среди гонений и преследований. Из 47 лет своего епископства 15 с лишком он провел в изгнании и ссылке. Ариане и мелитиане встретили его избрание враждой и клеветой. Евсевиане видели в нем главную помеху своим соглашательским стремлениям. На соборе в Тире 335 года св. Афанасий опроверг все возводимые на него обвинения. Но его противники сумели изобразить его перед Константином как виновника и причину смут, и император приказал ему удалиться из Египта на Запад, в Трир. Однако Александрийскую кафедру замещать он запретил. В Трире св. Афанасий был принят с честью и любовью. За недолгое пребывание свое здесь он оказал сильное влияние на церковные круги, и его имя надолго сохранилось здесь в благоговейной памяти. После смерти Константина в 337 году св. Афанасий в числе прочих изгнанников получил разрешение вернуться на свою кафедру и был встречен здесь ликованием народа. Но сразу же возобновились и враждебные происки. Евсевиане обвинили его в незаконном возвращении на кафедру без соборной отмены низложения на Тирском соборе. На его место был прислан арианский пресвитер Пист, рукоположенный во епископа арианом Секундом Птолемаидским, но он был предан анафеме египетским епископатом. Несмотря на единодушную защиту св. Афанасия Александрийским собором 339 года, на Антиохийском соборе 340 года он был низложен, и на Александрийскую кафедру был возведен Григорий Каппадокиец. Он ворвался в Александрию с вооруженной силой и с кровопролитием захватывал храмы. Св. Афанасий счел полезным удалиться из Египта и отправился в Рим, где на местном соборе был оправдан от взведенных на него клевет и принять в общение. Папа Юлий выступил на его защиту. В Риме вокруг Афанасия собирались ревнители иноческих подвигов, привлеченные славой египетских пустынных подвижников. В 343 году св. Афанасий был на соборе в Сердике. В 345 году Констанций пригласил его вернуться в Египет, и в 346 году он вернулся в Александрию. В середине 50-х годов возобновились арианские смуты. Под давлением императора Афанасий снова был низложен на соборах в Арле (353) и Милане (355). В начале 356 года в Александрию был прислан военачальник Сириан с приказанием схватить св. Афанасия, но он скрылся и удалился в пустыню. Александрийскую кафедру захватил новый епископ Георгий, и православные подверглись неистовому гонению. На время Александрия становится арианским центром — здесь начинают свою проповедь Аэций и Евномий. Св. Афанасий в это время укрывался в пустыне среди отшельников и в полном уединении. В это время он пишет и рассылает свои главные обличительные и защитительные сочинения. Афанасия все время искали, но напрасно. Из этой вольной ссылки он смог вернуться только при Юлиане в 361 году, но снова ненадолго. Впрочем, за несколько месяцев своего пребывания в Александрии он успел собрать и провести большой собор, знаменитый своими определениями (362 г.). В конце 362 года он снова был изгнан, удалился в верхний Египет и должен был пробыть там до смерти Юлиана. После предварительного свидания с новым императором Иовианом в Антиохии св. Афанасий прибыл в Александрию в 364 г. Еще раз ему пришлось удалиться отсюда в 365 г. в силу указа Валента о ссылке всех, кто был сослан при Констанции и вернулся при Юлиане. По настоянию народа это приказание было отменено через 4 месяца. Остаток дней своих св. Афанасий провел в Александрии в литературных и пастырских трудах. Он почил 3 мая 373 г., незадолго до своей кончины рукоположив своего преемника епископа Петра.

## II. Творения.

К ранним годам жизни св. Афанасия относятся только два сочинения апологетического содержания: “Слово против язычников” и “Слово о воплощении Слова” (вер. 317–319 г.). Они связаны по темам и по содержанию. Блаж. Иероним соединяет их под общим именем: “Два слова против язычников.” В первом доказывалась ложь и ничтожество язычества и намечается путь восхождения к истинному познанию Бога и Слова от самонаблюдения и от созерцания внешнего мира в его гармонии и красоте; в этом рассуждении очень сильны эллинистические, в частности, неоплатонические мотивы (в критике идолопоклонства, в изображении пути падения и возвращения души...). Во втором слове раскрывается истина и смысл воплощения и доказывалась доводами от исполнения пророчеств и от нравственного обновления, совершаемого в мире христианском. В заключение св. Афанасий отсылает за подробностями к Писанию, изглаголанному Богом чрез мужей богомудрых и святых, но прибавляет, что “без чистого ума и без подражания жизни святых никто не может уразумевать словеса святых.” В древности было известно много экзегетических творений св. Афанасия. До настоящего времени сохранились только отрывки из толкования на псалмы, на Евангелие Матфея и Луки, — в катенах. Комментарий св. Афанасия имеет александрийский характер с преобладанием нравственных мотивов. В письме к Марцеллину “об истолковании псалмов” Афанасий устанавливает общий взгляд на ветхозаветное Писание. Оно писано единым Духом и писано о Спасителе. Псалмы имеют некую особую и преимущественную благодать, в них совмещаются закон и пророки. И вместе с тем они написаны о каждом из нас — в пример и назидание.

Свое богословское исповедание св. Афанасий излагал полемически, в борьбе с арианством. Большинство догматико-полемических творений написано во время третьего изгнания (356 – 362 г.). На первом месте нужно поставить три слова против ариан, — присоединяемое к ним четвертое вряд ли принадлежит Афанасию. В первом опровергаются рациональные и экзегетические доводы ариан; св. Афанасий приводит и разбирает здесь ряд выдержек из “Талии” Ария. Второе слово посвящено главным образом истолкованию Притч. 8:22 — текста, служившего одним из главных доводов арианствующих в доказательство тварности Сына — Премудрости (“Созда мя в начало путей своих...”). В третьем слове объясняется смысл Божественного единосущия и значение уничижительных речений Священного Писания о Христе. В то же время написаны четыре послания в Серапиону, епископу Тмуитскому, — о Божестве и единосущии Духа Святого. К более раннему времени относится слово на слова: “*Вся Мне предана сущь Отцем Моим*” (343). Подлинность книг “о Троице и о Духе Святом” (сохранилась только в латинском переводе) и “о явлении Бога Слова во плоти и против ариан” подвергается спору. Книга “о воплощении против Аполлинария” не принадлежат св. Афанасию. Догматическое содержание имеют некоторые его послания, среди них — к Епиктету, епископу Коринфскому, к Адельфию исповеднику, к Максиму философу, посвященные христологическим темам.

Св. Афанасию не раз приходилось защищаться от клеветы. В оправдание себя он составил три апологии: Апологию против ариан, в которой собраны все документы по делу Афанасия за время первых двух изгнаний (350), Апологию к царю Констанцию (356) и Апологию о своем бегстве при нападении Сириана (357 или 358). Тем же апологетическим целям служат и историко-полемические сочинения св. Афанасия: “История ариан к монахам” (358), “О постановлениях Никейского собора,” “О мнениях Дионисия Александрийского” и в особенности “О соборах в Аримине и Селевкии,” где рассказана документально вся история противоникейской борьбы (359). Сюда же примыкают соборные по-

слания от имени Александрийских соборов: “Свиток к антиохийцам” (362), “Письмо к африканским епископам” (369) и окружные послания.

Единогласное свидетельство современников усваивает св. Афанасию Житие преп. Антония, отца монахов. Еще при жизни св. Афанасия оно было переведено по латыни Евагрием пресвитером и потом епископом Антиохийским, вероятно, в 371 или 382 году, во всяком случае до 383 года, когда умер юноша Иннокентий, которому посвящен перевод. Возбужденные со времени Магдебургских центуриаторов сомнения в принадлежности жития св. Афанасию не имеют за собой серьезных оснований. Житие писано вскоре после кончины преп. Антония (356), по-видимому в 356 – 357, во время “нашествия ариан,” принудившего св. Афанасия скрыться из Александрии в отдаленные места пустыни. Написано оно для “чужестранных братьев,” ревнителей аскетической жизни из страны, где монашество только стало появляться, — вероятно, для римских почитателей монашеского подвига. В житии пр. Антония св. Афанасий видит “достаточный образ подвижничеству.” На зарождавшуюся агиографическую письменность “Житие Антония” оказало сильное влияние, между прочим на Иеронимово житие преп. Павла Фивейского. В недавнее время издана древняя сирийская переработка жития преп. Антония. Аскетическому назиданию посвящены письма св. Афанасия к монахам — Драконтию, Орсисию и Амуну. Подлинность сочинения “о девстве,” несмотря на свидетельство бл. Иеронима, подлежит большому сомнению.

Особое место среди творений св. Афанасия занимают его пасхальные письма. От греческого подлинника сохранились только незначительные отрывки. В сирийском переводе сохранилось большое их собрание. Эти письма важны для хронологии и для истории эпохи. В отрывке из 39-го послания (367) содержится список канонических книг Священного Писания и к нему присоединен перечень книг, в канон не внесенных, но одобренный отцами для чтения оглашаемых: Премудрость Соломонова, Премудрость Сирахова, Эсфирь, Юдифь, Товия (Маккавейский книги св. Афанасия опускает), так называемое учение Апостолов (Διδαχη) и Пастырь. Здесь впервые перечисляются 27 книг Нового Завета, как единое целое.

### **III. Догмат искупления.**

В своем богословском исповедании св. Афанасий исходил из созерцания исторического лика Христа, Богочеловека и Спасителя, и тринитарный вопрос о рождении и единосущности Сына Божия для него есть прежде всего христологический и сотериологический вопрос, — не вопрос умозрения, но вопрос живого религиозного опыта. Действительность свершившегося спасения свидетельствует для св. Афанасия о божественности и “единосущности” воплотившегося Слова, ибо только воплощение Единородного может быть спасительным. Смысл спасения он видит в том, что тварное человеческое естество соединилось (или, вернее, воссоединилось) с Богом. И это возможно только тогда, если воплотился и стал человеком Бог. Спасение есть “обожение” (Θεωσις). В этом отношении у св. Афанасия оживает Малоазийская традиция (учение св. Иринея).

Св. Афанасий исходит из резкого и решительного противопоставления Бога и твари: “все, что ни сотворено, нисколько не подобно по сущности своему Творцу, “ибо тварное возникло из несущих и не может иметь сходства с самосущим бытием. Созданная из ничего, тварь и существует над бездною ничтожества, готовая в нее низвергнуться. Тварь произошла и возникла, и потому есть “естество текучее и распадающееся”; в самой себе она не имеет опоры и устоев для существования. Только Богу принадлежит подлинное

бытие и Бог есть прежде всего Бытие и Сущий, ибо Он не произошел и безначален. Однако тварь существует и в своем возникновении получила не только бытие, но и благобытие, — твердую устойчивость и стройность. Это возможно чрез *причастие* пребывающему в мире Слову. И тварь, озаряемая владычеством, промыслием и благоустроением Слова, может твердо стоять в бытии как “причастная подлинно сущего от Отца Слова.” Источное Слово Бога всяческих, как Божия сила и Божия Премудрость, есть настоятель, и строитель, и хранитель мира. По неисследимой благодати Своей Бог не попускает твари “увлекаться и обуреваться собственным своим естеством,” но собственное и единственное Слово Отчее нисходит во вселенную и распространяет здесь силы Свои, и все озаряет, видимое и невидимое, и все в Себе содержит и скрепляет, все животворит и сохраняет, — каждую отдельную вещь и все в целом. В Слове начало и источник миропорядка и мирового единства. В мире всюду открывается порядок и соразмерность, всестройное сочетание и согласие вещей противоположных. В этом единстве и стройности мира открывается Бог: “Никто не смеет сказать, будто Бог во вред нам употребил невидимость естества Своего и оставил Себя совершенно непознаваемым для людей. Напротив того, Он привел тварь в такое устройство, что будучи невидим по естеству, Он доступен познанию из дел.” Бог откровения есть Слово. “Ибо Слово, распростершись всюду, и горе и долу, и в глубину и в широту — горе — в творении, долу — в вочеловечении, в глубину — в аде, в широту — в мире — все наполнило ведением о Боге.” В мире на всей твари и на каждой в отдельности “положены *некий отпечаток и подобие*” Божественной Премудрости и Слова, и это сохраняет мир от тления и распада. Эти мысли св. Афанасия напоминают учение Плотина о мироустроющем запечатлении материи Умом, но между ними резкое различие. По мысли Плотина, Ум запечатлевает бескачественную материю и пребывает в ней. Для св. Афанасия самое возникновение и существование твари основано на присутствии в ней Слова. И он резко отвергает стоическое представление о семянных словах (*λογοι σπερματικι*) — начало мирового строя есть Отчее Слово. Возникновение мира и запечатление его Словом не разделяются для него во времени. Он хочет подчеркнуть двойственность твари: есть в ней собственная текучая и созданная природа, и на ней сохраняющий ее отпечаток Слова, чрез который только она и есть, — “природа” и “благодать.” На различении и противопоставлении этих двух “элементов” зиждется вся дальнейшая система св. Афанасия. Учение о Слове как Премудрости, миродержавной и творческой, развито им еще до арианских споров. В этом учении он продолжает доникейскую традицию, но совершенно свободен от всякого космологического субординатизма. “Сопребывая со Отцем как Премудрость и взирая на Него как Слово,” Сын Божий “созидает, приводит в бытие и благоустроит вселенную и как Сила Отчая поддерживает в бытии всю совокупность твари... Как благое Рождение от Благого и как Сын Истинный, Он есть Отчая Сила и Премудрость, и Слово, — и не по причастию, точно все сие дано Ему извне, как дается Его причастникам... Но так, что Он есть Самопремудрость, Самослово, собственная Самосила Отца, Самосвет, Самоистина, Самоправда, Самодобродетель, Отпечаток, Сияние, Образ, — короче сказать: всесовершенный плод Отца, Сын Единственный, неизменяемый Образ Отчий.” И, значит, в Сыне адекватно познается Отец... Впоследствии в разгаре арианских споров св. Афанасий повторил и развил свое учение о Слове. При этом еще теснее связал творческое действие Слова и Его искупительное дело (воплощение), — и то, и другое он объединил в понятие: вход Слова во вселенную. По отношению к твари Слово в Писании именуется Первородным: “как потому, что Слово, в начале созидая тварь, снизошло к созданным, чтобы могли придти они в бытие... так и потому еще, что по снисхождению усыновляется

Словом всякая тварь.” Прежде времен вечных положен в основание Сын — в начало путей...

В соответствии с общим своим учением о двойственности всякого тварного бытия, в творении человека св. Афанасий различает два (логических, но не хронологических) момента: *творение* (природы человеческой) из ничего и запечатление — помазание ее образом Божиим, как бы “рождение” или усыновление — чрез Сына в Духе. По благодати Бог становится Отцом тех, кого сотворил. Тварь усыновляется Отцу чрез причастие Сыну, по естеству оставаясь созданием. Изведенный из небытия человек в самом творении помазывается Духом — “дыхание жизни,” которое вдунул Бог в Адама, было не душа, но Дух Святой и Животворящий; и, имея Его в себе, первозданный человек был духовен — был “духовным человеком.” Чрез “уподобление Себе” Бог соделал его созерцателем и зрителем сущего, приобщил его к блаженству истинной жизни. Но благодать и дар Духа были приданы первому человеку как-то извне; потому и могли быть им утрачены и были действительно утрачены в грехопадении. В грехопадении человек отвратился от созерцания Бога, уклонился от умного к Нему восхождения, как бы замкнулся в себе, предался “рассматриванию себя.” И тогда вспыхнули и разгорелись в нем страсти и пожелания, и распалась, раздробилась его жизнь. Люди впали в “самовожделение,” душа от мысленного обратилась к телесному и забыла, что сотворена по образу благого Бога; как-то выйдя из себя самой, она “останавливается мыслию на несущем, “воображает его и становится “изобретательницей зла.” Ибо зло есть несущее, не имеет образца для себя в сущем Боге и произведено человеческими примышлениями. Множество столпившихся в душе телесных вождений заслоняет в ней то зеркало, в котором она могла и должна была видеть Отчий образ. Она не видит уже и не созерцает Бога Слова, по образу Которого сотворена, но носится мыслию по многим вещам и видит только то, что подлежит чувствам. Это — некое опьянение и кружение ума... Преступление заповеди лишило первозданного человека мысленного света, возвратило его в “естественное состояние” и чрез это поработило его “естественному” закону тления. Осуетилась мысль, отравленная чувственным пожеланием. И стало человечество погружаться в мрак язычества.

В грехопадении обеднел человек, расторглась природа и благодать. И понадобилось воссоединение, “обновление” твари, “обновление созданного по Образу, “восстановление утраченной благодати Божия Образа. Слову, как Творцу, или демиургу, “подобало воспринять на Себя и обновление дел.” И это совершилось: *Слово плоть бысть...* Воспринято Словом все человеческое естество, и в этом восприятии оставаясь подобным нам, оно просветлевает и освобождается от естественных немощей, “как солома, обложенная каменным льдом, который, как сказывают, противодейственен огню, уже не боится огня, находя для себя безопасность в несгораемой оболочке.” Обреченное “по природе” на тление, человеческое естество было создано и призвано к нетлению. Изначальное причастие “оттенкам” Слова было недостаточно, чтобы предохранить тварь от тления. Если бы за прегрешением не последовало бы тление, то было бы достаточно прощения и покаяния, ибо “покаяние не выводит из естественного состояния, а прекращает только грехи.” Но смерть привилась к телу и возобладала в нем... Конечно, по всемогуществу Своему Бог мог единым повелением изгнать смерть из мира. Но это не исцелило бы человека, уже обывшего неповиновению. И справедливость Божия не была бы при этом соблюдена. В таком прощении сказалось бы могущество повелевшего, но человек стал бы только тем, чем был Адам, и благодать была бы подана ему снова извне. Не была бы тогда исключена случайность нового грехопадения. А чрез Воплощение Слова благодать сообщается чело-

вечеству уже непреложно, делается неотъемлемой и постоянно пребывает у людей. Слово облекается в тело, чтобы переоблечь его в жизнь, чтобы не только предохранить его внешним образом от тления, но еще и приобщить его к жизни. Ныне “облечено тело в бесплотное Божие Слово и таким образом уже не боится ни смерти, ни тления, потому что оно имеет ризою жизнь и уничтожено в нем тление”... Слово изначала пребывало в мире, как в некоем великом теле, устроая и оживотворяя его. И было прилично явиться Ему и в человеческом теле, чтобы оживотворить его. На человеке был уже начертан лик Слова и когда загрязнился он и стал невиден, “подобало восстановить его.” Это и совершилось в Воплощении Слова.

Слово стало человеком, во всем подобным нам. Св. Афанасий обычно говорит о “воплощении,” но под “плотию” он всегда понимает полного человека, одушевленное тело со всеми ему свойственными чувствами и страданиями... В силу соединения со Словом тело освобождается от своей тленности и немощи “по причине бывшего в теле Слова.” Животворящая сила Слова освобождала тело Спасителя от естественных немощей, — “Христос алкал по свойству тела, но не истаявал голодом.” Тело было “удобостраждущим,” доступным страданиям, но в нем было бесстрастное Слово, и немощи приражались к телу по попущению и по воле Слова, а не по необходимости и против воли. Господь попускал сказываться всему свойственному телу — алкать и плакать, и даже принять смерть. Но смерть Господа была попущением Его смирения и любви, не необходимостью. Он был властен разлучиться с телом, и оно могло умереть. Однако не могло уже пребыть мертвым, “потому что соделалось храмом жизни.” Поэтому оно сразу же ожило и воскресло — “по силе обитающей в нем Жизни.” Тело не связывало Слова, но само освобождалось в Нем от своей ограниченности, и не только от ограниченности, но и от склонности ко греху. Ибо силою неизменяемого Слова само изменяемое человечество во Христе пребыло неизменяемым в добре, и все обольщения были над ним бессильны. “Человечество преуспевало Премудростью, постепенно возвышаясь над естеством человеческим, обожаясь, соделываясь и являясь для всех органом Премудрости для действительности Божества и его воссияния.” “Дела, свойственные Самому Слову, совершались посредством тела.” И в этом служении делам Божества обожалась плоть. Человеческое преуспевание было во Христе непогрешительным... Человеческое естество во Христе было изобильно помазано Духом уже при крещении во Иордане. И от Него и мы стали принимать помазание и печать и вселение Духа, так как в Нем первом освятилась плоть. Просияние человеческой природы во Христе есть просияние всей человеческой природы в ее Начатке. Таким образом Слово чрез воплощение снова становится (“создается”) в начало путей, — потому и именуется Первородным... Господь “стал братом нашим по подобию тела”; и Его плоть “прежде иных спаслась и освободилась.” Как “сотелесники Его,” и мы спасаемся или оживотворяемся, “потому что плоть наша уже как бы не земная, но Самим Божиим Словом приведенная в тождество со Словом, Которое ради нас плоть бысть.” Искупление и спасение совершилось не только в Воплощении. Оно продолжалось во всей земной жизни Господа. Господь двояко явил Свое человеколюбие: уничтожил смерть, обновил естество и — “явил Себя в делах,” показал, что Он есть Отчее Слово, Вождь и Царь вселенной. Своим видимым явлением Господь показал людям, отпавшим от мысленного созерцания, невидимого Отца. Исполнением закона Он снял с нас клятву и осуждение закона. Но “тление не могло быть прекращено в людях иначе, как только смертью, “и потому собственно в смерти надлежит видеть “последнюю цель” спасительного Воплощения... “Для принятия смерти имел Он тело, и не прилично было воспретить смерти, чтобы не воспрепятствовать

и Воскресению.” Крестная смерть была “приношением сходственного,” исполнением общего долга. Но “тело Господа” не могло быть удержано смертью, и — воскресло; “чудным образом в одном и том же совершилось двойное, — и смерть всех приведена была в исполнение в Господнем теле, и уничтожена в нем смерть и тление ради соприсущего в нем Слова.” Господь умер не по немощи естества, но по воле, ради общего воскресения, “не собственную смертью сложил с себя это тело, но принял смерть от людей, чтобы и эту смерть, коснувшуюся к телу Его, истребить совершенно.” Тело Господа не видело тления и воскресло всецелым, ибо было телом самой Жизни. Смерть Господа была действительной смертью, но недолгою: “тело Свое ненадолго оставил Он в таком состоянии, только показал его мертвым от приражения к нему смерти, и немедленно воскресил его в третий же день, вознося с Собою и знамение победы над смертью, то есть явленное в теле нетление и непричастность страданию.” И во Христе воскресло и вознеслось и все человечество, — “через смерть распространилось на всех бессмертие.” Восстал от гроба Господь “в плоти обоженной и отложившей мертвенность,” прославленной до конца, — “и нам принадлежит сия благодать и наше это превознесение”; и вводимся мы уже в небесную область, как сотелесники Христа... Учение св. Афанасия об искуплении есть в целом *учение о Воскресении*, о воскрешении человека Христом и во Христе.

Священное Писание возвещает нам о Спасителе две истины: что Он всегда был Бог, Сын и Слово, и что Он стал человеком. Отсюда двойственность речений в Писании: славных и уничижительных. Последние относятся к человечеству Христову... Слово не просто “восхотело быть в теле” или “явиться” в нем, не только снизошло в человека, но *стало человеком, соделалось* Сыном человеческим. У Афанасия встречаются нередко неполные и неточные выражения: облекся или обитал, храм, обитель, орган... Но он резко отличает явление Слова во Христе от явления и пребывания Его во святых. Христос *стал* человеком. Во Христе видимое тело было телом Бога, не человека. Он сделал тело своим “собственным”; и немощи плоти стали “собственными” Слову. Дела Христовы не были раздельны, так чтобы одно совершалось по Божеству, другое — по человечеству, но “*все совершалось совместно*” и нераздельно... Самое плуновение Христа было божественным (и потому целебным, животворным), ибо все плотское “усвоило” Себе воплощенное Слово. Не *иной* скорбел о Лазаре и не *иной* воскресил его, но *Один и тот же*. И от Девы родился во плоти Бог, и Мария есть Богородица, Θεοτόκος. Не пременилось и не приложилось в иное при этом Слово, и не стала плоть, рожденная от Марии, единосущной Слову... Для того и избирается Мария, чтобы “от нея” восприял Господь тело, “подобное нам,” а не единосущное Божеству. “От Марии Само Слово прияло плоть, и произошел человек, по естеству и по сущности сущее Божие Слово, а по плоти от семени Давидова и от Марииной плоти соделавшийся человек.” В описательных выражениях св. Афанасий ясно раскрывает *единство* Христа — Богочеловека и *неслиянную двойственность* в Нем единосущного Отцу Божества и подобного и сродственного нам человечества. Именно по этому и был Он Спасителем, Слово и Второй Адам — Один и Тот же.

Слово вочеловечилось, чтобы мы “обожились,” “чтобы *обожить нас в Себе*.” Обожение есть усыновление Богу, “чтобы сыны человеческие соделались сынами Божиими.” И мы, “восприятые Словом, обожаемся *ради плоти Его*,” то есть в силу Его воплощения. Ибо не с одним каким-либо человеком соединилось Слово в рождении от Девы, но с человеческим естеством. И потому все совершающееся в человечестве Христовом *непосредственно* (но не принудительно) распространяется на всех людей, как “сродников” и “сотелесников Его,” в силу не только подобия, но и действительного сопричастия всех



людей в человечестве Слова. Ибо Он есть лоза, а мы — ветви, “соединенные с ним по человечеству.” Как ветви *единосущны* с виноградной лозой и от нее происходят, так и мы, имея тела, однородные с телом Господним, от исполнения Его приемлем; и тело Его есть для нас “корень воскресения и спасения.” Общее обновление, помазание, исцеление, вознесение уже совершилось во Христе, ибо *все понесены Им на Себе*. Это не простое “сходство” или замещение, но подлинное единство. И потому во Христе все человечество помазуется Духом на Иордане, умирает на кресте и совоскресает в нетлении *в Нем*, “потому что носит Он на Себе *наше тело*.” Но это соучастие и сопричастие человечеству Христову должно еще раскрыться и осуществиться в подвиге людей. Чрез восприятие плоти Словом человеческое естество становится “духоприемным” и действительно принимает Духа, становится “храмом Божиим,” храмом живущего в нас Духа Святого; мы становимся “друзьями Духа.” И в принятии даров Духа мы соединяемся со Христом, — “напоеваемые Духом, пием Христа.” Ибо “Дух, как помазание, есть дыхание” Сына, и в Нем “Слово прославляет тварь, обожая и всыновляя, приводит ко Отцу.” Духом Святым Слово все запечатлевает и помазует, в Духе “мы становимся причастниками Божеского естества.” Дух есть “энергия” Слова, и потому вселение Слова есть стяжание Духа. Слово восприняло плоть (“Бог плотоносец”), и люди принимают Духа, становятся “духоносными.” Силою Духа в человеческом естестве перегорает чувственное вожделение, изгоняется из него греховное влечение и сообщается способность “не обольщаться видимым.” Дьявол теперь (после Христа), “по Христовой силе, как воробей, служит игралищем для детей.” Дана человеку власть над бесами и искушениями; и крестным знаменем, как знаком победы, прекращается всякое волшебство и чародейство, и демоны изобличаются, что они мертвы. Но главное и основное, — исторгнуто из твари жало смерти. Воспринятые Словом, люди “уже наследуют вечную жизнь” и “не остаются уже грешными и мертвыми по своим страстям, но, восстав силою Слова, навсегда пребывают бессмертными и нетленными.” Смерть перестала ужасать и быть страшной, ибо дано обетование, что, восстав из мертвых, мы во Христе совоцаримся да небесах. И сейчас уже доступно преодоление мира в подвиге отречения, помазуемого Духом. Этот путь проходят христианские подвижники, силою Духа побеждающие немощь естества, постигающие тайны и носящие Бога. Их подвиг свидетельствует о победе Христа над смертью, — такое множество мучеников ежедневно о Христе преуспевает и посмеивается над смертью... И пусть сомневающийся приступит ко Христу с верою, и тогда увидит он немощь смерти и победу над ней. Ибо Христос в каждого приходящего “вдыхает силу против смерти.” Положен Камень краеугольный, “чтобы и мы могли быть надстраиваемы на Нем, как драгоценные камни.” В обожении полагается и основа совершенного союза любви между людьми по образу и примеру Божия единосущия, — силою Духа.

Искупление есть завершение и восстановление творения и потому есть дело Слова. Но в нем дается больше, “большая благодать,” чем простое возвращение к первоначальному состоянию, чем простое восстановление утраченного в грехопадении. *Ибо Слово плоть бысть...* И человек непреложно стал “сожителем Бога.” Тление упразднено. Тварь получила окончательную устойчивость чрез “тело Бога.” Создалась новая тварь. И об этом было открыто в Писании в именовании Его “Перворожденным” и “началом путей.” “*Прежде холмов рожденная*” Премудрость Божия “*создается в начало путей*” (Притч. 8:22,25). Это — предвечный совет о творении и искуплении Словом и в Слове, о спасительном вочеловечении Слова, как начатка “новой твари,” превосходящей “первоначальную тварь.” И во

втором пришествии Христовом исполнится всякое смотрение Божие: Христос придет во славе — “воздать всем плод Креста Своего — воскресение и нетление.”

#### IV. Истина троического единосущия.

К богословскому раскрытию тайны Троичности св. Афанасий был вызван арианской смутой. И в своих творениях он прежде всего разбирает и опровергает арианские доводы и ссылки на Писание. Но вместе с тем троическое исповедание является для Афанасия внутренней потребностью, как обоснование веры и упования на спасение. Арианское лжеучение ниспровергает все дело Христово. Тварь не могла бы открыть истинного Богопознания, не могла бы победить смерти, не могла, бы соединить нас с Богом. “Если бы Слово, будучи тварью, соделалось бы человеком, то человек не обожился бы, не сочетавшись с Богом.” Только в *единосуцном* Сыне обретает человек общение с Богом. И только *единосуцный* Дух соединяет нас со Отцом. В догмате единосущия св. Афанасий защищал действительность спасения.

В раскрытии троического догмата св. Афанасий исходил из понятия о Боге, как всеблаженной полноте бытия. Простое, блаженное и непостижимое Существо, но высшее всякой сущности, Бог выше и всякого человеческого помышления. Учение о совершенной простоте и внутренней полноте Божественного бытия и жизни является для св. Афанасия твердым основанием при раскрытии истины *вечного* рождения и *единосуцния* Единородного, Сына и Слова. Слово есть *рождение* Отца и рождение сущности и *из сущности*, — “собственное рождение сущности.” Ибо всякое рождение — из сущности, и рождаемое всегда *единосуцно* рождающему, — в этом основная и отличительная черта рождения, его своеобразие в отличие от других способов происхождения и прежде всего от творения. Творение всегда совершается либо из некоего предсуществующего материала, либо из ничего; и сотворенное всегда остается внешним для творящего или созидającego, на него не похожим, ему не подобным, “иносуцным.” Сын рождается, ибо бытие Его принадлежит к необходимости божественной природы. Она плодоносна, плодovита сама по себе. “Сущность Отца никогда не была недовершенной, так чтобы нечто к ней принадлежащее произошло к ней впоследствии.” Отрицание вечности Сына и его совечности Отцу есть хула не на Сына только, но и на Отца, умаление Отчего достоинства, отрицание Божией неизменяемости. Это значит допускать, что “был Он некогда без собственного Своего Слова и без Премудрости, что был некогда свет без луча, был источник безводный и сухой.” Но “неисточающий из себя не есть уже источник”... Бог вечен, источник вечен, а потому вечною должна быть и Премудрость — Слово, вечным должно быть рождение. Если не было некогда Сына, то не был некогда Бог Отцом и, стало быть, не было Троицы; но “было, когда не было Троицы, а была Единица, и некогда была неполная Троица, некогда же стала полною.” Это значит рассекать и составлять Троицу и составлять Ее из несущих, “из сторонних между собою естеств и сущностей.” Это значит Самую Троицу почитать возникшей (“сотворенной,” созданной), сложной сложившейся чрез приращение и присовокупление. Этим рассуждением св. Афанасий старается вскрыть “тайну” арианства, как отрицания Троичности или Троиединства Божия. Действительно, арианство есть рецидив отвлеченного монотеизма, отречение от высшей новизны христианского откровения, — от истинного ведения о Боге, как Пресущей Троице... В неизменяемости Своей Отец *всегда был Отцом*, — подчеркивает св. Афанасий, — Отцом “собственного Сына.” Из отношений Отца и Сына должна быть исключена всякая последовательность, всякая “продолжительность” или “расстояние” между ними. Здесь полная и всесовершенная *совечность*.

Здесь исключается всякое “некогда” и “когда.” Ибо нельзя временными определениями означать вечного и неизменного Бога, Сущего, всегда пребывающего с Отцом Сына. Эта вечность и совечность и означает, что Сын есть рождение, а не творение. Если рождение, то из сущности,  $\epsilon\kappa\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\beta\sigma\iota\alpha\varsigma$ , и потому единосущное —  $\omicron\mu\omicron\upsilon\beta\sigma\iota\omicron\nu$ . “Что происходит от кого-либо по естеству, то есть истинное рождение,” “естественное рождение.” Рождение совершается “по природе,” — а не по воле, не по хотению. Необходимость Божественного рождения не означает принудительности или произвольности. Св. Афанасию бросали этот упрек, и он его обстоятельно опровергает. Его мысль не в том, что свободу хотения он заменяет принуждением, но, говорить он: “выше и первоначальнее свободного избрания *то, что в естестве,*” что поэтому не имеет начала, с которого оно стало быть, что не может и не быть. Бог не начал и не начинал быть благим и милосердным, и не требовалось Его изволения, чтобы стать таким, ибо Он *есть* Благо. И однако Он благ не по принуждению и не против воли. Точно так же не требуется содействия и изволения, чтобы быть Богу Отцом, и нельзя даже помыслить, что Бог мог и не иметь Сына. Желанна Отцу его собственная Ипостась и желанен Отцу Его собственный Сын, сущий от Его сущности. *Бытие первее воли*, а только в воле есть неопределенность возможностей и выбора. Рождение Сына есть скорее *состояние* внутрибожественной жизни, нежели действие или акт. И отсюда совершенная близость и единство Отца и Сына. Отец — в Сыне и Сын во Отце. И “сущность Отца принадлежит Слову.” “Всецелое бытие Сына собственно принадлежит Отчей сущности... Бытие Сына будучи от Отца и есть во Отце. И Отец в Сыне. Ибо что собственно от Отца, то Сын. Он в Сыне, как в сиянии солнце, как в слове ум, как в потоке источник.” И потому Сын есть “*образ Отчий,*” истинный и “*неотличный Образ,*” “начертание Божества,” в котором созерцается и познается Отец. И как скоро есть Отец, есть и Сын.” “Поелику была Ипостась (Отца), то без сомнения тотчас же надлежало быть и Ее Образу и начертанию, потому что не во вне пишется Образ Божий, но сам Бог есть родитель сего Образа, и видя Себя в Нем, радуется о Нем.” “Когда же Отец не видел Себя Самого в Образе Своем?.” В этих рассуждениях св. Афанасия творчески претворяются неоплатонические мотивы; и вместе с тем он освобождает учение Оригена о вечном рождении Сына от мотивов субординатизма. Он раскрывает учение о св. Троице, как учение о замкнутой или завершенной полноте Бытия и Жизни, вне всякого отношения к Откровению Бога в мире, как безусловный и онтологический  $\rho\eta\iota\upsilon\varsigma$  всякого Откровения.

Св. Афанасий исходит из созерцания живого единства Отца и Сына. “Божество от Отца неизливно и неотлучно пребывает в Сыне, и в лоне Отчем никогда не истощается Божество Сына”... Отец и Сын едины и едины в единстве сущности, в “*тождестве естества,*” — в нераздельном “*тождестве единого Божества.*” Сын имеет неизменно Отчую природу и Божество Сына есть Божество Отца. Св. Афанасий любил выражать это тождество словом:  $\iota\delta\iota\omicron\tau\eta\varsigma$  — собственность или свойственность. Но самым точным он считал Никейское речение: Единосущный  $\omicron\mu\omicron\upsilon\beta\sigma\iota\omicron\varsigma$ . Это означает больше, чем только равенство, одинаковость, подобие. Для св. Афанасия оно означает строгое единство бытия, тождество нерасторжимое и неизменное, неслиянную неотъемлемость Сына от Отца. Подобие и сходство, совпадение в определениях есть уже следствие этого единства. Понятие подобия слишком бледно и к тому же о сущностях оно не сказуется, но о внешнем виде и качествах. В этом понятии при том предполагается чрезмерная раздельность сравниваемых и уподобляемых. Единосущие означает не только подобие, но тождество в подобии. “Отец и сын одно не в том смысле, что одно разделено на две части, которые составляют собою одно, и не в том смысле, что одно поименовано дважды. Напротив, два суть по числу по-

тому, что Отец есть Отец, а не Сын, и Сын есть Сын, а не Отец; но естество — одно. Если Сын есть иное, как рождение, Он есть то же как Бог.” Отец и Сын “суть два и вместе нераздельная и неразличимая единица Божества,” *μονας τῆς Θεότητος*. Различение и различие Отца и Сына имеют место внутри единого Божественного Бытия. У св. Афанасия нет особых терминов для обозначения Трех в единице Божества. Слово *πρωτων* в учении о Троице он никогда не употребляет. Слово *υποστασις* для него совпадает по смыслу с *ουσια*, как и для Отцов Никейского собора. Во всяком случае он никогда не различал их так, как еще при его жизни стали различать каппадокийцы. И потому он ограничивается собственными именами Отца, Сына и Духа и поясняющими их взаимное отношение определениями: Рождающий и Рождаемый, “тот, кто от кого-либо” и “тот, от кого Он” и под... Отсюда известная бледность в выражении ипостасных различий. Все внимание св. Афанасия сосредоточено на обличении рассекающих или отрицающих единосущие нераздельной Троицы. Он хочет со всею силою подчеркнуть внутробоженственный и преискренний смысл и характер Божественного рождения и бытия Слова. В этом смысле он разъясняет речения Никейского символа: “из сущности Отца.” Оно выражает “истинность и непреложность” Сыновства, “Неотдельность и единство со Отцем,” “Истинную вечность Сущности, от Которой рождено и Слово.” Поэтому св. Афанасий говорит в том же смысле о “естественном рождении,” о “Сыновстве по природе,” о “рождении по естеству.”

Собственное Слово Отчее, Сын Божий, есть по преимуществу Творец и устроитель мира, начало Божественного Откровения в мире — “есть, как из источника, из Отца льющаяся жизнь, которую все оживотворяется.” Вся тварь пришла в бытие чрез Слово, и ничто не существует помимо Слова, и ничто иначе как Словом не создается. Отец ничего не творит без Него. И вместе с тем самое бытие и рождение Сына не связано с изволением Божиим о создании мира, и не потому рождается Сын, что должно чрез Него и в Нем творить мир. “Не ради нас получило бытие Божее Слово... Не по нашей немощи Он, как мощный, получил бытие от единого Отца, чтобы им, как орудием, создать Отцу и нас... Если бы угодно было Богу и не созидать твари, тем не менее было Слово у Бога и в Нем Отец”... Для бытия Сына нет причины: “как Отец имеет бытие не по какой-либо причине, так не надобно доискиваться причины и Его сияния. Посему паписано: *в начале бе Слово, и Слово бе к Богу, и Бог бе Слово*. И не прибавлено, для чего сие”... И Господь не имеет никакой причины быть Словом, кроме того, что Он — Отчее Рождение и едиnorodная Премудрость. Эта “беспричинность” означает ничто иное, как вечность и бытие. Причины бывают только для возникающего, для происходящего. Но Божественное Бытие вполне безначально, о нем можно говорить только: *есть*... Этим исключается всякая возможность спрашивать о причинах, — нет ничего, что было бы раньше этого: *есть*... Со всею решительностью св. Афанасий опровергает учение ариан о Слове, как Посреднике, и показывает его бесцельность. Бог не нуждается в содействии и помощнике, — единым мановением воли Он может все совершить. В Боге нет кичливости и брезгливости, чтобы творение поручить другому, почитая это недостойным Себя. Бог не нуждается и в орудиях, чтобы творить, подобно плотнику, который не может обойтись без пилы и топора. И с другой стороны, если недостойно Бога творить, то почему достойно ему создать хоть единую тварь во орудие Себе. Не потребуется ли для создания посредника новый посредник и т.д. до бесконечности, но тогда творение вовсе невозможно. А если Бог вообще может творить, то к чему посредник?... Сын рождается не для Откровения, но Откровение Божее совершается в Нем и через Него. Бытие Сына предваряет творческое изволение о мире. “Для Бога созидать есть второе, а первое — родить,” “иметь сродное естеству и быть От-

цом собственного Сына”; “и если бы не было в Боге первого, что от естества, то как могло бы быть в Нем второе, что от изволения?..” Созидаемое по Божией воле “приходит в бытие, составляясь извне, и зиждется собственным от сущности Божией Рождением.” Слово есть Слово зиждительное и творческое, “живая Отчая воля, существенная энергия.” Но творение есть вместе с тем и общее дело, и общее Откровение всей Троицы, всецело творщей и зиждительной. “Отец творит все Словом в Духе, ибо где Слово, там и Дух. И творимое Словом имеет от Духа чрез Сына силу бытия.” Все “даруемое подается в Троице,” — и самое бытие.

По свидетельству св. Григория Богослова, в учении о Духе Святом, “Афанасий первый и один или с весьма немногими дерзнул стать за истину ясно и открыто, на письме исповедав единое Божество и единую сущность Трех.” И действительно, учение о Святом Духе раскрыто у св. Афанасия с исключительной четкостью и силой. Он исходит из понятия о полноте и совершенном единстве святой Троицы, — “вся Троица есть единый Бог.” “Она нераздельна и Сама Себе подобна,” тождественна и сосредоточена в Себе. “Есть святая и совершенная Троица, познаваемая во Отце и Сыне и Святом Духе, не имеющая ничего чуждого или приданного извне”... Троица не по имени только или по образу выражения, но в самой истине и сущности есть Троица. Одно из двух: либо Дух есть тварь и тогда нет Святой Троицы, ибо “что же это за Богословие, слагаемое из Создателя и твари?..” Либо Бог троичен, и тогда совершенно не подобен тварям Дух, “собственный единому Слову, собственный и единосущный и единому Богу” (т.е. Отцу). При таком союзе и при таком единстве во Святой Троице, кто станет отделять или Сына от Отца, или Духа от Сына и от Самого Отца... Ибо в Них, в Отце и Сыне и в Самом Духе, — едино Божество... Дух Святой есть начало обновления и освящения, Дух жизни и Дух Святыни, Помазание и Печать. Ради Духа мы все именуемся причастниками Божиими. И если бы Дух Святой был тварь, то нам невозможно было бы приобщиться Бога: “сочетавались бы мы с тварью и соделывались бы чужды Божественного естества, как нимало Его не причастные.” Действительность обожения свидетельствует о божественности Духа: “если Дух творит богами, то нет сомнения, что естество Его есть естество Божее.” Дух Святой исходит от Отца, есть “исхождение” Отчее, то *εκτορευμα του πατρος*, есть Дух Отчий. Святой Афанасий не разъясняет смысла “исхождения,” ссылаясь на пределы человеческого ведения, но резко различает этот образ бытия от “рождения,” подчеркивая совершенную единственность рождения. Сын — Единородный и потому единственный, — “и единый Отец есть Отец единственного и единого Сына.” Это более, чем простое разъяснение слов. Только в Божественной Троице есть подлинное и непреложное Отчество и подлинное и непреложное Сыновство. Ибо только Сын Божий есть именно и только Сын, — рожден, как Сын, а не для того, чтобы стать отцом, как то бывает при тварных рождениях. И Отец есть только Отец, “ибо Сам не от отца.” Дух не рождается и потому не именуется братом Сына, но всегда нарицается только именем Духа Святого... И вместе с тем Дух “не вне Сына, почему называется Духом сыноположения,” Духом силы и премудрости, — а Божия Сила и Божия Премудрость есть Христос. “Где Слово, там и Дух,” Дух имеет “то же единство с Сыном, какое Сын со Отцем,” и то же свойство. Где свет, там и сияние. Где сияние, там его действие и светозарная благодать. Дух есть “собственный Образ Сына,” Его “живая действительность и сияющая благодать.” Он соединяет тварь со Словом и в Нем Слово подает твари “Отчее дарование,” “ибо действует и раздает все Сам Отец чрез Слово в Духе”... Св. Афанасий в своем исповедании о Духе Святом стремится показать совершенное единство и единосущие Святой Троицы и единство Троического действия, единство освяще-

ния. Поэтому с особенной настойчивостью он говорит о нераздельности действия Сына и Духа.

Спасительно святое крещение, совершаемое по преданной вере во имя Святой Троицы, единой и нераздельной. Тайноводство совершается во имя Святой Троицы, и “кто отъемот что-либо от Троицы и крещается в одно имя Отца или в одно имя Сына без Духа, тот ничего не приемлет, но и крещаемые, и тот, кто мнит себя преподающим крещение, остаются пустыми и непосвященными”... Арианское крещение “во Творца и тварь, в Создателя и в произведение,” несмотря на наружно произносимые уставные Слова, “имеет только мнимый вид.” Ибо со словами должна соединиться правая вера... Крещение совершается во имя Святой Троицы, ибо от Троицы подается благодать: “Бог не как недостаточствующий, но как Отец Премудростью Своею основал землю, все сотворил Сушим от Него Словом, и святую купель утверждает Сыном же... И как что ни делает Отец, делает чрез Сына, так и в преподаваемом крещении кого крещает Отец, того крещает Сын, и кого крещает Сын, тот святится Духом Святым.” Ибо едино Троическое действие...

### 3. Кирилл Иерусалимский.

#### 1. Житие.

В жизни святого Кирилла многое остается неясным, и его образ еще при его жизни был окутан сомнениями и подозрениями. Родом он был из Иерусалима или его окрестностей и родился около 315 года. Неизвестно точно, когда он вступил в клир. В 348 году он был уже пресвитером и в этом году во время Четырдесятницы и на Светлой седмице произнес свои знаменитые “огласительные” и “тайноводственные” слова. В 348–351 г. он стал епископом Иерусалимским. Уже в древности подвергали спору его рукоположение (блж. Иероним, Руфин), полученное, вероятно, от Акакия Кесарийского при участии Патрофила Скифопольского (т.е. от лиц, заведомо неправомыслящих), отцам Константинопольского собора 382 г. пришлось свидетельствовать (в письме к папе Дамасу) о законности или каноничности его поставления. В середине 50-х годов св. Кирилл вступил в спор с Акакием о первенстве и митрополичьих правах. Вероятно, при этом вскрылось и догматическое разногласие. Св. Кирилл был низложен и, уступая силе, удалился в Антиохию, затем в Тарс. Здесь он сближается с омиусианами. В их рядах присутствует на Селевкийском соборе 359 г. Здесь его восстанавливают на кафедре, но в следующем году он снова подвергается изгнанию и возвращается только при Юлиане (362). При Валенте (в 367) он снова принужден был удалиться из Иерусалима, — до 378. За время этого изгнания о жизни св. Кирилла ничего не известно. В 381 г. он присутствует на Втором Вселенском Соборе. Скончался он в 387 г. Этими скудными данными исчерпывается то бесспорное, что известно о его жизни. Обстоятельства тогдашнего смутного времени делают вполне понятными споры о его личности. Св. Кирилл был в рядах антиникейской оппозиции, сперва среди “евсевиан,” затем с “омиусианами,” — этого вполне достаточно, чтобы ему бросить упрек в нетвердости веры. Он был на стороне св. Мелетия в Антиохии, — это достаточно объясняет несдержанную подозрительность бл. Иеронима. Свидетельства отцов 382 года рассеивают всякую неопределенность: “в разных местах он много подвизался против ариан.” Впоследствии бл. Феодорит говорит о нем, как о “защитнике апостольского учения.”

## II. Творения.

Св. Кирилл не был самостоятельным богословом, но он был замечательным учителем и свидетелем веры. Литературное наследие его невелико. На первом месте должны быть названы его поучения: *Предогласительное, 18 огласительных к просвещаемым и 5 тайноводственных*. Они дают нам богатый материал по истории древней огласительной дисциплины и вместе с тем представляют краткий очерк общего вероучительного исповедания Иерусалимской Церкви, ибо произнесены они были в полноте учительной власти и от лица Церкви.

Характер проповеди имеет беседа о расслабленном (343 – 348). Сохранились еще три небольших отрывка из “слова о браке в Кане Галилейской,” одна цитата из слова на текст “*Гряди ко Отцу Моему.*” Без сомнения, св. Кирилл много проповедовал и в Иерусалиме, и во время своего изгнания в Тарсе. Но нет никаких оснований предполагать, что свои беседы он записывал и собирал в цельный труд экзегетического характера. К этому нужно причислить письмо к императору Констанцию о чудесном видении светящегося Креста (351). Заключительная доксология с выражением: “Троица единосущная” представляет собой позднейшую прибавку. Этим исчерпываются подлинные творения св. Кирилла.

## III. Оглашение.

По древнецерковному представлению оглашенные входят в состав Церкви. Евсевий Кесариский различает в составе Церкви “три чина” — предстоятелей, верных и оглашенных (катехуменов).

Принятие в число оглашенных совершалось с большою осмотрительностью, — с разрешения епископа, после известного испытания и под поручительством верных. При этом на принимаемых возлагались руки, их осеняли крестным знаменем и произносилась молитва, на Западе к этому присоединилось помазание и вкушение благословенной соли. В “Апостольских постановлениях” сохранилась особая молитва, — “во еже сотворити оглашенного.” Возложение рук делает христианином, но христианин не есть еще верный (ср. 59 канон Эльвирского собора). По выражению 7 канона Второго Вселенского Собора, звание христианина даже предшествует званию оглашенного. Вступающие в число оглашенных подлежат церковному надзору и дисциплине. Они должны посещать богослужебные собрания, где о них возносится особое моление, — и делами покаяния и всем своим поведением свидетельствовать твердость своего спасительного намерения. Впоследствии огласительная дисциплина встретилась с покаянной, и разряды или ступени оглашения стали менее ясны. В древности их было два. После более или менее продолжительного срока предварительного оглашения ищущие святого крещения заявляли о своем решении и их имена вносились в диптихи церковные. На Востоке их называли “просвещаемыми” или “крещаемыми,” в Иерусалиме — даже и прямо “верными,” на Западе — “просящими” и “избранными.”

Начиналось особое приготовление к крещению. Оно длилось обычно 40 дней и совпадало со временем предпасхального поста. Данные о порядке этого оглашения из поучений св. Кирилла мы можем сопоставить с рассказом известной западной паломницы, бывшей в Палестине в IV веке, раньше ее называли Сильвией, теперь называют ее Этерией... — Просвещаемые должны были пребывать в строгом посте и воздержании, в чувствах покаянного сокрушения, выражаемого и словом, и делом. Для них это время исповедания (экзомологеза). Над ними совершались заклинания (экзорцизмы). В состав закли-

ний входили молитвы, “извлеченные из Божественного Писания,” осенение крестным знаменем и дуновение. Лицо заклинаемого покрывалось, “чтобы ум был свободен и чтобы глаза, блуждая, не заставляли блуждать и его.” Дуновение было символом “очищения от грехов” и изгнания “бесстыдного и началозлобного демона.” И в то же время оно избражало действие Духа Святого и потому имело “огненную силу” против невидимых врагов. “Как золотых дел художники, — говорит св. Кирилл, — посредством некоторых орудий раздувая огонь, расплавляют положенное в горнило золото и, усиливая пламя, находят, чего ищут, так и заклинатели, когда Духом Божиим производят в человеке страх и в теле, точно в горниле, разогревают душу, тогда убегает диавол, а остается спасение, надежда вечной жизни и, наконец, душа, очищенная от грехов, получает спасение.” Заклиная выводят просвещаемого из царства века сего, из под власти демонов. Но оглашение имеет и положительное священнодейственное содержание. “Уже благоухание блаженства на вас, просвещаемые,” — говорит Кирилл в предогласительном слове. “Уже благоухание Духа Святого излилось. Уже вы в преддверии царских чертогов. Уже перепись имен ваших была, так же и в воинство наречение, и брачные светильники, и желание небесного общежития... Теперь оглашение производится не вне, но внутри тебя, ибо Дух Святой, вселившись, соделывает ум твой храмом Божиим.” И в это время просвещаемым преподается учение веры, изъяснение Символа и молитвы Господней. Св. Кирилл, впрочем, объясняет молитву Господню уже после крещения, в “тайноводственных” словах, как читаемую за Литургией — огласительные слова св. Кирилла и суть такие предкрещальные беседы. Их содержание подлежит хранению в тайне. “Но вот тебе приказание: заучивай, что сказано, и соблюдай вовек. Не почитай сего обыкновенными беседами. Поэтому, когда произносится огласительное учение, если будут допытываться у тебя, что говорили учащие, ничего не рассказывай стоящему вне. И передаем тебе тайну и надежду будущего века... Вот ты стоишь уже на самом пределе. Смотри — не разглашай произносимого, — не потому что оно не достойно повествования, но потому что слух недостойн слышания.” Должна быть строгая постепенность, “стройный порядок” в изложении и усвоении спасительных истин.” Оглашение есть строение и по порядку должны полагаться камни, и угол должен быть связан с углом. Поспешность опасна и от преждевременного слышания грозит помрачение ума. Тайна предкрещального учения должна быть соблюдаема не только от внешних, но и от оглашенных. И потому сообщаемый и разъясняемый в это время Символ надлежит “памятью начертывать в сердце,” повторять его устно, не записывая на бумагу, и читать его тайно, чтобы кто не подслушал. Эта *disciplina arcani*, распространяющаяся в Церкви, в особенности в IV веке, имеет пастырский и педагогический смысл и может быть отражает Александрийскую теорию о ступенях ведения. Возможно, что в ней отразилась и практика древних языческих мистерий... Она относится не столько к учению, сколько к формулам и обрядам. С этим связано и самое выражение: тайноводство, *μυσταγωγία*.

#### **IV. Правило веры.**

Предкрещальное оглашение имеет содержание по преимуществу догматическое. “Великое приобретение — изучение догматов, и потребна для этого трезвенная душа.” В изложении догматов св. Кирилл следует порядку крещального символа или исповедания, которое с полным разумением крещаемым предстоит произнести у святой купели. Самый текст символа по *disciplina arcani* не приводится целиком в беседах (кстати заметить, Созомен в своей истории опустил Никейский символ, “чтобы не прочли его непосвящен-



ные”). Текст символа, объясняемого св. Кириллом, приходится восстанавливать предположительно по надписаниям слов (вряд ли подлинным) и по цитатам. Несомненно, что это не Никейский символ. Есть ли этот “иерусалимский” крещальный символ первооснова Цареградского, остается под вопросом... Св. Кирилл не стремится к исчерпывающей полноте изложения “святой и апостольской веры”: “многое нами опущено,” — замечает он. Но он стремится к точности: “изложение веры не по человеческому рассуждению составлено, но из всего Писания выбрано самое существенное, и составляется из всего одно учение веры.” Поэтому на каждое речение символа может быть дано подтверждение из Писания. В символе все содержание Писаний заключено в немногих словах... После предварительных призывов и приглашений к покаянию, очищению совести, всепрощению, молитве (ибо для изучения догматов потребна трезвенная душа), св. Кирилл представляет сжатый обзор “необходимых догматов.” Этот обзор — шире символа. Кроме учения о Святой Троице, искуплении и под., сюда входит учение о человеке, о душе и теле, о нравственной жизни, о Божественных Писаниях. В дальнейшем св. Кирилл следует порядку символа. При этом он предостерегает от увлечения “простой вероятностью и доводами разума.” Исповедание должно опираться на доказательства из Божественных Писаний и на учение Церкви, преподающей и самый символ. Но, разбирая и опровергая попутно ложные мнения, св. Кирилл прямо указывает на логические доводы и рассуждения. Есть две ступени веры: “вера догматическая, соглашение души,” она от человека. Но это только способ стяжать другую веру — “дар благодати, подаваемый Христом.” Эта вера действительна выше человеческой меры, она озаряет душу и дает ей созерцание Бога и предведение мздовоздаяния.

## V. Богословие.

Бог един, безначален и вечен, “не во времени начал жить и не скончается когда-либо,” “не имеет преемником жизни другого.” Существо Божие непостижимо — “что такое Бог, того объяснить не можем; и вся совокупность творений, “все овцы целой Кафолической Церкви, настоящей и будущей,” не в силах достойно воспеть и восхвалить Господа. “В отношении к Богу высокое для нас ведение признаться в своем неведении”... Видеть Отца, как должно, может только Сын и Дух Святой, ибо они “имеют общение в Божестве Отца.” Однако в меру приемлемости Бог познаваем для твари, и от дел Божиих можно восходить до представления силы Божией. Бог многоименит и един. “С достоинством единоначалия надлежит соединять исповедание в Боге Отчества и веровать не только в единого Бога, но и благочестиво познавать, что Сей единый Бог есть Отец едиnorodного Господа нашего Иисуса Христа”... “Имя Отца вместе с произношением сего именованья дает разуметь и о Сыне,” “ибо если Отец, то, конечно, Отец Сыну. И если Сын, то, конечно, Отчий Сын.” Между Ними нет никакого расстояния. И Отчество безначально, — Бог не становится Отцом, но есть Отец, “прежде всякой ипостаси, прежде всякого ощущения, прежде времен и всех веков.” Воздерживаясь от никейского словоупотребления в иных словах св. Кирилл исповедует ту же никейскую и апостольскую веру и с большой точностью излагает учение о вечности Троического бытия... Сын есть Сын по естеству, не по произволению, — “Сын, от вечности рожденный неведомым и непостижимым рождением.” В рождении Сына от Отца не посредствует время или рассуждение (“совещание”), и нет никакого возрастания в бытии Сына: “что Он теперь, тоже и в начале, родившись безначально.” Собственный образ рождения не постижим для нас, и не надлежит допытываться о том, что не открыто в Писании от Духа, единого ведающего глубины Божии.

Прежде веков Отец рождает Единородного, “истинного Бога.” Они едины по божественному достоинству, “ибо Бог родил Бога,” “и отличительные свойства Божества не прменяются в Сыне,” преискреннем и “во всем подобном” Отцу. Сын “имеет в себе непреложное достоинство Сыновства” и по естеству, и по истине есть Господь, единый со Отцем по нераздельной царственной власти. Отец все творит и устрояет чрез Сына, “чрез Христа,” — “Христос есть единородный Сын Божий и Творец мира.” Сын творит все “мановением Отчим,” — так соблюдается полномощная власть Отца, и Сын имеет царство и владычество над тем, что Им создано. Все творит Христос, не потому что Отец не может создать Сам Собою, но “потому что благоволил, чтобы Сын царствовал над тем, что сотворено Им, Сам дав Ему предначертание устрояемого.” Св. Кирилл все время держится буквы Святого Писания. Именно для раскрытия полного единства и подобия Отца и Сына Он подчеркивает, что Сын все имеет (но не получает, ибо не было, когда не имел) от Отца и творит “по мановению Отца,” потому что творит, как Сын, — и этим не нарушается единство неразделяемого царства и силы. “Со Отцом Он царствует и чрез Отца есть Зиждитель всего. Но не имеет недостатка в достоинстве Божества”... “Он есть обильнейший и неоскудевающий Источник всякого блага, Река благоденний, вечный, неистощимый, сияющий Свет.” Он является и открывается и в Ветхом Завете, Его видели и Моисей, и пророки (это — древний мотив: видеть в Боге ветхозаветных теофаний Слово). Как Творца, св. Кирилл именует Сына Христом, и с этим связано его учение о вечном первоосвященническом достоинстве Сына, о помазании Сына Отцом “на превышающее человека первосвященство”... “Не во времени начал Он священствовать, не по плотскому преемству принял Он первосвященство и помазан не уготованным елеем, но прежде веков от Отца”... Повидимому, св. Кирилл хочет сказать здесь о предвечном Совете Божиим, и более подробно говорил об этом в недошедшей до нас беседе на слова: “По чину Мельхиседекову”... Кратко говорит св. Кирилл о Духе... О Нем надлежит мыслить так же, как об Отце и Сыне, с Которым Ему принадлежит единая “слава Божества.” Дух “соприсушь” Отцу и Сыну; и едино спасительное домостроительство о нас Отца и Сына и Духа Святого... “Вместе с Духом и через Духа” открывает Сын Отца. Дух Святой есть Дух откровения и освещения, — “единый и благий” Освятитель, Помощник и Учитель Церкви, Дух благодати и сыноположения, “подающий всем освящение и обожение.” “Единовидный Дух” не разделен во множестве своих дарований, и не иные дарования Отца, а иные Сына и иные Духа Святого, ибо едино спасение, едина сила, едина вера, нераздельно благочестие. “Со Святым Духом чрез единого Сына возвещаем единого Бога,” без нечестивого слияния и разделения. “Отец дает Сыну, а Сын передает Духу Святому”... “Для спасения нашего достаточно нам знать, что есть Отец и Сын и Святой Дух.” О прочем не написано и не надлежит любопытствовать сверх Писания “о естестве или ипостаси.” — В этом троическом Богословии св. Кирилла обращает на себя внимание его строгий библеизм, — св. Кирилл старается все время говорить от Писания. Впрочем, не раз он называет и Отца, и Сына, и Духа ипостасями, признавая таким образом в Боге три ипостаси. Однако, ясного различения понятий “ипостась” и “сущность” у него нет. Оба речения он употребляет для выражения пребывающей действительности в противоположность быванию, преходящему и рассеивающемуся. “Христос не есть Слово изглаголанное и рассеивавшееся, но Слово ипостасное и Живое”... И так же “Дух Святой не устами Отца выдыхается и разливается в воздухе, но есть ипостасный, Сам глаголющий и действующий”...

## VI. Искупление.

Единородный Сын восприял подобострастное нам человечество и родился от Девы Богородицы. “Да поклоняемся Ему, как Богу, и да веруем, что Он вочеловечился,” ибо если Христос только Бог, “то чужды мы спасению.” Именован Он только Богом не благочестно и не спасительно, именовать только человеком бесполезно... Св. Кирилл с особенной силой раскрывает действительность человечества во Христе против докетов. От вечности сущее Слово стало человеком, “действительно, не мечтательно,” — не некий человек, преуспев, увенчан и обожен, но Слово и Господь восприял подобное нам естество... Христос — двуедин — Бог и человек в совершенном единстве. Поэтому св. Кирилл и говорит о крови, поношении и распятии Единородного. “Не мал был Умиравший за нас, не чувственное овца, не простой человек, не ангел только, но вочеловечившийся Бог.” И потому искуплен целый мир, ибо “умер за него... единородный Сын Божий.” Для спасения пришел Христос. Пришел во плоти, “потому что иначе был бы для нас недоступен,” — “не могли бы мы видеть и насладиться тем, что Он Сам в Себе.” Даже видимое подобие славы Божией приводило пророков в трепет, и Бог, как завесою, небом ограждает Свое Божество, чтобы не погубить мир Своим нестерпимым сиянием. В Воплощении Слова “была соразмерена благодать,” и Слово облеклось в человечество, как в некую завесу. Христос пришел, “чтобы познан был Отец.” И Сын есть единственная дверь к истинному Богопознанию. Он рассеивает языческое заблуждение... “Когда ложно стали поклоняться человекообразному, как Богу, тогда Бог действительно соделался человеком, чтобы истребить ложь”... Он пришел, “чтобы грешное человечество вступило в общение с Богом и высвободилось из-под демонской власти”... Господу надлежало пострадать за нас. Но диавол не осмелился бы приступить к Нему, если бы знал Его. Посему тело соделалось приманкою смерти, чтобы змий, понадеявшись поглотить, изbleвал уже поглощенных.” Здесь св. Кирилл следует Оригену... Один сошел Господь во ад, но исшел в сонме многих. “Ужаснулась смерть, узнав, что снишел во ад Некто новый, недержимый тамошними узами.” — “От новой Евы, от новой Девы родился Господь во исполнение пророчеств, Своим крещением освятил крещение и этим связал крепкого”; “начало Евангелия — Иордан.” Сотворил многие чудеса, но выше всего Крест. Крест — не мечта. “Если распят мечтательно, а спасение от Креста, то и спасение мечта. Если Крест — мечта, то мечта и воскресение. Если вознесение мечта, то мечта и второе пришествие. И все уже не действительно.” Крест — несокрушимое основание спасения и упования, “похвала похвал” и слава. Истинно было добровольное страдание, и прославился Сын человеческий, прияв венец терпения. “Страдал и подвизался подвигом терпения не малозначащий человек, но вочеловечившийся Бог.” Все были повинны смерти по причине греха. И весь грех подъял Христос в теле Своем на древо, внес “выкуп” — и утолен гнев Божий, соблюдена истина приговора, но явлена и сила человеколюбия. От древа грех и грех — до древа... Погребен был в земле, “чтобы проклятая земля вместо проклятия прияла благословение, ибо всаждено в нее древо жизни.” Во всей жизни своей Господь символически повторяет и тем обессиливает обстоятельства грехопадения. “Исповедую Крест, ибо знаю воскресение.” И взошел на небеса, — “увенчанный за подвиг,” и сел одесную Отца, — “не будем входить в пытливые исследования о качестве престола, ибо сие непостижимо.” Но отступивший плотью от земли, сидящий горе Господь сопresentствует и с нами. Будет и второе пришествие явное во славе для суда и окончательной победы, “носящее на себе венец Божия Царства.” Предстоит небесное и нескончаемое Царство, но уготован и вечный огонь. Знамение по-

беды — Крест — есть “венеч, а не бесчестие.” Так кратко, но ярко изображает св. Кирилл искупительное дело Христово.

## VII. Церковь.

Вознесшийся Господь исполнил обетование, и в Пятидесятницу в мир снизошел Дух, “Утешитель и Освятитель Церкви.” Не иной Дух говорил в законе и пророках, сходил на праведников Ветхого Завета. Но “благодать Нового Завета” есть большая благодать. “Благодать простиралась и на отцов, но здесь она в преизбытке. Там приобщались Духа Святого, здесь *всесовершенно крещены* Им.” В Пятидесятницу апостолы принимают крещение, крещение огнем. Апостолы были крещены “всецело,” — “не частная это благодать, но всесовершенная сила.” Как огонь, проникая внутрь грубого железа, целый состав его делает огненным и светящимся, так и Дух проникает во внутренность души, просветляя ее и попадая в ней тернии грехов. В Пятидесятницу излито в мире преизобилие “воды духовной.” И с тех пор действует благодать Духа в апостолах и во всей Церкви. Церковь (ἐκκλησία) так называется, “потому что всех собирает и совокупляет,” как всех собирает Крест и Господь, распростерший на нем длани Свои. Церковь есть Церковь Кафолическая, ибо она по всей вселенной и подчиняет благочестию весь человеческий род; и еще потому, что в ней “в полноте и без всякого опущения” преподаются все догматы о небесном и земном, и полнота врачевания души и тела, и полнота добродетели. В ней открываются врата жизни вечной через Святое Крещение и прочие таинства. — “Крещение, — конец Ветхого и начало Нового Завета.” И без крещения нет спасения. Двойствен человек и двойственно крещение, бесплотное для бесплотного, телесное для тела, Крещение водою и Духом. Но весь человек очищается, ибо “ничего нет скверного в человеческом составе, если не оскверним сего прелюбодеянием и непотребством.” И тело не есть “нечто чуждое Богу,” в чем, как “в чуждом сосуде,” живет душа. Не оно причина греха, — “грешит душа посредством тела.” Тело ожидает вечность, в воскресении “все мы получим вечные тела, но не все одинаковые.” Потому надлежит беречь тело, соблюдая его чистым для Господа, “чтобы Господь призрел на тело.” Потому и тело, “сей телесный хитон,” врачуется в крещении и “приобщается благодати чрез воду.” К тому же через плоть мы стали причастниками пришествия Христова. В крещении символически изображается и повторяется вся жизнь и дело Христово. Совлечение одежд знаменует совлечение ветхого человека и в то же время есть подражание обнаженному на кресте Христу, этой наготой победившего начала тьмы. Последующее приведение ко крещальной купели повторяет несение Христа со креста к предлежащему гробу. Тройственное погружение дает разуметь тридневное погребение. “В то же самое время умирали вы и рождались. И спасительная она вода соделалась для вас и гробом, и матерью.” Но это не простое символическое воспоминание. “Воспоминание,” ἀναμνησις, есть объективное воспроизведение воспоминаемого, воспоминаемое реально присутствует или совершается в таинственном “воспоминании.” В этом и состоит реализм или реальность таинства (“мистерии”). “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 в самой вещи.” Чрез общение Его страстям в “уподоблении” или “подражании” μίμησις Христос дарует спасение. Для нас только “подобие” страстей и смерти, “а спасение не подобие, но действительность.” В крещении даруется не только отпущение грехов, но “благодать Сыноположения.” — Крещение есть “сочетание с духовным Женихом,” — “пакибытие души, светлое одеяние, святая нерушимая печать, колесница на небо, райское

наслаждение, предуготование царства”... И вместе с тем совокупление в единое тело: “единой матери сынами и дочерьми соделались вы, вписанные”... Это есть запечатление таинственной печатью,” чтобы сделаться удобоведомыми Владыке... “Не по необходимости, но по произволению вступаем мы в сие святое Сыноположение,” “не прежде веры, но вследствие веры по свободе.” Человек совершенно свободен, и Бог ждет от каждого искреннего произволения, ибо не по естеству, а по произволению творим мы правду и по произволению согрешаем. Поэтому и требуется покаяние, требуются и дела. Произволение делает человека званым. — “Зло есть произведение свободного произволения,” и поэтому для его преодоления требуется новое произволение. Его укрепляет Бог. В преддверии крещения требуется отречение от сатаны и дел его, то есть ото всякого греха, — расторжение договора и завета с адом. И затем подается благодать. Но опять-таки человек должен “соблюдать” ее, — “Божие дело даровать, твое же — хранить и соблюсти,” — “споспешествовать благодати.”

### **VIII. Таинства.**

По самому характеру и назначению своих поучений св. Кирилл не мог входить в подробное раскрытие церковного учения о таинствах. Но по той же причине он должен был остановиться на тех таинствах, которые совершаются над вступающими в Церковь и чрез которые это вступление совершается. Больше всего он говорит о крещении. Крещение водою необходимо для спасения. И только для мучеников, “которые во время гонений крестились в собственной крови,” возможно изъятие, — “они и без воды приобретают царствие.” В крещальной купели не простая вода, но “христоносная.” Силою троического признания Духа, Христа и Отца она “приобретает силу святости.” Крещение неповторимо, — “если однажды не получил ты успеха, то дело неисправимо.” Крещение еретиков св. Кирилл считает мнимым, — ибо едино крещение. — Крещение водою завершается в “крещение Духом,” т.е. в миропомазании. И снова помазание совершается не простым миром, — св. Кирилл сопоставляет его даже с Евхаристией. “Как хлеб Евхаристии по призыванию Святого Духа есть уже не простой хлеб, но тело Христово, так и святое миро сие по призывании — не простое уже и, как сказал бы иной, обыкновенное миро, но дарование Христа и Духа Святого, от присутствия Его Божества соделавшееся действенным.” Таинственное миро есть “изображение” Святого Духа. Миропомазание повторяет над верующими то “существенное наитие Духа Святого,” которое низошло на Христа после крещения от Иоанна. — “И все над вами совершенно во образе, потому что вы образ Христов... Вы, приобщившись Христу и став Его причастниками, помазаны миром,” в духовное охранение души и тела. — В Святой Евхаристии верующие становятся “сотелесниками и единокровными Христу,” и это в силу реального присутствия Тела и Крови. — “Хотя чувство и представляет тебе хлеб и вино, но да укрепляет тебя вера. Не по вкусу суди о вещи, но верою удостоверься, что сподобился ты Тела и Крови Христовых.” “Образ” тѳлос хлеба и вина остается, но “под образом” преподается Тело и Кровь; и “мы делаемся христоносными, потому что Тело и Кровь Христовы сообщены нашим членам.” Чувствам “кажется,” что это хлеб и вино, но по свидетельству Господа это есть Тело и Кровь. Образ таинственного претворения св. Кирилл поясняет примером чуда в Кане Галилейской, потому достойным веры, что и вино Он “претворяет” в Кровь. Освящение Даров совершается призыванием Духа: “Умоляем человеколюбца Бога ниспослать Святого Духа на предлагающие Дары, да сотворит Он хлеб Телом Христовым, а вино — Кровью Христовой. Ибо, без сомнения, чего коснется Святой Дух, то освещается и прелagается”... (Свидетельство

об эпиклизисе). К Святой Евхаристии св. Кирилл относит прошения молитвы Господней о хлебе насущном — “насущный” (ἐπιούσιος), значит: “имеющий влияние на сущность души” и этот хлеб не во чрево вмещается, “но сообщается всему твоему составу.” Евхаристия есть “бескровное служение и духовная жертва.” Евхаристические дары есть “святая и страшная жертва.” Пред освящением Даров молящиеся призываются к соединению душ и к благодарению. В евхаристической молитве воспоминается вся тварь и ангельские силы и повторяется слышанное Исаией серафимское Богословие, “чтобы в сем песнопении иметь нам общение с премирными воинствами.” По совершении жертвы возносится моление о всех живых и преждеусопших. “Принося Богу моление за усопших (хотя они и грешники), мы не венец соплетаем, но приносим закланного за грехи мира Христа за них и за себя, умилоствляя человеколюбца Бога.” Приступать к причащению подобает часто: “не лишайте себя сих священных и духовных Тайн ради духовной скверны.” Насколько можно судить по краткому очерку литургического чина в 5-ом Тайноводственном слове св. Кирилла, Иерусалимская Литургия его времени была довольно близка к Литургии VIII книги “Постановлений апостольских,” которая, по-видимому, составлена на основании Палестинской практики.

## 4. Василий Великий.

### I. Жизнь и труды.

Василий Великий происходил из знатного и богатого каппадокийского рода, и было что-то аристократическое в его душевном складе. Отец его, Василий старший, был известным ритором в Неокесарии. Он ввел своего сына в культурные интересы. Религиозный характер св. Василия сложился преимущественно под влиянием его бабки, Макрины старшей, ревностной почитательницы св. Григория Чудотворца. Образование свое св. Василий продолжал сперва в Кесарии, затем в Константинополе и, наконец, в Афинах. Здесь встретился он с Григорием Богословом, и между ними завязалась нежная дружба, установилась глубокая духовная близость и связь. Об этих афинских годах много рассказывал впоследствии св. Григорий. В душе Василия все время боролись два стремления — пафос философский, жажда знания, и пафос аскетический, желание уйти от мира, уйти в тишину и безмолвие созерцаний. И в Афинах св. Василий стал томиться и скучать, стал скорбеть духом и в конце концов покинул Афины “для жизни более совершенной.” В Афинах, впрочем, он многому поспел научиться. Здесь приобрел он ту богатую эрудицию, которой так выделялся впоследствии; изучал и врачебную науку. Здесь сложился он в блестящего оратора, достиг свободы в красноречии, “дышавшем силою огня.” Здесь научился он философии и диалектике. На родину вернулся св. Василий в 354 году, выступал здесь как ритор, но вскоре отказался от мирской жизни, предался аскетическим упражнениям и принял крещение. Затем отправился в путешествие по Сирии и в Египет, где хотел увидеть тамошних подвижников, о которых всюду говорили. Из этой поездки он вынес тяжелые воспоминания — весь Восток был в смуте и спорах, единство Церкви раздиралось расколами. По возвращении он слова удаляется из мира в пустыню близ Неокесарии. Здесь устраивает он свое первое общежитие. Сюда к нему приходит его друг св. Григорий, с которым они когда-то мечтали о подвигах и отречении. Здесь они вместе работали над составлением киновитских правил. И, кроме того, занимались Богословием, читали Священное Писание, изучали Оригена и из его творений составили сборник “Добротолюбие Ориге-

на,” в котором для нас и сохранилось чуть ли не большинство известных нам подлинных греческих текстов из сочинений александрийского учителя. Св. Григорий впоследствии с большим чувством вспоминал об этом времени, когда друзья “роскошествовали в зло-страданиях,” т.е. в подвигах и в аскезе. Здесь, в пустыне, Василий и пробыл почти все царствование Юлиана. С воцарением Валента наступило еще более тяжелое время для Церкви — время арианского натиска. Василия стали звать на родину. Не без колебаний он вернулся. В 364 году он принял священническое посвящение и стал ближайшим помощником Кесарийского епископа Евсевия. С этого времени начинаются его пастырские труды.

Св. Василий был пастырь по призванию, пастырь по темпераменту. Он был человек воли прежде всего. Но у него не было того боевого героизма, которым так выделялся св. Афанасий, точно молодевший в борьбе. Св. Василий от борьбы уставал. Ему легче было обороняться изо дня в день, нежели биться в решительной битве. Но он был человеком долга. И он старался преодолеть самого себя в послушании, в смиренном несении упавшего на него долга. Его воля была закалена в суровом аскетическом искусстве. Сила воли чувствуется в самом его стиле, резком, точно кованном. В характере св. Василия было что-то крутое и властное, и его властность многим казалась тяжелой. На него жаловался даже его нежный и любящий друг св. Григорий Богослов. Но Василий не был человеком холодным. Он был очень впечатлителен, болезненно переживал житейские разочарования, предательство и измену друзей, прежде всего Евстафия Севастийского. И иногда у него срывались слова горечи и отчаяния. Но обычно он скрывал, превозмогал свои чувства, свои огорчения и подчинял свои личные чувства заповедям и долгу. И это была волевая бодрость — не природная — телесно св. Василий никогда не был крепок, с молодости был хвор. А душевно от природы был предрасположен скорее к грусти, которой не могли разогнать тяжелые впечатления окружающей жизни. С тем большей яркостью открывается сила его воли. Как пресвитер, св. Василий был ближайшим помощником Евсевия в управлении Кесарийской Церковью. Поставленный из мирян, Евсевий с трудом разбирался в тяжелой церковной обстановке. И как рассказывает св. Григорий Богослов, Василий приходил, умудрял, повиновался, давал советы, “был у предстоятеля всем — добрым советником, искусным помощником, толкователем Слова Божия, наставником в делах, опорой старости, хранителем веры, самым надежным из клириков и опытнее всех мирян.” Фактическим епископом был Василий; “и было какое-то дивное согласие и сочетание власти: один управлял народом, другой управляющим.” К этому времени относится литературная полемика св. Василия с Евномием. В 370 году Евсевий умер и на кафедру был избран Василий — не без труда и не без сопротивления — часть епархии отказалась ему повиноваться. Прежде всего, новому епископу нужно было умиротворить свою паству, и он достигает этого и силой власти, и силой слова, и силой милосердия — еще раньше, в 368 году, во время страшного голода св. Василий продал свое наследственное имение и отдал все деньги в пользу голодающих. Но, как выражался св. Григорий, Промысел Божий призвал Василия не в Кесарийские только епископы, “и чрез один град, Кесарию, возжигает его для всей вселенной.” Василий Великий явился действительно вселенским пастырем, возвращающим мир всей вселенной. Прежде всего, ему приходилось бороться за свою кафедру, казалось иногда, что он делал слишком большие уступки, но в этом сказывалась его жертвенная мудрость, ибо, считал он, всего хуже, когда кафедрами завладевают еретики. И до времени Василию приходилось молчать и умалчивать. Так воздерживался он открыто исповедовать Духа Святого Богом, ибо, как говорит Григорий Богослов, “еретики подыскивались, чтобы уловить ясное речение о Духе, что Он Бог.” Защищаясь от Писания

и силой умозаключений, продолжает Григорий, “Василий медлил до времени употребить собственное речение, прося у Самого Духа и у искренних поборников Духа не огорчаться его осмотрительностью, потому что, когда время поколебало благочестие, стоя за одно речение, можно неумеренностью все погубить. И поборникам Духа нет никакого вреда от малого изменения в речениях, когда под другими словами они узнают те же понятия, потому что спасение наше не столько в словах, сколько в делах.” Налагая на себя по тесноте времени осторожность, св. Василий “предоставлял свободу” говорить Григорию, “которого, как почтенного известностью, никто не стал бы судить и изгонять из отечества.” В результате из всех православных епископов Востока одному только Василию удалось удержаться на кафедре во времена Валента. И, более того, ему удалось постепенно объединить разделенных епископов Востока. Однако это еще не было решением задачи. Ибо на них лежала тень прошлого, и сам Василий соглашался, что они могут показаться подозрительными по воспоминаниям о прошлом. Их предшественники боролись против Никейского символа и участвовали в изгнании Афанасия. Сами они находились в общении с омиями и многие из них получили хиротонию от Акакия. И, наконец, не все из них благословствовали право и точно, хотя бы по недоразумению. Нужно было расчлнить смутные богословские представления, рассеять подозрения, сочетать правду непреклонных никейцев и правду “восточного” консерватизма. Эту задачу св. Василий разрешил в своем богословском синтезе, на основах новой богословской терминологии, — и вскоре она стала общецерковной и Церковь объясняет Никейскую веру на языке каппадокийцев. Но этот богословский подвиг только предварял пастырскую борьбу. От св. Василия требовалось стать не только учителем, но и миротворцем. Св. Василию предстояло, с одной стороны, объединить “восточных” в едином и твердом исповедании и, с другой, добиться к ним снисходительности со стороны “старо-никейцев” и на Западе. Трудность задачи определялась не только богословскими, но и каноническими причинами: большинство “восточных” в Антиохийском расколе держались Мелетия, тогда как на Западе и Афанасий поддерживали Павлина. Св. Василию многого удалось добиться. Прежде всего поддержал его Афанасий, прямо засвидетельствовавший православие Василия и его пастырскую мудрость. Каппадокия должна благодарить Бога, даровавшего ей такого епископа, какого желала бы всякая страна. Гораздо труднее было восстановить общение с Западом. Всего более мешало разногласие в антиохийском вопросе. И вообще на Западе мало сострадали несчастию Востока. Однако, состоявшееся впоследствии воссоединение и взаимное воспризнание Запада и Востока всего более было подготовлено стараниями Василия Великого. В этой напряженной пастырской деятельности он ставил себе прямую и конкретную цель: собрать разъединенные силы и противопоставить еретическому натиску некую крепкую организацию, — не только твердость веры, но и твердость воли. Его бранили, обличали, осуждали при жизни. Но уже св. Афанасий ясно предвидел: Василий стал немощным для немощных и действительно приобрел немощных. Сам он не дожид до своей победы, почил сравнительно задолго до Второго Вселенского Собора. Дату его смерти мы знаем точно: 1 января 379 года. Ему не было еще пятидесяти лет. Он сгорел в ужасном пожаре, который пылал на Востоке и который он самоотверженно тушил. Его подвиг был скоро оценен, уже ближайшие потомки называли его Великим. Его злободневная пастырская деятельность скоро была позабыта, когда бури улеглись или, вернее, когда поднялись новые бури, в тревожении которых уже не вспоминали о прошедшем. Но навсегда сохранилась живая память о нем, как о великом учителе, — память о его богословском подвиге.



Василий Великий был великим организатором монашеской жизни, родоначальником малоазийского монашества и прежде всего настойчивым проповедником киновитского общежительного идеала, хотя практически он не отрицал и скитского монашества и сам организовывал скиты. Однако, чистый тип монашества он видел только в общежитии, — в этом отношении за ним последовал впоследствии св. Феодор Студит. В монашестве св. Василий видел общий Евангельский идеал, “образ жизни по Евангелию.” Этот идеал определяется прежде всего требованием отречения, — не по безразличности к миру, но по любви к Богу, которая не может успокоиться и насытиться в суете и смятении мира. От этого смятения и шума прежде всего и уходит, отрекается аскет. Однако, Евангельский идеал не разделяет любви к Богу от любви к ближним. И потому св. Василий находит неполным отшельнический идеал, вдохновляемый исканием личного, обособленного спасения и даже считает его противным закону любви, которая, по апостольскому выражению, “не ищет своего.” Вместе с тем, духовные дары анахорета остаются бесплодными для братьев. Наконец, в одиночестве легко родится самодовольство. Все это побуждает св. Василия призывать ревнителей подвига к общежитию. И снова он подчеркивает мотив любви: в общежитии дары, поданные от Духа одному, сообщаются и другим... Он напоминает пример первохристианского братства в Иерусалиме по книге Деяний. И восходит к идее Церкви, как “тела Христова,” — из нее вытекает общежительный идеал. Монашество должно быть некоей малой Церковью, тоже “телом.” Из этого идеала св. Василий выводит заповедь послушания и повиновения игумену “даже до смерти,” ибо игумен или предстоятель являет Самого Христа и органическая цельность тела предполагает согласованность членов и подчиненность главе. В таком братском общении, среди собратий, должен подвижник проходить свой личный аскетический путь очищения и любви, свой жертвенный путь, свое “словесное служение” (“умную службу”). Очень высоко ставил св. Василий заповедь девства, как путь к “единому Жениху чистых душ.” Хотя он не вменял в обязанность инокам дела благотворения в миру, но сам построил близ Кесарии странноприимный дом, — “здесь учится любомудрию болезнь, ублажается несчастье, испытывается сострадательность.” Основная заповедь для аскетов — любовь. И от напряженной, закаленной в подвиге любви ожидал Василий Великий мира для мира. Может быть, с особенной силой он изображал общественный идеал именно в противоположность тому раздору и распаду, который видел кругом и в среде христианской и о котором не раз говорил с болью и с горечью: “Во всех охладела любовь, исчезло единодушие братьев, и неизвестно стало имя единодушия.” Восстановить единодушие, вновь завязать “узы мира” стремился и надеялся св. Василий чрез аскетический подвиг, чрез “общую жизнь” хотя бы избранного меньшинства. Достаточно известно, какое исключительное влияние оказал Василий Великий на последующие судьбы монашества и на Востоке, и на Западе. Нужно вспомнить имена преп. Феодора Студита и св. Бенедикта. Это было связано с распространением его аскетических творений в большей мере, чем с прямым примером. Аскетические творения св. Василия давно уже слились как бы в единую “подвижническую книгу.” Возможно, что с течением времени она подвергалась обработке. Во всяком случае не подлежит сомнению подлинность “Правил” св. Василия, о составлении которых сообщает уже Григорий Богослов. Они известны в двух редакциях: пространной и краткой. Первая составлена св. Василием в годы удаления в Понт и содержит 45 правил или кратких рассуждений. Вторая писана уже в Кесарии и состоит из 313 правил, воспроизводящих, может быть, те устные наставления, которые, по свидетельству Григория, св. Василий преподавал кесарийским монахам. Сюда же примыкает сборник “Нравственных правил,” числом

80, обращенных не только к монахам, но и к христианам и к пастырям вообще. Некоторым предисловием к ним являются два слова: “О Суде Божиим” и “О вере.” Подлинность остальных, приписываемых св. Василию аскетических правил или наставлений, подлежит сомнению. Следует заметить, что краткую характеристику монашеского идеала св. Василий дает в одном из своих писем к Григорию Богослову.

Особо нужно сказать о литургической деятельности св. Василия. Еще Григорий Богослов усваивал ему “чиноположение молитв.” Из послания св. Василия к Неокесарийским клирикам видно, что его обвиняли в богослужебных нововведениях — во введении всенощных псалмопений антифонного и ипофонного типа. В своей книге о Духе Святом, Василий Великий много говорит о Богослужебных преданиях и порядках, вся книга есть в сущности единый богословский довод от литургического предания. Следует отметить здесь и отдельные указания св. Василия, между прочим о совершении молитв, стоя прямо (т.е. без поклонов и коленопреклонения), во все воскресные дни и во всю Пятидесятницу в знак воскресной радости и напоминания о веке нестареющем (ср. 20 правило Первого Вселенского Собора). Очень важно следующее замечание Василия Великого: “Отцам нашим заблагорассудилось не в молчании принимать благодать вечернего света, но при явлении его сразу благодарить. Не можем сказать, кто виновник сих речений светильничного благодарения, по крайней мере народ возглашает древнюю песнь, и никто не признавал нечестивыми тех, кто возглашает: хвалим Отца и Сына и Святого Духа Божия”... Речь идет, конечно, о гимне “Свете тихий,” этим подтверждается древность этого гимна, который по его богословской терминологии нужно относить к доникейской эпохе. Во всяком случае, св. Василий несомненно с большим вниманием относился к богослужебным порядкам. Трудно сказать, насколько можно усваивать ему чин Литургии, известной под его именем, особенно в сохранившемся до нас виде. Но вряд ли можно сомневаться, что в основе этого чина лежит “чиноположение” св. Василия. Трульский собор во всяком случае прямо ссылается на св. Василия, который “письменно предал нам таинственное священнодействие” (правило 32). Древнейшую запись чина св. Василия мы имеем в греческом евхологии VIII века из собрания епископа Порфирия (в Санкт-Петербургской Публичной Библиотеке).

При всей своей богословской и литературной одаренности св. Василий не был писателем по призванию и не был систематиком в богословии. Очень немного написал он без внешних практических поводов и целей. Отчасти это связано, конечно, с тем, что ему пришлось жить в трудные и беспокойные годы и всю жизнь бороться, — и не только словом, но и делом, — делом прежде и больше всего. Тем не менее, его литературное наследие довольно велико. Прежде всего нужно назвать его догматико-полемические труды. Во-первых, книги “против Евномия,” опровержение недошедшей до нас “Апологии” Евномия, составленное в 363 или 364 году. В сохранившихся списках этого сочинения св. Василия считается пять книг, но две последние, несомненно, не принадлежат ему, и, к тому же, это только собрание заметок для спора, а не связное рассуждение. По-видимому, они принадлежат Дидиму. Во-вторых, сюда относится обширное догматическое послание к Амфилохию Иконийскому “О Духе Святом” (около 375 г.). Указанная бл. Августином книга Св. Василия “против манихеев” не сохранилась. Другие творения Василия Великого имеют гомилетический характер. Прежде всего — его беседы на Шестоднев (Быт. 1:1-26), сказанные, по-видимому, во дни поста. Св. Василий дает буквальное и реалистическое толкование библейского рассказа. Затем нужно назвать 13 бесед на отдельные псалмы, здесь, напротив, он пользуется аллегорическим методом. Сюда же примыкают двадцать

одна беседа на различные темы, — среди них нужно назвать беседы: “на упевающих,” “на гневливых,” “против ростовщиков.” Вряд ли можно назвать беседой очень характерное рассуждение “о том, как извлекать пользу из языческих сочинений к юношам.” Известный под именем Василия Великого Комментарий на книгу пророка Исаии I-XVI вряд ли ему принадлежит, хотя и относится к его эпохе. Кажется, св. Василий составил еще толкование на книгу Иова — оно потеряно. Об аскетических творениях св. Василия сказано выше. Особого внимания требуют письма Василия Великого. Их собиранием занимался уже Григорий Богослов. До нас сохранилось 365 писем, большей частью от годов епископства. Они дают исключительно ценный материал для истории эпохи. Некоторые письма представляют собой довольно обстоятельные богословские трактаты, — прежде всего знаменитое письмо к Григорию, брату, о троической терминологии. Особо нужно отметить три послания к Амфилохию Иконийскому с изложением церковных правил, включенные давно в канонические сборники. Отсюда взято 85 правил, и к ним присоединено еще 7 правил из других писем Василия Великого и, в частности, из книги послания к Амфилохию “о Духе Святом,” из глав 27 и 29 о значении Предания. В числе 68 правил св. Василия были внесены уже в собрание правил Константинопольского патриарха Иоанна Схоластика, до 565 года. В числе 92 мы находим их в так называемой “Синтагме к XIV титулов,” памятнике VII века. Трулльский собор в 692 году скрепил эти 92 правила своим авторитетом и обратил их к обязательному руководству наряду с постановлениями соборов. Большинство правил касается покаянной дисциплины и представляет запись церковных обычаев и преданий, к которым кое-что св. Василий прибавил от себя, — “сродное с тем, чему научен” от старейших.

## II. Мир и человек.

Василий Великий начинает свое объяснение Моисеева Шестоднева с утверждения истины о сотворении мира. “Творение неба и земли не само собою произошло, как представляли себе некоторые, — говорит он, — но имело причину в Боге.” Мир имеет начало. И хотя движущиеся на небе тела описывают круги, а “в круге наше чувство не находит начала,” напрасно было бы заключать, что природа круговращаемых тел безначальна. И движение по кругу начинается с некоторой, нам только неизвестной, точки окружности. Начавшееся и окончится, и что окончится, то началось. Мир существует во времени и состоит из существ, подлежащих рождению и разрушению. И св. Василий полагает, что время и было создано Богом, как некая среда для вещественного мира, как преемство и смена, как всегда поспешающее и протекающее. В начале, и в начале временном, Бог творит мир. Но начало времени не есть время, — “как начало пути не есть еще путь, — говорит св. Василий, — и как начало дома еще не дом, так начало времени еще не время, и даже не самомалейшая часть времени.” Начало просто и непротяженно. И к началу времени можно прийти, отступая от настоящего назад. Если Бог сотворил небо и землю “в начале,” это значит, что “действие творения мгновенно и не подлежит времени.” Бог хотением Своим творит мир не во времени, и творит вдруг и мгновенно, “вкратце,” как выразились “древние толкователи” (имеется в виду перевод Акилы). Но с миром начинается время. “Время есть продолжение, спротяженное состоянию мира,” — замечает Василий. Нужно прибавить, — раньше, до видимого и вещественного мира, по суждению св. Василия, Бог творит ангелов, следовательно не только вне времени, но и без времени, так что ангельское бытие, по его мысли, не предполагает и не требует времени. Это связано с его представлением о неизменности ангелов. “Еще ранее бытия мира, — говорит он, — было неко-

торое состояние, приличное премирным силам, превышшее времени, вечное, приснопродолжающееся. И в нем Творец и Зиждитель всяческих совершил создание — мысленный свет, приличный блаженству любящих Господа, разумные и невидимые природы и все украшение умосозерцаемых тварей, превосходящих наше разумение, так что нельзя избрести для них и именований.” Ангелы были приведены в бытие Словом Божиим. И созданы не младенцами, чтобы, только впоследствии усовершенствовавсь чрез постепенное упражнение, удостоиться принять Духа. “Ибо ангелы не терпят изменения. Нет между ними ни отрока, ни юноши, ни старца, но в каком состоянии сотворены вначале, в том и остаются, и состав их сохраняется чистым и неизменным. И в первоначальный состав и, так сказать, раствор их сущности, была вложена святость.” “Потому-то, — заключает св. Василий, — они неудобопреклонны ко греху, будучи немедленно, как бы некоторым составом, покрыты освящением, и по дару Святого Духа имея постоянство в добродетели.” Уже до начала мира живут они в святости и в радости духовной.

Видимый мир Бог творит сразу. Но не сразу мир осуществляется в своей полноте и строе. От рассуждения о сущности неба и земли Василий Великий уклоняется, как от напрасных, и отвергает понятия “бескачественного подлежащего,” как основы мира. Бескачественное есть ничто, и все качества входят в понятие бытия. А природа или сущность вещей вообще для нас непостижима. Впрочем, первоначальный мир не был еще устроен, — “земля же бе невидима и неустроенна.” Но не потому, что материя и форма делимы реально, — Бог создал все, “не в половину каждое, но целое небо и целую землю — самую сущность, взятую вместе с формою.” Но первоначальная земля была еще не в раскрытом потенциальном состоянии, “земля по силе, вложенной в нее Создателем, хотя готова была породить все сие, однако же ожидала приличного времени, чтобы по Божью повелению произвести на свет свои порождения.” Таким образом, Шестоднев есть описание собственно устройства мира. Вне счета сроков и ступеней стоит только первый день творения, который св. Василий сомневается называть первым в ряду прочих. Он “произведен особо,” и есть некий вечный круговращающийся день, так же находящийся “вне седмичного времени,” как и день восьмой, — “начаток дней, сей современный свету, святой Господень день, прославленный Воскресением Господа.” В нем Бог словом, или повелением Своим вложил в мир “благодать света”... — Творческое слово или повеление Божие становится “как бы неким естественным законом, и остается в земле и на последующие времена, сообщая ей силу рождать и приносить плоды.” Василий сравнивает это с кубарем. Как кубарь по силе первого данного ему удара совершает свои последующие обращения, “так и последовательный порядок природы, получив начало с первым повелением, простирается на все последующее время, пока не достигнет общего окончания вселенной.” И как шар, движущийся по наклонной плоскости, природа существ, подвигнутая единым повелением, равномерно проходит и рождающуюся, и разрушающуюся тварь. Мир есть целое при всей разнородности своего состава, ибо связан от Бога “неким неразрывным союзом любви в единое общение и в одну гармонию.” При этом непреложно сохраняются роды и виды бытия, путем уподобления происходящего тем, от кого кто происходит. В каждом роде или виде, растительном и животном, есть как бы своя семенная сила. И вообще “каждая сотворенная вещь в целом творении выполняет какой-нибудь свой особенный закон.” — Устройство мира происходило как бы некими мгновенными вспышками. Так представляет себе св. Василий происхождение растительного мира. “Да произрастит земля бытие... И земля, соблюдая законы Создателя, начав с ростка, в краткое мгновение времени прошла все виды возрастания и тотчас давала прозябения до совершенства. Ибо

ничто тогда не останавливало произрастания. Ничего этого прежде не было на земле, и все в одно мгновение времени пришло в бытие с принадлежащим каждому свойством, самыми явными разностями отличное от растений инородных и узнаваемое по свойственному для каждого признаку.” Глас повеления краток, и даже не глас, но мановение или устремление воли. Но мысль, заключающаяся в повелении, сложна и многообразна. Нужно добавить, — производя животных, земля не нечто сокрытое и предсуществующее в ней изводит, но в повелении Божиим получает силу произвести то, чего не имеет. Следовательно, животные возникают, по мысли Василия, чрез самозарождение. О стройном разнообразии мира св. Василий говорит всегда с подлинным эстетическим подъемом: “Везде видна какая-то неизглаголанная мудрость.” Художественная полнота и строй вселенной, великое зрелище космоса возводит ум к размышлению о Творце и Художнике всяческих. “Ибо если временное таково, каково же вечное! — восклицает он. — И если видимое так прекрасно, то каково невидимое.” Весь мир для Василия свидетельствует о Боге. “Если рассмотришь и камень, — говорит он, — то и он служит некоторым указанием силы Создавшего. И то же найдешь, если рассмотришь муравья или комара, или пчелу, часто и в самых малых вещах видна мудрость Зиждителя.” Нужно заметить, при истолковании Шестоднева св. Василий воспользовался, по-видимому, комментарием Посидония на Платонов “Тимей” (не сохранился); он переводил библейские образы на язык эллинистической космологии.

В строе вселенной есть ступени все к большему совершенству. И на вершине лестницы стоит человек. Но он сотворен иначе, чем низший мир, что сказывается и во внешней форме библейского рассказа, явно открывающего “догмат истины” о “содействующем” в творении — о Слове. И человек создан по образу Божию. Он бессмертен и создан для жизни духовной.” Человек, — как выражается св. Василий, — среди живых существ (разумеется, земных) есть единственное богосозданное существо. В сотворенного человека Бог “вложил нечто от Своей собственной благодати, чтобы человек по подобному познавал подобное.” Человек создан из земного состава и из души, обитающей в теле, как под некоторым покровом. По природе своей тело есть нечто текучее и превращающееся, — “непрестанно течет и рассеивается.” — Мир сей сложен и потому смертен, и есть жилище для умирающих. Участвуя в естестве целого, люди многократно умирают, прежде даже, чем смерть разлучает душу с телом. В собственном смысле человек есть душа. Человек, — определяет св. Василий, — есть “ум, тесно сопряженный с приспособленной к нему и приличной плотью.” Однако и тело, как “приличное виталище для души,” устроено Богом с великой Премудростью. “Мы, — говорит св. Василий — это душа и ум, поколику мы сотворены по образу Создавшего. Наше — это тело и приобретаемые посредством его ощущения.” И оно часто бывает тягостным узилищем для души. “Для поспешающего к горней жизни пребывание с телом тяжелее всякого наказания и всякой темницы.” Василий Великий буквально повторяет Платона: “гнев, пожелания, робость, зависть приводят к замешательству душевную прозорливость. Как мутное око не воспринимает видимых предметов, так невозможно с возмущенным сердцем приступать к познанию истины. Поэтому должно удалиться от всех мирских дел и не вводить в душу посторонних помыслов.” Еще более необходимо телесное воздержание и прежде всего строгий пост. Только чистый и мирный ум способен восходить к познанию или созерцанию истины. Нужно “произвести совершенное безмолвие в сокровенной храмине советов сердца,” ибо всякая страсть “приводит в смятение и в замешательство душевную прозорливость.” С возмущенным сердцем нельзя приступать к познанию истины. Ум есть высшее в душе и владычественное... “Ум

есть нечто прекрасное, — говорит св. Василий, — и в нем мы имеем то, что делает нас созданными по образу Творца.” В разделении способности души св. Василий следует Платону. Ниже разума стоят силы раздражительная и вожделевательная, θυμός и ἐπιθυμία или το ἐπιθυμητικόν. Раздражительная или волевая способность души должна подчиняться разуму. Если она выходит из этого подчинения, она обращается в бешенство и уродует душу, перерождаясь в страсть, в гнев. И “внутренняя буря смятенного духа” помрачает и ослепляет ум, делает невозможным “ведение.” Но сама по себе “раздражительность есть душевный нерв, сообщающий душе тонус, силу к прекрасным делам.” Раздражительность, если она не упреждает мысль, закаляет душу, — производит мужество, терпение и воздержание. “Если душа расслаблена сластолюбием, раздражительность, закалив ее, как железо закаливается погружением (в воду), из слабой и весьма изнеженной делает мужественной и суровой.” Праведная раздражительность, т.е. управляемая разумом, проявляется в ревности. И с равным рвением подобает любить добродетель и ненавидеть грех. “Бывают случаи, когда похвально проявлять ненависть,” — говорит св. Василий. И прежде всего против диавола, против человекоубийцы, отца лжи, делателя греха. “Но будь сострадательен к брату, который, если пребудет во грехе, то вместе с диаволом будет предан вечному огню”... Даже вожделевательная способность может быть обращена на пользу души, если она подчинена разуму и обращена на любовь к Богу и желание вечных благ. Каждая душевная способность, по мнению св. Василия, “становится для обладающего ею благом или злом по образу употребления.” Все зависит, таким образом, от “согласия” и соразмерности, от гармонии или “симметрии” душевной жизни. И начало этой гармонии есть разум. Разумное согласие, т.е. целостность души, и есть добродетель. И она завершается пребыванием у Бога и общением с Ним в любви. Грех состоит в удалении от Бога, т.е. от Жизни, — есть “лишение жизни,” начало смерти. Первый грех есть предпочтение вещественного, чувственного духовному. Путь правый ведет от вещественного к духовному и тем самым — к Жизни. “Кто внимательно устремляет взор на сияние и изящество сей Красоты, — говорит св. Василий, — тот заимствует от Него нечто, как бы от красильного раствора, на собственное лицо наводя какие-то цветные лучи. Почему и Моисей, соделавшись причастником оной Красоты во время собеседования с Богом, имел прославленное лицо.” Путь добродетели есть путь разума и созерцания, θεωρία.

Человеку открыт путь Богопознания. Во-первых, он может и должен умозаключать от величественной картины мира, от мирового строя и лада, в целом и в каждой части, — заключать к разумной причине, к Художнику и Виновнику всего. Это путь космологического умозаключения, указанный еще Аристотелем. Не познавать Бога в мире чрез созерцание его красот и лада, его чудес и порядка, — по сравнению св. Василия, — это значить ничего не видеть в полдень. И, во-вторых, каждый может узнать о Боге чрез самопознание. “Внемли себе” — повторяет св. Василий библейский стих (Втор. 15:9). “Точное соблюдение самого себя даст тебе достаточное руководство и к познанию Бога. Ибо если “внемлешь себе,” ты не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом некоем мире, усмотришь великую Премудрость своего Создателя. Из бесплотности находящейся в тебе души уразумевай, что и Бог бесплотен. Знай, что Он не ограничен местом, как и твой ум не имеет предварительного пребывания в каком-нибудь месте, но только по причине соединения с телом находит себе известное место. Веруй, что Бог невидим, познав собственную свою душу, потому что и она непостижима телесными очами. Она не имеет ни цвета, ни вида, не объемлется каким-либо телесным очертанием, но узнается только по действиям. Поэтому и в рассуждении

Бога не домогайся наблюдения с помощью очей, но, предоставив веру уму, имей о Боге умственное понятие.” — Конечно, естественное Богопознание неполно и недостаточно, только подготавливает к восприятию прямого Божественного Откровения, которое дано и запечатлено в Священных книгах. Они являются для нас сокровищницей Боговедения. В них, — по выражению св. Василия, — “нет ничего напрасно сказанного, даже до единого слова.” Однако и чрез Откровение мы не достигаем совершенного Богопознания. Оно вообще для нас недоступно. Мы с очевидностью познаем, что Бог есть; и можем узнать и понять, *как* Бог есть. Но что Бог есть, какова “сущность” Божия, этого не знает и не может знать ни человек и никто из разумных и горних сил. “Я знаю, что Бог есть, — говорит св. Василий, — но что такое есть сущность Его, сие поставляю выше разумения.” Прежде всего потому, что вместимость тварного ума всегда ограничена, а бытие Божие бесконечно и беспредельно. Поэтому Богопознание всегда остается бесконечной задачей, есть путь и восхождение. Этим несколько не опорочивается объективность религиозного познания. Неполнота не означает неверности. “Если глаза определены на познание видимого, — замечает св. Василий, — из этого не следует, что все видимое подведено под зрение. Небесный свод не в одно мгновение обзревается, — но видимое объемлем взором, а многое остается нам неизвестным. Однако, по причине сего неизвестного не скажем, что небо невидимо. Напротив, оно видимо по причине того ограниченного познания, которое мы о нем имеем. Тоже должно сказать о Боге.” И затем в познании, поскольку оно выразимо во множественных понятиях, мы никогда не проникаем дальше и глубже свойств и качеств вещей, — в этих качествах выражается и тем самым воспринимается природа вещи, но никогда она не исчерпывается в них вполне и точно. Иначе сказать, сущность вещей, даже тварных, для нас вообще недоступна и непостижима, даже сущность муравья. Эту мысль Василия Великого подробно развивает Григорий Нисский. Вопрос о пределах Богопознания, о познавательном смысле и характере религиозных понятий получил особую остроту в споре с Евномием. Этот спор имел не только богословский, но прежде всего философский смысл. И в нем прежде всего со всей остротой была обнажена проблематика религиозной антропологии и теории познания. Свою аномейскую доктрину Евномий обосновывал гносеологически. И св. Василий отвечал Евномию прежде всего теорией религиозного познания, учением о творческом характере познавательной деятельности человека. Эта теория познания не была развита им в систему, он наметил только основные предпосылки. Св. Василия договорил впоследствии его младший брат св. Григорий Нисский.

Евномий исходил из учения об объективности понятий. Он различал два рода имен и тем самым два рода понятий. Во-первых, имена, “наименованные людьми,” измышленные или промышленные людьми, имена “по примышлению” *κατ' ἐπινοίαν*. Это своего рода логические фикции, умственные построения, только обозначающие вещи, условно указывающие на них, некие знаки и клички вещей, их “собственные имена,” не разложимые на признаки и ничего не свидетельствующие о строении или природе предметов. Иначе сказать, некие пустые имена, только слова, только знаки. “Из так называемых примышлений, — полагал Евномий, — иное существует только на словах, не имея никакого значения, а иное существует только в мысли.” Во всяком случае, из этих “примышлений” нельзя составить никакого бесспорного и объективного знания. Стало быть, если бы все наши “имена” или понятия были бы только нашими, только конструктивными именами, предметное познание оказалось бы невозможным. И вот, во-вторых, Евномий утверждает существование других, собственно предметных, потому сверхчеловеческих имен. Он исходит при этом из платонических предпосылок, переработанных на основах стоической тео-

рии “семянных слов.” Существуют имена самих вещей, означающие самую их “сущность” и потому непреложно связанные с вещами. Эти имена есть раскрытие “сущности” каждой вещи, “энергии сущности.” “В них открывается Премудрость Божия, соответственно и приращенно приспособившая названия к каждому сотворенному предмету,” — полагал Евномий. Это — “софийные” имена, и они разложимы в понятия, на признаки. Эти имена доступны или сообщены человеку Богом, вложившем в разум некие “семена имен.” Развивая эти семена в чистом логическом анализе, мы в таких именах созерцаем самые сущности. Таким образом мы приобретаем знание бесспорное, неизменное и адекватное. Отсюда у Евномия пафос диалектики и строгого определения понятий. В логических и диалектических связях адекватно отображаются и улавливаются предметные онтологические связи. — Из этих гносеологических предпосылок Евномий делает богословские выводы. Он утверждает возможность адекватного и исчерпывающего Богопознания, познания Божественной сущности, и именно чрез анализ адекватного имени Божия, имени: αὐεννῆτος, нерожденный. Историк Сократ передает слова Евномия: “О сущности Своей Бог знает несколько не больше нашего, нельзя сказать, что она ведома Ему более, а нам менее, что знаем о ней мы, то же знает и Он, то же без всякого различия найдешь и в нас.” Ибо едина непреложна и неизменна природа разума... Поэтому, по резкому выражению Григория Нисского и Феодорита, Богословие для Евномия превращалось в “искусство слова,” в логический и филологический анализ высказанных понятий. В своей критике евномиянства Василий Великий прежде всего отрицает деление имен на онтологические и пустые. Он отвергает Евномиеву критику “примышлений.” Неверно, будто “примышление ничего не означает и есть только звук, понапрасну срывающийся с языка — это был бы бред или пустословие, а не примышление. Во всяком случае примышление есть некая мысленная реальность. Ведь даже ложные представления устойчивы в сонных мечтаниях или в суетных движениях ума. Под “примышлением” разуметь надо прежде всего мыслительную активность постигающего разума. Примышление есть размышление. Это — мысленное проникновение или анализ. “Когда при подробном исследовании то, что при первом движении ума представлялось простым и единичным, оказывается разнообразным, тогда об этом множественном, удоборазделяемом мыслию обычно говорится, что оно удоборазлично одним “примышлением.” Например, — с первого взгляда тело представляется простым, но приходит на помощь разум и показывает, что оно многообразно, примышлением своим разлагая на входящие в состав его цвет, очертание, упорство, величину и прочее. Так, у каждого есть простое представление о хлебном зерне, по которому мы узнаем видимое нами. Но при тщательном исследовании сего зерна входит в рассмотрение многое, и даются зерну различные именованья, обозначающие представляемое. Ибо одно и то же зерно называем мы то плодом, то семенем, то еще пищей, и каждое из сих сказуемых умопредставляется по примышлению, и представления эти укореняются в душе помыслившего. Одним словом, обо всем, что представляется чувствам и в объекте (в подлежащем) кажется чем-то простым, но по умозрению принимает разные понятия, говорится, что оно умопредставляется по примышлению.” Св. Василий противопоставляет таким образом первичное и нерасчлененное восприятие предмета, обнаруживающее его для мысли и свидетельствующее его наличность и реальность, и — вторичный умственный анализ, который и закрепляется в понятия и слова, они строятся, “изобретаются” мыслию, но это ослабляет их объективности. И для св. Василия основное в познании есть именно эта постигающая активность ума, проникающего в данные созерцания... В частности, ум определяет предметы в их соотношениях и строит тогда новые понятия — отрицательные или



положительные. В таких суждениях о предмете и о предметах и выражается их опознание мыслию. Есть действительно различие имен — одни имена, имена отрешенные, обозначают отдельные предметы (человек, конь, вол), другие имена раскрывают взаимоотношения, “показывают соприкосновение одного имени с другим,” — сын или раб, или друг. При этом и самостоятельные имена в действительности “служат не к обозначению сущности, а к определению свойств, характеризующих каждого.” Именами мы различаем вещи, — “напечатлеваем в себе понятие об особенных отличительных свойствах, в них усматриваемых.” Иначе сказать, имена и отличаемые в них понятия суть средства анализа, в анализе и заключается смысл познания. Но анализ всегда предполагает созерцание, вживание или погружение в предмет, и вместе с тем никогда созерцания не исчерпывает. Всегда остается некий “иррациональный” остаток, неразлагаемый и неразложимый на признаки, — это и означает непостижимость вещей в их последней “сущности.” Отсюда Василий Великий переходит к проблематике Богопознания. Опять-таки, всякое богословское понятие предполагает созерцание или восприятие, чрез что открывается определяемая реальность. И понятия расчлняют, различают эти данные опыта, никогда его не исчерпывая и никогда его точно не выражая, потому и не могут они никогда заменить его. Опыт нельзя свести на понятия, а понятия возможны и значимы только чрез опыт и в нем. Мысль только опознает созерцаемое, отдает себе отчет в своих восприятиях... Это в особенности так в богословии, где всякое размышление предполагает так или иначе Откровение. “Нет ни одного имени, которое обнимало бы все естество Божие и было бы достаточно для того, чтобы выразить его вполне,” — замечает св. Василий. “Многие и различные имена, взятые в собственном значении каждое, составляют некое понятие, — конечно, темное и весьма скудное в сравнении с целым, но для нас достаточное.” Впрочем, все эти имена суть всегда только относительные определения, что не делает их условными и нестойкими. Одни из них говорят или свидетельствуют о Боге чрез отрицание “того, чего в Боге нет,” чрез “отмену или запрет понятий, чуждых Богу.” Другие показывают, что есть, что подобает умопредставлять о Нем. Но и те, и другие прежде всего выражают отношение нашей мысли к Богу, устанавливают мерило наших суждений о Нем, руководят нашей мыслью в ее углублении в откровения и созерцания. Эти имена прежде всего для нас и потому “после вещей.” Во всяком случае, имена говорят не об отрешенном предмете, но о предмете познания, т.е. о познаваемом для познающего. В частности, все имена говорят о Боге в Откровении, о Боге, как Он открывается в мире. В именах Божиих мы познаем Бога в Его действиях, в Его “энергиях.” “Мы утверждаем, — говорит св. Василий, — что познаем Бога нашего по действиям (из Его “энергий”), но не даем обещания приблизиться к самой сущности. Действия (“энергии”) Его к нам нисходят, но сущность Его остается неприступною”... Конечно, нужно сделать оговорку о Троических именах, обозначающих внутрибожественные отношения, говорящих о Боге в Себе. Но и они говорят о Боге применительно к нашим умопостроениям и понятиям, говорят как бы аналогически, — и не раскрывают до конца тайны внутрибожественной жизни. Ведь Божественное Отчество и Сыновство несоизмеримы с человеческими отношениями, в уяснении этих понятий мы должны ограничивать аналогию Богоприличной мерой, — так что и здесь остается некая приблизительность и применительность. — Св. Василия было бы не верно обвинять в релятивизме. Он утверждает познавательный объективизм нашей мысли. Но, при этом, он всегда подчеркивает активность мысли. Ибо для него самый процесс познания имеет религиозную ценность, как осуществление Богообщения в плане мысли, в области ума. Много имен скажет человек о Боге и в них выражается его приобщение к Откровению,

многовидному и многообразному, — “действия многообразны, но сущность проста”... В учении о Богопознании всего ярче сказывается основная идея антропологии св. Василия, — представление о человеке, как существе динамическом, становящемся, всегда находящемся в пути. Это общая мысль всех трех каппадокийцев, — и у обоих Григориев она выражена еще резче и настойчивее, чем у св. Василия.

### III. Троическое богословие.

Богословский подвиг св. Василия состоял прежде всего в точном и строгом определении троических понятий. В Никейском Богословии оставалась известная недосказанность: учение о единстве Божиим было выражено с большей силой и закреплено словом “единосущный,” нежели учение о троичности, — и это давало повод к несправедливым, но психологически понятным подозрениям в “савеллианстве.” При отождествлении понятий “сущности” и “ипостаси” не хватало слов, чтобы закрепить неопределенные “три” каким-нибудь достаточно твердым и выразительным существительным, — понятие “лица” в это время не достигло еще такой твердости, скорее было именно не твердым, и к тому же было опорочено савеллианским словоупотреблением. Выйти из словесной неопределенности можно было чрез различие и противопоставление понятий “сущности” и “ипостаси,” — но это различие требовалось логически обосновать, чтобы оно стало различием именно понятий, а не только условных слов. Понятием “ипостаси” для различения Трех в Святой Троице пользовались уже и в прошлом, прежде всего Ориген и вслед за ним св. Дионисий Александрийский. Но при этом “ипостась” для них означает почти “сущность” и оказывалась определением слишком сильным и резким, как бы рассекающим единство, и не только единство существа, но и единство чести и славы. Как верно замечал Болотов, “под светлую формую учения о трех ипостасях просвечивал темный фон учения о трех природах, о трех существах.” И потому, когда в посленикейскую эпоху участники Анкирского собора заговорили о трех ипостасях, над ними сразу навис упрек в “тритеизме”... На Александрийском соборе 362 года под председательством св. Афанасия была признана равнозначность обоих способов выражения, при соответственном употреблении терминов. Но этим вопрос решен не был. Предстояло термины точно установить и обосновать их в связной системе понятий. И недостаточно было взять философские термины в их обычном употреблении, запас античных слов оказывался недостаточным для богословского исповедания. Нужно было перековать античные слова, переплавить античные понятия. Эту задачу взяли на себя каппадокийцы и прежде всего св. Василий. — Можно различить четыре ряда мотивов, претворенных Василием Великим в его богословско-метафизическом синтезе. Во-первых, оригеновские мотивы, усвоенные чрез Григория Чудотворца, и знаменитый символ Григория постоянно просвечивает в рассуждениях Василия, прежде всего его основная антитеза: тварное и нетварное, рабское и владычественное... На “изречения блаженнейшего Григория, сохранявшиеся по преемству памяти,” св. Василий ссылался во свидетельство своей веры, стремился быть верным его преданию. Во-вторых, св. Василий открыто исходил из “омиусианских” определений и предпосылок, хотя и отбрасывал самое слово:  $\omicron\mu\iota\omicron\varsigma$  и принимал никейское  $\omicron\mu\omicron\upsilon\beta\omicron\varsigma$ . Он берет у омиусиан не только самый термин:  $\upsilon\lambda\omicron\sigma\tau\omicron\varsigma$ , но и различие ипостасей по “отличительным свойствам,” как  $\iota\delta\iota\omicron\tau\eta\tau\alpha$ . При этом слово  $\iota\delta\iota\omicron\varsigma$  из соединяющего термина, каким оно было у св. Афанасия (“собственный Сын,” “собственный Отцу”), превращается в обособляющий, приравнивается к слову: особенный (ср.  $\iota\delta\iota\omega\mu\alpha$ ). В-третьих, св. Василий усваивает ряд неоплатонических мотивов, в особенности в учении о Духе Святом. Но, прежде всего, у Плотина он мог

найти внешнее подкрепление к тому, чтобы говорить о “трех ипостасях.” — Плотин пользовался этим термином в своей диалектике Единого, говорил о “трех начальственных ипостасях,” и Единое, Ум и Душа Мира замыкались для Плотина в “начальственную Троицу,” η αρχική τριάς. И Плотин даже говорил о “единосущии” ипостасей (ομοούσιον εἶναι), поскольку они непрерывно переходят одна в другую и отображаются одна в другой, — и притом его “Троица” определенно отлична от эмпирического мира по своим характерным признакам. Однако, у Плотина еще резче выражены мотивы иерархического, убывающего субординатизма, что приближает его в Оригену... И, в-четвертых, основную схему своего троического Богословия св. Василий берет из аристотелевской метафизики. К этому предрасполагал и общий обычай восточных богословов исходить в раскрытии истины Троицизма Божия — от троичности, т.е. как бы от “частного” или “индивидуального,” от “конкретного.” Ибо и в Писании открыто сказано о Трех: Отец, Сын, Дух. И для Богословия поставлена задача: показать и опознать существенное Единство Трех, — “единосущие,” — и в смысле нумерического единства, и в смысле онтологического равенства, т.е. в смысле “подобия во всем.” Этому соответствует и схема всех крещальных символов, и самого Никейского символа: Во единого Бога Отца... И во единого Господа Иисуса Христа Сына Божия... И в Духа Святого... Восточному богословию свойственно приходить к единству, а не исходить из единства. В этом, кстати сказать, существенное различие от неоплатонической спекуляции, к которой так близко западное богословие, в особенности бл. Августин... Св. Василий говорит прежде всего о Трех. И то, что он называет “ипостасью,” есть в существе дела “сущность” или “первая сущность,” πρώτη ουσία Аристотеля. Тем самым термин “сущность” (οὐσία) освобождается для однозначного определения того, что Аристотель называл “вторую сущностью,” т.е. для общего или родового бытия, для качественной характеристики сущего, “что есть” в отличие от конкретного образа существования, “как есть,” (μορφή у св. Василия). Таким образом, понятие “сущности” сближается с понятием “природы,” φύσις. Однако, для Василия Великого в богословии понятие “сущности” означает не только вторичное или производное обобщение, не только выделяемый и выделимый качественно общий момент, но прежде всего нумерическое и нерасторжимое единство Божественного бытия и Жизни, — “сущность” есть “существо”... Св. Василий совсем не был последовательным аристотеликом, он только применял отдельные аристотелические мотивы, а строгий аристотелизм отвергал как ложную систему, приводящую к еретическим выводам. Евномия он обвинял в увлечении “аристотелевыми и хризипповыми умозаключениями,” — и для Григория Нисского Евномий был нечестивым “поборником аристотелевых догматов.” У Аристотеля св. Василий нашел логические средства для такого разграничения богословских понятий, которое позволяет сразу выразить и онтологическую реальность Трех (не только именуется, но и существуют...), и совершенное тождество Их свойств... Нужно прибавить, что у Аристотеля св. Василий мог найти и подтверждение своим мыслям о непознаваемости “сущности,” — бытие описуемо для Аристотеля только со стороны своих свойств или конкретных форм, а основы бытия сами по себе не познаваемы. Однако, эта “непознаваемость” для Аристотеля определяется неопределенностью, бесформенностью или бескачественностью субстрата, для св. Василия, напротив, сверхкачественной полнотой и неисчерпаемостью “сущностей.” Это связано с двойственным смыслом понятия δύναμις — и нераскрытая возможность, и сила или мощь... Не следует преувеличивать значения или влияния всех отмеченных мотивов. В своем богословии Василий Великий вдохновлялся не самодовлеющим спекулятивно-метафизическим интересом, — он исходил из живого опыта или созерцания и из цер-

ковного предания, а в философии искал только логических схем и средств для бесспорного и ясного исповедания или закрепления истин веры, — прежде всего, для отражения или предотвращения двусмысленных или неточных перетолкований. Отсюда эклектический характер его философских представлений. Разнородный сырой материал он стремится претворить в богословский, а не в метафизический синтез. И эта задача ему удастся. В выдвинутой им формуле: “единая сущность” и “три ипостаси” Церковь признала точное определение содержимой ею Троической веры.

Каппадокийская схема: три единосущных ипостаси не было безусловно новой. Но в ней прежние понятия и мотивы освободились от расплывчатой двусмысленности — в этом новизна каппадокийского богословия. Новым было прежде всего ясное различение понятий: “сущность” и “ипостась.” Св. Василий противопоставляет их как “*общее*” и “*особенное*” или частное... “Если мне должно высказать кратко свое мнение, — писал он, — то скажу — сущность относится к ипостаси, как общее к частному.” С особенной подробностью раскрывает свою мысль св. Василий в знаменитом письме к Григорию брату (письмо 38, alias 43). Это один из основных догматико-богословских памятников, своего рода догматическое вероопределение. Св. Василий исходит из различения имен или определений. “Одни именованья, употребляемые о предметах многих и численно различных, имеют некое общее значение. Таково, например, имя: человек. Ибо произнесший слово сие означил этим именованьем общую природу, но не определил сим речением какого-нибудь одного человека, собственно означаемого сим именованьем. Потому что Петр не больше есть человек, как и Андрей, и Иоанн, и Иаков. Поэтому общность означаемого, подобно простирающаяся на всех подводимых под то же именованье, имеет нужду в подразделении, чрез которое познаем не человека вообще, но Петра или Иоанна. Другие же именованья имеют значение частное, под которым разумеется не общность природы в означаемом, но очертание какого-либо предмета по отличительному его свойству, не имеющее ни малой общности с однородным ему предметом. Таково, например, имя Павел или Тимофей. Ибо таковые речения нимало не относятся к общему естеству, но изображают именами понятия о некоторых определенных предметах, отделив их от собирательного значения. Посему утверждаем так: именуемое собственно выражается речением: ипостась. Ибо выговоривший слово: человек, неопределенностью значения передал слуху какую-то обширную мысль, так что, хотя из сего наименования видно естество, но не означает им действительный и собственно именуемый предмет. А выговоривший слово: Павел, в означенном этим именованьем предмете указал надлежащее естество. Итак, ипостась есть не понятие сущности неопределенной, по общности означаемого ни на чем не останавливающееся, но такое понятие, которое видимыми и отличительными свойствами изображает и очерчивает в каком-нибудь предмете общее и неопределенное”... Иначе сказать, имя “сущности” очерчивает некоторый круг характерных определений, “общее” или род (круг “однородных”). И в нем имена “ипостасные” выделяют “особенное,” определяя нечто отдельное, (“некий человек”), “особенными чертами,” т.е., увеличивая число признаков, суживают объем, но важно, что при этом они еще сосредотачивают внимание на действительно существующем... “Ипостась есть отличительный знак отдельного существования.” — Эти общие грамматико-логические соображения Василий Великий “переносит в Божественные догматы” и рассуждает так: во-первых, “все, что ни представляет когда-либо мысль о существе Отца,” должно утверждать и о Сыне, и о Духе, — совершенно тождественно и неизменно. Этим определяется единство сущности, “единосущие,” — единство Божества или Божественности, — “самое бытие Божие.” Описуется оно “не в одной отдельной ка-

кой мысли,” — но во многих именовании, ибо “существо сие выше всякой мысли,” — но все эти именовании равно и тождественно относятся к Трем. Во-вторых, Троица не только именуется так, но есть, Троицкие имена “ипостасны,” т.е. реальны, действительны. Нужно вспомнить, что еще Аристотель противопоставлял “ипостасные” различия чисто словесным различиям. “Поэтому, — говорит св. Василий в другом месте, — исповедуем в Божестве одну сущность, и понятия о бытии не определяем различно. А ипостась исповедуем в особенности, чтобы мысль об Отце и Сыне, и Святом Духе была у нас неслитною и ясною. Ибо если не представляем отличительных признаков каждого, именно Отечества, Сыновства и Святыни, — исповедуем же Бога под общим понятием сущности, — то невозможно изложить здраво учения веры” (К Амфилохию, письмо 236)... — Мысль св. Василия можно так передать. О едином Боге Писание открывает нам имена Отца, Сына и Духа. Эти имена нужно различать не по каким-либо общим или отвлеченным признакам, не по степеням Божественности, славы, чести, познаваемости или тому подобное (как то было у ариан и у субординатистов вообще, в частности и у Оригена), но по вполне несоизмеримым и “неслитным” (несливаемым) онтологическим характеристикам, предполагающим всю полноту “существенных” определений, но обогащающим ее новыми онтологическими моментами. Отсюда необходимость говорить: Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой... Повторяя общие определения Божества, мы различаем Его особыми именами и их как-то считаем — соединяем союзом *и*, — “научая тем, что каждому имени присвоится свое означаемое, потому что имена суть знаки именуемых предметов”... “Когда в Троице нужно по отличительным признакам составить себе неслитное представление, — говорит св. Василий, — тогда к определению отличительного возьмем не представляемое вообще, как, например, “несозданность” или “недостижимость” никаким понятием, или тому подобное, но будем искать того одного, чем понятие Каждого ясно и несмысленно отделится от представляемого вместе,” — это особые и отличительные (опознавательные) признаки... И “пока мысль не достигает до неслитного представления о личных свойствах Каждого, доколе невозможно ей совершить славословия Отцу и Сыну и Святому Духу,” — заключает св. Василий. Нужно подчеркнуть, св. Василий требует исповедание трех ипостасей, делает ударение на понятии ипостась и не довольствуется признанием “трех лиц.” Ибо понятие “лица” лишено той определенности, которая вносится в понятие “ипостаси” самой этимологией слова, — *υποστασις* от *υποστημι* (= *υπο* + *στημι*; ср. *υπαρξις*, *υποκειμενον*), причем суффикс ‘*σις*’ придает коренному смыслу оттенок статический, но не динамический (не процессуальный). Кто уклоняется от выражения “три ипостаси,” — замечает св. Василий, — “тот принужден исповедовать только различие лиц... и не избегает савеллиева зла, ибо Савеллий, всячески сливая понятия, усиливался разделять лица, говоря, что та же ипостась преобразуется по встречающейся каждый раз нужде.” Понятием ипостаси св. Василий стремится исключить всякий оттенок такого текучего преобразования, стремится подчеркнуть, что Три имеют Каждое “собственное бытие.” — При всей логической стройности учение св. Василия не свободно от неясностей. И не без повода современники упрекали и подозревали его в некоем рассечении Троицы, даже в тритеизме. Такое впечатление Троицкое богословие св. Василия действительно может произвести, если ограничить его этой схемой: общего-частного, и, при том рассматривать ее как нечто окончательное и самодовлеющее. В действительности, св. Василий вовсе не утверждал, что противопоставление общего и частного исчерпывает тайну Божественной Троицности и Божественного Единства. Оно обосновывает ясное и твердое богословское словоупотребление, в известном смысле закаляет и укрепляет мысль. Но все же и для св. Василия это только некая

формально-логическая схема. То правда, что приводимые св. Василием пояснительные примеры наклоняют мысль не к различению только, но как будто и к расщеплению, и спрашивается, можно ли в самом деле и со всею строгостью сравнивать три божественные ипостаси и трех человек, — Павел, Силуан, Тимофей... Ведь вся острота богословского вопроса состоит не в простом счислении ипостасей, не в тричисленности ипостасей, но в *триединстве* (а не только троичности) Бога. Нужно раскрыть и обосновать не только ипостасность, онтологическую устойчивость троических различий, но прежде всего показать, что это есть образы единого Божественного бытия и жизни. И понятие “ипостаси” должно быть отграничено не только от понятия “модуса” или “лица” в савеллианском смысле, но и от понятия “индивида” (неделимого)... Единый Бог познается и пребывает в Триединстве ипостасей, а не модусов (против Савеллия), но и не индивидов. Иначе сказать, “ипостась” не есть то же, что индивидуальность. Св. Василий это, конечно, понимал. С другой стороны, нельзя ограничиваться и общей ссылкой на “отличительные признаки.” Ибо само собою ясно, что не всякий отличительный признак уже в силу своей особенной определенности тем самым и “ипостасен.” Конечно, “ипостаси” различаются по отличительным признакам, но выделить среди отличительных, т.е. отличающих, признаков “ипостасные” в собственном смысле логически не легко, — нет ясных логических граней между “случайными” (*κατα συμβεβηκος*) и “ипостасными” признаками. И хотя нельзя предполагать ничего “случайного” в Божественном бытии, это не снимает вопроса, ведь речь идет о различениях среди признаков, мыслимых человеком, а в их числе многие определяют Бога в Его отношениях к твари и к спасению, т.е. в некотором смысле “случайно” по отношению к самому внутрибожественному бытию. Именно эти “признаки” и сбивали обычно мысль в сторону субординатизма, когда от домостроительных различий в проявлении или действии ипостасей делался вывод к их онтологическому неравенству. В действительности ипостасные различия устанавливаются вовсе не логически, но из опыта или из Откровения. Логическая схема только накладывается, оформляет данные Откровения. “Достаточно для нас исповедовать те Имена, которые мы прияли из св. Писания, и избегать в сем нововведений, — писал однажды св. Василий, — ибо спасение наше не в избрении именованый, но в здравом исповедании Божества, в Которое мы уверовали.” Таким образом задача Богословия приводится к объяснению Троических имен, открытых и названных в Слове Божиим. Логическая схема получает смысл вспомогательного средства...

Для понимания Троического богословия св. Василия очень существенны его оговорки о значении понятия числа в рассуждениях о Боге. Он резко подчеркивает, что здесь нет места для счисления в собственном смысле слова, так как в Божественном бытии нет дискретной множественности, которую только и можно сосчитывать. Иначе сказать, в Богословии число из количественной категории преобразуется в качественную, истина Триединства не есть арифметическая истина, и тайна Триединства не есть тайна о числах: три и один. “Укоряющим нас за троебожие, — писал св. Василий, — да будет сказано, что исповедуем мы Бога единого не числом, но естеством — *ου αριθμω, αλλα τη φύσει*. “Ибо все, именуемое по числу единым, в действительности не едино и по естеству не просто; о Боге же всеми исповедуется, что Он прост и несложен. Следовательно, Бог един не числом, ибо число есть принадлежность количества, а количество сопряжено с телесным веществом, поэтому число есть принадлежность телесного естества. Всякое число означает нечто такое, что получило в удел природу вещественную и ограниченную, а единичность и единство есть признак сущности простой и беспредельной”... Поэтому, — заключает Ва-

силий, — “мы совершенно исключаем из понятий о Божестве всякое вещественное и ограниченное число”... Ибо в Боге нет ни той раздельности, ни той конечности, которые только и делают возможными числовые грани и различия, которые делают возможными сравнение и различение равного, большего, меньшего... В размышлениях о Боге мы должны преодолеть вещественную стихию числа, преодолеть рассекающую недостаточность рассудочной мысли, перейти к созерцанию непрерывного и сплошного, к созерцанию всеполноты. И тогда различаемое уже не распадается. С тем вместе теряет свою резкость и логическое противоположение общего и частного, обозначающего только один выделенный и отвлеченный момент целостного созерцания. Эта непрерывная сплошность бытия и образует единство Божие... Бог един по естеству, “единство представляется в самом основании сущности,” и только Богу свойственно такое единство, целостность, сосредоточенность бытия и жизни, — иными словами: совершенная “простота.” Отсюда необходимость счислять Божественные ипостаси благочестиво, “не чрез сложение, от одного делая наращение до множества и говоря: одно, два, три, или: первое, второе, третье.” И Господь, научая нас об Отце, Сыне и Духе, “не счетом переименовал их, ибо не сказал: (крестите) в первое, второе и третье, или в одно, два и три, но в святых *Именах* даровал нам познание веры.” Иначе сказать, абстрактная форма числа (три) не покрывает конкретной истины Троицества, заключенной в неповторимых *Именах*. Тварное единство слагается из многого, — здесь единство есть производное и сумма. Вместе с тем, тварное единство, как непростое, делимо, т.е. разложимо на многое или во многое, здесь “единство” и “множество” онтологически разделены и как-то независимы. Это связано с логической отвлеченностью “ограниченного числа,” как формальной схемы. В Богословии речь идет не о формальном соотношении числовых моментов, но о таком Едином, Которое самое единство Своей полной и целостной жизни осуществляет, как неизменная и нераздельная Троица, и о такой Троичности, Которая есть всесовершенное единство сущности и существа. Речь идет не о схеме или формуле Троицества, но о конкретном Троицестве, открытом нам в учении об Отце, Сыне и Святом Духе. По этому “счислению” (все равно какому — “подчислению” и “сочислению”), св. Василий и противопоставляет *Имена*. И раскрытие этих имен, т.е. означаемых или онтологических отношений или состояний, приводит нас к ведению совершенного Единства.

“Многое отделяет христианства от языческого заблуждения и от иудейского неведения, — писал Василий, — но в благовестии нашего спасения нет догмата важнее веры в Отца и Сына.” И эта вера запечатлевается в нас крещальной благодатью. В ней открывается высшее ведение о Боге, несоизмеримое с естественным богопознанием, приводящем не более чем к познанию Творца. В христианстве Бог открывается не только как Создатель, но и как Отец, не только как Зиждитель твари, но и как Отец едиnorodного Сына. В имени Отец открывается Божественное рождение, Божественное Сыновство, и открывается Дух, от Отца исходящий. То есть открывается таинство Троицы. При том — не формальное Троицество, но Троичность определенная: Отец, Сын, Дух... И “отличительные признаки” ипостасей, распознаваемые в непрерывности Божественной жизни, св. Василий всегда обозначает Богооткровенными именами: Отчество, Сыновство, Святыня. В этом он отличается от обоих Григориев — от Григория Богослова, который определяет ипостасные свойства более формально: Нерожденность, Рождение и Исхождение, и особенно от Григория-брата: Нерожденность, Единородность, Бытие через Сына. И в этих троических *Именах* открывается тайна Божественного единства. “Единство мыслится в самой идее сущности,” — говорит св. Василий. “И хотя есть различие в числе и свойствах каждого, но

уже в самой идее Божества созерцается единство.” Ибо прежде всего в Боге созерцается единое “начало,” единый “источник,” “единая причина Божества.” Отец есть начало и причина рождаемого Сына и исходящего Духа. И это есть некое средоточие Божества, Божественной жизни. Внутрибожественную причинность нужно мыслить вечною, ибо все в Божестве неизменяемо и непреложно. И противопоставление “причины” и “причиняемого,” различие “первого” и “второго” имеют здесь только логический смысл, означают порядок нашего умопредставления. Ибо между Божественными ипостасями “нет ничего вставного, нет ничего самостоятельного и отличного от Божия естества, чтобы естество сие могло быть отделено Само от Себя и вставкою постороннего, нет пустого и ненаполненного пространства, которое производило бы перерывы в единении Божией сущности с Собою Самой, разделяя непрерывное пустыми промежутками.” Напротив, есть между Божественными ипостасями “некое недомыслимое и неизреченное общение,” “общение непрерывное и нерасторгаемое,” — “общение по сущности,” “общение природы.” И в этой непрерывности Божественной природы открывается единство и тождество Божия бытия. Св. Василий так своеобразно выражается об отношении ипостасей: “Бог по сущности единосущен Богу по сущности”... И потому не прерывается и наша мысль в своих созерцаниях. “Но кто представил в уме Отца, тот представил Его и в Нем Самом, и вместе сообщал мыслию Сына. А кто имеет в мыслях Сына, тот не отделит от Сына и Духа.” Ибо невозможно представить и мысленно какое-либо сечение или разделение; чтобы Сын был представляем без Отца или Дух отделяем от Сына... Ибо всякое разделение в жизни вносится временем. Но безумно в отношении к Богу спрашивать о времени, — “что будет после кончины Бессмертного? Что было прежде рождения Вечного?”... Точно может мысль “простираться далее рождения Господа” и мерить продолжительность Божественной жизни, измерять ее “расстоянием от настоящего.” Божественным ипостасям равно присуща “неначинаемость бытия”... В Святой Троице нет никакого развития, нет становления, нет бывания. Ибо нет прерывистости, нет разорванной множественности. Здесь неприложимо понятие неравенства. И, — заключает св. Василий, — “сколько не углубляйся мыслию в давнее, не выйдешь из сего: Бе... И сколько не усиливайся увидеть, что первоначальнее Сына, не сможешь стать выше Начала”... “*В начале бе Слово...*” — По Божеству Отец и Сын — одно. “Ибо все, что принадлежит Отцу, созерцается и в Сыне, и все, что принадлежит Сыну, принадлежит и Отцу. Потому, что всецелый Сын во Отце пребывает и имеет в Себе всецелого Отца, так что ипостась Сына является как бы образом и лицом к познанию Отца.” И образом живым... Это не есть некое во времени переходящее “отображение,” не есть отражение, прибывающее, но пребывающее. Это некое собезначальное сияние, — “от нерожденного Света воссиял вечный Свет, от истой Силы исшел животворящий Источник, от Самосушей Силы явилась Божия Сила”... Вся Сила Отца подвиглась к рождению Сына, и вся сила Единородного к ипостаси Духа, — так что в Духе созерцается и сила, и сущность Единородного, а в Нем сущность и сила Отца. Вся сила, ибо нет сложности в Божестве и не может быть деления. И невозможно представить себе какое-либо различие между светом и светом. “Сияние славы,” — повторяет св. Василий апостольский образ, — “и как сияние от пламени, но не позже пламени, и вдруг и пламя вспыхивает и свет от него воссиявает, так по требованию апостола должно представлять и Сына от Отца.” Подобным образом и в Духе созерцается и Сын, и Отец, “когда при содействии просвещающей силы устремляем взор на красоту образа Бога Невидимого (т.е. Слова), и через Нее возводимся к превосходящему всякую красоту созерцанию Первообраза (т.е. Отца), неотлучно сопresentsует при сем Дух ведения, Который любозрителям истины в



Себе Самом подает тайнозрительную силу к созерцанию Образа и не вне Себя показывает Его, но в Себе Самом вводит в познание”... — Это единство Божественной жизни, ничем непрерываемой и неумаляемой, св. Василий и мыслит прежде всего под понятием “единосущия.” Этот Никейский термин означает для него не только совершенное совпадение и даже не только тождество Божественных свойств и определений у Трех Ипостасей, не только “подобие во всем” или “подобие по сущности,” но более всего “сращенное общение” Трех, т.е. именно неизреченное единство Троической жизни — то, что много позже было обозначено именем “круговращения” (περιχώρησις у Дамаскина). И лучшим образом Божественного Троичества из тварных подобий св. Василий считает радуго. В ней “один и тот же свет и непрерывен в самом себе, и многоцветен.” И в многоцветности открывается единый лик. Нет середины и перехода между цветами. Не видно, где разграничиваются лучи. Ясно видим различие, но не можем измерить расстояний. И в совокупности многоцветные лучи образуют единый белый. Единая сущность открывается во многоцветном сиянии. Подобное можем и должны мы мыслить о Троическом единстве.

О Божественном единстве и единосущии для нас свидетельствует единство Божественных действий, — единство Царства, силы и славы. И св. Василий всегда подчеркивает единство и нераздельность Божественных действий. “Освящает, животворит, просвещает, утешает и все подобное производит Отец, и Сын, и Дух Святой. И никто да не приписывает власть освящения исключительно действию Духа. И все прочее равно действует в достойных Отцом, Сыном и Духом Святым: всякая благодать и сила, путеводство, жизнь, утешение, преложение в бессмертие, возведение в свободу, и ежели есть другое какое благо, нисходящее на нас.” И, заключает св. Василий, — “тождество действований во Отце, Сыне и Духе Святом ясно доказывает нераздельность естества.” Это значит: едино действие единого Божества... В этом едином действовании мы различаем Троиственность: Отец есть причина первоначальная, повелевающая; Сын есть причина зиждительная; и Дух — причина совершительная. “Отец повелевает, творит Сын и совершает Дух”... Но это различие не означает делимости, — “ибо едино Начало существ, создающее чрез Сына и совершающее в Духе.” “Если Отец создает чрез Сына, — говорит в другом месте св. Василий, — то этим ни зиждительная сила во Отце не представляется несовершенною, ни действие Сына не признается бессильным, но изображается единение воли.” Иначе сказать, всякое действие Божие есть нераздельное Троическое действие... Однако, именно Троическое, и в действиях Божиих отображается троичность ипостасей и их неизреченный порядок. Это всегда есть действие от Отца чрез Сына в Духе, — “мы, приемлющие дар, прежде всего обращаем мысль к Раздающему, потом представляем себе Посылающего и затем возводим помышление к Источнику и Вине благ”... Во всяком действии Дух соединен и неразделен со Отцом и Сыном, — говорит св. Василий. Но Дух “совершает” или “завершает,” — как я в Троице Он “после Сына и с Сыном познается, и от Отца имеет бытие,” есть неизреченно Третий... Из Писания мы научены, что Единородный есть “Начальник и Виновник подаяния благ, открывающихся в нас по действию Духа,” ибо *вся Тем быша* (Ин. 1:3) и *в Нем состоят* (срв. Кол. 1:17). И потому, замечает св. Василий, — “все возвращается к Нему с каким-то неудержимым желанием и с какою-то неограниченной любовью стремится к Начальнику и Снабдителю жизни.” И далее Единородный приводит всяческое из небытия в бытие “не безначально,” но “чрез Него” к нам доходят благая *от* Бога, т.е. от Отца. И в этом движении Божественного действия от Отца чрез Сына в Духе к твари отражается тайна Троической жизни, — в Духе чрез Сына мы познаем и созерцаем Отца, от Которого, как из единого безначального ис-

точника, чрез Сына исходит (а потому и посылается) Дух. Дух в Себе Самом показывает славу Единородного, и в Себе сообщает истинным поклонникам ведение Бога (т.е. Отца). Поэтому “путь Боговедения — от единого Духа, чрез единородного Сына, к единому Отцу. И обратно, естественная благодать и естественная святость, и царское достоинство от Отца чрез Единородного простираются на Духа.”

С особою подробностью раскрывал св. Василий учение о Духе Святом, раскрывал полемически и в защиту против Евномия и против “духоборов” (македониан). В этой полемике, как знаем о том от Григория Богослова, св. Василий “уклонился от прямого пути,” избегал открыто именовать Духа Богом, но свидетельствовал о Божестве Духа описательно и словами Писания. Многие его за это зазирали и соблазнялись. Это было временным пастырским применением и умолчанием. Но именно св. Василий впервые раскрыл учение о Духе в связанное и целостное богословское исповедание. В этом он следовал за св. Афанасием, который с такою силою свидетельствовал о Божестве Духа в своих письмах к Серапиону. Св. Афанасий исходил из сотериологических предпосылок. В учении о Слове он исходил из образа Христа, как Богочеловека, от явления Слова; в учении о Духе, — от явления Духа, от его освящающих действий. Только единосущное Слово Отчее могло Своим воплощением оживотворить и тем спасти тварь, и только Божественный Дух может освящать и тем спасать, соединять с Богом. От действительности спасительного Богообщения мы заключаем к Божественности Спасителя и Утешителя... Так именно рассуждает и Василий Великий. И его книга о Духе Святом есть прежде всего книга об освящении. Василию Великому приходилось доказывать и защищать Божественность Духа. В этом вопросе богословская мысль того времени была смутной. Святой Григорий Богослов так рассказывает об этом времени: “одни почитали Духа энергией, другие — тварью, иные — Богом, и еще иные не решались сказать ни того, ни другого. И даже из признававших Его Богом многие благочестивы только в сердце, иные же решаются благочествовать и устами.” Для разрешения этих противоречий и пререканий св. Василий обращается к свидетельству Писания и Предания, — молитвенного прежде всего. Он исходит прежде всего из крещального призывания. Сам Господь в крещальной заповеди “предал сочетание Духа со Отцем как необходимый и спасительный догмат.” В крещальном призывании Дух именуется со Отцом и Сыном — “не ко множеству причисляется, но умосозерцается в Троице.” И хотя Дух именуется на третьем месте, — “есть третий по порядку и достоинству,” — Он не есть третий по естеству. “Един Дух Святой и о Нем возвещается отдельно, — говорит св. Василий, — и не единый из многих, но единый. Как один Отец и один Сын, так один и Святой Дух. Посему Он столь же далек от тварной природы, сколь единичное не подобно составному и множественному. Но соединен с Отцем и Сыном, поскольку Единое сродно с Единым.” И Дух Святой свят по естеству, естество Его свято. И в этом Его естественное единство со Отцом и с Сыном, — “называется Святым, как свят Отец и свят Сын, и в Духе святость восполняет естество.” Так “естественная Святость умосозерцается в Трех Ипостасях.” То же нужно сказать и о прочих свойствах Божиих, — “у Духа имена общие со Отцем и с Сыном, и Он имеет эти имена по естественному единству с Ними.” Умаление Духа разрушает Троичность, равнозначно отрицанию самого Троического догмата... Первый день жизни христианской, день спасительного пакибытия, день крещального возрождения освящается призыванием и исповеданием Духа со Отцом и Сыном. Крещение есть образ смерти и жизни, — “и залог жизни подается Духом.” В Духе Святом мы соединяемся с Богом, “Бог живет в нас чрез Духа”... И снова спрашивает св. Василий: “Как же Творческий богами других, Сам лишается Божества?”... Более того, “нет вообще никакого дара,

который нисходил бы к твари без Духа Святого”... Дух есть “источник освящения,” “начало освящения,” от Него тварь приемлет “освящение по причастию.” И источник не оскудевает, не разделяется, “не тратится на приобщающихся.” Он прост по сущности, но многообразен по силам. “Весь присутствует в каждом и Весь повсюду. Разделяемый не страждет. И когда приобщаются Его, не перестает быть всецелым, подобно солнечному лучу... Каждый из наслаждающихся Его приятностью, как бы один наслаждается, но сияние это озаряет землю и море и срастворяется с воздухом. Так и Дух в каждом из удобоприемлющих Его пребывает, как ему одному присущий, но всем изливает всецелую благодать, которую причащающие наслаждаются по мере собственной вместимости, а не по мере возможного для Духа”... Эта не рассекаемая цельность свидетельствует о Божественности Духа. Как резко выражается св. Василий, “Дух есть Владычица освящения.” Он есть “Сущность умная, бесконечная по силе, беспредельная по великости, неизмеримая ни временем, ни веками.” И, — продолжает св. Василий, — к Духу Святому “обращено все нуждающееся в освящении, Его желает все живущее добродетельно, как бы орошаемое неким Его вдохновением и вспомоществуемое к достижению свойственного и естественного конца. Он усовершенствует других, но Сам ни в чем не нуждается. Он живет без обновления и есть Податель жизни... Он не чрез прибавление возрастает, но вдруг полн, Сам в Себе водружен и вездесущ”... “Ибо Дух был, был прежде веков, был купно со Отцем и Сыном. И если что и представить за пределами веков, то найдешь, что оно после Духа. Если представишь тварь, — то силы небесные утвердились Духом. И от Духа даровано силам и общение с Богом, неуклонность ко греху и пребывание в блаженстве.” Оттого и святые они, что причастны Духа, — “и если отнимем мысленно Духа, расстроятся ангельские лики, истребятся архангельские начальства, все придет в смешение, жизнь их сделает незаконнообразною, бесчинною, неопределенною.” И мудрость, и стройность ангельского лика от Духа, — “и не может быть сохраняема иначе, как под управлением Духа.” Подобным образом действует Дух и в видимой твари, кажется, быть может, не без влияния Оригена, св. Василий ограничивает область действия Духа “разумною тварью.” По крайней мере, только о ней он и говорит. Дух действовал и в Ветхом Завете, в благословении патриархов, в законе, в пророчествах, в чудесах, в подвигах. И особенно действует в Новом. “Пришествие Христово, — и Дух предшествует. Явление во плоти, — и Дух неотлучен. Действие сил, дарование исцелений — от Духа Святого. Бесы были изгоняемы Духом Божиим. Дьявол был приведен в бездействие в соприсутствии Духа. Искупление грехов, — по благодати Духа. Всякое действие совершалось в присутствии Духа. Дух соприсущ был Искушаемому от дьявола. Дух неотлучно был соприсущ Совершающему чудеса. Дух не оставил и Воскресшего из мертвых”... И управление Церковью совершается Духом, ибо “порядок” в Ней “установлен с разделением даров Духа.” Но особенно действует Дух в духовной жизни. “Хотя все исполняет Своею силою, однако сообщается одним достойным. Освоение же Духа душою не есть местное сближение, но устранение страстей, которые превзошли в душу впоследствии от привязанности к телу и отдалили ее от свойства с Богом. Потому, кто очистился от срамоты, какую произвел в себе злом, и возвратился к естественной красоте, чрез чистоту как бы возвратил древний вид царскому образу, только тот и может приблизиться к Утешителю. И он, как солнце, когда встречает очищенное око, в Себе Самом покажет тебе Образ Невидимого, а в блаженном созерцании Образа увидишь неизреченную красоту Первообраза. Чрез Духа — восхождение сердец, руководство немощных, усовершенствование преуспевающих. И как блестящие и прозрачные тела, когда падает 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 — предвидение будущего, понимание тайн, постижение сокровенного, раздаяние дарований, небесное жительство, ликостояние с ангелами, нескончаемое веселие, пребывание в Боге, уподобление Богу и крайний предел желаний, — обожение.” Здесь нужно припомнить, что аскетический идеал св. Василий рисовал в харизматических чертах. Дух очищает, Дух подает ведение, — Он есть “умный свет, подающий каждой разумной силе при искании некую очевидность.” По благодати Духа ум становится способным к восприятию Божественного, — при содействии Духа познает он Бога, и только “в озарении Духа возможно Богопознание”... Наконец, благодать Духа откроется в последнем воскресении, в “оживотворении разрушившегося,” — ибо и теперь Дух воскресшает и обновляет, “восстанавливает души наши для духовной жизни.” “Венец праведных” — это благодать Духа, а “растесание” нечестивым (Лк. 12:46) есть конечное отчуждение от Духа... Так от начала и до конца, от вечности и от первотворения и до последнего Суда, — во всем сказываются действия Духа, Духа Животворящего. Но жизнь есть Бог, и Дух, как источник животворения, не может не быть Богом. Вне Духа — тьма и смерть ада. — В своем Богословии о Духе Василий Великий исходит из опыта духовной жизни, из тайны крещения, из мистики богоподобия и обожения. Это его интимный религиозный идеал. И св. Григорий передает его ответ правителю, требовавшему подчинения приказаниям арианствовавшего Валента: “Не могу поклониться твари, будучи сам Божие творение и имея повеление стать Богом.” — Святой Василий свидетельствует свое исповедание Церковным Преданием. И, прежде всего, Богослужбным. Его книга о Духе написана в объяснение и в защиту Троического славословия. Он раскрывает свою веру из Писания. И, однако, вместе с тем он описывает освящающие и животворные действия Духа на неоплатоническом языке. В учении о Духе всего более можно говорить о его “плотинизме.” О Духе он повторяет многое из того, что Плотин говорил о душе мира. Вернее, он возводит смутные и неясные прозрения Плотина к истинному предмету, к ясному созерцанию, и в том “божественном,” — что улавливал Плотин, показывает веяние и силу Духа, действия Пресущной Троицы. Это было не столько усвоением, сколько преодолением неоплатонизма.

## 5. Григорий Богослов.

### 1. Житие и творения.

Св. Григорий не раз описывал свою жизнь, и описывал ее с подлинным и лирическим драматизмом. Любитель безмолвия и бездействия, своей волею всегда стремившийся к уединению, чтобы в тиши предаваться богомыслию, — чужой волею и волей Божией он был призван к слову и делу, к пастырскому действию, — среди житейского мятежа, тревожения и смуты. В постоянном насилии над собою, в постоянном смирении своего хотения, с уязвленным сердцем проходил он свой скорбный и славный жизненный путь. — Григорий родился около 330 года в имении своего отца Арианзе, близ Назианза, “малейшего между городами” юго-западной Каппадокии. Отец его в это время был Назианским епископом, — в молодости он принадлежал к своеобразной секте “ипсистериев.” Сильнее отца была мать св. Григория, которая и для мужа была “наставницею в благочестии” и на детей своих “наложила сию златую цепь.” И наследственность, и воспитание развили в св. Григории пылкость чувств, возбудимость, впечатлительность, — и вместе с тем упорство

и твердость. К своей семье он навсегда остался горячо и нежно привязан и очень любил говорить и вспоминать о ней. С ранней молодости им овладевает “какая-то пламенная любовь к наукам,” — “И не совсем чистые учения старался я придать в помощь истинным,” — вспоминал он. По тогдашнему обычаю годы учения бывали годами странствий. В родном Назианзе, в двух Кесариях (Каппадокийской и Палестинской), в Александрии и, наконец, в Афинах Григорий проходит полный и законченный круг образования, словесного и философского. Крещение было отложено до более позднего и зрелого возраста. В Александрии Григорий, вероятно, слушал Дидима. В Афинах он сближается со св. Василием, почти сверстником по годам, с которым он уже встречался в Кесарии Каппадокийской. Об афинских годах св. Григорий всегда вспоминал с радостным волнением, — “Афины и науки.” Но здесь он, по его собственному сравнению, подобно Саулу, “ища познаний, приобрел счастье,” — это была дружба с Василием, самая сладостная и самая жгучая из его земных привязанностей. “Стали мы друг для друга всем, — и товарищами, и сотрапезниками, и родными, — имели одну цель, любомудрие и непрестанно возрастали в пламенной любви друг к другу. У нас все было общее, и одна душа в обоих связывала то, что разделяли тела.” Это был союз доверенности и дружбы. Соблазны “душепагубных Афин” не смущали их, они знали только два пути: в священные храмы и к тамошним наставникам, и к учителям наук внешних. И выше всего ставили они свое имя христиан. “У обоих было одно упражнение — добродетель, и одно усилие — до отшествия отсюда жить для будущего, отрешаясь от здешнего.” В этом стремлении аскетические мотивы двоились, — то была и философская, и религиозная аскетика. Навсегда остался Григорий “любомудром.” “Я первый из любителей мудрости, — говорил он о себе, — я никогда не предпочту этому занятию ничто другое, чтобы сама Мудрость не назвала меня жалким, как учителя мудрости и образования.” И он называл любомудрие (философию) — “стяжанием и именем всего драгоценнейшим.” Он включал сюда и внешнюю мудрость, — “мы извлекали из наук пользу и для самого благочестия, чрез худшее научались лучшему и обращали их немощь в твердость нашего учения.” И много позже св. Григорий с силою защищал ученость. “Полагаю, что всякий имеющий ум признает первым для нас благом ученость, — и не только сию благороднейшую и нашу ученость, которая, презирая все украшения и плодovitость речи, берется за одно спасение и за красоту умосозерцаемую, — но и ученость внешнюю, которой многие из христиан, по худому разумению, гнушаются, как злохудожной, опасной и удаляющей от Бога. Но мы не станем восставлять тварь против Творца. Не должно унижать ученость, как некие о том рассуждают, — напротив, нужно признать глупыми и невеждами тех, кто, держась такого мнения, желали бы видеть всех подобными себе, чтобы в общем недостатке скрыть собственные свои недостатки и избежать обличения в невежестве.” Так говорил Григорий над гробом Василия. Никогда не хотел он забывать афинских уроков... И впоследствии Юлиана Отступника всего больше обличал он за запрет христианам преподавать словесные и мирские науки... В Афинах Григорий учился у Имерия и Проересия (последний был, кажется, христианином), — вряд ли у Ливания. Он изучал здесь прежде всего древнюю литературу, ораторов и историков, основательно познакомился с философией... — В 358 (или 359) году св. Григорий вернулся на родину, позже Василия, с отъездом которого в Афинах стало для него пусто и тоскливо. Он принимает крещение. От деятельности ритора он уклоняется. Его влечет идеал безмолвия, он мечтает о бегстве, о горах и пустынях, — “чтоб неоскверненному беседовать с Богом и чистому озаряться лучами Духа без всякой примеси дольного и омраченного, без всяких преград для Божественного света, — пока не приду к Источнику здешних

озарений и не буду остановлен в желании и стремлении тем, что зеркала упразднятся действительностью"... Пред ним вставали влекущие образы Илии и Предтечи. И вместе с тем, "пересиливали любовь к Божественным книгам и свет Духа, почерпаемый при углублении в Божие Слово, — а такое занятие не дело пустыни и безмолвия." Но не только это удерживало, и не только это удержало св. Григория в миру, — удержала и превозмогла любовь к родителям, требовавшим от него участия в хозяйственных заботах. "Она, как груз, влекла меня к земле"... Однако и в родительском доме, среди житейской суеты он проводил жизнь суровую, — заимствовал у отрешившихся собранность ума и у мирских — старание быть полезным для общества, — в воздержании, в изучении Слов Божиих, в молитвах, в воздыханиях, в бдении без сна. А сердце все сильнее влекло его в Понт, в тамошнюю пустыню, где тогда подвизался Василий, в сожительстве с Богом, "покрытый облаком, как один из ветхозаветных мудрецов," — и звал его разделить безмолвие и подвиг. Не сразу и ненадолго удалось св. Григорию удовлетворить свое влечение. Но с радостью и с невинной шуткой вспоминал он потом время, проведенное тогда в Понте, — в лишениях, в бдении и в псалмопении, и в научном труде. Друзья изучали там Писание и творения Оригена. Все еще продолжались годы учения.

Они оборвались с возвращением из Понта. Отец Григория, Григорий старший, с трудом нес свое епископское послушание, — у него не хватало ни знания, ни твердости, чтобы найти и соблюсти верный путь среди тогдашней догматической "никтомахии" в водовороте споров и смут. Он искал помощника, надеялся найти его в сыне. Для Григория младшего это было "страшною бурей." Отец связывает сына еще и духовными узами, родительскую власть сливает с епископскою, — и с насилием, и "против воли" рукополагает сына во пресвитеры. "При этом принуждении, — рассказывает Григорий, — так сильно воскорбел я, что забыл все, — друзей, родителей, отечество, род. И, как вол уязвленный слепнем, ушел в Понт, надеясь там в божественном друге найти врачевство от горести." Друг облегчил скорбь его сердца. И самое время облегчило чувство бедствия. На Рождество 361 года состоялось посвящение, но только к Пасхе 362 года возвращается Григорий в Назианз, и здесь начинает свое пастырское служение знаменитым словом, начинающимся словами: Воскресения день... просветимся торжеством... И в этом слове он рисовал высокий пастырский идеал, от которого так далеко отступали тогдашние пастыри, считавшие этот сан скорее всего "средством к пропитанию," точно от пастыря душ требуется даже меньше, чем от пастыря бессловесных... Именно это сознание высоты пастырского призвания и заставляло Григория бежать от непосильного служения, к которому он не считал себя готовым... С тех пор и в продолжение десяти почти лет, св. Григорий оставался в Назианзе в качестве помощника своего отца и надеялся, что ему удастся избежать почестей высшего звания. Эта надежда оказалась напрасной. И снова из-под неволи, снова по принуждению Григорий в 372 г. был поставлен во епископы городка Сасимы, — "место безводное, непроизрашающее 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." И горечь насилия увеличивалась тем, что теперь это насилие над его пустынелюбивую душою совершал его лучший друг Василий. Григория возмущало, с каким непониманием отнесся друг к его жажде безмолвия и покоя и насилием втягивал его в распри о власти, — ибо учреждение кафедры в Сасимах имело целью усилить Василия в его борьбе с Анфимом Канским. "Укоряешь меня в лености и нерадении, — с раздражением писал Василию Григорий, — потому что не взял твоих Сасимов, не увлекся епископским духом, не вооружаюсь вместе с вами, чтобы

драться, как дерутся между собою псы за брошенный им кусок.” Печально и уныло принял он хиротонию, “уступил принуждению, не убеждению.” “Снова на мне помазание и Дух и снова хожу, плача и сетуя.” Радость дружбы была омрачена навсегда, и даже над гробом отца и в присутствии Василия Григорий много позже жаловался, что “его огорченного бедствиями жизни под благовидным именем священства предали на беспокойное и злокозненное торжище душ.” Он резко упрекал Василия: “Вот что принесли мне Афины, общее упражнение в науках, жизнь под одною кровлею, питание с одного стола, один ум, а не два, в обоих, удивление Эллады, взаимное обещание — как можно дальше отринуть от себя мир. Все рассыпалось! Все брошено на землю! Да погибнет в мире закон дружбы, которая так мало уважает дружбу.” В Сасимы Григорий, правда, поехал. Но, по его собственному признанию, “вовсе не касался данной ему Церкви, не единожды не совершал там Богослужения, не молился с народом, не возложил руки ни на одного клирика”... По новой просьбе отца Григорий вернулся в родной город и помогал родителю в его епископских трудах, а после его смерти управлял осиротевшей Церковью временно, “как человек сторонний.” И, наконец, получил возможность отойти от дел и “пошел беглецом” в Селевкию Исаврийскую, ко храму прославляемой девы Феклы. Здесь предавался он богомыслию и созерцанию. И снова то было ненадолго. Здесь его застигла скорбная весть о кончине друга. И затем его покой был нарушен зовом в Константинополь на борьбу с арианством.

Снова “не по доброй воле, но насильственно увлеченный другими” явился св. Григорий в Константинополь — защитником Слова. Было трудное время. “Церковь без пастырей, доброе гибнет, злое наружу, — надобно плыть ночью, нигде не светят путеводные огни, Христос спит”... Константинопольская кафедра с давних уже пор была в руках омиев. И Григорий, по его собственному выражению, нашел здесь “не паству, но малые следы или останки паствы, без порядка, без надзора, без точных пределов”... Григорий начал проповедовать в частном доме, — впоследствии он был обращен в храм под именем Анастасии в знак “воскресения православия”... Здесь были сказаны знаменитые беседы “о Богословии.” Борьба с арианами протекала бурно, к Григорию подсылали убийц, чернь врывается в его храм, его забрасывали камнями, — и потом его противники его же обвиняли в нарушении общественного спокойствия. С другой стороны, в первое время и проповедь его вызывала смущение. “Сначала город пришел в волнение, — рассказывает он, — восстал против меня, будто бы я вместо единого Бога ввожу многих богов, ибо вовсе не знали они благочестивого учения, не знали, как Единица умопредставляется троично, а Троица единично.” Своим пламенным словом св. Григорий вскоре победил, а в конце 380 года в Константинополь вступил новый император Феодосий и передал все храмы православным. Но Григорию пришлось бороться не только с арианами. Приходилось бороться и с аполлинаристами. Немало потерпел Григорий и от православных, — прежде всего от Петра Александрийского и египетских епископов, которые сперва вступили с ним в общение, а затем посвятили в Константинопольские епископы некоего Максима Киника, личность темную во всяком случае. С горечью вспоминал Григорий об этой “египетской туче” и о “двойном пере” Петра. Максим был изгнан, но на время нашел защиту в Риме у папы Дамаса, который плохо разбирался в восточных делах. По настоянию народа Григорий принял на себя временное управление Константинопольской Церковью до предстоявшего вскоре Собора. Он готов был удалиться, но народ удерживал его: “Вместе с тобою ты изводишь и Троицу.” На Втором Вселенском Соборе, открывшемся в мае 381 года под председательством Мелетия Антиохийского, св. Григорий был признан Константинопольским епископом, — он и радовался, и не радовался своему утверждению на престоле, “которое

не было вполне законно.” Во время Собора скончался св. Мелетий и председателем стал св. Григорий. Но в вопросе об антиохийских церковных делах, о так называемом “антиохийском расколе” он разошелся с большинством, он стал на сторону Павлина... Против него вспыхнуло давно уже накопившееся недовольство. Одни были недовольны мягкостью его действий, — тем, что в борьбе с арианством он не прибегал к содействию светской власти. “Тайна спасения для желающих, а не для насилуемых” — было правилом его пастырских действий. Других беспокоила его догматическая прямота, — в частности, его настойчивая проповедь о Духе. Иным он казался недостаточно вельможен. “Не знал я, — иронизировал Григорий, — что и мне надобно ездить на отличных конях, блистательно высидеть на колеснице, — что и мне должны быть встречи, приемы с подобострастием, что все должны давать мне дорогу и уже издали расступаться передо мной, как перед диким зверем.” И на Соборе был поставлен вопрос о незаконности перемещения Григория из Сасим в Константинополь. Притом не очень скрывалось, что это только предлог для интриги. В великом огорчении решил Григорий оставить кафедру и покинуть Собор. С горечью оставлял он “место общей победы” и паству, которую он приобрел для истины подвигом своим и словом. И эта горечь никогда не смягчилась в его сердце.

“Уединяюсь к Богу, Который один чист и не коварен... Углубляюсь в себя самого. Ибо два раза спотыкаться о тот же камень, по пословице, свойственно только безумным,” — так писал Григорий Кесарийскому епископу Воспорию, покидая Константинополь. Вернулся он на родину усталым и разбитым физически и морально с тяжелыми воспоминаниями: “Дважды уже попадаюсь в ваши сети и дважды обманут”... Он искал отдыха и единения. Вместо того ему пришлось вновь принять на себя управление все еще вдовствовавшей Назианзской Церковью, “по нужде обстоятельств, по причине ожидаемого нападения противника.” Ему пришлось бороться с аполлинаристами, которым обманом удалось поставить своего епископа в Назианз. И снова начались интриги и споры. С отчаянием просил он Тианского митрополита Феодора снять с него непосильное бремя, заместить Назианзскую кафедру. Он отказывался ездить на соборы. “Моя мысль — уклоняться от всякого собрания епископов, потому что не видал я еще ни одного, которое бы имело во всех отношениях полезный конец, и более избавляло от зол, нежели увеличивало их. Любопытность и любоначалие выше всякого описания”... “Соборам и беседам кланяюсь издали с тех пор, как испытал много дурного,” — писал он Феодору Тианскому. Не сразу удалось св. Григорию добиться свободы, но велика была его радость, когда, наконец, был поставлен в Назианз епископом пресвитер Евлалий. Григорий удалился на покой. Он не бездействовал, — последние годы отдал он литературному труду. Он странствовал по пустыням и обителям, жила в Ламисе, в Сакнавадаике, особенно в Карвалах. Силы его слабели, — он часто лечился теплыми водами в Ксанксариде. Грустными мотивами полна его старческая лирика. Почил св. Григорий в 389 или 390 году.

Св. Григорий не был писателем, хотя и был блестящим стилистом. У него была не только филологическая культура, но и гений языка, дар слова. Правда, стиль его слишком тонок и манерен, слишком взволнован... Но это преодолевается силою чувства и мысли. Он был оратором прежде всего. И его гомилии или беседы составляют основную часть его сравнительно небольшого литературного наследия. Известно 45 бесед, большинство относится к константинопольским годам. Из них всего важнее пять слов “о Богословии” (XXVII–XXXI), т.е. о Троическом догмате. Это один из самых замечательных образцов христианского красноречия, — конечно, это не были импровизации... Ряд бесед сказан в праздничные дни, особенно значительны беседы: 38-я на Богоявление или Рождество



Христово, древнейшая известная рождественская проповедь на Востоке (379 или 380 г.), и 45-ая в день Пасхи, посвященная объяснению искупительного дела Христа (в Ариане, после 383 г.). Затем нужно отметить ряд надгробных речей, важных по историческому материалу, — в частности, похвальное слово Василию Великому. Особенный интерес представляет “Защитительное слово по поводу бегства в Понт,” обработанное позже в целый трактат о пастырском служении. Впоследствии оно послужило Златоусту образцом и источником для слов о священстве. Нужно назвать еще две инвективы против Юлиана Отступника, писанные после его смерти. Большинство бесед св. Григория связаны с частными поводами. — Другой разряд творений св. Григория, — это его поэмы (или стихотворения). Они собраны в двух книгах: поэмы богословские и поэмы исторические (разделение принадлежит новым издателям). Это скорее риторические упражнения, чем подлинная поэзия. Исключение составляет только личная лирика, где сказывается глубокое волнение чувства. Впрочем, св. Григорий был истинным мастером поэтического слова, этим мастерством он нередко злоупотреблял... Особо нужно назвать автобиографию в стихах “О жизни своей,” — здесь много важного материала. Св. Григорий не скрывал дидактических мотивов своего стихотворства. Он хотел противопоставить свои стихи языческой поэзии, занятие которою не безопасно. С другой стороны, он хотел ослабить вредное влияние стихов Аполлинария, заключавшего в них свои богословские воззрения. В старческие годы стихи были для Григория большим личным утешением. — Наконец, нужно назвать сборник писем, числом 243. Большая часть писем относится к последним годам жизни и носит совершенно личный характер. Эти письма были собраны еще самим Григорием по просьбе его молодого родственника Никовула. В своих письмах св. Григорий следовал правилам риторики, в одном из писем он сам эти правила излагает (письмо 51). Это превращает его письма в литературные произведения. Немногие из писем предоставляют исторический интерес, разве его письма к Василию. Исключение составляют несколько догматических посланий: два к Клидонию и одно к Нектарию Константинопольскому, все три на христологические темы против Аполлинария (382 года), — они имеют значение вероизложения. О подлинности “Послания к монаху Евагрию о Божестве” возможен спор. — Нужно прибавить, — творения Григория Богослова пользовались исключительной известностью и авторитетом вплоть до последних веков византизма. Их толковали и объясняли более, чем кого-либо другого из отцов (кроме разве Ареопагитик). Нужно назвать прежде всего схолии преподобного Максима Исповедника к трудным местам Григория Богослова и Ареопагитике (так наз. *Ambigua*). К более позднему времени относятся схолии Илии Критского (IX–X вв.), Василия Нового, архиепископа Кесарии Каппадокийской (X в.), Никиты Ираклийского (конец XI века), Никифора Каллиста Ксанфопула (XIV в) и целый ряд других, в том числе анонимных. Нужно назвать еще толкования Зонары и Николая Доксопатра на стихотворения Григория и др. Все это свидетельствует о широком распространении творений св. Григория. Для преподобного Иоанна Дамаскина он был одним из главных источников и авторитетов. Михаил Пселл считал св. Григория христианским Демосфеном.

## **II. Пути богопознания.**

Учение о Богопознании занимает в богословской системе св. Григория видное место. Это не только введение, не только богословские пролегомены. Богопознание для св. Григория есть путь и задача жизни, путь спасения и “обожения.” Ибо прежде всего ум тварный встречается с Богом, и чрез ум и умное созерцание тварь соединяется и воссо-

единяется с Богом, как и Сам Бог соединился с человеком, принял полноту естества человеческого чрез посредство Богоподобного человеческого ума, — “ум соединяется с умом, как с ближайшим и наиболее сродным,” — подчеркивал Григорий против Аполлинария. О Богопознании св. Григорий говорит и в своих лирических молитвах, и в богословских поучениях. И как богослов противопоставляет правое учение о познании Бога еретическим крайностям: дерзкому рационалистическому максимализму аномеев-евномиян и брезгливому отречению Аполлинария, для которого человеческий ум есть нечто безнадежно нечистое и грешное, нечто недоступное очищению, — “невозможно чтобы не было греха в помышлениях человеческих,” — передает его мысль Григорий Нисский. Против евномиян св. Григорий говорит о пределах Богопознания, о необходимости познавательной аскезы и смирения. И против аполлинаристов — о богоподобии человеческого ума, о светозарности умной природы. Он говорит обычно на языке Платона и неоплатоников. Отчасти потому, что в годы своего учения открыл у внешних или “чуждых” мудрецов (как выражается он однажды при ссылке на Платона) благочестивые приближения к библейской истине, — нашел у них удачные слова. Отчасти для того, чтобы быть убедительным для опиравшихся на внешнюю мудрость еретиков. И притом пользование платоническими образами и сравнениями было давно уже освящено практикой Александрийской школы. Св. Григорий знал Платона, вероятно, и Плотина. Но знал также, что Платона повторяли христианские учителя, Климент и Ориген. Вместе с тем св. Григорий всегда опирается на Библию, и свое учение о Богопознании не только подтверждает, но и выводит из библейских текстов, — в их применении и толковании он следует александрийской экзегетической традиции; в учении о Богопознании она навсегда осталась преобладающей в отеческом Богословии.

Бог есть ум. Великий Ум “или другая совершенная сущность, постигаемая только напряжениями ума,” — говорит св. Григорий. И по образу Божию созданы прежде всего умные природы, естество ангельское. От века, “царствуя в пустоте веков,” Мирородный Ум рассматривал в Своих великих умопредставлениях Им же составленные прообразы впоследствии возникшего мира. Бог начертывает или “измышляет” “образы” мира, сперва умного и небесного, потом мира вещественного и земного. И “мысль становится делом,” которое исполнено Словом и совершено Духом. Возникает мир ангельский, первая тварь, сродная Богу по своему умному духовному естеству, не столько неподвижная, сколь неудободвижная ко злу. Затем создает Бог мир видимый, этот стройный состав неба и земли, в котором грубое и чувственное естество совершенно чуждо Богу, но красота и согласие отражают Божию Премудрость и Силу. В этом вещественном мире Бог творит человека, “род тварей, средних между смертными и бессмертными.” Это — новый мир, “в мире малом мир великий”... “Зритель видимой твари, таинник твари умосозерцаемой,” человек поставлен на грани двух миров и, тем самым, в средоточии всего мира, — “премудро сопрягает тварь” Бог именно в человеке. Созданный из персти, человек носит образ Божества, — “образ Бессмертного, потому что в обоих царствует естество ума.” Слово Божие, по образному выражению св. Григория, “взяв часть новосозданной земли, бессмертными руками составило мой образ и уделило ему Свою Жизнь, потому что послало в него дух, который есть струя невидимого Божества”... В других местах св. Григорий говорит о душе, как о “дыхании Божиим,” как о “Божественной частице”... Отсюда сверхземные и сверхчувственные цели человеческой жизни: как “новый ангел,” поставленный на земле, человек должен взойти на небо, в пресветлую обитель Богоносцев, — призван стать богом по усыновлению, исполниться высшего света, — “величественная цель, но достигаемая с

трудом,” — замечает Григорий... Человек сотворен по образу Божию и потому призван к “уподоблению” Богу. Для душ возвышенных, — говорит св. Григорий, — в одном заключается благородство, — “хранить в себе образ и уподобляться Первообразу,” насколько это доступно узникам плоти. — Возможность этого “уподобления” определяется естественным сродством человеческого духа с Божеством... Бог есть Свет высочайший и неприступный, — “чистейшее сияние Троицы.” Второй свет это ангелы, “некоторая струя или причастие первого Света.” И третий свет, — это человек. И даже язычники называют человека светом “по силе внутреннего нашего ума.” Бог есть — “светильник ума”; и озаряемый от Первообразного Света ум человеческий сам становится световидным. “Что солнце для существ чувственных, то Бог для разумных,” — говорит св. Григорий. “Одно освещает мир видимый, Другой — мир невидимый. Оно телесные взоры делает световидными, Он совершает умные естества Богоподобными”... Григорий здесь явно повторяет знаменитое Платоновское сравнение Высшего Блага и солнца, — сравнение, развитое в неоплатонизме в целую систему метафизики света. Григорий говорит несомненно платоническим языком и вслед за платониками подчеркивает помрачающее действие чувств и вообще тела. Однако, на платоническом языке он выражает не платоническую мысль. По мысли св. Григория, “уподобление” Богу совершается прежде всего чрез таинства. Цель тайнодействий, — описывает он, — “окрылить душу, исхитить из мира и предать Богу, сохранить образ Божий, если он цел, поддержать, если в опасности, обновить, если поврежден, вселить Христа в сердца Духом, короче сказать, того, кто принадлежит к горнему чину, соделать богом и причастником горнего блаженства”... Не случайно Крещение называется “просвещением,” — это начало будущего световодства, когда сыны света сделаются всецело Богоподобными и вместят в себя всецелого Бога. — Все совершается через Христа, Воплощенное Слово. Он приходит, чтобы нас сделать богами, — Он приемлет нашу плоть, чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить. “Образ неизменяемый,” Отчее Слово “приходит к своему образу,” — “соединяется с разумною душою ради моей души, очищая подобное подобным.” Вот почему св. Григорий так резко боролся с Аполлинарием: ум — высшее в человеке; “в естестве человеческом всего важнее образ Божий и сила ума.” И только чрез Богообразный ум может приближаться человек к Богу.

Человек есть тварь, но имеет повеление стать богом, — передает Григорий дерзновенные слова св. Василия. И путь “обожения” есть путь очищения и восхождения ума, — καθάρσις. Это прежде всего путь отрешения от чувственного мира, от материи. Чувства помрачают ум. Вместе с тем, — путь внутреннего собирания, самососредоточения, — путь борьбы со страстями и достижения бесстрастия (“апатии”). Образ подвижника в изображении св. Григория есть образ мудреца или, скорее, любомудра, и очень напоминает образ “гностика” по Клименту Александрийскому. И следует припомнить, в молодые годы Григорий слушал в Александрии Дидима, который повторял идеи Климента. В этом образе много эллинистических черт, много общего с идеалом стоиков и платоников. Есть бесспорная близость между идеалом св. Григория и идеалом Плотина: вся система Плотина в известном смысле есть учение о “очищении,” как о пути к Богу, к которому душу влечет желание и любовь, — стремление к полноте и совершенству, — в человеке это желание достигает ясности и сознания... Это путь отречения от тела и “вхождения в себя” — путь упрощения и восторга... И Плотин призывает к уединению и безмолвию, к анахоретству и исихии и вслед за Платоном понимает философию, как упражнение в смерти... “Занятие философов состоит в том, чтобы отрешать душу от тела,” — этот афоризм из Платона “Федона” св. Григорий не раз вспоминает, однажды с прямой ссылкой. И для него

истинная жизнь есть умирание, — умирание для этого мира, в котором невозможна полнота Богоподобия и Богообщения, куда только редкие и преломленные лучи достигают из обители Света. В иные минуты Григорий готов был даже вслед за Платоном назвать тело темницей... Можно думать, св. Григорий сознательно повторял многие платонические мотивы: для него не было ничего удивительного и соблазнительного в том, что любители мудрости, эллинские мудрецы, сумели разработать аскетическую технику, что они знали естественные пути мысли и природные законы души. Повторяя мысли эллинских любомудров в своей религиозной аскетике, он только говорил на языке своего времени. По существу идеалы не совпадали: ибо платоническая аскетика есть искание без ключа. Аскетика св. Григория насквозь догматична, связана с образом Христа и с тайной Троического единосущия. В его пафосе смерти и разрешения союза души и тела (“пагубное сопряжение,” — восклицал он в минуту скорби) нет античного спиритуализма: для него и плоть обожена, как и ум, чрез человечество Бога, Бога Слова. “Если будешь низко о себе думать, то напомню тебе, что ты Христова тварь, Христово дыхание, Христова честная часть, а потому вместе небесный и земной, приснопамятное творение, — созданный бог, чрез Христовы страдания шествующий в нетленную славу”... И если теперь следует отрешаться от земли и “не любить до излишества нынешнюю жизнь,” то некогда совершится и воскрешение плоти. “Для меня убедительны слова мудрых, — говорил св. Григорий над гробом брата, — что всякая добрая и Боголюбивая душа, как только по разрешении от сопряженного с нею тела освободится отселе, приходит в состояние чувствовать и созерцать ожидающее ее благо, — по очищении или отложении (или не знаю как сказать еще) того, что ее омрачало, услаждается чудным каким-то услаждением, веселится и радостно шествует к своему Владыке, потому что избегла здешней жизни, как несносного узилища, и свергла с себя лежавшие на ней оковы, увлекавшие ее ум к земному, которыми отягощались крылья ума. Тогда она в видении как бы пожинает уготованные ей блаженства. А потом и сопророжденную себе плоть, с которою здесь упражнялась в любомудрии, восприняв от земли, ее давшей и ее потом сохранившей непонятным для нас образом, известным только Богу, их соединившему и разлучившему, введет с собою в наследие грядущей славы. И как по естественному союзу с плотью разделяла ее тяготы, так теперь сообщит ей свои утешения, всецело поглощая ее в себя, делаясь с нею единым духом и умом, и богом, после того, как смертное и преходящее поглощено будет жизнью”... В этом уповании и причина отрешения от чувственного теперь. “Для чего мне прилепляться к временному,” — восклицает Григорий. “Дождусь Архангельского гласа, последней трубы, преобразования неба, претворения земли, освобождения стихий, обновления целого мира.” Аскетика св. Григория есть скорее “очищение плоти,” чем брезгливое очищение от плоти... “Ее я люблю, как служителя. От нее же и отвращаюсь, как от врага. Бегу от нее, как от уз, и почитаю, как сонаследника”... Как эллин, Григорий недоумевает о связи ума и персти. Но знает, чего не знали эллины, что тело есть творение Божие, что темницу для ума тело становится только чрез падение. И потому может перестать быть узилищем, — в силу воплощения Христова. Брение восприняло закваску и стало новым смешением.

Богопознание есть путь обожения и потому путь аскетический. “Философствовать о Боге можно не всякому,” — говорил св. Григорий против евномиян. “Да, не всякому. Это не дешево приобретается и не пресмыкающимися по земле.” Не всякий, не всегда может и смеет говорить о Боге. Для этого нужна чистая или по крайней мере очищаемая душа. Для нечистого даже небезопасно прикасаться к чистому, подобно тому, как для слабого зрения опасно сияние солнца. Нужна свобода от внешней тины, внутренний покой и

тишина. Памятовать о Боге надлежит непрестанно. Это единственное, что безусловно нужно для жизни. Но богословствовать непрестанно и не во благовремени недопустимо. Здесь нужна сдержанность и мера. Св. Григорий имеет в виду не только праздные пререкания, когда святыня подвергается оскорблениям. Он хочет показать, что богословие без приготовления бесплодно, — потому что беспредметно. Взволнованная душа не отразит верно круга солнца. И философствовать можно уже тогда, “когда внутри нас тишина и мы не кружимся по внешним предметам.” Самые понятия должны быть выкованы, должна быть приготовлена так сказать апперцептивная масса. “Ибо если ум не просвещен или слово слабо, или слух не очищен и потому не вмещает слова, — от одной из сих причин, также как от всех, неизбежно хромает истина.” В Богопознании есть ступени: не всем и не сразу восходить на гору, вступать внутрь облака и беседовать с Богом. Иным по нечистоте лучше стоять внизу горы и внимать единому гласу и трубе, т.е. голым речениям благочестия, и не прилагаться к богословским научениям до времени, — но взирать на дымящуюся гору, окруженную молниями, как на угрозу и на чудо для неспособных взойти. Это не отзвуки Александрийского аристократизма с его делением на “гностиков” и “простецов.” Это — аскетика, учение о ступенях... “Хочешь ли со временем стать богословом и достойным Божества, — соблюдай заповеди и не выступай из повеления, ибо дела, как ступени, ведут к созерцанию”... И это лестница для каждого и всех. Но не все идут за одно и вместе. Потому не равны дарования Духа, что не равны приемники: дары подаются в меру вместимости. Это не расторгает единства церковного тела... “Говорить о Боге, — великое дело, но гораздо больше, — очищать себя для Бога,” — замечает Григорий. Ибо только тогда открывается Бог... “Много путей ко спасению, — говорил св. Григорий, — много путей, ведущих к общению с Богом. Ими надобно идти, а не одним путем слова. Достаточно учения и простой веры, какою без мудрствований по большей части спасает Бог. А если бы вера была доступна одним мудрым, то крайне беден был бы наш Бог”... Впрочем Григорий говорит здесь скорее о мудрованиях, чем о мудрости. В эпоху арианских словопрений св. Григорий прежде всего боролся с чрезмерной словоохотливостью, с развязностью в Богословии. И богословскому любопытству он противопоставлял трезвые и спокойные требования познавательной педагогики. Он старался погасить то любопытствующее беспокойство толпы, которым разжигались богословские споры, когда невежественная ревность подкрепляла любителей Пирроновых и Хрисипповых ухищрений и, по его собственному выражению, старался излагать свое любомудрие “догматически, а не самостоятельно, — по способу рыбарей, а не Аристотеля, — духовно, а не хитросплетенно, по уставам Церкви, а не торжища”... Он старался отвлечь внимание неподготовленных к другим, более для них доступным предметам, нежели тайна трисолнечного Божества. “Любомудрствуй о мире или мирах, о веществе, о душе, о разумных природах, добрых и злых, о воскресении и суде, о мздовоздаянии, о Христовых страданиях”... Нужно помнить, что в эпоху каппадокийцев арианская ересь разложилась в софистику, в “технологии богохульства”... С этой софистикой и борется св. Григорий в своих “богословских беседах,” — не с “софией,” не с подлинным Богословием. “Говори, когда имеешь нечто лучшее молчания, но люби безмолвие, где молчание лучше слова.” Себя св. Григорий исповедывал любителем и хвалителем мудрости. Но именно поэтому избирал безмолвие... Для св. Григория богословствовать значило подвизаться. Отсюда его воздержание в слове и любовь к тишине.

С евномианами у св. Григория был не только педагогический спор. Евномианская словоохотливость питалась рационалистической самоуверенностью. И этому притязан-

тельному религиозно-гносеологическому оптимизму св. Григорий противопоставляет учение о пределах Богопознания. При этом он снова говорит языком эллинской философии, но по-эллинически передает библейское учение. Бог есть предел желаний, успокоение всех бывших умозрений. Высшее из благ — знание Бога, и оно открывается в созерцании — θεωρία. “Ибо для меня всего, кажется, лучше, — говорил Григорий, — как бы замкнуть чувства, отрешившись от плоти и мира, без крайней нужды не касаясь ни до чего человеческого, беседуя с самим собою и с Богом, жить превыше видимого, всегда носить в себе Божественные образы, чистые, не смешанные с дольными и обманчивыми впечатлениями, быть и непрестанно делаться как бы неомраченным зеркалом Бога и Божественного, приобретать ко свету свет, — к менее ясному лучезарнейший, пока не взойдем к Источнику тамошних озарений и не достигнем блаженного конца, когда действительность сделает ненужными зеркала”... Созерцание не есть только пассивное отражение Божества, и душа не только зеркало. Созерцать значит соединяться с Богом... Именно поэтому к созерцанию нужно восходить чрез πράξις. Это есть прикосновение к Богу... Человек соединяется с Богом и Бог с людьми, с “богами”... На пути восхождения человек становится новым, — “преобразуюсь, прихожу в благоустройство, из одного человека делаюсь другим, изменяясь Божественным изменением”... — И, однако, на этих высотах Бог сокрыт от человека... “Но что со мною соделалось, друзья, таинники и подобные мне любители истины! — восклицает Григорий. Я шел с тем, чтобы постигнуть Бога. С этой мыслию, отрешившись от вещества и вещественного, собравшись сколько мог сам в себя, восходил я на гору. Но когда простер взор, едва увидел задняя Божия (срв. Исх. 33:22-23) и то покрытый Камнем (1 Кор. 10:4), т.е. воплотившемся ради нас Словом. И прикинув несколько, созерцаю не первое и чистое естество, познаваемое Им Самим, т.е. Самою Троицею. Созерцаю не то, что пребывает внутри первой завесы и закрывается херувимами, — но одно крайнее и к нам простирающееся... А это есть... то величие, которое видимо в тварях, Богом и созданных, и управляемых”... Иначе сказать, и на высотах созерцания не открывается Сам Бог в Себе, но только Слава Его, Его великолепие, — не свет, но сияние света. На этой непознаваемости Божества по природе св. Григорий настаивает со всей силой: “Представлять себя знающим, что есть Бог, есть повреждение ума”... По его выражению, существо Божие есть “Святая Святых, закрываемая и от самих серафимов.” Божество беспредельно и неудобозримо, и только эта беспредельность Божия в точности постижима. “Как некое море сущности, неопределенное и бесконечное, простирающееся за пределы всякого понятия о времени и естестве, Бог одним умом оттеняется в один некий образ действительности, убегающий прежде, нежели будет уловлен, и ускользящий прежде, чем будет умопредставлен, столько же осиявающий владычественное в нас, если оно очищено, сколь быстрота летящей молнии озаряет взор”... И при том познается Бог “не в рассуждении того, что есть в Нем Самом, но что окрест Его”... И на высоте подвига человеческий ум созерцает только “образ истины,” — “подобно тому, как отображение солнца на водах показывает солнце слабому взору”... Это явная реминисценция из Платоновской Политии: “Все это — тени и образы на воде”... Мы созерцаем Бога, как в зеркале. Это сразу и повторение из Апостола Павла (1 Кор. 13:12), и реминисценция из Платона (или из Плотина). И, однако, св. Григорий хочет сказать нечто большее, чем только то, что мы познаем Бога неполно и отраженно. Это неполное созерцание есть тем не менее действительное созерцание и созерцание Самого Бога, хотя и не в Его неприступном Существо. Ибо нисходящие от Бога озарения, те “нисходящие действия” (или “энергии”), о которых говорил и св. Василий Великий, суть действительные лучи Божества, проникающие всю тварь. Познание Бога “в

зеркале” не есть символическое Богопознание. Это — действительное видение, видение Бога, действительное причастие Божественного света и Божества. Что Бог есть по существу и по естеству, никто из людей не находил и не найдет. Но Бог познается не только чрез умозаключение, и о свойствах Его узнаем мы не только по аналогии с выражающими Его совершенства Его делами и творениями. Бог бывает видим... Он являлся Моисею и Павлу, — не в образах, но и не по существу. Открываются силы Божие... Каппадокийцы применяют здесь мысли Плотина и Филона, различая так сказать трансцендентную и имманентную зоны в нераздельности Божества. Но применяя эту философскую схему, они вкладывают в нее христианский опыт — опыт благодати...

Св. Григорий приводит слова Платона, “одного из греческих богословов,” — “Уразуметь Бога трудно, изречь же невозможно.” И поправляет его: “Изречь невозможно, а уразуметь еще более невозможно.” Нельзя до конца перевести опыт веры на язык понятий. И потому Бог не именуем, есть Бог безымянный... “О, Ты, Который превыше всего. Ибо что иное позволено мне изречь о Тебе? Как воспеснословит Тебя слово! Ибо Ты неизрекаем никаким словом... Как воззрит на Тебя ум, — ибо Ты непостижим никаким умом... Ты — един и все. Ты ни един, ни единое, ни все. О, Всеименуемый! Как наименую Тебя, единого неименуемого”... И потому Богословие становится апофатическим, описывает Бога чрез запреты и отрицания. Из положительных имен только богооткровенное имя Сущий выражает нечто о Нем и принадлежит собственно Ему и только Ему, — так как только Ему принадлежит самобытность и самобытие... Однако, нужно помнить, что Бог выше всякой сущности, всех категорий и определений. И самое имя Бог есть имя относительное, обозначающее Бога в отношении к твари... Есть основание думать, что в апофатическом Богословии Григорий следует Клименту Александрийскому: у них сходство не только в словах, но прежде всего в библейских текстах. При этом у Григория очень смягчен тот агностический стиль, в который нередко впадает Климент. Апофатическое Богословие для Григория в известном смысле положительнее катафатического. В катафатическом мы познаем по аналогии. И все аналогии недостаточны и обманчивы. “Если и отыскивается малое некое сходство, то гораздо больше ускользает, оставляя меня долу вместе с тем, что избрано для сравнения”... В апофатическом Богословии чрез отрицания точные описываются неизреченные тайны созерцания.

В Богопознании есть ступени. Есть ступени и в самом Богооткровении. Это — два пути, снизу и сверху. “В продолжение веков, — говорит св. Григорий, — было два знаменитых преобразования жизни человеческой, называемые двумя Заветами и, по известному изречению Писания, потрясениями земли (Агг. 2:7: *и потрясу небо и землю, море и сушу и все народы, и придет Желаемый всеми народами*)... Одно вело от идолов к Закону, другое от Закона к Благодати. Благовествую же и о третьем потрясении, — о преставлении от здешнего к тамошнему, непоколебимому и незыблемому.” И оба Завета вводились постепенно, не вдруг и не сразу: “Нам нужно было знать, что нас не принуждают, а убеждают,” — замечает Григорий. Истина раскрывалась “постепенными изменениями”... Так и в Богословии совершенство достигается чрез постепенные прибавления. “Ветхий Завет ясно проповедал Отца, и не с такою ясностью Сына. Новый открыл Сына и дал указания о Божестве Духа. Ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание... Надлежало же, чтобы троичный свет озарял просветляемых постепенными прибавлениями”... Откровение совершилось, троическая тайна явлена и открыта. Но еще не вмещается в человеке. И должно вникать в нее — “до совершенного явления того, что для нас вожделенно”... И Григорий провидит: “Когда взойдем внутрь, тогда Жених знает, чему научить и о

чем беседовать с вошедшими душами. Будет же, как думаю, беседовать, преподавая совершенное и чистейшее ведение”... Но только чистые узрят Чистого, — трисолнечное сияние Божества. “Наследуют совершенный свет и созерцание святой и царственной Троицы, Которая тогда будет озарять яснее и чище, и всецело соединится со всецелым умом, в чем одном и полагаю я собственно Небесное Царство,” — замечает Григорий. Получать “всецелое познание” Троицы, — “что Она, какова и колика”... Здесь св. Григорий близок к Оригену.

### III. Троическое богословие.

Церковная память усвоила св. Григорию имя “троического богослова.” И это характерно для него не только потому, что всю жизнь он богословствовал о Троице в борьбе с лжеучениями и лжеучителями, но еще и потому, что для него созерцание Пресвятой Троицы было пределом и средоточием всей духовной жизни. “С тех пор, как в первый раз отрешившись от житейского, — говорил св. Григорий, — предал я душу светлым небесным помыслам, и высокий ум, восхитив меня отсюда, поставил далеко от плоти, скрыл в таинницах небесной скинии, — с тех пор осиял мои взоры свет Троицы, светозарнее Которой ничего не представляла мне мысль, Троицы, Которая с превознесенного Престола изливает на всех общее и неизреченное сияние, Которая есть Начало всего, что отделяется от превыспренного временем, — с тех пор, говорю: умер я для мира и мир умер для меня”... Вся молитвенная лирика св. Григория есть троическая лирика: “Троица — мое мышление и украшение,” — восклицает он... И на закате жизни молится, чтобы прийти туда, “где моя Троица и Ее сочтанное сияние, — Троица, Которой и неясные тени приводят меня в восторг”...

В учении о св. Троице св. Григорий повторяет и развивает мысли Василия Великого, которого он признавал и называл своим “учителем догматов.” Он пользуется той же богословской терминологией, но вносит в нее большую стройность и точность и не колеблется “новотворить имена,” когда это нужно для ясности и благочестия. Вместе с тем, у Григория гораздо сильнее, чем у Василия, чувствуется прямое влияние св. Афанасия, — в особенности в учении о Божестве Святого Духа: “Что прежде даровано было великому числу отцов утвердить в догмате о Сыне, то он богодухновенно преподал впоследствии о Духе Святом,” — говорил о нем Григорий... И при этом в Троическом Богословии св. Григория чувствуется особая интимность опыта и прозрения. — “Троица воистину есть Троица,” — это основная мысль св. Григория. “Воистину,” то есть реально... Имя Троицы, — говорит он, — “означает не счет вещей неравных, — но совокупность равных и равночестных,” соединенных по естеству и в естестве. Со всею силою св. Григорий всегда подчеркивает совершенное единство Божественного бытия и жизни: “совершенная Троица из трех совершенных”... “Не успеваю помыслить об Едином, — говорит он, — как озаряюсь Тремя. Не успеваю разделить Трех, как возношусь к Единому. Когда представляется мне Единое из Трех, почитаю сие целым... Когда совокупляю в умосозерцании Трех, вижу единое светило, не умея разделить или измерить соединенного света”... Троица в Единице и Единица в Троице, — больше того: Тройственная Единица... — “Трех бесконечных бесконечная соестественность”... Каждое из Трех, созерцаемое по Себе, есть Бог, и все Три, созерцаемые вместе, суть также единый Бог... “Един Бог, открывающийся в трех светах: таково чистое естество Троицы”... Св. Григорий старается описать таинство этого естества. “Бог разделяется так сказать неразделимо, и сочетается разделенно, — потому что Божество есть Единое в Трех, и Единое суть Три, в Которых Божество или, точнее, Кото-



рые суть Божество,” — как три солнца, заключенные одно в другом, одно растворение света... Нет и невозможно представить в Троице какое-либо сечение или деление, как нет разрыва и деления между солнечным кругом и лучом. “Единое Божество и единая Сила, Которая обретается в Трех единично и объемлет Трех раздельно без различия сущности или естества, не возрастает и не умалется чрез прибавления или умаления, повсюду равна, повсюду та же, как единая красота и единое величие неба”... Характерно, по каким мотивам св. Григорий отводит тварные подобия для троической тайны. Родник, ключ и поток, — они не разделены временем, и сопрываемость их нераздельна при разделении трех свойств. “Но убоялся, — говорит Григорий, — чтобы не допустить в Божество какого-то течения, никогда не останавливающегося (это против Плотина) и чтобы таким подобием не ввести численного единства”... Ибо в течении воды различие — “только в образе представления”... Солнце, луч и свет, — здесь есть сложность: солнце и что от солнца. И такое подобие может внушить мысль, что вся сущность принадлежит Отцу, а другие Лица суть только “силы Божие,” — как луч и свет солнца. Вообще тварные аналогии потому именно и не пригодны, что в них всегда оказывается “мысль о движении,” “об естестве непостоянном и зыблющемся,” так что Троичность возводится к становлению и изменению, — именно это и не пригодно. Ибо если что во времени, то не Бог. — Созерцание Троицы в Ее совершенном единосущии и неслиянности есть бесспорный факт духовного опыта св. Григория, и созерцаемое им он стремится с каким-то сознанием своего бессилия описать в накапливаемых образах, сравнениях и антитезах. Чувствуется, что он именно видит и описывает, — а не только размышляет. В формулах умозрительного Богословия св. Григорий выражает свой интимный мистический опыт. И для объяснения его прибегает к средствам неоплатонической философии. “У нас один Бог, потому что Божество одно. И к Единому возводятся сущие от Бога, хотя и веруется в Трех, потому что как Один не больше, так и Другой не меньше есть Бог. И Один не прежде, и Другой не после: Они и хотением не отделяются, и по силе не делятся, и все то не имеет места, что только бывает в вещах делимых. Напротив того, если выразиться короче, Божество в разделенных неделимо... Каждое из Них по тождеству сущности и силы имеет такое же единство с Соединенным, как и с Самим Собою. Таково понятие сего Единства, сколько мы постигаем Оное. И если понятие сие твердо, то благодарение Богу за умозрение”... Троичность есть некое круговращение Божественного единства, некое движение Внутрибожественной жизни. С дерзновением св. Григорий повторяет мысль Плотина: “Божество выступило из единичности по причине богатства и преступило двойственность, потому что Оно выше материи и формы, и определилось тройственностью по причине совершенства, чтобы не быть скудным и не разлиться до бесконечности, первое показывало бы несообщительность, второе — беспорядок.” Это почти прямо из Плотина. И Григорий отождествляет: “и у нас так”... Но сразу же делает оговорку: “Не осмеливаемся назвать этот процесс преизлиянием доброты, как назвал один из философствующих эллинов, который философствуя о первом и втором начале, буквально выразился так: “как чаша льется чрез край” (Енн. V. 2. 1). — Святой Григорий отклоняет такое толкование Внутрибожественного бытия, как некоего безличного движения. Для него Троичность есть выражение Божественной любви: Бог есть любовь и Триединство есть совершенное выражение “единомыслия и внутреннего мира.”

Совершенное единство Внутрибожественной жизни выражается прежде всего в безусловной вневременности Божественного бытия. Бог вечен по природе и выше всякой последовательности и деления. И мало сказать: Бог всегда был, есть и будет, — лучше

сказать: Он есть, ибо Он “сосредоточивает в Себе Самом целое бытие, которое не начиналось и не прекратится.” И потому, “если Один был от начала, то было Три”... Ибо Божество “Само с Собою согласно, всегда тождественно, бесколичественно, вневременно, несозданно, неопишимо, никогда не было и не будет Само для Себя недостаточным”... В Божестве и в Божественной жизни нельзя мыслить или представлять какие бы то ни было изменения, какие бы то ни было “деления времени”... “Ибо, — говорит Григорий, — составлять Троицу из великого, большого и величайшего, как бы из сияния луча и солнца (т.е. из Духа, Сына и Отца)... это — такая лестница Божества, которая не на небо ведет, но низводит с неба”... Этим определяется совершенная сверхвременность отношений троических ипостасей. “Не должно быть таким любителем Отца, чтобы отнимать у Него свойства быть Отцом” — говорит Григорий. “Ибо чьим будет Отцом, когда отстраним и отчудим от Него вместе с тварью и естество Сына!... Не должно в Отце умалять достоинство быть Началом принадлежащего Ему, как Отцу и Родителю”... И продолжает: “когда говорю: началом, ты не привноси времени, не ставь ничего среднего между Родившим и Рожденным, не разделяй естества худым вложением чего-то между совечными и сопребывающими. Ибо если время старше Сына, то, без сомнения, Отец стал виновником времени прежде нежели Сына.” Иначе сказать: бытие Отца и рождение Единородного совпадают, совпадают неслиянно. Рождение Слова и исхождение Духа нужно мыслить “прежде всякого когда,” — Отец не начинал быть Отцом, ибо бытие Его не начиналось, и Он “ни от кого, даже от Самого Себя, не заимствовал бытия”... И потому Он в собственном смысле Отец, “потому что не есть вместе и Сын”... Здесь Григорий Богослов повторяет рассуждения св. Афанасия. — Сверхвременность и совечность ипостасей не исключает зависимости между ними. Сын и Дух “безначальны в отношении к времени” и “небезначальны в отношении к Виновнику.” Но Отец не первоначальнее Их, ибо ни Он, ни Они не стоят под временем. Сын и Дух совечны, но не собезначальны Отцу, “ибо Они — от Отца, хотя и не после Отца.” Это — таинственное причинение вне всякой смены и возникновения. В Троице ничто не возникает, ничто не становится, ибо Божество есть полнота, “бесконечное море сущности.” Св. Григорий подчеркивает всю трудность и недомыслимость этого различия, в котором путаются “люди простодушные,” и прибавляет: “Правда, что безначальное вечно, но вечному нет необходимости быть безначальным, коль скоро возводится к Отцу, как к Началу.” Григорий показывает, что усиление достоинства Второй и Третьей ипостаси равнозначно умалению Первой: “Крайне бесславно было бы для Божества как бы вследствие изменения советов Своих прийти в полноту совершенства,” — “и отсесть или отчудить что-либо от Трех значит то же, что отсесть все и нагло восстать против всего Божества”... “Какой Отец не начинал быть Отцом?” — спрашивает св. Григорий. И отвечает: “Чье бытие не начиналось.” Подобным образом и рождение или рожденность Сына совпадает с Его бытием.

Совершенное и непреложное единство Божественного бытия определяет единсущие Троических ипостасей, — “тождество сущности.” Но в единстве Божества не исчезает различие ипостасей. Единство Божества, как и по Великому Василию, для св. Григория означает тождество сущности и единоначалие, — от Отца и ко Отцу. В описании этого “динамического” единства слышатся платинические тона. Для св. Григория этот динамический аспект преобладает, — в этом отношении он ближе к Афанасию, чем к Василию; и принимая основное различие “сущности” и “ипостаси,” как общего и частного, он сравнительно редко опирается на него. “Мы чтим единоначалие,” — говорит Григорий. “Не то единоначалие, которое определяется единством лица (против Савеллия), но то, которое

составляет равночестность единства, единодушие воли, тождество движения и направление к Единому Тех, Которые из Единого, что невозможно в единстве сотворенном,” т.е. возникшем, сложном и производном... Все, что имеет Отец, принадлежит Сыну, и все, что принадлежит Сыну — принадлежит Отцу, так что “ничего нет собственного, потому что все общее, и самое бытие у Них общее и равночестное, хотя бытие Сына и от Отца”... Но не следует “чувствовать больше, чем должно”... Личные свойства Трех непреложны. Эти “особенности” Трех (ιδιότητες), конечно, “не сущности различают, но различаются в одной и той же сущности.” В понимании св. Григория понятия “ипостась” и “особенность” почти совпадают. И наряду с этим он как равнозначное употребляет выражение: три Лица (τρία πρόσωπα) — от чего уклонялся Василий Великий. Григорий таким образом сближает и отождествляет каппадокийскую терминологию с западной, — отождествляет: τρεῖς υλοστάσεις η τρία πρόσωπα. Отклоняется св. Григорий от Василия и в определении личных свойств. Имен “отечества” и “сыновства” он избегает, не называет и личным свойством Духа, — “святость.” Обычно он определяет свойства ипостасей: “нерожденность, рождение и исхождение,” ἀγεννησία, γεννησις, εκτορευσις. Можно думать, что он намеренно применяет термин εκτορευσις для обозначения личного свойства Отца, чтобы пресечь евномианские спекуляции о “нерожденности,” как сущности Божией.” Термин εκτορευσις он берет из Писания, (“...иже от Отца исходит,” Ин. 15:26) — снова для предупреждения споров и во избежание праздных рассуждений о “братстве Сына и Духа.” И при этом Григорий предостерегает от расследования точного смысла этих определений по аналогии с их употреблением в области тварной. Только Сама Троица знает, — “какой порядок имеет Сама в Себе.” Как рожден Сын, как исходит Дух — во всяком случае, у Бога не человеческий образ рождения: “посему и рождение допускай не иное, но Божеское”... Нельзя уравнивать несравнимого. “Ты слышишь о рождении. — Не допытывайся знать, каков образ рождения. Слышишь, что Дух исходит от Отца. — Не любопытствуй знать, как исходит”... И еще резче: “Как? Ведают сие родивший Отец и рожденный Сын. А что кроме сего, закрыто облаком и недоступно твоей близорукости”... — Ипостасные имена выражают взаимные отношения лиц: συχσεις. Три Лица суть три образа бытия, неслиянного и нераздельного, “самосушно существующие.” И при том несравнимые, так что ни Один не больше и не меньше Другого. Так же, как Один не раньше и не позже Другого. “Сыновство не есть недостаток” по сравнению с Отчеством, и “исхождение” не меньше “рождения.” В этом и заключается совершенная равночестность Святой Троицы: “вся достопоклоняемая, вся царственная, единопредстольная, равнославная”... — Во исповедании Троицы исполняется полнота Богопознания. Св. Григорий напоминает Крещальный символ и спрашивает: “В Кого ты крестился? Во Отца! Хорошо. Однако, это иудейское... В Сына! Хорошо. Это уже не иудейское, но еще не совершенное. В Духа Святого! Прекрасно, это совершенное. Но просто ли в Них ты крестился, или в общее Их имя? Да, и в общее имя. Какое же это имя? Без сомнения, имя Бога... В сие же имя веруй, — успевай и царствуй” (Пс. 44:5)...

С особенной силой св. Григорий останавливается на раскрытии Божества Духа. Это был спорный и прорекаемый вопрос в 70-х годах и на самом Втором Вселенском Соборе. “Теперь спрашивают, — говорил Григорий, — что же скажешь о Святом Духе? Откуда вводишь к нам чуждого и не знакомого по Писаниям Бога? И это говорят даже те, кто умеренно рассуждает о Сыне”... “Одни почитали Духа действованием, другие тварью, иные — Богом, а иные не решались сказать ни того, ни иного из уважения, как говорили они, к Писанию, которое будто бы не выразило об этом ничего ясно. А потому они не чтут, но и

не лишают чести Духа, оставаясь к Нему в каком-то среднем, вернее же весьма жалком расположении. Даже из признавших Его Божеством одни благочестивы только в сердце, другие же осмеливаются благочествовать и устами"... Среди этой смуты св. Григорий решительно исповедует: "Дух, Дух, — выслушайте это, — исповедуемый Богом. Еще говорю: Ты мой Бог. И в третий раз восклицаю: Дух есть Бог"... "До сих пор ничто не приводило всю вселенную в такое колебание, — говорит он, — как дерзновение, с каким мы провозглашаем Духа Богом." — В раскрытии единосущной Божественности Святого Духа св. Григорий следует за Афанасием и опирается прежде всего на крещальную формулу: крещение совершается во имя Святой Троицы, Троицы неизменной и нераздельной, единой и равночестной... "Если Дух Святой — тварь, то напрасно ты крестился"... "Если Дух не достойно поклоняем, то как же меня делает Он богом в Крещении?" — спрашивает Григорий... "Если же Он достойно поклоняем, то как же не досточтим? А если досточтим, то как же не Бог? Здесь одно держится другим: это подлинно золотая и спасительная цепь. От Духа имеем мы возрождение, от возрождения — воссоздание, от воссоздания — познание о достоинстве Воссоздавшего." И потому "отделять Единого от Трех, значит бесчестить и поведание, т.е. и возрождение, и Божество, и обожение, и надежду..." "Видите, — заключает св. Григорий, — что дарует нам Дух, исповедуемый Богом, и чего лишает — отвергаемый." Дух есть Святыня и Источник освящения — "Свет нашего ума, приходящий к чистым и творящий человека Богом"... "Им познал я Бога, Он Сам есть Бог и в жизни той меня творит богом." "Я не терплю, чтобы меня лишали совершенства. Можно ли быть духовным без Духа? Причастен ли Духа не чтущий Духа? И чтит ли Духа крестящийся в тварь и сораба?" Здесь снова у Григория слышатся доводы Афанасия. — О Духе свидетельствует и Писание, правда прикровенно и не весьма ясно, так что нужно "сквозь букву проникнуть во внутреннее." Св. Григорий разъясняет, что речения Писания нельзя брать пассивно и буквально. "Из именуемого иного нет, но сказано в Писании, — замечает он, — иное есть, но не сказано. Еще иного нет, и не сказано, — еще иное есть, и сказано о нем." Так сказано: Бог спит и пробуждается, и это не действительность, но метафора. И наоборот: слова "нерожденный," "бессмертный," "безначальный" и иные взяты не из Писания. Однако очевидно, "что, хотя и не сказано сего в Писании, тем не менее это взято из слов, то же в себе заключающих." Нельзя гоняться за словами и оставлять вещь. Дух действовал во отцах и пророках, озаряя их ум, предоткрывая им грядущее. И Дух проповедан пророками, и пророком предсказан день великого излияния Духа на всякую плоть (Иоиш. 2:28). Дух вдохновлял Давида и поставлял пророков (срв. Ам. 7:14). Дух свидетельствовал о Христе. "Христос рождается, Дух предваряет. Христос крещается, — Дух свидетельствует. Христос искушается, Дух возводит Его. Совершает Силы Христос, — Дух сопутствует. Христос возносится, — Дух преемствует"... И Спаситель возвещает о Духе постепенно, и на учеников нисходит Дух постепенно, — то чудотворя чрез них, то сообщаясь им в дуновении Христовом, и, наконец, нисходит в огненных языках. Весь Новый Завет полон свидетельствами о Духе, о Его силах и дарах. "Прихожу в трепет, когда представляю в уме богатство наименований!" — восклицает Григорий. Дух Божий, Дух Христов, Ум Христов, Дух сыноположения, — Он воссоздает в крещении и воскресении. Он дышит где хочет. Источник света и жизни, — Он делает меня храмом (1 Кор. 6:19), творит Богом, совершает, почему и крещение предваряет и по крещении взыскуется. Он производит все то, что производит Бог, Он разделяется в огненных языках и разделяет дарования, творит благовестников, апостолов, пророков, пастырей, учителей"... Он — "иной Утешитель," т.е. "как бы иной Бог." Если и не сказано в Писании прямо о Божестве Духа, сказа-

но об этом торжественно и много. Св. Григорий объясняет недосказанность догмата о Духе в Писании из достроительной постепенности откровений. Но и полнота духоносного опыта в Церкви есть тоже откровение, — и Откровение Духа, показывающего ясные признаки Своего Божества. Св. Григорию кажется, что даже среди язычников “лучшие их богословы, и более к нам приближающиеся, имели представление о Духе... но не соглашались в наименовании и называли его Умом мира, умом внешним и подобно тому.” Григорий имеет в виду, конечно, Плотина и неоплатоническое понятие мировой души. Многие из определений Плотина Василий Великий переносил на Духа Святого в своем трактате к Амфилохию. — В своем любомудрии о Духе Святом св. Григорий идет аналитически: о Божестве Духа заключает от Божественности Его Даров. Но это для него “состязательный” метод, педагогическое богословие. В его личном опыте Божество Духа открывается чрез созерцание Троицы. Из истины Троичности открывается непосредственно единосущие Духа. Поэтому св. Григорий и не обозначает личную особенность Духа как “святость,” что имело бы экономический смысл. Но говорит об “исхождении” (ἐκπορεύσις или ἐκτεμψις), что показывает место Духа в непреложном триединстве Внутрибожественной жизни.

#### IV. Тайна спасения.

Смысл и цель человеческой жизни для св. Григория — в “обождении,” в действительном соединении се Божеством. Это возможно не столько по богообразности “владычественного” в человеке, сколько чрез “человечество Бога.” С этой точки зрения точное учение о полноте двух соединяющихся естеств в ипостаси и Лике Богочеловека получает исключительную сотериологическую силу. Григорий следует за Афанасием. Но если св. Афанасий против ариан подчеркивал полноту и равночестность Божества в Богочеловеке, то св. Григорий против Аполлинария в особенности резко говорит о полноте человечества. Что не воспринято, то не уврачевано, не спасено, — это основная идея его сотериологии. И в полемике с аполлинаризмом Григорий с большею ясностью и силой раскрывает догмат о “существенном” соединении “двух естеств” в едином Богочеловеческом Лике, — Единое лицо, *εν πρῶτω*.

Христос рождается. Нарушаются законы естества. Мир горний должен наполниться. “И я провозглашу силу дня: Бесплотный воплощается, Слово отвердевает, Невидимый становится видимым, Неосязаемый осязается, Безлетный начинается, Сын Божий становится Сыном человеческим”... Рождество есть Богоявление, теофания, — “потому что Бог явился человекам через Рождение.” И не только явился. Воплощение есть “восприятие” человеческого естества. “Он воспринимает мою плоть, чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить,” — говорит св. Григорий. “Сколько торжеств доставляет мне каждая тайна Христова. И во всех главное одно, — мое совершение, воссоздание и возвращение к Первому Адаму.” Это — “новое смешение и чудное срастворение”... “Когда человек не стал Богом, Сам Бог в честь меня сделался совершенным человеком” — говорит Григорий. “Бог от начала прост. *Потом* сопряжен с человечеством, а потом пригвожден Богоубийственными руками, — таково учение о Боге, вступившем в единение с нами”... Христос есть Бог воплотившийся, не обоженный человек. Во Христе, говорит св. Григорий, “естество человеческое преобщилося всецелого Бога, — не так, как пророк или кто из людей Богодуховенных, приобщавшихся не Самого Бога, а чего-то Божественного, — но существенно, так что Бог в человечестве, как солнце в лучах”... Человечество во Христе “помазано” не только действием, но всецелым присутствием Бога. И, с другой стороны, Бог вос-

принимает всецелое человеческое естество. “Кратко сказать, — заключает Григорий, — в Спасителе есть иное и иное,” *αλλο και αλλο*. И прибавляет: но “не иной и иной,” *ουκ αλλος και αλλος*, — “ибо то и другое в срастворении (*εν τη συκρασει*), так что Бог вочеловечился и человек обожился, или как бы кто ни выразился.” Св. Григорий самым выбором слов подчеркивает интимность и полноту соединения, в котором, однако, не исчезают соединяющиеся”... *Κρασις* и *συκρασις* (так же как *μιξις*) в эклектическом языке эллинизма противоплагаются как поглощающему *συγχυσις* слиянию, так и механическому сложению, составлению, *παραθεσις*... *Κρασις* по объяснению знаменитого толковника Аристотеля Александра Афродизийского, означает “*всецелое и взаимное* соединение двух или многих тел так, что при этом *каждое* в соединении сохраняет собственную *сущность и ее свойства*”... В качестве примера всего чаще указывалось соединение огня и железа. Этот образ навсегда вошел в отеческий оборот как символ Богочеловеческого единства, хотя терминология впоследствии и изменилась. Как *философский* термин всего лучше выражал православное понимание Богочеловеческого неслиянного двуединства, единства двух *естеств*, — пока не потускнел от ложного применения (у монофизитов). В “срастворении” не расплывается двойство, и вместе с тем единение признается всецелым, *κρασις δι’ ολου*... То есть сразу и “Один” и “два,” — в этом именно тайна Христова Лица: не два, но “Один из двух.” Св. Григорий отчетливо различает во Христе двойное, “два Естества,” — “Естество, Которое подлежит страданию” и “Естество неизменяемое, Которое выше страданий,” и в этом вся сила его экзегетической полемики против ариан. “Ибо было, когда Сей, тобою ныне презираемый, был выше тебя. Ныне Он человек, а был и несложен. Хотя пребыл и тем, чем был. Но восприял и то, чем не был.” И чрез всю Евангельскую историю св. Григорий прослеживает это двойство, эту “тайну имен,” тайну двойных имен, двойных знамений: ясли и звезда. Но все имена и все знамения относятся к Одному и Тому же, — “Единый Бог из обоих”... “Он был смертен, но Бог; род Давидов, но Адамов Создатель; плотоносец, но бестелесен; по Матери Деве описан, но неизмерим... Ясли вместили Его, но звезда вела к Нему волхвов... Как человек Он был в борении, но как неодолимый в трехкратной борьбе победил искусителя. Как смертный погружался Он в сон и как Бог укрощал море. Утомлялся Он в пути, но у изнемогавших укреплял силы и колени. Молился, — но кто же внял мольбам умиленным погибающих? Он был Жертва, но и Архиерей. Жрец, но и Бог.” Единое Лицо, Единый Богочеловек, Единый Христос, Единый Сын, — “не два Сына,” как “лжетолкует” православное представление Аполлинарий. Ибо естества соединяются существенно... И потому взаимно проникают друг друга. Св. Григорий впервые употребляет для выражения силы Богочеловеческого единства термин: *κρασις*, — “срастворяются и естества, и имена и переходят одно в другое по закону сращения”... Конечно, Божество остается непреложным, но человечество “обожествляется”... “Сильнейшее побеждает,” — в этом основа единства Христова Лица. Под “обожением,” конечно, Григорий понимает не превращение естества, не пресуществление, но всецелую причастность, сопроникнутость Божеством. Человеческое естество в Богочеловеке обожено, как начаток, ибо это человечество Бога. И в силу “срастворения” имена взаимно переносимы. Св. Григорий с ударением говорит о страданиях и смерти Бога... Этим он исповедует единство Богочеловеческого Лица. И по той же причине он настаивает на имени Богородица, — “если кто не признает Марии Богородицу, тот отлучен от Божества.” Ясно почему, — ибо путь к обожению открывается для нас через единосущное нам человечество Слова, обоженное срастворением и сращением с Богом.

Аполлинарий отказывался понять, как могут сраствориться в совершенном единстве “два совершенных”... Ему казалось, что если во Христе Бог соединяется с полной или “совершенной” человеческой природой, то будет двое, “иной и иной,” — и Богочеловеческое единство окажется внешним сложением. Такое сложение не может быть спасительным. Рассуждение Аполлинария опирается на предпосылку, что все действительное или “совершенное” ипостасно, что каждое естество осуществляется только в индивидах или особях. Поэтому, с одной стороны, полнота человечества во Христе предполагает в нем человеческое лицо или ипостась; и обратно, с другой стороны, — единство Богочеловеческого Лица означает единство природы, предполагает  $\mu\alpha\nu \phi\upsilon\sigma\iota\nu$ . Чтобы доказать действительность Богочеловеческого единства, Аполлинарий был поэтому вынужден отрицать “совершенство” или полноту человечества во Христе, — “несовершенное, соединившись с совершенным, не порождает двойства”... Другая соотносительная возможность, — отрицать полноту Божества во Христе — для Аполлинария была неприемлема. Это означало бы прямой отказ от спасения... Ему казалось, и не без оснований, что в такую крайность впадают антиохийские богословы... Вместе с тем, Аполлинарий считал невозможным соединение двух умов — между двумя началами мысли и воли неизбежно противоборство... И это тем более, что человеческий ум по природе греховен... Таким образом он приходил к отрицанию во Христе человеческого ума, свободного и удободвижного, — Христос воспринял только одушевленную плоть, только тело и душу, но не “дух,” не “ум”... Это именно “воплощение,” не “вочеловечение”... Аполлинарий был трихотомистом и трихотомически определял, что во Христе плоть и душа — человеческие, а “дух” — Божество Слова. Отсюда человечество Христа только подобно, а не единосущно нам... При том во Христе плоть (одушевленная) “сосуществлена” Божеству, ибо сама по себе она не может существовать, есть только отвлеченность, существует только в Слове, принявшем ее в себя при соединении. Во всяком случае, Аполлинарий отрицает всякую самодвижность за человечеством Христа. Это только орудие, орган Слова. Единство из движимого и двигателя, — поясняет он в духе Аристотеля. — Св. Григорий не останавливается на философских предпосылках Аполлинария, не оспаривает его отождествления природы и лица:  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  и  $\psi\upsilon\lambda\omicron\sigma\iota\varsigma$ . Он обращается к сотериологической идее Аполлинария и ее опровергает. Он стремится показать, что именно при предположениях Аполлинария спасение невозможно, ибо действительного соединения не происходит. “Если в Нем плоть без ума, то я обманут, — восклицает он, — кожа моя, но чья же душа?” Св. Григорий подчеркивает неразложимое единство человеческой природы, — нельзя разлагать человека на части. В сущности аполлинаристы отрицают человека: “Отвергая человека и внутренний образ через вводимую ими новую и только видимую личину, они очищают только видимое наше..., и когда вводят более призрак плоти, нежели действительную плоть, вводят такую плоть, которая не испытывает ничего свойственного нам, даже и того, что свободно от греха.” Св. Григорий справедливо замечает: “Божество с одною плотию еще не человек.” Итак, “воплощение,” которое не может быть названо “вочеловечением,” не спасительно... “Ибо невоспринятое не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасено. Если Адам пал одною половиною, то воспринята и спасена только половина. Но если пал всецело, то со всецелым Родившимся соединился и всецело спасается.” “Да не приписывают Спасителю одних только костей и жил, и облика человеческого! — восклицает Григорий, и заключает. — Соблуди целого человека и присоедини Божество.” На недоумение Аполлинария, “как могут совместиться два совершенных,” св. Григорий отвечает, что этого “совмещения” не должно представлять себе телообразно. Тела действительно взаимно непро-

нищаемы и “сосуд в один медимн не вместить двух медимнов.” Но не так обстоит в области “мысленного и бестелесного.” “Смотри, и я вмещаю в себе душу и ум, и слово, и Духа Святого. И еще прежде меня мир сей, т.е. сия совокупность видимого и невидимого, вмещал в себе Отца и Сына и Святого Духа. Такова природа всего умопредставляемого, что оно не телообразно и неразделимо соединяется с подобным себе и с телами. И многие звуки вмещаются в одном слухе, и зрение многих помещается на одних и тех же видимых предметах, и обоняние — на тех же обоняемых. Но чувства не стесняются или не вытесняются одно другим, и осязаемые предметы не умаляются от множества осязающих.” Конечно, соединение Бога и человека есть тайна. Но мы можем ее приблизить к нашему пониманию и при том как раз только под условием отрицаемого Аполлинарием восприятия ума человеческого. Ум в человеке есть высшее и Богообразное, и именно с умом может соединиться Бог, Ум Высочайший, — как “с ближайшим и наиболее сродным”... Если соединение двух Умов неисследимо, оно все же не противоречиво. А предполагаемое Аполлинарием сочетание невероятно, во всяком случае оно необходимо окажется внешним, — “у них однородная личина и зрелищное лицедейство”: Бог “под завесою плоти,” но не Богочеловек. Ссылка на греховность ума не убедительна: разве не греховна и плоть. И к тому же разве не ради врачевания воспринимает Бог человеческое естество... “Если воспринято худшее, чтобы оно освятилось воплощением, почему не быть воспринятым и лучшему, чтобы оно освятилось вочеловечением. Если брение приняло в себя закваску и соделалось новым смешением, то как же не принять в себя закваску образу и не сраствориться с Богом, обожившись чрез Божество.” Не выходит ли у Аполлинаристов, что только ум из всего состава человеческого окончательно неисцелим, совершенно презрен и осужден... Св. Григорий отвечает на это укором в телопоклонничестве, — “ты поклонник плоти, ибо вводишь человека не имеющего ума.” Напротив, если ум и нуждается во врачевании, он более всего и может быть исцелен, как образ Божий. “Восстановление образа” и есть смысл человеческого спасения, и Слово приходит к человеку именно как Первообраз к образу. Здесь Христология смыкается у св. Григория с его религиозным идеалом. Теории Аполлинария он противопоставляет не столько богословское рассуждение, сколько исповедание веры. И для своей веры он находит столь четкие слова, что предвосхищает позднейшие формулы V века (“две природы” и “единое лицо”)...

Спасение для человека в соединении с Богом. Однако, воплощением Слова еще не завершается спасение. Со всю силою св. Григорий подчеркивает искупительное значение Крестной Смерти. В ней высшее благо и высший дар Божий, — “страдание Бога, Агнец, закланный за наши грехи”... Крест есть Жертва, — “очищение не малой части вселенной и не на малое время, но целого мира и на веки.” Св. Григорий со всю силою подчеркивает жертвенный характер смерти Спасителя. Он подробно сопоставляет эту жертву с прообразовательными жертвами Ветхого Завета. Крест есть жертвоприношение, и Христос есть истинный Агнец и Жрец, Примиритель и Архиерей. И это — Жертва и выкуп, *λυτρον*... Христос приемлет на Себя весь грех человеческий и потому страдает, “изображая в Себе нас,” “как Глава целого тела”... Это не простое замещение, — вместо нас... Св. Григорий со всей резкостью старается выразить величайшую интимность принятия и усвоения Спасителем нашей клятвы и греха и называет его непереводаемыми неологизмами: *αυτοαμαρτια* и т.п. Конечно, воспринятый грех не осквернял Безгрешного. Волею восходя на Крест, Богочеловек возносит на него наш грех и распинаемый сораспинает его на нем... И св. Григорий песнословит “крест и гвозди, которыми я разрешен от греха.” Однако, по мысли св. Григория, смысл Крестной смерти не выражается до конца в понятиях жертвы и



воздаяния. “Остается исследовать вопрос и догмат, многими оставляемый без внимания, но для меня весьма требующий исследования,” — говорит он в своем знаменитом Пасхальном Слове. “Кому и для чего пролита сия излиянная за нас кровь — кровь великая и преславная Бога и Архиерея, и Жертвы. Мы были во владении лукавого, проданные под грех и сластолюбием купившие себе повреждение. А если цена искупления дается не иному кому, как содержащему во власти, спрашиваю: кому и по какой причине принесена такая цена. Если лукавому, то как сие оскорбительно! Разбойник получает цену искупления, получает не только от Бога, но Самого Бога, за свое мучительство берет такую безмерную плату, что за нее справедливо было пощадить и нас. А если Отцу, то, во-первых, каким образом? Не у него мы были в плену. А, во-вторых, почему кровь Единородного приятна Отцу, Который не принял и Исаака, приносимого отцем, но заменил жертвоприношение, вместо словесной жертвы дав овна. Не видно ли из сего, что Отец приемлет (жертву) не потому, чтобы требовал или имел в ней нужду, но по домостроительству и потому, что человеку нужно было освятиться человечеством Бога, чтобы Он Сам избавил нас, преодолев мучителя силою, и воззвал нас к Себе чрез Сына, посредствующего и все устрояющего в честь Отца, Которому Он оказывается во всем покорным.” Может показаться, что св. Григорий не дает прямого ответа на вопрос. В действительности он дает его, правда, кратко: “Да будет прочее почтено молчанием.” Крест есть Победа над сатаною и адом, но не выкуп. Крест есть Жертва благоприятная, но не плата и не выкуп Богу. Крест есть необходимость человеческой природы, не необходимость Божественной Правды... И основание этой домостроительной необходимости — в грехе человека и в некоем вырождении тела, — чрез падение Адама плоть отяжелела и стала трупом, а душа “трупоносицей”... Плоть очищается и как бы облегчается чрез Крестное пролитие крови. Крест св. Григорий в одном месте называет Крещением, — “кровью и мученичеством.” В другом месте св. Григорий говорит о двояком очищении, дарованном Христом: “одно — вечного Духа, и им очистил во мне прежние повреждения, рождаемые от плоти; другое — нашей крови (ибо свою называю ту кровь, которую истощил Христос Бог мой), — искупление первородных немощей и избавление мира.” Крест есть некое рождение, — потому-то Крещение есть причастие Кресту, соумирание и спогребение, возрождение из гроба и чрез гроб... “Ибо мне необходимо претерпеть сие спасительное изменение, чтобы как из приятного произошло скорбное, так из скорбного вновь возникло приятное.” На Кресте, по мысли св. Григория, восстанавливается первозданная чистота человеческой природы. “Мы возымели нужду в Боге воплотившемся и умершем, чтобы нам ожить. Много было в то время чудес: Бог распинаемый, солнце омрачающееся и снова разгорающееся (ибо надлежало, чтобы и твари сострадали Творцу), завеса раздравшаяся, кровь и вода, излившаяся из ребра (одна потому, что был Он человек, другая потому, что Он выше человека); земля колеблющаяся, камни, расторгающиеся ради Камня, мертвецы восставшие во уверение, что будет последнее и общее воскресение, чудеса при погребении. Но ни одно из них не уподобится чуду моего спасения. Немногие капли крови воссоздают целый мир, и для всех людей делаются тем же, чем бывает закваска для молока, собирая и связуя нас воедино.” Христос воспринял все человеческое, “все, что проникла смерть,” — и смертью разрушил смерть... Смерть есть Воскресение, в этом тайна Креста. Потому и говорит св. Григорий в день Пасхи о страданиях Бога. “В сей день великий Христос воззван от мертвецов, к которым приложился. В сей день отразил Он жало смерти, сокрушил мрачные затворы унылого ада, даровал свободу душам. В сей день, воспрянув из гроба, явился Он людям, для кото-

рых родился, умер и возбужден из мертвых, чтобы мы, возрожденные и избежавшие смерти, восхищены были с Тобою восходящим.”

Для всего рода человеческого Христос, как и человек, есть некая “закваска для всего смешения.” И дарованное во Христе спасение и “обожение” дано для всех. Для всех, кто соединяется с Ним чрез священное Таинство и чрез подвиг восхождения. Века этой жизни, века истории св. Григорий понимает как предварение. Ветхий Завет и подзаконная Пасха были “неясным прообразованием прообразования,” — “осмеливаюсь сказать и говорю.” Но и ныне еще только прообраз, как бы еще неполная Пасха. “Впоследствии и скоро причастимся чище и совершеннее, когда Слово будет пить с нами сие ново во Царствии Отца, открывая и преподавая, что ныне явлено им в некоторой мере: ибо познаваемое ныне всегда ново. Что же есть это питание и это вкушение? Для нас оно в том, чтобы учиться, а для Него, чтобы учить и сообщать ученикам Своим Слово, ибо учение есть пища и для питающего.” Учить прежде всего о Троице. Там — глас празднующих, “видение Славы,” а более всего — “чистейшее и совершеннейшее осияние Троицы, уже не скрывающейся от ума, связанного и рассеиваемого чувствами, но в полной мере целым умом созерцаемой и воспринимаемой и озаряющей наши души всецелым светом Божества.” Здесь отзвук Оригена, но сразу вскрывается и отличие: для Оригена загробная жизнь праведных — школа космических тайн, не созерцание Троицы. — Григорий редко касается эсхатологических тем. Много и часто говорит он о призвании человека к “обожению” и проповедует подвиг. Грешников призывает к покаянию. Об участи нераскаянных грешников упоминает вскользь. Величайшее наказание для них — отвержение Богом. И в нем мука, “стыд совести,” которому не будет конца. Для праведных Бог — свет, для нечестивых — огонь, и этот “ужаснейший огонь увековечен для злых.” Может быть, св. Григорий и допускал загробное очищение. О грешниках он говорил: “Может быть, они будут там крещены огнем, — этим последним крещением, самым трудным и продолжительным, которое поедает вещество, как сено, и потребляет легковесность каждого греха.” Впрочем, он имел в виду при этом прежде всего нераскаянных христиан. Ибо говорил он и иное: “Знаю огонь не очистительный, но и карательный, — его на грешников всех одождит Господь, присоединив жупел и дух, — это уготованный диаволу в ангелах его, или тот, который предходит лицу Господа и попадает окрест враги его.” Правда, все же делает оговорку: “Если только кому не угодно и здесь разуметь это человеколюбие и сообразно с достоинством Наказующего”... От крайностей оригенизма св. Григорий был во всяком случае свободен.

## 6. Григорий Нисский.

### I Жизнь.

Св. Григорий Нисский был младшим братом великого Василия. О молодости св. Григория почти ничего не известно. Предположительно можно его рождение отнести к 332 году. Учился Григорий, по-видимому, только на родине, — вероятно в Кесарии. Сам он называл брата Василия своим учителем и с особым благоговением говорил о нем впоследствии, равняя его с апостолами и пророками, — только по времени он после апостолов... Впрочем, по его собственному признанию, он “не много жил в сообществе брата и лишь настолько был наставлен его божественным языком, насколько то было нужно, чтобы понимать невежество непосвященных в тайны красноречия.” Иными словами, он учился у Василия только риторике. Кроме брата в числе своих наставников Григорий называет сестру Макрину, и ей также по-

свящает благодарные воспоминания. Во всяком случае в родительском доме св. Григорий был окружен атмосферой аскетической и вместе высококультурной. Но о подробностях его образовательного пути трудно сказать что-нибудь определенное. В молодости он пережил философские искушения. И уже принявший звание чтеца, зачисленный в клир, он делается учителем красноречия, увлекается изучением языческой литературы. Это вызвало смущение. “Что с собой сделалось, мудрый муж? — писал ему с дружеским укором св. Григорий Богослов, — не хвалят твоей бесславной славы, твоего по немногу уклонения к худшему и этого честолюбия, которое, по слову Еврипида, злее демонов... За что прогневался ты сам на себя, бросил священные, полные сладкой воды книги, которые некогда читал народу... а взял в руки книги, полные соленой воды, которую пить нельзя, и захотел более называться ритором, а не христианином.” Св. Григорий призывал его опомниться, оправдаться перед Богом и пред верными, пред алтарями, пред таинствами, от которых удалился... Григорий Нисский несомненно прошел чрез какие-то умственные соблазны. К этому же времени, вероятно, относятся его усиленные занятия внешней философией и затем изучение Оригена. Ориген во всяком случае оказал на Григория исключительно сильное влияние. Во многом св. Григорий навсегда остался оригенистом. Кроме Оригена оказали на Григория влияние Филон и Феогност. Отчасти этот оригенизм был умерен влиянием св. Василия. Вряд ли случайно, что именно к Григорию обращено письмо св. Василия о троической терминологии. В нем чувствуется опасение, что и Григорий может впасть в неправильные мысли. Соблазн внешней мудрости у Григория прошел. Впоследствии он резко говорил о ее бессилии, — она “все время томится муками рождения и никогда не разрешается живым младенцем.” Но эллином он остался навсегда, — под влиянием именно Оригена.

Под семейным влиянием св. Григорий вернулся к церковному служению. И хотя вступил в брак, проводил жизнь девственную и аскетическую, — одно время, по видимому, в монастыре св. Василия на берегах Ириса. Григорий не был сильным характером и не имел житейской опытности. Во время смут по поводу избрания Василия на Кесарийскую кафедру, он неудачно мирил его с дядей, написав дважды подложные письма, и Василий признавался, что ему хотелось, чтобы под ним расступилась земля. Впрочем, он с любовью принял раскаяние брата. Но понятно, что Василий считал его непригодным для ответственных поручений и впоследствии возражал против мысли поставить его во главе посольства в Рим, — “он неопытен в делах Церкви”... Однако в 372 г. (или 371 г.) он посвятил его в епископы городка Ниссы. В борьбе с ересями Григорий помогал брату не как деятель, но как писатель и богослов. Эта догматическая борьба навлекла на него преследования. Его призвали на суд в Галатию. Каппадокийский наместник Демосфен, “любитель еретиков,” по отзыву св. Василия, приказал доставить его под стражей. Григорий бежал из под стражи. Это было в 375 году. В 376 он был осужден заочно и низложен по обвинению в растрате и в незаконном посвящении. Три года он провел в изгнании, только в 379 году со смертью Валента вернулся к своей пастве и был встречен с радостью. Вскоре затем скончался Василий и спустя короткое время сестра Макрина. Для Григория это было тяжелым ударом. О последних днях своей сестры, замечательной подвижницы, св. Григорий лирически рассказал в одном из своих писем, — к Олимпию монаху. Это — целое житие. Св. Григорий почувствовал себя преемником своего великого брата и прежде всего взялся за его неоконченные литературные труды, — за Шестоднев и за полемику с Евномием. Друзья признали его достоинство. Антиохийский собор 146 отцов в 379 г. дал ему поручение обозреть Аравийские Церкви, так как были известия, что

там распространились нечистые верования и обычаи. Может быть, тогда же он посетил и Святую Землю, — впрочем это путешествие относят и ко времени более позднему. Нравственное состояние палестинской паствы, долгие годы лишенной пастыря (св. Кирилл 13 лет пробыл в ссылке), было очень расстроеным. Св. Григория здесь встретили с подозрением. Св. Григорию пришлось здесь сталкиваться и бороться с Аполлинаризмом. Из Св. Земли он вынес тяжелые воспоминания и не одобрял обычая паломничать туда, особенно у женщин. Прежде всего, ввиду опасности для чистоты и целомудрия, связанных с такими путешествиями. В Палестине изобилует грех и всякое нечестие... Но Григорий указывает и другую причину: “зачем стараться делать то, что не делает ни блаженным, ни к Царствию небесному близким”? Ведь Господь не заповедывал путешествия в Иерусалим, как доброго дела... “Да и что большого получит тот, кто побывает в этих местах, — точно Господь доселе телесно в них обитает, а от нас удалился, или будто Дух святой обитает среди иерусалимлян, а к нам не может прийти... Перемена места не приближает к нам Бога. Где бы ты ни был, Господь придет к тебе, если обитель души твоей окажется такова, чтобы Господь мог вселиться в тебя и ходить... А если внутренний человек твой полон лукавых помыслов, то хотя бы ты и был на Голгофе или на горе Масличной, или под памятником Воскресения, — ты столь же далек от принятия Христа в себя, как и тот, кто не исповедывал и начала веры”... Напротив, “поистине в сердце того, кто имеет Бога, находится и Вифлеем, Голгофа, гора Елеонская, Воскресение.” Что нового узнаешь в Иерусалиме, — спрашивает Григорий. “Что явившийся Христос был истинный Бог, — это мы исповедывали прежде, чем были на месте и после сего эта вера не уменьшилась и не увеличилась. О вочеловечении чрез Деву мы знали и прежде, чем были в Вифлееме. И воскресению из мертвых мы веровали прежде, нежели видели гроб. Что истинно было Вознесение, исповедано прежде, нежели увидели гору Масличную.” Эти размышления очень характерны для св. Григория: важнее “из тела путешествовать ко Господу, нежели из Каппадокии в Палестину.”

В 381 г. св. Григорий присутствовал на 2-ом Вселенском Соборе. Его догматические труды определили его влияние. В императорском эдикте 30-го июля 381 года св. Григорий был включен в число тех епископов, общение с которыми обязательно для признания православным. В каждом округе были названы свои имена и для Понта св. Григорий вместе с Элладием Каппадокийским и Отрием Мелитийским. От Элладия он имел впоследствии много огорчений. В 382 и 383 годах он снова был в Константинополе на соборах и продолжал борьбу с арианами. Здесь он сблизился с знаменитой девственницей Олимпиадой, близкой и к Златоусту. В 394 году он снова был на соборе по делам Аравийских церквей. Это последнее известие о его жизни. Вероятно, вскоре он и скончался. Во времена Златоуста о нем уже ничего не слышно. Об этих последних годах его жизни сохранились только немногие отрывочные сведения, свидетельствующие, однако, о его высоком авторитете и влиянии. Он занимается в это время преимущественно общецерковными делами. Впрочем в Ниссе вряд ли у него было много дел. Современники видели в св. Григории великого защитника православия против ариан и аполлинаристов — “столп православия,” “отца отцов.” Позже, в эпоху оригенистических споров стали спорить и о Григории. И при определении круга “избранных отцов” он оставлен был в стороне. Его прямое влияние упало. Впрочем и VII Вселенский Собор называл Григория — “отцом отцов.” Начиная с V века подымался вопрос о богословских мнениях св. Григория. И уже авва Варсонофий выразил общий принцип для их оценки. “Святые, сделавшись учителями, превзошли своих учителей и, получив утверждение свыше, изложили новое учение, но

вместе с тем сохранили и то, что приняли от прежних учителей своих, т.е. учение неправое. Преуспев впоследствии и сделавшись учителями духовными, они не помолились Богу, чтобы он открыл им относительно первых их учителей, Духом ли Святым внушено было то, что они им преподали, но почитая их премудрыми и разумными, не исследовали их слов. Не спросили Бога, истинно ли сие.” За св. Григорием виделся образ Оригена. И в богословии Григория различалось школьное предание и церковное свидетельство. Оригеновское у него отвергалось, но его не винили за Оригена.

## II. Труды.

Св. Григорий не построил богословской системы; и вместе с тем по своему духовному типу он был более других отцов систематиком. Схема его богословских воззрений определилась под влиянием Оригена. Нельзя отрицать так же и прямого влияния неоплатонической проблематики. В своих творениях св. Григорий Нисский охватывает весь круг богословских тем. При этом нужно различать его творения, писанные по полемическим обстоятельствами времени, и те, в которых он положительно раскрывал привлекавшие лично его темы.

Как экзегет Григорий Нисский продолжил труды св. Василия, с другой стороны, — заново перерабатывал темы Оригеновской экзегетики. К первому разряду относятся два трактата, дополнительных к “Шестодневу,” — об “устроении человека” и о “Шестодневе, слово защитительное брату Петру.” Здесь св. Григорий держится библейского текста, не вдаётся в аллегорезу. Эти труды составлены вскоре после кончины св. Василия (379 г.). Вслед за Василием Великим св. Григорий опирается здесь (как и в других творениях) на философскую традицию, — он широко воспользовался комментариями к Платонову Тимею, — прежде всего Посидония. — Остальные экзегетические труды Григория относятся к более позднему времени и в них он является односторонним аллегористом. В них во всех есть и единая тема, — о богопознании и о нравственно-аскетическом пути человека. Всего важнее трактат “О жизни Моисея Законодателя,” составленный под сильным влиянием Филона, и комментарий на книгу Песнь Песней, в котором он следует за Оригеном. Во введении к этому комментарию, посвященному Олимпиаде, Григорий защищает аллегорический метод. В Песне Песней он видит таинственное предизображение духовного брака души человеческой и Церкви с превозделенным Женихом небесным, — Христом. В “Точном истолковании Экклезиаста Соломонова” св. Григорий говорит об отрешении от чувственного и восхождении к сверхчувственному. В беседах “О надписании псалмов” он изображает ступени нравственного совершенствования. Особо он толкует псалом VI-ой. Повидимому, св. Григорий объяснял и книгу Притчей. Характерно, что для толкования он выбирает преимущественно ветхозаветные тексты. Из Нового Завета он объяснял только Блаженства и Молитву Господню. В ряду его экзегетических произведений особое место занимает беседа “О чревоушательнице,” — тема, которой касался и Ориген. Против Оригена Григорий вслед за Мефодием Олимпским и Евстафием Антиохийским защищает мысль, что Саулу являлся не дух Самуила, но демон. — Экзегетических тем св. Григорий касается и в своих догматико-полемических сочинениях. Среди полемических произведений св. Григория прежде всего нужно назвать его книги Против Евномия, числом 12 (по другому счету 13), — это подробный разбор возражений Евномия на книги св. Василия, — сюда включен разбор позднейшего исповедания, представленного Евномием императору Феодосию в 383 г. Написаны эти “возражающие слова” в 380 и 381 гг. Разбирая аномейскую доктрину, Григорий вместе с тем раскрывает

учение св. Василия о Троице. На ту же тему написано объяснительное послание “К Авлавию о том, что не три Бога.” — “Против Аполлинария” в последние годы своей жизни св. Григорий написал две книги, — в них он разбирает учение о небесной плоти Христа и учение об отсутствии во Христе человеческого ума. Это — наиболее подробный разбор аполлинаризма. Св. Григорий имеет в виду не только учение самого Аполлинария, но и вульгарный аполлинаризм, с ним уже не вполне совпадавший. Кратко о том же он говорит в послании Феофилу Александрийскому, — Против Аполлинария. — Нужно еще отметить “Слово о Духе Святом, против Македонян Духоборов.” Приписываемое св. Григорию “Слово против Ария и Савелия” ему не принадлежит. М. б., — Василию Великому.

В положительной форме, хотя с учетом еретических соблазнов, св. Григорий изложил основные догматы в своем “Большом Катехизисе,” составленном не позже 385 года. Он предназначен в руководство для огласителей. На основании Писания и доводов разума св. Григорий объясняет здесь учение о вере, о святой Троице, о воплощении, искуплении, о таинствах, — крещении, и Евхаристии, о последней судьбе. Положительный догматический характер имеет ряд небольших трактатов — О св. Троице, к Евстафию Севастийскому, — послание к Симпликию, “О вере,” где изложено учение о Божестве Слова и Духа, — “К эллинам, — на основании общих понятий”... — Особого внимания заслуживает “Диалог о душе и воскресении,” написанный под несомненным влиянием Платоновского “Федона.” Беседа ведется от лица сестры Григория Макрины. Это одно из самых интимных произведений Григория. Одного частного вопроса на ту же тему Григорий касается в трактате “О младенцах преждевременно похищенных смертью.” — Нужно назвать еще диалог “О роке,” происходящий между епископом и язычником-философом, — защита свободы против теории астрологического фатализма.

Темам нравственным и аскетическим посвящен большой трактат “О девстве или о совершенстве,” написанный в ранние годы, и ряд небольших рассуждений: К Гармонию о том, что значит имя и название христианина, О совершенстве и О том каким должно быть монаху, к Олимпию монаху, О цели жизни по Богу... Особенно ярко аскетический идеал выражен св. Григорием в его письме “О жизни Макрины,” — написано вскоре после ее кончины, в 380 г.

Проповедей от св. Григория осталось немного. Среди них наиболее интересны слова в великие праздники, — на Рождество, Богоявление, Пасху, Пятидесятницу, слова поминальные, — о св. Стефане, о мученике Феодорите, о Сорока мучениках Севастийских, О Ефреме Сирине, особенно о Григории Чудотворце, — слова надгробные о св. Василии, о Мелетии Антиохийском... У св. Григория не было проповеднического дара. Его стиль грузен и искусственен. Он оживляется редко, когда Григорий касается своих интимных аскетических тем...

Наконец, нужно назвать письма, — числом 26. Большинство из них имеют личный и биографический интерес. Особо нужно отметить письмо II-ое — о путешествующих в Иерусалим. Сверх того нужно назвать каноническое послание к Литоию епископу Мелитийскому, содержащее 8 правил и включенное в Кормчую и в Книгу Правил. Примечательно, что правила покаянной дисциплины здесь обоснованы и объяснены психологически. Вероятно, св. Григорий опирается при этом на церковный обычай и на собственную пастырскую практику. Послание писано ко дню Пасхи, — “вселенский праздник создания,” совершаемый ради воскресения павшего — от греха.

### III. Путь и предел богопознания.

Душе человеческой свойственно “движение к красоте невидимой.” — У человека есть сила духовного восприятия, “духовная и невещественная сила”... “Кто очистит свою душу хотя бы немного, тот в естестве ее во всей чистоте увидит любовь Бога к нам и намерение, какое Он имел при создании ее. Ибо он найдет, что с самой сущностью и природой человека соединено стремление желая к добру и совершенству, что с самим естеством его сопряжена бесстрастная и блаженная любовь к тому умопостигаемому и блаженному Образу, которого человек есть подобие”... Это влечение и любовь раскрываются в искании и в искании бесконечном. Бог есть предел всех желаний, успокоение всех созерцаний... Однако предел недоступный, никогда не достигаемый. “О добродетели да знаем мы от апостола,” говорит св. Григорий, “что у нее один предел совершенства, — не иметь предела... У добродетели один предел, — беспредельность... И, быть может, иметь у себя прекрасное для того, чтобы *всегда желать* приобрести еще больше, — уже есть совершенство человеческой природы.” И более того, — “небезопасна остановка в этом движении, ибо всякое добро ограничивается только тем, что противоположно... И как конец жизни есть начало смерти, так и остановка в пути добродетели становится началом движения к пороку”... Искание бесконечно и должно быть безостановочным потому, что есть искание бесконечного. Актуальная бесконечность Божественного бытия определяет динамическую (потенциальную) бесконечность человеческого пути и подвига, в котором все всегда есть начало дальнейшего, — даже за пределами земной жизни и самого времени, — “полнота, никогда не ограничиваемая насыщением.” — говорить Григорий... Восстани и прииди, — непрестанно говорит Жених душе. Ибо “для того, кто действительно восстал, никогда не прекратится нужда восставать непрестанно и для того, кто поспешает ко Господу, не истощится путь к продолжению Божественного течения. Всегда надлежит восставать и даже приближающимся к цели никогда не подобает успокаиваться в движении”... И потому Господь сказал: Аще кто жаждет, да приидет ко Мне и пьет (Ио. 7:37). Григорий объясняет: “Господь не положил ни предела жажды, ни стремлению к Нему, ни наслаждению питием. Напротив, не указав определенного времени, Он дает совет постоянно и жаждать и пить, и к Нему стремиться”... Богопознание есть путь. Жажда стремление, порыв, — это первая характеристика истинного Богопознания. И этот порыв есть вожделение и даже страсть любви, *έρως*. Не случайно Писание в “Книге Тайн,” в Песне Песней, в образе брака изображает “бесплотное, духовное и невещественное сочетание души с Богом.” Ибо Бог есть любовь и “Он пускает в спасаемых избранную стрелу свою Единородного Сына, смазав тройное жало острия Духом жизни.” Острие есть вера... И душа, возвысившаяся Божественными восхождениями, “видит в себе сладкую стрелу любви,” “стрелу пламенной любви,” — “и сладостным мучением увеличивает в себе страсть.” Страсть любви и искания...

Бог непостижим. И человеку врождено по естеству стремление к Богопознанию, а в нем — полнота благ. Этой противоположностью определяется путь. Бог выше познания, но во всем открыт для познания. Он вне и выше мира, выше всякого естества... Но Он и Творец, Художник мира, — и потому в мире видим и познается: “когда посредством видимого оглашается в сердце премудрость и художническое Слово.” Ибо, говорит Григорий, “и по видимой во вселенной Премудрости можно гадательно видеть сотворившего все в Премудрости.” И прежде всего видим и открывается в душе человеческой, носящей образ Божий, — хотя бы под грязью и нечистотой. “В тебе вместимая для тебя мера постижения Бога,” говорит св. Григорий, — “ибо в составе твоём отпечатлел Он подобие благ собст-

венного своего естества, точно на воске некое резное изображение.” Нужно увидеть Бога в самом себе, в душе своей, и для того должна она быть чиста и зеркальна. Душа должна быть чиста от всего “чуждаго,” т.е. от чувственных пристрастий, от мятежа страстей, борющихся ее поверхность, и потому делающих невозможным отражение, — и от чувственных образов. Тело должно быть в некоем сне и бездействии... Человек должен “выйти из всего видимого,” “стать вне вещественного мира,” “отрешиться от покровов плоти,” “обточить дочиста на себе все излишнее и телесное,” “чтобы всецело и вполне претворившись в мысленное и невещественное, соделат себя самым явственным изображением красоты первообраза.” Душе очищенной “должно не иметь в себе ничего, кроме Бога, ни на что иное не обращать внимания.” И это есть Богоподобие... И в очищенной подвигом и бдением душе отражается Бог. “Кто тогда видит себя, тот в себе видит и вождедеваемое, потому что смотря на собственную чистоту, в этом образе усматривает первообраз. Ибо как те, кто видит солнце в зеркале, хотя не устремляют взора на самое небо, однако же усматривают солнце в сиянии зеркала не менее тех, кто смотрит на самый круг солнца. Так и вы, говорить Господь, хотя и не имеете силы усмотреть свет, если возвратитесь к той благодати образа, какая сообщена была вам в начале, о в себе имеете искомое. Ибо чистота, бесстрастие, отчуждение от всякого зла есть Божество. И если все это есть в тебе, то без сомнения в тебе Бог. Когда помысел твой чист от всякого порока, свободен от страстей и далек от всякого осквернения, ты блажен по своей острозрительности, потому что, очистившись, усмотрел незримое для неочистивившегося, и, отняв вещественную мглу от душевных очей, в чистом небе сердца ясно видишь блаженное зрелище. Что же именно? Чистоту, святость, простоту, и все подобные светоносные отблески Божия естества, в которых видим Бог.” Это не только видение, но действительное соприкосновение с Богом, “не как зрелище какое, — говорит Григорий, — пред лице очистившему душу предлагается Бог”... — В этих размышлениях св. Григорий близок к Плотину. Только чрез самопознание можно придти к познанию Бога, учил Плотин. Душа должна собраться, сосредоточиться в себе, придти в себя, — и придти в себя значит придти и к Богу. Это значит очиститься, — и очищенный ум становится богоподобным, возвращается к своему начальному богоподобию. Потому и познает он Бога, ибо “подобное познается подобным,” как выражался еще Платон (Menon 80E).

В образе Моисея-законодателя св. Григорий видит пример духовного восхождения. И больше всего он останавливается на таинственном Синайском Богоявлении. Народу было повелено готовиться в чистоте, и гора была окутана мраком и озарялась огнем. Из мрака звучал голос Божий, — “воздух силою Божией без способствующих выговору орудий сам образывал в себе членораздельное слово. И это слово не только было членораздельное, оно узаконивало Божественные повеления.” Народ страшился восходить на гору и слушать Бога. Восходит один Моисей и вступает в таинственный мрак, — “ибо проникнув в неисповедимость Божественного тайноводства, там, и сам уже незримый, сопребывает с Незримым”... Богоявление начинается светом, и некогда в свете видел Бога Моисей, — в Купине неопалимой. Теперь, став выше и совершеннее, видит он Бога во мраке и под покровом мрака причащается присносущной жизни. Это значит, объясняет Григорий: первое удаление от заблуждений есть свет. Более внимательное изучение сокровенного вводит в некое облако, которое как бы затемняет собою видимое. И наконец, душа входит в святилище Боговедения, “отовсюду объята Божественным мраком, в котором, поелику все видимое и постигаемое оставлено вне, обозрению души остается только невидимое и непостижимое, и в сем то мраке — Бог.” Ибо Божество, — “там, куда не вос-



ходит понятие"... По мере восхождения все яснее открывается "несозерцаемость Божественного естества," и "в незримом и непостижимом" разум видит Бога, — в "неком светозарном мраке"... В этом мраке душа познает, что от совершенства она столь же далека, как и не приступившая еще к началу... Ибо в этом истинное познание, говорит Григорий, — что не знаем, потому что искомое выше познания. Ибо Божество в самом естестве Своем то и есть, что выше всякого ведения и постижения. Это первая истина богословия: непостижимость Божественного естества, невыразимость созерцания в понятиях. И кто полагает, что Бог есть нечто познаваемое, тем самым свидетельствует, что уклонился от Сущего к чему то только воображаемому, — и несомненно не имеет в себе жизни, ибо жизнь не вместима в понятия... Затем Моисей вводится в нерукотворную скинию, — и это предел созерцаний. Вещественный образ этого нерукотворного храма Моисей воздвиг впоследствии по Божию повелению, чтобы чудо сие не изгладилось из памяти и могло быть передано дольним. Эта невещественная скиния, по объяснению св. Григория, есть Христос, Божия Сила и Премудрость. И в скинии Моисей созерцал премудрые силы, поддерживавшие вселенную. Св. Григорий вслед за Филоном подробно останавливается на символизме священнических облачений. — Затем Моисей нисходит к народу с Богоначертанными скрижалями, в которых все, — и вещество, и начертание, — было делом Божьим. Народ отступлением своим не допустил до себя этого дара. Моисей разбивает скрижали и получает повеление истесать новые, — на них, сделанных уж из вещества дольного, Бог снова изображает закон. В этом св. Григорий видит иносказание о человеческом естестве, — некогда несокрушимом и бессмертном, устроенном Божьими руками и украшенном написанными начертаниями закона; потом — сокрушившемся от падения на землю, и восстановленном истинным Законодателем — Христом, как камнесечцем плоти своей. Характерно, что по мнению св. Григория на высотах созерцания открывается "совершившееся для нас Богоявление во плоти," Христос, Воплощенное Слово. И в ветхом Завете именно Его пророчески видели великие тайнозрители. О Нем написана Песня Песней. — В Моисее св. Григорий видит великого тайновидца. Он прошел путем очищения и достиг восхождения на гору и там был посвящен в божественные таинства. Это образ для каждой души. В неудобозримом мраке верою должна приближаться она к Богу и сделаться собственным камнесечцем, чтобы на ней, как на скрижали были начертаны словеса Божии. И тогда объемлется она "божественной ношью," во время которой приходит Жених, но не является. Ибо как явиться ночью? Он прикасается к дверям и зовет. Дает знак Своего присутствия, но еще не входит. Ибо приходит звать... И на вершинах снова начинается путь. "Ибо непостигнутое в бесконечное число раз больше постигнутого. Потому, хотя Жених уже многократно являлся душе, однако гласом Он возвещает невесте, что явится ей, как непредставший еще ее очам." Так на берегу текущего потока, если кто и долго простоит, всегда будет только в начале созерцания, — ибо вода все течет и все только начинает изливаться.

Св. Григорий с особенной подробностью останавливается на объяснении созерцания Моисея в расселине скалы (Исх. 33:18-23). Моисей просит Бога показать ему Славу Его, открыть ему путь Свой. "И глас свыше," объясняет Григорий, "соглашается уступить желанию просящего и не отрекается даже присовокупить ему благодати, но при этом и вводит в отчаяние, объявляя, что просимое не вместимо для жизни человеческой." Моисей видит только "задняя Божия," видит Бога только сзади... Разумеется, конечно, нечто иное и высшее. Это значит, что истинное Богопознание есть следование за Ним, "а идущий во след видит сзади"... — Таким образом, говорит Григорий, "Моисей,

нетерпеливо желающий видеть Бога, научается теперь, как можно увидеть Бога, — что это значит идти вслед Бога, потому что мимохождение Божие означает ведение во след.” И поэтому может видеть водимый Путеводителя. “А кто в движении уклоняется в сторону или направляет взор, чтобы видеть ведущего в лицо, тот пролагает себе иной путь, а не пролагаемый Вождем.” Бог говорит Моисею: лицо Мое не явится тебе, — это значит, объясняет Григорий: “не становись лицом к лицу перед ведущим, потому что тогда шествие твое непременно будет в противоположную сторону, — доброе не в лицо смотрит доброму, но следует за ним.” Потому и говорит Бог, что нельзя человеку увидеть лицо Его и остаться в живых. Ибо увидеть лицо Божие значит зайти Богу навстречу, т.е. идти не за Ним, а напротив, — и вопреки добродетели смотрит порок... Подобным образом Григорий объясняет и другие подробности библейского рассказа. Бог ставит Моисея на камне, — а камень есть Христос, всесовершенная добродетель. И Бог ставит Моисея не для стояния, но для движения. Ибо “кто восходит, тот конечно не стоит, и кто стоит, тот не восходит.” Но восходит тот, кто тверд и непреложен в добродетели. И Бог благоволит к Моисею именно за то, что он “не имеет удовлетворения в добре, но всегда стремится к большему.” Бог является Моисею, но не обещает успокоения или насыщения. И, прибавляет Григорий, — “Бог и не показал бы Себя своему служителю, если бы все видимое было таково, что могло бы успокоить вожделение взирающего”... В самой бесконечности стремления открывается уподобление Божественной бесконечности. И еще выше познание этой бесконечности, воля к бесконечности. Все о Боге умопредставляемое простирается в беспредельность и нескончаемость. Отсюда вечное искание. И “исхождение из того, в чем пребываем, делается вхождением в превысшие блага”... Однако не напрасное, но всегда находящее искание. “Душа по причастии превосходнейшего становится непрестанно выше самой себя, и, возрастая, не останавливается в возрастании.” “Добро, которого она причастна, пребывает неразрывно с ней, — и душа, все более и более причащающаяся, наравне с тем находит оное в избытке”... Отсюда томление и муки любви, на высотах еще сильнее, чем в начале пути. “Ибо таково причастие божественного блага,” замечает Григорий, “что в ком оно бывает, того делает большим и более восприимчивым, будучи им воспринимаемо в приращении силы и великости, так что питаемый всегда растет и никогда не прекращает расти.” И в соединении с любимым душа томится вожделением большего, — “и сего достигши, снова сетует, как имеющая нужду в благе, огорчается и затрудняется, как не получившая еще предмета своего вожделения.” Любимый все ускользает из “объятия помыслов,” и напрасно старается удержать его душа. Взысках Его и не обретох, — “ибо непременно оказывался Он выше и вне образов и понятий, убегал от приближения мысли”... “Простирает руки к ключу, отверзает вход, ищет неуловимого, зовет недостижимого... И ищущая необретаемого, призывающая Того, Кто недостижим для всей значительности именований, узнает душа от стражей, что любит она недостижимого, вожделевает необъятного. Они то некоторым образом бьют и язвят душу безнадежностью желаемого, когда признает она, что вожделенное есть несовершенное и неулаждающее добро. Но верхняя риза печали (и сомнения) снимается сознанием, что преуспевать всегда в искании и никогда не прекращать восхождения есть истинное наслаждение желанным, когда непрестанно пополняемым вожделением порождается новое вожделение высшего. Посему, как скоро снимается верхняя одежда безнадежности, и душа видит, что превосходящая чаяния и неописанная красота Возлюбленного во всю вечность веков обретается всегда все более совершенною, — тогда приходит в сильнейшее желание, и чрез дочерей иерусалимских открывает Возлюбленному расположение сердца, — что, приняв в себя

избранную стрелу Божию, уязвлена в сердце острием веры, смертельно устрелена любовью.” А по слову Иоаннову “Бог есть любовь”... Так говорит св. Григорий о томлении верующей любви в своих толкованиях на “Песнь Песней” — Вершина пути есть некое “божественное и трезвенное упоение,” “иступление ума,” — экстаз. И при том экстаз безмыслия, — созерцание вне понятий и вне образов, — экстаз без видений. Описание экстатических состояний у Григория Нисского находится в несомненной связи и зависимости от Филона и его теории богопознания. Но это не есть простое заимствование или подражание. Св. Григорий в филоновских терминах описывает свой личный и интимный мистический опыт, — опыт, подобный которому имел и Василий Великий, и другие аскеты IV-го и позднейших веков. И при том это мистика Христа, а не Логоса, — как то было у Климента Александрийского и у Оригена. Песня Песней для Григория книга о Христе. И это не только очерк мистической теории, но прежде всего интимный мистический дневник, в несоответственной форме экзегического трактата.

На высотах сверхумного созерцания душа соединяется с Богом, уподобляется ему, живет в Нем, “уподобляясь неприступному естеству чистотою и бесстрашием.” Это некий таинственный брак души, ее “бесплотное, духовное, невещественное сочетание с Богом.” И в нем полнота благ и блаженства.” И когда сие совершилось начинается взаимное переходение одного в другое, и Бог бывает в душе, и душа так же преселяется в Бога”... Эта жизнь в Боге неопишима и неизреченна. И великие тайновидцы не могли описать своих созерцаний, не могли рассказать о виденных ими таинствах рая, — “хотя услышит кто несказанные глаголы,” замечает св. Григорий, “понятия о Боге пребудут невыразимыми”... О существе Божием, о самом Боге, “каков Он по природе,” нельзя говорить в понятиях и словах. Они несоизмеримы с божественным бытием. Божественное бытие превосходит “всякое познавательное примышление,” “выше всякого выше”... Ибо, говорит св. Григорий. — “подлинное сущее есть истинная Жизнь, — сие же недоступно ведению”... Логическое познание статично и именно потому недостаточно для “богословского таинства.” И Григорий решается сказать: всякое понятие о Боге есть кумир, идол, обманчивый образ, εἰδολον. “Всякое понятие, составляемое по естественному уразумению и предположению, согласно с каким-нибудь удобопостижимым представлением, созидает Божий кумир, а не возвещает о самом Боге.” Понятия человеческого ума слагаются на основе созерцания и изучения видимого, тварного мира, и они становятся пустыми, когда ум возвышается за пределами тварного естества. “Ибо велико и непроходимо расстояние, отделяющее несозданное естество от всякой созданной сущности.” — Бог выше всякого имени. Бог не имеет собственного имени, “естество неопределимое не может быть объято никаким словом, имеющим значение имени,” — говорит Григорий. Ибо всякое имя, всякое понятие предполагает ограниченность и определенность. Но Божественное бытие бесконечно и беспредельно, и потому неопределимо. “О бытии сего естества мы знаем, но, что касается до наименования, которым бы во всей силе обнималось неизреченное и беспредельное естество, мы говорим, что его или совершенно нет, или оно нам вовсе неизвестно”... Божественная сущность не может быть постигнута через выделение отличительных и характерных признаков. Божественная природа проста и бесконечна... Она выше всякого начала, не представляет признаков своего собственного естества: ибо наисобственнейший ее признак тот, что ее естество выше всякого представления об отличительных свойствах. В созерцании Божественного бытия уму человеческому не на чем остановиться, неоткуда начать: “как некое обширное море, оно не дает никакого знака, указующего на какое-либо начало.” Потому здесь безусловная грань для умозаключений.

“Ибо в рассуждении Его не представляется ничего, — ни времени, ни места, ни цвета, ни очертания, ни вида, ни объема, ни количества, ни протяжения, ни иного чего именуемого, именования, вещи или понятия.” Созерцательная мысль непрестанно движется, никогда не достигая. “Простота догматов,” говорит св. Григорий, “предполагает, что Бог не может быть охвачен ни именем, ни понятием, не иной какой постигающей силой ума, что Он пребывает выше всякого не только человеческого, но даже ангельского и премирного постижения, что Он неизглаголен, неизречен, превыше всякого означения словом, — и имеет одно имя, которое служит к познанию его собственного естества, — именно, что Он один паче всякого имени”... В мышлении о бытии Божиим должно простирается в бесконечность. Слов не хватает. “Одно есть имя, означающее божественную сущность, — говорит Григорий, — именно самое удивление, неизреченно возникающее в душе при мысли о Ней”... И душа умолкает, — “настает время молчать и содержать в тайне сознания неизъяснимое чудо оной неизглаголенной силы”... Было бы прелестью и обольщением домогаться и любопытствовать о неизреченном Естестве, искать собственное Имя Божее. *Миро изливанное имя Твое* (Песнь П. I. 2.), — о Божественном мире можно судить по благовонию испарений, но выше всякого имени естество таинственного мира. “Ведаем высоту славы Покланяемаго из того самого, что не можно обнять помыслами, заключая о несравнимом величии,” заключает св. Григорий.

Нужно различать созерцательную жизнь души в Боге и знание о Боге. “Господь не знает что-либо о Боге, но иметь в себе Бога называет блаженством” — напоминает св. Григорий. На высотах духовной жизни человек нераздельно близок к Богу, в самом себе являет Божественные черты. И однако и тогда познание о Боге невозможно. “И всякая тварь обширностью своего воззрения не может выйти из самой себя, но всегда в себе пребывает и, на что ни смотрит, видит себя, хотя и думает, будто видит нечто высшее себя, однако не имеет по естеству и способности смотреть вне себя.” Это относится и к Богопознанию. Богопознание есть образ Божий, начертываемый гадательной силою взыскующего ума. В созерцании умной природы, которое превышает чувственное разумение, разум “по догадкам” стремится уловить то, что убегает от чувств, и каждый иначе идет к искомому, и “соответственно рождающемуся у каждого разумению о предмете, сколько то возможно, выражает мысль, сближая как можно более значение речений с сущностью постигаемого.” Иначе сказать, язык и самое понимание становятся символическими. О Боге мы говорим не в именах, которые закрепляли бы твердые понятия, но в символах или в подобиях, которые только “указуют” на пречистое Естество. И потому эти слова не имеют смысла вне живого опыта, в котором означение или символизация раскрывается и осуществляется. “Человеческий многозаботливый и испытующий разум при помощи возможных для него умозаключений стремится к недоступному и верховному Существо и касается Его. Он не настолько пронизателен, чтобы ясно видеть невидимое, и в то же время не все отлучен от всякого приближения, так чтобы не мог получить никакого гадания об искомом. Об ином в искомом он догадывается оцупью умозаключений, а иное усматривает некоторым образом из самой невозможности усмотрения, получая ясное понятие о том, что искомое выше всякого познания. Ибо, что не соответствует Божескому естеству, разум понимает; а что именно должно думать о нем, того не понимает.” Отсюда множественность имен и наименований, и только в совокупности этих имен ум человеческий приближается к раскрытию своего созерцательного ведения о Боге. Эти имена “кажутся какими то искрометными, воспламенениями, которые не могут сделать в точности видимым заключенного в них смысла”... “Но ты, прияв их в себя, чрез веру сделайся подъяремни-

ком Того, Кто по вселении в тебя, намерен у тебя воплотиться. Ибо ты — престол Его, а соделаешься и домом”... Вслед за Василием Великим Григорий Нисский различает два типа Божественных имен. Первый, — это имена отрицающие, дающие представление о Божественном бытии чрез прямое противопоставление свойствам бытия тварного, чрез освобождение мысли от тварных признаков. “Заключающееся в каждом из этих наименований значение указывает только на отстранение ближайшего к нашему разумению, но не изъясняет самого естества, от которого отстранено несвойственное ему.” Сюда относятся не только имена отрицательные, апофатические по словесной форме, но и наименования по внешнему виду утвердительные, которые, однако, выражают скорее отсутствие или противоположность. Св. Григорий находит, что даже имя “Благий” выражает только непричастность и противоположность злему, что называя Бога Началом, мы утверждаем Его безначальность. “Эти имена составляют как бы перепись какую или перечень тех понятий худого, которые к Божеству не приложимы.” Эти имена как бы отражают путь ума, чрез очистительное отвлечение восходящего к неизреченному Боговедению. И есть второй тип имен, производных от Божественных действий или энергий, — “ибо Невидимый по естеству делается видимым в действиях, усматриваемый в чем-нибудь из того, что окрест Его.” Эти имена не касаются существа Божия. “Превысший всякого имени, — говорит Григорий, — получает от нас многообразные именованья по различию благодетельных.” Эти имена не означают ничего кроме действий, “которые касаются нашей жизни.” Эти имена закрепляют наши Богоприличные умопредставления. “Все рождающиеся у нас понятия о Божеском естестве мы выражаем в форме имен, так что никакое название не прилагается к Божескому естеству без какого-либо особенного понятия.” Действие не дает однозначного представления о действующем. “Если бы хотелось мне узнать что-нибудь о ветре, — говорит Григорий, — и ты указал бы на груды песка, нанесенную ветром, или на кучу соломы, или на поднятую пыль, не дал бы ты дельного ответа на вопрос.” По действиям Божьим мы можем судить только о том, что в Боге есть для них основание, есть нечто “соответствующее всем подобным понятиям,” “Усматриваемые во вселенной чудеса доставляют содержание богословским понятиям, по которым именуем Божество премудрым, всемогущим, благим, святым, блаженным, вечным, также Судиею, Спасителем и подобным тому.” Чудеса являют твари славу и величие Божие, — но не полно и не всецело. И действие Божие явлено в них лишь отчасти. “О самой же силе, от которой действие (не говорю уже о естестве, от которого сила), чудеса мира не дают ясного свидетельства. К тому же и дела Божие превышают меру человеческого восприятия”... Тварный мир слишком мал, чтобы вместить беспредельную Премудрость, Силу и Славу, чтобы быть точным и полным образом премирного Божества... Нужно прибавить, что св. Григорий различает еще имена Божии “отрешенные,” и “относительные,” — “одни содержат в себе указания высокой и неизреченной Славы, а другие указывают на многообразность промыслительного строительства, так что, если бы не было пользующихся благодетельными, не приличествовали бы сии речения, указующие на благодетельные.” — “Следуя внушениям Писания, заключает Григорий, — мы дознали, что естество Божие неизреченно и неизреченно, и утверждаем, что всякое имя, познано ли оно по человеческой сущности, или преданное Писанием есть истолкование чего-либо разумеваемого о Божием естестве”... Имена Божии суть создания самостоятельности человеческого ума, истолковывающего опыт Боговидения, описывающего и скрепляющего свой созерцания и догадки... И в этом смысле они боголепны и нужны. Они превращаются в обманчивые кумиры, если мысль видит в них нечто большее, если она

преувеличивает, как бы обожествляет их смысл. Учителя лжи, говорит Григорий об евномиянах, “почти явно творят из своего мнения идола, когда обожествляют смысл, являющийся в слове: нерожденность, так что она уже не есть качество, приписываемое в известном смысле Божескому естеству, но сама есть Бог или сущность Божия”... В полемике с Евномием Григорий подробно останавливается на объяснении отдельных имен Божиих и показывает, что ни одно из них не именуется Божия естества. Не случайно Писание “понятие сущности, как такое, которое невозможно вместить, и которое не приносит пользы для пытливых, оставляет неизреченным и неисследимым”... Священные писатели “естество Его, как высшее всякого имени, и не означали именем и не заботились о том”... Не составляет исключения и таинственное Богооткровенное имя: Сущий. И более того, — именно это имя всего более свидетельствует о неименуемости и безыменности Божией. Ибо это бескачественный и тем самым ничего не выражающий предикат. “Иное — понятие бытия, и иное — образа бытия. Первое даже донныне неизреченно и не объяснено тем, что сказано, заключает св. Григорий, — о Боге ничего нельзя знать, кроме того, что Он есть, ибо на это указывают слова: Аз есмь Сый”...

Учение св. Григория об именах Божиих опирается на его общее учение об именах и понятиях вообще. Он раскрывает его в полемическом противополжении теории Евномия. Но было бы напрасно предполагать, что он по полемическим мотивам скрывал или не договаривал свои взгляды. Не верно также определять взгляд Григория, как скептический номинализм, и подчеркивать, что он в своей теории имен расходится с основными началами своей религиозной метафизики. В действительности мнимый “номинализм” Григория вполне последовательно вытекает из начал его апофатического миропонимания. К тому же в своей теории имен он в сущности только повторяет или развивает подлинное мнение на эту тему самого Платона, подобно тому, как теорию Евномия можно связать со взглядами Кратила, как они изложены Платоном в его диалоге под этим именем. Григорий Нисский видит в словах “изобретение человеческого рассудка.” Поэтому понятно, что существует много языков. “Если бы закон природы повелел рождаться именам для нас из самих предметов, как из семян или корней рождаются растения,” — замечает Григорий, — то все люди говорили бы единым языком. Вавилонское столпотворение не означало, что Бог создал несколько языков. Он только попустил разделение народов, раздельное созидание языков народами. В понимании Григория язык есть нечто творческое и живое. “Изобретение” языка человеком Григорий представляет себе не как произвольную выдумку, но как раскрытие и осуществление естественных сил разума. Дар слова дан человеку от Бога, как некая разумная способность. “Он дал естеству нашему силу, а уже мы сами делаем дом, скамью, меч, плуг и вообще нужное для жизни”... В таком же смысле “и сила, т.е. возможность, слова есть дело Создавшего наше естество таковым.” Но эта возможность реализуется человеком творчески и свободно. Как Бог не управляет непосредственно каждым движением Им созданной твари, так не сидит Он, как некий грамматик занимающийся тонкословием имен. Слова, звуки и выражаемые в них понятия творят люди, — творят силою даннаго им “примышления,” ἐπινοία. “Примышление,” определяет Григорий, подобно Василию Великому, — “есть способность открывать неизвестное, отыскивающая дальнейшее при помощи ближайших выводов о том, что составляет предмет занятий.” Иначе сказать это творческая сила мысли, — “более тонкое и тщательное исследование мыслимого,” определял Василий. Не случайно и Григорий иногда вместо ἐπινοία говорить просто διανοία, размышление, рассуждение, судящая сила разума... Конечно, размышление не есть измышление, не есть вымысел, выдумка или произвол. Именование

предполагает именуемое, и именуются вещи для их точного обозначения, для закрепления нашего познания и знания о них. Поэтому в известном смысле имена произвольны, — иначе они не были бы именами, не были бы знаками, были бы пусты и лишены смысла, значения. Но имена предполагают умысел, предумышление... “Разумная сила души, происшедшая таковою от Бога, затем сама собою движется и взирает на вещи, а для того чтобы знание не потеряло слитности, налагает на каждую из вещей как бы некие клейма, обозначения посредством звуков.” Григорий Нисский различает созерцание, восприятие предметов и их познание. “Поелику нам невозможно иметь всегда перед глазами все существующее, то нечто из того, что всегда пред нами, мы познаем (непосредственно), а другое напечатлеваем в памяти. Но сохраняться в памяти отдельно ничто не может иначе, как если обозначение именами заключающихся в нашем разуме предметов не даст нам средство отличать их один от другого.” Именованье связано с различением понятий, с изменчивостью нашего опыта. Поэтому, с одной стороны именованье не нужно и даже невозможно для Бога, — “когда самая находящаяся в нем Мудрость и Сила неслитно и отдельно объемлет естество сущего”... Иначе сказать, потому что в Боге созерцание и постижение мира неизреченно совпадают. С другой стороны, природа человеческих имен и выражаемых ими понятий объясняет, почему не познается и не именуется даже в тварных предметах их естество, сущность. Вещи познаются в их отношениях, в их действиях и взаимодействиях. О них мы и судим и говорим, — изображая не естество описываемого, но некоторые отличительные черты, качества, усматриваемые в вещах. Мы не знаем существа вещей, — одному Богу открыты и ведомы основания вещей. Нам это и ненужно, — “потому и Писание не вдается в рассуждение о сущности созданного, как о предмете излишнем и бесполезном.” Подлинного знания о твари в ее существе и основаниях человеческая мысль и не вместила бы. Ибо оно сияло бы всем великолепием мощи и славы создавшего. Потому то, — заключает св. Григорий, — “мы познаем своими чувствами и самые стихии мира лишь настолько, насколько полезно для нашей жизни получить знание о каждой из них. А каково понятие их сущности, сему мы не научены, и незнание это не наносит нам вреда.” — Имя по мысли св. Григория есть знак, или, отмета вещей, σῆμα... Именно поэтому оно связано с вещью, — “примышление слов или усвоение имен имеет нечто общее с самими предметами.” Вопрос, однако, именно в том, что есть эта общность или связь имени и предмета. Григорий Нисский на том именно и настаивает, что это связь творческая и свободная, создаваемая силою разумения. Имя присоединяется, примышляется к вещам, но не возникает из самой вещи. Имя не совпадает с вещью, и в то же время не есть нечто самостоятельное, не имеет собственной ипостаси, — “всякое имя есть отмета и знак какой-либо сущности и мысли, сам по себе не существующий и не мыслимый.” Здесь он следует Платону, поскольку его точка зрения выражена в “Кратиле,” устами Сократа, во второй его речи. Вещи обладают определенной природою и потому имена вещей, для того чтобы быть целесообразными, должны этому естеству соответствовать. Имена существуют θεῖσαι, не φύσαι. Их создает законодатель, как некий художник имен. Но создает, конечно, целесообразно, воплощая общую идею имени, как орудия мысли, в соответственной материи звука. При этом, оговаривает Платон, художники бывают разные и их творения имеют разное достоинство. Не все имена равно удачны, бывают и неудачные имена, как бывают неудачны и живописные изображения. Имя есть подобие вещи. В диалоге “Кратил” Платон стремился ответить прежде всего на вопрос, учат ли нас чему-нибудь имена. И на этот вопрос он ответил во всяком случае отрицательно. Познать вещь можно только из ее созерцания, не из имен. Аристотель только договорил Платона и с

большей ясностью подчеркнул, что имена есть человеческое установление, и нет естественных имен. Григорий Нисский воспроизводит именно эту Платоновскую теорию. От имен он обращает внимание к самим вещам, к неисчерпаемости опыта. В вещах есть своя определенность. Она установлена Богом, Творцом вещей, а не имен. Ее мы можем усмотреть и до известной степени выразить. Но никогда мы не можем создать точной копии мира в нашей мысли, — это недоступная задача и задача праздная: такое подобие заслонило бы от нас действительность. Логическое познание и слово есть средство от нашего бессилия, а не свидетельство нашей силы. Слова и понятия нужны для памяти и для разговора, для общения между людьми, разделенными по своей телесной природе... “Мы по необходимости, наложив на вещи как бы знаки, посредством их объясняем друг другу движение ума. А если бы как-нибудь иначе возможно было обнаруживать движение разума, мы перестали бы пользоваться периодической услугою имен, яснее и чище беседовали бы друг с другом, открывая стремлениями разума самую природу вещей, которой занимается ум”... И действительно, по мере восхождения и очищения ума слово немеет и оскудевает, — “препобеждается всякая выразительная сила слова и оказывается малою перед истиною”... Высшее созерцание превышает меру слова... Слово становится ненужным и немощным, когда самое бытие ясно раскрывается перед созерцательной мыслью. Созерцание выше слова, ибо слово есть орудие рассуждения.

Св. Григорий знает меру в своем пафосе неизреченности. Изреченность и постижимость для него совсем не означает сокровенности, неприступности Божественного бытия. Напротив, мотив “обожения” выражен в его богословской системе с предельной силой. Он только резко прочерчивает грань дискурсивного, рассуждающего, умозаключающего познания, — не признает за ним самодовлеющего достоинства, отсылает к опыту. Однако св. Григорий не отрицает и высокого познавательного достоинства слова. В первых, слова Писания. На этом основании он отклоняет евномиянскую терминологию, подчеркивая незаменимость Богооткровенных Троических Имен: Отца, Сына, Духа Святого. Но Писание есть для св. Григория только символ, указующий на духовную реальность; потому и недостаточно, и обманчиво иудейское буквальное понимание Писания, — “представляющееся с первого взгляда толкование написанного, если не будет понято в надлежащем смысле, часто производит противоположное жизни, являемой Духом”... “Тело Писания,” как некая завеса, часто закрывает “Славу, заключенную в Писании”... Закон и пророки, это были некие оконца в прообразовательной стене учений, чрез которые проникали лучи истины. “Позади этой стены стояла истина, тесно связанная с прообразом”... Ныне обильно льется Евангельский свет. Писание есть запись Откровения, “свидетельство открытой нам истины.” “Всякое Писание потому называется Богодуховенным, что оно есть учение божественного вдохновения. Если снять телесный покров слова, остающееся есть Господь, Жизнь и Дух”... И Писание надлежит хранить до буквы... Это относится и ко всей вере, — “крайней хулою и нечестием признавая и малое изменение преданных речений”... “Поелику сия вера предана апостолом от Бога, не делаем в ней ни сокращения, ни изменения, ни прибавления,” — св. Григорий настойчиво подчеркивает всегда достоинство предания, “древнего правила веры” и “наследия отцов.” “В доказательство нашего слова достаточно иметь дошедшее к нам через отцов предание, сообщаемое, как некое наследство, от апостолов чрез последующих святых,” заключает Григорий, — надо “благоговеть пред достоверностью тех, кто свидетельствован Святым Духом, пребывать в границах их учения и знания, а не дерзать на то, что не было доступно разумению святых”...



#### IV. Богословское таинство.

В созерцании св. Григория Нисского Бог есть прежде всего полнота, — полнота бытия, истинное и владычественное бытие, — единственное подлинное бытие, — единственное, что имеет бытие по самой своей природе. — “Нет ничего сущего в подлинном смысле, кроме превысшей всего сущности и причин всего, от которой все зависит,” — замечает Григорий. Тем самым Божество безгранично и беспредельно. Это выражается прежде всего в вечности и в простоте. “Божественная природа по своей сущности,” говорит Григорий, — “единопроста, единовидна, несложна”... Божественная жизнь — едина, непрерывна сама в себе, бесредельна, вечна и ни с какой стороны не встречает препятствия ни в каком пределе... Бог сам в Себе имеет движение жизни, или, точнее сказать, есть Жизнь, — “что есть, то и есть жизнь, в нем действующая, жизнь, которая не делается ни большей, ни меньшей от какого-либо приложения или отъятия”... Ибо ни прибавить что невозможно к бесконечному, ни отнять нечто от бесстрастного естества... Вечность Божественной жизни может быть означена символом круга. Окружность нигде не начинается, в ней нет первой и нет последней точки, она совершенно однородна, заключена в самой себе. Такова и Божественная вечность. “Ибо от настоящего мгновения, как от средоточия и какого-то знака, простираясь мыслью в беспредельность жизни и пробегая ее повсюду, как и в круге, равно и одинаково увлекаемся необъятностью, везде встречаясь с Божественной жизнью, которая не прекращается и сама с собою не разрывна, и бываем не в состоянии познать какой-либо предел и какую-либо часть”... Накоплением слов св. Григорий стремится выразить “непрекращающееся и бесконечное блаженство жизни”... “Это — Тот, Кто за пределами всего, для Кого нет ничего, что видел бы Он за пределами Себя. Кто не имеет конца, которым бы прекратилось Его бытие, но равно всегда отовсюду Сый, и беспредельностью жизни равно преступая как конечный предел, так и понятие начала, во всяком своем наименовании дает подразумевать вечность..” В этом пафосе божественной вечности Григорий близок к Оригену. И подобно ему отождествляет безусловное бытие и благо, — подлинно быть и есть природа блага... Бог по естеству своему есть всякое благо, какое только можно объять мыслью; или лучше, — Он выше всякого блага, и мыслимого и постигаемого, — как выше он красоты или доброты. Бог есть полнота и источник всего, — бытия и блага, и доброты. И потому Он выше всего, что есть. Бог есть полнота, и потому — блаженство, — “взирая на себя, все имеет, что желает, и желает того, что имеет, не приемля ничего отвне.” И наконец Бог есть любовь и источник любви, — “жизнь Вышнего естества есть любовь.” Ибо Бог в Своем Самопознании познает Себя, как Красоту. Потому Бог есть Любовь, что Он есть Красота. Св. Григорий, как эллин, связывает любовь не с добром, но с добротой, с красотой. Впрочем, понятие доброты не лишено этического содержания, как доказывает сродство слов *κάλλος* и *καλός*. — Такое ведение о Боге получает душа чрез самосозерцание, когда в ней, как в образе Божиим, начертывается и выступает живой отпечаток божественных совершенств, к которым она и по природе своей причастна и подобна. О свойствах Божественного бытия мы не столько заключаем, сколько созерцаем их в умаленных отражениях, стремясь, как образы, к Первообразу.

Полнота Божественной жизни выражается в тайне Троичности, единосущной и нераздельной, — и здесь “всякое высокоглаголение и велегласие есть некая неясность и молчание”... Григорий принужден был говорить и старался говорить от Писания. Но именно о свидетельствах от Писания шел спор, нужно было объяснить их и все

свидетельства свести в единство, устранить произвол и кривотолки в библейских ссылках, ограничить неопределенность слов. Оттого св. Григорий объясняет троическую тайну и “от общих понятий.” Подобно св. Василию и Григорию Богослову он определяет путь троического богословия, как путь средний между иудейским догматом и заблуждением эллинистующих, т.е. между строгим монотеизмом и политеизмом... “Ибо догмат иудея низлагается исповеданием Слова и верою в Духа, а многобожное заблуждение эллинистующих уничтожается единством по естеству, отвергающим мысль о множестве. Но опять по надлежащем исправлении нечестивого предположения в том и в другом, пусть останутся из иудейского понятия единство естества, а из эллинистства одно различие по ипостасям. Ибо как бы неким исправлением погрешающих о едином является число Троицы, а вдающихся в множество — учение о единстве”... Этот синтез разорванных истин связан для Григория с общим Каппадокийским различением понятий “сущности” и “ипостаси.” Вместе с тем в борьбе с Евномием св. Григорий должен был с особенной точностью раскрыть понятие единосущия, прежде всего в связи с учением о совершенной неизменяемости и полноте Божественного бытия. Так определились темы его троического богословия, которое он никогда не излагал в систематической связи, но обычно полемически... Исходя из понятия о Боге Григорий старается вывести истину троичности. Бог не бессловесен, не *ἀλόγος*, и стало быть имеет Слово, *Λόγος*. Это надо мыслить Богоприлично: — Естество нетленное и присносущное имеет вечное и ипостасное Слово, и Слово это нужно представлять живым, “в жизни,” — иначе Оно уже не ипостась, не самосущее Слово... Невозможно мыслить какое-либо различие в свойствах между Отцом и Словом, как не инаково наше слово от нашего ума, который оно проявляет, — “нет ничего умозерцаемого в Сыне, что не принадлежало бы вполне Отцу.” Иначе нарушились бы единство и простота Божества. Оно слагалось бы из неподобного: Слово Божие показывает в себе тоже, что усматривается в Боге, от Которого Оно есть, — в этом единстве или тождестве определений сказывается единство естества. И вместе с тем, “Слово есть иное с Тем, Чье Оно Слово, — потому что наименование некоторым образом есть относительное и в речении: Слово, необходимо подразумевать и Отца Слову, — не будучи чьим-либо Словом, оно не было бы и Словом.” Слово и Тот, от Кого Оно, — различаются по ипостаси. Св. Григорий предпочитает называть Вторую Ипостась Сыном, чтобы параллелизм и соотносительность имен ярче показывали неразлучность и неслиянность ипостасей, — “имя Отца указанием отношения к Нему совокупно с собою привносит понятие об Единородном,” “с наименованием Отца познается ипостась Единородного”... Поэтому он возражает против “новых имен,” вводимых Евномием (“нерожденный”), который “скрадывает у слушателей то понятие взаимного свойства, которое с именами само собою входит в мысль.” Подобным образом приводит Григорий к понятию о Духе, — по подобию нашего дыхания, которое обнаруживает собою силу слова и представляется нам вместе со словом. Так и в естестве Божиим благочестиво мыслит Божий Дух, Дух Бога... Заметим, что св. Григорий избегает говорить, что Бог есть Дух. Дух есть имя ипостаси, а не естества. Конечно, Дух Божий, “сопровождающий Слово и обнаруживающий его действительность,” не есть некое преходящее дуновение, от вне втекающее и изливающееся вон. Это не было бы Боголепным представлением. Надлежит разуметь под Духом “самосущую силу, которая сама по себе в особой ипостаси представляется, неотделима от Бога, в котором Она, и от Слова Божия, Которое Она сопровождает, не в бытие изливается, но подобно Слову Божию, существует ипостасно”... И опять иное есть Тот, Кто имеет Слово и Духа... Эта Троичность ипостасей не нарушает Божественного единства, различаемого,

но не разделяемого в подлежащем. Бог — един и единственный, единственное благо, мозаключенная и неразделенная монада, неизменяемый никаким прибавлением, но всецело Единица,  $\epsilon\nu$ , нераздробляемая, всецелая, полная... Одно и то-же счислимо и избегает счисления, — счисление и порядок не означает различия по природе, вообще не касается природы, — так и в твари: человек остается человеком и после числа, как был им прежде. Ту же мысль св. Григорий развивает и иначе. Он исходит из анализа имен. Всякое имя Божие означает силы или действия Божии, — энергии. И вот, нет действий особенных у каждой ипостаси, — но все совершается Троицею нераздельно. Едино нераздельное действие Святой Троицы, — и эта сила принадлежит всем трем лицам. Эта называемая деятельность ( $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$ ) едина, — не только общая, но именно единая, одна и та-же. Ибо “всякое действие, от Божества простирающееся на тварь, и именуемое по многообразным о нем понятиям, от Отца исходит, чрез Сына простирается и совершается в Духе Святом”... Дана нам жизнь, — дана от Отца и Сына и Духа. Св. Григорий очевидно понимает крещение, рождение нетленное... И дана одна жизнь, не три, — “одна и та же жизнь приводится в действие Отцом, уготовляется Сыном, зависит от соизволения Духа.” Это свидетельствует о единстве божественной Жизни, которой мы приобретаем... Св. Григорий резко и решительно подчеркивает тождество триединых Божественных действий и этим ясно переходит за пределы родовой общности: энергии едины, как едино, а не только общо естество. Он стремится разрушить соблазняющую аналогию с человеческими действиями и деятельностями, когда в одном деле могут соединиться многие, не становясь одним, или когда действие многих можно обнять общим понятием, хотя каждый действует даже вне общения с занимающимся чем-нибудь подобным. Так три философа, три ритора не становятся одним, а единство занятия остается только общим именем... О Боге мы мыслим иначе. Здесь разумеется тождественное действие, — “одно движение и распоряжение благой воли, переходящее от Отца чрез Сына к Духу”... “Вся промыслительность, попечительность и бдительность над вселенной, говорит Григорий, — едина, едина, а не трояка, — святою Троицею совершается, однако не рассекается троючастию по числу созерцаемых верою Лиц, так чтобы каждое из действий, само по себе рассматриваемое, было или одного Отца, или особо Единородного, или отдельно Святого Духа.” — Григорий формально следует за Оригеном, но по существу не согласен с ним. Во-первых, потому что отвергает допускаемое Оригеном распределение действий по ипостасям, отвергает несовпадение царств Отца, Сына и Духа по объему и составу, — он утверждает как раз обратное. Во-вторых, потому что он совершенно свободен от того субординатического уклона, который был у Оригена, — действие Божие по Оригену как бы затухает в порядке нисхождения по счисляемым ипостасям, — сила убывает, убывает мощь и власть. Правда, и у Григория путь Божественного Действия в мир соответствует порядку Лиц: *от Отца через Сына в Дух*, при чем различаются:  $\acute{\epsilon}\kappa$ ,  $\delta\acute{\iota}\acute{\alpha}$ ,  $\acute{\epsilon}\nu$ . Однако, это есть различие во Внутритроической жизни, соответствующее неслиянному строю единосущной Жизни, — потому и ведет оно к уразумению троической тайны. — Нужно, наконец, прибавить, что в едином, но троическом действии, конечно, нет перерывов или какого-либо протяжения времени, — как нет никаких разделений и промежутков в самой Троице, — “ибо в предвечном естестве нет расстояния,” нет никакой пустоты или “неосуществленной среды.” Во всеблаженной жизни нет протяжений, нет ничего, что можно было бы измерить, — “у Бога и вне Бога нет ничего такого, из чего в продолжении прохождения одно уже проходит, другое будет проходить,... все равно всегда присуще, как настоящее.” Различение времен исключается, всякое “некогда” и “когда,” — ибо исклю-

чаются изменения: Бог ничем не становится, но есть, как полнота и “троическая простота”; в Боге ничто не возникает, — “что было, то и есть и будет; а если чего когда-либо не было, того нет и не будет”... На этом основании св. Григорий опровергает Евномия, который тщился вознестись “выше рождения Сына,” точно можно отыскивать ступени в бесконечном... Если что было прежде Сына, то прежде не было и Отца, и во всяком случае окажется, что сам Бог “делается старше и моложе самого себя”... Невечность Сына предполагает небытие Отца. Благодетель требует отвлекаться от времени, — “и прежде веков и после них беспредельность Его жизни льется повсюду”... Время, — проникновенно говорит Григорий, — “течет собственным своим чередом или содержит в себе, или минует естество постоянное, непреложное, пребывающее в собственных своих пределах”... — Все имена Божии и все представления о Нем “появляются вместе с вечностью Божией.” Этим исключается и всякая делящаяся последовательность в действиях Божьих, — они просты, как проста Божественная полнота. Здесь снова сходство и резкое отличие от Оригена, который сумел из вечности и простоты Божественного бытия сделать только субординатические выводы и потому самое Божество Второй (строго говоря, нельзя даже прибавить: и Третьей) ипостаси сводил на “причастие” (Божеству), как бы опасаясь, что даже вечное рождение нарушает простоту. Св. Григорий понял, что полнота не противоречит простоте, что, напротив, это объективно совпадающие и неслитно-неразделимые свойства, и потому из Оригеновских понятий выковал непреложную ризу подлинно-точных догматов.

В раскрытии троичности Григорий исходит из понятия силы: Сын и Дух — силы, но силы “существенно существующие,” т.е. ипостаси. Понятие ипостаси Григорий определяет подобно Василию брату. “Ибо под сим названием (Отца, Сына и Духа) познаем не разность естества, но одни свойства, служащие к познанию ипостасей, по которым знаем, что Отец не Сын и Сын не Отец, что Отец или Дух Святой не Сын, но каждое Лицо познается по особой отличительной черте ипостаси, в неопределенном совершенстве само по себе не представляемое и неотделяемое от Лица, с Ним соединенного”... Итак, ипостасные имена суть имена соотносительные, и при том скорее апофатические, чем утвердительные, — во всяком случае они не дают нам исчерпывающего разумения тайны Троической жизни тем более, что исключается всякая аналогия с тварным смыслом этих слов. Имена ипостасей означают “особенности,” и отношения, образ бытия, — *как*, а не *что*... При определении ипостасных особенностей Григорий Нисский отклоняется от других Каппадокийцев, особенно от Василия. Отца и Сына он различает прежде всего как нерожденного едиnorodного, ἀγέννητος и μονογενής. Это два образа бытия: быть нерожденно и быть едиnorodно, — св. Григорий говорит не просто о рожденности Сына, но подчеркивает имя: Едиnorodный, чтобы яснее отличить неисповедимый образ бытия Сына и Духа. Не удовлетворяясь определением ипостаси Духа, как “Святости” у Василия, не находя достаточным термин: ἐκλόρευσις у Григория Богослова, Григорий Нисский видит отличительное свойство третьей ипостаси в том, что она — третья: от Отца чрез Сына, δι’ υἱοῦ. Это διὰ имеет онтологический, а не только икономический характер. Однако это διὰ не означает сопричинения, существенно отлично от ἐκ, и Григорий резко подчеркивает единство начала... Собственно говоря, “чрез Сына” почти равнозначно “от Отца,” — ибо Отец есть имя Первой ипостаси в отношении ко Второй. — Имена Отца, Сына и Духа не суть имена естества или природы, — по естеству ипостаси именуется равно Богом. Григорий это резко подчеркивает во исключение всякого субординатизма. Имя Бога равно для Трех, общее для них, так что нельзя говорить: Бог и Бог и Бог, — едино Божество, един Бог.

Стало быть, неизреченное естество и ипостаси различаются, как общее и частное... Однако, это соотношение общего и частного нужно понимать богоприлично. Это значит прежде всего, что надлежит вполне отвлечься от всякой изменчивости и изменения и понимать особенное (или неделимое) в совершенной полноте завершенного и простого бытия, в котором нет среды и разделения. Эту оговорку св. Григория не всегда с достаточным вниманием учитывают. То верно, что вслед за Василием Великим и Григорий поясняет различие сущностей и лиц человеческим примером: человек (вообще) и три неделимых: Петр Иаков, Иоанн. Однако, это не значит, что общее есть только производное от частного, выделяемое в них чрез отвлечение от различаемого. Формально каппадокийская терминология напоминает Аристотеля, аристотелевский плюрализм и индивидуализм, — так что общее есть только понятие, под которым стоят индивиды. Однако, у каппадокийцев резче выражен затушеванный у Аристотеля мотив субстанциального единства, единство материального принципа, так же недоведомого (ибо бескачественного), как и у Аристотеля. Но если у Аристотеля эта бескачественность есть проявление бедности, то для Каппадокийцев в отношении к Божеству она означает полноту, сверхкачественность, — не смутность, но высшее совмещение уже не распадающегося на отдельные качества. Это единство “подлежащего” предполагается различением ипостасей... Отсюда резкий реализм (или онтологизм) у Григория Нисского. Ему приходилось отвечать на резко поставленный вопрос: почему не три Бога, раз три ипостаси. Ведь Петр, Иаков, Иоанн — три человека. Может показаться, что Григорий отвечает на это недоумение слишком много, — ибо он отвечает, что строго говоря и о людях нельзя сказать: три. Не стирает ли он при этом различия между Божественным и тварным естеством, равно подводя и то, и другое под понятие субстанциального единства? И к тому же не есть ли его ответ только словесный обход трудности, только оговорка... Григорий отвечает так: Строго говоря неточно и противоречиво сказать: *три человека*. Ибо три относятся к различному, а человек есть имя неразличаемой, но как раз отождествляемой сущности. Именем человека нельзя обозначить собственного различаемым, это не собственное имя, а общее, — счисляются же собственные имена, их только можно складывать и обозначать числом. При этом счисление уже предполагает единство, как основание сложения. “Человек” — один, ибо одно и то же тождественное содержание мыслится о каждой ипостаси. “Естество одно, сама с собою соединенная и в точности неделимая единица, не увеличиваемая прибавлением, ни уменьшаемая отнятием. Как есть одна, так и остается. Хотя и во множестве является, сущая, нераздельная, нераздробляемая, всецелая, не уделаемая участникам по особой части каждому”... Численный порядок не производит разности естества, — исчисляемое таким же пребывает само в себе, каково есть, счисляется ли оно или не счисляется, и во всяком случае, неизменяемое временем. В отношении к сущности меньше ли Авраама имел явившийся на свет через 14 родов Давид? Меньше ли был человеком Давид, потому что во времени жил позже Авраама? Каждый тождественно с другими и равно есть человек, — “человек в точнейшем понятии может быть назван собственно один”... Св. Григорий напоминает о логической неизменности понятия: счисляется же внутри понятия, “что представляется в особом очертании”... “Человек” в трех один, как золото одно во множестве статиров, — “ни умаления, ни приращения не происходит, когда оно усматривается во многих или немногих”... Общее и частное соотносится таким образом, как *что* и *как*. Однако, в тварном мире неразделяемая и тождественная сущность (например человеческая) находится в постоянном становлении, в изменчивости, в процессе, — оставаясь сама собою, она реально является или осуществляется в разных и собственно слу-

чайных индивидах, — “иногда в тех, иногда в других, иногда в большем, иногда в меньшем числе.” “Ибо если кто человек, то он не есть уже непременно и Лука и Стефан,” прибавочные “особенности” безразличны для тождественного естества, они случайны (συμβεβηκότες). Именно в этом отношении Божественное бытие неподобно тварному. “В трех Лицах не бывает никогда никакого приращения или умаления, превращения и изменения.” Здесь нет никакого повода к неточному словоупотреблению, — мы счисляем людей, несмотря на тожество естества, только потому, что здесь случайная и изменчивая множественность неделимых... “В рассуждении св. Троицы не бывает никогда ничего подобного, потому что именуются одни и те же, а не иные и иные лица, то же и одинаково содержания. И не допускает Она никакого приращения до четверицы, ни умаления до двоицы, — потому что не рождается и не исходит от Отца или какого из Лиц еще новое лицо, так чтобы Троица когда-либо стала четверицею, и не прекращает со времени бытия своего какое-либо из сих Лиц, чтобы Троица стала двоицей.” Это значит, что Божественные ипостаси суть непреложные и как бы необходимые ипостаси, в которых безначально и неизменно осуществляется полнота неизреченного Божеского естества, — непреложные и вечные образы бытия Единого Бога. Ударение лежит именно на простоте и неизменности. “Ибо Лица Божества нераздельны между собою, ни по времени, ни по месту, ни в воле, ни в начинаниях, ни в деятельности, ни в том, чтобы претерпевать что-либо подобное усматриваемому в человеке”... Простота бытия открывается в некой сплоченности неслитных ипостасей. Св. Григория нельзя упрекать в натурализме, как бы формально не напоминал его язык даже западно-стоическое словоупотребление. Если он и употребляет Тертуллиановский образ трех огней, трех светильников, он устраняет основную неточность стоицизирующего языка: сравнение с золотом и монетами опасно потому, что из неопределенной материи произвольно чеканятся раздробляемые в существовании случайные монеты. Именно эту неопределенность, случайность, произвольность, равновозможность и текучесть Григорий категорически исключает. — И нужно прибавить, различие общего и частного для Григория, как и для всех Каппадокийцев, есть только вспомогательное логическое средство. Основное в его созерцании — таинственное Троическое единство, “Троическая простота,” живое единство бытия, единая Жизнь. Это трехобразное единство Жизни и есть единство сущности, единосущие, — бытие в нераздельном единстве. В Божестве усматривается не косное единство или неподвижность, но полнота жизни: эта жизнь открывается, как Троиединство. В этом существенное отличие богословского таинства Новозаветной веры от догмата иудейства.

## **V. Покров вселенной.**

Для мира Бог есть начало и предел, источник существования и цель всех стремлений. Вначале Бог сотворил небо и землю. Это значит, что тварь имеет начало своего существования в Боге и что она начинает быть. “Начало миробытия, — говорить св. Григорий, — означает, что и поводам и причинам, и силам всех существ Бог вдруг и в одно мгновение положил основание.” И это основание созданий знает один только Творец. Для нас возникновение твари непостижимо. Однако, знаем, что начало бытия она имеет “через изменение,” — ее начало есть “некое движение и изменение несуществующего в существующее”... “Самая ипостась твари начата изменением,” и потому тварь необходимо изменчива, по естеству своему есть нечто изменчивое, становящееся, — пока не достигнет исполнения, не совершится, не придет в полноту. Творческая воля Божия есть единственная опора твари в этом текучем существовании. Мир существует и стоит пото-

му, и только потому, что “художественная и премудрая Божья сила, открывающаяся в существах и все проникающая,” содержит и устроит его, — “проникает Собою каждое из существ и растворением силы своей во вселенной содержит существа в бытии. Бог не только создал мир, — некогда. Он сохраняет, содержит его, — как Вседержитель, своим вездеприсутствием... — “Ибо ничто не может пребывать в бытии, не пребывая в сущем”... Бог пребывает в мире не смешиваясь с ним, — как душа не расплывается в оживотворяемом ею телесном составе. Это напоминает стоическое *διοίκησις*, но с той оговоркой, что это “растворение силы” не нарушает существенной трансцендентности и неприступности Божественного бытия. Тварь противоположна Богу, “созданное естество и Божеская сущность разделены и не имеют никакой связи по отличительным свойствам,” — и однако всюду распространяется Божественная “неколичественная и неопишная Сила, в себе самой содержащая века и все творение в них”... Как? не знаем, и да не любопытствуем, — ибо это превышает меру разума. Что было до сотворения? Какая нужда в сотворенном? Знаем только, что все создается силою Слова, ибо не бессловесием (*ἀλογία*) начинается мир.

В библейском рассказе о творении св. Григорий видел запись синайских созерцаний Моисея, — не домысел умозакрывающего разума. За буквой рассказа нужно вскрыть его внутренний смысл, как бы вслед за Моисеем взойти в таинственный мрак. Св. Григорий хочет идти дальше Василия... — Мир есть целое, стройное и согласное. И как целое создан он Творцом. Бог творит Премудростью и Премудрость есть воля, а с решением воли нераздельно для Бога дело, “в деле творения, замечает Григорий, надлежит представлять себе в Боге все в совокупности, — волю, Премудрость, могущество, сущность существ”... Не случайно приравнивает св. Григорий “могущество” Божие и “сущность существ.” Он исключает при этом два предположительных допущения: Бог творит не из Себя, ибо разнороден твари, и не из каких “запасов,” не из какого несозданного вещества. Это и значит: “самое устремление Божественного произволения, когда пожелает, бывает делом и хотение осуществляется (сущетворится), немедленно обращаясь в естество по власти Всемогущего, Которая чего только премудро и художнически ни пожелает, не оставляет изволения не приведенным в действие. Приведение же изволения в действие есть сущность”... Св. Григорий оговаривает, что вещество, как таковое, в основании своем невещественно, но “происходит от умопредставляемого и невещественного.” Вещество есть совокупность качеств, вне которых ничто не мыслимо и не представимо, — их “совокупное стечение” и образует вещественность. “Все сии свойства сами по себе, — думает Григорий, — понятия и голые умопредставления,” ибо ни одно из них само по себе не есть вещество, — легкость, тяжесть, плотность, цветность, очертание, протяжение... Эти невещественные качества Бог и творит в начале, — поводы, причины, силы существ... Начало, подчеркивает Григорий, означает “мгновенность и неразрывность,” и вместе с тем “начало временного протяжения.” Однако, начало времени еще не во времени, не есть еще время, — здесь Григорий повторяет Василия. Начало времени означает начало движения и изменения. Возникновение твари есть начало ее становления. Вселенная не сразу возникает в своей полноте. Она постепенно устроится. Вдруг и сразу возникают элементы мира, — из ничего, и при этом Бог сообщает им силу самоосуществления. Мир начинает составляться... Сперва земля была “праздной и безразличной,” ибо — объясняет Григорий, — “все уже было в возможности при первом устремлении Божиим к творению, как бы от вложенной некой силы, осеменяющей бытие вселенной, но в действительности не было еще каждой в отдельности вещи.” Иначе ска-

зять, земля была и не была, — “но ожидала того, что дается устройением качеств, что и значит: прийти в бытие”... Пустота, по переводу Феодотиона, — ибо дана была “сила воспринять качества,” но не было еще их. Мрак был надо всем, “когда каждое из наполняющих вселенную существ еще не оказалось самим собою”... Но создана была не только бескачественная материя, — напротив, именно этого св. Григорий и не допускает. Создано было смешение качеств, и оно должно было отстояться. И для этого, как некая скрепа и связь, вложено в создание естества “Божественное художество и божественная сила,” сила движения и сила покоя.

Шестоднев, по мысли св. Григория, есть описание устройства земли, осуществление тварных потенций. “Если предварительным могуществом Создателя всему в совокупности положено вещественное основание,” — говорит он, — “то частное проявление видимого в мире совершилось в некотором естественном порядке и в последовательности, в определенное продолжение времени”... За началом следует “необходимый некий ряд в известном порядке.” Сперва является огонь, и вдруг, проторгшись из глубин тяжелого вещества, озаряет все светом, — *и бысть свет...* “Рече Бог,” — это значит, что вложено в каждое существо “некое премудрое и художественное слово”... Бог не говорил членораздельно, но могуществом своим “вложил в естество светоносную силу,” — и то, что происходит от закономерного действия Богом вложенных сил, Моисей прямо именует делом Божиим... В Божественном творчестве нет последовательности. Последовательность принадлежит осуществляющейся твари... К ней относится счисление дней, определяемое круговращением стихий. Первоначальный хаос вращается, и по различию плотности стихии размещаются, огонь устремляется на поверхность и стремится вверх, пока не встречает “предела чувственной твари.” В Библии он назван твердью, а “за сим пределом,” — замечает Григорий, — “следует некая умопредставляемая тварь, в которой нет ни образа, ни величины, ни ограничения местом, ни меры протяжения, ни цвета, ни очертания, ни количества, ни чего-либо иного усматриваемого под небом.” Тогда путь огня изгибается и описывает круг. Весь этот процесс есть день первый, и смысл его — отграничение видимого и умопредставляемого. И дальнейший процесс мироустройства св. Григорий представляет, как выделение и разделение. В продолжение трех дней совершилось “взаимное отделение каждой вещи в мире,” — все распределилось. Так разделились суша и вода, выделились светила, солнце, луна и звезды, размещенные в пространствах по свойству своей светлости. Все заняло свое место в премудром некоем порядке, и сохраняет его “в непреложном постоянстве по силе своего естества”... Это не могло совершиться сразу, — “потому что все движущееся непременно движется во времени и для взаимного между собой сложения частей нужно некоторое продолжение времени”... Потому только в четвертый день слагаются небесные светила. — именно слагаются, а не созидаются заново. Можно думать, что мысль о естественном месте каждой вещи сложилась у св. Григория под влиянием Аристотелевой физики. — О последних днях творения св. Григорий не говорил подробно, считая разъяснения Василия Великого достаточными. Он только подчеркивает, что есть ступени в творении, некоторое восхождение к большему, к естественному совершенству. Сперва мертвое вещество, потом растения, наконец существа бессловесные. Сперва вещество, затем жизнь в него проникающая. И снова есть ступени жизни. Общая всем существам органического мира “жизненная и душевная сила” проявляется в трех видах: как “сила растительная и питательная” уже и в растениях; как “сила чувственная” или “сила восприятия” в животных; как “сила разумная” или сила рассуждения только в человеке. При том это не три формы единого начала, но именно три



непереходящих ступени, предполагающие друг друга в восходящем порядке. Эту мысль об иерархическом строении природы, восходящую тоже к Аристотелю, св. Григорий проводит настойчиво. Потому и можно сказать, в шестой день все достигло своего конца или цели, — “все богатство твари готово было и на земле и в море”... Это сразу и покой и движение, — две взаимно противоположные силы в своем сочетании порождают симфонию мира; так что и в движении оказывается покой и в неподвижности движущееся. “Все существует одно в другом и поддерживает друг друга, ибо прелагающая сила неким круговращением прелагает все земное из одного в другое и из того, во что оно преложено, снова приводит в то, чем оно было прежде... Так создается некий круг, обращающийся во-круг самого себя и всегда делающий одни и те же обороты, так что ничто не убывает и не прибывает, но все и всегда пребывает в мерах первоначальных.” Это воистину есть гармония, — “музыкальная некая стройность,” “первая, первообразная и истинная музыка”... Мир есть некое “складно и чудно сложенное песнопение всем обладающей силе,” — и это всестройное сладкопение может расслышать ум.

Особое место в творении занимает мир ангельский, мир духовный и бесплотный, но заключенный и временем и пространством, — ибо “ничто из приходящего в бытие через изменение не может быть иначе, как в месте и во времени”... Это не значит, что ангелы пребывают в пространстве так же, как тела, — но они связаны, ограничены пространством, не обладают вездеприсутствием, хотя и могут являться, где пожелают, не тратя на то времени. Со временем их бытие связано глубже, — в этом Григорий резко отличается от Василия Великого. Он считает естество ангельское удободвижным, называет его “неусыпающим,” — это связано с его основной мыслью: все должно стремиться к Богу, и стремиться безостановочно и беспредельно, никогда Его не достигая. В духовной жизни в особенности не может быть остановки, она по существу своему есть путь, — и стало быть она есть жизнь во времени, в постепенности или последовательности. Этот динамизм особенно ярок в мире ангельском. “Природа ангелов некоторым образом непрестанно создается, изменяясь вследствие приращения благ в большее, так что не видать никакого предела и возрастанию в лучшее пределов не положено”... Григорий Нисский допускал, что ангельское царство возникло постепенно, чрез некое таинственное размножение, так что число ангелов составилось, — и затем умалилось через падение. Вместе с тем и иерархия чинов ангельских по его мнению возникла, — она определяется по степеням достигнутого совершенства. Число ангелов Григорий определяет по притче о потерянной овце, — оставляете девяносто девять ради одной... Григорий объясняет: оставляет ангелов и приходит к человекам... Бытие ангелов есть вечное славословие. Нужно прибавить, что ангелы не обладают полнотой ведения. Можно думать, что самая их бесплотность ограничивает их ведение, — во всяком случае тайну воплощения уразумевают и узнают только чрез Церковь, как открывает Апостол (Еф. 3:10-12). И, может быть, в Церкви “яснее они видят Невидимого,” замечает Григорий. — Судить о естестве ангельском мы можем по “одноплеменности” души нашей с ними, хотя и облечена она телом.

Творение мира завершается созданием человека. Это действительное исполнение и завершение. Однако, человек не только часть мира, но и владыка его или царь, — потому он вводится в творение последним. Мир устроится и украшается Богом ради человека, как некий царский дворец; и человек вводится в эту полноту не для того, “чтобы приобретать то, чего нет, но чтобы наслаждаться тем, что уже есть,” — отчасти как зритель, отчасти как владыка. — Есть двойственность в устройении человека. С одной стороны, он — средоточие вселенной, полнота природы, микрокосм, “некий малый мир,

содержащий в себе те же стихии, которыми наполнена вселенная,” — потому и сотворен человек последним, что “объемлет собою всякий род жизни.” Однако не в этом достоинство человека. “Что важного в том, — спрашивает Григорий, — чтобы почитать человека образом и подобием мира? Ведь и земля переходит и небо изменяется, и все, что в них содержится, переходит переходением содержащего.” И иронически замечает об языческих мудрецах: “Говорили: человек есть микрокосм... но громким этим именем воздавая такую хвалу человеческой природе, не заметили, что почтили человека свойствами комара и мышей”... Космичность человека только потому получает смысл в глазах Григория, что он создан по образу Божию и чрез это становится проводником Божественных действий во всякую тварь. В человеке срастворяются природа умная и природа чувственная. Так понимает св. Григорий взятие персти земной для образования человека; и в эту персть вложена жизнь собственным Божественным дуновением, “чтобы земное сопровознеслось с Божественным, и единая некая благодать равночестно проходила по всей твари, при растворении дольного естества с Естеством премирным.” Через человека и земная стихия получает участие в жизни духовной. В человеке смыкается весь мир. Потому и создан человек так торжественно, — не спешно, не одним могуществом, не совокупным повелением, но по совету, “как бы с рассматрительностью”... Бог творит человека по единой любви, чтобы стал он участником божественного блаженства. Именно поэтому Бог творит человека по образу Своему и по подобию, “чтобы был он одушевленным подобием Божественной и превечной силы”... Ибо подобное познается подобным, и “для того, чтобы соделаться причастником Божьим, необходимо, чтобы в естестве приобщающегося было нечто сродное тому, чего оно причащается.” И Бог дает человеку некую несказанную полноту благ... Разгадку бытия человеческого, св. Григорий видит в этом основном понятии: образ Божий. В нем грань между миром (природой) и человеком.

Образ Божий в человеке нужно искать в той стороне человеческого бытия, по которой он отличается от природы, т.е. в “разумной стороне” его, в уме (*νοῦς*). Вместе с тем, образ предполагает отображение: образом Божиим в человеке должно быть признано все, что отображает Божественные совершенства, т.е. вся совокупность благ, вложенная в человеческое естество”... Так онтологически мотив переплетается с этическим: образ Божий есть фактор динамический, допускающий приращение и умаление, имеющий большую или меньшую точность и полноту. Образ тем более осуществлен и явлен, чем полнее человек отображает Божественное совершенство, чем полнее является он “отображением Божеского естества.” Тогда богообразность открывается во всем человеческом составе, — из его средоточия, из ума... “Как часто в малом осколке стекла, когда случится ему лежать под лучом, бывает видим целый круг солнца, показываясь в нем не в собственной своей величине, но в каком объеме круга вмещает в себе его малость осколка, — так и в малости нашей природы сияют образы невыразимых оных свойств Божества.” Образ Божий в человеке предполагает живую связь человека с Богом, уподобление человека Богу, — ибо только чрез такое уподобление человек становится причастен Божественных благ. “Ум, как созданный по образу Наилучшего, пока причастен, сколько для него возможно причастие Первообразу, и сам пребывает в лепоте. Если же скольконибудь уклонится от сего подобия, лишается красоты, в которой пребывал. Ум украшается подобием первообразной красоте, подобно некоему зеркалу, которое становится изображающим черты видимого в нем.” И красота ума отображается во всем человеческом составе, — так что “во всем соразмерно происходит общение истинной красоты, — посредством высшего украшается непосредственно следующее за ним”... В известном смысле, быть образом Божиим значит

жить в Боге, иметь возможность и начаток этой жизни, “возможность быть прекрасным”... Эта возможность выражается в определенных свойствах человеческого существа. И прежде всего, — в свободе... Свобода означает “несвязанность никакой природной силой,” способность самостоятельной решимости и избрания. Свобода есть необходимое условие добродетели. “Ибо добродетель есть нечто неподвластное и добровольное, а принужденное и подневольное не может быть добродетелью”... С другой стороны, вне свободы нет разума: “словесное и разумное естество, если перестало действовать свободно, утратило вместе и дар разумности,” т.е. дар различения и суда. Наконец, “если бы какая необходимость возобладала человеческою жизнью, то с этой стороны стал бы неверен образ, по сему несходству сделавшись далеким от Первообраза. Ибо как естество, подчиненное и порабощенное каким-либо потребностям, могло бы именоваться образом естества царственного?” Со свободой в человеке связано его влечение к благу, иными словами, — любовь. “Бог есть любовь и источник любви, — подчеркивает Григорий. Это Зиждитель и для нашего естества соделал отличительной чертою... Следовательно где нет сей любви, там претворены все черты образа”... Наконец, в естество человеческое вложено бессмертие, — “чтобы по врожденной ему силе могло оно познавать превысшее Существо и воцеловать вечности Божией.” Таким образом царственное достоинство и призвание вводимого во вселенную человека, как ее царя и владыки, связано с его Богоподобием... — Понятие образа Божия, в человеке, св. Григорий всегда раскрывает в связи с учением о Богообщении. Онтологическую сторону вопроса он оставляет как бы в тени. Мало того, по его мысли непостижимость естества человеческого принадлежит именно к образу Божию в человеке. “Образ, пока не имеет недостатка ни в чем из умопредставляемого в Первообразе, в собственном смысле есть образ. Но как скоро лишает в чем-либо подобия с первообразом, в этом самом не есть уже образ. Посему, так как одним из свойств, усматриваемых в Божем естестве, является непостижимость сущности, то по всей необходимости и образ в этом имеет сходство с первообразом... имеет точное сходство с превыше-Сущим, непостижимостью своею отличая свое непостижимое естество”... Эта непостижимость не исключает возможности познания и определения, как и о Боге можем мы говорить, несмотря на непостижимость Его существа. Однако последние онтологические глубины для нас закрыты. Образ Божий в человеке онтологически неопределим — иначе и быть не может, по непостижимости естества Отображенного. Можно говорить только об отображении совершенств Первообраза или, что то же, о причастии его благ. Св. Григорий выводит это из призвания к Богообщению. “Человеку, приведенному в бытие для наслаждения Божественными благами, должно было иметь в естестве что-либо сродное с тем, чего он причастен. Посему то он украшен и жизнью, и словом (разумом), и мудростью, и всеми Боголепными благами, чтобы по причине каждого из сих даров иметь воцеление сродного... Сие то и книга Миробытия многообъемлющим словом выразила в одном речении, когда говорит, что человек сотворен по образу Божию”... Вот почему нельзя свести богообразность человека к одной определенной черте. Одно остается бесспорным. Образ Божий нужно отыскивать в духовной стороне, а не в чувственном составе человека. Однако, образ Божий включен в чувственное срастворение, чтобы он проявлялся и в чувственном. В этом смысл двусоставности человеческого существа.

В создании человека св. Григорий различает два момента, впрочем хронологически совпадающих. Сказано: сотворил Бог человека... “Неопределенностью выражения, — объясняет Григорий, — указывает на все человечество, ибо твари не придано теперь сие имя: Адам, как говорит история в последующем; напротив того, точное имя сотворенному

человеку дается не как какому-либо одному, но вообще роду”... Божественным предведением и могуществом в первом устройении объемлетя все человечество. Для Бога в сотворенном Им нет ничего неопределенного, а напротив того, для каждого из существ полагается некий предел или мера... Это не значит, что создан был некий всечеловек или всеединый человек. Создано было человечество во всей полноте и объеме, но так, как сразу был создан и весь мир, что, однако, совсем не предполагает эмпирической осуществленности сразу всего... Это значит только, что первый человек был создан не как единичная и обособленная личность, но как родоначальник человечества, и что Божественная творческая воля объемлет всю полноту имеющих произойти человеков, единосущных между собою, и для каждого полагает основание и цель (τέλος, — предел). Нужно заметить, что по мнению св. Григория, Богом изволено конечное число человеческих личностей и этим предопределяется конечность исторического процесса, — пока не исполнится мера рождений... Бог “предусмотрел соразмерное устройению человеков время, чтобы появлению определенного числа душ соответствовало и продолжение времени, и тогда остановилось текучее движение времени, когда прекратится в нем распространение человеческого рода”... Всеединство относится скорее к Божию мановению, нежели к естеству, возникшему “при первом устройении,” — “по силе предведения, как бы в одном теле сообщята Богом всяческих полнота человечества,” говорит Григорий. Он хочет только подчеркнуть, что образ Божий был дан не только первоначальному Адаму, “но на весь род равно простирается таковая сила.” И объясняет: “потому целое наименовано одним человеком, что для Божия могущества нет ничего ни прошедшего, ни будущего, но и ожидаемое наравне с настоящим содержится вседержашей действительностью; посему все естество, простирающееся от первых людей до последних, есть единый некий образ Сущего”... Каждый человек “имеет в себе полную меру человеческого естества,” вот что прежде всего хочет подчеркнуть св. Григорий; и потому Адам, как первоначальный, имел в себе все то, что и каждый из его потомков, — однако, “в рассуждении естества.” Естество во всех едино и тождественно, но отличительные свойства раздельны, — Григорий никогда не говорит о их совмещении в Первоначальном. Он подчеркивает, напротив, “предсуществование” потомков в “предках, — по общей сущности, которая не рождается вновь и не разделяется по числу рожденных. И при том, не предсуществует (как и вообще не существует) вне ипостасей. Во всяком случае св. Григорий различает создание человека “по общей сущности” и создание мужа и жены. Различие полов не относится к образу Божию, ибо не может быть возведено к Первообразу. “Посему, — заключает Григорий, — устройство естества нашего есть некое двоякое: одно, — уподобляемое естеству Божественному, и другое, — разделяемое на разные полы.” Это второе “устройство” соединяет человека с природой бессловесной и скотской... Для человека, созданного по образу Божию, не было и нужно разделение на полы, ибо размножение совершалось бы тем же неведомым способом, “каким ангелы возросли до множества”... Только в грехопадении, выпадая вообще из равноангельского состояния, человек, утрачивает и этот образ бесстрастного размножения. В предвидении этого падения, “поелику прозорительной силою предусмотрел, что произволение человеческое не пойдет прямым путем к прекрасному, и потому отпадет от равноангельской жизни,” Бог “примышляет” к Своему образу различие и разделение полов, которое не имеет никакого отношения к Божественному первообразу, — “примышляет для естества способ размножения, сообразный для поползнувшихся в грех, вместо того, что прилично ангельскому величию, насадив в человечестве способ взаимного преемства скотский и бессловесный.” Св. Григорий оговаривает, что это

его частное мнение и догадка... В этих рассуждениях несомненны громкие отзвуки Оригенизма. Однако, во многом Григорий решительно расходится с Оригеном. Во первых, он отвергает предсуществование и перевоплощение душ, — “будто некие племена душ прежде жизни в теле составляют особое гражданство,” — признает рамножение даже в мире ангельском и с особой силой подчеркивает динамизм временного процесса, как процесса, в котором осуществляется и существорится полнота человеческих ипостасей. При этом св. Григорий с особой резкостью подчеркивает, что ни душа не происходит без тела, ни тело без души, но одно у обоих начало. Человек не слагается из двух, но по силе рождения сразу происходит и по душе и по телу. Развитие человеческого семени есть единый органический процесс, все производится “силою сокрытой в семени”, — “так же и душа есть в семени, но неприметно”... От одушевленных рождается одушевленное, — живая, а не мертвая плоть. “Признаем невозможным, чтобы душа приноравливала к себе чужие жилища” — заключает Григорий. — Во вторых, у св. Григория нет того брезгливого принципиального спиритуализма, что у Оригена. Все созданное Богом было, по библейскому слову, — добро зело. Это значить, “что в каждом из существ должно быть усматриваемо совершенство добра,” — “каждая стихия, каждая сама по себе, по особенному для нее закону исполнена добра,” — “будет ли то многоножка, зеленая лягушка, или животные, родящиеся от гниения нечистот, — и они добро зело”... Вещественное, как такое, для Григория не есть нечто нечистое, и возникает первично. И животное не есть нечто нечистое, оно нечисто только в человеке, — “ибо, чем бессловесная жизнь ограждена для самосохранения, то будучи перенесено в жизнь человеческую стало страстью”... И мало того, в самом человеке низшие движения бессловесной души под властью разума “превращаются каждая в вид добродетели,” — в этом св. Григорий повторяет Василия. Наконец, “второе устройство” человека в понимании Григория есть дело Божие. “А порядок естества, установленный Божиим изволением и законом,” — замечает он — “далек от укоризны в пороке.” И продолжает: “Ибо все устройство органических членов направлено к единой цели и цель сия — человеку пребывать в жизни.” Потому и самое скотское и страстное размножение не есть нечто низкое, — оно “вводит преемство естеству,” чрез него “естество борется со смертью.” “Родотворные члены — соблюдают человечество в бессмертии, так что смерть, всегда против нас действующая, некоторым образом бездейственна и безуспешна, потому что природа возобновляет себя, вознаграждая недостаток рождающимися.” Это — мотив чуждый и далекий Оригену. Остается впрочем неясным, к какому времени относит св. Григорий это “второе устройство” человека и актуальное разделение полов. И можно думать, что раз только под “кожаными ризами” Григорий разумел телесную материальность, облекающую падшего человека, человек безгрешный в своем равноангельском состоянии был свободен от сходства с бессловесными в своей телесности и актуально не разделялся на полы. Божественное предведение только предопределяло предстоящее огрубение и разделение, изволяло его возможность. К половому различию это во всяком случае относится. Вообще же вряд ли св. Григорий признавал полную невещественность первоначального устройства человека, — это противоречило бы его основной мысли о срединном положении человека в мире, как связующего звена между бесплотным и земным, о его царственном призвании и положении в природе. Скорее Григорий разделял мнение, выдвинутое еще Мефодием Олимпийским и повторенное Григорием Богословом, что кожанные одежды означают только огрубение и омертвление тела человека, чрез что именно и становится он скотоподобен. Не телесность, но смертность, “возможность смерти.” И эта смертность есть “риза, совне на нас нала-

гаемая, служащая телу на временное употребление, нечто не сродняющееся с естеством,” — именно риза, оболочка, “мертвенный хитон”... Во всяком случае св. Григорий с особой силой настаивает (и вряд ли не против оригенистов) на целостности теперешнего человеческого состава, на совершенной современности душевного и телесного развития... Следует прибавить, что мнение Григория Нисского, что брака не было до падения, что, следовательно, “закон супружества” есть порождение греха, так что не может быть безгрешного брака по природе, разделяли среди древних учителей и те, кто всего дальше стоял от Александрийских влияний. Прежде всего Златоуст и Феодорит Кирский, — впрочем впоследствии Златоуст изменяет свой взгляд. Позже ту же мысль мы встречаем у Максима Исповедника, у Дамаскина, у византийских богословов, вплоть до ответа патриарха Иеремии тюбингенским богословам уже в 1576 г.

В падшем человеке трудно узнать первозданного, не легко согласиться, что есть в нем образ Божий. “Ибо где Богоподобие души? Где неподлежащее страданию тело? Где вечность жизни? Человек смертен, страстен, скорогибнущ, по душе и телу расположен ко всякому роду страстей.” Богоподобие видно только в преуспевших, — в них снова просиявает подобие Божественных красот. И по ним можно разгадать первозданный закон человеческой жизни, — закон иерархической стройности. Все должно подчиняться духу или уму и выражать его достоинство и совершенство. В этом состоит бесстрастие, — ἀπάθεια, — впрочем этот термин определяет норму от обратного, чрез противопоставление страстям. Смысл страстности — в обращении или низращении иерархии, в подчинении высшего низшему, в “передаче гнусности вещества самому уму.” Бесстрастие совпадает с нетлением, ἀφθαρσία, — ибо при здоровой иерархичности человеческой жизни во весь состав человека через ум втекают животворящие лучи Божественных действий. Это избавляло первозданного человека от изменчивости и текучести, делало его состав стойким и прочным, — в этом состоит бессмертие, нестареющая жизнь. Заповедь, данная Богом первозданному человеку, — господствовать над землею, — в понимании Григория означала не только призвание человека к царственной власти над природой, но и повеление господствовать над бессловесным вообще, т.е. именно власть разума над неразумным. И в этом завершалась бы иерархическая стройность, первозданная мусикия сотворенного мира. Этим было бы оправдано место человека во вселенной. Человек призван к господству над природой, для этого должен быть независим от нее, и эта независимость, невовлеченность в ее круговорот и текучесть и была осуществлена в райской жизни. Это была жизнь чрез вкушение духовных благ, чрез причастие присносущной Жизни. Св. Григорий не разрешал сказания о рае в иносказание или притчу, — он не отрицал природы, но из нее выделял, освобождал человека, призванного по самому составу своему стоять не в ней, а над ней.

## VI. Судьба человека.

Судьба человечества определяется Божественным предназначением и свободным избранием воли. Человек создан свободным и ему поставлена динамическая задача. Эта задача не была решена. Напряжение воли ослабело, инерция природы превозмогла над стремлением к Богу. Это вызвало распад человеческого существа и разлад во всем мире. Вселенная перестала быть зеркалом Божественных красот, ибо вписанный в мир образ Божий помутился. Так вошло в мир зло. Зло — из несущих, и не имеет для себя основания в Божественной воле. И потому, есть несущее, — “само по себе не существует, но — чрез лишение добра”... Как говорит Григорий, “зло есть название того, что вне мысли о

добрее”... Именно как “несущее,” зло прежде всего противоположно сущему Благу, — тому в мире, что имеет свое основание в творческой воле Божией. Однако, — говорит Григорий, — “парадоксальным образом зло в самом небытии имеет свое бытие”... Зло не есть призрак, хотя и имеет лишительную природу, — есть лишение, недостаток добра... “Вне свободного произволения нет никакого самобытного зла,” вся реальность зла в превратном произволении. Это — трава несеянная, лишенная корней... И, однако, зло реально, хотя и неустойчиво, “не имеет ипостаси”... Это некая тень, появляющаяся по удалении луча. Из этого св. Григорий заключает к последнему упразднению зла, которое как нарост и кора должно спастись с доброго и добротного естества. Но это упразднение зла не есть в его глазах рассеяние призрака, это есть трудное изживание злой действительности. Этим определяется содержание исторического процесса. В этих взглядах Григорий близок скорее к Оригену, нежели к Платону, у которого он берет только слова.

Источник зла — в изломе воли, — в том, “что переменчивость естества поползнула у человека в противоположную сторону.” Этот поворот воли противен естеству и поэтому его повреждает, разрушает. “Отпадение от истинно Сущего,” говорит Григорий, — “есть порча и разрушение существующего”... Но как возможен этот поворот воли от сущего к несущему? Как может воздействовать на волю и мотивировать ее то, чего не было и чего нет? Разгадка этой тайны первого греха и отпадения — в том, что первому человеку была поставлена динамическая задача. Врождено человеческому естеству стремление к добру, но не различение добра; и опознание блага есть для человека задача. Что именно есть добро и благо, — это надлежало узнать. И смысл падения — в обмане: обманутый внешней личиной, “ошибившись в пожелании истинного добра,” человек принял “призрак хорошего” за истинное благо, по безрассудству признал прекрасным то, что веселит чувства. Это — обман суждения, суждение по несоответственному мерилу... “Ибо ложь есть какое-то рождающееся в уме представление о несущем, будто бы существует то, чего нет, — а истина есть несомненное понятие о Сущем”... — Человек не только обманулся, но был обманут, — обманут из зависти... Некий высший ангел оскорбился созданием человека по образу Божию... Таков второй корень зла и греха, — в мире ангельском. И соблазвившийся ангел, как некий камень разорвав естественные связи с добром, собственной тяжестью катится по скату. Он вводит человека в обман, — “коварно приступает к человеку с обманом, убеждая самому себе нанести смерть и стать самоубийцей”... Змий прельщает Еву “призраком добра,” чувственным удовольствием, “что прекрасно для взора и приятно для вкуса.” Трудно сказать, как понимал св. Григорий запретное дерево, реалистически или иносказательно; но ясно, в чем видел он смысл райского запрета: “повелено было прародителям вместе с познанием добра не приобретать и познания о том, что противоположно ему, но удаляясь от того, что является вместе и добрым и злым, наслаждаться чистым благом, не смешанным и не причастным злу”... Зло по природе своей двойственно, обманчиво, — яд, смешанный с медом. И дерево познания добра и зла так названо потому что “оно произращало некий слитый и смешанный плод, срастворенный из противоположных качеств”... Познание добра и зла означает не различение, но влечение, — влечение к смутному, ко злу в обличье добра. Плод запрещенного дерева не есть ни отрешенное зло (ибо цвел красотой), но и не чистое добро (потому что сокрывал в себе зло), — это смесь того и другого. Иначе сказать — двусмысленность... Чувственный соблазн родился в человеке из низшей сферы души, из ее вождевательной силы, отвлекшейся к вещественному и при том ускользнувший от сдержки ума, — ум тем самым утрачивает свою царственную власть. И нарушается запрет. Это значит, что грех есть еще и

преслушание воли, т.е. зло имеет не только объективный, но и этический смысл. Не чувственное, как таковое, но влечение к чувственному, “страсть удовольствия,” “вещественное и страстное расположение” есть грех и зло, корень и начало греха и греховности. Ум подобно зеркалу, обращенному в противоположную сторону, “оставляет неизображенными светлые черты добра, отражает же в себе безобразия вещества.” Впрочем, вещество оказывается безобразным именно через обособление от высшего... — Через грехопадение человек подпадает законам вещественного мира, становится смертным, тленным, умирает. Смерть, умирание, смена форм и поколений, рождение и возрастание, — все это изначально и естественно в природном мире, и в природе не есть ни порочность, ни болезнь. Смерть противоестественна, и потому болезненна, только в человеке; впрочем, по мнению св. Григория, и для человека, она есть в то же время и некое благодетельное врачевание, путь к воскресению и очищению. Потому исцеление греховной порчи совершится в воскресении, которое есть вместе с тем восстановление первоизданной нетленности.

Это восстановление, исцеление и обращение человека невозможно, неисполнимо естественными силами. Есть необратимость в зле, инерция ложного движения. Для спасения требуется и необходимо новотворческое действие Божие. Правда, св. Григорий допускает некое самоисчерпание зла, невозможность для зла быть нескончаемым, бесконечным, беспредельным, — ибо это есть свойства бытия, предполагающие причастность Сущему, причастность благу. Он хочет сказать, что только для стремления к добру есть бесконечная среда, делающая возможным бесконечное движение. Ибо предел недоступен. В противоположном же направлении нет бесконечного протяжения. “Так как порок не простирается в беспредельность, но ограничен необходимыми пределами, говорит Григорий, то по сему самому за пределами зла следует преество добра”... Это рассуждение связано с мнением св. Григория об исчерпывающей полноте грядущего восстановления, о невозможности последнего упорства во зле, устойчивости зла. Однако, при этом Григорий уже предполагает пришествие Христово, явление Искупителя, предполагает искупление совершившимся, и как раз не может допустить ограничения в объеме этого искупительного действия. Помимо Богоявления во Христе он не говорит о самоисчерпании зла. Напротив, в Воплощении Слова он видит единственный выход из “черного и мрачного моря человеческой жизни.” В искупительном деле Христа он, подобно св. Афанасию видит прежде всего возвращение жизни, победу над смертью и смертностью. Это невозможно иначе, как чрез соединение Божественной жизни с составом человеческим, — жизни свойственно истребление смерти... “Присноживущий принимает на себя телесное рождение, не в жизни имея нужду, но нас возвращая от смерти к жизни... и собственным телом Своим дает естеству начало воскресения, силою Своей сооставив целого человека,” т.е. все человеческое естество... Св. Григорий предлагает и другое обоснование необходимости Божественного вмешательства в мир человеческих зол, вслед за Оригеном говорит о выкупе диаволу, точнее о выкупе у диавола. Человек согрешил добровольно, — постольку диавол справедливо властвует над ним, как отдавшимся ему в рабство. Потому, с одной стороны, бесполезно и несправедливо насильственное врачевание,” — это значило бы нанести естеству (нашему) ущерб в величайшем из благ,” в свободе... Это было бы “лишением Богоподобной чести.” С другой стороны, было несправедливо употребить насилие и полномочие против диавола, приобретшего падшего человека в рабство... Отсюда единственный способ освобождения, — выкуп по договору... Очевидно, что лукавый демон не обменял бы лучшего на худшее. Во Христе он привлечен и как бы очарован (а не утрачен) необычайностью жизни и чудесами. Он спрашивает



цену и получает в надежде, что “если чрез смерть он овладеет плотью, то овладеет и всею находящейся в ней силой.” Расчет обманщика был обманут, — “проглотив приманку плоти, пронзается удю Божества”... В этой неудачной “юридической” теории св. Григорий следует Оригену и даже сгущает краски. Не говоря уже о том, что она плохо согласуется с основным строем богословской системы Григория, она внутренне противоречива. Основная мысль, что только Бог может справедливо избавить человека от греха оборачивается выводом об обмане; и Григорий доказывает, что обманщика только обманывать и подобает, — “так и здесь по закону справедливости обманщик воспринимает то, чему семена вложил по собственному произволению, и обманувший человека приманкой удовольствия и сам обманывается человеческим видом.” Григорий впадает здесь в неуместный и недоказательный антропопатизм. Нужно припомнить, что эту теорию со всею резкостью опровергал св. Григорий Богослов. — Во всяком случае основная цель воплощения Слова есть “воскресение и обожение человека.” Он “вступил в единение с нашим (естеством), чтобы оно чрез соединение с Божеством стало Божественным, изъято было от смерти, избавлено от мучительства сопротивника”... Это язык Афанасия и Иринея.

Св. Григорий предчувствует; “домостроительство Бога Слова по человечеству” и иудей и эллин равно найдут “невероятным и неприличным.” Иудейский и эллинский соблазны повторяются в христианских ересьях, — в арианстве и аполлинаризме. Учение о Богочеловеческом единстве св. Григорий и раскрывает в противоположность этим ересям и под сотериологическим углом зрения. “Ибо одному только давшему жизнь в начале возможно и вместе с тем прилично было бы и воззвать жизнь погибающую.” И вместе с тем, “что было бы за исправление нашей природы, если бы... Божество восприняло в единение с Собою какое-либо иное небесное существо”... Так от реальности искупления надлежит заключать о двояком единосущии Христа, во “единстве ипостаси” Богочеловека. Выражения “две природы” Григорий видимо избегает и даже выражается так: “двоякое познаем во Христе, — Божеское и человеческое, по естеству — Божеское, а по домостроительству — человеческое.” Для описания Богочеловеческого единства он не имеет определенной терминологии, — говорит и о  $\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\alpha$ , и о  $\mu\acute{\iota}\xi\iota\varsigma$  или  $\kappa\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$ , — называет Христа “Богоносцем,” иногда ограничивается голым:  $\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ ... Это только известная словесная беспечность или небрежность: как “смешение,” он определяет и органическое единство тела; как  $\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\alpha$  определяет он и Троическое нераздельное единство. Образ соединения естеств, конечно, остается для нас непостижимым, отчасти его уясняет сопребывание души с телом. В полемике с аполлинаризмом св. Григорий с большой полнотой излагает учение о человечестве Спасителя. И, прежде всего, подчеркивает полноту воспринятого человечества. “Никто из христиан не говорит, что соединившийся с Богом человек был половинный, но во всей целости вступил в соединение с Божескою силою”... Ведь “нельзя назвать человеком того, у кого не достает чего-либо такого, без чего не полна его природа”... Это бесспорно под сотериологическим углом зрения. Господь пришел и воплотился ради спасения, — “погибало же не тело, но гиб всецелый человек, срастворенный душою; если надлежит сказать слово справедливое, то прежде тела гибла душа”... Господь приходит спасти погибшую овцу, — “и находит погибшее, и восприемлет на собственные рамена целую овцу, а не одну только кожу овцы,” ибо “не в части овцы последовало заблуждение, но вся совратилась, — и возвращает ее всю.” Моющие одежду никогда так не поступают, приводит Григорий другое сравнение, — чтобы одни пятна оставить, а другие свести, но всю ткань с одного конца до другого очищают от загрязнения, чтобы одежда стала одинаковой цены, во всех частях своих от мытья получив равную чистоту.

“Так, поелику жизнь человеческая осквернена грехом в начале и в конце и во всех средних частях, омывающая сила должна была коснуться всего и не делать так, чтобы одно уврачевано было очищением, а другое оставлено без уврачевания”... Нужно припомнить, что для Григория “человек” есть имя естества... Св. Григорий подчеркивает целостность человеческого состава: “Тело без души есть мертвец, а душа без разума есть скот”... В частности Григорий (снова против аполлинаристов) подчеркивает тождественность плоти Христа “с остальным человечеством,” — “ибо мы знаем, из чего было составлено тело Его, когда по человечески жил Он между людьми.” Телесное домостроительство смущает многих, замечает Григорий — “человеческое рождение, возрастание от младенчества до совершеннолетия, вкушение, питание, утомление, сон, печаль, слезы, оклеветание, судилище, крест, смерть, положение во гроб, — все сие, входя в таинство, ослабляет как то веру людей низкого рода мыслей.” И в ответе он развивает апологию человеческой природы. Во всем перечисленном нет ничего порочного, — постыдны только порочные страсти... “Бог же рождается, — говорит Григорий, — не в пороке каком, но в естестве человеческом,” а в составе человеческом нет ничего противного добродетели. В самом рождении нет ничего нечистого. Нечисто сластолюбие и вожделение, а не рождение человека в мир. И “что же неприличного содержит в себе наше таинство, когда Бог вступил в единение с человеческой жизнью посредством того, чем естество борется со смертью,” замечает Григорий. Не воспринята Господом только страсть, — в узком смысле этого слова. Григорий так подробно и часто говорит о телесности Спасителя в обличение учения аполлинаристов о “небесной плоти Христа,” которым они старались обойти соблазн воплощения, — напрасно и неудачно старались, ибо все тварное равно бесконечно удалено от Творца, а обожествление плоти неприлично для Божества.

Человечество Спасителя, во-первых, развивается по первозаданной норме естества. Во-вторых, — обожествляется в соединении с Богом. Это и есть спасение естества, — спасение, оживотворение и восстановление в начатке. По выражению Григория, Бог Слово затем и “сделался плотью по человеколюбию... и принял на Себя все наше естество, — чтобы чрез срастворение с Божеским обожествилось человеческое, и начатком оным освятился вместе весь состав нашего естества.” Соединенное с Божеством человеческое естество подымается на равную высоту; и возносится именно то, что подымается из уничиженности. “И все вообще, что ни есть в естестве нашем немощного и тленного, срастворившись с Божеством, соделалось тем, что есть Божество.” Вслед за Оригеном Григорий резко различает два фазиса в развитии или обожении человеческого естества во Христе. Первый — до воскресения, — время врачевания и врачевания послушанием. Смерть, вошедшая чрез преслушание первого человека, изгоняется “послушанием второго человека,” говорит он. “Истинный Врач” освобождает от болезни одержимых недугом за то что отступили от Божьей воли, — “единением с Божьей волей.” Вместе с тем Божество врачует и тело и душу. “По соединении Божества с каждою из частей человека, — говорит Григорий, — в обоих явились признаки всепревосходящего естества. Ибо тело обнаруживало (находящееся в нем) Божество, совершая исцеления чрез прикосновение, а душа показывала Божественную силу могущественною силою.” Однако предстояло еще страдание и смерть, крестное жертвоприношение, когда Спаситель “в неизреченном и невиданном людьми священнодействии Самого Себя принес в жертву и в приношение за нас, будучи вместе и священником и агнец Божиим, вземлющим грех мира”... Это значит, что немощь плоти не была еще оживотворена Божеством. И в Гефсиманском молении сказывается “немощь, одинаковая с человеческой.” Впрочем, Григорий вслед за Оригеном объяс-

няет: “смиранные речения, выражающие человеческий страх и состояние страха, Господь усваивает себе, чтобы показать, что Он имел истинно нашу природу, чрез приобщение к немощам заверяя действительность своего человеческого естества.” Григорий подчеркивает особенность смерти Спасителя. Смерть вообще есть разлучение души и тела, причем, потерявши в душе свою “жизненную силу,” тело разлагается. Смерть Спасителя есть действительная смерть, — душа и тело разделились. Однако, “Соединивши в Себе то и другое, т.е. душу и тело, не отделяется ни от той, ни от другой.” И в этом начало воскресения. Ибо и душа, и тело остаются в общении с Божеством, т.е. с Жизнью. В самой смерти обожненное тело Спасителя остается нетленным, и чрез нетление тела уничтожается смертность. Душа же входит в рай и вселяется в дланях Отчих... Воссоединение души и тела становится необходимым “Ибо единством Божеского естества, равно присущего и в теле и в душе, разрозненное снова соединяется вместе. И таким образом смерть происходит от разъединения соединенного, воскресение же от соединения разделенного”... И это было воскресением *всего* естества. Господь дает человеческому естеству “силу (или возможность) воскресения,”  $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ . Господь сошел во ад, в “сие велеречивое сердце земли,” — “чтобы уничтожить там великий во зле ум и просветить тьму, чтобы смертное было поглощено жизнью, а зло обратилось в ничтожество”... В тридневие смерти Господь уничтожает “все скопление зла, собиравшееся от устройства мира,” уничтожает не в борьбе, но одним нисхождением своим, — “одно простое и непостижимое пришествие Жизни и присутствие Света для сидящих во тьме и сени смертной произвело полное уничтожение и исчезновение смерти и тьмы.” Так смерть Господа оказалась воскресением и совоскресением всего человеческого естества. Начинается второй фазис Богочеловеческой жизни, — окончательное обожение и прославление человеческого естества. “Явившая в себе Бога плоть после того, как чрез нее исполнилось великое таинство смерти, чрез растворение претворяется в высшее и божественное, соделавшись Христом и Господом, преложившись и изменившись в то, чем был Явившийся в сей плоти.” Человек становится превыше всякого имени, что свойственно Божеству (Ср. Фил. 2:10). “Тленное естество чрез срастворение с Божественным, претворившись в преобладающее, соделалось причастным силы Божества, подобно тому, как капля уксуса, смешанная с морем, при чем естественное качество этой жидкости уже не сохраняется в беспредельности пребывающего вещества”... Так совершилось спасение: “пришло царство жизни и разрушилась держава смерти, — явилось новое рождение, другая жизнь, претворение самой природы нашей.” В своем воскресении Христос “совоскресил все лежащее,” разрешил узы и болезни смерти, чтобы проложить нам “путь к рождению чрез воскресение,” путь “к возрождению от смерти.” В этом смысле Христос есть Путь, Воскресение и Жизнь. Так Бог творит новое небо и новую землю. “Ибо устройство Церкви есть мироздание.”

В смерти и воскресении Спасителя человек действительно участвует не по кровному родству и единосущию, но чрез веру. “Пакибытие свершается двояко” — крещением и воскресением. Крещение есть новое рождение, “не растлением начинающееся, и не истлением оканчивающееся, но вводящее рожденного в жизнь бессмертную.” Крещение есть начинающееся воскресение, выход из “лабиринта” этой жизни, — “лабиринтом же называю иносказательно безысходную стражу смерти, в которой заключен жалкий род человеческий.” Символика крещения указывает на “тридневную мертвость и оживление во Христе,” — “подражание смерти,” “подражание тридневной благодати воскресения”... В смерти разъединяемое очищается от порока, чтобы в воскресении воссоединиться в чистоте. Так и в крещальном “подражании смерти,” “в образе умерщвления, представляе-

мом посредством воды,” как стихии наиболее близкой к земле, которая есть собственное и естественное место для всего умершего, — Божественною силою, “изволением Божиим и наитием Духа, таинственно нисходящего для нашего освобождения,” производится, “правда, не совершенное уничтожение, но некоторое пресечение непрерывности зла”... Здесь полагаются “начала и причины” того, что исполнится в “великом воскресении,” — “начало восстановления в состояние блаженное, божественное и далекое от всяких печалей.” Вода заменяет огонь,— “омытые таинственной водою от скверны зла не имеют нужды в ином роде очищения. А не освященные сим очищением, по необходимости очищаются огнем”... Видимое не меняется, — старец не становится отроком, и морщины не разглаживаются. Но обновляется внутреннее, — “запятнанное грехом и состарившееся в злых навыках царскою благодатью возвращается к невинности младенца,” “восстанавливается та первоначальная красота, которую запечатлел в нас при создании Бог, этот величайший художник.” От крещаемого требуется вера и покаяние, т.е. отвращение от порока, поворот воли. Вера свободна, — “одних неодушевленных и бессловесных можно чужою волею приводить к чему угодно”... Благодать призывает, но произволение должно отозваться. И крещальная благодать должна быть усвоена и претворена волей: признаки новорожденного человека “состоят в наклонности к лучшему” — в “свободных движениях души,” движущейся по новому пути. Ветхий человек исчезает только в делах правды... Крещальная благодать свидетельствует о помиловании, но не о добродетели прощенных... “Приявший баню пакибытия подобен молодому воину, только что внесенному в воинские списки, но еще ничего не выказавшему ни воинственного, ни мужественного”... От него ждут подвигов. И только за подвиги подобает воздаяние и награда, — блаженство. “Вера требует сопутствия сестры своей, — доброй жизни”... Крещение есть рождение в сыновство Богу; и в рожденных должно раскрываться подобие Родителю, “родство должно быть оправдано жизнью”... “Если же кто не оправдывает отеческое благородство делами, то это дурной признак, — он незаконнорожденный, подкидыш”... Св. Григорий дерзает сказать, что для тех, чья жизнь после тайнодействия сходна с жизнью до таинства, чья душа не свергла с себя страстных нечистот, — “вода остается водою, потому что в рождаемом ни мало не оказывается дара святого Духа, ибо Христос, соединивший Собою с Богом человека, соединяет только то, что достойно соединения с Богом.” Новая жизнь должна раскрыться и раскрыться в свободном творчестве: “в обновленном рождении мера и краса души, даруемые благодатью, зависят от нашего желания, ибо, — насколько простираем мы подвиги благочестивой жизни, настолько же простирается и величие души.” Благодать одевается в свободу и сама свободу одевается, — здесь нет противоборства, но синергизм... Путь подвига определяется призыванием к сыновству, — “предписав в молитве говорить, что Бог есть Отец наш, не иное что повелевает Господь, как боголепною жизнью уподобляться небесному Отцу.” В этом смысле можно сказать, “христианство есть подражание Божьей природе”... Начало подвига — в любви к Богу; и любовь изливается в молитве: “кто пламенеет любовью, тот никогда не находит насыщения в молитве, но всегда сгорает желанием блага”... Заповедь уподобления и “подражания” не превышает смирения и меры нашего естества, ибо первое устройство человека было именно по подражанию подобию Божию... Однако, актуальное Богоуподобление возможно только для человека обновленного, в котором очищен и восстановлен образ, и при том только через Христа, в котором и совершилось это обновление. Вместе с тем, это — процесс бесконечный, “ибо есть подражание или сообразование бесконечному.” Путь восхождения можно определять с разных сторон. Во-

первых, — это победа над плотским и чувственным, освобождение “от всякого чувственного и неразумного движения,” восстановление царственного господства ума, этого “кормчего души”... “Не иначе можно возвыситься до Бога, как только всегда взирая горняя и имея непрекращающееся вождение высшего.” Эта победа есть бесстрашие, и говорит Григорий, — “бесстрашие служит началом и основанием добродетельной жизни.” Нужно подчеркнуть, по мысли св. Григория, — бесстрашие есть путь средний и “срединность есть свойство добродетели”; это — по Аристотелю. Добродетель должна быть соразмерною и благовременной. Путь добродетели вьется как узкая тропинка над склонами двух бездн. Душа должна побеждать чувственные пристрастия, но в борьбе с ними не должна впадать в чрезмерность, — слишком настойчивое “наблюдение за телом” отвлекает душу от лучшего, вовлекает ее “в круг мелочных забот и попечений”; и увлеченные борьбою люди “уже не в состоянии возноситься умом и созерцать горнее, будучи погружены в заботу о том, чтобы удручать и сокрушать свою плоть.” Подлинная задача воздержания — не в том, чтобы удручать тело, но чтобы обращать его на служение душе. Ни робость, ни дерзость не суть добродетели, но среднее меж ними мужество. Ни хитрость, ни простота, — но мудрость. Ни чувственность, ни гнушение, — но целомудрие. И даже благочестие есть среднее между суеверием и безбожием. Струна должна быть натянута в меру, иначе не будет издавать чистого и хорошего звука. Св. Григорий предпочитал девство и воспевал его чистоту, но не гнушался и браком. И при том подчеркивал, что главное не в физическом девстве, но в “благочестивом образе жизни,” который равно обязателен для всех, и при отсутствии которого и самое девство оказывается как бы “серьгою в носу свиньи”... “Ни на каком основании нельзя отвергать требования природы и осуждать почетное, как бесчестное,” говорит он. И резко осуждает брезгливых энкратитов, — “наученные демонами, они на сердцах своих выжигают некоторые знаки, гнушаясь творениями Божьими, как нечистыми”... Задача подвига не в умерщвлении тела но в умерщвлении страстей и греха, в подчинении тела закону разума, в умиротворении души и тела, — в том, чтобы “междоусобный мятеж естества в самом себе приводить в мирное согласие.” Добродетельная жизнь есть собирание и упрощение души, — простоту Григорий понимает не в смысле бескачественности, но в смысле целостности. В победе над развлекающими и разлагающими страстями человек “делается чуждым сложения из двойственного, в точности возвращается во благо, становясь простым, неопишущим, и как бы подлинно единым, так что в нем одно и то-же есть видимое с тайным, и сокровенное с видимым”... Эта цельность выражается в любви, особенно в любви всепрощающей и милостивой. Кого и за что Господь обещает ублажить на общем суде? “Ни за то что облеклись одеждою нетления, ни за то, что омыли грехи свои, — но за то, что совершали дела любви. И тотчас же следует список напитанных, напоенных, одетых”... *Яко же и мы оставляем должником нашим,* — это верх добродетели, уже за пределами естества... Ибо прощать свойственно единому Богу, и кто прощает, тот, “повидимому, и сам делается вторым Богом.” В милости сказывается сознание общности, сознание общих долгов и грехов человеческого естества, преодоление самолюбия и обособления... Все созданы по образу Божию, все носят на себе образ Спасителя нашего и о всех благоволил Бог. Любовь к ближним неразделима с любовью к Богу. Одно не возможно без другого. И любовь есть некая внутренняя связь или срастворение с любимым. Эта связь осуществляется в *Церкви,* — в символике Песни Песней Церковь обозначается “подобием верви,” “так что вся делается единой вервю и единой цепью”... Совершенная любовь изгоняет страх и страх претворяется в любовь, — “спасаемое оказывается тогда единицею по взаимном между

собою соединении всех в сродстве с единым Благом.” Это сродство с единым Благом, в единстве Святого Духа, и есть основание человеческого единства любви. Только в духовной жизни человечество воссоединяется и единство личной жизни укрепляется единством жизни братской. — Вершина христианской жизни — в таинстве Евхаристии. И вместе с тем, это есть пища нетления, противоядие против смертоносной отравы, “целебная сила” — “вкусив разрушающего естество наше, по необходимости возытели мы нужду в том, что разрушаемое снова совокупляло бы в нетление”... Это противоядие есть то Тело, “которое оказалось сильнее смерти,” воскресло и прославлено... Как возможно, что это единое тело, раздробляемое и разделяемое верующим, не разделяется и, напротив, разделенных воссоединяет, “в каждом из части делается целым, и само в себе так же пребывает целым?” Св. Григорий отвечает сравнением с пищей, из которой составляется и естественное тело. “Слово Божие, — продолжает Григорий, — вступило в единение с естеством человеческим, и быв в нашем теле, не иной какой новый состав устроило естеству человеческому, но обыкновенными и приличными средствами продолжало существование Тела своего, снедью и питием поддерживая его ипостась... И иное тело в действительности было хлеб, освещалось обитанием Слова... Посему, от чего хлеб в оном Телe претворившись, приял Божественную силу, оттого же самого равно бывает и ныне. Ибо то благодать Слова святым делала тело, которого состав был из хлеба и которое само некоторым образом было хлеб. И здесь так же хлеб, по слову Апостола, освящается словом Божиим и молитвою (1Тим. 4:5), не ядением и питием входя в Тело Слова, но прямо претворяясь в Тело Слова.” Богоприемная плоть Бога Слова приемлет новые частицы “в состав свой,” и чрез них “сообщает себя всем уверовавшим, срастворяясь с телами их, чтобы единением с бессмертным и человек соделался причастником нетления”... Так в таинстве Евхаристии осуществляется и воссоединение человечества — во Христе, и воскресение... Впрочем, только начаток воскресения. Только во всеобщем воскресении исполнится всецело совершенная Спасителем победа над тлением и смертью.

Воскресением Христа Смерть побеждена, но не прекращена... Побеждена, — ибо все воскреснут. Не прекращена, ибо все умирают, и будут умирать, пока не завершится круг чувственного времени. И тогда прекратится смена. Остановится это скоротекущее и преходящее время, ибо “минует потребность приходить в бытие и не будет уже разрушаемого,” — “не будет уже силы, приводящей в бытие и в разрушение.” Тогда совершится воскресение, — естество претворится в некое иное состояние жизни. До этого срока, до истечения великой седмицы дней, продолжается действие смерти. Смерть есть разлучение души и тела, и оставленное душою тело разлагается на составляющие его стихии, — каждая составная часть тела возвращается в однородную стихию, но ни одна частица не уничтожается, не обращается в ничто, не выходит за предел мира, но остается в нем... Это — разложение, но не гибель, не переход в небытие. “Тело не исчезает окончательно, но разлагается на части, из которых оно составлено и эти его части существуют в воде, в воздухе, в земле и в огне... И в этих стихиях совершенно остаются целыми и возвратившиеся в них части человеческого тела.” При этом частицы тела сохраняют особые знаки, свидетельствующие о их принадлежности к данному определенному телу, — душа оставляет на них, как на воске, свою особую печать. Вслед за Оригеном Григорий называет эту печать, налагаемую душою на телесные элементы, соединяемые ею в ее тело, “видом” или “обликом,” εἶδος, это — внутренний образ, идея или форма тела. Она не меняется в превращениях жизни, — это неповторимое и различающее, идеальное лицо человека. Только в тяжелых, страстных падениях оно искажается или вернее “закрывается

чуждой личиной,” безобразием болезни. По этому “облику” в воскресении душа “узнает свое тело, как отличную от других одежду”... — В смерти, в этом процессе распада живой цельности человека, не затрагивается душа, ибо будучи простой и несложной, она не может разлагаться... Душа бессмертна и простирается в вечность. В смерти меняется только образ ее существования. Прежде всего, не прерывается ее связь с разлагающимся телом, — душа находится своею “познавательною силою” при всех своих элементах, — как некий страж, “без всякого труда знает место нахождения каждой частицы из некогда принадлежавшего ей целого тела”... И в душе остаются некие “знаки соединения,” некий “телесный признак,” запечатленный в душе, как некий оттиск печати. Это новый образ связи души с телом, однако, — подобный тому образу соединения, который существует при жизни, когда душа, как некая “живая сила,” проникает равномерно и однообразно все части тела и оживотворяет их. Душа во время земной жизни имеет какую-то естественную дружбу и любовь к своему сожителю, телу, и эта дружеская связь и “знакомство” тайно сохраняется и в загробной жизни. И эта живая связь для нас непонятна, — конечно это не пространственное распределение души, — душа не находится ни в каком особом месте тела, — она не пространственна, — и потому пространство ее не ограничивает, — “душа движениями мысли свободно простирается по всей твари,” иногда восходит и до небесных чудес. “Общение ума с телесным, — говорит св. Григорий, — состоит в каком-то невыразимом и непримыслимом соприкосновении: оно и не внутри происходит, потому что бестелесное не удерживается телом, и не объемлет извне, потому что бестелесное не окружает собою чего-либо.” Ум нигде, ни в одной части тела, ни во всех и не вне, — “но так, что сие сказать или представить невозможно”... Поэтому и пространственное рассеяние частиц умершего тела не мешает знанию и связи души с ними, — “духовная и непротяженная природа не испытывает последствий расстояния”... Эта связь души и тела имеет строго индивидуальный характер, — поэтому св. Григорий считает нелепым учение о переселении душ. — Смерть есть особый этап человеческого пути, момент в становлении или лучше сказать в восстановлении человека. “Ведь Создатель предназначил нам оставаться не в виде зародышей,” говорит Григорий. “И целью нашей природы не является ни младенческое состояние, ни следующие за ним возрасты, которые нас последовательно облакают, изменяя с течением времени наш вид, ни, наконец, происходящее по причине смерти разрушение тела, — но все это и подобное суть части того пути, которым мы идем... А цель и предел этого странствия — восстановление в древнее состояние”... Смерть есть путь и путь преложения в лучшее... В смерти душа, освобожденная от тела, удобнее уподобляется родственной ей красоте. Тело как бы переплавляется и очищается в земле, — очищается от порочных страстей и пристрастий, освобождается от потребностей, связанных с условиями этой жизни, вообще изменяется, чтобы быть воссозданным для иной жизни. “Художник всего переплавляет глыбу нашего тела на оружие благоволения,” заключает св. Григорий. Это — время ожидания и приготовления, — к воскресению и суду. И — уже некий суд. Ибо не все имеют равную участь, не все проходят один и тот же путь... Различие относится к душам. Праведные приемлют хвалу, грешные — наказание. Но есть и такие, кому уделяется некое среднее место, — ни с почитаемыми, ни с наказуемыми... К этому нерешенному разряду Григорий относит приавших крещение пред смертью и потому не имевших времени плодоносить, “младенцев, преждевременно похищенных смертью” и потому не приносящих с собою ничего и никакого воздаяния не премлющих, — “к тому же по незрелости своей и по неведению они и неспособны участвовать в благах истинной жизни”... Кстати заметить, это новое проявление

того, насколько ценил Григорий Нисский динамизм и подвиг эмпирической жизни... Им предстоит еще развиваться... — Праведные восходят в небеса, грешники нисходят в ад. Хотя Григорий и говорит о небе и об аде, как о неких местах, и даже различает разные виды небесных селений, в последнем счете он считает понятие “места” только метафорой, — ибо “душа будучи по своей природе бесплотной, не имеет никакой нужды пребывать в каких-либо местах”... Это скорее образы существования, — и образы бытия, неподдающиеся описанию и определению, — “не подчиняются силе слов и недоступны гаданию разума”... В учении о загробном мире, Григорий говорил языком Оригена, — от Оригена у него и эта география загробного мира. У Оригена он заимствует и представление о загробной жизни, как о пути. Впрочем, оно согласуется с его основной мыслью о жизни человека, как о пути, — за гробом странствие продолжается, — и продолжается в бесконечность... Небесные блага, которых тля не тлит, “не только пребывают всегда, но подобно семенам, всячески увеличиваются.” Во-первых, — “нет предела, который мог бы пресечь нарастание небесного блаженства,” и взыскуемые блага “всегда в равной мере выше и превосходнее силы возвышающихся”... Во-вторых, душе свойственно стремиться, а за гробом ничто этому влечению не противостоит, — оно становится легким и свободным, душа подымается все выше. “И всегда будет совершать полет к вышнему, постоянно обновляя усилие к полету тем самым, чего она уже достигла.” В этом восхождении есть порядок и последовательность, сообразный с мерою вместимости для каждой души, т.е. с мерою ее стремления к Благу. Это — рост подобный возрастанию младенцев... Эти блага — созерцание Бога... Нечестивым оно не доступно, они духовно слепы, и потому неизбежно оказываются вне жизни и блаженства, — изгоняются во тьму кромешную... Они приносят с собою плотское зловоние, которым они пропитались от долговременной жизни в плотских страстях... Конечно, речь идет о нераскаянных грехах, — но только на земле имеет силу исповедь, а в аду ее нет... В частности св. Григорий говорит о душах некрещенных, незапечатленных, “не носящих никакого знака Владычного.” “Естественно, — думает он, — что такая душа будет кружиться в воздухе, блуждая, несясь туда и сюда, никем не взысканная, как не имеющая Господина, желающая успокоения и приюта, и не находящая, тщетно скорбящая, бесплодно раскаивающаяся”... Мука грешника, по мысли св. Григория, прежде всего, — в его нагоде и в голоде, в лишении благ. Вместе с тем, это — огонь, “пещь геенская,” “червь неумирающий,” — сразу и огонь неугасимый, и “кромешная тьма.” Все это метафоры и символы, указующие на духовные реальности. Это — тоже процесс, продолжение земного пути, и снова путь, — путь очищения. Таинственный адский огонь, по мнению св. Григория, есть огонь очистительный и крещальный, — “есть в огне и в воде некая очистительная сила,” неудстоившиеся очищения чрез таинственную воду “по необходимости очищаются огне”... Есть врачевание и в будущей жизни. Загробный путь нечистых и нераскаянных душ, есть такое врачевание, очищение от зла... В огне горят пустые предначертания жизни. Это — не внешний и не насильственный процесс. И в адском врачевании соблюдается владычественная свобода человека. Огнем пробуждается раскаяние, — душа, привязанная к вещественному, вдруг видит неожиданное и познает напрасность всего, к чему она стремилась, и с плачем кается... Она, как говорит Григорий, со всею очевидностью “узнает различие добродетели от порока, — из невозможности быть причастником Божества.” Ибо душе естественно стремиться к Богу. И при отвращении от зла ее встречает Бог, “присвояющий и влекущий к себе все, что только по его милости пришло в бытие”... Иначе сказать: за порогом смерти рассеивается греховный обман. И откровение истины сотрясает душу. И она “со всею необходимостью” обращает-



ся, — ослабевает и истощается упорство злой воли. Св. Григорий не может себе представить, что злое упорство тварной воли, обращенной в небытие окажется бесконечным. Он считает исключенным и невероятным такое предельное безумие воли, — в особенности, когда падут или облегчатся узы вещества, — ему кажется это несовместимым с богообразным естеством человека. “Не навсегда, — говорит Григорий, — остается в природе страстное вожелание того, что ей чуждо... Каждого пресыщает и обременяет ему несвойственное, с чем вначале природа сама по себе не имела общения. Одно только сродное и однородное остается желанным и любимым навсегда”... “Зло не настолько могущественно, — рассуждает Григорий, — чтобы оно могло осилить добрую силу и безрассудство нашей природы не выше и не прочнее Божественной Премудрости... Да и невозможно превратному и изменяемому оказаться выше и прочнее того, что всегда тождественно и крепко утвердилось в добре”... В этом необходимость процесса, “необходимость” свободного обращения. И обращение открывает возможность врачевания, огненное обжигание от греха, “от примесей” и “вещественных наростов,” “от остатков плотского припая”... Это — мучительный процесс, но процесс врачевания. Св. Григорий сравнивает это очищение со срезыванием бородавок или мозолей. Но это слишком бледный образ. Очищение есть разделение и суд, — Божия любовь неудержимо влечет к себе Богоподобное естество. Но это влечение легко только для чистых. Мучение в раздвоении: душа, опутанная пристрастием к вещественному и земному, “страдает и бывает в напряженном состоянии, — когда Бог влечет к себе свою собственность, а чуждое ей, как в известной мере сросшееся с нею, уничтожает силу, и причиняет ей невыносимые болезненные страдания”... Очистительной задачей мучения определяется его продолжительность и мера, — “продолжительность врачевания”... “Мера страданию есть количество находящегося в каждом человеке зла.” И отсюда следует с необходимостью, что мучение окончится, — ибо “количество” зла, “количество вещества” в душе грешника не может быть бесконечным, так как злу не свойственна беспредельность. Рано или поздно, в течении долгого времени, истребляющая сила огня истребит всякую примесь и зло. Это врачевание “огнем и горькими лекарствами” может оказаться очень продолжительным “соразмерным целой вечности” или “вечному времени,” — но всего это — время. Григорий Нисский определенно различает выражения:  $\alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\varsigma$  от  $\alpha\iota\omega\nu$  и  $\alpha\iota\delta\iota\omicron\varsigma$  от  $\alpha\epsilon\iota$  и никогда не прилагает второго к мучениям, как не прилагает первого к блаженству и к самому Божественному Благу.  $\alpha\epsilon\iota$  означает сверхвременность и вневременность, “неизмеримость веками и недвижность во времени”... Это область Божественного. А тварь пребывает во времени, “измеряется расстоянием веков”...  $\alpha\iota\omega\nu$  означает именно временность, нечто во времени. Именно в этом разгадка мнимого самопротиворечия Григория, когда он временность мучений доказывает текстами Писания, говорящими о “вечности.” Это — вечность времени, всевременность, но всевременность не есть сверхвременность. И не нужно приписывать Григорию мысли, что Писание только пророчесствует о вечных мучениях, на случай нераскаянности. Это было бы для него не достаточно, ибо конечность очищения для него есть основная и самоочевидная истина, — оно и не может не закончиться. Не решает вопроса и педагогическое толкование. Основное для Григория — необходимая конечность всего тварного в его только тварном. — Таким образом, — время, как область смерти (ибо только во времени и в смене может быть умирание) есть в то же время область очищения, — очищение человека чрез смерть для вечности. Очищается тело чрез разложение на стихии, очищается и созревает душа в таинственных обителях и путях. И когда исполнит-

ся время, оно прекратится, придет Господь, свершится воскресение и суд. Это будет первым восстановлением.

Время некогда окончится, — когда исполнится внутренняя мера вселенной, и дальнейшее возникновение будет уже невозможно, и потому течение времени окажется не нужным. “Когда естество наше в некотором порядке и связи совершит полный оборот времени, — говорит св. Григорий, — непременно остановится и сие текучее движение, совершаемое преемством рождаемых”... Смысл поступания времени именно в человеческих рождениях, в которых осуществляется предопределенная Богом “полнота человечества.” “В увеличении числа душ, — говорит Григорий, — разум необходимо предвидит остановку, чтобы не получилось бесконечного течения в природе, всегда текущей в рождениях и не останавливающейся,” — мера и предел принадлежать к совершенству природы... “А когда прекратится это рождение людей, тогда с ним окончится и время, и таким образом совершится обновление вселенной.” Это не только исчерпание, — что началось, то и кончится, — но именно исполнение, выполнение, собирание, — осуществление полноты, собирание и воссоединение полноты. Окончится седмица текущего времени, и наступит день осьмый, “великий день будущего века,” — наступит новая жизнь, — “постоянная и ненарушимая, неизменяемая ни рождением, ни тлением”... Придет Христос снова и совершится всеобщее воскресение. Господь и придет ради воскресения, — “чтобы восстановить мертвых в нетление.” Он придет во славе, дориносимый тьмами ангелов, поклоняющихся Ему, как Царю, — Ему “поклонится вся премирная тварь,” “полнота всех ангелов, радующихся призыванию людей снова в первоначальную благодать.” Это призывание и есть воскресение, восстановление и осуществление полноты, собирание твари, — “и соединится в единое ликостояние вся тварь из дольных и горних стран”... Это собирание начнется воскресением мертвых. Воскреснут именно тела, — ибо душа не умирает, но тела разлагаются. Душа не воскреснет, но возвратится, — “души снова возвратятся из невидимого и рассеянного состояния в видимое и самособранное.” Это есть восстановление целого человека, “возвращение разлученного в нерасторжимое соединение.” При этом тела восстанавливаются в первобытной красоте у всех людей, и не будет никакого телесного различия между добродетельными и порочными. Однако, это не значит, что не будет различия между очистившимися и неочистившимися, — но это различие их внутренней участи и состояния. Загробная участь людей есть очищение. Воскресением для всех заканчивается очищение, обновление и восстановление тела. Но очищение душ для иных еще продолжится. Здесь в мысли св. Григория вскрывается некая двойственность, — повидимому потому, что он сохраняет Оригеновские схемы, отказавшись от основных идей Оригена. По его мысли воскресение есть именно восстановление, “восстановление Божественного образа в первобытное состояние,” новое введение в рай... Однако, главное еще не восстанавливается, — нечистота еще остается, пресекается только мертвенность, порожденная грехом. Душа не во всех уже исцелена, а в ней именно образ Божий... Подлинный апокатастасис отделяется от воскресения и отодвигается куда то вперед; и это оказывается противоречивым и неожиданным — ведь время окончилось и течение времени остановилось. Человечество еще не введено в рай, введены только праведные люди, а неочищенные души не могут туда войти, потому что рай и есть чистота. Если ожидать во исполнении времен всеобщего восстановления, нельзя разделять его на части, ибо этим разделением нарушается цельность и полнота. У Оригена не было противоречия, так как для него “воскресение мертвых” не было последним восстановлением, не было исполнением вселенской судьбы,

но только переходным и поворотным моментом в длящемся течении веков. И телесная судьба для Оригена еще не решается воскресением, за которым последует эмпирическая жизнь в будущих веках. Телесная и душевная судьба у Оригена не разрывается. Григорий повторяет Оригена, хотя смысл основных эсхатологических моментов в его понимании иной. Время кончилось, последнее совершилось; и вот оказывается, — не совершилось... Неделимая судьба человека рассекается; и при этом остается непонятным, как может оказаться нетленным и сияющим тело, если оно одушевляется и оживотворяется еще не очищенной (если и обратившейся), а потому еще мертвенной и как бы тлеющей душой: через такую душу не может действовать сила Божественной жизни, а тело само по себе, без души, мертво и есть труп. Кстати заметить, Ориген последовательно различал тела праведных и грешных, — правда, это связано с его мыслью о прогрессивном преодолении всякой телесности... Одно из двух. Либо воскресение есть восстановление полноты, есть “кафолическое воскресение,” — как говорит св. Григорий; и тогда процесс прекращается, — все равно, все ли очищены или не все, и грешники подпадают вечному (т.е. вневременному) мучению, — так думал впоследствии преп. Максим Исповедник. Либо воскресение еще не есть восстановление, — так думал Ориген. Св. Григорий повторяет Оригена и в том, что уже логически не совместимо с изменившимися предпосылками. Оригеновская схема дает трещины и распадается противоречиями. Григорий Нисский напрасно старался соединить в едином синтезе эсхатологию Оригена и эсхатологию Мефодия Олимпийского, у которого он заимствует учение о воскресении... — Воскресение есть некое произрастание тел из праха... Св. Григорий сравнивает воскресение с прорастанием семян, с расцветанием деревьев, с происхождением человеческого организма от семени, — это аналогия, давно уже вошедшая в христианский оборот. “Так по слову Апостола, — напоминает он, — тайна воскресения уже разъясняется через то, что происходит удивительного в семенах”... “Колос” и “семя,” это любимые образы св. Григория. Григорий подчеркивает при этом два мотива. Во-первых, всякое развитие начинается с бесформенного состояния, — “семя будучи вначале бесформенным, устрояемое неизреченным искусством Божиим, образуется в очертание и возрастает в плотное тело.” Подобно этому нет ничего исключительного в прорастании семян умершего тела и в восстановлении прежней формы, “из всецелого человеческого вещества”... Во-вторых, всякое прорастание совершается чрез разложение и смерть, и есть некое воскресение, — победа над смертью. Связь души и тела в индивидуальном органическом единстве делает возможным воскресение, но воскрешает сила Божия, — как сила Божия и всей природе сообщает способность рождения, обновления и жизни. Воскресение есть чудо Божественного всемогущества, но чудо, согласное с основными законами естества, — новое проявление всеобщего таинства жизни. Поэтому воскресение есть некое исполнение, осуществление естества. И, с одной стороны, воскреснут те же тела, — иначе было бы не воскресение, но новотворение. Воскресшие тела состояются из прежних элементов, отовсюду собранных оживотворяющей силой души. “Так по причине влечения единою силою души различных стихий... соплетется тогда душою цепь нашего тела”... С другой стороны, воскресение не есть возвращение к прежней жизни и к прежнему образу существования, — это было бы величайшим несчастьем и тогда лучше было бы не иметь надежды воскресения. Воскресение есть восстановление всецелого человека, и потому обновление, переход к лучшему и полному, — однако, переходит то же тело. Сохраняется не только единство субъекта, но и тождество субстрата, — не только индивидуальное тождество личности, но и непрерывность вещества. Этого не нарушает его обновление и его

преображение. “Телесное покрывало, разрушенное смертью — говорит Григорий, — снова будет соткано из того же вещества... Но не в этом грубом и тяжелом составе, а так, что его нить будет состоять из чего-то легкого и воздушного, почему оно восстановится в лучшей и самой желанной красоте.” Возвращается в жизнь тот же, лежащий во гробе, а не кто иной, — тот же сам с собою... Но возвращается иным... Ведь и жизнь земная есть постоянное изменение и обновление, — “человеческая природа подобна какому то потоку,” — замечает Григорий. И это не превращает человека в “толпу людей.” Человек воскреснет не в каком одном возрасте, но и не во всех сразу. Ибо самое понятие возраста снимается воскресением и не принадлежит к первозданному естеству. “Во время первой жизни не было вероятно ни старости, ни детства, ни страдания от разнообразных болезней, ни какого-либо другого бедственного телесного положения, потому что Богу не свойственно создавать что-либо подобное... Все это вторгнулось в нас вместе со входом порока”... И потому все это не подлежит, но и не препятствует целостному воскресению. Воскресает только естество, но не приращение порока и страсти. В этом и состоят обновление, освобождение от наследия и следов злой жизни, жизни во зле. Воскресение есть преобразование в нетление и в бессмертие, — потому оно и есть победа над смертью. Вырастает колос рослый, ветвистый, прямой и простирающийся в небесную высоту... Не воскресает ничто, связанное с болезнью, дряхлостью, уродством. Не воскресают ни старческие морщины, ни увечья, ни младенческая незрелость. И притом в воскрешенных телах не будет органов и частей, связанных с потребностями здешней грешной жизни, — “смерть очистит тело от излишнего и ненужного для наслаждения будущей жизнью”... Это относится к органам питания и вообще к функциям растительной жизни, связанной с круговращением вещества и ростом. Прежде всего, — к различию полов. Вообще преодолевается вся грубая материальность и исчезает тяжесть плоти. Тело становится легким, стремящимся вверх... И вообще все свойства тела, — цвет, вид, очертание и т.д., — “претворяются в нечто Божественное”... Исчезает непроницаемость, снимаются акцидентальные различия, “какие теперь по необходимости имеет наше естество от последовательной смены его состояний.” В этом смысле Григорий говорит о том, что в воскресении все примут один вид, — “все мы станем одним Христовым телом, принявши один образ и вид, потому что во всех одинаково будет сиять свет Божественного образа”... Это значит, что облик будет определяться изнутри, — “отличительный облик будут сообщать каждому не стихии, но особенности порока и добродетели.” Но это не значит, что все будут на одно лицо. — Таким образом, воскресение есть, с одной стороны, восстановление в первозданное состояние, с другой, — не только возвращение, но еще и собиранье всего совершившегося в прошлой жизни. Не только *ἀποκατάστασις* но и *recapitulatio*... Нужно подчеркнуть, для Григория Нисского понятие апокатастазиса не имело того смысла, что для Оригена, — именно потому, что он не признавал предсуществования душ. Восстановление не есть возврат к бывшему, но осуществление неосуществившегося, или, точнее, — завершение недозавершенного, — исполнение, а не забвение. Это относится прежде всего к телу: оно не отменяется, но преобразуется, — и тем достигает своего назначения; быть зеркалом души.

За воскресением следует суд. И суд всеобщий, суд над вселенной. Для суда снова придет Сын Божий. Ибо суд дан Сыну. Но чрез Сына судит и Отец. И к нему собственно “относится все совершаемое Единородным во время Страшного суда.” Однако, судит Сын человеческий, и как бы на основании своего личного опыта измеряет обстоятельства и трудности человеческой жизни, — “и долгое ли время испытывал каждый много благ или зол, или же совсем не коснулся и начала тех и других, так как окончил жизнь еще в несо-

вершенном разуме”... Это суд Божественной любви скорее, чем Божией Правды. Однако, суд справедливый, т.е. точно соразмерный достоинствам каждого; и Христос есть “Правда Божия, открываемая благовествованием”... В известном смысле каждый будет сам себе судьей. Пробудившись в воскресении, каждый припомнит всю свою жизнь и сам даст ей справедливую оценку, — каждый явится на суд с полным сознанием и заслуг, и вины. На суде, как в точном зеркале, все отобразится... — В суде откроется равночестная слава Сына. Суд будет всеобщим, пред царским престолом Сына соберется и предстанет “весь род человеческий, от первой твари до всей полноты приведенных в бытие”... И с ним приведен будет на суд и диавол со ангелами своими, — “тогда, — говорить Григорий, — виновник мятежа, возмечтавший о достоинстве Владыки, явится пред очами всех рабом непрестанно бичуемым, влекомым ангелами на казнь, и все служители и пособники его злобы подвергнутся приличным для них наказаниям и казням.” Откроется последний обман и явится единый действительный Царь, которого признают и воспоют и побежденные и победители. — О страшном Суде Св. Григорий говорит сравнительно мало, хотя и рисует яркие образы страшного дня, — но это скорее гомилетическая поэзия, а не богословие в собственном смысле. В эсхатологических перспективах св. Григория суд не занимает средоточного места. И это понятно. Суд не есть окончательное решение судьбы. Это только предварительный итог истории, зеркало прошлого, — и только начало восьмого дня, в котором все-таки продолжается процесс. Окончательно только воскресение, с одной стороны, — явление Христа во славе, с другой. Суд Сына не столько решение, сколько откровение всех дел и дум человеческих. Нового на самом суде мало. Блаженство праведников определяется уже воскресением. Мучения грешников начинаются уже до воскресения и продолжатся и после суда. Весь смысл идеи суда в его ожидании. Мысль о суде есть фактор нашего нынешнего религиозно-нравственного преуспеяния, — “будущий суд для слабых людей есть угроза и увеличение печали, дабы страхом болезненного воздаяния умудрить нас к избежанию зла.” “Это строгое судилище живо изображено словом не для чего-либо другого, как для того чтобы научить нас пользе благотворительности,” замечает Григорий. В учении о страшном суде Григорий повторяет Оригена.

Св. Григорий учил о “всеобщем восстановлении.” “Всех ожидает участие в благах,” говорил он. Одни достигают этого уже подвигом земной жизни. Другие должны пройти чрез огонь очищения. Однако, в конце концов “после долгих вековых периодов порок исчезнет и ничего не останется вне добра. И это будет совершенным возвращением всех разумных существ к тому первоначальному состоянию, в котором они были сотворены, когда еще не было зла”... Некогда случится, что “зло исчезнет из области существующего и снова станет несущим”... Не останется и следа зла; и тогда, полагает Григорий, — “воссияет снова во всех богоподобная красота, которою мы были образованы от начала”... “Было некогда, — говорит Григорий, — разумная природа представляла собою единое собрание и через исполнение заповедей приводила себя в согласие с той стройностью, какую Начальник его устанавливал Своим движением. Но после того, как вторгшийся грех расстроил Божественное согласие собрания, и как он подлил под ноги первых людей, составлявших единое ликостояние с ангельскими силами, нечто, сделавшее их склонными к обольщению, этим привел их к падению, и человек лишился общения с ангелами, так что через падение прекратилось их единомыслие, — после этого падшему понадобилось много трудов и пота, чтобы, поборов и освободившись от простершего на него власть во время падения, снова восстать — и получить в качестве награды за победу над противником право на участие в Божественном ликостоянии”... В этом ликостоянии соединятся вместе

человеческая и ангельская природы и составят некий “Божественный полк”... Откроется великий и общий праздник, на котором ничто не будет разделять разумную тварь; и общим веселием возрадуются низшие и высшие, и единодушно поклонятся все и восхвалят Отца чрез Сына. Все завесы подымутся, единая радость и слава во всех воссияет. Это последнее восстановление обнимет всех: всех людей или весь род, все естество человеческое. Но, более того, — и злых духов; и к торжествующему собору присоединится напоследок и сам “изобретатель зла”... И он будет уврачеван, ибо в тридневие смерти своей, Господь исцелил все три сосуда зла: дьявольскую природу, женский пол и пол мужеский. Изгоняет зло, наконец, и “из рода змий, в которых в первых нашла себе рождение природа зла”... В учении о всеобщем восстановлении, о восстановлении всего в первичное состояние, св. Григорий повторяет Оригена. И мотивы у него те же. Основной довод — от всемогущества Блага, как единственно Сущего, как единственного устоя и цели всякого существования. “Совет Божий всегда и во всем непреложен,” — говорит св. Григорий... “Напрасно вы, люди, негодуете и с неудовольствием смотрите на эту цепь необходимой последовательности вещей, не зная, к какой цели направлено все отдельное в домостроительстве вселенной, — ибо всему необходимо в известном порядке и последовательности, согласно с истинной Премудростью Управляющего, придти в согласие с Божественною природою”... Противоположность добра и зла в понимании св. Григория есть противоположность бытия и воли, — иначе: необходимого и случайного. Зла нет; оно не есть, но только случается, бывает. Бывающее неизбежно имеет конец, — “то, что не всегда было, то не всегда и будет”... Возникшее может вечно сохраниться только чрез вечное о нем изволение, только в вечном и сущем, чрез участие в Сущем, чрез причастие Блага. Так и сохранится тварь; но так не может сохраниться зло, — ибо оно не от Бога, и есть именно — “лишение блага,” неблаго, т.е. небытие. “Ведь, если зло не обладает свойством быть вне произволения, — рассуждает Григорий, — то, когда все произволение будет в Боге, зло достигнет своего полного уничтожения, ибо для него не окажется где быть”... Вслед за Оригеном св. Григорий напоминает апостольские слова: Бог будет всем во всем... “Этим Писание учит о совершенном уничтожении зла, — объясняет Григорий, — ибо если во всех существах будет Бог, очевидно что не будет в существах зла, или порока”... Изъятие кого-либо из общего числа сделало бы недостаточным объем всех... Бог во всем, — значит и все в Боге, в причастии Добра. — Св. Григорий обходит одну из трудностей Оригена. Время для него не есть выпадение из вечности, не есть среда только для греха и для падших. Он не допускает предсуществования вечной твари, — тварь впервые осуществляется в едином историческом процессе. Это радикально меняет смысл апокатастазиса, — и спасает положительный смысл истории. Но у св. Григория это ослабляется другим мотивом: Бог есть единственный достойный предмет созерцания и искания, и потому ничто тварное в сущности не имеет цены. Потому он учит о последнем забвении... “Воспоминание о том, что было после первоначального благоденствия и от чего человечество погрузилось во зло, изгладится тем, что наконец по истечении времени свершится. Ведь прекратится воспоминание об этом, когда то наконец совершится. Это значит, что последним восстановлением во Христе Иисусе совершенно изгладится память о злом”... Вряд ли — только о злом, ибо не может быть без воспоминания о злом и памяти о подвиге, о победах над злом... Св. Григорий явно или скрыто предполагает, что в Боге грядущая тварь найдет все, всю полноту, — до некоего самозабвения, — во всяком случае, до самозабвения обо всем, что не входит в состав подобия Божия, так что друг в друге люди будут видеть только Бога, и во всех будет единый образ Божий. В

этих верных соображениях есть, однако, некий оттенок исторического докетизма. Он связан с недооценкой человеческой воли. В этом — причина, почему св. Григорий не допускает устойчивости зла. Человеческая воля не может упорствовать пред откровением Блага. Она немощна и в противлении. К этому присоединяется интеллектуалистический мотив, — воля однозначно определяется разумом. Разум может ошибиться только в обмане, и не может упорствовать в заблуждении разоблаченном: ясное видение истины, по мысли Григория, необходимо определит волю к истине. Так он соединяет пафос свободы и мотив необходимости, — в понятии необходимого обращения свободной воли. Для него это — основной вопрос эсхатологического богословия. При этом воля подчинена закону благого естества. Содержание эсхатологического процесса определяется изживанием последствий порождения зла, — в этом смысл очистительного огня. В этом отношении св. Григорий следует Александрийской традиции и расходится с Василием Великим. Следует заметить, что неясные черты оригенизма можно заметить у Григория Богослова, — мысль об огненном крещении, но не апокатастасис. — Современники не высказывались об эсхатологии Григория Нисского. Первое упоминание мы встречаем у преп. Варсонофия (сконч. около 550 г.), — он полагал, что Григорий некритично следовал Оригену. Позднее преп. Максим Исповедник объяснял учение Григория об апокатастасисе в том смысле, что “восстановление” относится только к “совокупности душевных сил,” так что всякая душа обратится к созерцанию Бога, — “ибо надлежит, чтобы, как вся природа в ожидаемое время через воскресение плоти получает нетление, так и поврежденные силы души в течении веков удалили находящиеся в ней порочные образы, и чтобы душа, достигши предела веков, и не нашедши покоя, пришла к Богу беспредельному, — и таким образом в признании, но не в причастии благ, возвратила себе силы, восстановилась в первобытное состояние и стало бы ясно, что Творец не есть виновник греха.” Преп. Максим различал: ἐπίγνωσις и μέθεξις — для последнего необходимо обращение воли. Таков был его взгляд, но иначе думал св. Григорий. Он не отличал очевидности сознания и склонения воли... Во всяком случае объяснение преп. Максима не удовлетворило современников. Спустя несколько десятилетий патриарх Герман говорил об оригенистических вставках у Григория. Его мнение приводит и принимает патриарх Фотий. Предположение неприемлемое, — слишком органически связана в себе система св. Григория. Но от обратного оно показывает, как понимали Григория в VIII и IX веках. Умолчание Юстиниана в известном послании к патр. Мине о Григории (как и умолчание отцов V-го собора) вполне объясняется из исторической обстановки: речь шла о заблуждениях оригенистов, исходивших из той оригеновской предпосылки, — о предсуществовании душ и об изначальной чистой духовности всех тварей, — которую св. Григорий отвергал. Может быть, не случайно отцы собора выразились в своих анафематизмах: “кто утверждает предсуществование душ и находящийся с ним в связи апокатастасис”... Можно думать, что общепризнанный авторитет и святость Григория Нисского предрасполагала противников оригенизма в VI-м веке умалчивать о его взглядах, не совпадавших, но напоминавших о “нечестивом, непотребном и преступном учении Оригена.” Во всяком случае оригенизм св. Григория отразился на его авторитете, — его читали и на него ссылались реже, чем на других, “избранных отцов”...

## 7. Меньшие богословы IV-го века.

### 1. Св. Евстафий Антиохийский.

1. О жизни св. Евстафия мы знаем немного. По указанию блж. Иеронима он был родом из памфилийского города Сид. Но год его рождения установить трудно, — неизвестен год его епископского посвящения и потому нет вовсе данных даже приблизительно судить о его возрасте. Приблизительно в 319-320 году он был епископом в Веррии, в Сирии, — в эти годы, как сообщает Аеодорит, в качестве Веррийского епископа он получил от Александра Александрийского список с его известного послания против Ария к Александру Солунскому. Перед самым Никейским собором Евстафий был избран на Антиохийскую кафедру. Уже разогрелась арианская смута и Евстафий сразу был вовлечен в борьбу. Он, по-видимому, не всеми был признан в Антиохии... На Никейском соборе св. Евстафий был одним из главных защитников единосущия.” Этим и объясняется последующая борьба с ним антиникейцев. В Антиохии Евстафий вел напряженную борьбу с арианами и арианствующими, — между прочим и литературную. Древние авторы высоко ценили его догматическую деятельность и Афанасий называл его “исповедником.” Вокруг него кипела вражда и вскоре над ним нависло подозрение. в савейланстве. В 330 году в Антиохии собрался довольно многочисленный собор с возвратившимися из ссылки Евсевием Никомидийским и Феогнисом Никейским во главе, и на нем Евстафий был низложен, — “на самом деле, — говорит Созомен, — за то, что одобрял никейскую веру.” Трудно решить, какой предлог был выставлен для прикрытия. Евстафий был сослан “в западные пределы государства” и отправился в ссылку со множеством клириков. Место ссылки точно неизвестно. В 337 году, когда все сосланные никейцы были возвращены из ссылки, Евстафия уже не было в живых.

Евстафий был плодовитым писателем. Из его многочисленных творений полностью сохранился только обширный экзегетический трактат: “О чревоушательнице” (против Оригена). От других его книг сохранились только немногие отрывки, о подлинности которых к тому же все еще идут споры. Феодорит говорит о составленном Евстафием толковании на пререкаемый текст Притчей (см. 8:22) и приводит отрывок из введения. У других писателей сохранилось еще 15 отрывков из этого толкования. Сохранились отрывки из объяснения на некоторые псалмы. Евстафию принадлежит обширное обличение против ариан, не менее, чем в 8 книгах, из которого сохранилось только несколько выдержек у Факунда и в библиотеке Фотия. По-видимому, в большей части это обличение имело тоже экзегетический характер. Иероним называл еще книгу: “О душе,” из которой сохранилось у разных писателей одиннадцать фрагментов, — написана она, по-видимому, против ариан. Иероним говорит о “великом множестве писем,” — они не сохранились. Вряд ли можно считать принадлежащей Евстафию недавно изданную беседу на воскресение Лазаря. Все остальные творения, приписываемые св. Евстафию, ему не принадлежат. По-видимому, литературная деятельность Евстафия была связана более всего с противоярианской полемикой. К этому он был хорошо подготовлен, — со знанием Писания он соединял серьезную философскую эрудицию.

Как экзегет, Евстафий был решительным противником аллегоризма и опирался прежде всего на “букву повествования.” Он широко пользуется библейскими параллелями и в частности показывает, что речь явившегося в Аэндоре Самуила составлена из ранних его пророчеств о Сауле. Текст он разбирает подробно и чутко. Об Оригене Евстафий



отзывается иронически: вместо того, чтобы начертать образ многострадального Иова, как пример терпения, “он по старушечьи проводил время обратившись легкомысленно к именам его дочерей”...

С совершенной ясностью можно судить еще только о христологии Евстафия. Странным образом о его Троическом богословии у нас нет подробных данных. В христологии Евстафий с особой силой останавливался на раскрытии полноты человеческой природы. Он говорит о двух природах. По Божественной природе Христос единосущен Отцу, и будучи “отдельным лицом” пребывает неизменно со Отцом. Он есть Божественное Слово и Премудрость, и чрез него сотворено все, — “Божественнейший Сын Бога Живого,” рожденный из несозданной сущности Отца, преискренний Образ Отца. Против докетов Евстафий говорил о действительности воплощения, против ариан — о человеческой душе Христа: “разумная душа Иисуса единосущна душам людей, совершенно так, как и плоть, происшедшая от Марии, единосущна плоти людей.” О человеческой природе Воплощенного Слова он говорит обычно: “человек Христос” или “человек Христа”... Человек-Христос есть “образ Сына,” храм Божественной Премудрости и Слова, его “человеческое обиталище или скиния”... Бог Слово “несет” на Себе Свое человечество, “непрерывно” в Нем обитает... Человечество Христа в воскресении “возвышается и прославляется.” Это “приобретенная слава,” которой прежде “богоносный человек” Христа не имел. В сoterиологии, по-видимому, Евстафий подчеркивал нравственный момент: Спасителя в одном отрывке он называет “началом прекраснейших путей праведности.” — Все это сближает Евстафия с позднейшим “антиохийским богословием, с Диодором Тарским, прежде всего, — неясности в языке св. Евстафия были отмечены уже в древности. Однако, на Ефесском соборе его авторитет противопоставляли Несторию, что ясно говорит против всякой попытки приписывать Евстафию крайности Антиохийского диофизитизма.

## **II. Дидим слепец.**

Дидим прожил долгую жизнь, до 83 или 85 лет. Приблизительно годы рождения и смерти можно установить, как 313 и 398. В детстве он потерял зрение, но это не помешало ему пройти обычный круг наук и пройти с таким успехом, что уже в молодые годы ему было поручено руководство Александрийской школой (вероятно, Афанасием). Дальнейшая жизнь Дидима протекала тихо и спокойно. Арианские бури как то не коснулись его. Он жил не в самой Александрии, но в пригороде, и вел здесь уединенную жизнь аскета. Телесная слепота предрасполагала к задумчивости. Дидим был близок к Египетским отшельникам, среди которых имел не мало учеников и почитателей, — в частности Палладия, автора Лавсаика, и Евагрия. Аскет и богослов интимно сочетались в Дидиме: в его книгах богословские рассуждения часто переливаются в молитву; и живое чувство церковности и соборности всегда согревает его мысль. От богослова он требует добрых дел, сосредоточенности, благочестия... Жизнь Дидима текла однообразно, — в аскетических упражнениях и ученых трудах. Ученики к нему стекались отовсюду, в частности с Запада: в их числе нужно назвать блж. Иеронима, прошедшего впрочем, у Дидима только месяц, (в 386 г.) и Руфина Аквилейского. — Самостоятельным мыслителем Дидим не был. Он был прежде всего эрудитом; но свою эрудицию претворял не в спекулятивный синтез, но в исповедание веры. О характере учительной деятельности Дидима мы знаем мало. По-видимому, как учитель, Дидим был прежде всего экзегетом. В богословии он примыкал непосредственно к Оригену, многие мнения которого он разделял. Однако, в учении о Троице Дидим далек от Оригена и свободен от его нелепостей и неточностей, — даже Ие-

роним категорически признавал это... В Троическом богословии Дидим был под влиянием Каппадокийцев и особенно близок к Григорию Богослову. Знал Дидим, конечно, и творения Афанасия, — по-видимому, еще и Кирилла Иерусалимского, Тертуллиана и Иринея. Был он начитан и в еретической литературе. Современников поражала его начитанность и память. Разносторонними, но не глубокими были его познания в общих науках. Он часто ссылается на античных поэтов. К философии у него не было особого вкуса, метафизическими проблемами не волновался, — для него (как, впрочем, и для Оригена) философия была только богословской пропедевтикой. Это — только Агарь. Злоупотребление философией Дидим считал корнем ересей, — вряд ли Дидим много занимался философией, вряд ли изучал творения философов. У него много философских мотивов, но он мог усвоить их через богословскую традицию. Из философов он высоко чтит Платона, но к неоплатонизму относился сурово. В общем Дидим был прежде всего ученым Александрийского типа. — Скончался он в мире, в последние годы IV-го века. И только позже вокруг его имени поднялся спор. На него пало подозрение в оригенистическом неправомыслии. Впервые об этом заговорил блаженный Иероним, — впрочем, с оговоркою о чистоте его Троической веры, — и Дидим всегда оставался для него экзегетическим авторитетом. Репутация Дидима в это время не была поколеблена, даже на западе. Амвросий в своем богословии почти что повторял Дидима. На блж. Августина Дидим оказал большое влияние в учении о Троице. В Александрии за Дидимом следовал св. Кирилл. Только в VI-м веке во время оригенистических споров вопрос о Дидиме был поставлен прямо и резко. И на V-ом Вселенском Соборе его эсхатология была предана анафеме, — остается неясным, был ли анафематствован сам Дидим. Во всяком случае, его имя было опорочено. И это повлекло за собою почти полное исчезновение его литературного наследия, из которого уцелели немногие остатки и по большей части, только отрывки в разных сборниках и целях.

Дидим писал очень много. Из книг Дидима полностью и в подлиннике сохранился только его большой труд о Троице, — в единственной и не очень исправной рукописи XI-го века, открытый только в 1759 году. Составление этой книги относится к старческим годам Дидима, ко времени уже после II-го Вселенского Собора. К ней примыкает трактат “О Духе Святом,” сохранившийся только в латинском переводе Иеронима, — перевод этот при всей точности не позволяет судить о терминологии Дидима. Составлен он раньше 381 года. До XVIII-го века это была единственная уцелевшая книга Дидима. С известным основанием можно приписывать Дидиму 4-ую и 5-ую книги о Святом Духе, сохранившиеся под именем святого Василия; может быть также и “Слово против Ария и Савеллия,” сохранившееся с именем Григория Нисского. — По ссылкам древних авторов можно восстановить названия многочисленных утраченных сочинений Дидима: О догматах, О смерти малых детей, Против ариан, еще какая то книга (“первое слово”) и т.д. Из сохранившихся фрагментов многие не поддаются твердому определению. Особо нужно назвать книгу Дидима об Оригене, опыт комментария к Оригеновым “Началам.” По сообщению Иеронима, Дидим здесь старался объяснить Оригеново учение о Троице, в православном смысле; но неосторожно принимал другие нечестивые мнения учителя: о падении ангелов, о падении душ, о воскресении, о мире, о всеобщем восстановлении. Руфин пользовался комментарием Дидима при своем переводе: О началах. — От экзегетических трудов Дидима сохранились только отрывки, рассеянные в позднейших катенах, где не всегда можно их опознать с уверенностью, — знак: “Δι” может означать не только Дидима, но и Диодора или Дионисия. По свидетельству Палладия, Дидим объяснил всю Библию, — и Ветхого и Нового Завета. По-видимому, так это и было. Во всяком случае, сохранились ука-

зания или отрывки из комментариев Дидима на Бытие, на Исход, на Книги Царств, на пророка Исаию, на Иеремию, Осию, Захарию, на Псалмы, на Книгу Притч, на книгу Иова, на Экклезиаст и на Песнь песней, еще на пророка Даниила. Из книг Нового Завета Дидим объяснял Евангелие Матфея и Иоанна, из посланий Павла — к Римлянам, оба к Коринфянам, к Евреям. Комментариями Дидима обильно пользовался Иероним. И он сравнивает его, как образцового экзегета, с Платоном, Аристотелем, Цицероном, Оригеном... Дидим и был прежде всего экзегетом, он мыслил библейскими образами и оборотами. Его система есть прежде всего система библейских истин. Библия для него Божественная и духовная книга, “Богом помазанная” книга. И потому Ветхий и Новый Завет различаются только, как аспекты, только “в примышлении.” Ветхий Завет есть временная скиния, тень истины, приготовление к Евангельской полноте. Говорившие в тенях, однако, не ведали истины, которой они были символом, — в частности, это относится к Псалмопевцу, к пророку Исаии. Этим определяется метод Дидима всегда аллегорический. Задачу экзегета вслед за Оригеном Дидим видит в том, чтобы вскрыть в Писании высший и духовный смысл, — сквозь букву, тени, образы проникнуть в истину. Это путь иносказания или восхождения *αναγωγή*... В этом отношении он был верным учеником Оригена. Однако, гораздо внимательнее относился к буквальному смыслу, — в особенности в Новом Завете. Очень часто он останавливается на филологическом анализе и на разночтениях.

Дидим был прежде всего Троическим богословом, — это объясняется не только из исторических обстоятельств его времени, но из его личного опыта. Только тот, кто непорочно исповедует Троицу, есть для него истинный христианин. В Ветхом Завете истина Троичности не было открыта, но только таинственно указана, — может быть, только в Пс. 109 она выражена явственно и не загадочно. И в этом главное несовершенство Ветхаго Завета в сравнении с Новым. В учении о Боге Дидим исходит из оригеновского трансцендентизма. Бог превыше всего и недоступен даже серафимским взорам. И о Нем можно говорить только в отрицаниях и в образах. Когда говорится о сущности Божией или о природе, всегда нужно подчеркивать, что это — пресущественная сущность. Среди апофатических определений Божественного бытия Дидим особенно часто называет “безколичественность,” — это определение кроме Дидима встречается только у Кирилла Александрийского... Поэтому, разум может только изумевать пред Богом, и познание возможно только чрез откровенное Писание. Однако, Дидим не удаляет Бога от мира: Он вечнодвижен и действителен в мире; в этом всепроницающем провидении Божиим Дидим видит оправдание молитвенных прошений о мирских вещах и делах. — Троическая терминология Дидима определяется Каппадокийским влиянием: он говорит твердо о трех ипостасях и единой сущности. Однако, у него остаются следы прежнего отождествления понятий: *ουσία* и *ύπόστασις*, — в частности он повторяет Никейское: “из сущности Отца.” Но вместе с тем, нередко он говорит по рождению Слова “из ипостаси Отца,” — это значить: рождение Сына есть ипостасное свойство Отца... Вместе с тем, понятие ипостаси Дидим прежде всего подчеркивает момент реальности. Менее ясно проводится им каппадокийское отождествление: *ύπόστασις* и *ιδιότης*. Термин: *πρόσωπον* Дидим вообще не употребляет. Таким образом, сквозь каппадокийское влияние у него сказываются воспоминания о прежней неопределенности богословского языка. И вообще Дидим не стремится к четкости формул, — это общеалександрийская черта. — С особой резкостью выражен у Дидима мотив Троического единства и для этого он накапливает изобилие определений. Он говорит о едином Царстве, о единой Державе, о едином Господстве, единой Воле и Хотении. Особенно подчеркивает он единство действия и отсюда заключает о единосущии. Это общая мысль отцов IV-

го века. Все эти определения смыкаются в понятии об едином Божестве, о тождестве Божества. О единосущии Дидим говорит постоянно и не только о взаимном единосущии ипостасей, но и об единосущии Троицы, и от  $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  образует:  $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\tau\eta\varsigma$ . Единосущие для него означает именно тождество сущности, —  $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  он нередко заменяет через:  $\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ . По историческим обстоятельствам (против ариан) Дидим ясно подчеркивает равночестность Троических ипостасей. Потому он отвергает несимметрическую формулу славословия: *через Сына*, как дающую повод к неверному пониманию, — нужно соединять имена ипостасей предлогом. С этим связано, и то, что Дидим постоянно подчеркивает “владычественность” Сына и Духа. — Ипостасные свойства Сына и Духа Дидим, вслед за Григорием Богословом (к которому он вообще всего ближе из Каппадокийцев), определяет, как “рождение и исхождение.” Различие этих образов бытия неведомо даже ангельским силам. При этом Дидим подчеркивает несоизмеримость Божественного рождения с тварным. Отец есть единое начало или корень Божества. У Дидима нет оборотов аналогичных “через Сына” у Григория Нисского, — он ясно говорит об исхождении Духа из безсмертного источника Отца... Это не вносит никакого неравенства в Троическую жизнь, и Дидим с последней резкостью подчеркивает мотив совершенного равенства. В уста Слова он влагает такую речь к еретикам: “Отец есть Бог, — говорят они, — и Я также: ибо Я Сын его Единородный, истинный, возлюбленный. Отец есть Господь и Я тоже, — Господь всего, наследник Отца живого, владыка наследия, ибо Я обладаю Моим и как Творец, и как Сын истинный. Через воплощение Я стал наследником. Отец есть Создатель и Царь, — и Я тоже. Ибо Я вам сказал: был Царь и он сотворил браки Сыну своему Царю... Отец неизменен и Я тоже. Ибо обо мне сказано: Ты пребываешь во веки и годы Твои не пройдут... Отец бесстрастен, и Я тоже, и Я даю Моим причастие этого бесстрастия. Отец безначален, и Я тоже, — ибо не было времени, когда бы Отец не обладал своим именем, личным сиянием славы своей, образом ипостаси, образом Своего Божества, — и это Я. Отец есть Жизнь, Свет, Благо и Сила, и Истина, и Премудрость, и все, что достойно Бога. И Я тоже, как вы слышали. И Я еще Спаситель, сияющее солнце на праведных и грешных, не воздающий злом за зло. Отец любит человек, и Я люблю, предаю Самого Себя за вас, принимая зрак раба и претерпевая от вас осмеяние, оплевание и крест”... Нельзя с большою силою и подъемом свидетельствовать о единосущии Сына. — В своем Троическом богословии Дидим совершенно свободен от Оригеновских соблазнов. Он совпадает с каппадокийцами. И это не внешнее совпадение, не богословское согласие. В книге Дидима о Троице чувствуется непосредственность и яркость созерцания, молитвенная твердость. Это — один из самых ярких памятников Троического богословия.

В христологии Дидима, прежде всего, поражает, с какой настойчивостью говорит он о действительности и полноте человеческой природы Спасителя, — это объясняется опять таки историческими обстоятельствами, необходимостью полемики с манихейским докетизмом и с арианским отрицанием человеческой души во Христе, наконец, борьбою с аполлинаризмом. Вместе с тем, Дидим подчеркивает совершенную нераздельность естеств, соединившихся навсегда в воплощении или, лучше, вочеловечении Слова. Образ соединения природ Дидим не определяет точно, он только подчеркивает, что соединение неслитно и неизменно, — любопытно, что почему то он не употребляет ни одного из терминов:  $\mu\acute{\iota}\varsigma\iota\varsigma$ ,  $\kappa\rho\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ,  $\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\alpha$ . Он ограничивается неопределенным: “Единый Христос,” — об Одном и том же говорится двойное, богоприличное и человеческое, — об одном лице... И этим определяется единство поклонения Христу в двух естествах. Нужно прибавить, что Дидим постоянно говорит О Деве Марии, как Богородице (термин  $\Theta\epsilon\omicron\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma$ , по-

видимому, уже у Оригена и Ария) и подчеркивает Ее приснодевство (*αἰ παρθένο* уже у Афанасия). Второе рождение Слова по человечеству от Девы есть тайна, которую по мнению Дидима, можно сравнивать только с Его предвечным рождением от Отца. — Чаше всего Дидим называет Христа Спасителем. В спасении он подчеркивает, прежде всего, освобождение от греха и победу над диаволом, как имеющим державу смерти, — по-видимому, это Оригеновский мотив. С другой стороны, Дидим противопоставляет послушанию Адама послушание Второго Адама, — и послушание даже до смерти крестной, до жертвы крестной, в которой он видит центральный момент искупления. Первый дар искупления — победа над смертью, жизнь вечная. Об обожении Дидим не говорит, говорит только о возвращении или восстановлении образа и подобия. Момент выкупа в сознании Дидима преобладает. — Остается неясным, учил ли и в каком смысле учил, Дидим об апокатастасисе. Он говорит о “всеобщем спасении,” но это достаточно неопределенное выражение. В вопросе о спасении падших ангелов он как будто бы колебался, ограничивая искупление чрез воплощение и вочеловечение родом человеческим. Отрывочность сохранившихся данных не позволяет решить вопрос, но вероятнее всего, что Иероним был прав, обвиняя Дидима в учении о восстановлении диавола. По-видимому, Дидим допускал предсуществование душ, а в загробной жизни видел процесс очищения. Он настойчиво подчеркивает, что все, что имеет начало, тем самым изменчиво и должно иметь конец. И заключает отсюда о конечном разрушении чувственного мира. Метемпсихоз и метасоматоз Дидим решительно отрицает. О воскресших телах учит вполне ясно, как о телах небесных... Дидим полагал, что в будущем мире не будет нечестивых, — не в том смысле, что их существо уничтожатся, но в том, что уничтожится злая “качественность.” День Господень он понимает, как внутреннее озарение душ... Все это бесспорные оригенистические черты. Нужно прибавить, что у Дидима было чувство близости последних времен и ожидание Антихриста.

Дидим с большою силою подчеркивает необходимость подвига. Мало безгрешности, — нужна добродетель — и при том, как состояние или привычка жизни... Христианская жизнь начинается крещальным тайноводством, освобождающим от грехов и возвращающим свободу, — из крещального возрождения верующие выходят безгрешными и свободными... Затем открывается путь доброделания. На первом месте среди добродетелей Дидим называет мудрость или знание, гнозис... Это не отвлеченное и рассудочное знание, но именно добродетель, аскеза души. Пример философа для Дидима Иов, — Иова Дидим несколько стилизует под стойка. Для приобретения мудрости необходимо отречение от плоти, умерщвление плоти. Вся жизнь истинного христианина Дидим представляет под образом брака со Христом, — это излюбленный образ египетской аскетике. И по мере очищения святые души становятся причастниками Слова, и на высотах настолько тесно соединяются со Христом, что можно говорить о них, как о христах и о богах. Выражения Дидима напоминают Мефодия больше, чем Оригена. Девство Дидима высоко ставит, но как путь для немногих, — и подчеркивает, что рождением Христа освящен и почтен и брак... — Из частных мнений Дидима нужно отметить прежде всего ясность его ангелологии. Ангелы бесплотны, — “умные существа”... Однако Дидим приписывает им “небесные тела,” подобные телам праведников, достигших совершенства. Это — тварные силы, созданные для служения. И Дидим подчеркивает участие ангелов в судьбах видимого мира. В этом основание для призывания их в молитвах, для посвящения им храмов. — Вслед за Оригеном Дидим противопоставляет гностиков и простецов, не разумеющих духовного смысла Писания и бессильных в отражение еретиков дать отчет в своей вере.

Гностики обладают Божественной философией. Впрочем это разделение у Дидима очень смягчено по сравнению с прежними Александрийцами.

### **III. Св. Амфилохий Иконийский.**

Св. Амфилохий тесно связан с великими Каппадокийцами, — по-видимому, был даже в родстве с Григорием Богословом. Родился около 339-345 г. в Кесарии Каппадокийской, был сыном ритора. Учился у Ливания в Антиохии. Затем был ритором и адвокатом в Константинополе. В начале семидесятых годов он возвращается на родину и несколько лет живет в родительском доме. Его влечет монашеский идеал. В конце 373 г. вопреки воле Амфилохий был избран епископом Иконийским, — вероятно, под влиянием Василия Великого. Амфилохию пришлось управлять обширной областью. В своей пастырской деятельности он всегда прибегал к совету и помощи св. Василия. В споре с духоворствующими он обращался к нему и в ответ получил знаменитую книгу: О Святом Духе, которую он и предложил во вразумление несогласным. Подобным образом, он получил от Василия Канонические Правила. Со своей стороны Василий высоко ставил и ценил Амфилохия. Уже в епископском сане Амфилохий начал систематически изучать богословие. Он начал с Библии. Вряд ли он занимался много проблемами спекулятивного богословия. У него не было ни философских интересов, ни философской подготовки. Это сказывается в его богословских писаниях. Он богословствует просто, не без наивности, и всегда на библейской основе. — В 381 году Амфилохий был в Константинополе на Вселенском соборе. Здесь он был признан “свидетелем веры” для Азии... В последующие годы Амфилохий не раз бывал в Константинополе. Это было время наряженной борьбы с еретиками: кроме ариан и аполлинаристов Амфилохию пришлось бороться с мессалианами (или евхитами), — против них он собрал собор в Сиде. Вообще у Амфилохия был дар и и призвание церковно-общественного деятеля. Может быть, не без его влияния государством были приняты в эти годы суровые меры против энкратических сект. — Последние годы своей жизни Амфилохий был близок к кружку Олимпиады в Константинополе. Скончался по-видимому вскоре после 384 года.

Из творений Амфилохия сохранилось немногое. Прежде всего 8 гомилий, в том числе на день Сретения Господня, — древнейшее слово на этот день. Интересно отметить также слово на Преполовление или в неделю о расслабленном. Это связано с литургической работой Каппадокийцев над организацией годичного богослужебного круга. В словах Амфилохия чувствуется опытный ритор, умеющий говорить выразительно, ярко и живописно. По стилю Амфилохий напоминает Григория Богослова. Характерно, что Амфилохий стремится к историческому реализму в объяснении Евангельских текстов. Прежде всего он старается оживить пред взорами своих служителей исторический образ Христа. С полным основанием подчеркивают видное место Амфилохия в истории проповеди и видят в нем предшественника Златоуста, на которого может быть он оказал и прямое влияние. Кроме гомилий сохранилось писанное Амфилохием послание Иконийского собора 376 года о Духе Святом и “Ямбы к Седевку,” дидактического содержания. Из других сочинений Амфилохия сохранились только фрагменты, числом 22. По-видимому он писал много: между прочим, против ариан, о Духе Святом, об апокрифах, употребляемых еретиками. Особо нужно отметить толкование на Притч. (см. 8:22) и ряд толкований христологических текстов. В последние годы открыт большой отрывок из книги против энкратитов.

Амфилохий не был мыслителем. Он богословствовал, как пастырь и учитель, противопологающий учение Церкви лжеучению еретиков. Это не лишает его богословия ори-

гинальности. В нем чувствуется ясность горячей и спокойной веры. В Троическом богословии он ближе всего к Григорию Богослову. Вслед за ним он определяет ипостасные свойства Сына и Духа, как рождение и исхождение. Резко подчеркивает всегда Троическое единство. С этим связано его терминологическое нововведение: ипостаси он определяет, как “образы бытия,” τρόλοι της ὑλάρξεως. Это выражение у великих Каппадокийцев еще не имеет значение термина. Такой смысл оно получает у Амфилохия впервые. Для Амфилохия Троические имена не имена сущности, но имена отношения или “образов бытия”... Чрез это понятие получает симметрическую определенность и понятие ипостаси. В начале V-го века термин Амфилохия стал общепринятым. Это свидетельствует, во всяком случае, о его богословско-филологической чуткости. И тоже сказывается в его христологии. Здесь ему удается четкость формул. “Две природы во едином Лице,” это для него исходная точка. Отсюда он заключает о “двойном существе” Христа и о двойном единосущии. Он опережает богословский язык своего времени и вводит в христологию термин: ипостась. Со всею решительностью говорит он о полноте человеческого естества во Христе. И от полноты заключает о двух волях... Твердо говорит Амфилохий о нераздельном и неслиянном единении естеств: “Говорю о едином Сыне из двух природ, неслиянно, неизменно, нераздельно”... Это определяется для него сотериологическими мотивами: страдал за человека человек, и потому страдание спасительно, как со-страдание. От смерти человек освобожден не властью, но именно состраданием... И по сколько, только Бог мог снять проклятие... И ипостасное средоточие Богочеловеческого лика Амфилохий видит в Божественном естестве, “вселившемся” в человеческом, как в храме.

#### **IV. Св. Епифаний Кипрский.**

Епифаний был уроженцем Палестины, родился около 315 года. Мы не знаем, где он учился. Но по его творениям видно, что был он человек начитанный, — знал пять языков: греческий, еврейский, сирский, коптский, немного латинский. С ранних лет определилось его аскетическое призвание. Он был близок к преп. Иллариону. Затем посетил египетские пустыни и обители. По возвращении он основал близ своего родного города, Элевтерополя, монастырь, которым и управлял долгие годы. Он стал известен далеко за пределами Палестины, и в 367 году его выбрали епископом Констанции (древнего Саламина), на Кипре. Здесь он прославился, как подвижник и чудотворец, и еще как ревнитель правосмыслия. В семидесятых годах он борется с аполлинаризмом. Затем он сближается с блж. Иеронимом, на почве общих аскетических увлечений. Через Иеронима он вовлекается в палестинские оригенистические споры. В 394 году он едет в Иерусалим на поклонение и здесь сталкивается с Иоанном Иерусалимским, из-за Оригена. Разгоревшиеся споры затянулись. Епифаний держал себя вызывающе и надменно. Вскоре он покинул Палестину. Но спор об Оригене снова вспыхнул уже в Египте. Феофил Александрийский снова привлек к нему Епифания и убедил, что его борьба со Златоустом в сущности есть борьба против Оригена. Епифаний отправился в Константинополь. Златоуста встретил с подозрением, уклонился от общения с ним. Но, кажется, здесь сумели объяснить Епифанию истинное положение дела. Епифаний решил вернуться домой, — передают его последние слова при отъезде: “Я оставляю вам столицу, двор и лицемерие”... По пути на корабле он скончался. Это было в 403 году. — У Епифания был крутой и властный темперамент, не смягченный чуткостью и благоволением, и при всем своем благочестии он не умел слушать делам мира. Он не был богословом, но любил судить о вере. В историю богословия

он входит именно как подозрительный критик и обличитель. И в этом качестве заслуживает внимания, — более всего по своему участию в оригенистических спорах.

У св. Епифания был особый вкус и ревность к преследованию и обличению ересей. Раскрытие лжеучений он ставил своею главною задачей, считал своим призванием. Главные сочинения св. Епифания посвящены ересеологии. Прежде всего, это — “Панарий,” “Книга противоядий” (дословно “ящик с противоядиями”), составленная в 375-377 годах. Это обзор всех ересей, сопровождаемый не столько разбором, сколько обличением. В своем труде Епифаний собрал все об ересях из прежней обличительной литературы (у Иустина, Ипполита, особенно у Иринея), — и к этому он многое прибавил из личного опыта. К сожалению, пользовался своим богатым материалом св. Епифаний без проверки и разбора, и слишком часто поддавался подозрительности и страсти. В греческой философии он плохо разбирался, и смешивал, например, пифагорейцев и перипатетиков, Зенона Элейца и Зенона Стоика... К дурным слухам он был слишком доверчив. Догматическая ограниченность заставляла его настораживаться при всяком разногласии даже в мелких вопросах. К великим богословам IV-го века он относился с недоверием, и в особенности неприязненно смотрел на александрийцев. К Оригену Епифаний относился с ужасом и отвращением и в его учении видел заблуждение, “худшее всех ересей”... Много он пишет по памяти и по слухам. Отсюда постоянные неточности, особенно в хронологии. Обличительная часть творений св. Епифания всего слабее. Он совершенно лишен исторического чутья. В древнейшие времена не было ни ересей, ни язычества, ни иудейства, — отсюда он заключает, что “вера первых людей имела образ христианства, была такою же, как открылась впоследствии.” Адаму и всем праведникам до Авраама он приписывает ведение св. Троицы. И потому еще до потопа Епифаний начинает счисление христианских лжеучений, превращая всех нечестивцев в еретиков. Ересей должно оказаться ровно восемьдесят, ибо о них говорится в “Песни песней,” — “есть у меня шестьдесят цариц и восемьдесят наложниц и девиц без числа” (см. 6:8.). Первая ересь — варварство, огрубение нравов перед потопом. Вторая — скифство, до столпотворения Вавилонского. Затем — эллинизм (с его философскими сектами) и иудейство... Теоретические взгляды еретиков у Епифания изложены неясно, главное внимание обращено на нравственную сторону, причем обычно образ жизни еретиков представлен мрачно и вряд ли без пристрастия. “Панарий” очень важен, как свод ересеологических фактов; но пользоваться сообщениями св. Епифания нужно с большою осторожностью. — Еще раньше Панария Епифаний составил книгу “Анкорат,” *Ἀγκυρωτός* (374), названием которой хотел выразить мысль об истинной вере, как надежном якоря при плавании по житейскому морю среди прельщений бесовских и еретических. Изложение правила веры направлено здесь против современных лжеучений, но нередко затрагиваются и взгляды древних еретиков. Всего подробнее Епифаний говорит о Троическом догмате, особенно о божестве Св. Духа. В заключении приведено два изложения или символа веры, — один из них, обозначенный как “вера, преподаваемая в церкви во святом граде” (т.е. в Иерусалиме), почти буквально совпадает с Константинопольским символом. История этого последнего символа до сих пор остается неясной.

К последним годам жизни Епифания относятся его библейские работы. Во первых книга “о мерах и весах” (древних евреев). В действительности это опыт библейского введения, — Епифаний говорит здесь о ветхозаветном каноне и переводах, о географии Палестины, “о мерах и весах” он говорит между прочим. По-гречески сохранилась только часть книги, остальное известно только в сирийском переводе. Во-вторых, аллегорическое рассуждение “о двенадцати камнях” (в нагрудии ветхозаветного первосвященника), по-



священное Диодору Тирскому (не Тарсскому). Греческий текст короче сохранившегося латинского перевода, Может быть, Епифаний и еще писал на библейские темы, но эти произведения до нас не дошли. Эти работы Епифания представляют известный интерес для археолога и библеиста. Как библеист, Епифаний не был сторонником буквального толкования; он скорее склонялся к символизму, если и не к аллегоризму, в объяснении ветхозаветных текстов.

Особого упоминания требуют приписываемые Епифанию произведения против иконопочитания. На них ссылались иконоборцы, в частности на соборе 754 года, — а защитники иконопочитания считали их подложными. Так судил VII-ой вселенский собор. “Писания отвергаем, а святого отца считаем учителем вселенской Церкви,” говорили отцы собора. Патриарх Никифор писал специально против этих книг Епифания. Судить об этих книгах мы можем на основании немногих отрывков, сохранных главным образом у Никифора. Почти с полной уверенностью можно сказать, что они не принадлежат Епифанию, что это иконоборческий подлог. По-видимому, позднейшую вставку представляет и известный эпизод, рассказанный будто бы самим Епифанием в его письме к Иоанну Иерусалимскому (давно известно в переводе Иеронима, у Никифора греческий текст). В Палестине, в городе Анаблате Епифаний, рассказывает здесь, увидел в храме человеческое изображение на завесе, — не то Христа, не то какого то святого, — в раздражении он сорвал завесу и отдал на погребальные покровы для нищих, а взамен отдал в храм чистый плат... Однако, не случайно подложные книги против иконопочитания были приписаны Епифанию. Он не был сторонником иконопочитания и даже употребления икон. И в своем “Завещании” он заповедует “не вносить” икон ни в церкви, ни в усыпальницы, Воспоминание нужно хранить в сердце, а не закреплять их в чувственных образах. В этом Епифаний не был одинок. Он сходил, напр., с Евсевием Кесарийским, который тоже отрицал и возможность, и допустимость изображения Христа. Это было отрицанием исторической и изобразительной иконографии. В рассуждениях Епифания об идолах, с которыми мы встречаемся в его подлинных творениях, скрыто содержится отрицание всяких изображений. Образы всегда антропоморфичны, действуют на чувство, отвлекают мысль от Бога к твари. Гностиков Епифаний обличает уже за то, что они имели у себя изображения, — тем хуже, что изображали Христа, так как этим они представляли его, как простого человека. Епифаний не был реалистом, он скорее тяготел к символическому. И отрицание чувственных изображений вполне соответствовало его психологической установке. Конечно, это было плохое богословие. Такое “богословское мнение” несколько не опорочивает церковного авторитета св. Епифания. Оно до известной степени понятно из исторических условий IV-го века, — в эпоху борьбы с язычеством, в эпоху борьбы за “единосущие” Слова. Переход от символизма к реализму в иконографии легко мог показаться соблазнительным.

## 8. Иоанн Златоуст.

### I. Жизнь и творения.

Жизнь Златоуста была трудной и бурной. Это — жизнь подвижника и мученика. Но подвизался Златоуст не в затворе и не в пустыне, а в житейской суете, среди мира, на епископском престоле, на кафедре проповедника. И мучеником был он бескровным. Он был гоним не от внешних, но от лжебратий, и кончил жизнь в узах, в изгнании, под отлучением, гонимый христианами за Христа и за Евангелие, которое он благовествовал как

Откровение и как закон жизни. Златоуст был прежде всего благовестником, проповедником Евангелия. И вместе с тем он был всегда очень современным и даже злободневным учителем. Последний смысл его учительства понятен только из живого исторического контекста. Это был евангельский суд над современностью, над тем мнимым воцерковлением жизни, в котором, по свидетельству Златоуста, слишком многие находили преждевременное успокоение в христианском обществе IV-го века. В этом объяснение той резкости и суровости, с какой учил этот вселенский проповедник любви. Ему казалось, что он проповедует и свидетельствует пред мертвыми. Неправда и нелюбовь христианского мира открывалась для него в катастрофических, почти апокалиптических чертах... “Мы погасили ревность, и тело Христово стало мертвым.” И легкое иго любви для нелюбящего мира оказывалось бременем неудобноносимым. Этим объясняется и скорбная судьба Златоуста, изгнанного правды ради... “Сего ради ненавидит вас мир.”

Св. Иоанн был родом из Антиохии, и по своему духовному складу, по своему религиозному мировоззрению он был типическим антиохийцем. Год его рождения в точности не известен, приблизительно сороковые годы IV-го века, между 344 и 354 годами. Происходил святой Иоанн из богатой и знатной христианской семьи, по рождению и по воспитанию принадлежал к эллинистическим культурным кругам малоазийского общества. Этим объясняется его высокая личная культурность, аристократическое благородство его облика, известная светскость его обхождения. От культурности Златоуст не отказывался и тогда, когда отрекался от мира и от всего, что в мире. О Златоусте можно говорить, как об истом эллине. Он получил блестящее и широкое образование. Он учился у знаменитого Ливания. Мыслителем или философом Златоуст не был. В категориях античного мира его можно определить как оратора или ритора. Античный ритор — это учитель, моралист, проповедник. Таким учителем был и Златоуст. Эллинизм Златоуста сказывается прежде всего в его языке и стиле. Как оратора и стилиста его можно сравнивать с Демосфеном и даже с Ксенофонтом и Платоном, в стиле Златоуста оживают вновь сила и блеск классических Афин. Аттисциста видели в нем и его современники. Нельзя сказать, что эллинизм Златоуста был только формальным и внешним — это не только форма, но стиль... То верно, что Златоуст никогда не был, по-видимому, взволнован внутренней и философской проблематикой эллинизма и никогда ему не приходилось мирить в себе эллина и христианина. Но это характерно для всего антиохийского культурного типа, для “исторической” культуры Малой Азии, это была скорее “филологическая,” нежели “философская” культура... Во всяком случае эллином Златоуст всегда оставался... Это чувствуется уже в его морализме. Морализм был как бы естественной правдой античного мира. Этим объясняется и оправдывается преобразующая рецепция стоицизма христианской этикой, сублимация естественной правды до благодатных высот. И у Златоуста очень ярки черты такого преобразованного стоицизма. Он учил всегда о нравственной мудрости, о моральном благородстве. Он мыслил всегда в категориях нравственной оценки. Но исполнение естественной правды он видел только в откровенном евангельском идеале. Неверно думать, будто Златоуст не был мистиком. “Морализм” не исключает “мистицизма.” И самый мистицизм Златоуста имел прежде всего моральный смысл. Это — мистика совести, мистика добра, мистика добродетели и добродетели... Гораздо слабее выражены у Златоуста эстетические мотивы. И прекрасное было для него скорее этической, чем эстетической категорией. Красоту видел он прежде всего в деятельном добре. Евангелие было для него книгой о красоте добра, явленного в образе Богочеловека. Этим определилась тема его жизни... Моральный характер Златоуста сложился очень рано, уже в юные годы. Пример и уроки

матери были закреплены и усилены уроками священных наставников — Мелетия Антиохийского, Диодора, аскета Картерия... Светское призвание не удовлетворяло Златоуста. И прежде, чем он смог уйти из мира, он в самом родительском доме предается аскетическим подвигам. Только по смерти матери, в 374 или в 375 году, св. Иоанн получил возможность удалиться в монастырь неподалеку от Антиохии и провел здесь четыре года, а потом еще два года в пустыне... Это был для Златоуста временный искуc. Он возвращается в мир, чтобы подвизаться среди мира. Аскетизм для Златоуста означал скорее духовную установку, нежели определенные внешние и бытовые формы. Аскетизм для Златоуста означал прежде всего отречение, т.е. внутреннюю свободу и независимость от мира, от внешней обстановки и условий жизни. В этом смысле аскетом он остался на всю жизнь. В мир он вернулся проповедником аскетизма. Не для того, чтобы призывать к внешнему уходу из мира, из городов, в этом уходе он видел только временную меру... “Я часто молил, — говорит Златоуст в эти годы, — чтоб миновалась нужда в монастырях, и настал и в городах такой добрый порядок, чтобы никому никогда не нужно было убегать в пустыню.” Златоуст стремился преобразовать и жизнь городов на евангельских началах, в духе “высшей философии,” ради этого стал он пастырем и проповедником.

Диаконское посвящение св. Иоанн принял в 381 году от Мелетия Антиохийского, пресвитерское — от его преемника Флавиана в 386 году. О своем новом призвании Златоуст говорил в знаменитых книгах “О священстве” (в действительности об епископском служении). Трудно сказать, когда он писал их, но не позже пресвитерского рукоположения. Он исходил из идей св. Григория Богослова. Два основных мотива Златоуст подчеркивал. Во-первых, говорил о высоте священного звания, как призвания к тайнодействию. “Священное служение проходится на этой земле, но занимает место среди властей небесных.” Ибо священство установлено Самим Утешителем. И разве на земле мы остаемся, когда видим снова Господа, приносимого и мертвого, и как бы обагрямся Его кровью. А священник предстоит у жертвенной трапезы... Престол священника поставлен на небесах. Ему дана небесная власть ключей, которая не дана и ангелам... Во-вторых, в священнике Златоуст видит, прежде всего, учителя, наставника, проповедника, пастыря душ. И об учительном служении священства он говорит всего больше. В этом отношении он ставит священника выше монаха — в пастырском служении больше любви, чем в монастырском уединении, и пастырство есть служение деятельной любви, служение ближним... “То именно и извратило всю вселенную, что мы думаем, будто только монашествующим нужна большая строгость жизни, а прочим можно жить беспечно,” — замечал Златоуст... — Сам Златоуст как пастырь и пресвитер был прежде всего проповедником. Трудно перечислить те темы, которых он касался. Из Антиохийских проповедей особо следует отметить знаменитые беседы “о статуях” и затем длинный ряд экзегетических бесед на Матфея и на Иоанна, на Послание к коринфянам, к галатам, к Титу, может быть, к ефесянам и к римлянам, вероятно, и на Бытие. К этому же времени относятся слова против иудеев, против аномиев... Златоуст никогда не говорил на отвлеченные темы. Его беседы всегда жизненны и живы, он говорит всегда к живым людям. По его беседам можно как бы наблюдать за его слушателями и за самим проповедником. Свою речь он всегда ведет к волевым выводам, к практическим призывам и прежде всего учит любви. Вместе с тем всегда требует цельности, призывает к ответственности. Златоуст говорил со властью, но это была власть веры и убежденности. И он сам подчеркивал, что это есть преображающая власть, сила духа. Но более всего это была власть любви. И любовь связала Златоуста с его паствою.

В 398 году Златоуст был призван на Константинопольскую кафедру. И был призван именно как признанный пастырь и учитель. Такова была воля и клира, и церковного народа, и двора. В Константинополе Златоуст продолжал проповедовать. Созомен отмечает, что Златоуст имел обыкновение садиться среди народа на амвоне чтеца, и слушатели теснились вокруг него. Это были беседы скорее, чем речи... К этому времени относятся толкования Златоуста на Деяния, на псалмы, на многие Послания апостола Павла. Многие из его бесед были стенографически записаны за ним, это сохранило всю живость устного слова. Задача нравственного перевоспитания общества и народа встали перед Златоустом в это время с особою силою. У него было впечатление, что он проповедует людям, для которых христианство стало лишь модной одеждой. “Из числа столь многих тысяч, — говорил он, — нельзя найти больше ста спасаемых, да и в этом сомневаюсь.” Самая многочисленность христиан его смущала, — “тем больше пищи для огня.” И с горечью говорил он о наступившем благополучии: “Безопасность есть величайшее из гонений на благочестие, — хуже всякого гонения. Никто не понимает, не чувствует опасности, — безопасность рождает беспечность, расслабляет и усыпляет души, а диавол умерщвляет спящих. И голос проповедника становился суровым и обличающим, — кругом себя он видел сено, годное только для огня... Златоуста смущал нравственный упадок — не только разврат, но больше всего молчаливое снижение требований и идеалов не только среди мирян, но и в клире... Златоуст боролся не только словом обличения, но и делом, делами любви... “Никто не остался бы язычником, если бы мы были действительными христианами,” — говорил он... Он заботился о благотворительности, учреждал больницы и убежища. Он старался привлечь все силы к созидательной работе, требовал подвига ото всех. Это вызывало противодействие и недовольство не только в Константинополе, но и в других диоцезах. Вражда к св. Иоанну прорывалась не раз. И столкновение с императрицею Евдоксией было только последним поводом для взрыва. Враги у Златоуста были везде. Прежде всего в среде клира, особенно среди бродячих монахов. Затем при дворе и среди богатых. Слишком сложно рассказывать всю мрачную историю низложения и осуждения Златоуста на позорном соборе “под Дубом.” Нашлись предатели среди епископата, во главе их стоял Феофил Александрийский. Среди других активно враждовали оскорбленные Златоустом Акакий Верийский, Севериан Гавальский, Антиох Птолемаидский. Обвинений против Златоуста было много, среди них и подозрение в оригенизме. Златоуст был низложен, и император утвердил приговор. Ссылка Златоуста была недолгой. Очень скоро был он возвращен и встречен народом с ликованием. Однако, вражда не улеглась. И против Златоуста был обращен самый факт его возвращения без отмены соборного приговора. За это по IV-му правилу Антиохийского собора следует лишение прав, если бы даже приговор был несправедлив. Златоуста не признавал судивший его собор законным, не признавал (и не он один) и Антиохийского правила, но требовал собора для оправдания. Епископы вторично осудили Златоуста. Он продолжал свое служение. Волнение возрастало. И в июне 404 года Златоуст был изгнан вторично и отправлен сперва в Кукуз в Малой Армении, затем в Пициунт. Он не вынес тяжести пути и в дороге почил 14-го сентября 407 года. Очень скоро открылась вся неправда осуждения Златоуста. В 417 году Константинопольский епископ Атик восстановил его имя в диптихах, ссылаясь на голос народа. Кирилл Александрийский резко протестовал: “Если Иоанн в епископстве, почему Иуда не с апостолами. И если есть место для Иуды, то где Матфей.” В 419 году уступили и в Александрии. А в 438 году останки Златоуста были перенесены в Константинополь и положены в

храме св. Апостолов. Приговор собора “под Дубом” был отменен общим свидетельством церкви.

Литературное наследие Златоуста громадно. Нелегко определить его точный объем. Со временем имя Златоуста стало настолько славно, что им надписывали и чужие беседы и слова. Можно выделить бесспорные творения Златоуста, иные заведомо ему не принадлежат, но многие остаются под вопросом, особенно тогда, когда не удастся установить точно другого автора. Большая часть творений Златоуста, это — беседы или слова, гомилии. Среди них особенно важны экзегетические. Остальные беседы имеют самое разнообразное содержание. Особо нужно назвать слова на праздничные дни и в память святых. Все это — сказанные слова. Другой разряд творений Златоуста — это наставления, предназначенные для чтения. Особо нужно назвать сочинения на аскетические темы и книги о священстве, относящиеся к ранним годам. Кроме того, сохранилось около 240 писем, все из второй ссылки. Они очень важны, как материал для характеристики святой личности Златоуста. Очень сложен вопрос о Литургии Златоуста. В древнейшем списке, в Барбериновом Евхологии (VIII в.), нет его имени, хотя о Литургии Златоуста есть уже упоминание в VI веке. И нелегко выделить, что именно может быть усвоено Златоусту в позднейшем чине, связанном с его именем. В этом отношении очень поучительно сопоставление литургических данных из его бесед, особенно ранних. Но решения вопроса и это не дает. Однако не может подлежать спору самый факт его забот об упорядочении Богослужения, в частности евхаристического. Влияние Златоуста было громадным. Он очень скоро стал “вселенским учителем и святителем,” на деле раньше, чем по имени. С VI-го века его называют Златоустом, в VIII-ом это имя становится общепринятым. В особенности в экзегетике Златоуст стал навсегда образцом и авторитетом. За ним именно шли почти все позднейшие византийские толковники, в особенности Феофилакт болгарский. История литературного влияния Златоуста — это одна из самых ярких глав в истории христианской письменности и отеческого предания.

## **II. Златоуст как учитель.**

Златоусту был дан дар слова, дар живого и властного слова. У него был темперамент оратора, в этом разгадка его покоряющей силы. Он любил проповедовать: “Я убедил душу свою исполнять служение проповедника и творить заповеди, доколе буду дышать, и Богу будет угодно продлить эту мою жизнь — будет ли кто меня слушать или не будет.” Пастырское служение Златоуст понимал прежде всего как учительное служение, как служение слова. Пастырство есть власть, но власть слова и убеждения — и в этом коренное различие власти духовной от власти мирской. “Царь принуждает, священник убеждает. Один действует повелением, другой советом.” Пастырь должен обращаться к свободе и к воле человека, “нам заповедано совершать спасение людей словом, кротостью и убеждением,” — говорил Златоуст. Ибо весь смысл христианской жизни для Златоуста был в том, что это жизнь в свободе, а потому — в подвигах и делах. О свободе и о самостоятельности человека он говорил и напоминал постоянно. Именно в свободе видел он “благородство” человека, образ Божий, данный ему. Нравственная область для Златоуста есть прежде всего область воли и произволения. В этом отношении Златоуст был последовательным волюнтаристом. В движениях воли видел он как начало и опору греха, так начало и путь добродетели. И, по его мнению, Христос “приходил не разрушить природу, но исправить произволение.” Всякое действие Божией благодати в человеке так совершается, “чтобы не нанести ущерба нашему самовластию.” Иначе сказать, Сам Бог действует убеждением, а

не принуждением, “Он увещевает, советует, предостерегает от худых начинаний, но не принуждает.” И пастырь должен подражать этому Божественному примеру... Златоуст был максималистом по складу, по темпераменту, бывал резок и строг. Но всегда был он против всякого принуждения и приневоливания, даже в борьбе с еретиками. Златоуст был всегда противником внешних и мирских мер борьбы в делах веры и нравов. “Христианам в особенности запрещается исправлять впадающих в грех насилием, — говорил он, — наша война не живых делает мертвыми, но мертвых живыми, ибо полна кротости и смирения... Я гоню не делом, но словом, и преследую не еретиков, но ересь... Мне привычно терпеть преследование, а не преследовать, быть гонимым, а не гнать. Так и Христос побеждал распятым, а не распиная, не ударяя, но приняв удары.” И, более того, Златоуст удерживал и торопливого осуждения инакомыслящих, в этом отношении характерно его знаменитое слово “О проклятии и анафеме.” Силу христианства видел он в кротости и терпении, не во власти, и суровым каждый должен быть к самому себе, не к другим...

Златоуст был прежде всего нравственным проповедником. Но было бы неверно слишком это подчеркивать и говорить, что он был учителем нравственности, а не веры. И не только потому, что он нередко, особенно в ранние антиохийские годы, касался прямых догматических тем, но прежде всего потому, что свой нравственный идеал он выводил из догматических предпосылок. Это с особой силой видно в его экзегетических беседах, в частности, в толкованиях на Послания Павла. У Златоуста были свои любимые догматические темы, к которым он постоянно возвращался. Во-первых, учение о Церкви, связанное для него неразрывно с учением об искуплении, как Первосвященнической жертве Христа, чрез Крест взошедшего на небеса. Отсюда раскрываются учение о Церкви, как новом бытии, не только новой жизни. И, во-вторых, учение о Евхаристии, как о таинстве и жертве, — с основанием называют Златоуста “евхаристическим учителем.” У Златоуста не было богословской системы. Напрасно было бы искать у него догматических и богословских формул, в частности, в христологии и в мариологии он не всегда свободен от неточности и односторонности обычного антиохийского богословского языка... Златоуст был свидетелем веры, этим объясняется, почему его суждениям в древности придавали такое большое значение, особенно на Западе. У него слышали голос Церковного Предания... Пред Златоустом стояли особые задачи: он ревновал не об опровержении неправых мнений, но прежде всего о том, чтобы нареченные христиане поняли, что истины веры суть истины жизни, заповеди жизни, которые должны раскрываться в личной жизни. Об этом тогда слишком многие забывали. Златоуст требовал жизни по вере и предполагал, что истины веры его слушателям известны. Идти дальше было бы преждевременно, пока сердце беспечно и даже начатки веры не оживотворены в душах. Конечно, остается верным, что у самого Златоуста не было призвания к спекулятивному Богословию. Но всего менее был он адогматическим моралистом. Он исходил в своем богословском исповедании прежде всего из апостола Павла, и это была проповедь о Христе и спасении, не проповедь морали. И самый “евангелизм” Златоуста имеет догматический смысл, вся жизнь связана для него с образом Христа не только как пророка, но прежде всего как Первосвященника и Агнца. С этим связана вся sacramентальная мистика Златоуста. К этому нужно прибавить, для Златоуста только чистота жизни свидетельствует о чистоте веры. Более того, только чрез чистоту жизни впервые достижима чистота веры, а нечистая жизнь обычно рождает неправые учения. Ибо вера осуществляется и исполняется только в любви, без любви правая вера просто невозможна — ни вера, ни созерцание, ни ведение тайн... И без любви рассудочное Богословие оказывается безвыходным лабиринтом... Златоуст видел перед собою

мятущиеся и спящие человеческие сердца. Он хотел их пробудить к духовной жизни и любви. С этим связан известный индивидуализм Златоуста. Он мало чувствует реальность мирского общества и общения, пред ним всегда отдельные люди. Они соединяются для него только в Церкви. В этом индивидуализме — корень чуткости Златоуста. Он никогда не сбивается на общие места. Он всегда конкретен и нагляден, учит в примерах, применяется к частным случаям. Всего менее у него условных риторических схем, в этом он превосходит даже Григория Богослова. Он никогда не забывал, что он пастырь душ, а не оратор, и что его задача не в том, чтобы раскрыть или развить до конца ту или другую объективную тему, но в том, чтобы тронуть живое сердце, склонить волю и разум. Логическая и формальная стройность его речей от этого нарушалась. Но они приобретали внутреннюю дальность. Это — своеобразный диалог с молчащим собеседником, о котором проповедник иногда кое-что и сообщает. Но никогда это не монолог без аудитории.

Кажется, всего чаще говорил Златоуст о богатстве и о бедности. Для этого поводы постоянно давала сама жизнь — жизнь больших и шумных городов... Нужно подчеркнуть, для Златоуста это были нравственные вопросы, социальные темы имеют для него прежде всего моральный смысл. Он говорит прежде всего о поведении христианина... И с нравственной точки зрения он судит об окружающей жизни. Вокруг себя он видит слишком много неправды, жестокосердия, страдания, горя. И хорошо понимает, насколько это связано с духом стяжания, с социальным неравенством. Он скорбит не только о бесплодной роскоши, но и о богатстве, как о соблазне. Богатство соблазняет прежде всего владеющего. Само по себе богатство не есть ценность; это только театральная маска, скрывающая подлинный образ человека. И вместе с тем владеющий приучается невольно дорожить им, впадает в опасный самообман, привязывается к мнимым благам. Опасно не только богатство, несправедливо и нечестно приобретенное, но и всякое имение... Однако, не само по себе, а как стимул для воли, как повод дорожить тленным и мнимым. “Любовь к богатству есть неестественная страсть, — говорит Златоуст, — желание богатства не естественно, не необходимо, но излишне”... Опасен этот уклон воли, богатство есть опасное бремя... “Не потому вредно для вас богатство, что оно вооружает против вас разбойников и совершенно помрачает ум ваш, — говорил Златоуст, — но более всего потому, что делает вас пленниками бездушного имения, удаляет вас от служения Богу”... Здесь вскрывается противоречие: дух стяжания привязывает к вещам, а Бог научает презирать их и отречься. “Не только попечение о снискании богатства вредно, но и излишняя заботливость о вещах самых нужных,” — напоминает Златоуст. “Христос, показав всяческий вред от пристрастия к богатству, простирает свое повеление и дальше. И не только повелевает презирать богатство, но запрещает заботиться и о лучшей пище: не печетесь душою вашею, что ясти”... Этим не исчерпывается вопрос: “Не достаточно презирать богатства, — говорит Златоуст, — а нужно и напитать нищих, а главное — последовать за Христом”... Так вскрывается новое противоречие: мирскому пафосу стяжания, накопления, пафосу хранения вещественных благ противостоит евангельская заповедь: раздай нищим... В таком плане с особой яркостью открывается неправда мира, неправда социального неравенства: пред лицом нищеты и горя всякое богатство несправедливо и мертво, как свидетельство о косности сердца, о нелюбви... С этой точки зрения Златоуст не одобряет и великолепия в храмах. “Церковь не для того, чтобы в ней плавить золото, ковать серебро, — говорил он, — она есть торжествующий собор ангелов. Потому мы требуем в дар души, ведь ради душ принимает Бог и прочие дары. Не серебряная тогда была трапеза, и не из золотого сосуда Христос преподавал питье, — кровь Свою ученикам. Однако же все было там драгоценно

и возбуждало благоговение, ибо было исполнено Духа. Хочешь почтить тело Христово? Не презирай, когда видишь Христа нагим... И что пользы, если здесь почтишь Его шелковыми покровами, а вне храма оставишь терпеть холод и наготу... Что пользы, если трапеза Христова полна золотых сосудов, а Сам Христос томится голодом... Ты делаешь золотую чашу, но не подаешь в чаше студеной воды... Христос, как бесприютный странник, ходит и просит крова, а ты, вместо того, чтобы принять его, украшаешь пол, стены, верхи столбов, привязываешь к лошадям серебряные цепи, — а на Христа, связанного в темнице, и взглянуть не хочешь”... Златоусту казалось, что всякая сбереженная вещь отнята у нуждающегося, ибо не может быть один богат без того, чтобы другой не был от этого бедным. “Начало и корень богатства должны непременно таиться в какой-нибудь несправедливости,” — думал он. Бедность Златоуст вовсе не считал добродетелью. С одной стороны, бедность его привлекала, как нужда, как страдание, — и постольку среди бедных Христос. И приходит Он к нам в образе нищего, а не под видом богача... С другой стороны, бедность, когда она избрана добровольно ради Бога, или принята с радостью, есть путь добродетели. Прежде всего потому, что неимущий свободнее имущего, у него меньше привязанностей, меньше заботь... Ему легче жить, легче подвизаться. Златоуст знал, конечно, что и бедность может оказаться тяжким бременем — не только внешним, но и внутренним, как источник зависти и злобы или отчаяния... Поэтому он старался бороться с нищетою. Его внимание занято всегда нравственной стороною дела. Он совсем не был социальным реформатором, но только пастырем душ. Это не значить, что у него не было социального идеала. Но его социальный идеал был прежде всего нравственным идеалом. Это был, прежде всего, идеал равенства. Ибо неравенство исключается подлинной любовью... Златоуст исходит из мысли, что в строгом смысле слова собственности нет и быть не может. Ибо все принадлежит Самому Богу, и только одному Ему, а от Него подается в дар, как бы заимообразно. Все — Божие, — собственным может быть у человека только доброе дело... И при этом Бог подает все в общее владение... “Если наши блага принадлежат общему Владыке, то они в равной степени составляют достояние и наших сорабов: что принадлежит Владыке, то принадлежит вообще всем. Разве мы не видим такого устройства в больших домах... И все царское принадлежит всем: города, площади, улицы принадлежать всем; мы все в равной мере пользуемся ими. Посмотри на строительство Божие. Он сотворил некоторые предметы общими для всех, чтобы хотя таким образом устыдить человеческий род, как-то: воздух, солнце, воду, землю, небо, море, свет, звезды разделил между всеми поровну, как будто между братьями... И другое соделал Он общим, как-то: бани, города, площади, улицы. И заметь, что касательно того, что принадлежит всем, не бывает ни малейшей распри, но все совершается мирно. Если же кто-нибудь покушается отнять что-либо и обратить в свою собственность, то происходят распри, как будто вследствие того, что сама природа негодует, что в то время, когда Бог отовсюду собирает нас, мы с особым усердием стараемся разъединиться между собою, отделиться друг от друга, образуя частное владение, и говорить эти холодные слова: “То твое, а это мое.” Тогда возникают споры, тогда огорчения. А где нет ничего подобного, там ни споры, ни распри не возникают. Следовательно, для нас предназначено скорее общее, чем отдельное владение вещами, и оно более согласно с самой природой. Отчего никто не заводит никогда тяжбы о владении площадью. Не потому ли, что она принадлежит всем?”... И Златоусту кажется, что даже животные лучше... “У них все общее — и земля, и источники, и пастбища, и горы, и леса, и ни одно из них имеет больше другого. А ты, человек, кротчайшее животное, делаешься свирепее зверя, заключая в одном своем доме пропитание



тысячи и даже многих тысяч бедных, между тем, как у нас одна общая природа и многое другое, кроме природы: общее небо, солнце, луна, хор звезд, воздух, море, огонь, вода, земля, жизнь, смерть, юность, старость, болезнь, здоровье, потребность пищи и одежды. Так же общие и духовные блага: священная трапеза, тело Господа, честная кровь Его, обетование Царства, баня возрождения, очищение грехов, правда, освящение, искупление, неизреченные блага... Поэтому не безумно ли тем, кто имеет так много общего между собой — и природу, и благодать, и обетования, и законы — быть так пристрастными к богатству, не соблюдать и в этом равенства, но превосходить свирепость зверей, и при том тогда, когда предстоит необходимость скоро оставить все это”... Источник неравенства Златоуст видит в человеческой воле и свободе, в воле к собственности. От свободной воли человека зависит, как распоряжаться данными ему дарами, в этом распоряжении, по Златоусту, существо вопроса. Он совсем не требует всеобщей бедности или нищеты. Он обличает роскошь и излишество, только несправедливое неравенство. Он ищет справедливости. Материальные блага подаются от Бога, нельзя ими гнушаться. Не нельзя очуждать их в своекорыстную пользу одних, в ущерб другим. Решение вопроса Златоуст видел в любви, ведь *“любовь не ищет своего”* (1Кор. 12:5). Ему казалось, что вопрос был решен в первенствующей Церкви, как рассказано в книге Деяний. “Отказывались от имущества и радовались, и велика была радость потому, что приобретенные блага были больше... Не было холодного слова: мое и твое, поэтому была радость при трапезе... Это жестокое и произведшее бесчисленные войны во вселенной вырежете: *мое и твое* было изгнано из той святой Церкви, и они жили на земле, как ангелы на небе: ни бедные не завидовали богатым, потому что не было богатых, ни богатые не презирали бедных, потому что не было бедных... Не так было тогда, как бывает ныне. Ныне подают бедным имеющие собственность, а тогда было не так... Во всем у них было равенство и все богатства смешаны вместе”... Характерно, что именно на этот пример прежде всего ссылались всегда идеологи монашеского общежития, отвергавшие до конца право частной собственности. Златоуст хотел бы монашеский пример повторить в миру. Он имел в виду при этом небольшую сравнительно общину в Антиохии или в Константинополе. И в своих беседах он рассчитывал, как при добровольном отказе от имущества и при справедливом его распределении все были бы обеспечены. Именно так было тогда организовано церковное имущество, оно было общим, распределял его епископ. Отчасти оно тратилось на нужды храма, за его счет жил клир, но прежде всего оно было *“достоянием бедных.”* Однако Златоуст подчеркивал, что такое обобществление имений может быть полезно лишь в том случае, когда оно добровольно, когда оно является выражением любящего самоотречения и любви, и потому оно предполагает высокую степень нравственного преуспевания и совершенства. Иначе сказать: это предельный или идеальный случай христианского милосердия. Потому Златоуст ограничивается требованием щедрой милостыни. Милостыню он понимает очень широко — есть вещественное подаяние, но есть и милостыня советом... “Разве не велика будет милостыня, — спрашивает он, — если душу, объятую унынием, находящуюся в крайней опасности, одержимую пламенем (страсти), кто освободит от этой болезни”?.. Для Златоуста всего важнее единодушие, чувство общности, чувство общей ответственности и заботы. Именно поэтому он считал милостыню необходимым и существенным моментом христианской жизни: “Если кто не творит милостыни, останется вне брачного чертога, — говорил Златоуст, — и непременно погибнет. Не за воздеяние рук можно быть услышанным, простирай руки твои не к небу, но к рукам бедных”... Объясняя эсхатологическую беседу Спасителя, Златоуст замечает: “Ни о какой другой добродетели не упоми-

нает Он, кроме дел милостыни,” ибо милостыня от любви, а любовь есть сосредоточие и смысл христианской жизни... В своей проповеди милосердия Златоуст подымается до подлинных мистических высот: “Хочешь ли видеть жертвенник Милосердного? Не Веселеил соорудил его и не другой кто, но Сам Бог. Не из камней, но из вещества, которое светлее неба, — из разумных душ... Жертвенник этот создан из самых членов Христовых. И тело Самого Владыки служит тебе жертвенником. Благоговей перед ним: на Телѣ Владычнем ты совершаешь жертву. Этот жертвенник страшнее и нового, а не только древнего жертвенника... А ты между тем почитаешь тот жертвенник, потому что он принимает Тело Христово, и унижаешь этот жертвенник, который есть Само Тело Христово, и не обращаешь внимания, когда он разрушается. Такой жертвенник ты можешь видеть везде — и на улицах, и на площадях — ежечасно можешь приносить на нем жертву, потому что и здесь освящается жертва”...

Заслуживают внимания мысли Златоуста о гражданском строе. Он не раз был принуждаем говорить о власти, особенно в Константинополе. Власть, в его понимании, есть вид порабощения и предполагает неравенство, она установлена Богом, но вследствие греха. В раю не было власти, ибо не было неравенства, и человек был свободен. Греховность делает власть необходимой, как некую скрепу общественной жизни, без власти началась бы всеобщая борьба... Однако властвуют те же греховные люди, и потому слишком часто власть бывает жестокой и несправедливой. При этом она не становится незаконной, и всякой власти надлежит повиноваться. Предел свой власть имеет только в Церкви, мирская власть не распространяется за церковную ограду. И служители Церкви призваны утешать обиженных и скорбящих. “Судии устрашают, — так пусть утешают священники... Начальники угрожают, — так пусть ободряет Церковь,” — говорил Златоуст... “Посредством того и другого Бог устрояет наше спасение. Он и начальников вооружил, чтобы устрашали дерзких. Он и священников рукоположил, чтобы утешали скорбящих”... Во-вторых, священство призвано вразумлять и обличать властвующих. “Последняя власть священника выше царской, — говорил Златоуст, — потому и царь преклоняет главу под руки священника, и в Ветхом Завете царей помазывали священники.” Однако, священнику дано только право на слово и дерзновение, и ему не дозволено применять силу. Власть остается в глазах Златоуста неприкосновенной, но она подсудна суду церковного разума и совести. В этом отношении особенно характерны знаменитые речи Златоуста “О статуях.” Столь же характерно его предстательство за Евтропия. Он сам считал этот случай “блестящей победой” Церкви, “самым славным трофеем,” у порога Церкви разбивается вражда и ненависть, останавливается сила... У Златоуста не было планов внешнего общественного переустройства. Он признавал и принимал существующий строй и порядок и стремился не к преобразованию общества, но к преображению людей. Он верил а побеждающую силу духа. Этим объясняется его отношение к рабству. Он видит всю его противоестественность, но не отрицает его, не требует его отмены. И не только потому, что такое требование было неисполнимо, — Златоуст часто требовал неисполнимых вещей, и его строгие нравственные призывы не были легче. Но он видел более прямой и скорый путь к преодолению рабства в его неправде — проповедь кротости, внимания и любви... Он напоминает рабовладельцам о достоинстве человека, о всеобщем равенстве людей перед Христом. А рабов призывает к высшей свободе, к послушанию Христа ради, в котором облегчается всякая мирская зависимость... Здесь снова сказывается свойственное Златоусту перенесение ударения с морской жизни на жизнь духовную. Никакие внешние условия не могут помешать жизни во Христе и со Христом, и в ней — вечной радости и блаженству.

### III. Златоуст, как экзегет.

Как проповедник и как учитель, Златоуст был прежде всего экзегетом. И с какой-то резкостью указывал всегда на Писание, как на основной, достаточный и обязательный источник и вероучения, и нравственного назидания. “Кто согласен с Писаниями, тот христианин, — говорил он, — а кто с ними не согласен, тот далек от истины”... Всех и каждого Златоуст постоянно и настойчиво призывает к прилежному чтению Библии. “Не ожидай другого учителя... Есть у тебя Слово Божие — никто не научит тебя, как оно”... И в особенности мирские люди нуждаются в чтении священных книг. “Ибо монахи вдали от городов пользуются большей безопасностью. Но мы, живущие среди моря греховных желаний и искушений, мы нуждаемся в Божественном лечении, чтобы исцелиться от обременяющих нас язв и предохранить себя от будущих ранений, чтобы уничтожить Писанием огненные стрелы сатаны”... В Священном Писании все назидательно и целебно, “и в кратком изречении Божественного Писания можно найти великую силу и несказанное богатство мыслей”... И для ревностного читателя в Писании открываются все новые и новые глубины. И слышится голос Божий, властно говорящий к каждой человеческой душе. “Даже один вид Евангелия делает нас более воздержанными от греха, — замечал Златоуст, — а если присоединится и внимательное чтение, то душа, как бы вступая в таинственное святилище, очищается и делается лучше, ибо с нею чрез эти Писания беседует Бог”... Священные книги — это некое послание, писанное Богом из вечности в людям. Отсюда такая сила в чтении Библии. Когда человеколюбивый Владыка видит, как ревнуем мы о постижении Его Божественных слов, Он просвещает и озаряет наш ум и открывает истину нашей душе... Златоуст был близок к буквальному пониманию богодухновенности Писания. И распространял ее на весь текст Священных книг, будет ли то перечисление имен, приветствие или даты. В Писании нет ничего лишнего и напрасного — ни единой йоты, ни единого слога, — и часто прибавление одной буквы меняет смысл, как то показывает переименование Авраама... В самой человеческой слабости священных писателей Златоуст видит только знак Божественного снисхождения или приспособления. И даже в обмолвках или разногласиях старается вскрыть Божественный смысл. Он считает как бы преднамеренными “разногласия евангелистов”... “Ибо если бы они во всем были до точности согласны, и относительно времени, и относительно места, и относительно самих слов, то никто из врагов не поверил бы, что они писали не согласившись и не сговорившись между собою и что согласие их искренно. Теперь же тот самый факт, что в Евангелиях замечаются несогласия в малых вещах, должен отклонить всякое подозрение и торжественно оправдать доверие к написавшим.” Священные писатели писали и говорили “в Духе,” — или говорил в них Дух. Однако это наитие Духа Златоуст решительно отличает от одержимости: сознание и ум остается ясным и уразумевает внушаемое. Это скорее озарение. И в этом существенное отличие профетизма от мантики. Поэтому священные писатели не теряют лица. И Златоуст всегда останавливается на личности писателя, на обстоятельствах написания отдельных книг. В частности образ апостола Павла всегда ярко вычерчивался перед ним, и он оставил в похвалу великого апостола языков семь особых слов. И все же Библия едина, ибо все в ней от Бога. А писатели только трость книжника скорописца.

В молодости Златоуст учился не только у Ливания, но еще и у Диодора. И в школе Диодора сложилось его библейское мировоззрение, определился его экзегетический стиль. О Диодоре Тарском Златоуст вспоминал впоследствии с большим чувством и при-

знанием, “он проводил жизнь апостольскую в нестяжании, в молитве и в служении слова,” “это язык, текущий медом и млеком,” труба и лира... Златоуст не был новатором как экзегет, он продолжал уже сложившуюся традицию. — В истории Антиохийского богословия очень многое остается неясным. Несомненно, очень рано Антиохия стала крупным христианским центром. Мы можем отметить только разрозненные звенья непрерывной традиции. Прежде всего нужно вспомнить о Феофиле Антиохийском — не только писателе, но и мыслителе. Позже мы встречаемся с именем пресвитера Малхиона, стоящего во главе эллинской школы, он был одним из главных обличителей Павла Самосатского. Приблизительно к тому же времени относится учительная деятельность знаменитого, известного Лукиана. Одновременно с Лукианом учил в Антиохии пресвитер Дорофей, — Евсевий, который слышал его толкование на Писание в церкви, характеризует, его, как ученого мужа, знатока еврейского языка, читавшего еврейские книги, но не чуждого и эллинского образования. Таким образом, уже в III веке Антиохия была очагом библейской работы. И уже тогда определяется своеобразие экзегетического стиля. Для антиохийцев становится характерно сдержанное и часто враждебное отношение к экзегетическому аллегоризму. В этом отношении очень ярким образ св. Евстафия Антиохийского, пришедшего со стороны и боровшегося с арианствующими лукианистами... Вообще полемика и противопоставление были одним из главных факторов в сложении того антиохийского богословского типа IV века. Самым ярким представителем был Диодор Тарсский. С Лукианом он был связан чрез посредство его ученика Евсевия Емесского, который учился и в Едессе. Диодор был ревностным аскетом и борцом за Православие, — сперва против ариан, позже против аполлинаристов. Он очень много писал и на самые разнообразные темы. Но прежде всего он был экзегетом, он объяснил из Ветхого Завета Пятюкнижие, Псалмы, Книги Царств, трудные места из Параллипоменон, Притчи, Екклесиаст, Песнь Песней, пророков, из Нового — Евангелия, Деяния, 1 Иоанна. Обо всем этом мы можем судить только по скудным отрывкам. Впрочем, сохранилось его небольшое рассуждение “О созерцании и иносказании,” в котором он кратко излагает свои основные экзегетические предпосылки. Диодор различает: историю, созерцание и иносказание, — *ιστορια, θεωρια, αλληγορια*. — По мнению Диодора, в Писании нет иносказаний, — иначе сказать, Писание не есть притча... Библейские рассказы и речения всегда реалистичны, прямо относятся к тому, о чем идет речь. Поэтому библейское толкование должно быть “исторично,” должно быть “чистым изложением о бывшем.” Напротив, аллегоризм отрывается от прямого смысла, “меняет подлежащее,” для аллегоризма об одном говорится, но другое подразумевается. От иносказания нужно отличать “созерцание.” Созерцание в самой истории открывает высший смысл, — исторический реализм этим не отрицается, но предполагается. Так именно объяснял библейские места апостол Павел. Диодор, стало быть, прежде всего обращается на защиту библейского реализма против “эллинизма,” который он видит в аллегорических толкованиях. Но вместе с тем он отмежевывается и от “иудаизма,” от грубого вербализма, не проникающего дальше слов. Очень многое в Библии говорится гиперболически, — рассказ и выражение явно превышающее меру времени. Это ясно указывает на другой, на вторичный смысл, всего чаще это смысл пророческий или прообразовательный. “Созерцание,” о котором говорит Диодор, есть прежде всего экзегетическая дивинация, раскрывающая прообразы. Диодор был далек от вербалистического рационализма. Библия была для него священной книгой. И Божественной благодати сообразно открываться многовидно... Трудно судить, как Диодор применял свои основные правила на деле. Во всяком случае, в историко-грамматическом методе толкования были свои опасности, не

меньшие, чем в аллегоризме. “Александрийской школе могла угрожать опасность сочинить свое Св. Писание, — остро замечает Болотов, — антиохийской — остановиться очень близко к букве, позабыть, что за “историей” должна следовать “теория.” В экзегетике Феодора Мопсуетийского,” ученика Диодора, эта опасность осуществилась. Златоуст от крайностей Феодора был далек. По видимому, он ближе стоял к Диодору. Можно думать, что толкованиями своего учителя он пользовался в своих экзегетических опытах. Несомненно, что он пользовался толкованиями Евсевия Емесского. Но, с другой стороны, он пользовался и творениями каппадокийцев, которых скорее можно сближать с александрийской традицией. В общем нужно сказать, Златоуст остается в своих толкованиях всегда реалистом. Но самые события поучают или пророчествуют — в этом обоснование “типологических” объяснений, по существу отличных от иносказания. В учении о “типах,” т.е. образах, и заключается существо экзегетических воззрений Златоуста. Это связано прежде всего с вопросом о религиозном значении священных книг для каждого верующего, т.е. для множества читателей, и при том для множества неопределенного, не ограниченного ни временем, ни местом. Этому должна соответствовать множественность смысла самого Писания. В частности, особую остроту получает этот вопрос при толковании Ветхого Завета. Здесь чистый “историзм” неизбежно оказываются “иудаизмом.” И именно здесь “типология” получает особую важность. Но подлинный “типологизм” возможен только на реалистической основе. Не удивительно, что именно в антиохийской экзегетике учение о прообразах и прообразованиях получило полное раскрытие. У Златоуста это связано с его близостью к богословию апостола Павла. Но и все антиохийское экзегетическое богословие было в известном смысле “павлинизмом.”

В Писании, как в слове Божиим, есть некая трехмерность, есть глубина... И потому толкователь должен проникать далее поверхностного слоя, далее иди глубже буквы. Это основное правило, основной прием Златоуста. Прежде всего, это связано с известной неполнотой или даже темнотой библейской буквы. Бог говорил к человеку, стало быть, — замечает Златоуст, — “приспособительно к слабости слушающих”... Так он объясняет библейские антропоморфизмы и антропопатизмы, — “Отец не взирает на свое достоинство, когда лепечет вместе с детьми.” Так объясняет он недосказанность и в Новом Завете, Спаситель не сказал Никодиму о Своем Божественном достоинстве, “потому что для слушателя это было еще недоступно и преждевременно”... И апостолы по этой же причине часто говорили о Христе, как о человеке, не открывая прежде времени большего... Поэтому становится необходимым распространительное и применительное толкование подобных мест. Особенно это относится к Ветхому Завету. Однако, не только потому, что тогда не настало еще время для полного откровения, впрочем, Златоуст может быть и чрезмерно подчеркивал дидактическую “темноту” Ветхого Завета. Главная причина этой темноты в том, что Ветхий Завет обращен к грядущему, есть некое единое пророчество... Златоуст предпочитает говорить: образ, тупос. И замечает: “Не ищи в образе полной действительности, смотри только на сходство образа с действительностью и на превосходство действительного пред его образом”... Ветхий Завет исполнился в Новом, поэтому только исходя из Нового Завета мы можем распознать “истину” или смысл Ветхого. “Образ, — объясняет Златоуст, — не должен быть совершенно отличен от истины, иначе он не был бы образом. И не должен быть совершенно равен истине, ибо тогда бы он был самою истиной. Он должен заключаться в своих пределах, не заключая в себе всей истины и не удаляясь от нее вполне. Ибо если бы он имел все, то был бы самою истиною. А если бы не имел ничего (от истины), то не мог бы быть образом. Нечто он должен иметь в себе, и нечто остав-

лять истине”... Предображение или прообразование состоит в том, что отдельные события указывают на некоторые другие события будущего. От иносказания “типология” отлична в том, что объясняет события, а не слова. Аллегорическое понимание видит в библейских рассказах только притчи, только чистые символы, различает не два плана действительности, но два понимания одного и того же символа. Ветхий и Новый Завет для аллегориста суть две системы толкования, два мировоззрения, но не два этапа домостроительной истории. В этом и заключается ирреализм аллегорического метода. Исторический реализм не превращает Библию в мирскую историю. Даже Феодора Мопсуестийского не следует принимать за историка-позитивиста. И для него Библия в целом есть христологическая, мессианская книга, — события Ветхого Завета прообразуют грядущее, пророчествуют. Библия полна намеков и предчувствий. Еще более это для Златоуста. В известном смысле аллегорический мотив включается в типологическое толкование. Однако символичны не слова, но факты. Так жертвоприношение Исаака означает и Крест... Так агнец ветхозаветный прообразует и Христа... Так переселение в Египет и исход оттуда предугадывают бегство Иосифа в Египет с Младенцем и возвращение в Палестину... Легко понять, что при этом остается та же условность и произвол в толковании, что и у аллегористов... Другой ряд прообразов Златоуст усматривает в самих словах, в образе выражения, особенно в речах пророческих. Пророки говорили образным языком, здесь область символизма в собственном смысле. Однако самые предсказания многозначны, относятся к ряду свершений, раскрывающих одно другое. При этом часто сюда относится уже и бывшее, прошедшее, так Моисей пророчествовал, когда повествовал о небе и земле... Иаков пророчествовал о Иуде, но в то же время и о Христе. Псалмы имеют двоякий смысл.” То же относится и к Новому Завету. Евангелия и историчны, но вместе с тем самые евангельские события как бы прообразуют будущую судьбу и путь верующих душ, приходящих ко Христу. К тому же Спаситель часто говорит в притчах. Именно этим оправдывается нравственное приложение евангельских текстов. Из сказанного объясняется религиозный смысл “историко-грамматической” экзегетики. Это не было рассудочное, эмпирическое толкование Писания. Не следует преувеличивать и “научности” антиохийских толкований. Эрудиция антиохийских экзегетов не была больше и не была строже, чем у александрийцев. Во всяком случае Златоуст не знал еврейского языка, как не знал его и Феодор Мопсуестийский. Поэтому оба они следовали греческому тексту, которому и придавали решающее значение, и вопросы о разногласии еврейского и греческого текстов оставались неразрешенными. Не была достаточно широкой и та историческая перспектива, в которой Златоуст развертывал свои библейские объяснения. Он ограничивался краткими справками о писателе книги, об обстоятельствах ее писания, о целях писателя, — и затем следил за планом, за движением мысли. Толкования Златоуста на Новый Завет принадлежат к лучшим среди его творений, как то отмечали уже в древности. Это зависит от той зоркости, с какой он схватывает малейшие оттенки греческой речи... Филолог чувствует в Златоусте, когда он ставит вопросы: кто говорит, к кому говорит, что и о чем говорит... Он раскрывает оттенки синонимов, равновозможных оборотов речи... Смысл Писания он всегда старается вывести из самого Писания, сравнительно мало и редко ссылаясь на Предание. Для него Библия была как бы самодостаточною. В этом Златоуст близок к Оригену. И александрийцы, и антиохийцы равно стремились схватить и вскрыть “внутренний” или “духовный” смысл Писания, — и расходились только в методах, а не в постановке задачи. Это методологическое расхождение отчасти связано с различием тех античных филологических традиций, к которым они примыкали, ибо различие и даже борьба “аллегорического” и “историко-

грамматического” методов восходит уже к античной экзегетике классических текстов. Но, прежде всего, оно связано с различием в религиозном восприятии истории. Недаром Диодор Тарсский обвинял александрийских аллегористов в непонимании истории... Это было, однако, различие тенденций, скорее нежели решений. И основной задачей всегда оставалось объяснение, раскрытие смысла, — все равно, слов или событий... В плане нравственных приложений александрийцы и антиохийцы очень близко подходили друг к другу. Всего дальше от александрийцев ушел Феодор Мопсуестийский, но у него библейская экзегетика почти теряла свой религиозный смысл. Это было связано с его общим богословским уклоном, с его своеобразным гуманизмом... В этих своих крайностях антиохийское направление было осуждено. Но была удержана правда антиохийского экзегетического реализма: отношение к Писанию, как к истории, а не как к притче... Именно в этом была и сила Златоуста.

## Учители Крайнего Востока.

### I. Иаков Афраат.

О жизни Афраата немного известно, — мы знаем о нем только по его творениям. В древности его называли “персидским мудрецом”... Жил он в Персии, во времена Сапора II-го, — он упоминает о тогдашнем гонении на христиан. Афраат был епископом, Иаков было его епископское имя. Где он был епископом, сказать трудно. Как епископ, он обращается от имени где-то собравшегося собора к клиру Сельсаго и Ктесифона. Это было в 344-м году. Год смерти Афраата неизвестен.

С именем Афраата связана книга “Слов” или “гомилий,” их двадцать два, по числу согласных сирийского алфавита. Это есть именно книга, — систематическое изложение веры. В известном смысле, это — аскетическая книга. Автор касается и философских вопросов. Но греческого влияния не чувствуется. В этом главный интерес слов Афраата. Это — исповедь древнейшего сирийского христианства, еще вовсе не затронутого влиянием эллинизма... Написана книга в два приема: первые десять гомилий относятся к 336-337 годам, остальные — к 343-344. В последней говорится о гонениях в Персии, — она писана приблизительно в августе 345-го года.

Афраат говорит не от себя, но от Церкви, — и говорит по Писаниям. Ибо в священных писателях говорит Христос и Дух. Афраат говорит прежде всего о Христе, о пришедшем Мессии. Его проповедь коротка: “Мы знаем только, что Бог Един, и Един пришедший Мессия, и Един Дух, и единая вера, и едино крещение. Говорить больше нам не дано. Если скажем больше, — ошибемся; если будем наследовать, — окажемся беспомощными.” И в другом месте: “Вот вера. Если человек верует в Бога, Господа всего, сотворившего небо и землю... Который Адама создал по образу своему, дал закон Моисею, послал апостолам Духа своего, послал в мир своего Мессию, и если человек верует в воскресение мертвых и в тайну крещения... Это есть вера в Церковь Божию”... Из веры рождается любовь и надежда, — человек очищает себя, творит дела света, дела веры, чтобы стать обителью Мессии, чтобы в нем вселился Дух... Однако, не следует стилизовать Афраата под адогматического моралиста. Его вера реалистична, хотя язык неотчетлив. И в его гомилиях не трудно собрать свидетельства о догматах веры. Афраат говорит о крещении во имя Трех, “с призыванием трех великих и славных имен.” О Христе он учит, как о

Сыне Божиим, как о Боге, рожденном от Бога, от его сущности, как о света от света, как о Царе и Сыне Царя. Дух есть Дух святости, прославляемый со Отцем и Сыном, и Он открывался в обоих Заветах и обитает в нас. Характерно, что Духа Святого он называет Матерью нашей, — рядом с Отцем небесным. Это связано конечно с тем, что *guah* женского рода (среднего рода нет в семитических языках)... Христос приходил нас избавить от греха, и, Сам кроме греха, за наши грехи умер, как жертва живая. Мы усваиваем плоды крестной смерти, потому что он принял нашу природу. И восходя ко Отцу, Он вознес ее с собою... Афраат ясно различает Божеское и человеческое во Христе, но видит в нем одно лицо. Об Евхаристии он говорит реалистически и называет ее жертвоприношением. Своеобразны эсхатологические представления Афраата. Он различает в христианах тело, душу и Дух, который они получают в крещении и который пребывает в них до греха или до смерти, когда Он восходит к Богу, от которого исходит... О грешных он является обвиняющим свидетелем перед Христом. О праведных умоляет Спасителя, чтобы воскресит их и снова соединит душу с телом. Бессмертная душа в смерти тела впадает в сон и спогребается с телом. Умершие только спят и в смутных грезах предчувствуют, что их ожидает, — поэтому одни спят радостно, другие мучительно. Через 6000 лет после сотворения мир достигнет предела существования, мертвые воскреснут, и воскреснут в погребенных телах. Праведных Дух ожидает у гробницы и с последней трубой соединится с ними, преобразит их тела, поглотит души и сделает их всецело духовными. Тела грешников останутся земными. На последнем суде будут судимы только обыкновенные грешники, — великие грешники, как напр. идолопоклонники, не призываются на суд, но сразу по воскресении возвратятся во ад, где и теперь уже пребывают. Во ад низойдут и осужденные на последнем суде, — и каждый подучит соразмерное воздаяние, — навсегда. Навсегда получат блаженное воздаяние и праведники, — и тоже в меру дел своих. Будущий рай Афраат ярко живописует. — В целом исповедание Афраата просто, наивно, почти сказочно.

Афраат был проповедником морального ригоризма и прежде всего проповедником девства. Он не отрицал брака вообще, но, по-видимому, отрицал возможность брака после крещения. И супруги после крещения как-будто должны были разлучаться. Точно в крещальные обещания входят обеты девства, воздержания, постничества... Любопытно своеобразное понимание Афраатом слов: *“оставит человек Отца своего и мать свою”* (Быт. 2:24). Это значит: вступающий в брак оставляет Отца своего Бога и Матерь свою, Духа святого... Поэтому, — заключает он, — *“чье сердце расположено к брачному союзу, пусть вступает в такой союз прежде крещения, чтобы не отречься во время борьбы. И кто боится и содрогается пред жребием борьбы, пусть возвращается вспять, чтобы не разбить сердец братьев своих, как сокрушил он сердце свое”*... В одной из своих гомилий Афраат говорит о *“сынах завета,”* *b'na'i Q'uama*. Из древних сирских мученических актов мы знаем и о *“дщерях завета”* *b'na'ith Q'uama*. Во всяком случае это не монахи в собственном смысле слова. Скорее это своего рода регулярные миряне. Можно даже спрашивать, не совпадают ли для Афраата понятия *“Завета”* и Церкви. Здесь нужно вспомнить о древнехристианских девственницах, о чине вдовиц, и о других подобных низших чинах клира. Афраат стремится раздвинуть рамки этих чинов до пределов Церкви. Пусть лучше немощные медлят с крещением, но не следует понижать суровой дисциплины для верных. Эти регулярные миряне, по-видимому, жили вместе, имели свои храмы, состояли под особым руководством епископа или клира вообще. Особых требований Афраат к ним не предъявляет кроме обета девства, и ограничивается общими назиданиями. Образ и пример для них дал во Христе, — и истинный *“сын Завета”* наслаждается Единственным от лона



Отца. “Завет” есть некое обручение с Женихом небесным. И первая заповедь — подражание уничижению Христа. Афраат призывает боле всего к внутреннему бдению и деланию, — к хранению души. Затем советует труд, как средство помогать нуждающимся. Особо советует чтение Писания. — “Сыны Завета” продолжали существовать в сирийской церкви, как особая организация, и тогда, когда здесь распространилось монашество в тесном смысле слова. И в начале V-го века Раввула составляет для них особые правила. Это особый род аскетов в миру. По правилам Раввулы видно, что они не порывали семейных связей и не давали обета бедности, хотя и отдалялись от мира. К VI-му веку этот архаический институт растворяется в обще-монашеской организации, так что Иоанн Ефесский именем “сынов завета” обозначает или низших клириков или новоначальных иноков.

## **II. Препод. Ефрем Сирин.**

В жизнеописаниях преп. Ефрема не легко разделить историю и легенду. Достоверно установить можно лишь немногие факты. Прежде всего хронологию: приблизительно 306-873. Родом преп. Ефрем был из Нисивина и происходил скорее от христианских, а не от языческих родителей. С самых ранних лет его охватило аскетическое воодушевление. Он стал близок к знаменитому Иакову Нисивинскому. Он вступил в клир, но далее степени диакона не продвинулся. Однако он играл видную роль в жизни своего родного города. В 363-м году Нисивин отошел к Персии, и Ефрем переселился в Едессу. Здесь он преподавал литературным трудам и учительствовал, — в “школе персов,” как ее называли. По видимому, именно преп. Ефрем основал это библейское училище в Едессе. Впрочем, и раньше Ефрема здесь были учителя библейской мудрости. В Едессе, у некоего Макария, учился Лукиан. Здесь же учился Евсевий Емесский. Но только Ефрем организует школу. О преподавании в ней можно судить по библейским комментариям преп. Ефрема. Других достоверных данных об этих начальных годах впоследствии знаменитой Едесской школы мы не имеем. То, что мы знаем о ней, относится к более позднему времени, к другой уже исторической эпохе, когда греческое влияние стало сильнее. Вряд-ли, впрочем, изменился тип школы. Это была школа семитского типа, в роде еврейских школ, — школа-общество, некое братство. Главным предметом преподавания и впоследствии оставалось Священное Писание. Нужно было научиться читать и объяснять Библию. Ученики записывали и заучивали объяснения учителя, — так создавалось “школьное предание.” Так было, вероятно, и во времена преп. Ефрема. Во всяком случае, до середины V-го века именно его творения признавались таким “преданием”... Строго говоря, больше ничего мы и не знаем с достоверностью о жизни преп. Ефрема. Его позднейшее житие очень ненадежно. Похвальное слово в его память, известное под именем св. Григория Нисского, несомненно ему не принадлежит. Предания о присутствии преп. Ефрема на Никейском соборе, о его путешествиях в Египет и в Понт, об его встречах с Василием Великим и т.д. — недостоверны. Немного можно извлечь и из творений самого преподобного. К тому же до сих пор еще не удалось окончательно разделить подлинное и неподлинное в массе сохранившихся под его именем творений. Его именем слишком злоупотребляли позднейшие переписчики... Год смерти преп. Ефрема трудно определить.

Преп. Ефрем был, прежде всего, аскетом, человеком аскетического склада, — и в тоже время он обладал бесспорным и сильным лирическим дарованием. Менее всего был он мыслителем. Он оставался лириком и в своем богословии, певчем и певучем. Это сообщает его творениям особую интимность и проникновенность. Лириком он оставался и как проповедник. Он всегда скорее пел, нежели говорил. Яркие, иногда слишком сложные

образы легко слагались у него, и часто разворачивались в драматические картины... И прежде всего у преп. Ефрема был великий дар слез, — “плакать для Ефрема было тоже, что для других дышать воздухом, — день и ночь проливал он слезы”... Слезы умиления скорее, чем слезы страха или горя... Суровая личная аскеза не делала преп. Ефрема суровым к ближним, — и даже как проповедник покаяния он не столько обличал, сколько стремился смягчить и тронуть душу. Очень сильны у него космические мотивы. Именно этим поэтическим даром и объясняется прежде всего исключительное влияние преп. Ефрема, быстрое и широкое распространение его творений. Во время блаж. Иеронима “в некоторых церквах читались они всенародно после книг Св. Писания,” — речь идет, конечно, о Востоке. Феодорит замечает, что от песней Ефрема праздники в честь мучеников делаются более торжественными. Очень рано, — по свидетельству Созомена, еще при жизни преподобного, — его творения были переведены по гречески. Сам он по гречески не знал.

В литературном наследии преп. Ефрема прежде всего нужно отметить его библейские толкования. Они относятся к поздним, к Едесским годам его жизни. По-видимому, он объяснил все канонические книги. Из этих толкований полностью и в подлиннике сохранились только толкования на Бытие и на Исход (до 32:26). Из других толкований сохранились только извлечения в сирийских катенах Севира Едесского (XI-го века), при этом библейский текст изменен по Пешитто. В армянском переводе сохранился комментарий на Диатессарон и на послания апостола Павла (кроме послания к Филимону). К этому нужно прибавить еще его экзегетические гомилии на отдельные библейские темы, преимущественно ветхозаветные, — о рае первоизданном, о Иосифе, проданном братьями, о пророке Ионе, проповедующем ниневитянам, и т.д. Это скорее гимны, нежели проповеди. Кроме библейских комментариев в прозе преп. Ефрем составил несколько догматико-полемических книг. Но большинство его творений имеют поэтическую (точнее метрическую, мерную) форму. Сирийское стихосложение основано не на долготе слогов, но исключительно на числе. Гласные долгие не отличаются от кратких, но слова раздельно и отчетливо распадаются на слоги. Получается мерная речь. Вместе с тем сирийская поэзия пользуется средством, аналогичным “параллелизму” еврейской поэзии, — стихи соединяются по два и более в строфы, часто разделяемые более короткими стихами, как припевами. Наконец, постоянно употребляется акростих. Эта форма соответствует общему дидактическому характеру сирийской поэзии. По-видимому, первым сирийским поэтом был Вардесан, который и воспользовался этой метрической формой для проповеди. Преп. Ефрем решил бороться с ним его же оружием — так сообщает Феодорит. “Так как Гармоний, сын Вардесана, еще задолго сочинил некоторые песни, и чрез соединение нечестия с приятным напевом доставлял удовольствие слушателям, ведя их в погибели, то Ефрем заимствовал от них гармонию напева, присоединил к нему свое благочестие, и тем доставлял слушателям сколь приятное, столь полезное врачество.” Одни из поэтических творений преп. Ефрема предназначались для чтения вслух, для мерной декламации, — *metre*, слова; другие, напротив, для хорового пения под звуки арфы, — *mad (h) rase* (дословно: наставления). В стихотворных формах преп. Ефрем и спорил с еретиками, и песнословил Бога в праздничные дни. Он много писал на догматико-полемические темы, — против Маркиона и Манеса, против Вардесана, против Юлиана Отступника, против “исследователей” (т.е. против ариан)... К ранним годам жизни относятся его “Нисивинские стихотворения.” Особую группу образуют его покаянные и погребальные гимны, замечательные по своему лирическому подъему. Наконец, нужно отметить его “Завещание,” сохранившееся, впрочем, в позднейшей переделке.

Для характеристики преп. Ефрема, как учителя, нужно указать прежде всего на его библеизм. К Писанию преп. Ефрем приступает с благоговением, как к книгам Божиим и Божественным, данным от Духа Святого, как некое врачество для нашего спасения. Только для взоров веры раскрываются тайны священных книг и их дивное согласие. На двадцати двух потоках произрастает древо многоплодное, ветви которого простираются до пределов земли... Св. Ефрем пользуется текстом Пешитто для Ветхого Завета, очень редко ссылается на текст Семидесяти, вероятно, либо чрез посредство сирийского перевода или при помощи голоса на бывшем у него экземпляре. Иногда ссылается он и на еврейский текст, и на еврейские объяснения, — но без прямых ссылок. Исходить св. Ефрем из прямого и буквального смысла библейского текста, но затем раскрывает типическое, прообразовательное значение ветхозаветных лиц и событий, — Адама и Евы, Патриархов, потопа, служения левитов... Рассказ о шестидневном творении св. Ефрем толкует в буквальном смысле, и под “Духом Божиим” в Бытии (см. 1:2) понимает, вслед за еврейской экзегезой, мощный ветер, двигавший и согревавший воды. Творение человека совершается не простым повелением Божиим, как создавался весь прочий мир, — но по совету и как бы обмену мыслей во св. Троице. Человек, как и бесплотные духи, создан Богом со свободною волей, со свободою выбора между добром и злом. Для того, чтобы человек сознавал Бога своим Создателем и Владыкой, Бог дал ему первую заповедь запрета. Запретное древо, по мысли преп. Ефрема, было простым деревом. Бог не мог дать другой заповеди, не мог сказать первому человеку: не убий, не укради, не прелюбы сотвори, люби ближнего своего, — ибо не было еще других людей... В свободе человека открывается образ Божий. И по образу Божию человеческая мысль обладает неким вездеприсутствием, обнимая все места. Первозданный человек был украшен “одеждою славы” и “небесным одеянием.” Блаженство и величие первозданного рая превышали всякое описание. Утраченные чрез похоть очес, вожделение и горделивое непослушание первой Евы, они возвращаются нам чрез вторую Еву, Деву Марию. Первый рай восстанавливается в Церкви, Евхаристия замещает здесь древо жизни... Мессианские места св. Ефрем толкует прообразовательно, вплоть до отдельных мелких черт. — Для преп. Ефрема вообще характерно неметодическое соединение толковательного буквализма с поэтическим символизмом, когда Библия из книги истории превращается в книгу притч. Нужно прибавить, — преп. Ефрему приходилось подчеркивать органическую цельность об их Заветов, как “единого тела истины.” Это единый глагол, “изреченный одними устами для разных родов,” — слабые лучи и полный свет, — подобие и исполнение. Или еще: две арфы, на которых играет единый Художник... Единый путь домостроительства, но тройственный: от рая до Сиона, от Сиона до Церкви, от Церкви до Царства небесного.

Поэтическая форма не благоприятствовала логической ясности. К тому же сирский язык во времена преп. Ефрема еще не доразвился до богословской терминологии. И, наконец, преп. Ефрем подчеркивал всегда апофатические мотивы, воздерживался от подробного исследования: “добровольно сознаю ничтожество естества своего и не хочу входить в изыскания о Создателе моем, ибо страшен Непостижимый по естеству”... Изыскание он ограничивает открытым и не простирает на скрытое, т.е. что не выражено ясно и явно в Писании и правиле веры — Из творений преп. Ефрема, можно извлечь богатый догматический материал. Прежде всего, он подчеркивает основоположное значение Троического догмата, — “без него невозможно жить истинною жизнью.” Троическая жизнь есть тайна. Но мы научены свидетельством Божиим сразу и различать имена, и познавать нераздельное единство и равенство Божия естества. В Троице нет разделения, но нет и смешения, —

“ибо есть великий порядок.” Имена не только имена, но означает действительные лица, — “если нет лица, то имя пустой звук.” В Божественных именах созерцаются лица. Сын Божий есть собственный Сын Отца; и все, что принадлежит Отцу, принадлежит и Сыну. Незиследимое рождение Сына есть рождение естественное и вечное, как из сущности явил Отец и Духа, вечно исходящего. Нельзя не признать ясности этого Троического исповедания, при всей его простоте и краткости. Возможно, что это объясняется участием епископа Нисивинского Иакова на Никейском соборе. “Истина написана в кратких словах, — замечает преп. Ефрем, — не пускайся в длинное исследование”... — Не менее выразительна христология преп. Ефрема. Он прежде всего защищает действительность воплощения против докетов. И с этим связано у него яркое учение о Богоматери и Матери-Деве, — “излишнею была бы Мария, если бы Христос пришел в призраке, — посмеялся бы Бог, показав людям рождение при яслях.” Христос был сразу и Бог и человек, — “весь в нижних и весь в вышних, весь во всем, и весь в одном”... Преп. Ефрем особенно подчеркивает нераздельность соединения, единство Лица, говорит о “смешении.” О смысле искупления он говорит мало. Основная идея ясна: “Он сделался нам подобным, чтобы нас сделать себе подобными. И бессмертный сошел к смертным, соделал их бессмертными, и восшел опять к Отцу”... С особым ударением преп. Ефрем останавливается на страданиях Спасителя и на сошествии во ад, откуда Он изводит Адама, — и мертвые восстали от праха и прославили Спасителя Своего... Евангельская история последних дней оживает в поэтических описаниях преп. Ефрема. Особенно ярко описано установление новой Пасхи, Евхаристии, — преп. Ефрем с предельной силою говорит о реальном преложении Евхаристических даров, — в пищу нетления. Реализм преп. Ефрема от обратного резко оттеняется его замечанием, что Иуде Спаситель подал хлеб, сперва обмокнувши в воду, и тем снял благословение... Конечно все это скорее мистическая поэзия, нежели богословие. — В антропологии преп. Ефрем прежде всего подчеркивает свободу человека, — в ней видит он основание ответственности, основание подвига. Ибо подвиг есть победа над необходимостью, победа над природой, освобождение от “власти звезд” и стихий. И самый вопрос, — есть ли свобода, — доказывает ее существование, — ибо “вопросы и исследования рождаются от свободы”... “Природа, лишённая свободы, не может спрашивать. Вопросы суть дело свободы. Только свободная природа может спрашивать”... И о свободе человеку свидетельствует его внутренний опыт... Мир создан Богом, “и нет на земле ничего невозглавленного, ибо начало всему Бог”... Потому зло не от природы, не от вещества, — “не было бы зла, если бы не воля”... В грехопадении повреждена свобода, но не уничтожена. Есть возможность выбора, — и “естество свободы одинаково во всех людях,” так что если может победить один, то могут победить и все... Человек был создан по образу Божию, и это открывается в его свободе, в его способности воспринимать дары Божии. Он был создан бессмертным, мудрым, ведущим, облеченным светом. И в грехопадении стал смертен, — как эхо, первое грехопадение отражается в нас. Только Христос освобождает человека от осуждения смерти. — Очень ярко раскрыто у преп. Ефрема учение о Церкви. О Церкви он всегда говорит с подъемом. Это — невеста Христова, двор великого Пастыря, дом Божий. Этот дом утверждён на двух столпах — от мира видимого и от мира невидимого. Преп. Ефрем подчеркивает непрерывность домостроительства от Адама до Христа, непрерывность апостольского предания, связанного с непрерывностью рукоположений... Церковь для преп. Ефрема есть прежде всего дом освящения. Оно осуществляется в таинствах. Среди них первое — крещение, таинство прощения и усыновления. И купель есть некий Иордан, предел между жизнью и смертью, и кто переходит на тот берег, только тот стано-

вится “гражданином мира духовного.” В крещении человек “именем Троицы изводится на свободу.” Крещение завершается миропознанием, которое преп. Ефрем сравнивает с Евхаристией. С согрешивших скверна снова может быть смыта покаянием — преп. Ефрем имеет в виду прежде всего плач и сокрушение: “одеваюсь плачем и украшаюсь,” — слезы увеличивают красоту одежды. Но вместе с тем он напоминает о власти ключей, данной Церкви. “Вся Церковь есть Церковь кающихся, вся Церковь погибающих,” — это основное чувство преп. Ефрема. — Много говорит Ефрем на эсхатологические темы, — они явно поражают его поэтическое воображение... Он говорит много о суде и здесь напоминает Афрата: праведники выше суда, обычные люди будут подсудны, нечестивцы вне суда. Воскреснут все, — догмат воскресения представлялся преп. Ефрему основным, без веры в воскресение нельзя быть христианином и не к чему быть участником таинств. Именно таинства, и более всех Евхаристия, свидетельствуют истину воскресения. Все в воскресении переложатся в нетление, но тела грешных будут темны и исполнены смрада. После воскресения все пройдут чрез огонь, — праведные безопасно, грешные в нем и останутся. Только после воскресения праведные души вступают в блаженство. Вне тела они как бы бесчувственны и не проникают далее края райской земли. На этом краю и останутся прощенные грешники после суда. А праведники подымутся тогда на вершину. И это будет последняя и вечная судьба. — У преп. Ефрема много смелых образов, но мало оригинальных и смелых мыслей. В передаче общецерковного учения он достигает большой яркости, достигает художественного синтеза, и в этом вероучительное достоинство его творений.

---

## Библиография.

**О**сновные курсы и руководства: *O. Bardenhewer, Patrologie*, 1894, 3 Aufl. 1910; *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Bd. 3, 1912; Bd. 4, 1924; *W. v. Christ, Geschichte der griechischen Literatur bis auf die Zeit des Justinians*, Bd. II, 2, 6 Aufl. bearbeitet von O. Stählin, 1924 (Iw. Müllers Handbuch, VII. 2. 2); *A. Puech, Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. 3: Le IV siècle, 1930.Срв. *Fessler-Jungmann, Institutiones patrologie*, t. 1-2, ed. altera, Oeniponte, 1890-1896; *Ed Norden, Die antike Kunstprosa*, Bd. II, 1898; *Kihn, Patrologie*, Bd. 1-2, 1904-1908; *G. Rauschen, Grundriss der Patrologie mit besonderer Berücksichtigung des Lehrgehaltes der Väterschriften*, 1903, 6-7 Aufl. bearbeitet von J. Wittig, 1921; *J. Tixeront, Précis de patrologie*, 7 édit., 1923; *G. Bardy, Littérature grecque chrétienne*, 1929. До сих пор сохраняют свое значение и ценность старинные труды: *L. de Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 16 vols, Paris, 1693; Venise, 1732; *R. Ceillier, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 23 vols, Paris, 1729-1763; 2 édit., 15 vols, 1858-1869; *J. A. Fabri-cins, Bibliotheca græca*, 12 vols, éd. Harles, 1790-1809. — По русски можно указать немного: Архиеп. Филарет (Гумилевский), *Историческое учение об отцах Церкви*, 3 тома, СПб, 1859; 2 изд., 1882 (писано в 40-х годах); И. В. Попов, *Конспект лекций по патрологии*, Серг. Посад, 1914; Л. П. Карсавин, *Св. отцы и учителя Церкви, Раскрытие православия в их творениях*, YMCA-Press, Paris (1927).

I. Основные черты богословской жизни IV-го века. — Для введения в догматическую проблематику IV-го века см. общие курсы по истории догматов: *Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. II, 1890, 4 Aufl., 1910; *F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4 Aufl., 1906; *R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. II, 2-3

Aufl., 1909; *N. Bonwetsch*, Grundriss der Dogmengeschichte, 2 Aufl., 1919; *J. Schwane*, Dogmengeschichte der patristischen Zeit, 2 Aufl. 1895; *J. Tixeront*, Histoire des dogmes, t. II, 7 édit., 1924; *J. F. Bethune-Baker*, An introduction to the early history of Christian doctrine, 1903. Срв. *Hefele-Leclercque*, Histoire des conciles, t. I, I, Paris 1906 (во французском издании ценные дополнения и примечания к этому замечательному, но отчасти устаревшему труду); *H. M. Gwatkin*, Studies in Arianism. 2 édit., 1900; *A. E. Barn*, The council of Nicaea, 1925; *A. D'Ales*, La dogme de Nicée, 1926. О троическом богословии IV-го века см. *J. Kühn*, Katholische Dogmatik, Bd. II, 1857; *Th. Regnon*, Etudes de théologie positive sur la S-te Trinité, 4 vols, 1892-1898; *K. Holl*, Amphilocheus von Ikonium in seinem Verhältniss zu den grossen Kapadoziern 1904 (содержание книги много богаче, чем выражено названием). Срв. *D. Petavii*, De theologicis dogmatibus (1643-1650), новое издание, Paris-Ducis, 1864-1870, т.т. 2 и 3, — свод и систематический подбор текстов; см. еще *G. Bullii*, Defensio fidei Nicaenae (1685), ed. Oхон. 1827. О троической терминологии: *F. B. Strang*, The history of the theological term: substance, Journal of theol. studies, 1901, 1902; *J. F. Bethune-Baker*, The meaning of homoousios in the Constantinopolitan Creed, 1901 (= Cambridge Texts and Studies, VII. 1); *P. Gallier*, L'homoousios de Paul de Samosate, Recherches de science religieuse, 1922; *S. Schlossmann*, Persona und Prosopon im Recht und im christlichen Dogma, Kiel, 1906; *A. Michel*, Hypostase, Dictionnaire de théologie catholique, t. VI, 2, 1921; *P. Stiegele*, Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des IV-ten Jh., 1913 (= Freiburg. Theol. Studien, Hf. 12). К учению о Св. Духе см. *H. B. Swete*, On the history of the doctrine of the procession of the Holy Spirit, 1876; *J. Langen*, Die trinitarische Lehrdifferenz, Bonn, 1876; *Th. Schermann*, Die Gottheit des hl. Geistes nach den griech. Vätern des IV-ten Jhs., 1904 (= Strassb. Theol. Studien, IV, 4-5). Из русской литературы следует указать: *В. В. Болотов*, Лекции по истории древней Церкви, т. IV, Пгр. 1918 (из “Христ. Чтения” 1913-1918 годов); *Б. М. Мелиоранский*, Из лекций по истории древней христианской Церкви, “Странник,” 1910 и 1911 годов; *А. П. Лебедев*, Вселенские соборы IV и V в.в., 3 изд., Спб. 1904; прот. *А. М. Иванов-Платонов*, Религиозные движения на христианском Востоке в IV и V в.в., 1888; *А. А. Спасский*, История догматических движений в эпоху вселенских соборов, т. I, Тринитарный вопрос, 1906; *А. П. Орлов*, Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского, 1908 (большая часть книги посвящена общей характеристике троического богословия III и IV-го веков); *В. Виноградов*, О литературных памятниках полуарианства, Богосл. Вестник, 1911, 4, 7-8, 12; свящ. *Д. А. Лебедев*, Евсевий Никомидийский и Лукиан, Богосл. Вестн., 1912, 4, 5; К вопросу об Антиохийском соборе 324 года, Труды Киевской д. академии, 1914, 4, 7-8, 11; 1915, 1; Св. Александр Александрийский и Оригеи, там же, 1915, 10-11, 12; *С. Кохомский*, Учение древней Церкви об исхождении Св. Духа, Спб. 1874 (из “Христианского Чтения” 1873 года); *А. Л. Катанский*, Учение о благодати Божией в творениях св. отцов, 1902 (из “Христ. Чтения” 1900-1902 годов). Об аполлинаризме: *А. А. Спасский*, Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского, 1895 (срв. отзыв *В. В. Болотова*, “Христ. Чтение,” 1908, 8-9, 10); *G. Voisin*, L'Apollinarisme, Louvain, 1901; *H. Lietzmann*, Apollinaris von Laodicea und seine Schule, 1904; *E. Weigl*, Christologie vom Tode des hl. Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianischen Streites, 1925. Срв. еще *J. Rivière*, Le dogme de la Rédemption, étude historique, 1905.

II. Св. Афанасий Александрийский. — Основное издание творений *Lopin et Montfaucon* (1698), с дополнениями повторено *Justiniani* (1777), — *Migne*, t.t. 25-28. Русский перевод в издании Моск. дух. академии, 4 тома, 1851 след., 2 изд. 1903. — *J. A. Möhler*, Athanasius der Grosse, 1827, 2 Aufl., 1844; *Я. Voigt*, Die Lehre des Athanasius von

Alexandrien, 1861; *L. Atzberger*, Die Logoslehre des hl. Athanasius, 1880; *K. Hots*, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius, 1899; *A. Stülcken*, Athanasiana, Texte und Untersuchungen, Bd. XIX. 4, 1899; *E. Schwartz*, Zur Geschichte des Athanasius, I-IX, Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen, 1904, 1905, 1908, 1911; *E. Weigl*, Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius, 1914 (= Erhardt-Kirsch Forschungen, Bd. XII. 4). — А. В. Горский, Жизнь Св. Афанасия Великого (1851), в 1-ом томе русского перевода; И. В. Понов, Религиозный идеал св. Афанасия, Богосл. вестник, 1903, 12; 1904, 3, 5.

III. Св. Кирилл Иерусалимский. — Основное издание *Dom Toutté* (1720, 1763), — *Migne*, t 33; срв. издание *Reischl-Rupp*, 1-2, 1848, 1860. Русский перевод в издании Моск. д. академии, 1855, 2 изд., 1891, с вводной статьей А. П. Лебедева. — *J. Mader*, Der hl. Cyrillus, Bischof von Jerusalem, 1891; *Niederberger*, Die Logoslehre des hl. Cyrill, Diss., 1923; *J. Lebon*, La position de St. Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme, Revue de l'histoire ecclés., XX, 1924. К истолкованию слов св. Кирилла с литургической стороны срв. работы *F. X. Dölger'a*, Das Sakrament der Firmung, 1906; Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual, 1909; Sphragis, 1911.

IV. Св. Василий Великий. — Основное издание *Garnier-Uaran* (1721-1730), повторено с дополнениями *Sinner* (1839), — *Migne*, т.т. 29-32. Русский перевод в издании Моск. дух. академии, 7 томов, 1845-1848; 2 изд., 1891-1892. Срв. статью прот. А. В. Горского, Жизнь св. Василия Великого в “Прибавлениях к изданию творений св. отцов,” III, 1845. — *C. R. W. Klose*, Basilius der Grosse nach Leben und Lehre, 1835; *F. Böhlinger*, Die drei Kappadozier, 1875 (= Die Kirche Christi und ihre Zeugen, Bd VII); *J. Wütig*, Die Friedenspolitik des Papstes Damasus, 1912; *L. Schäfer*, Basilius des Grossen Beziehungen zum Abendlande, 1919; *Я. Weiss*, Die grossen Kappadoziern, als Exegeten, 1872; *F. E. Robbins*, The hexaemeral literature, Chicago, 1912; *C. Gronau*, Poseidonius und die jüdischchristliche Genesisexegese, 1914; *A. Jahn*, De Basilio Magno plotinizante, 1838; *C. R. W. Klose*, Geschichte und Lehre des Eunomins, 1883; *M. Albertz*, Untersuchungen über die Schriften des Eunomius, Diss., 1908; *F. Nager*, Die Trinitätslehre des hl. Basilius, 1912; *K. Holl*, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischem Mönchtum, 1898; *Morison*, St. Basil and his rule, 1912; *Clarke*, Basil the Gréât, a Stumy in Monasticism, 1913.

V. Св. Григорий Богослов. — Бенедиктинское издание, начатое перед самой французской революцией, было закончено только в 1840 г., — *Migne*, т.т. 35-38. Из отдельных изданий нужно отметить *A. J. Maton*, The five theological orations of Gregory of Nazianze, 1899, — с очень ценным введением. Краковская академия готовится в настоящее время новое критическое издание. Русский перевод в издании Моск. дух. академии, 6 томов, 1843-1846; 2 изд., 1889. — *C. Ullmann*, Gregorius von Nazianze, 1825; 2 Aufl. 1867; *E. Fleury*, St. Grégoire de N. et son temps, P. 1930; *H. Pinault*, Le platonisme de St. Grégoire de N., 1925; *M. Guignet*, St. Grégoire de N. et la rhétorique, 1911; Les procédés épistolaires de St Grégoire de N., 1911. Для сравнения см. о неоплатонизме: *R. Arnou*, Le désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin, 1921. — *J. Sajdak*, Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Naz., Meletemata patristica, 1, Cracoviae, 1914; De Gregorio N. poetarum christianorum fonte, Archivum filologiczne, 1, Krakow, 1917, — (М. Салмиш), Жизнь св. Григория Б., “Прибавления,” I, 1843; (И. Е. Тромудфт), Последние годы жизни св. Григория Богослова, Христ. Чтение, 1863, II; А. Говоров, Св. Григорий Богослов, как христианский поэт, Казань, 1886; Н. Виноградов, Догматическое учение св. Григория Богослова, Казань, 1887.

VI. Св. Григорий Нисский. — У *Migne*, т.т. 44-46, перепечатаны очень неисправные старые издания. Отдельные творения были изданы критически в прошлом веке. В последние годы Берлинская академия предприняла полное критическое издание; вышло два тома: книги против Евномия (Jaeger, 1921) и письма (Pasquali, 1925). Русский перевод в издании Моск. дух. академии, 8 томов, 1861-1872, — над ним работал прот. П. Делицын. — *J. Rupp*, Gregors, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen, 1834; *F. Dlekamp*, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa, I, 1896; *H. Koch*, Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa, Theol. Quartalschrift, 80, 1898; *A. Krampf*, Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa, 1889; *F. Hut*, Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen, 1890; *J. B. Aufhäuser*, Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa, 1910. — Арх. Порфирий (Полов), Св. Григорий, епископ Нисский, “Прибавления,” XX, 1861; В. И. Несемелов, Догматическая система св. Григория Нисского, 1887; А. Мартынов, Эсхатология св. Григория Нисского, “Прибавления,” 1883; Антропология св. Григория Нисского, там же, 1886; Д. Тихомиров, Св. Григорий Нисский, как моралист, 1886; М. Ф. Оксюк, Эсхатология св. Григория Нисского, 1914; С. В. Троицкий, Об именах Божиих и имябожниках, 1914.

VII. Меньшие богословы IV-го века. — 1. Св. Евстафий Антиохийский. Основное издание Алляция (1629), — *Migne*, т.18; книга против Оригена переиздана *A. Jahn'om* Texte und Untersuchungen, N, 4, 1886; новое издание фрагментов *F. Cavallera* (1905). См. *F. Cavallera*, Le schisme d'Antioche, 1905; свящ Д. А. Лебедев, Из эпохи арианских стюров, Павлин и Зинов, епископы Тирские, Виз. Временник, XX, 1913; Н. П. Кудрявцев, Евстафий Антиохийский, Богословский Вестник, 1910, 3, 5, 7-8, 9; *F. Zöpfel*, Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Bischofs Eustathios von Antiochien, Theol. Quartalschrift, 1923; Д. V. Seilers, Eustathius of Antioch, and his place in the early history of Christian doctrine, 1928. — 2. Дидим Слепец. Творения собраны у *Migne*, т. 39. Книги о Троице впервые изданы И. Мингарелли в 1769 году. О фрагментах см. *Devreesse*, Chaînes exégétiques, *Pirot*, Supplement au Dict. de la Bible, t. I (1930); срв. А. А. Спасский, Кому принадлежат четвертая и пятая книги св. Василия Великого против Евномия, Богосл. Вестник, 1900, 9; *J. Leipoldt*, Didymus der Blinde von Alexandria, Texte und Untersuchungen, XXIX, 1905; *G. Bardy*, Didyme l'Aveugle, 1910. — а Св. Амфилохий Иконийский. Первый свод фрагментов принадлежит Комбефизу, — *Migne*, т. 31. Дополнения и исследование в названной выше книге К. Голля. Срв. еще *G. Ficker*, Amphiloichiana, I, 1906; *F. Cavallera*, Les fragments de St. Ampyloque dans l'Hodegos, Revue d'histoire ecclésiastique, 1907. — 4. Св. Епифаний Кипрский. Основное издание Д. Петазия (1622) с замечательным комментарием, но текст неисправен, — *Migne*, т.т. 41-43. Срв. издание Диндорфа, 5 томов, 1859-1862. Начатое под редакцией К. Голля критическое издание Берлинской академии еще не закончено, — вышло два тома, печатается третий. Сюда входят только “Анкорат” и “Панарий,” — очень ценны примечания с указанием на возможные источники Епифания. Русский перевод в издании Моск. дух. академии тоже не окончен, вышло 3 тома, 1863-1872, — только “Панарий” и без конца. Срв. *B. Eberhard*, Die Bethelung Epiphanius am Streite über Origenes, 1859; *K. Hott*, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung (1916), Gesammelte Aufsätze, Bd. II, 1927; *G. Ostrogorsky*, Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, 1929.

VIII. Св. Иоанн Златоуст. — Основное издание *Montfaacon* (1718-1738), — *Migne*, т.т. 47-64. Полный русский перевод в издании Спб. д. академии, 12 томов, 1895-1906. — Новейшее исследование: *P. Chr. Baur*, O. S. B., Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit, 2 Bde, 1929-1930; срв. его же книгу: St. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire



littéraire, Louvain, 1906. В обеих книгах подробная библиография. Особо нужно назвать: *Neander*, Der hl. Johannes Chr. und die Kirche, 2 Bde, 1821-1822, 3 Aufl., 1848; *A. Puech*, Un réformateur de la société chrétienne au IVe siècle. St. Jean Chrysostome et les moeurs de son temps, 1891 (есть русский перевод); *L. Ackermann*, Die Beredsamkeit des hl. Johannes Chr., 1889; Fr. *H. Chase*, Chrysostom, a Study in the history of biblical interpretation, 1887; *Haidacher*, Die Lehre des hl. Johannes Chrysostom über die Schriftinspiration, 1897; *A. Nagle*, Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chr., 1900 (= Stras. Theol. Studien, III. 4-5); *J. H. Juzek*, Die Christologie des hl. Johannes Chr., 1912. Об Антиохийской школе срв. *H. Kihn*, Die ältesten christlichen Schulen, Bd. I u II, 1865- 1866 ;Ueber Theoria und Allegoria nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochener, Theol. Quartalschr., 62, 1880; *L. Maries*, Le Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes, 1924; *L. Pirot*, L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste, Rome, 1913 (библиография об Антиохийской школе вообще); свящ. Н. Фетисов, Диодор Тарсский, Киев, 1915. О срициально-этических взглядах Златоуста срв. *G. Uhlhorn*, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche, 1882; *Seipel*, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter, 1907 (есть русский перевод); *O. Schilling*, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, 1908; В. И. Экземплярский, Учение древней Церкви о собственности и милостыне, Киев, 1910. — И. В. Попов, Иоанн Златоуст и его враги, Богосл. Вестник, 1907, 11, 12; А. Кириллов, Догматическое учение о таинстве евхаристии в творениях св. Иоанна Златоуста, Христ. Чтение, 1896, 1-2, 5-6. — О литургии Златоуста см. сборник: *Chrysostomica*, Studi e ricerche, 1908.

IX. Учители крайнего Востока. — История древней сирийской литературы разработана еще мало. До сих пор сохраняет свое значение старинный труд *Assemani*, Bibliotheca Orientalis Cle-mentino-Vaticana, 1719 squ. Основное и новейшее руководство: *A. Baumstark*, Geschichte der syrischen Literatur, 1922, — здесь подробно указана литература. Срв. еще *Wright*, A short history of Syriac literature, 1894 (есть русский перевод с ценными дополнениями акад. Коковцева, 1902); *R. D uval*, La littérature syriaque, 3 édit, 1907; *Burkitt*, Early Eastern Christianity, 1904 (русский перевод в Христ. Чтениях, 1913 и 1914 г.г.). — 1. Иаков Афраат, Основное издание *Parisot*, Patrologia syriaca, t. I (1894) et II (1907). Срв. *P. Schwan*, Afrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums, 1907; И. Климюк, Иаков Афраат, его жизнь, творения и учение, Учено-богословские и ц.-проповеднич. опыты студентов Киевской д. акад., 63 курса, 1910. — 2. Преп. Ефрем Сирийский. Основное, но неудовлетворительное издание *Assemani*, 6 томов, с латинским переводом, 1732-1746. Критическое издание *Mercati* остановилось на I томе, 1915. Срв. еще издание *Lamy*, Hymni et sermones, 4 тома, 1882-1902; *G. Bickell*, Carmina Nisibena, 1866. Русский перевод в издании Моск. д. академии, 8 томов, 1851-1913. — *C. A. Lengerke*, Commentatio critica de Ephraemo Syro S. Scripturae interprete, 1828; De Ephraemi Syri arte hermeneutica, 1831; *F. J. Lama*, L'exégèse en Orient au IV siècle, Revue biblique, 1893; *G. Eirainer*, Der hl. Ephraem der Syrer, Eine dogmengeschichtliche Studie, 1889; *Emerau*, St. Ephram le Syrien, son oeuvre littéraire grecque, 1918. — (А. К. Соколов), Жизнь св. Ефрема Сирина и характер его сочинений, “Прибавления,” VII, 1848; Некоторые черты из учения св. Ефрема Сирина, Там же, VIII, 1849; А. Жданов, О толкованиях преп. Ефрема Сирина на Свящ. Писание Ветхого Завета, там же, XLIII, 1888; П. Смирнов, Проповеди св. Ефрема Сирина, 1895 (из “Трудов Киевской д. академии”).

# Византийские Отцы V-VIII веков.

Протоиерей Георгий В. Флоровский.

Текст приводится по изданию: Г. В. Флоровский. Восточные отцы V-VIII века (из чтений в Православном Богословском институте в Париже). Париж, 1933 г. + Добавления.

---

## Содержание:

### Святой Кирилл Александрийский.

I. Житие. II. Творения. III. Богословие. IV. Домостроительство.

### К истории Эфесского собора.

### Блаженный Феодорит.

I. Жизнь. II. Сочинения. III. Исповедание.

### Corpus Areopagiticum.

I. Характер памятника. II. Пути богопознания. III. Миропорядок. IV. Богослужение.

### Писатели VI-го и VII-го веков.

I. Леонтий Византийский. II. Полемисты V-го и VII-го веков. III. Сборники. IV. Песнописцы.

### VI. Отцы-аскеты.

I. Начало монашества. II. Духовные беседы. III. Памятники IV-VI в.в. IV. Преподобный Иоанн Лествичник. V. Преподобный Исаак Сирийский.

### VII. Преподобный Максим Исповедник.

I. Житие и творения. II. Откровение. III. Богочеловек. IV. Путь человека.

### Преподобный Иоанн Дамаскин.

I. Житие и творения. II. Богословская система. III. Защита святых икон.

### Библиография.

Принятые сокращения в статьях отца Георгия Флоренского.

---

## Пути Византийского богословия.

1. Различать грани периодов в текучей и непрерывной стихии человеческой жизни очень нелегко. И вместе с тем, с непосредственной очевидностью открывается несоизмеримость сменяющихся исторических циклов. Вскрываются новые темы жизни, сказываются в действии новые силы, образуются новые духовные очаги... Уже по первому впечатлению можно сказать, — конец IV-го века обозначает какую то бесспорную грань в истории Церкви, в истории христианской культуры. Условно эту грань можно определить, как *начало Византинизма*. Никейский век замыкает предыдущую эпоху. И если не с Константина, то во всяком случае с Феодосия начинается новая эпоха. При Юстиниане она достигает расцвета, своего *ἀκμῆ*. Неудача Юлиана Отступника свиде-

тельствует об упадке языческого эллинизма. Начинается эпоха христианского эллинизма, — время, когда пробуют строить христианскую культуру, как систему. И вместе с тем, это время болезненной и напряженной духовной борьбы... В спорах и треволнениях раннего византизма не трудно распознать единую, основную, и определяющую тему. Это христологическая тема. И в тоже время — тема о человеке. Можно сказать, — *в христологических спорах в действительности обсуждалась и решалась антропологическая проблема*. Ибо спор шел о человечестве Спасителя, о смысле восприятия Единородным Сыном и Словом человеческого естества. И тем самым, — о смысле и пределе человеческого подвига и жизни. Может быть, именно поэтому христологические споры получили такую исключительную остроту, и затянулись на три столетия. В них вскрывалась и обнажалась вся множественность непримиримых и взаимно исключающих религиозных идеалов. Закончились эти споры великой культурно-исторической катастрофой, — великим отпадением Востока: почти весь негреческий Восток оторвался, выпал из Церкви, замкнулся в ересь.

2. Нужно помнить, — тринитарные споры и IV-го века имели прежде всего христологический смысл. Великие отцы этого века, исходя из сотериологических упований и предпосылок, с полной очевидностью показали, что вера во Христа, как Спасителя, предполагает исповедание в Нем и полноты Божества и полноты человечества. Ибо только в таком случае во Христе действительно совершилось великое воссоединение Бога и человека и открылся путь к “обожению,” в котором отцы видели и смысл и цель человеческого существования. Таков был христологический итог и IV-го века, Однако, оставалось неясным, как должно мыслить и описывать единство Богочеловеческого Лица. Иначе сказать, — *как соединены во Христе Божество и человечество*. Этот вопрос со всей остротой был поставлен уже Аполлинарием. На него он не сумел ответить. Аполлинаризм можно определить, как своеобразный *антропологический минимализм*, — самоуничижение человека, гнушение человеком. Человеческая природа неспособна к “обожению.” В Богочеловеческом единстве человеческое естество не может остаться неизменным, не может остаться самим собою — оно “сосуществляется” с Божеством Слова. И ум в человеке исключается из этого соединения... Для противников Аполлинария основным было именно его учение об этом “сосуществовании.” Аполлинаристов опровергали, прежде всего, как “синусиастов.” И *преодоление аполлинаризма означало реабилитацию, оправдание человека*. В этом весь смысл каппадокийской полемики с Аполлинарием. Однако, в этой антропологической самозащите можно было потерять чувство меры, впасть в некий *антропологический максимализм*. Это случилось с противниками Аполлинария из Антиохийской школы, отчасти с Диодором и особенно с Феодором. Для них стал распадаться образ Христа. С особенной настойчивостью они утверждали самостоятельность человеческого естества во Христе. И этим слишком приближали Богочеловека к простым людям, к “только людям”... Этому благоприятствовал дух “восточного” аскетизма, прежде всего волевого, часто разрешавшегося в чисто человеческий героизм. Не случайны идеологические, если и не генетические, связи этого “восточного” богословия с западным пелагианством, родившимся тоже из духа волевого аскетического самоутверждения и обернувшегося своеобразным гуманизмом. В конце концов именно гуманизмом соблазнялась и вся Антиохийская школа. Этот соблазн прорвался в несторианстве. И в борьбе с несторианством обнаружилась вся неясность и неточность тогдашнего христологического языка т.е. нетвердость всего строя христологических понятий. Слова путались и двоились и увлекали за собой мысль, — у слов есть своя магия и власть. Снова потребовалось великое напряжение аналитической мысли, чтобы выковать и вычеканить понятия и термины, которые не мешали бы, но помогали опознавать и исповедовать истины веры,

как истины разума, — чтобы стало возможно без двусмысленности и противоречий говорить о Христе Богочеловеке. Эта богословская работа растянулась на два века. Критика несторианства, развитая святым Кириллом Александрийским не убеждала, но смущала “восточных.” Не потому, что все они действительно впали в несторианскую крайность, но потому, что боялись крайности противоположной. Нужно признаться, — святой Кирилл не умел найти бесспорных слов, не дал отчетливых определений. Это не значит, что его богословский опыт был смутным и двусмысленным. Но с богословской прозорливостью он не соединял того великого дара слова, которым так отличались великие каппадокийцы. Слов у святого Кирилла явно не хватало. И по роковому историческому недоразумению он связал свое богословское исповедание с беспокойной формулой  $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \Lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\ \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\iota$ . Он считал ее словами Великого Афанасия, а в действительности это была формула Аполлинария... Иначе сказать, в александрийском богословии не оказалось средства для преодоления антиохийских соблазнов. И не оказалось сил для самозащиты от собственных соблазнов. Это открылось в монофизитстве, которое в известном смысле действительно говорило на языке Кирилла. Характерно, что Халкидонские отцы “веру Кирилла” перевели на антиохийский язык... Александрийскому богословию еще со времен Оригена угрожала опасность *антропологического минимализма*, соблазн растворить, угасить человека в Божестве. Этот соблазн угрожал и египетскому монашеству, не столько волевому, сколько созерцательному, — не столько закалявшему, сколько отсекавшему волю вовсе. И в этом аскетическом квиетизме позднейшее монофизитство нашло для себя благоприятную почву.

Кратко можно так сказать. Христологические споры начинаются столкновением двух богословских школ. В действительности это было столкновением двух религиозно-антропологических идеалов. Халкидонским собором кончается история православного александринизма и православного антиохинизма, и начинается новая богословская эпоха, — эпоха византийского богословия. И в нем претворяется в целостный синтез многообразное предание прошлого. Как и в эпоху арианских смут, церковное решение предваряет богословский синтез. Как Никейским собором только открываются троические споры, так и теперь Халкидонский собор открывает, а не замыкает христологический период в богословии. О Халкидонском вероопределении также спорят, как спорили о Никейском символе: это только темы для богословия, — и правило веры должно раскрыться в творческий и умозрительный *богословский синтез*.

3. Христологические споры V-го века начались по случайному поводу и с частного вопроса, — об имени: Богородица,  $\Theta\epsilon\omicron\tau\acute{o}\kappa\omicron\varsigma$ . Но сразу раскрылись широкие богословские перспективы. И выдвинулся общий вопрос о смысле “восточного,” антиохийского богословия. От обличения Нестория естественно было перейти в критике и разбору христологических воззрений его предшественников и учителей, Феодора и Диодора, — это сделал уже святой Кирилл сразу же после Ефесского собора. И осуждение Феодора, Ивы и блаженного Феодорита на V-ом Вселенском Соборе было вполне логичным, хотя и трагическим богословским эпилогом к осуждению Нестория в Ефесе... Несторий не был ни крупным, ни самостоятельным мыслителем. И даже не был собственно и богословом. Только внешние исторические обстоятельства выдвинули его в центр богословского движения, — больше всего тот факт, что он был Константинопольским архиепископом, и потому его слова в особенности звучали со властью и были всюду слышны. Все значение его богословских выступлений состояло в том, что он был типическим и односторонним антиохийцем. И в несторианских спорах речь шла не столько о самом Нестории, сколько именно об антиохийском богословии вообще. Так поняли святого Кирилла “восточные.” Отсюда вся “трагедия” Ефесского собора. Практически вопрос сразу получил парадоксальную постановку: предстояло решить,

прав ли святой Кирилл в своей критике “восточного богословия.” И опыт показал, что он был прав, как бы ни были спорны его собственные богословские тезисы, которые он отстаивал с запальчивостью и в раздражении. Святой Кирилл верно угадал имманентные опасности антиохийского богословия и указал на его пределы, за которыми начинается не только сомнительное православие, но и прямое заблуждение и ересь.

С основанием святой Кирилл видел предтечу Нестория уже в Диодоре Тарском, — “этого Диодора учеником был Несторий”... При жизни Диодора не касались подозрения, в борьбе с арианством (с омиями и аномеями) он был ревностным защитником веры; он был близок к каппадокийцам, в особенности к Василию Великому, и после второго вселенского собора был избран “свидетелем веры” для Восточного диоцеза. Только в разгар несторианских споров возник вопрос о православии Диодора; впрочем, он никогда не был осуждаем на православных соборах, — его анафематствовали только монофизиты... Судить о богословии Диодора приходится по отрывкам. От его громадного литературного наследия до нас дошли только скудные остатки (в частности, из его книг “против синусиастов”). И, однако, с уверенностью можно сказать, что в своей борьбе с “синусиастами” Диодор заходил слишком далеко. Он не только подчеркивал “совершенство” (т.е. полноту) человечества во Христе, — он резко различал и обособлял во Христе Сына Божия и Сына Давидова, в котором Сын Божий обитал, как в храме... Поэтому он считал невозможным говорить о “двух рождениях” Слова. “Бог-Слово не претерпел двух рождений, одно прежде веков, а другое напоследок, но от Отца Он родился по естеству, а Того, кто рожден от Марии, Он уготовал Себе в храм”... Бог-Слово не рождался от Марии, — от Марии родился только человек, подобный нам. И человек, рожденный от Марии, *по благодати стал Сыном*... “Совершенный прежде веков Сын воспринял совершенного от Давида, — Сын Божий Сына Давидова”... “Для плоти, которая от нас, достаточно усыновления, славы и бессмертия по благодати, потому что она стала храмом Бога-Слова”... Диодор отрицает, будто вводит “Сынов,” — Сын Божий один, а воспринятая им плоть “или человек” есть Его храм и обитель... Здесь важны не столько отдельные слова и предложения, — характерен самый стиль и внутренняя тенденция мысли. И в изображении Диодора лик Иисуса Христа несомненно двоился, — он признавал если не “двух сынов,” то во всяком случае *двух субъектов*... Из предпосылок Диодора естественно было сделать дальнейшие выводы. Их и сделал Феодор Мопсуестийский со свойственной ему рассудочной прямоотой.

Феодор видит во Христе прежде всего “совершенного человека,” рожденного от Марии; и о Нем мы знаем, что Он соединен с Богом. Как можно мыслить это соединение? Феодор определяет его обычно, как вселение Слова (ἐνοίκησις), как связь (συνάφεια) или соотношение (σχέσις). Ему кажется, что нельзя понимать буквально: “Слово плоть бысть,” — это было бы “отчуждением от Его естества и низведением Его к низшим существам.” “Стал,” по мнению Феодора, *может означать только: “казался”* (κατά τό δοχεῖν), — “поскольку казалось или являлось, Слово соделалось плотью.” Слово обитало во Иисусе, *как в Сыне, ὡς ἐν υἱῷ*. И при том нельзя допустить, что обитало “существенно,” — это значило бы Беспредельное вмещать в тесные вещественные пределы, что нелепо и противоречить Божественному вездеприсутствию. И по той же причине нельзя допустить вселения и обитания по действительной силе или “энергии” Божества, ибо и силу Божью нельзя вместить в замкнутом пространстве. Возможно, по мнению Феодора, допускать только некоторое частичное вселение. О подобном вселении часто свидетельствует Писание, говоря, что Бог “живет” или “ходить” в избранниках своих, — это честь, которую Бог уделяет стремящимся к Нему “по Своему к ним благоволению,” κατ' εὐδοκίαν. Только О таком “единении по благоволению” можно говорить и по отношению ко Христу. И Феодор не скрывает, что таким образом Христос вдвигается в ряд праведников, пророков, апостолов, святых мужей,

— впрочем, на первое и высшее, на особое и несравнимое место. Ибо во Христе открылась полнота Божия благоволения... И потому единство человеческой природы со Словом было полным, совершенным и нераздельным. “Обитая во Иисусе, Слово соединяло с собою всего воспринятого им всецело,” — говорил Феодор. Это единство Феодор называет единством лица, — ἡ τοῦ προσώπου ἐνωσις... Однако, при этом он имеет в виду только неразделяемое единство воли, действия, господства, владычества, достоинства, власти... И сильнее этого и не бывает связи, — замечает Феодор... Но это, — единство по благоволению, по единству воли (ταῦτο βουλία). И единение в силу и в виду *заслуг* Иисуса. Правда, начинается это единение с самого зачатия Иисуса, но *по предведению* будущих *заслуг*... Далее, это единство — развивающееся, возрастающее... Христос, как “совершенный человек,” подобно всем людям возрастал, — возрастал и телом, и душою. Возрастал и в познании, и в праведности. И в меру возрастания получал новые дары Духа. Он боролся, преодолевая страсти и даже похоти... И в этом ему содействовал Дух “своими нравственными влияниями,” озаряя его и укрепляя волю, чтобы “умерщвлять во плоти грех, укрощать ее похоти с легкою и благородною силой.” Это было неизбежно, — казалось Феодору, — раз Христос был действительным человеком... В крещении он помазуется по благоволению, но только в смерти достигает “совершенной непорочности” и “неизменяемости в помышлениях.” Нужно заметить, что Феодор предполагал, что Божество отделилось от Христа во время смерти, “так как оно не могло испытывать смерти”... Совершенно ясно, что Феодор резко различает “двух субъектов.” Любопытно, что он сравнивает двойство природ в Богочеловеческом единстве с брачным сопряжением мужа и жены “в плоть едину”... Иисус Евангелия есть для Феодора только человек, в нравственной покорности и согласии соединенный со Словом и соединенный Словом с собою. Иначе сказать, — усыновленный Богу человек, ὁ λαμβανόμενος. Отсюда понятно, почему Феодор с негодованием отрицал, что можно называть Марию Богородицей. “Безумие говорить, что Бог родился от Девы, говорил он; — родился от Девы тот, кто имеет природу Девы, а не Бог-Слово... Родился от Марии тот, кто от семени Давидова. Родился от Жены не Бог Слово, но тот, кто был образован в ней силою святого Духа”... В несобственном, метафорическом смысле можно называть Марию Богородицей, как можно назвать Ее и человекородицей, ἀνθρώποτόκος. По природе она родила человека. Но Бог был в рожденном ею человеке, и был так, как не был никогда ни в ком другом... Совершенно ясно, что под “единством лица” Феодор разумел только полноту обоженного, облагодатствованного человечества. Совершенную природу нельзя мыслит безличной, ἀλόσῳλον, — полагал он. Следовательно, поскольку человечество во Христе полно, у него было и человеческое лицо. Вместе с тем и природа Слова не безлична. Но в воплощении устанавливается “единство согласия” и “общение чести” — в этом смысле некое новое “единство лица”... Не трудно разгадать антропологический замысел Феодора. Он веровал, что человек создан для того, чтобы стремиться к бесстрастию и неизменяемости. Во Христе он видел первый пример осуществленного человеческого призвания и назначения. Человек в подвиге достиг Богосыновства, при содействии Божиим, по благоволению и по благодати. Бог соединил Его с Собою, дал Ему всякое первенство. дал Ему имя превыше всякого имени. Он вознесся и сидит одесную Отца, и есть превыше всего... И Бог благоволил все совершать чрез Него, — и суд и испытание всего мира, и свое собственное пришествие... У Феодора все ударение сосредоточено на человеческом подвиге, — Бог лишь помазует и венчает человеческую свободу.

Очень характерно, что при жизни Феодора на Востоке, по-видимому, никто не обвинял в ереси, — он умер в мире, о нем вспоминали с благоговением. “Имя его было весьма славно на Востоке и весьма удивлялись его сочинениям,” — замечает святой Кирилл. И его нападение на Феодора было встречено на Востоке с бурным негодова-

нием. Это свидетельствовало о том, насколько соответствовал тип Феодорова богословия религиозным идеалам “восточных.” И решающее значение имеет, конечно, не отдельные, “неточные” выражения Феодора, — они совсем не были обмолвками. У Феодора была тщательно продуманная система, — над своей главной книгой “О воплощении” он работал много лет. Нельзя думать, что Феодора соблазнила неточность его богословского языка. Он исходил из твердого сотериологического упования, из определенного религиозного идеала. Это была *reductio ad absurdum* антропологического максимализма, саморазоблачение аскетического гуманизма. Снисходительность “восточных” свидетельствовала о их пристрастиях, о смутности “восточного” сотериологического сознания.

4. До своего осуждения в Ефесе Несторий не приводил своих богословских воззрений в систему. Он был проповедником, часто и много говорил. У него был несомненный дар слова. Но, как проповедник, он был скорее демагогом, чем учителем, — злоупотреблял риторическими эффектами. Мы имеем возможность судить о его ранних проповеднических опытах. Несторий раскрывает в них устоявшееся богословское мировоззрение, сложившееся в антиохийской атмосфере, — он продолжает богословское дело Феодора. Но только впоследствии, в годы изгнания, в годы горького, но нераскаянного, а скорее оскорбленного раздумья над своею “трагической” судьбой, он делает попытку высказаться если не систематически, то принципиально. Это его знаменитая “Книга Гераклида,” *Tegourta Heraclidis*, сравнительно недавно открытая в сирийском переводе, — скорее апологетический памфлет, нежели богословское исповедание. Эта поздняя исповедь показывает, что Несторий не изменился и под отлучением. Он весь в полемике с Кириллом и Ефесскими отцами. И по этой книге всего легче понять Нестория, — и понять не только догматическую, но и историческую правоту Кирилла. Существо дела, конечно, не в споре об имени: Богородица, но в основных христологических предпосылках Нестория. Он продолжает Феодора, и — можно сказать, досказывает его мысли.

Основное понятие Нестория, это понятие лица, *πρόσωπον*. Во первых, “естественное лицо,” принцип индивидуальности, *πρόσωπον φυσικόν*, — термин, по видимому, принадлежит самому Несторию. Всегда “совершенная природа” самодостаточна, имеет в себе достаточное основание для существования и устойчивости, есть индивидуум, — в этом Несторий был последовательным аристотеликом: только конкретное, индивидуальное реально в его глазах, общее и родовое (Аристотелевская “вторая сущность”) для него есть только отвлеченное понятие. Отсюда Несторий заключает, что во Христе и Божество и человечество существовали каждое в своих свойствах, в своей ипостаси и в своей сущности; и человечество во Христе настолько полно, что могло жить и развиваться само о себе... Таким образом “две природы” для Нестория означало практически “два лица.” И которых, “лицо соединения,” — *πρόσωπον τῆς ἐνώσεως*, — единое Лицо Христа, *una persona Unigeniti*. Весь смысл учения Нестория в том, как определяет он отношение этих понятий и обозначаемых ими фактов, реальностей. Несторий разделяет в Христе “две природы,” соединяя их в “поклонении,” — *χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἐνὸς τὴν προσκύνησιν*. “Соединяет поклонение” потому, что “природы” соединены во Христе, и Несторий подчеркивает полноту и нераздельность этого соединения... По мнению Нестория, во Христе Бог никогда не действовал помимо человечества. Однако, прежде всего это — *вольное соединение*, соединение в любви, — и не в том смысле только, что Слово волею, по милосердию и любви, нисходит и воплощается, но в том, что весь смысл воплощения исчерпывается единством воли и действия, — *κατὰ τὴν θέλησιν καὶ τὴν ἐνεργεῖαν*. Это единство и есть для Нестория “единство домостроительного лица,” — здесь у него как бы восстанавливается архаи-

ческий смысл понятия “лицо,” когда оно означало прежде всего “юридическое лицо,” “роль,” и даже личину, маску. Соединение “естественных лиц” в домостроительное единство Несторий сам определяет, как некий обмен и взаимообщение, как “взаимное пользование образами,” — здесь можно вспомнить наш оборот: во имя, от имени... Для Нестория характерен при этом *момент взаимности*, “приятия” и “дара.” Слово приемлет “лицо” человека и сообщает человеку свое “лицо.” Бог воплотился в человеке, — говорит Несторий, — и “сделал его лицо своим собственным Лицом,” *принял* на себя “лицо” виновной природы. В том и состоит безмерность Божественного снисхождения, “что лицо человека становится своим (для Бога), и Он дает человеку свое Лицо.” Бог пользуется лицом человека, ибо Он принял его, и при том в образе рабском и служебном... Божество пользуется лицом человечества, и человечество — лицом Божества, — и в этом смысле мы говорим о “единстве лица для обоих” (некая *симметрия* природ). Пользование значит здесь усвоение. В этом смысле можно говорить о вселении Божества, о восприятии человечества, — можно говорить о человеческой природе во Христе, как об орудии Божества, как о Богоносной, ибо *во Христе* мы созерцаем и исповедуем Бога... Это домостроительное единство для Нестория есть единство развивающееся, — совершенному соединению предшествует время подвига и борьбы, когда у Помазанника нет еще права на наследие и господство, когда страсти еще не побеждены, их противоборство еще не разрешилось, и Христос еще не творит чудес, не имеет власти учить, но только повинуется и исполняет заповеди. Только после искушения в пустыне и крещения Иоаннова, возвысившись душою к Богу в согласовании своей воли с Его волей, Христос получает власть и силу, — “так как Он победил я восторжествовал во всем, Он получил в награду за свою победу власть проповедывать и возвещать благовестие Царствия Небесного”... Иначе сказать, — “когда Он закончил подвиг собственного совершенствования среди всяких искушений. Он действует ради нас и трудится, чтоб избавить нас от засилия тирана,” ибо Ему мало было его собственной победы... Есть несомненная правда в этом внимании Нестория к человеческой действительности во Христе. Но она искажается односторонним максималистическим ударением, — Несторий почти что ничего не видит, кроме человеческого подвига во Христе, которым привлекается благоволение Божие. Домостроительное единство лица Несторий обозначает именем Христа, Сына, Господа, — это имена указующие на соединение, на “две природы,” в отличие от имен отдельных природ. Характерно, что Несторий отчетливо противопоставляет имена: Бог Слово и Христос. Их нельзя смешивать, — это означало бы смешивать и самые природы. Совершенно ясно, что Несторий больше всего стремится отстранить мысль о Божестве Слова, как о начале или средоточии единства. Отсюда решительное отрицание “взаимообщения свойств”: “если ты прочтешь весь Новый Завет, ты не найдешь там, чтобы смерть приписывалась Богу Слову, но Христу, Господу или Сыну”... Несторий утверждает здесь нечто большее, чем только неслиянность природ, между которыми соответственно распределены определения, действия и свойства, — он подчеркивает различие субъектов до и после воплощения, и Христа избегает назвать Словом Воплощенным, но ограничивается именем Еммануила, “С нами Бог”... Отрицание имени Богородица с необходимостью следовало из предпосылок Нестория. И этому имени он противопоставляет имя Христородица, *Χριστοτόκος*, как указующее на “лицо соединения,” и имя Человечородица, как указующее природу, по которой Мария мать Иисуса. И еще, — *Θεοδόχος*, Богоприимная, поскольку Мария родила Того, в ком Бог — “С нами Бог,” — “храм Божества”... В этом смысле можно назвать ее и Богородицею, Матерью Бога “по проявлению,” так как Бог явился в сыне Марии, — “сошел с небес” и “воплотился,” но не родился от Марии... Было бы не верно возводить все эти неточности и ошибки Нестория к неясности его богословского и экзегетического языка, к неотчетливости его богословских по-



нятий, т.е. к смешению общих и конкретных имен. Заблуждение Нестория проистекало, прежде всего, из его антропологических предпосылок, из ошибочного видения и восприятия Христова Лица. В этом он повторяет Феодора. В его рассуждениях есть своя последовательность. В Евангелии повествуется о Том, Кто родился, обитал среди людей, пострадал от них, — но ведь все это может быть сказано только о человеке... Несторий как бы соблазнялся Евангельским реализмом. Он отказывался видеть в историческом Христе Бога Слово, хотя бы и с оговоркою: Воплощенное Слово, — ибо для него это означало приписывать Богу человеческое рождение, изменчивость, страдательность, смертность и самую смерть. То есть — допустить некое преложение и пременение Божества. Бог не может быть субъектом истории, и нельзя считать Богом того, Кто был младенцем, был распят, умер... И Несторий относил Евангельскую историю ко Христу, — однако, с оговоркою, что Слово не есть субъект для сказуемого по человечеству. Так оказывалось, что таким субъектом в действительности может быть только человеческое “лицо,” — именно “лицо” или “личность,” а не “природа,” ибо “безличная” природа для Нестория есть нечто призрачное, кажущееся, только мысленное, но не действительное, не существующее. Это значит, — действующее лицо Евангелия для Нестория есть Еммануил, “С нами Бог,” или Христос, богоприимное человеческое лицо, “Сын чрез соединение с Сыном.” Иначе сказать, Спаситель для Нестория человек, — или Спасителем был человек, хотя и соединенный с Богом... Единство Евангельской истории распадается на два параллельных или симметрических ряда, хотя и неразрывно сопряженных, — каждый ряд замкнут в себе, как бы самодостаточно... Отсюда напрашивались сотериологические выводы. Опасение для Нестория исчерпывалось моральным, волевым, а не онтологическим соединением человечества с Богом, — своеобразным нравственным согласованием человека с Богом. И об “обожении,” как религиозном идеале, Несторий не мог и не решался говорить. Не случайно в его сотериологии так подчеркнуты “юридические” мотивы (заместительная жертва). Так антропологический максимализм разрешался сотериологическим минимализмом (“энантидокетизм,” обратный докетизм).

5. На ересь Нестория Церковь ответила устами святого Кирилла Александрийского, — и ответила, прежде всего, ярким и горячим сотериологическим исповеданием, в котором смирение соединялось с дерзновением упований. Вселенский собор в Ефесе не утвердил никакого однозначного вероопределения. Он ограничился ссылкой на предание и на Никейский символ. Правда, собор принял и одобрил полемические послания и главы Кирилла. Однако, вряд ли в догматическом или вероопределятельном, скорее в запретительном, “огонистическом” смысле. И это связано, прежде всего, с самою формою Кирилловых “глав.” Это были анафематизмы, — вероопределение от противоположного... И кроме того, эти “главы” Кирилла сразу оказались причиной разделения, предметом спора. Собравшиеся в Ефесе отцы раскололись. Правда, Вселенским собором в строгом смысле слова был только собор Кирилла и Мемнона, а собор или соборик “восточных” был только “отступническим соборищем.” Однако, догматические деяния Ефесского собора закончились только с воссоединением “восточных,” и знаменитая “формула единения” 433 года и есть, строго говоря, догматический итог и эпилог собора. Эта формула составлена на антиохийском богословском языке, — как впоследствии и Халкидонское вероопределение. Тем яснее видна здесь грань между православием и несторианством. Вот текст этого исповедания: “Исповедуем, что Господь наш Иисус Христос, Сын Божий Единородный, есть совершенный Бог и совершенный человек, из души разумной и тела, Θεόν τέλειον καί άνθρωπον τέλειον, — что он рожден прежде век от Отца по Божеству, а в последние дни ради нас и спасения нашего от Марии Девы по человечеству, — что Он единосущен Отцу по Божеству и едино-

сущен нам по человечеству, — ибо совершилось соединение двух естеств δύο γάρ φύσεων ἐνωσις γέγονε... Посему исповедуем единого Христа, единого Сына, единого Господа... В виду такого неслитного соединения, мы исповедуем святую Деву Богородицу, — ибо Бог Слово воплотился и вочеловечился, и в самом зачатии соединил с собою храм, от Нее воспринятый, τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν. Мы знаем, что богословы одни из Евангельских и апостольских речений считают общими (κοινοποιοῦντες), как относящиеся к единому Лицу, ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, другие же различают (διαφοῦντες) как относящиеся к двум естествам, ὡς ἐπὶ δύο φύσεων, богоприличные относят к Божеству Христа, уничижительные к его человечеству"... Эта формула была предложена "восточными," кстати сказать, еще в 431 году на их "соборике," — теперь ее приемлет святой Кирилл. Именно она переработана позже в Халкидонский орос. Формально она напоминает определения Нестория; однако, это только словесное сходство. В самом построении этого вероизложения чувствуется иная мысль, нежели у Феодора и Нестория. И прежде всего: признание единого субъекта, единого Богочеловеческого Лица, — Господь рождается от Отца, и *Он же* (τὸν αὐτόν) от Девы на последок дней сих, — именно этого не хотел ни признать, ни сказать Несторий. От предания и от правила веры он отклонялся не тогда, когда говорил о "двух естествах," но когда разделял двух субъектов, различал два онтологических центра отношений во Христе. И затем, — в "формуле единения" началом единства прямо исповедуется Божество Слово. Правда, в этом только воспроизводится логическая схема Никейского символа, не исключавшая разных толкований. Нужно прибавить, сама по себе "формула единения" не исчерпывает вопроса, — она предполагает определение терминов и требует богословского комментария. В известном смысле тоже нужно сказать и о Халкидонском оросе. Вообще последнюю убедительность вероопределенные формулы получают только в живом и связном богословском истолковании, — так Никейский символ раскрылся в богословии Афанасия и еще более в каппадокийском богословии. Именно поэтому богословские системы получают большой догматический авторитет, — отсюда постоянные ссылки соборов на отеческие свидетельства, на "веру отцов." И вот, "христологическим учителем" остался навсегда, прежде всего, святой Кирилл; а то, что писал против него и против его "глав" блаженный Феодорит, было осуждено и отвергнуто на V-ом Вселенском соборе. Характерно, что при воссоединении с "восточными" святой Кирилл не отказался от своих "глав," как того прежде всего требовали на Востоке, а "восточные" на этом не стали дальше настаивать. И потому можно сказать с самого начала "главы" Кирилла оказались богословским объяснением согласительного исповедания.

6. На Востоке "соглашение" 433-го года было не сразу принято и не всеми. Многие примирились только под насилием светской власти. Непокорные были низложены. Однако, смущение не прекращалось. Восточные видели в соглашении 433 г. отречение Кирилла. Но Кирилл понимал его иначе. И не только не отказывался от своих "глав," но, напротив, распространял свою резкую критику на все богословие Востока... Соблазн о Кирилле был на Востоке еще сильнее, чем прямое сочувствие Несторию. И от Кирилла защищали здесь не столько Нестория, сколько Феодора и Диодора... Убежищем непримиримых антиохийцев становится на время Едесса, где Раввулу в 435 г. сменил на епископской кафедре известный Ива (осужденный впоследствии на V-м Вселенском соборе за письмо к Марию Персу)... Едесса была больше связана с Персией, чем с эллинским миром. Из Персии сюда переселился преподобный Ефрем Сирин (около 365 г.) и здесь основал свою знаменитую школу, — ее так и называли "школой персов"... Только после преподобного Ефрема в Едессе усиливается греческое влияние, влияние Антиохии прежде всего. Переводят греческих отцов, агиографов и аскетов. И в начале V-го века в Едессе уже богословствуют именно по Феодору и Диодору. Веро-

ятно, поэтому Едесская школа была временно закрыта при Раввуле. При Иве она была вновь открыта... Однако, очень скоро в школьном “братстве” начался раскол. И в 457-м году непримиримые вместе с начальником школы Нарзаем должны были выселиться за персидский рубеж. А в 489 г. Едесская школа была совсем закрыта, по требованию имп. Зенона... Нарзай переселился в Нисибин и здесь основал школу, по образцу Едесской. В эти годы Персидская церковь окончательно отрывается от Византии и замыкается в местных преданиях. Антиохийское богословие становится с этих пор национальным или, вернее, государственным исповеданием персидских христиан. И Нисибинская школа становится духовным центром этой “несторианской” церкви. Впрочем, вернее говорить не о “несторианстве,” но о “вере Феодора и Диодора.” “Несторианская” церковь есть в действительности церковь Феодора Мопсустийского. Именно Феодор был в сиро-персидской церкви Отцем и Учителем по преимуществу. Все “несторианское” богословие есть только покорный комментарий к его творениям, — “как объяснял веру святой друг Божий, блаженный мар-Феодор, епископ и толкователь священных книг”... В греческом богословии антиохийская традиция рано прерывается. В сирийском она получает новый смысл, разгречивается, становится более семитической. Сирийские богословы чуждались философии, как эллинского наваждения. “Историческое” богословие Феодора было единственным видом эллинизма, приемлемым для семитического вкуса, — именно потому, что и для Феодора богословие было скорее филологией, но не философией. И есть известное внутреннее сродство между “историко-грамматическим” методом антиохийцев и раввинистической экзегетикой Востока... Для сирийского богословия очень характерна своеобразная экзегетическая схоластика, отчасти напоминающая Талмуд. Сирийское богословие было “школьным” богословием в строгом смысле слова. С этим связано руководящее влияние богословской школы... Нисибинская школа очень быстро достигла расцвета. Уже Кассиодор (около 535 г.) указывал на нее, как на образцовое христианское училище, наряду с Александрийской дидакалией. До нас дошел устав школы от 496 года. Но в нем нетрудно распознать черты более древнего и традиционного строя. Нисибинская школа была типичной семитской школой, всего более по строю она напоминает еврейские раввинские школы (“beth-hammidrash”). Прежде всего, это не только школа, но и общежитие. Все живут вместе, по келлиям, в школьном доме. Все образуют единое “братство,” — и старшие, и молодые. Окончившие курс (их называли “исследователями”) остаются в общежитии. Но это не монастырь, — кто ищет строгой жизни, говорит устав, “пусть идет он в монастырь или в пустыню”... Единственным предметом преподавания было Писание. Курс был трехлетним. Начинали с Ветхого Завета и изучали его все три года. Только в последний год изучали и Новый. Текст читали, списывали, а затем следовало толкование. Один из учителей, “учитель произношения,” преподавал сирийскую масору (т.е. вокализацию текста и диакритические знаки). Другой, “учитель, чтения,” обучал богослужебному чтению и пению (“хоры вместе с чтением”). Главный учитель (или “раббан”) назывался “Толкователем.” В своем преподавании он был связан “школьным преданием.” Таким преданием в Едессе сперва считали творения преподобного Ефрема. Но очень скоро “Толковником” по преимуществу был признан Феодор. В Нисибине его считали единственным авторитетом. Нисибинский устав в особенности предостерегал от “умозрения” и “иносказаний”... В конце VI-го века Генана из Адиабены, ставший во главе Нисибинской школы в 572 г., сделал попытку заменить Феодора Златоустом. Это вызвало бурный протест. Кроме того Генана пользовался иносказанием. Строгие несториане считали его нечестивым оригенистом. Иные подозревали его в манихействе. Его учение о наследственном первородном грехе казалось фатализмом. При поддержке персидских властей Генана сумел сохранить за собой управление школой (он составил для нее новый устав, 590 г.), но половина учеников разбежалась. Дру-

гие школы остались верны традиции (в Селевкии или Ктезифоне, в Арбелах, во многих монастырях). Собор 585-го года строго осудил и запретил “толкования” Генаны и подтвердил при этом, что единственным и окончательным мерилom истины во всех вопросах надлежит считать суждение блаженного мар-Феодора... Так сирийское богословие сознательно останавливалось на начале V-го века. Замыкалось в архаических школьных формулах, которые от времени ссохлись и окоченели. Творческая энергия находила себе выход разве в песнословиях... Внутреннего движения в “несторианском” богословии не было, и не могло быть. Несториане отвергали пытливость мысли... В Сирии много занимались Аристотелем, его переводили и объясняли. Именно через сирийское посредство восприняли Аристотеля арабы и перенесли его впоследствии на средневековый Запад. Но несторианское богословие с этим сирийским аристотелизмом даже и не соприкасалось. В Нисибинском уставе есть очень характерный запрет ученикам жить вместе с “врачами,” — “чтобы не изучались в одном месте книги мирской мудрости и книги святости”... Именно “врачи” или натуралисты и занимались в Сирии Аристотелем... Несторианские богословы избегали умозрения. Но это не спасало их от рационализма. Они впадали в рассудочность, в законничество... В известном смысле это был возврат к архаическому иудеохристианству... Таков исторический конец и тупик антиохийского богословия...

7. И в Египте далеко не все считали “соглашение” с восточными окончательным или даже только обязательным. После смерти святого Кирилла сразу сказалоcь стремление отменить деяние 433 года. Так началось монофизитское движение. *Это не было возрождением аполлинаризма.* Монофизитская формула идет от Аполлинария. Но совсем не признание “одной” или “единой” природы было существенным и основным в учении Аполлинария. Аполлинаризм есть учение о *человеческой неполноте* во Христе, — не все человеческое *воспринято* Богом Словом... Монофизиты говорили не об этой неполноте, но о таком *“изменении”* *всего человеческого* в ипостасном единстве с Богом Словом, при котором утрачивается соизмеримость (“единосущие”) человеческого во Христе с общечеловеческой природой. Вопрос ставился теперь *не* о человеческом *составе*, но именно об *образе соединения*... Однако, известная психологическая близость между аполлинаризмом и монофизитством есть. Именно в общем для них *антропологическом минимализме*... Эти основные черты монофизитского движения ясно сказываются уже в деле Евтихия. Евтихий совсем не был богословом, и своего учения не имел. Он говорил об “одной природе” потому, что так учили Афанасий и Кирилл. Поэтому считал невозможным говорить о “двух природах,” — *после соединения*, т.е. в самом Богочеловеческом единстве... Но не в этом острое его мысли... И для отцев 448-го года решающим был отказ Евтихия исповедовать Христа *единосущным* нам по человечеству. Евтихий недоумевал, “как может быть тело Господа и Бога нашего единосущным нам”... Он различал: “тело человека” и “человеческое тело.” И соглашался, что тело Христа есть “нечто человеческое,” и Он воплотился от Девы. Но тело Его не есть “тело человека”... Евтихий боится признанием человеческого “единосущия” приравнять, слишком приблизить Христа к “простым людям,” — ведь Он есть Бог... Но в его упорстве чувствуется нечто большее, чувствуется затаенная мысль о *несоизмеримости* Христа с людьми *и по человечеству*... Современники Евтихия называли это “докетизмом”... И, действительно, Евтихий говорил в сущности как бы так: о “человеческом” во Христе можно говорить только в особом и не прямом смысле... Впрочем, это была скорее неясность видения, чем неясность мысли... Евтихий видел во Христе все *слишком* “преображенным,” измененным, *иным*... В этом видении источник подлинного монофизитства... Осуждение Евтихия на “постоянном соборе” 448-го года произвело сильное впечатление во всем мире. Евтихий апеллировал в Рим и в Равенну, вероятно и в

Александрию. Во всяком случае Диоскор принял его в общение и отменил решение Константинопольского собора. Император был на стороне Евтихия и по его настоянию созвал великий собор. Собор открылся 1 августа 449 года в Ефесе. Председательствовал на нем Диоскор. Собор оказался “разбойничьим”... Диоскор держал себя, как восточный деспот, как “фараон.” Неистовствовали восточные монахи изуверы. Догматическими вопросами собор не занимался. Он весь был в личных счетах. Евтихий был восстановлен. А все, державшиеся “соглашения” 433-го года и говорившие о “двух природах,” были осуждены и многие низложены, — Флавиан Константинопольский и Феодорит, прежде всего. Это было массовое “человекоубийство,” партийная расправа... Однако, решением спора это не было. Догматических определений разбойничий собор не вынес. Морального авторитета он не имел. Он мог влиять только внешним насилием. И когда внешние обстоятельства изменились, необходимость нового собора стала очевидной. Он был созван в Никею, уже при новом императоре Маркиане. Но открылся в Халкидоне, 8-го октября 451 года. Это и был новый (четвертый) Вселенский собор, закрепивший в своем знаменитом вероопределении (“оросе”) догматические итоги противонесторианского спора. Вместе с тем, это определение было предохраниением против монофизитских двусмысленностей. Ибо выяснилось, что корень и опасность монофизитства в нетрезвости мысли и неясности богословского видения. Это была ересь воображения скорее, нежели заблуждение мысли. Потому и преодолеть ее можно было только в богословской трезвости, в четкости вероопределений.

8. К собору 449-го года папа Лев прислал свое знаменитое послание (“томос”), адресованное Флавиану Константинопольскому. На разбойничьем соборе оно было замолчано. В Халкидоне оно было принято с утешением и восторгом. И принято, как *исповедание Кирилловской веры*, *Λέων εἶπε τὰ Κυρίλλου*... Это не было догматическое определение. Это было торжественное исповедание. В этом его сила, и в этом его ограниченность. Папа Лев говорил на богослужебном, не на богословском языке. Отсюда художественная пластичность его изложения. Он всегда говорил и писал своеобразной мерной речью. Он рисует яркий образ Богочеловека. И вместе с тем он почти что замалчивает спорный вопрос, не только не определяет богословских терминов, но попросту их избегает и не употребляет. “Философствовать” о вере он не любил, совсем не был богословом. Папа писал на языке западной богословской традиции и даже не ставил вопроса о том, как нужно перевести его исповедание по-гречески, как нужно выразить православную истину в категориях греческой традиции. Эта слабость папского “свитка” сразу обнаружилась. Несторий увидел в нем исповедание своей веры. Халкидонские отцы увидели в нем “веру Кирилла.” Однако, иные из них (и любопытно, епископы Иллирика) колебались принять “свиток,” пока их не успокоили прямыми ссылками на святого Кирилла. Все зависело от того, как читать римское послание, как “переводить” его и в каких богословских категориях... Папа исходит из сотериологических мотивов. Только восприятие и усвоение нашего естества Тем, Кого ни грех не мог уловить, ни смерть пленить, открывает возможность победы над грехом и над смертью, — *nisi naturam nostram Ille susciperet et suam faceret*... “И одинаково опасно исповедовать Господа Иисуса Христа только Богом без человечества, и только человеком без Божества”; *et aequalis erat periculi, Dominum Jesum Christum aut Deum tantummodo sine homine, aut sine Deo solum hominem credidisse*... Отрицание человеческого единосущия между нами и Христом ниспровергает все “таинство веры”... Не оказывается, не устанавливается подлинной связи со Христом, “если не признавать в Нем плоть нашего рода,” — если Он имел только “образ человека (*formam hominis*), но не воспринял от Матери “истину тела” (*et non materni corporis veritatem*)... Чудо девственного рождения не нарушает единосущия Сына и Матери, — Дух Святой дал силу рождения, но “дейст-

вительность тела от тела,” *veritas corporis sumpta de corpore est...* Через новое, ибо непорочное, рождение Сын Божий вступает в этот дольний мир. Но это рождение во времени не ослабляет Его вечного рождения от Отца. Единородный от вечного Отца рождается от Духа Свята из Марии Девы. И в воплощении Он истинно един, и “нет в этом единстве никакого обмана,” — Кто есть истинный Бог, Он есть и истинный человек; *qui enim verus est Deus, verus est homo...* *Две природы* соединяются в *единство лица* (*in unam coeunte personam*), и “свойства” природ остаются “неизменными” (*salva proprietate*). Величие воспринимает ничтожество, мощь — немощь, вечность соединяется со смертностью, “бесстрастное естество” соединяется со страдательным. Бог рождается в совершенной природе истинного человека, соединяя в этом полноту и цельность обеих природ, — *in integra ergo veri hominis perfectaue natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris...* Он приобрел человеческое, не теряя Божественного, — *humana augens, divina non minuens...* И это явление Невидимого было движением благодати, не умалением мощи. Восприятие человеческого естества Словом было его возвеличением, не уничтожением Божества... Папа Лев достигает большой выразительности в этой игре контрастами и антитезами... Полноту единства и соединения он определяет, как единство Лица. Однако, никогда он не определяет прямо и точно, что разумеет он под именем лица. Это не было случайным умолчанием, — и умалчивать об этом в догматическом “свитке” было бы в особенности неуместно... Но папа не знал, как определить “лице”... В ранних своих проповедях Лев говорил о Богочеловеческом единстве то как о “смешении,” то как о “сопребывании.” Опять таки не находил слов... В “свитке” он достигает большой четкости, но не в отдельных определениях, а в описательном синтезе... Совершилось неизреченное соединение, но в единстве лица каждая природа (“каждый образ,” *forma*) сохраняет свои свойства (“особенности,” *proprietas*), — каждый образ сохраняет особенность своего действия, и двойство действий не разрывает единство лица... Двойство действий и обнаружений в совершенном единстве неделимого лица, — таков евангельский образ Христа. Одно лице; но одна сторона блистает чудесами, а другая в уничтожении, одна есть общий для обеих источник уничтожения, другая — источник общей славы... Но в силу единства лица в двух природах (*in duabus naturis*) и уничтожение, и слава взаимны. Потому можно сказать, что Сын человеческий сошел с небес, хотя в действительности Сын Божий принял тело от Девы. И наоборот, можно сказать, что Сын Божий был распят и погребен, хотя Единородный претерпел это не в своем совечном и единосущном со Отцом Божестве, но в немощи человеческого естества... В последовательности евангельских событий чувствуется некое нарастание таинственной очевидности: все яснее становится человеческое, все лучезарнее становится Божество... Детские пелены и голоса ангелов, крещение от Иоанна и свидетельство от Отца на Иордане — это внешние знамения. Алчущий и жаждущий, скитающийся без крова, и — великий Чудотворец... Плачущий об умершем друге, и затем Воскрешающий его единым повелительным словом... Здесь открывается нечто большее... Слезы и признание: “Отец Мой больше Меня” свидетельствуют о полноте и подлинности человеческого самосознания. И утверждение: “Я и Отец одно” открывает Божество... *Не два, но Один; но не одно, а два (естества)...* И после воскресения Господь обращается с учениками, ест с ними, но проходит чрез затворенные двери, — дает им осязать Себя, но Своим дуновением сообщает им Духа, — и это сразу и вместе, чтобы они познали в Нем нераздельное соединение двух природ, и не сливая Слово и плоть, поняли, что Слово и плоть образуют *единого Сына...* В изображении папы Льва действительно виден единый Христос, он четко и уверенно перечерчивает в своем “свитке” евангельскую икону Богочеловека. Это было свидетельство сильной и ясной веры, смелой и спокойной в своем ясновидении... И, конечно, Лев излагал именно “Кириллову веру,” хотя и совсем не на языке Кирилла. Их соединяют не

формулы, но общность ведения, один и тот же, почти наивный, метод восприятия или усмотрения Богочеловеческого единства... Однако, еще меньше, чем Кирилл, папа Лев мог подсказать или предвосхитить однозначное догматическое определение. Его слова очень яркие, но как бы окутаны лучистым туманом... Нелегко и непросто было их закрепить (“зафиксировать”) в терминах догматического богословия... Совпадает ли persona Папы Льва с ὑπόστασις (или φύσις) святого Кирилла или с πρόσωπον τῆς ἐνώσεως Нестория, оставалось все же неясно. Совпадает ли латинское natura с эллинским φύσις; и как точно разуметь это единство лица “в двух природах,” это “схождение” двух природ “во единое лицо”? и, наконец, самое неясное у папы Льва, это — понятие “образа,” взятое им из давней, еще Тертуллиановской традиции... Во всяком случае, “томос” Льва не был достаточно четким, чтобы заменить собой спорное “соглашение” 433-го года. Подлинное звучало не с Запада, но на Востоке, из уст восточных отцов, — в 451-м году, в Халкидоне.

9. Халкидонский орос был переработан из вероизложения 433-го года. Отцы 451 года не сразу согласились составлять новое вероопределение. Казалось, возможно было еще раз ограничиться общей ссылкой на предание и запретами против ересей. Иные готовы были удовлетвориться томом Льва. По-видимому, многих останавливало при этом опасение преждевременным догматическим определением оттолкнуть слепых приверженцев святого Кирилла, с косным упорством державшихся не столько за его учение, сколько за его слова. Это опасение оправдалось. Халкидонский орос оказался камнем преткновения и соблазна для “египтян” прежде всего, уже по языку и терминологии. Однако, в сложившихся обстоятельствах оставаться при ненадежных, двусмысленных и спорных формулах было не менее опасно... Проследить историю составления Халкидонского ороса во всех подробностях мы не можем. По соборным “деяниям” мы можем только догадаться о бывших спорах, Больше спорили вне общих собраний, на частных совещаниях, в перерывах... Принятый текст читается так: “Последуя святым отцам, все согласно научаем исповедовать одного и того же Сына, Господа Нашего Иисуса Христа, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве; одного и того же истинно Бога и истинно человека, из души разумной и тела, Единосущного Отцу по божеству и единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам корме греха, Рожденного прежде веков от Отца по божеству, а в последние дни нас ради и нашего ради спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству; Одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, так что соединением нисколько не нарушается различие естеств, но скорее сохраняется особенность каждого естества и они соединяются во единое лицо и единую ипостась; — не рассеяемого или разделяемого на два лица, но Одного и того же Сына и Единородного, Бога Слово, Господа Нашего Иисуса Христа, как о Нем учили прежде пророки и Сам Господь Иисус Христос научил нас, и как то предал нам символ отцов”... Близость к “соглашению” 433 года сразу видна. Но к нему сделаны очень характерные дополнения. Во-первых, вместо: “ибо совершилось соединение двух естеств” (ὁμοῦ γὰρ φύσεων ἐνώσις γέγονε) теперь сказано: “*познаваемого в двух естествах*” (ἐν δύο φύσεων)... Об этом выражении на соборе был спор. В первоначальном и не сохранившемся предложении стояло: “*из двух естеств*” (ἐκ δύο φύσεων); и, по-видимому, большинству это “нравилось.” Возражение было заявлено с “восточной” стороны, — формула показалась уклончивой... Это не было “несторианской” подозрительностью. Действительно, “из двух” звучало слабее, чем просто “два.” Ведь и Евтихий согласился говорить о “двух естествах” *до соединения* (чему именно и соответствует “из двух”), *но не в самом соединении*; и Диоскор на соборе прямо заявлял, что “из двух” он приемлет, а “два” не приемлет... У Льва было: “в двух естествах,”

in duabus naturis... После нового редакционного совещания и было принята его формулировка: “в двух”... Это было резче и определеннее прежнего: “соединение двух”... И главное, при этом внимание переносилось от момента соединения к самому единому Лицу... Размышлять о Воплощении можно двояко. Или в созерцании последовательного домостроительства Божия *приходит* к событию Воплощения, — “и совершилось *соединение*”... Или *исходить* из созерцания Богочеловеческого лика, в котором опознается двойство, который открывается в этом двойстве... Святой Кирилл обычно размышлял в первом порядке. Однако, весь пафос его утверждений связан со вторым: о Воплощенном Слове не следует говорить так, как до Воплощения, ибо соединение совершилось... И в этом отношении Халкидонская формула очень близка его духу... Во вторых, в Халкидонском определении прямо и решительно приравниваются выражения: “одно лицо” и “одна ипостась,” — *έν πρόσωπον* и *μία ύπόστασις*, первое закрепляется и вместе усиливается через второе... Это отождествление, быть может, и есть самое острое ороса... Отчасти слова взяты у Льва: *in unam coeunte personam*, — в оросе: *εις έν πρόσωπον καί μίαν ύπόστασιν συντρέχούσης*... Но значительное: “и во единую ипостась”... Здесь именно затрагивается острый и жгучий вопрос христологической терминологии. Описательное: “лицо” (скорее, конечно, “лик,” а не “личность”) переносится в онтологический план: “ипостась”... При этом в Халкидонском оросе ясно различены два метафизических понятия: “естество” и “ипостась.” Это не есть простое противопоставление “общего” и “частного” (как то было установлено Василием Великим). “Естество” в Халкидонском оросе не есть отвлеченное или общее понятие, — не есть “общее в отличии от особенного,” за вычетом “обособляющих” свойств. Единство ипостаси означает единство субъекта. А двойство естеств означает полноту конкретных определений (свойств) по двум природам, в двух реальных планах, — “совершенство,” т.е. именно конкретную полноту свойств, и “в Божестве,” и в человечестве”... В Халкидонском оросе есть парадоксальная недосказанность. По связи речи сразу видно, что ипостасным центром Богочеловечного единства признается Божество Слова, — “Одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух естествах познаваемого..., Одного и того же Сына и Единородного”... Но об этом не сказано прямо, — единство ипостаси не определено прямо, как ипостась Слова. Отсюда именно дальнейшая неясность о человеческом “естестве.” Что означает признание “естества,” но не “ипостаси”? Разве может реально быть “безипостасная природа”? Таково исторически и было главное возражение против Халкидонского ороса. В нем ясно исповедуется отсутствие человеческой ипостаси, в известном смысле именно “безипостасность” человеческого естества во Христе. И не объясняется, как это возможно. Здесь именно интимная близость ороса к богословию святого Кирилла. Признание человеческой “безипостасности” есть признание *асимметричности* Богочеловеческого единства. В этом оросе отдалается от “восточного” образа мысли. И вместе с тем протягиваются два параллельных ряда “свойств” и определений, — “в двух природах,” “в Божестве” и “в человечестве.” Так именно в “свитке” Льва. Но смыкаются они не только в единстве лика, но и в единстве ипостаси... Недосказанность восходит к несказуемости. Парадокс Халкидонского ороса в том, что сразу исповедуется “совершенство” Христа “в человечестве,” — “*единосущного нам по человечеству, во всем подобно нам кроме греха,*” что значит, что о Христе можно и должно говорить все, что и о каждом человеке, как человеке, кроме греха, — и отрицается, что Христос был (простым) человеком, — Он есть Бог вочеловечившийся... Он не “воспринял человека,” но “стал человеком.” О Нем сказуемо все человеческое, Его можно принять за человека, но Он не “человек,” а Бог... Это и есть парадокс истины о Христе, который преломляется в парадоксальности Халкидонского изложения... Халкидонские отцы имели двоякую задачу. Устранить возможность “несторианского” рассечения, с одной стороны; поэтому так резко выражено



в оросе *тождество* (“Одного и Того же”), и единство лика определено, как единство ипостаси. Утвердить совершенную соизмеримость (“единосущие”) или “подобие” (т.е. совпадение всех качественных определений) Христа по человечеству со всем родом человеческим, которого Он явился Спасителем именно потому, что стал его Главою и родился от Девы по человечеству, с другой стороны; именно это и подчеркнуто исповеданием *двух естеств*, т.е., собственно, определением “человеческого” во Христе, как “естества,” и при том “совершенного,” полного, и единосущного. Получается как-будто формальная невязка: “полнота человечества,” но не “человек”... В этой мнимой “невязке” вся выразительность Халкидонского ороса... Но есть в нем и действительная недосказанность и некая неполнота. Орос делает обязательной определенную (“диофизитскую”) терминологию, и всякую другую терминологию тем самым воспрещает. Этот запрет относился, прежде всего, к терминологии святого Кирилла, к его словесному “монофизитству.” Это было нужно, во-первых, потому, что признанием “единой природы” легко было прикрыть действительный аполлинаризм или евтихианство, т.е. отрицание человеческого “единосущия” Христа. Но это было нужно, во-вторых, еще и для точности понятий. Святой Кирилл говорил о “единой природе” и только о Божестве во Христе в строгом смысле говорил, как о “природе,” именно затем, чтобы подчеркнуть “безипостасность” человечества во Христе, чтобы выразить несоизмеримость Христа с (простыми) людьми по “образу существования” в Нем человечества, — конечно, не по свойствам или качествам этого человеческого состава. Для него понятие “природы” или “естества” означало именно конкретность бытия (самого бытия, не только “образа” бытия), т.е. как бы “первую сущность” Аристотеля. И потому для более точного определения и состава, и образа бытия человеческих определений во Христе у него неизбежно не хватало слов. Создавалась неясность, смущавшая “восточных”... Нужно было ясно разграничить два эти момента: состав и “образ бытия.” Это и было достигнуто чрез своего рода вычитание “ипостасности” из понятия “естества,” без того, однако, чтобы это понятие из конкретного (“особенного”) превращалось в “общее” или “отвлеченное.” Строго говоря, построилось новое понятие “естества.” Однако, ни в самом оросе, ни в “деяниях” собора это не было с достаточной четкостью оговорено или объяснено. А вместе с тем и “единая ипостась” не была прямо определена, как Ипостась Слова. Поэтому могло создаваться впечатление, что “полнота человечества” во Христе утверждается слишком резко, а “образ” его существования остается неясным... Это не было изъяном вероопределения. Но оно требовало богословского комментария. Сам собор его не дал. Этот комментарий был дан с большим опозданием, почти через сто лет после Халкидонского собора, во времена уже Юстиниана, в трудах Леонтия Византийского... Халкидонский орос как бы предупреждал события, — еще больше, чем в свое время Никейский символ. И, может быть, не всем на соборе был ясен его сокровенный смысл до самого конца, как и в Никее далеко не все понимали всю значительность и решительность исповедания Слова единосущным Отцу. Нужно напомнить, что и в Никейском символе была некая формальная неловкость и невязка (и чуть ли не та же: неразличение понятий “сущности” и “ипостаси,” сочетание “единосущия” и “из сущности Отца”)... Это создавало необходимость дальнейшего обсуждения и спора. Сразу был ясен только полемический или “огонистический” смысл нового определения, — уверенно была проведена разграничительная и ограждающая черта. А положительное исповедание еще должно было раскрыться в богословском синтезе. Для него была дана новая тема... Нужно еще отметить: “соединение природ” (или “единство ипостаси”) определяется в Халкидонском оросе, как *неслиянное, неизменное, нераздельное, неразлучное* (ἀσυνχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαρέτως, ἀχωρίστως). Все отрицательные определения. “Нераздельность” и “неразлучность” определяет единство, образ соединения. “Неслиянность” и “неизменность” относится к “приодам,” — их

свойства (“особенности”) не снимаются и не изменяются соединением, но остаются именно “непреложными,” даже как бы закрепляются соединением. Острие этих отрицаний обращено против всякого “аполлинаризма,” против всякой мысли о соединении, как претворяющем синтезе. Орос прямо исключает мысль о “слиянии” (σύγχυσις) или “смешении” (κράσις) Это означало отказ от старого языка. В IV-м веке именно против Аполлинария Богочеловеческое единство обычно определяли, как “смешение (κράσις и μίξις). Теперь это казалось уже опасным. И снова не оказывалось точного слова, чтобы выразит образ неизреченного соединения в каком-нибудь подобии или аналогии.

10. Халкидонский орос стал причиной трагического раскола в Церкви. Историческое монофизитство есть именно неприятие и отвержение Халкидонского собора, раскол и разрыв с “синодитами.” Монофизитское движение в целом можно сравнивать с антиникейским. И состав монофизитского раскола был так же пестр и разнороден, как и состав так называемой “антиникейской коалиции” в середине IV-го века. Действительных “евтихиан” и аполлинаристов среди монофизитов всегда было мало, с самого начала. Для монофизитского большинства Евтихий был таким же еретиком, как и для православных. Диоскор возстановил его и принял в общение скорее по сторонним мотивам, чем из согласия с ним по вере, — всего скорее, наперекор Флавиану... Во всяком случае, в Халкидоне Диоскор открыто отвергал всякое “смешение,” и “превращение,” и “рассечение.” И Анатолий Константинопольский во время обсуждения ороса на соборе напоминал, что “Диоскор низложен не за веру.” Словами Анатолия, конечно, еще нельзя доказать, что Диоскор ни в чем не заблуждался. Однако, очень характерно, что судили и осудили Диоскора на соборе не за ересь, но за Ефесское разбойничество и “человекоубийство”... Ни Диоскор, ни Тимофей Элур не отрицали “двойного единосущия” Богочеловека, — Отцу по Божеству, и роду человеческому по человечеству. И то же нужно сказать о большинстве монофизитов. Они притязали быть верными и единственными хранителями Кирилловой веры. Во всяком случае, они говорили на его языке, его словами. А Халкидонский орос казался им прикрытым несторианством... Богословие этого монофизитского большинства было, прежде всего, систематизацией учения святого Кирилла. В этом отношении в особенности характерны богословские воззрения Филоксена Иерапольского и Севира Антиохийского, двух крупнейших руководителей сирийского монофизитства конца V-го и начала VI-го века. Именно система Севира стала официальной догматической доктриной монофизитской церкви, когда она окончательно в себе замкнулась, — и сирийских яковитов, и коптов в Египте, и армянской церкви. Это было, прежде всего, формальное и словесное монофизитство. О Богочеловеческом единстве эти монофизиты говорили, как о “единстве природы,” — но *μία φύσις* значило для них немногим больше, чем *μία ὑπόστασις* халкидонского ороса. Под именем “естества” они разумели именно “ипостась” (Севир это прямо отмечает); в этом отношении они были довольно строгими аристотеликами, и реальными или существующими признавали только “особи” или “ипостаси.” Во всяком случае, в “единстве природы” для них не исчезало и не снималось двойство “естественных качеств” (термин святого Кирилла). Поэтому уже Филоксен называл “единое естество” *сложным*. Это понятие “сложного естества” и является основным Бог системе Севира — *μία φύσις σύνθετος* Богочеловеческое единство Севир определяет именно как “синтез,” “составление,” *σύνθεσις*. И при этом строго разграничивает “составление” от всякого слияния или смешения, — в “составлении” не происходит никакого изменения или превращения “составляющих,” но они только “сочетаются” неразрывно, не существуют “обособленно.” Поэтому для Севира “двойное единосущие” Воплощенного Слова есть бесспорный и непреложный догмат, критерий правой веры... Севира скорее можно назвать “*диплофизитом*,” чем монофизитом в собственном смысле слова. Он

даже соглашался “различать” во Христе “две природы” (или, лучше, “две сущности”), и не только “до соединения,” но даже в самом соединении (“после соединения”), — конечно, с оговоркой, что речь может идти только о мысленном или аналитическом различении (“в созерцании,” *ἐν θεωρίᾳ*; “по примышлению,” *κατ' ἐπίνοιαν*), и снова это почти что повторение слов святого Кирилла... Для Севира и для севириан “единство природы” означало *единство субъекта*, единство лика, единство жизни. Они были к святого Кирилла гораздо ближе, чем-то казалось обычно древним полемистам. Сравнительно недавно труды монофизитских богословов вновь стали для нас доступны (в древних сирийских переводах), и стало возможно судить об их воззрениях без посредства пристрастных свидетелей. Не приходится уже теперь говорить о монофизитстве, как о возродившемся аполлинаризме, и нужно строго различать “евтихиан” и “монофизитов” в широком смысле слова. Очень характерно, что эту грань вполне твердо проводил еще Иоанн Дамаскин. В своей книжечке “О ересях вкратце” Дамаскин прямо говорит о “монофизитах,” *как о раскольниках и схизматиках, но не еретиках.* “Египтяне, они же схизматики и монофизиты. Под предлогом халкидонского определения они отделились от Православной Церкви. Египтянами они названы потому, что египтяне первые начали этот вид разделения (“ереси”) при царях Маркиане и Валентиане. Во всем остальном они православные” (ересь 83)... Однако, именно это делает схизму загадочной и непонятной. Конечно, вполне возможны разделения в Церкви и без догматического разногласия. И политическая страсть, и более темные увлечения могут нарушить и разорвать церковное единство. В монофизитском движении с самого начала к религиозным мотивам приразились национальные или областные. Для “египтян” Халкидонский собор был неприемлем и ненавистен не только потому, что в своем вероопределении учил о “двух природах,” но еще и потому, что в известном 28-м правиле он превознес Константинополь над Александрией, с чем плохо мирились и сами православные александрийцы. Не случайно “монофизитство” очень скоро становится *негреческой верой*, верой сирийцев, коптов, эфиопов, армян. Национальный сепаратизм все время чувствуется очень остро в истории монофизитских споров. Догматика монофизитства очень связана с греческой традицией, только из греческой терминологии она и понятна, из греческого строя мысли, из категорий греческой метафизики; именно греческие богословы выработали догматику монофизитской церкви. Однако, для монофизитства в целом очень характерна острая ненависть к эллинизму, “греческое” в их устах синоним языческого (“греческие книги и языческие науки”)... Греческое монофизитство было сравнительно недолговечно. А в Сирии очень скоро начинается прямое искоренение всего греческого. В этом отношении очень характерна судьба одного из самых замечательных монофизитских богословов VII-го века, Иакова Едесского, особенно знаменитого своими библейскими работами (его называют сирийским Иеронимом). Ему пришлось уйти из знаменитого монастыря Евсеболы, где он одиннадцать лет старался возродить греческую науку, — пришлось уйти, “преследуемому братией, которая ненавидела греков”... Все эти сторонние мотивы, конечно, очень запутывали и разжигали богословский спор. Однако, никак не следует преувеличивать их значение. Решающим было все-таки религиозное разночувствие, — именно разночувствие, не столько разномыслие. Именно этим объясняется упорная привязанность монофизитов к богословскому языку святого Кирилла и их непреодолимая подозрительность в Халкидонскому оросу, где им неизменно чудилось “несторианство.” Этого нельзя объяснить одним только различием умственного склада или навыков мысли. Этого не объясняет и преклонение пред мнимой древностью монофизитской формулы (“подлоги аполлинаристов”). Вряд ли можно думать, что Сефир в частности не умел понять Халкидонской терминологии, — что он не сумел бы понять, что “синодиты” иначе употребляют слова, чем он, но в содержании веры не так уж далеко от него уходят. Но дело

в том, что монофизитство не было богословской ересью, не было “ересью” богословов, и не в богословских построениях или формулах открывается его душа, его тайна. То правда, что систему Севира можно почти без остатка переложить в Халкидонскую терминологию. Но именно только “почти.” Всегда получается некий остаток... От святого Кирилла монофизитов отличает, прежде всего, дух системы. Перестроить вдохновенное учение Кирилла в логическую систему было очень нелегко. И терминология затрудняла эту задачу. Всего труднее было отчетливо определить образ и характер человеческих “свойств” в Богочеловеческом синтезе. О человечестве Христа севириане не могли говорить, как об “естестве.” Оно разлагалось в систему свойств. Ибо учение о “восприятии” человечества Словом еще не доразвилось в монофизитстве до идеи “воипостасности.” Обычно монофизиты говорили о человечестве Слова, как о “домостроительстве” (οἰκοδομία). И не напрасно “синодиты” улавливали здесь тонкий привкус своеобразного докетизма. Конечно, это совсем не докетизм древних гностиков, и не аполлинаризм. Однако, для севириан “человеческое” во Христе не было вполне человеческим. Ибо не было активным, не было “самодвижным,” — здесь тончайшее сродство с Аполлинарием, которого смущало именно соединение “двух совершенных и самодвижных”... В созерцании монофизитов человечество во Христе было как бы пассивным объектом Божественного воздействия. “Обожение” (φεозис) представлялось, как односторонний акт Божества, без достаточного учета синергизма человеческой свободы (допущение которой вовсе не предполагает “второго субъекта”). В их религиозном опыте момент свободы вообще не был достаточно выражен, — это и можно назвать антропологическим минимализмом. В известном смысле, есть сродство между монофизитством и августинизмом, — человеческое заслонено и как бы подавлено Божественным. И то, что Августин говорил о необоримом действии благодати, в монофизитской доктрине относится к Богочеловеческому “синтезу.” В этом смысле можно говорить о “потенциальной ассимиляции” человечества Божеством Слова даже в системе Севира... У Севира это сказывается в его запутанном и натянутом учении о “едином богомужном действии” (выражение взято из Ареопагитик). Действующий всегда Един, — Слово. И потому едино в действие (“энергия”). Но вместе с тем оно и сложно, сложно в своих проявлениях (τὰ ἀποτελέσματα), — сообразно сложности (“синтетичности”) действующей природы или субъекта. Единое действие двояко проявляется. И то же относится и к воле (или волению). Иначе сказать, Божественное действие преломляется и как бы прикрывается в “естественных качествах” воспринятого Словом человечества... Нужно помнить, Сефир касался здесь трудности, которая не была разрешена в православном богословии его времени. И у православных богословов иногда понятие “обожения” принимало оттенок необоримого воздействия Божества. Однако, для Севира трудность оказывалась непреодолимой, в виду неповоротливости и негибкости “монофизитского” языка. И еще потому, что в своем размышлении он исходит всегда из Божества Слова, а не из Богочеловеческого лика. Формально это был путь Кирилла, но по существу это приводило к мысли о человеческой пассивности (можно даже сказать, несвободе) Богочеловека. А в этих уклонах мысли сказывалась нечеткость христологического видения. Человеческое во Христе представлялось этим консервативным монофизитам все-таки *слишком* преобразенным, — конечно, не качественно, не физически, но потенциально или виртуально; во всяком случае так, что действует оно не свободно, Божественное проявляется не в свободе человеческого... Отчасти здесь есть простая недосказанность, и во времена Севира православные богословы тоже не всегда раскрывали учение о человеческой свободе Христа (вернее, о свободе “человеческого” во Христе) с достаточной ясностью и полнотой. Однако, Сефир совсем не ставил вопроса о свободе и, конечно, не случайно. При его предпосылках самый вопрос должен был казаться “несторианским,” — скрытым допущением

“второго субъекта.” Православный ответ (как он дан у преподобного Максима) предполагает различие “естества” а “ипостаси,” — свободен не только “человек” (“ипостась”), но и “человеческое,” как таковое (самое “естество”), во всех своих “естественных качествах,” во всех и в каждом. И подобное признание никак уже не вмещается в рамки монофизитской (хотя и “диофизитской”) доктрины...

Система Севира была богословием “монофизитского” большинства. Его можно назвать консервативным монофизитством. Но история монофизитства есть история постоянных раздоров и разделений. Не так важно, что время от времени мы встречаем под именем монофизитов отделенные группы не то аполлинаристов, не то последователей Евтихия, не то новых докетов или “*фантазиастов*,” учивших о “превращении” или о “слиянии” естеств, отрицавших единосущие человечества во Христе или прямо говоривших о “небесном” происхождении и природе тела Христова. Эти отдельные еретические вспышки свидетельствуют только об общем брожении и беспокойстве умов. Гораздо важнее те разделения и споры, которые возникают в основном русле монофизитского движения. В них открывается для нас его внутренняя логика, его движущие мотивы. И прежде всего, спор Севира с Юлианом Галикарнасским. Юлиан казался докетом и Севиру. Правда, в своей полемике Сефир не был беспристрастен. Позднейшие православные полемисты спорили не столько с Юлианом, сколько с его увлекавшимися последователями. Во всяком случае, в подлинных сочинениях Юлиана нет того грубого докетизма, о котором часто говорят его противники, обвинявшие его в том, что своим учением о прирожденном “нетлении” (ἀφθαρσία) тела Спасителя он таинство Искупления превращает в некую “фантазию и сонное видение” (отсюда имя “фантазиастов”). Система Юлиана о “нетлении” тела Христова связано не с его пониманием Богочеловеческого единства, но с его пониманием первородного греха, с его общими антропологическими предпосылками. Здесь Юлиан очень близок к Августину (конечно, это сходство, а не зависимость). Из монофизитских богословов он всего ближе к Филоксену. Первозданную природу человека Юлиан считает “нетленной,” “нестрадательной” и не-смертной, свободной и от так называемых “безукоризненных страстей” (т.е. немощей или “страдательных” состояний вообще, *πάθη ἀδιάβλητα*). Грехопадение существенно и наследственно повреждает человеческую природу, — она становится немощной, смертной и тленной. В воплощении Бог Слово воспринимает природу первозданного Адама, “бесстрастную” и “нетленную,” — потому и становится Новым Адамом. Поэтому и пострадал и умер Христос не “по Необходимости естества” (не ἐξ ἀνάγκης φυσικῆς), но волею, “ради домостроительства” (λόγω οἰκονομίας), “по изволению “Божества,” “в порядке чуда.” Однако, страдание и смерть Христа были подлинными и действительными, не “мнением” или “привидением.” Но они были вполне свободными, так как это не была смерть “тленного” и “страстного” (“страдательного”) человечества, так как в них не было роковой обреченности грехопадения... В этом учении еще нет ереси... Но оно смыкается с другим. Богочеловеческое единство Юлиан представлял себе более тесным, чем Сефир. Он отказывался “счислять” или различать “естественные качества” в Богочеловеческом синтезе, отказывался даже “в примыслении” различать “две сущности” после соединения, — понятие “сущности” для него имело такой же конкретный (“индивидуальный”) смысл, как я понятие “природы” или “ипостаси.” В воплощении Слова “нетление” воспринятого тела закрепляется настолько тесным единением с Божеством, что в страданиях и смерти оно снималось неким домостроительным попусшением Божиим. Это не нарушало в понимании Юлиана человеческого “единосущия” Спасителя. Но во всяком случае он явно преувеличивал “потенциальную ассимилированность” человеческого Божественным в силу самого воплощения. И снова это связано с нечувствием свободы, с пассивным пониманием “обожения.” “Нетление” первозданной природы человеческой Юлиан понимал

скорее как ее объективное состояние, чем как свободную возможность. И во Христе “бесстрашие” и “нетление” он понимал слишком пассивно. Именно этим квиетизмом и нарушается равновесие в системе Юлиана. Он исходил не из анализа метафизических понятий. В его системе ясно чувствуется определяющее значение сотериологического идеала... Последователи Юлиана шли еще дальше. Их называли *афтартодокетами* (“нетленномнителями”) и “фантазиастами,” — эти имена хорошо оттеняют тот квиетизм (скорее, чем “докетизм”), который бросался в глаза в их образе мысли. Человеческое пассивно преобразуется. Иным из последователей Юлиана представлялось, что это преображенное и обоженное в Богочеловеческом единстве человечество уже нельзя назвать “тварным,” — так возникла секта *актиститов* (“нетварников”)... К подобному выводу приходили и некоторые из сторонников Севира, в спорах о человеческом ведении Христа. В Богочеловеческом соединении ограниченность человеческого знания должна быть снята сразу и пассивно, — иначе возникнет раздвоение человеческого “неведения” и Божественного всеведения, и “единство природы” будет нарушено. Так рассуждали в Александрии сторонники некоего Стефана Ниова. Это рассуждение отчасти напоминает доводы (не выводы) Аполлинария о невозможности подлинного соединения “двух совершенных” именно в силу ограниченности и удобопревратности человеческого ума. Но выход из этой трудности “ниовиты” находили иной; они отрицали всякое различие во Христе после соединения, в котором и человеческий ум сразу возвышался до Божественного всеведения. Здесь опять таки сказывалось квиетическое понимание человеческой мысли. Большинство севириан в этом вопросе были “криптиками,” — всеведение Христа только не проявлялось по человечеству. Казалось нечестивым допустить, что человеческое “неведение” Христа (в частности о дне судном) могло быть действительным, а не было только применительным умолчанием... Нужно снова заметить, и для православного богословия здесь был нерешенный вопрос. Но для монофизитов он был и неразрешимым. Иначе сказать, в пределах монофизитских предпосылок он был разрешим только чрез признание *пассивной* ассимиляции Божественным человеческого...

Во всех этих спорах открывается нечеткость и неясность религиозного видения, поврежденного антропологическим квиетизмом. В монофизитском движении есть внутреннее двойство, раздвоение чувства и мысли. Можно сказать, богословие монофизитов было православнее их идеалов; или иначе, богословы в монофизитстве были более православными, чем множество верующих, но и богословам их неудачный, “монофизитский,” язык мешал достигнуть последней ясности. Поэтому, странным и неожиданным образом, монофизитство становится “более православным” именно тогда, когда спадает религиозная волна, и богословие остывает в схоластику. Именно тогда близость монофизитов к святому Кириллу представляется так очевидной. Ибо это близость в словах, а не в духе... Источник монофизитства в догматических формулах, но в религиозной страсти. Весь пафос монофизитства в *самоуничижении человека*, в острой потребности преодолеть человеческое, как таковое. И отсюда инстинктивное стремление возможно резче отличить Богочеловека от человек даже в Его человечестве. Это стремление может сказываться в разных формах и с разной силою, — в зависимости от того, насколько просветлена и обуздана эта знойная жажда человеческого самоуничижения, прорывающаяся из подсознательных и темных глубин. Не случайно монофизитство так тесно было связано с аскетическим изуверством, с аскезой самоистязания и надрыва. И не случайно в монофизитских кругах вновь оживали оригеновские мотивы о всеобщем апокатастазисе. В этом отношении особенно выразителен одинокий образ сирийского мистика Бар-Судаили, с его учением о всеобщем восстановлении и конечном “единосущии” всей твари с Богом. Неоплатоническая мистика парадоксально скрещивается с восточным фатализмом. Апофеоз от самоуничижения, таков парадокс

монофизитства. И только из этих психологических предрасположений и можно понять трагическую историю монофизитства...

Запоздалым эпилогом монофизитского движения был монофелитский спор. Это был спор о формулах, и о формулах скорее церковной дипломатии, чем богословия. Однако, в этих формулах сказывается не только соблазнительная тактическая двусмысленность, — в них чувствуется опасная неясность богословского видения или восприятия. Вот почему этот спор о словах разгорелся с небывалым ожесточением и был окроплен кровью православных исповедников... Монофелитов поддерживала и даже вдохновляла государственная власть, озабоченная восстановлением религиозного единства распадавшейся империи. Соглашение с монофизитами было давнишней мечтой императоров (срв. еще “Энцикликон” Василиска 472, “Энотикон” Зенона 482, униональные попытки Юстиниана). Сейчас она становилась навязчивой идеей. Но соглашения с монофизитами искала и иерархия, и не только из неискренней уклончивости. Многим “синодитами” разногласие с умеренными севирианами представлялось незначительным и маловажным, казалось почти что историческим недоразумением. Стало быть, казалось, его можно и нужно рассеять мудрой уступчивостью. Подобная надежда свидетельствовала о сбивчивости христологических представлений, о смутности богословского опыта. Во всяком случае, надежда оказалась обманчивой... В этой сбивчивости и состояла монофелитская опасность... В истории монофелитского спора можно различить два периода. К первому относится соглашение Кира Александрийского с местными севирианами (“феодосианами”) в 632 (633) году. Оно было принято и в Константинополе, патр. Сергием, главным вдохновителем всего унионального предприятия, и закреплено императорским указом. Его одобрил и папа Гонорий. Униональные анафематизмы были составлены очень уклончиво, но в монофизитской терминологии. Это был очевидный компромисс. Православные увидели главную неправду этого соглашения в признании, что Христос совершал и Божественное, и человеческое “единым Богочеловеческим действием” (μία θεανδρική ἐνεργεία). защитники соглашения настаивали, что они не расходятся со “свитком” Льва, что они повторяют его веру. И действительно, “единство действия” они разумели никак не в смысле “слияния.” Божественное и человеческое они ясно различали, единство относили не к “естеству,” а к “ипостаси,” и никогда не называли “единого действия” “естественным,” но всегда именно “ипостасным”; самое определение “единого действия,” как “Богочеловеческого,” уже оттеняло его “сложность.” И все-таки, “единое действие” означает много больше, чем только “единое лицо.” Монофелиты этого не замечали. Погрешность “*моноэнергизма,*” конечно, не в том, что человеческое во Христе исповедуется “Богодвижным,” — такой вывод с необходимостью следует из учения о единстве Богочеловеческого лица или субъекта. и никто из православных его никогда и не оспаривал. Погрешность была в том, что эту “Богодвижность” монофелиты, вслед за севирианами, понимали, как пассивность человеческого. Действие Божества в человечестве Христа они сравнивали с действием души в человеческом теле. Эта привычная аналогия в данном случае становилась опасной. Ибо она не оттеняла самого важного, — свободы человеческого в самой его Богодвижности, тогда как тело именно и несвободно в своем подчинении душе. Именно этого различия монофелиты не чувствовали. Человеческое они представляли себе слишком натуралистически. Во всяком случае, они отказывались говорить о “двух естественных действиях,” опасаясь таким признанием удвоить ипостась. Своеобразие человеческого не оттенялось с достаточной силой, — именно потому, что его не чувствовали. И нужно прибавить, “энергия” означает больше, чем только действие, — скорее: жизнеспособность и жизнедеятельность. Монофелиты опасались призвать “естественную” жизнеспособность человеческого во Христе, смешивая ее с “независимостью”; а потому человеческое оказывалось для них неизбежно

пассивным... Второй период в истории монофелитского спора начинается с изданием “Экфезиса” имп. Ираклия (“Изложение правой веры,” 638). Здесь вместо “единого действия” утверждается “единство воли” или “хотения” (ἐν θέλημα); при этом запрещается говорить и об “одном,” и о “двух действиях.” Новый термин был подсказан папой Гонорием. В самой постановке вопроса была явная двусмыслица. “Единство воли” можно понимать двояко. Или как полное и совершенное совпадение иди согласие человеческого хотения и Божественного; или как единичность Божественной воли, “мановению” которой “человеческое” подчиняется без собственного или “естественного” хотения. Иначе сказать, — единство воли может означать или только единство субъекта, или еще и “безвольность” человеческого. Оставалось неясно, что именно хотел сказать патр. Сергей, составляя свое “изложение.” Как будто первое, — так как он мотивирует признание “единого хотения” невозможностью допустить какое-либо раздвоение или “противоречие” в воле Богочеловека. И вместе с тем он запрещает говорить о двух естественных волениях, и этим как бы вычитает волю из “человеческого” во Христе... В монофелитском движении нужно различать две глубины. Конечно, монофелитство возникло, как дипломатическое движение, как искание согласительного компромисса. И можно сказать, что это была “политическая ересь,” еретичество из политических побуждений. Но этим монофелитское движение еще не исчерпывается. Оно глубоко взволновало Церковь. Монофелитство было симптомом богословской растерянности. И при всей богословской бесцветности монофелитских формул, в них был резко поставлен новый догматический вопрос, — пусть от обратного. Это был вопрос о человеческой воле. Весь монофелитский спор только потому и был возможен, что на этот вопрос еще не было решающего ответа; и более того, самый вопрос еще не созрел, еще не врезался в сознание. Соблазн квиетизма еще не был изжит. Вся полемика преподобного Максима с монофелитами сводится, строго говоря, к разъяснению, что воля есть необходимый момент человеческой природы, что без воли и свободы человеческая природа будет неподлинна и неполна. Из этих антропологических предпосылок христологический вывод следовал сам собою. В монофелитском движении разоблачилась последняя тайна монофизитства. Это было сомнение о человеческой воле. Нечто иное, чем у Аполлинария, — не соблазн о человеческой мысли... В известном смысле монофизитство было “догматическим предварением Ислама” (как заметил Шпенглер)...

Монофелитское движение окончилось молчаливым отступлением, напрасной попыткой укрыться в молчание (“Типос” 648 г. с запретом вообще обсуждать вопрос о двух или об одной воле). Но теперь уже нельзя было заставить молчать. Потребность в решительном ответе становилась все острее. Ответ был дан на VI-м вселенском соборе в 680-м году (закончился собор в 681)... Собор повторил и дополнил Халкидонский орос, и продолжил его в следующем определении. “Проповедуем также, по учению святых отцов, что в Нем и две естественных воли, то есть хотения (δύο φυσικάς θελήσεις ἢτοι θελήματα), и два естественных действия (δύο φυσικάς ἐνεργείας), — нераздельно, неизменно, неразлучно, неслиянно. И два естественных хотения не противоположны (друг другу), как говорили нечестивые еретики, — да не будет! но Его человеческое хотение не противоречит и не противоборствует, а следует или лучше сказать, подчиняется Его Божеству и всемогущему хотению” (ἐλόμενον... καὶ μὴ ἀντιπίπτον ἢ ἀντιπαλαῖον, μάλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον). Это определение почти буквально взято из послания папы Агафона, присланного к собору. А папа повторял определение Латеранского собора 649-го года, который следовал учению преподобного Максима. Поэтому орос VI-го собора уже не потребовал нового богословского комментария. Этот комментарий уже был дан наперед, в богословской системе Максима Исповедника.



11. В догматических спорах V-го и VI-го века очень резко был поставлен вопрос о значении богословских преданий. Учение Церкви неизменно; поэтому довод от древности, ссылка на прошлое, имеет особую доказательную силу. И отеческие свидетельства приводятся в это время и учитываются в богословских спорах с особым вниманием. Именно в это время составляются своды и сборники отеческих текстов. Однако, вместе с тем открывается необходимость критического отношения к прошлому. Не все исторические предания могут быть приняты. Впервые этот вопрос возник еще в IV-м веке, в связи с учением Оригена. Но преодоление оригенизма в троическом богословии совершилось почти молчаливо, имя Оригена упоминалось очень редко. Иначе обернулся вопрос об Антиохийской традиции. В несторианских спорах подозрение пало на все богословское прошлое Востока. И в ответ был поставлен обратный вопрос, — об александрийских преданиях. С течением времени потребность в критическом синтезе и пересмотре преданий становилась все более очевидной. И во времена Юстиниана была сделана первая попытка подвести исторические итоги. Именно в этом смысл V-го Вселенского собора (553). Он был созван для суда о “трех главах,” т.е. в сущности для суда об антиохийском богословии. Но не случайно на соборе был поставлен и более общий вопрос, — Об “избранных отцах” (ἐγκριτοὶ πατέρες). список отцов был подсказан императором, в его письме, читанном при открытии собора, — он был повторен на третьем собрании собора. Этот список поясняет общую и неопределенную ссылку: “по учению отцов,” “последуя учению святых отцов”... Названы были имена: Афанасий, Иларий, Василий, оба Григория, Амвросий, Августин, Златоуст, Феofil и Кирилл, Прокл, папа Лев. В выборе имен чувствуется определенный замысел. Конечно, западные были названы ради западных, — на Востоке чувствительного влияния они никогда не имели, и знали их здесь мало. Но характерно, что из “восточных” был назван только Златоуст (в парадоксальном соседстве с Феофилом!). Уже в этом был суд над “Востоком.” Имена великих отцов IV-го века не требуют объяснения. Но новая острота была в перечислении александрийцев: Феofil, Кирилл, — сюда же примыкает имя Прокла (разумеется, конечно, его “свиток к армянам”).

Этот список отражает не только личные вкусы или симпатии Юстиниана. Он типичен для всей эпохи. И сам Юстиниан только выражал господствующее настроение. Он не был новатором. Он подводил итоги. Он стремился построить и достроить целостную систему христианской культуры и жизни. В этом замысле есть свое величие, и есть своя великая неправда. Во всяком случае Юстиниан думал всегда скорее о христианском Царстве, чем о Церкви. Его пафос был в том, чтобы весь мир стал христианским, — вся “населенная земля,” γῆ οἰκουμένη. В этом он видел свое призвание, священное и теократическое призвание вселенского христианского царя. Это призвание в его глазах было особым даром Божиим, вторым даром, независимым от священства. Именно царь призван осуществить систему христианской культуры. Во многом Юстиниан насильственно упреждал события. Он торопился достраивать. Этим и объясняется его униональная политика, его стремление восстановить вселенское единство веры, нарушенное после Халкидонского собора. С этим связано и его вмешательство в богословские споры вообще. Юстиниан не терпел разногласий. И в спорах ради единства он не раз из “христианейшего государя” превращался почти что в Диоклитиана (сравнение папы Агапита в 536 г.). Слишком часто синтез вырождался в насильственный и бесплодный компромисс.

В истории V-го собора много трагических страниц, особенно в его предистории. Отчасти верно, что вопрос о “трех главах” возник почти что случайно, что спор об антиохийских традициях был возбужден или возобновлен искусственно. У Юстиниана были свои тактические мотивы издать известный эдикт 544-го года. Современники утверждали, что этот эдикт был подсказан и даже составлен палестинскими оригениста-

ми (Феодором Аскидою), в расчете отвлечь внимание от себя самих. Такое объяснение слишком просто... В эдикте было “три главы,” — о Феодоре Мопеустийском и его книгах; о возражениях Феодорита против святого Кирилла; о “нечестивом” письме к Марию Персу, известном под именем Ивы Едесского. Император предлагал их анафематствовать. Эдикт вызвал великое возмущение повсюду. Казалось, он издан в пользу монофизитов. В нем увидели скрытое осуждение Халкидонского собора, хотя император прямо анафематствовал тех, кто будет толковать его “главы” в таком смысле... Особенно бурным возмущение было в Африке, вообще на Западе... Противники эдикта не столько защищали антиохийцев, сколько считали самый эдикт несвоевременным и опасным практически. Удобно ли пересматривать и поправлять решения прежних соборов? И возникал общий вопрос: возможно ли вообще посмертное осуждение братьев, почивших в мире; не изъяты ли они уже от всякого суда человеческого, представ на суд Божий? Сторонники эдикта казались “гонителями мертвых” (“некродиоками”). Именно об этом спорили больше всего. Упорствовали именно западные. Папа Вигилий растерянно колебался между волей императора и мнением своей Церкви. Спор затянулся на много лет. Император настаивал на своем, и временами, действительно, преобразался почти в Диоклитиана. В 551-м году он издал новое “Исповедание” против “трех глав,” с 13-ю анафематизмами. Наконец, в 553-м году собрался Вселенский собор. Нелегко было побудить западных епископов, уже собравшихся в Константинополь, явиться на собор... И постановления собора на Западе были приняты только после долгой и упрямой борьбы... Собор признал возможным посмертное осуждение, согласился с доводами императора и издал 14 анафематизмов, в которых повторена большая часть анафематизмов 551-го года. Решению предшествовал подробный разбор заподозренных богословских памятников и сличение их с бесспорными образцами православной веры. Опасная неточность антиохийских книг открывалась с полной очевидностью. В известном смысле это был пересмотр вопроса об Ефесском соборе, не о Халкидонском. Можно было спорить о своевременности такого пересмотра. Многим казалось, что в этом нет нужды, что психологически это может быть выгодно только монофизитам. Казалось, не к чему бороться с несторианской опасностью, когда опасность угрожает с противоположной стороны. Все эти доводы имели практический характер и дальше формальных отводов возражавшие и не шли. Но, каковы бы ни были мотивы, склонившие Юстиниана поставить вопрос о “трех главах,” по существу он был прав. Потому Собор и принял его анафематизмы. В них подробно опровергается и осуждается несторианство, но вместе с тем и лжеучения Аполлинария и Евтихия... Это было торжественное подтверждение Ефесского Собора и новый приговор над “восточными.” — Очень характерно, что на Соборе был осужден и оригенизм. Инициатива осуждения принадлежала снова императору. Еще в 543-м году он издал 10 анафематизмов против Оригена и всех, кто защищает его нечистые мнения. Этот эдикт был принят и в Константинополе, и в Палестине, и в Риме. Перед собором Юстиниан обратился к епископам с новым посланием об Оригене. По-видимому, осуждение Оригена было провозглашено собравшимися отцами раньше официального открытия собора; поэтому о нем и не говорится в соборных “деяниях.” Однако, в анафематизмы собора оно включено (анаф. 11; срв. Трулл. 1); и во время самого собора о нем упоминает Феодор Аскида. Вскоре после собора об осуждении Оригена и оригенистов сообщает Кирилл Скифопольский в своем житии Саввы Освященного, и прямо усваивает его Вселенскому собору. Кроме Оригена были осуждены Дидим и Евагрий. Осуждены были определенные “нечестивые мнения,” высказанные самим Оригеном или его последователями. Осуждение относилось, прежде всего, к палестинским оригенистам, нарушавшим покой в тамошних монастырях. Еще в 542-м году они были уже осуждены патр. Ефремом на местном соборе в Антиохии. Еще раньше писал против оригенистов

Антипатр, епископ Бострский (в Аравии). Палестинский оригенизм был связан с сирийским (срв. Бар-Судаили)... В своих эдиктах Юстиниан только повторял обвинения, заявленные с мест. Незадолго до собора в Константинополь прибыло особое посольство из лавры преподобного Саввы, с игуменом Кононом во главе; монахи представили императору особый доклад с изложением “всего нечестия”... Трудно сказать, насколько точно цитировали Оригена его обвинители. Во всяком случае, осужденные мнения, действительно, вытекают из его предпосылок. В эдикте 543-го года осуждается учение о предсуществовании и о переселении душ, учение о вечной душе Иисуса, уже до воплощения соединившейся с Божественным Логосом, — учение о том, что был Он не только человеком ради человеков, но и серафимом для серафимов, что некогда Он будет распят за демонов, — учение об апокатастазисе и т. д. Более подробно в послании 552-го года. Здесь дан очерк целой системы. Ее основная идея: все от вечности было сотворено в совершенной духовности и чрез отпадение возник теперешний разнородный и телесный мир; мировой процесс закончится всеобщим восстановлением и полным развоплощением всего существующего. Это схема самого Оригена. Мы можем точно сказать, что в системе Оригена привлекало оригенистов VI-го века. Кирилл Скифопольский рассказывает о разделении, палестинских оригенистов на исохристов и протоктистов. Имена очень прозрачные. Исохристы утверждали, что во всеобщем восстановлении все станут “равны Христу” (ἰσοὶ τῷ Χριστῷ), — и этот вывод, действительно, прямо следует из антропологических и христологических предпосылок Оригена. Протоктисты, по-видимому, говорили не столько об апокатастазисе, сколько о предсуществовании, — и, прежде всего, о предсуществовании души Иисуса, как “первого творения” (πρώτον κτίσμα)... Нетрудно понять, почему эти идеи могли распространяться именно в монашеской среде; из них естественно следуют выводы практического характера, — о путях аскетического подвига... И снова, можно было спорить, нужно ли возбуждать вопрос об Оригене на Вселенском Соборе; но неправда Оригена не вызывала сомнений... Осуждение оригенизмов на V-м соборе было осуждением внутренних соблазнов старого александрийского богословия, еще не потерявшего влияние в известных и довольно широких кругах.

Запреты V-го Собора означали суд над ошибками прошлого. Они свидетельствуют о переломе богословского сознания. Антиохийская и Александрийская традиции перерываются. Началась византийская эпоха.

12. В VI-м и VII-м веках кристаллизуется церковная культура. Непреходящий символ этой эпохи — великий храм Премудрости, Присносущего Слова, в Константинополе. Творческое напряжение чувствуется в неких глубинах. Оно яснее в аскетике, чем в богословии. Но из нового аскетического опыта рождается новый богословский синтез, новая система. Она открывается пред нами в творениях преподобного Максима. Именно он, а не Дамаскин, подводит творческие итоги раннего византийского богословия. Этим и объясняется его мощное влияние в последующие века... И снова обостряется противоречие между Империей и Пустыней. С катастрофической силой обнажается оно в иконоборческой смуте. Теократический синтез в стиле Юстиниана оказался двусмысленным и преждевременным. И он распадается. В этом смысле иконоборческое движение замыкает эпоху раннего византизма. Но в гонениях и в мученическом подвиге уже занимается заря новой жизни...

## Святой Кирилл Александрийский.

### I. Житие.

1. О жизни святого Кирилла до его вступления на Александрийскую кафедру известно очень немного достоверного. Происходил он, по-видимому, из уважаемого Александрийского рода и был племянником архиепископа Феофила. Родился он, вероятно, в конце 70-ых годов IV-го века. Судя по творениям святого Кирилла, он получил широкое и законченное образование. В нем виден хороший знаток Писания. Свою литературную деятельность он начал опытами аллегорического толкования в области Ветхого Завета. По позднейшим и не очень надежным известиям святого Кирилла провел несколько лет в пустынном уединении. В 403 году он сопровождал Феофила на известный собор “под дубом,” собранный против Златоуста, и уже состоял в это время в клире. В 412 году, после смерти Феофила, Кирилл вступил на Александрийский престол. При этом не обошлось без “народного смятения” и потребовалось вмешательство воинской силы.

2. И о первых годах епископства святого Кирилла известно немного, до начала Несторианских споров. Между архиепископом и Александрийским префектом Орестом сразу установились немирные отношения. По свидетельству историка Сократа “Орест отверг дружбу епископа,” — “ему ненавистно было владычество епископов, потому что они отымали много власти у поставленных от царя начальников.” В несогласия епископа и префекта вмешались Нитрийские монахи, и вмешались очень неудачно. На префекта было совершено нападение, он едва спасся из свалки. Один из нападавших монахов был подвергнут жестокому наказанию, от которого умер. Архиепископ предал его тело честному погребению, как мученика за благочестие. “Люди скромные,” — рассказывает Сократ, — “не одобрили этой Кирилловой ревности, ибо знали, что Аммоний понес наказание за свое безрассудство и умер в мучениях не потому, что был принуждаем к отречению от Христа”...

По темпераменту своему святого Кирилл был человеком борьбы. И на епископской кафедре он сразу проявил себя, как человек страстный и властный. Сразу же он вступил в борьбу с Новацианами, запер все находившиеся в Александрии Новацианские храмы, отобрал из них священную утварь, а их епископа Феопемпта лишил всего, что тот имел; при этом он воспользовался пособием светской власти. К первым же годам епископства святого Кирилла относится и его борьба с Александрийскими евреями. Отношение между христианами и евреями постепенно становилось в Александрии все хуже. Наконец, евреи совершили коварное ночное нападение на христиан. “Раздраженный этим, — рассказывает Сократ, — Кирилл с великим множеством народа идет к иудейским синагогам, отымает их, а самих изгоняет из города, имущество же их отдает народу на разграбление.” Орест пробовал стать на защиту евреев, представляя императору Феодосию II невыгодность поголовного выселения евреев из Александрии, но его представление не имело успеха... К тому же времени относится народное возмущение, во время которого была убита Ипатия, женщина-философ. Вину за это убийство многие тогда же возлагали на архиепископа, — вряд ли с основанием. Во всяком случае, епископская деятельность святого Кирилла проходила в тяжелой и смутной обстановке. Александрия вообще была городом беспокойным. Святого Кирилл старался внести успокоение своим пастырским словом. Проповеди он называл своим обычным и постоянным делом. В свое время они имели большой успех, — по свидетельству Геннадия Массилийского, их заучивали наизусть. До нашего времени из них сохранились сравнительно немногие. В своих ранних проповедях святого Кирилл настойчиво борется с мятежным духом александрийцев, обличает разбои, обличает суеверия языч-

ников и двоеверие христиан. В позднейших проповедях догматические вопросы заслоняют вопросы нравственной жизни. В особенности интересны “Пасхальные послания” святого Кирилла, их сохранилось 29, за годы 414 — 442.

3. Вступивший в 428 году на Константинопольскую кафедру Несторий вскоре вызвал смущение и волнение своим христологическим учением. Начавшаяся в Константинополе смута скоро распространилась за его пределы. “Везде, — писал несколько позже Иоанн Антиохийский, — и в далеких от нас, и в близких к нам местах все пришло в движение, везде слышен говор об одном и том же. Какая то сильная буря вдруг застигла церкви: везде верующие со дня на день отделяются одни от других вследствие этого толка. Запад, Египет и даже Македония решительно отделились от единения” (с Несторием). До Александрии Константинопольские вести дошли очень скоро, вероятно от апокрисиариев Александрийского епископа, и уже весной 429 года Кирилл выступает против Нестория, — впрочем, не называя его по имени. В виду того, что “мысли, чуждые истине, стали распространяться и в Египте,” святого Кирилл выпускает особое и обстоятельное “послание к монахам” в разъяснение христологических истин. Вслед за тем святого Кирилл обращается с посланием и к самому Несторию, призывая его пресечь тот “вселенский соблазн,” который вызывают его мнения и писания. Святой Кирилл выражался мягко и сдержанно, но Несторий очень нервно и раздраженно встретил это вмешательство “Египтянина” в свои дела. Дальнейшее развитие несторианского спора очень осложнялось постоянным соперничеством и взаимным недоверием Александрии и Константинополя, — многие вспоминали о борьбе Феофила с блаженным Златоустом. При дворе вмешательство святой Кирилла было встречено с большим недовольством, — казалось, что “египтянин” снова нарушает с таким трудом установленный церковный мир. Сторонники Нестория восстанавливали императора против святого Кирилла, как в свое время арианствующие клеветали на великого Афанасия. С великим огорчением узнавал об этом святой Кирилл, и при всей своей природной страстности продолжал действовать сдержанно и миролюбиво. В начале 430 года он обращается к Несторию со вторым догматическим посланием, и разъясняет в нем на основании Предания и неизменной церковной веры тайну воплощения. Это послание впоследствии было одобрено на Ефесском соборе. В то же время святой Кирилл писал о спорных вопросах к разным лицам, — к императору Феодосию (“О правой вере”), к его жене Евдокии и к его сестрам. В этих посланиях он очень подробно разъясняет догмат воплощения, разбирает неправые о нем мнения и возражения несториан против истинного представления о Богочеловеческой ипостаси Христа. При этом, святой Кирилл приводит большое количество отеческих свидетельств. Наконец он выпускает пять книг против Нестория. Все эти творения святой Кирилла получили широкое распространение. Вопрос о мнениях Нестория был таким образом поставлен резко и четко. По-видимому, Кирилл дал своим апокрисиариям в Константинополе поручение потребовать от Нестория формального присоединения к его догматическим вероизложениям... Несторианской проповеди святой Кирилл противопоставил свое исповедание. Не все и не всюду одинаково отнеслись к положительной и к полемической стороне деятельности святой Кирилла и не все противники Нестория готовы были объединиться вокруг святого Кирилла. Победу истины это очень замедлило и затруднило. Вместе с тем, далеко не все сразу поняли всю серьезность и важность надвигавшегося догматического спора. Прежде всего это поняли в Риме. Между папою Целестином и святым Кириллом сразу установилось полное единомыслие, и папа уполномочил Александрийского архиепископа действовать и от его имени, в качестве его “местоблюстителя” (*vices gerens*)... В Риме судили не только на основании представленных святым Кириллом материалов, — сам Несторий прислал папе сборник своих пропове-

дей. Весь этот материал был передан на заключение известного массивийского пресвитера Иоанна Кассиана, который вскоре представил в Рим свои “Семь книг о воплощении Христа.” Его заключение было очень резким. И в августе 430 г. папа с местным собором объявил учение Нестория еретическим и поручил святому Кириллу еще раз обратиться к Несторию с увещанием, — и, если Несторий в десятидневный срок не принесет раскаяния и отречения, папа объявлял его низложенным и отлученным. Через святого Кирилла папа переслал свои послания к самому Несторию, к Константинопольскому клиру и к некоторым епископам Востока. В октябре 430 года собрался очередной местный собор в Александрии. Он повторил определения Римского собора и дополнил их подробной формулой отречения для Нестория. Это были знаменитые “главы” (κεφαλαια) или анафематизмы святого Кирилла, числом 12. Одновременно с этим святой Кирилл обратился с письмом к Иоанну Антиохийскому, к Ювеналию Иерусалимскому и к Аккакию Верийскому, к одному из самых почтенных и уважаемых епископов Востока. На основании этих писем и на основании римских определений и Иоанн Антиохийский обратился к Несторию с предупреждающим посланием... Но анафематизмы святого Кирилла были встречены на Востоке с недоумением и даже тревогой. По поручению Иоанна Антиохийского они были разобраны Андреем Самосатским и еще резче Феодоритом Кирским. Против этих возражений святому Кириллу “пришлось” писать защитное. На Кирилла его оппонентами была наброшена тень неправомыслия и аполлинаризма. В то же время Несторий возбуждал Константинопольский народ против “египтянина,” напоминая о прежней вражде Александрии к Константинополю, о гонении на Златоуста, воздвигнутом Феофилом Александрийским. Вместе с тем Несторий задержал действие Римского и Александрийского соборных решений, убедивши императора созвать Вселенский Собор. Сакра о созыве собора была издана 19-го ноября (430), сроком созыва была назначена Пятидесятница следующего года. В Константинополе, по-видимому, боялись, что Кирилл уклонится и не явится на Собор. Между тем, созыв собора он встретил с радостью, ожидая от него разрешения дела. К собору он деятельно готовился, собирая материалы для догматического разбора поднятых вопросов.

4. Деятельность Ефесского собора протекала в трудной и тяжелой обстановке. Главным борцом за православие был святой Кирилл, поддержанный местным епископом Мемноном и римскими легатами. Несторий пользовался поддержкой императора, и уполномоченный императором для открытия и наблюдения за порядком во время собора комит Кандидиан открыто препятствовал действиям православных. Сразу же после прибытия в Ефес святой Кирилл стал выступать и в собраниях епископов, и перед народом с речами и проповедями по предмету спора, обличая Нестория и защищаясь от возводимых на него самого подозрений и обвинений. Ефесский епископ Мемнон открыто стал на сторону святого Кирилла и запретил Несторию и его свите доступ в городские храмы, уклонялся от общения с ним, как с человеком сомнительной веры... Отношения сразу стали острыми... Открытие Собора задерживалось в виду опоздания “восточных”... После двухнедельного ожидания, святой Кирилл решил начать собор, несмотря на резкое противодействие Кандидиана и Нестория и протесты его сторонников. Председательствовал на открывшемся соборе святой Кирилл. Были рассмотрены все догматические материалы. Несторий на собор не явился и соборная депутация не была допущена императорской стражей к нему в дом. В результате Несторий был объявлен низложенным и отлученным, а второе (по-видимому, и третье) послание святого Кирилла против него были приняты и одобрены. Это было 22-го июня 430 года. Под постановлением этого первого собрания стоит 197 подписей (протест Нестория подписали кроме него еще 10 епископов). Эти постановления вызвали негодование Канди-

диана, — он считал собрание 22-го июня незаконным сборищем и препятствовал его отцам сноситься с Константинополем и другими городами. Впрочем, ему не удалось изолировать отцов собора. Святому Кириллу удавалось отправлять письма и гонцов и в Александрию, и в Константинополь. Император стал на сторону Нестория. Нестория поддержали и прибывшие, наконец, “восточные” с Иоанном Антиохийским. Они не признали открывшегося собора, с его отцами встретились недружелюбно и невнимательно, и, не обсудивши вопроса по существу, составили вместе со сторонниками Нестория, свой собор, на котором осудили и низложили Кирилла и Мемнона, за “еретические главы” (*propter haereticum praedictorum capitulorum sensum*) и за нарушение церковного мира. Собравшиеся в Ефесе епископы, таким образом, разделились и раскололись. Истинный собор продолжал свои действия и после прибытия “восточных,” несмотря на их протесты и на резкое противодействие светских властей. В это время прибыли римские легаты и вступили в общение с Кириллом и собором (собрание 11-го июля)... В одной из своих эфесских речей святой Кирилл образно описывает деятельность собора под видом борьбы со свирепым и многоглавым змием, а Иоанна Антиохийского изображает, как коварного наблюдателя, который вдруг и неожиданно становится на сторону врага и начинает поражать стрелами ненависти израненных и изнуренных борцов, которым он должен был бы помочь. Без преувеличения можно сказать, что тяжесть борьбы выносил больше других святой Кирилл и потому с правом говорил он о себе: “Я выхожу против него, обнажив духовный меч. Я сражаюсь за Христа со зверем.” В Ефесе он сражался сам, а в Константинополе через своих апокрисиариев и чрез особых послов Потамона и Комария, которые оставались в Константинополе после того, как отвезли туда деяния Римского и Александрийского соборов 430 года. Император утвердил низложение Кирилла и Мемнона, но утвердил и низложение Нестория, — и рассчитывал на примирение расколовшихся; для приведения в исполнение этих распоряжений был прислан комит Иоанн. Он прибыл в Ефес в начале августа. Кирилл и Мемнон были заключены под стражу, — Впрочем, им все-таки удавалось сноситься с внешним миром. Был взят под стражу и Несторий. Истинный собор протестовал против действий императора, возражал против его вмешательства в дела веры. Оба собора послали своих представителей в Константинополь. Эти делегаты встретились с императором в Халкидоне в середине сентября. Здесь победили сторонники Кирилла. Несторий был удален из Ефеса. Ему был поставлен и посвящен преемник в лице святого Максимиана. Впрочем, “восточные” с этим не согласились. Мемнон и святой Кирилл были освобождены из под заключения. 31-го октября 431 года святой Кирилл вернулся в Александрию, истомленный борьбой, но в ореоле исповедника. Делегаты истинного собора остались в Константинополе, как своего рода временный совет при новом Константинопольском архиепископе.

5. После Ефесского собора святой Кирилл продолжал догматическую борьбу. Победа над Несторием была достигнута ценою раскола в Церкви, за которым стояло богословское недоразумение между “египтянами” и “восточными.” На очереди стояла задача примирения и воссоединения. К тому же несторианство не было побеждено до конца, и соборное осуждение Нестория на Востоке не было принято всеми. Ложь несторианства для “восточных” еще не раскрылась. Богословская борьба должна была еще более углубиться, — возникал с новой остротой вопрос о смысле всего Антиохийского богословия, о богословии Феодора и Диодора, как общепризнанных учителей Востока. И вместе с тем был поставлен вопрос и об Александрийском богословии, типическим представителем которого являлся теперь святой Кирилл... Сразу же после Собора святой Кирилл подвел итоги борьбы, в своей “Защитительной речи” к императору. Затем он занялся разбором возражений Феодорита против своих XII анафематиз-

мов... Вопрос о воссоединении с “восточными” был очень острым. “Восточные” ставили условием примирения отказ Кирилла от всего писанного им против Нестория, “или посланиями, или отрывками, или целыми книгами,” и, прежде всего, от его “глав.” Конечно, это было невозможно, и означало бы отречение от Ефесского Собора. Святой Кирилл считал невозможным то отступление в догматическую неясность, которое предлагали “восточные,” — ограничиться Никейским символом, и пояснять его христологическим посланием святого Афанасия к Епиктету Коринфскому. Вместе с тем, Кирилл старательно разъяснял смысл своих богословских суждений. Дело примирения подвигалось медленно. Приходилось бороться и с придворными интригами, — бороться не только словом, но и золотом... Постепенно выделилась на востоке группа умеренных, соглашавшаяся на общение с Кириллом, но упорствовавшая против низложения Нестория. Немногие соглашались и на низложение Нестория. Было не мало и упорных противников святого Кирилла и прямых сторонников Нестория. В конце 432 года от умеренного большинства “восточных” был послан в Александрию Павел Емесский. Ему удалось сговориться с Кириллом, и в Рождество 432 года он был принят в Александрии в общение. В начале 433 года восстановилось и полное единство в Церкви. Святой Кирилл отметил его своим знаменитым посланием к Иоанну Антиохийскому “Да возвеселятся небеса”... Впрочем, это “воссоединение” с Востоком не обошлось без споров, — возражали и упорные Антиохийцы, и крайние Александрийцы. Кириллу пришлось разъяснять последним смысл “воссоединения.” Медленно успокаивался и Восток. Подозрения против святого Кирилла не погасли. Вместе с тем, начались споры о Феодоре Мопсуестийском. Раввула, епископ Едесский, сразу же после Ефесского собора анафематствовал Феодора и побуждал к тому же я святого Кирилла. Разгоревшийся спор, перекинувшийся и в Константинополь, был остановлен императорским запрещением “предпринимать что-нибудь против умерших в мире с Церковью.” Это было в то время ко благу Церкви, так как осуждение Антиохийских богословов угрожало нарушить спокойствие Востока, еще не пришедшего к полному миру. Святой Кирилл воздерживался от резких действий, но в то же время работал над книгой против Феодора и Диодора, и не скрывал своего отрицательного отношения к их “хульному языку и перу.”

6. Жизнь святого Кирилла, насколько мы ее знаем, почти до конца растворяется в истории его времени. Мы знаем о нем почти только, как о борце с несторианством, и на это, действительно, ушли его главные силы. По сохранившимся проповедям и письмам можно составить представление о нем, как о настойчивом и твердом пастыре, внимательно следившем за жизнью своей паствы и своего диоцеза. После бурной жизни он скончался в 444 году. В церковной памяти его образ навсегда запечатлелся, как образ глубокого и острого богослова. Этому не помешало и то, что долгое время его именем, авторитетом и словами злоупотребляли монофизиты. Для православных борцов с монофизитством святой Кирилл всегда оставался “правилом веры,” — для папы Льва и для Флавиана. Халкидонские отцы определяли свою веру, как “веру святого Кирилла.” На суждение Кирилла опирался V-ый Вселенский Собор при осуждении “трех глав.” На святого Кирилла опирался святой Максим Исповедник в борьбе с монофелитами, и преподобный Анастасий Синаит. Менее влияния святого Кирилл имел на Западе. О нем здесь как будто бы умалчивали, и во всяком случае его мало знали и помнили.

Память святого Кирилла совершается на Востоке 9-го июня и вместе со святым Афанасием 18-го января, — на Западе 28-го января.



## II. Творения.

1. Среди творений святого Кирилла по времени первыми были его экзегетические труды по Ветхому Завету. Еще до своего епископства он написал книгу “О поклонении в духе и в истине” (в диалогической форме), 13 книг “Изыщных изречений” — Глафурá и, вероятно, толкования на малых пророков и на книгу Исаии. В этих толкованиях святой Кирилл придерживался Александрийского метода, иногда даже в его крайностях. “Отсеки бесполезность истории и сними как бы древесину буквы, и дойди до самой сердцевины растения, т.е. тщательно исследуй внутренний плод заповеданного и употреби в пищу,” — так он определяет правило толкования. Под буквой Писания он ищет “духовный смысл.” В приложении к Ветхому Завету это правило оправдывалось вполне, “ибо данное в законе суть образы и в тенях начертано изображение истины.” Поэтому и отменен закон только в его букве, но не по духовному содержанию и смыслу. В духовном смысле закон и доселе сохраняет силу. В первом своем толковательном труде святой Кирилл и раскрывает этот таинственный, иносказательный и непреложный смысл Моисеева закона и набрасывает связный очерк ветхозаветного домостроительства. В частности он останавливается на ветхозаветных прообразах Церкви. В книгах “Изыщных изречений” он разрабатывает ту же тему и ставит себе задачей показать, что “во всех книгах Моисея прообразовано таинство Христа.” Несколько слабее аллегоризм выражен в толкованиях на пророческие книги, в них преобладают исторические изыскания.

Только в отрывках сохранились толкования Кирилла на книги Царств, Песнь Песней, на пророков Иезекииля, Иеремию, Варуха и Даниила... Кроме греческого текста святой Кирилл нередко обращается и к еврейскому.

2. К донесторианскому времени относится составление обширного толкования на Евангелие от Иоанна, — в 12 книгах, — из VII-ой и VIII-ой книг сохранились только отрывки. Комментарий имеет догматический характер и по происхождению связан с задачами противоярианской полемики. Толкование на Евангелие от Луки, первоначально состоявшее из 156 бесед, сохранилось с пробелами, — в древнем сирийском переводе полнее, чем в греческом подлиннике. Сохранились незначительные отрывки из толкования на Евангелие от Матфея и на другие новозаветные книги. Экзегетические творения святого Кирилла были впоследствии переведены по-сирийски, уже в монофизитской среде.

3. На догматические темы святой Кирилл писал очень много. К донесторианскому периоду относятся два громадных труда, посвященных раскрытию Троического догмата, — “Сокровищница” и книги “О святой и нераздельной Троице.” В “Сокровищнице” святой Кирилл в простой и краткой форме подводит итог всей противоярианской полемике, опираясь в особенности на святого Афанасия. Прежде всего, он останавливается на библейских доводах. В книге о Троице святой Кирилл развивает свои мысли в более свободной и при том в диалогической форме. Касается святой Кирилл здесь и христологической темы.

Обе книги написаны для некоего друга, по имени Немезия.

4. Во время Несторианской борьбы святой Кирилл писал очень много. На первом месте нужно напомнить его знаменитые анафематизмы или “главы” против Нестория с относящимися к ним “объяснениями” и “защитами” против “восточных” и против Феодорита. Ранее анафематизмов были составлены “Схолии о воплощении Единородного” и книги “О правой вере,” — к императору (Феодосию) и к царственным девам. После Ефесского собора составлено “Слово против нежелающих испове-

дывать Святую Деву Богородицей” и диалог, “Что един Христос.” Все эти “книги” святого Кирилла, направленные против несторианства, были очень рано переведены сирийски, отчасти Равуллой, еп. Едесским. Только в отрывках сохранились книги “Против синусиастов” и “Против Феодора и Диодора.” Нужно сюда прибавить еще многочисленные письма, из которых многие представляют собою догматические трактаты. Таковы письма или послания к Несторию, письмо к Иоанну Антиохийскому, содержащее формулу единения, письма к Акакию Милетийскому, к Валериану Иконийскому, два письма к Суккенсу, епископу Диокесарийскому. В догматических творениях святого Кирилла видное место занимают ссылки на отеческое предание. По-видимому, он составил и особый свод отеческих свидетельств, “книгу текстов,” которую упоминает Леонтий Византийский. Писал Кирилл, кажется, и против пелагиан.

5. Сохранилось 10 первых книг из обширного апологетического труда, — “О святой религии христианской против безбожного Юлиана.” Из XI и XX книг сохранились только незначительные отрывки по-гречески и сирийски, — весь труд состоял, по-видимому, из 30 книг. Святой Кирилл разбирает здесь “три книги Юлиана против Евангелия и против христиан,” писанные в 362 — 363 годах и, по-видимому, сохранявшие популярность и в начале V-го века. “Книги” Юлиана известны нам только в отрывках, сохраненных у святого Кирилла. Он приводит полностью текст своего противника и затем его подробно разбирает. В сохранившихся книгах речь идет об отношении между язычеством и иудейством и между Ветхим и Новым Заветом. В частности святой Кирилл много говорит о согласии Евангелистов между собою, синоптиков и Иоанна.

Полемика святого Кирилла имеет довольно резкий характер. Нового в ней немного. Святой Кирилл повторяет предшествующих апологетов, в особенности, Евсевия Кесарийского. Писал святой Кирилл уже после Ефесского собора.

### III. Богословие.

1. В своем богословском исповедании святой Кирилл всегда исходит из Писания и из учения отцов. С большой резкостью он подчеркивает ограниченность нашего разума и недостаточность наших словесных средств, и отсюда выводит необходимость опираться на прямое свидетельство Слова Божия. “И, действительно, рассуждение о Высочайшей всех Сущности и Ее тайнах оказывается делом опасным и для многих не безвредным,” замечает святой Кирилл. Вместе с тем, он не придает особого значения логическому отчуждению понятий, употребляемых для определения истин веры. В этом была его слабость, очень мешавшая ему в борьбе с несторианством... Святой Кирилл настойчиво подчеркивал пределы логического сознания: не только Божественная Сущность, но и тайны Божией воли непостижимы и неведомы для человека, и не следует слишком пылливо доискиваться причин и оснований. В своем самобытии Божественная природа недоступна, сокровенна и неумопредставима, — не для одних только человеческих взоров, но и для всей твари. Только чрез рассматривание дел Божьих возможно в некоторой мере восходить к познанию Бога. Но при этом нужно твердо помнить о безграничном расстоянии между Богом и тварью, о несоизмеримости беспредельной природы Творца с ограниченностью твари. Оттиск никогда не бывает равен самой печати, и отражение истины в нашем умопредставлении не тождественно с самой истиной. Мы всегда “скудно мыслим о Боге”... Только в тенях и загадках доступно для нас ведение о Боге... “Для кого не очевидно, замечает святой Кирилл, что наша природа не обладает ни понятиями, ни словами, посредством коих можно было бы вполне верно и правильно выразить свойства Божественной и неизреченной природы. Поэтому мы вынуждены употреблять сообразные нашей природе слова, хотя бы

для некоторого уяснения превышающих наш ум предметов. В самом деле, разве можно выразить нечто такое, что превышает и самую нашу мысль. Вследствие этого мы, принимая грубость человеческих понятий как бы за символ или образ, должны стараться переходить доступным нам образом к самим свойствам Божества"... И в таинственных созерцаниях пророков открывалась не природа Божия, "какова она есть по самой своей сущности," но только "видение подобия славы Божией"... В самом Писании истина открывается применительно и прикровенно, и потому без благодатной помощи и озарения не доступно и подлинное разумение Писаний. Только в опыте веры раскрывается смысл Слова Божия. Только вера, а не исследование выводит нас за пределы нашей тварной ограниченности. Вера должна предшествовать исследованию, твердое знание может утвердиться только на основании веры. Без просвещения Духом невозможно придти к познанию истины, невозможно приобрести и точное понимание божественных догматов. И Отец не дает познания Христа нечистым, ибо неприлично выливать в яму драгоценное миро... Знание о Боге есть *умозрение и созерцание*, в отличие от внешнего ведения. Наше нынешнее знание есть знание несовершенное, "знание отчасти"; но, вместе с тем, знание истинное и достоверное, ибо и в малом знании сияет целой и неповрежденной красота истины... В будущей жизни будет снята эта неполнота и прикровенность, и тогда мы "неприкровенно и ясно узрим славу Бога, сообщающего нам о Себе яснейшее знание"... "Тогда, не имея уже нужды ни в каком вообще образе, ни в загадках и притчах, будем мы разумевать красоту Божественной природы Бога и Отца открытым как бы лицом и беспрепятственным умом, узрев славу Явившегося из Него." Сияющая красота звезд меркнет в силе солнечного света. Так и в совершенном свете Божественной славы упразднится нынешнее темное знание.

Святой Кирилл не ограничивается одним только апофатическим богословием. Но знанию чрез исследование и рассуждение он предпочитает знание ("гнозис") в опыте духовной жизни со Христом и во Христе. Будучи тонким и острым богословом, он совсем не был философом по своему духовному складу. Во многом он близок к каппадокийцам, а особенно к святому Григорию Богослову.

2. Полное ведение о Боге состоит в знании не только того, что Бог есть, но и того, "что Он есть Отец и Кого Отец, включая сюда очевидно и Святого Духа," — говорит святой Кирилл. В том и состоит высшее ведение о Боге, открытое Христом, что Он явил людям имя Отца, что Он привел их к разумению Троической тайны. Имя Отец есть имя более соответствующее Богу, чем имя Бог... Троичность Божия есть высшая истина веры, открывающаяся только во Христе и через Христа. В ней существенная новизна христианства. Святой Кирилл подчеркивает, что Троическая истина есть в то же время неведомая тайна, принимаемая в вере и только до некоторой степени разъясняемая по несовершенным аналогиям тварной природы... В изложении Троического догмата святой Кирилл исходит из Писания и опирается на отеческое предание и прежде всего на творения святого Афанасия. По условиям противоярианской полемики он с особым вниманием останавливается на раскрытии и доказательстве онтологического характера Троической ипостасности. Вслед за каппадокийцами в тринитарном богословии святой Кирилл отчетливо различает понятия "сущности" (или "природы"), с одной стороны, и "ипостаси," с другой. Единая Божественная природа познается "в трех самостоятельных ипостасях"; конечно, — не только познается, но и существует. Троические имена указывают на действительные различия, на особенности ипостасного существования. Троические ипостаси различны по бытию, каждая существует по своему (*ἰδίως*), есть то, что есть; и вместе с тем они единосущны... Это единосущие означает не только отвлеченное единство или тождество природы, но и совершенное взаимопроникновение и взаимное "общение" Божественных лиц, *τὴν εἰσάλαν*

ἀναπλοκήν. Поэтому в Каждом Лице Каждое всецело познается, так как при всей особености своего существования они “существенно пребывают друг в друге,” ἐν ἀλλήλοις ἐνυπάρχοντες οὐσιωδώς... Троические имена относительны, указывают на взаимное отношение ипостасей. И кроме ипостасных различий во Святой Троице нет никаких других... В этом раскрытии Божественного Триединства святой Кирилл остается в пределах каппадокийского богословия. Божественное единство означает для него совершенное тождество природы и нерасторжимое взаимообщение ипостасей. Это единство Божественной природы и Божественной жизни проявляется в совершенном единстве Божией воли и Божественных действий. И над всем едино Царство и Держава Святой Троицы, ибо все неразделимо от Отца чрез Сына в Духе...

Неведомое Троическое единство Божественного бытия и жизни находить и должно находить себе совершенное отражение и подобие в Церкви. Христос приводит верующих в Него к духовному единству, — “так что согласное во всем и нераздельно единоедушное единение отражает черты природного и существенного единства, мыслимого во Отце и Сыне.” Конечно, союз любви и единомыслия не достигает той нераздельности, какую имеют Отец и Сын в тождестве сущности. Однако, в единоедушии и единомыслии верующих находит себе отражение и существенное тождество, и совершенное взаимопроникновение лиц Святой Троицы. Ибо есть и некое “природное единство,” которым мы связуемся друг с другом и с Богом во Христе и через Христа; так что, будучи каждый самым собою “в своем пределе и ипостаси,” “отделяясь каждый от другого душами и телами в особую личность,” мы существенно соединяемся в единстве тела Христова, — через Евхаристию... Мы становимся “сотелесными” друг другу я сотелесными Христу, Который пребывает в нас через свою плоть... “Разве уже не ясно, что одно все мы составляем как друг в друге, так и во Христе,” заключает святой Кирилл. И снова мы нерасторжимо соединяемся между собою в единстве Духа, — “восприняв сверхмирное отображение соединившегося с нами Святого Духа”... Итак, “одно мы все во Отце и Сыне и Святом Духе, — одно по тождеству свойств, и по однообразию в религии, и по общению со святой плотью Христа, и по общению с одним и святым Духом.” При всей неполноте подобия Церковь, как союз единоедушия и мира, являет собой некий лучший образ Божественного единства, — и образ, указанный самим Христом в Его первосвященнической молитве: “как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино”... (Иоан. 17:21).

3. Приоткрытая уже в Ветхом Завете Троичность Божества явлена Христом в Новом. Откровение о Боге, как об Отце, есть откровение Троичности, ибо Отчество предполагает сыновство, и Отец есть Отец Сына. Имя Отца есть имя ипостаси, и указывает на отношение Первого Лица ко Второму и к Третьему. Отец именуется также Началом и Источником, ибо он есть корень и источник Божества, при чем наименование источника означает здесь только “бытие из чего.” К Божественной жизни совершенно не приложимы понятия времени и изменения, — поэтому все ипостасные свойства и отношения должны быть мыслимы, как вечные и непреложные. Между Божеством и Отчеством Первой Ипостаси нет никакого промежутка, и вечность Отчества означает вечность неизреченного Божественного рождения, т.е. вечность Сыновства. От вечного Отца рождается вечный Сын. Он не “происходит,” не “возникает,” но извечно “был” и пребывает в Отце, как в источнике, всегда существует в Нем, как Его Слово, Премудрость, Сила, Начертание, Отблеск и Образ... Этим последним определением, апостольским и любимым определениям святого Афанасия, святой Кирилл придает особое значение, — они в особенности четко выражают совершенное единосущие и равночестность Отца и Сына. Как образ, отблеск и “начертание,” Ипостаси Отчей, Сын неотделим от Того, чей отблеск Он есть, но Сам находится в Нем и имеет Отца в Себе, по со-

вершенному тождеству природы и свойств, — “Сам находится во Отце природно”... Без совершенного тождества свойств не было бы точности в отображении и начертании. Сын во Отце и от Отца, не извне или со временем получивший свое бытие, но находясь в сущности и из нее воссиявая, как от солнца исходит блеск его. Рождение есть акт природы (τῆς φύσεως) а не действие воли, — и в этом отличие рождения от творения. Сын пребывает “в лоне Отчем,” как “вкорененный в нем непреложным тождеством сущности,” как “всуществующий и всегда сосуществующей” во Отце и со Отцем, ὡς ἐνυάρχων. Поэтому Отец созерцается и “проявляется” в Сыне, как в некоем зеркале, как в Своем “существенном и природном образе,” как в образе своей сущности. Сын именно потому называется Начертанием, что начертание сопринородно и неотделимо от той сущности, которой оно есть начертание. “Единосущие” обозначает, таким образом, для святого Кирилла, не только генерическое сходство и общность свойств, но и совершенное и нераздельное единство жизни. Понятия “рождения” и “начертания” взаимно дополняют и объясняют друг друга. Начертание указывает на совершенное подобие свойств, а рождение на происхождение “из сущности” и “природное сопребывание” со Отцом. В “единосущии” или “природном единстве” не стирается самоипостасность Лиц: при единстве сущности Отец и Сын пребывают каждый “в своем лице” (ἐν ἰδίῳ προσώπῳ) и в особом существовании (ἰδιαστάτως) но без разделения и рассечения, — сразу и раздельно и соединенно. У святого Кирилла нет совершенного однообразия в тринитарной терминологии, и чрез позднейшее каппадокийское словоупотребление нередко пробивается прежнее, никейское и афанасиево. Он пользуется всею совокупностью понятий и определений для того, чтобы обосновать и раскрыть совершенное единосущие Сына и Слова.

4. Сын есть Творец и Промыслитель мира, нераздельно со Отцом и Духом, Начало и Устроитель всего возникающего и тварного. В творческой деятельности Сына нет никакой служебности или подчиненности; напротив, в ней сказывается Его господство над всем. “Сам будучи по природе Жизнью, Он многообразно дарует существам бытие, жизнь и движение. Не так, что посредством какого-либо разделения или изменения Он входит в каждое из различных по природе бытия, — но сама тварь разнообразится неизреченною премудростью и силою Создателя... И одна (есть) Жизнь всего, входящая в каждое существо, сколько ему подобает и сколько может оно воспринять.” Поэтому и говорит Евангелист: *“что начало быть. В Нем была жизнь”* (Иоан. 1:3-4), — таково было, по-видимому, древнейшее чтение этих евангельских стихов, измененное уже в послеарианскую эпоху. Все существующее имеет жизнь в Слове... Тварь возникает и оживает чрез прикосновение и причастие к Жизни, и в Слове имеет свою жизнь и бытие. Сын не только призывает тварь к бытию, но и содержит происшедшее через самого себя, “как бы примешивая Себя к тому, что не имеет по своей природе вечного бытия, и становясь Жизнью для существующего, чтобы происшедшее пребывало и оставалось все в пределах своей природы.” Присутствуя в твари по причастию (διὰ μετοχής) и оживотворяя ее, Слово как бы преодолевает слабость тварных существ, возникших и потому подлежащих и разрушению, и “искусственно как бы устрояет им вечность.” Слово есть Жизнь по природе или Саможизнь, и потому Оно есть жизнь для твари. Чрез свет Слова из тьмы небытия тварь становится и возникает, “и Свет во тьме светит”... Присутствие Слова в творении не стирает грани между ним и тварью. Напротив, эта грань становится для нас тем более ясной, когда открывается, что тварь существует и живет только через причастие иному, чем она, только через причастие самосущей Жизни. Творение есть непостижимое действие Божией воли, и творческая сила присуща только самому Богу. Тварь иноприродна Богу и, как имеющая начало, должна иметь конец. От этой природной нестойкости ее оберегает только благодать Божия...

Эти размышления святого Кирилла очень напоминают учение святого Афанасия в его раннем слове “О воплощении.” И вместе с Афанасием святой Кирилл отвергает фидоновское представление о Слове, как о спосреднике” между Богом и миром в творении и промышленности о твари. Между Богом я тварью нет ничего среднего, никакой “средней природы” или существа. Выше твари один только Бог, а все другое “подлежит игу рабства”...

5. Учение о Духе Святом развито святым Кириллом довольно подробно. По полемическим мотивам он останавливается на доказательствах Божественности Духа. Дух Святой от Бога и есть Бог, единосущен Отцу и Сыну, и ни в чем не ниже и не меньше их по Божественному достоинству. Он имеет “превышающую все сущность,” “чистейшую я совершеннейшую природу,” Он есть Бог от Бога, “самопремудрость и самосила,” *αὐτοῦρημα σοφία καὶ δύναμις*. И поэтому он соединяет нас с Божественной природой и, вселяясь в нас, по причастию делает нас храмами Божиими и богами по благодати. Через него Бог обитает в людях. Он есть полнота всех благ и источник всякой красоты, Дух истины, жизни, премудрости и силы. Дух Святой исходит от Отца и образ этого Божественного исхождения вам не открыт и неведом. Исходя от Отца, Дух святой пребывает во Отце существенно, ибо исходит “нераздельно и нерасторжимо” и есть “собственный” Дух Отца. В силу совершенного и нераздельного единосущия Святой Троицы Дух Святой “собственен” и Сыну, “существенно с Ним соединен,” по естеству “прирожден” и принадлежит Ему, естественно в Нем пребывает — есть “собственный Дух Отца и Сына.” И вместе с тем он существует ипостасно и о себе... В силу тождества природы Дух не разделим от Сына и *через Него* исходит по природе... Святой Кирилл стремится подчеркнуть совершенное единосущие и нераздельность Сына и Духа: “Сын, будучи по сущности общником природных благ Отца, имеет Духа таким же образом, как это должно разуметь об Отце, — *то есть* не как чуждого и внешнего Ему.” Поэтому Он посылает или изливает в мир Духа. Говоря об исхождении Духа чрез Сына, святой Кирилл не имеет в виду исследовать или определять образ “неизреченного исхождения,” но стремится, с одной стороны, утвердить истину единосущия, а с другой, — определить отношения между действиями в мире Духа и воплотившегося Сына. Иначе сказать, он стремится разъяснить смысл Ниспослания и сошествия Святого Духа в мир в связи с искупительным делом Сына Божия. Спаситель говорит о Духе, как об “Ином Утешителе,” чтобы отличить Его от Себя и показать Его особую и Собственную ипостась. И вместе с тем Он называет Его “Духом Истины” и видимо “вдувает” Его, чтобы засвидетельствовать принадлежность Духа к Божественной сущности или природе. “Чтобы видели ученики, что обещает даровать им не наитие чужой и инородной силы, но Себя Самого, (только) другим образом, — для этого называет Параклита Духом Истины, т.е. Духом Себя Самого, ибо Святой Дух не мыслится чуждым сущности Единородного, исходит природно из нее и *по отношению к тождеству природы* не есть что другое сравнительно с ним, хотя и мыслится самосуществующим. Итак, выражение “Дух Истины” должно вести нас к полному знанию истины. Как точно знающий Истину, Коей и есть Он Дух, не отчасти будет открывать ее чтущим Его, но всецело будет сообщать тайну о Ней... И ничего говорить Он не будет, противоречащего Мне, и не будет проповедывать вам чуждого учения, ибо не введет каких либо своих законов. Так как Он есть Дух и как бы ум Мой, то и говорить будет то, что есть во Мне. И это говорить Спаситель не для того, чтобы мы считали Духа Святого служебным, согласно невежеству некоторых, а напротив из желания удостоверить учеников, что будучи не другим чем отличным от Него, в отношении единосущия, Дух Его конечно будет говорить так, и действовать и желать. Ведь Он не предрекал бы будущее так же, как Я, если бы не существовал во Мне и не происходил чрез Меня, и

не был одной и той же сущности со Мною”... Святой Кирилл имеет в виду “природное единение” Сына и Духа и проистекающее отсюда единство их дела. В силу Троического единосущия Дух, будучи “чистым образом” Отца, есть и сприродное подобие” Сына. Поэтому в Духе, подаваемом от Отца, Сын световодит своих учеников, учит их и чрез Духа вселяется в них.

Видеть у святого Кирилла приближение к Августиновскому представлению об исхождении Духа и сблизать его δι'υιου с filioque было бы нарушением связи мысли. И это прямо подкрепляется его собственным свидетельством. В IX анафематизме против Нестория святой Кирилл осуждал тех, “кто говорит, что единый Господь Иисус Христос прославлен от Духа, пользуясь Его собственной силою, как чуждого (ἀλλοτρία) Себе, и от Него прияв власть побеждать духов нечистых и творить в людях Божественные знамения, а не говорит, напротив, что Дух, чрез Которого он творил Богознамения, есть Ему собственный (ἰδιος) Дух.” Блаженный Феодорит заметил против этого: “Если Кирилл называет Духа собственным Сыну в том смысле, что он *соестественен* Сыну и исходит от Отца, то мы с ним согласны и признаем выражения его православными. Если же (называет он) в том смысле, будто Дух от Сына или чрез Сына имеет бытие, то отвергаем это выражение, как богохульное и нечестивое.” Святой Кирилл в своем ответе подтвердил, что он имел в виду совсем не предполагаемое Феодоритом “нечестивое” мнение, но хотел подчеркнуть, что Дух “не чужд и Сыну, *потому что* Сын имеет все купно со Отцем.” IX анафематизм имеет, конечно, христологическое содержание, и в нем святой Кирилл отвергает ложное представление об отношении Христа по его человеческой природе к Духу, как “чуждому” этой природе, и в противовес выдвигает утверждение о “собственности” или сродстве Духа и воплощенного Слова. Он хочет сказать: между Христом и Святым Духом не такое отношение, как между святыми и Духом... Христос не только приемлет Духа Святого по Своему человечеству, но и Сам Себе дает Его, как Бог, ради нас, в освящение своей плоти, как начатка нашего естества. Он получает Святого Духа от Самого Себя, “принимает Духа Своего собственного, и дает Его Себе, как Бог.” Воззрения святого Кирилла по этому вопросу не изменялись, и он никогда не ставил себе задачей исследовать образ исхождения “чрез Сына”...

6. В своем троическом исповедании святой Кирилл подводит итоги уже закончившейся богословской борьбы и работы. Нового и оригинального у него мало. Весь интерес и все значение его троического богословия заключается именно в этой несамостоятельности. Он свидетельствует нам о среднем богословском мировоззрении начала V-го века. Особенно внимания заслуживает его учение о Слове в творении, — эта последняя глава в истории древнехристианского учения о Слове, о Логосе.

#### IV. Домостроительство.

1. В своем христологическом исповедании святой Кирилл исходит из живого и конкретного образа Христа, как он запечатлен в Евангелии и хранится в Церкви. Это — образ Богочеловека, Воплотившегося Слова, шедшего с небес и ставшего человеком. С полной отчетливостью определяет и описывает святой Кирилл смысл Воплощения уже в своих ранних творениях (в частности в толковании на Евангелие Иоанна).

“Слово плоть бысть”... Это значит, что человеком стал и назвался Единородный... Плоть бысть, поясняет святой Кирилл, “чтобы кто не подумал, что Оно явилось таким же образом, как в пророках или в других святых, но Оно по истине стало плотью, т.е. человеком.” Не вышло при этом Слово из собственной и неизменной Божественной природы и не превратилось в плоть. Божество Слова никак не умалилось воплощением. В воплощении Сын Божий не потерял божественного достоинства, не оставил небес, не разлучился со Отцем, — допустить умаление Божества Слова в Во-

площении значило бы разрушить весь смысл Воплощения, ибо это означало бы, что в воплощении не совершилось действительного и полного соединения Божества и человеческой природы. Слово есть Бог по природе и во плоти и с плотию, имеет ее, как собственную и вместе отличную от Себя. И когда Сын Божий в образе человека, “зрак раба приим,” вселился и обращался среди людей на земле, слава Его Божества неизменно исполняла небеса и Он сопребывал со Отцом, — “и видехом славу Его, славу яко Единородного от Отца”... Неприкосновенным остается Божественное достоинство Воплотившегося. “Посему, — замечает святой Кирилл, — хотя и говорит Евангелист, что стало Слово плотью, но не утверждает, что Оно было побеждено немощью плоти, или Оно лишилось изначальной силы и славы, как скоро облеклось немощным нашим и бесславным телом,” когда снизошло до братства с рабами и тварями. Напротив, во Христе освобождается рабское естество, восходя в таинственное единство с Тем, кто принял и носил “зрак раба”; и по родству с Ним и на всех нас распространяется Его Божественное достоинство, переходит и на все человечество. Ибо “все мы были во Христе, и общее лицо человечества восходит к Его лицу,” — и Он обогащает всех к благополучию и славе общностью своей природы с людьми.” Это не был какой-то “другой сын,” но один и тот же Сын Отчий, принявший на себя ради нас человеческую плоть, — “совершенный по естеству Божества, и затем как бы умаленный в мерах человечества”... “Все таинство домостроительства состоит в истощании и уничтожении Сына Божия,” — говорил святой Кирилл... И чрез этот “кенозис,” чрез это неизреченное и вольное снисхождение и уничтожение воплощенное Слово занимает “как бы среднее место” между Богом и людьми, между вышним Божеством и человечеством... Чрез Него, как чрез Посредника, мы “соприкасаемся со Отцом”... Ибо Он и нас имеет в Себе, так как совоспринял нашу природу, “преображая ее в свою собственную жизнь,” чрез некое неизреченное соединение и соитие... С этим телом земным, которое стало телом Слова, Он был и явился сразу Богом и человеком, соединил в Себе разделенное и расстоящееся по природе. По природе плоть, т.е. человечество, во Христе есть нечто “другое,” отличное от Сущего из Отца и во Отце Бога Слова. Но вместе с тем, “мы разумеем Слово, как нечто единое с Его собственной плотью.” В этом неизреченном “соитии” (συνδρομή) и “единстве” (ένωσις) и заключается “все таинство Христа,” “единого из двух” (έν τι τό έξ αμφοιν)... Сын Божий, Христос имеет одно лицо и одну ипостась, я к этой *единой ипостаси* Воплотившегося Слова относится все, что говорится в Евангелии. Святой Кирилл поясняет это единство примером нераздельного соединения в живом человеке души и тела, различных между собою, но не допускающих обособления. Душа и тело слагаются во единого человека. Богодухновенное Писание проповедует единого Сына и Христа. “Поскольку Он есть Бог Слово, Он мыслится другим сравнительно с плотью; поскольку же Он есть плоть, Он мыслится как нечто другое сравнительно со Словом. Поскольку сущее из Бога Отца Слово стало человеком, должно совершенно упраздниться это “другой и другой,” в виду неизреченного единения и соития. Один и единствен Сын и прежде сочетания с плотью, и когда соединился с плотью.” Не делится Христос на “двоицу Сынов,” и “собственное человечество” Слова нельзя отсекавать от “истинного Сыновства.” Христос был истинный и полный человек (τέλειος άνθρωπος), — “целый человек,” из разумной души и тела... Не по видимости и не в умопредставлении был он человек, хотя и не был только “простым человеком” (ψιλός άνθρωπος)... Он был человеком истинно и природно, И обладал всем человеческим, кроме греха. Он воспринял “целую природу человека,” и в этом весь смысл Его спасительного дела, ибо, за святым Григорием Богословом повторяет святой Кирилл, — “что не воспринято, то не спасено.” Во Христе воспринятая им плоть преобразовалась в “собственное качество” животворного Слова, т.е. в жизнь, и сама стала животворящею. И потому животворит и нас. “Неизреченно и сверх разума человека



ческого Слово, соединившись со своею плотью и всю ее как бы перенесши в себя по силе, могущей животворить нуждающееся в жизни, из нашей природы изгнало тление и удалило смерть, изначально получившую силу (над нами) по причине греха. Подобно тому, кто взяв искру, насыплет на нее много мякины, чтобы сохранить семя огня, так и Господь наш Иисус Христос чрез свою плоть скрывает в нас жизнь и влагает бессмертие, как бы некое семя, всецело уничтожающее в нас тление.” Нераздельное объединение и как бы “сплетение” в едином лице и ипостаси Христа Божества и всецелого человечества, преобразивши человеческую природу в святость и нетление, совершает подобное преобразование и во всех людях, в меру их соединения со Христом. Ибо во Христе существенно освящена и преображена человеческая природа.

Святой Кирилл в описании Богочеловеческого Лица Христа, двойного и вместе с тем нераздельно единого, подобно святому Афанасию, руководится сотериологическими мотивами, и в своей христологии он вообще очень близок к Афанасию. Только “единый Христос,” Воплощенное Слово, Богочеловек, а не “богоносный человек,” может быть истинным Спасителем и Искупителем. Ибо спасение состоит прежде всего в оживотворении твари, и потому самосуцая Жизнь должна была нераздельно открыться в тленном по природе. Святой Кирилл называет Христа новым Адамом, подчеркивает общность и братство всех людей с Ним по человечеству. Но главное ударение он делает не на этом врожденном единстве, но на том единстве, которое осуществляется в верующих через таинственное соединение со Христом в приобщении Его животворящего Тела. В таинстве святого Благословения (Евлогии или Евхаристии) мы соединяемся со Христом, как расплавленные кусочки воска сливаются между собою. Не по настроению только и не по любви соединяемся мы с Ним, но существенно, “физически,” и даже телесно, как ветви животворной лозы. И как малая закваска квасит все тесто, так и таинственная Евлогия заквашивает все наше тело, как бы замешивает его в себя и наполняет его своею силою, “так что и Христос пребывает в нас и мы в Нем, ибо со всею справедливостью можно сказать, что и закваска находится во всем тесте, и тесто подобным же образом оказывается во всей закваске.” Чрез святую Плоть Христа “проникает в нас свойство Единородного, т.е. Жизнь,” и все живое существо человеческое преобразуется в жизнь вечную, и созданное для всегдашнего бытия человечество является выше смерти, освобождается от мертвенности, вошедшей со грехом.

Единое Лицо или ипостась Христа, как Воплощенного Слова, — это для святого Кирилла не отвлеченная или спекулятивная истина, к которой он приходит путем рассуждений, — это прямое и непосредственное исповедание веры, описание опыта и созерцания. Единого Христа святой Кирилл созерцает прежде всего в Евангелии. “Поскольку Единородный, Слово Божие, плоть бысть, Он как бы подвергся разделению, и речь о нем исходит от двоякого созерцания... Но хотя речь о Нем и стала как бы двойною, однако, Сам Он во всем один и тот же, не разделяемый на двое после соединения с плотью”... В евангельском образе таинственно сочетается слава Единородного с ничтожеством человеческого естества, до времени сокрывающего Божество Слова. Но для верующих сквозь уничиженный зрак раба от начала ясно просвечивает Божественная Слава. В непосредственном созерцании для святого Кирилла открывается “взаимообщение свойств,” и он не выходит за пределы опыта, когда переносит имена с одной природы на другую. Ибо собственным Слову является воспринятое Им человеческое естество.

2. В ереси Нестория святой Кирилл увидел отрицание преискренного и онтологического соединения во Христе Божества и человечества, отрицание единого Христа, рассечение Его на “двоицу Сынов.” И против этого он прежде всего и обращается, показывая те разрушительные выводы, которые подобным рассечением определяют-

ся и навязываются в сотериологии. Прежде всего он подчеркивает “неизреченное сплетение” и единство. И при этом разъясняет, что Сам Бог Слово является началом и сосредоточием этого единства — “мы говорим, что Само Слово, Единородный Сын, неизреченно рожденный из сущности Бога и Отца, Творец веков, чрез Кого все и в Ком все, на последок дней сих по благоволению Отца, принял семя Авраамово по писаниям, приобщился плоти и крови, т.е. стал человеком, принял плоть и сделал ее своею, родился плотью от Пресвятой Богородицы Марии.” Иначе сказать, *воплощение есть явление и действие самого Бога*, есть усвоение и восприятие Им человечества, — Бог Слово есть единственный *действующий субъект* в акте воплощения, Сам Логос родился человеком от жены... В Несториевом истолковании святой Кирилл увидел своеобразный докетизм, докетизм в отношении к Божеству, точно воплощение только умопредставляется, точно только в нашем синтезирующем восприятии объединяется двойство во Христе... “Если, — рассуждает святой Кирилл, — Единородный Сын Божий, воспринявши человека от досточудного Давида и Авраама, содействовал его образованию (во чреве) святой Девы, соединил его с Собою, довел Его до смерти, и, воскресивши из мертвых, возвел его на небо и посадил его одесную Бога, то напрасно, как кажется, учили святые отцы, учим мы и все Богодухновенное Писание, что Он вочеловечился. Тогда вся тайна домостроительства, конечно, совершенно ниспровергается.” Ибо тогда выходит, что не Бог снисшел и истощил себя до рабьего зрака, но человек возвышен до Божественной славы и превосходства. *Тогда движение снизу, а не сверху...* Напротив, святой Кирилл все время настаивает, что Христос *не есть “богоносный человек”* (ἀνθρώπος θεοφόρος), носимый Бог или носящий Бога, *но Бог воплотившийся...* “Не человек воцарился в нас, но Бог, явившийся в человечестве”... Единородный *стал* человеком, а не только *воспринял* человека... Слово *стало* человеком, и потому *един Христос...* В этом единство Его жизни и Его дела. И только поэтому оно спасительно. Христос жил, пострадал И умер, Как “Бог во плоти” (ὡς Θεός ἐν σαρκί), а не как человек... “Мы исповедуем, — писал Кирилл с собором к Несторию, — что самый Сын, рожденный от Бога Отца и Бог Единородный, хотя и бесстрастный по собственному естеству, плотью пострадал за нас, по Писаниям, и в распятом теле бесстрастно усвоил Себе страдания *собственной* плоти. По благоволению Божию, Он принял смерть за всех, предав ей *собственное* тело, хотя по естеству Он есть жизнь и есть воскресение, — чтобы в *собственной* плоти, как в начатке, неизреченною силою поправ смерть, быть перворожденным из мертвых и начатком из умерших и открыть человеческому естеству путь к достижению нетления”... Это не значит, что страдание переносится на Божество. Бесстрастие и неизменяемость Божественной природы для святого Кирилла самоочевидны, и в воплощении неизменяемое Слово осталось и пребыло таково, каково есть, было и будет, не перестало быт Богом. Но “домостроительно” Слово плоть бысть, — и страдания принадлежат “*собственному человечеству*” Слова, которое не существует обособленно или само по себе... *Оно принадлежит не себе, но Слову.* Для святого Кирилла определяющим является понятие усвоения (ἰδιότης), наменное уже святым Афанасием. Единосущное нам, воспринятое от Девы, тело Христа в таком же смысле является *собственным* Слову, в каком каждый из нас говорит о своем теле (ἰδίον σῶμα)... Понятие “усвоения” предваряет у святого Кирилла позднейшее учение о “воипостасности” человечества во Христе, развитое впоследствии Леонтием Византийским. Бог Слово родился от Девы, Он дал Кровь Свою за нас и “усвоил Себе смерть Своей плоти”... При таком понимании становится не только допустимым, но и необходимым отрицаемое Несторием и его сторонниками наименование Святой Девы Богородицею и Богородицею... Ибо родившийся от Девы был Бог вочеловечившийся, а не человек, извне присоединенный к Богу.

Святой Кирилл всегда резко и решительно отвергал аполлинаризм. Против Аполлинария он высказывался и до того, как его стали подозревать и обвинять в аполлинаризме. Уже в толковании на Евангелие Иоанна он подчеркивает “целостность” человечества во Христе и наличность у Него “души разумной,” как субъекта скорби и немощей человеческих. И здесь же он отвергает всякое смешение плоти и Божества и всякое претворение плоти в Божественную природу. Соединение Божества и человечества святой Кирилл всегда представляет “неслиянным” и “неизменным” (ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως) Слово плоть бысть, — не через преложение или применение, не чрез смешение или слияние сущностей, οὐ κατὰ μεταστάσιν ἢ τροπήν... В своем знаменитом “втором письме” к Несторию святой Кирилл так исповедует: “Мы не говорим, что естество Слова, изменившись, стало плотью, ни того, что Оно преложилось в целого человека, состоящего из души и тела. Но говорим, что Слово, по ипостаси соединив с Собою тело, одушевленное разумною душою, неизреченно и непостижимо для нашего ума, стало человеком, сделалось сыном человеческим, не волею одною и благоизволением, не восприятием только лица (или “роли”)... Это мы представляем не так, что в сем соединении уничтожилось различие естеств, но Божество и человечество в неизреченном и неизъяснимом соединении пребыли *совершенными* (т.е. полными), являя нам единого Господа Иисуса Христа и Сына... Таким образом говорим, что Сущий и рожденный от Отца прежде веков по плоти родился и от жены, — не так, что Божественное естество Его приняло начало бытия во Святой Деве, и не так, что Он после рождения от Отца имел нужду родиться от Нее. Ибо безрассудно и легкомысленно было бы говорить, что Тот, который прежде всех веков всегда пребывает со Отцом, еще имел потребность родиться, чтобы начать свое бытие. Так как Он ради нас и ради нашего спасения родился от Жены, соединив по ипостаси (с Собою) естество человеческое, то поэтому и говорится, что Он родился плотью. Это не так, что прежде родился от святой Девы простой человек, а после сошло на Него Слово. Но Оно, соединившись с плотью в самой утробе, родилось по плоти, усвоив себе плоть, с которою родилось. Таковым же мы Его исповедуем и в страдании и в воскресении: не говорим, что Слово Божие по самому естеству подвергалось ударам, язвам гвоздиным и прочим ранам, потому что Божественное естество, как бестелесное, не причастно страданию. Но так как всем этим страданиям подвергалось Его тело, *которое есть Его собственное*, то мы и говорим, что Слово страдало за нас. Потому что Бесстрастный был в страдающем теле”... Это исповедание по справедливости считают чуть ли не самым замечательным из творений святой Кирилла, по яркости и четкости мысли. Характерно здесь это резкое ударение на “усвоении,” на том, что плоть была собственной Слову, и все, что претерпевал и испытывал Христос по человечеству, относится к собственному человеческому естеству Слова. Полнота человечества во Христе ничем не ограничена и не ущерблена. Но это — *человечество Слова*, а не особое человеческое “лицо.” И в этом смысле воплощенное Слово есть “единое с собственной плотью,” — “Единый из двух,” “из двух сущностей,” “из двух различных,” “из двух совершенных,” — ὅς ἐξ ἀμφοτέρων τῶν οὐσιῶν ἓνα ὄντα...

Таким утверждением единства святой Кирилл разъясняет и защищает онтологическую действительность или “истинность” Воплощения. И руководится он при этом прежде всего сотериологическими мотивами. Святой Кирилл разъясняет и защищает истину опыта и веры, а не логическую схему, не богословскую теорию. И спорит он не столько против отдельных богословских формул. Напрасно его обвиняли, что он придирается к словам и не хочет понять, что и Несторий, и другие “восточные” мыслили право, но выражали свою веру на другом богословском языке. Он именно утверждал, что они мыслили неправо и во всяком случае неточно, что “восточный” образ представления мешает точному восприятию единства Богочеловеческого лица и жизни. “Восточная” тенденция к “различению” прежде всего казалось ему опасной, и упорст-

во “восточных” только оправдывало его подозрения. Сам он не всегда находил и выбирал ясные и четкие слова, не всегда выражался осторожно и точно. В этом сказывается, что он ведет не столько богословский диспут, сколько прение о вере. Он исходит из созерцания, а не из понятий. В этом его сила. Именно сотериологическими мотивами всецело определяются по своему содержанию и его знаменитые “главы” или анафематизмы. На сотериологической почве ведет он их защищение против “восточных.” В этом он верный продолжатель святого Афанасия.

3. В своих сотериологических рассуждениях святой Кирилл чаще всего опирается на два основных текста апостола Павла: Евр. 2:14, — *“как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола,”* и Рим. 8:3, — *“Как закон, ослабленный плотию, был бессилен, то Бог послал Сына Своего в подобии плоти греховной в жертву за грех и осудил грех во плоти.”* Кроме того святой Кирилл часто приводит 2 Кор. 5:15: *“А Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего.”* Иначе сказать, для святого Кирилла Спаситель есть прежде всего Первосвященник... Сотериология Кирилла более всего сотериология послания к Евреям. Здесь снова сказывается влияние святого Афанасия. Как и Афанасий, святой Кирилл допускает, что воплощения и жизни среди людей было бы достаточно, если бы Спаситель должен был быть только Учителем, чтобы показать пример. Но надлежало разрушить смерть, — и потому нужна была Крестная жертва и смерть, — смерть ради нас и за нас, и смерть за всех. Сами ангелы освящаются заслугами Воплощенного Слова. Ибо Христос есть источник всякой святости и жизни, великий Ходатай и Посредник, — и Новый Адам, начаток и корен возрожденного человечества, возвращаемого к первоначальному состоянию. Искупление скрепляется воскресением, свидетельствующим о Божестве Христа, и утверждающим упование нашего воскресения. Воплощением начинается историческое Домостроительство, во исполнение пророчеств и судеб Божиих. Но оно исполняется в смерти. И святой Кирилл подчеркивает, что смерть Христа является искуплением именно потому, что это смерть Богочеловека или, как он выражается, “смерть Бога по плоти.” Только Воплощенное Слово могло быть действительным “святителем и посланником нашего исповедания” (срв. Евр. 3:1<sup>1</sup>). “Сын Божий, благоволив низойти до истощания, приемлет от Отца призвание к священству, которое добавляет собственно не Божеской природе, но человеческой, по которой Он, уподобившись нам, испытывает все ей свойственное, *не претерпевая ничего* по Божеству, *но усвоая все совершенное человечеством* по домостроительству.” Священнодействует Слово “по воспринятому человеческому естеству,” — и не само Слово “поставлено на священнодействие и в меры человеческие прежде вочеловечения,” — но священнодействует именно Слово... “Если кто говорит, что святителем и посланником нашим был не Сам Бог Слово, когда воплотилось и стало подобным нам человеком, но как бы некий отличный от него человек от жены, или кто говорит, что Он принес себя в приношение и за Самого Себя, а не за нас только одних, — ведь не зная греха, Он не имел нужды в приношении, — анафема.” Этот X-ый из анафематизмов Кирилла образует один из фокусов его антинесторианской полемики. С ним связан анафематизм XII-ый: “Кто не исповедует, что Бог Слово пострадал плотию, был распят по плоти, плотию вкусил смерть и стал перворожденным из мертвых, так как Он есть Жизнь и Животворящий, как Бог, — анафема.” Острие этих отрицаний обращено *против мысли о человеческом священнодействии и жертве*. Смерть человека не может быть достаточна и

<sup>1</sup> Итак, братия святые, участники в небесном звании, уразумейте Посланника и Первосвященника исповедания нашего, Иисуса Христа

человеческое жертвоприношение не имеет искупительной силы, — вот что стремится сказать святой Кирилл. Спасение не от людей, не от дел человеческих, но только от Бога. В этом основание кенозиса, снисхождения и уничтожения Слова. И вместе с тем должно было совершиться очищение человеческого естества чрез жертвоприношение... “Страдание должно было принести спасение миру, — говорит святой Кирилл, — но Слово, рожденное от Отца, не могло пострадать в собственном естестве — и вот совершает дело спасения с великим искусством, усваивает тело, способное страдать, почему и называется Пострадавшим плотию, подверженной страданию, пребывая по Божеству вне страдания”... Ведь Спасителем Писание называет Того же, Кто создал все, — чрез Него все примирено со Отцом и “умиротворено кровию Креста Его”... “В чью смерть мы крестились? В чье воскресение и верою сооправдываемся?” — спрашивает святой Кирилл. “Ужели мы крестились в смерть обыкновенного человека? И чрез веру в него получаем оправдание?”... И отвечает: конечно, нет, — “но провозглашаем смерть Бога воплотившегося”... Это значит: в спасительной страсти, смерти и жертве открывается для нас снисхождение Бога, а не героизм или самовозвышение человека. Это снисхождение или “кенозис” состоит, конечно, не в том, что Божество умаляется и подпадает страданию, — такой кенотизм святой Кирилл решительно отвергает, и “восточные” напрасно подозревали и упрекали его в перенесении страданий на Божество. Напротив, он всегда подчеркивает, что страдание относится к плоти, — только плоть страдательна и удоболюбива; и, стало быть, только страдания “по плоти” могут быть “действительны.” Но при этом, святой Кирилл утверждает нераздельность (конечно, не неразличимость) “плоти” от Божества. Страдания совершались по человечеству и в человеческом естестве, но это не были страдания “человека,” самостоятельной человеческой личности. Во всех своих анафематизмах святой Кирилл говорит именно об этом. С особенной резкостью в IV-ом анафематизме: “Кто распределяет евангельские и апостольские речения, сказанные о Христе Им Самим или святыми, между двумя лицами или ипостасями, и одни из них относит к человеку, мыслимому отдельно от Слова Бога Отца, а другие, как богоприличные, к одному слову Бога Отца, — анафема.” Прежде всего такое разделение отрицает реальность уничтожения или истощания, — “ибо где же Слово умалило себя, если стыдится мер человеческих.” Снова, это не означает перенесения сказуемого о человечестве на Божество, не означает смешения естеств, — но “и те и другие слова *относятся к одному Иисусу Христу*”... Ибо, замечает святой Кирилл, “знаем, что Слово Бога Отца не бесплотно после неизреченного соединения”... И о Слове Воплощенном не следует говорить так, как о Слове до воплощения, хотя воплощением и не прелагается, не прменяется Божество Слова. По воплощении, говорит Кирилл, “все принадлежит Ему, и Божественное, и человеческое”... И вместе с тем, “величие славы” не умаляется “мерою истощания”... Иначе сказать, различие природ не означает разделения “лиц” или “ипостасей,” — об Одном нераздельно сказуется неслитно-двойное, но именно *об Одном и том же*. “Не устраняем различия речений, — говорит святой Кирилл, — но *не распределяет их между двумя лицами*”... Единый Христос есть Воплощенное Слово, а не “человек богоносный” (анафем. V); “Единый со своею плотию,” т.е. вместе и Бог и человек (анафем. II); — и это есть “существенное” или естественное единство,” *ἐνωσις φύσικῆ*, а не только связь по чести, власти и силе (анафем. III). “Мы говорим, — объяснял святой Кирилл, — что не должно называть Христа Богоносным человеком, чтобы не представлять его, как одного из святых, но Богом истинным, воплотившимся и вочеловечившимся Словом Божиим... Слово плоть бысть... И коль скоро стало плотию, т.е. человеком, то не есть Богоносный человек, но Бог, по своему изволению предающий Себя истощанию и принимающий в собственность плоть, воспринятую от жены”... Потому собственно и Христом, т.е. помазанныком, именуется само Слово в меру и в силу Его соединения с помазанным человечест-

вом, — а не кто иной... Прославляя свое человечество, Слово прославляет Себя, а не другого. Эту мысль святой Кирилл резко выражает в двух анафематизмах: “Кто говорит, что Слово Бога Отца есть Бог или Господь Христа, а не исповедует Того же Богом вместе и человеком, поскольку Слово плоть бысть по Писаниям, — анафема”... (VI). “Кто говорит, что Иисус, как человек, был орудием Бога Слова, и окружен славой Единородного, как отличный от Него, — анафема” (VII). И еще усиливает эту мысль в IX-ом анафематизме: “Кто говорит, что единый Господь Иисус Христос прославлен Духом, как бы пользуясь чуждою Ему силою, и от Него получил власть побеждать нечистых духов и совершать в людях Божественные знамения, а не почитает Духа, Которым Он совершал чудеса, Ему собственным, — анафема”... Ударение здесь на противоположении: “чужой” и “собственный.” Для людей Дух есть “чужой,” приходящий к нам от Бога. О Христе этого никак нельзя сказать, — “ибо Дух Святой собствен Ему (т.е. Богу Слово), так же, как и Богу Отцу,” — по причине тождества существа. И Слово действует чрез Духа, как и Отец... Он Сам совершает Божественные знамения Духом, как собственник, а не так, что сила Святого Духа действует в Нем, как высшее Его... В этом решительное отличие Христа от святых людей... Отсюда святой Кирилл делает выводы. Во-первых, — надлежит исповедывать Пресвятую Деву Богородицей (анафем. I), потому что Она родила воплощающееся Слово во плоти, родила “не к началу бытия, но к тому, чтобы Он, соделавшись подобным нам, избавил нас от смерти и тления.” И от Девы рождается Слово, а не кто иной, — “не чрез изменение существа, а чрез соединение с видимою плотию”... Во-вторых, не подобает говорить о со-поклонении человечеству во Христе, но нужно говорить о “едином поклонении” Воплотившемуся Слово (анафем. VIII). И, в-третьих, плоть Христа была плотию животворящею (анафем. XI). Это относится и ко святой Евхаристии, где мы прославляем плоть и кровь не обыкновенного, подобного нам человека, но собственное тело и кровь Слова, Животворящего все... Этим не ослабляется единосущие плоти Христовой и нашей, — но, так как Слово есть Жизнь по природе, то делает животворящею и свою собственную плоть... Чрез соединение и усвоение со Словом тело становится “телом жизни”... И в этом смысле, — необыкновенным... При этом разумеется “плоть одушевленная и разумная.” В этом весь смысл Евхаристического общения, в котором мы соединяемся с Богом Словом, ставшим ради нас и действовавшим, как Сын человеческий.

Чрез все анафематизмы святого Кирилла проходит единая и живая догматическая нить: он исповедует *единого Христа, единство Лица, единство жизни.*

4. Терминология святого Кирилла не отличалась четкостью и однообразием. Нередко он был готов говорить чужим языком. Для него слова всегда только средства. И от своих слушателей и читателей он требует и ожидает, что через слова и сквозь слова они взойдут к созерцанию. Это не значит, что он смешивает понятия, что двойится или колеблется его мысль. Напротив, в своем исповедании святого Кирилла всегда тверд, прям и даже почти что упрям. С этим связано у него известное многословие, излишество в терминологии. Он накапливает синонимы, приводит слишком много образов и подобий. Ни в коем случае не следует слишком систематизировать и стилизовать его богословский язык. В христологическом словоупотреблении святого Кирилла обычно не различает терминов: *φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον*, и употребляет их одно подле другого или одно вместе с другим, как очевидные синонимы. Все эти термина у святого Кирилла обозначают одно: конкретную индивидуальность, живое и конкретное единство, “личность.” Это не мешает ему в отдельных случаях употреблять их в ином смысле, говорить о “природе человека” во Христе, отличать “ипостась” от “лица” и употреблять термин “ипостась” в прямом и широком нетерминологическом смысле. В таком широком смысле он употребляет его в известном и пререкаемом выражении

анафематизмов: ἐνωσις καθ' ὑπόστασιν. И при том для обозначения того же факта, который он определяет, как “естественное единство,” и к которому относит мнимо-афанасиеву апполинариеву формулу: μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Святой Кирилл часто не замечает, что слова его звучат сильнее, говорят большее, чем он хочет сказать. И в этом отношении он действительно давал повод к неточному и неверному, к “монофизитскому” толкованию. “Природное” или “ипостасное” единство для него значит только “всецелое соединение” и “истинное единство,” в противовес только нравственному или мыслимому “относительному соприкосновению” (συνάφεια σχετική) Нестория и других “восточных.” В этом смысле сам Кирилл в ответ Феодориту объяснял выражение: καθ' ὑπόστασιν, — оно означает “не иное что, как, что естество или ипостась Слова (что означает самое Слово) *по истине* (действительно, καθ' ἀληθείαν) соединилось с естеством человеческим без всякого превращения или изменения,... и мыслится и есть единый Христос, Бог и человек,” — “Сам Сын Единородный чрез восприятие плоти... стал истинным человеком, так что пребывает и истинным Богом”... “Естественное соединение” есть единство “истинное,” т.е. не смешивающее и не сливающее естества так, чтобы им нужно было “существовать иначе, чем вне соединения.” Основная задача для святого Кирилла всегда в том, чтобы исключить всякое обособление человечества во Христе в какое-нибудь самостоятельное существование. Он стремится утвердить истину единства, в его устах μία φύσις означает единство Богочеловеческого бытия или Богочеловеческой жизни. В полноте своей это единство и образ соединения неведомы и неизреченны. Его можно только отчасти определить. Первое, что нужно здесь подчеркнуть, это — что соединение начинается *от самого* зачатия Пресвятой Девой. Не был сперва зачат человек и на Него низошло Слово. Но зачатая была плоть нисшедшего Слова, с которой Оно соединено, и которая ни малейшего мгновения не существовала сама по себе (ἰδικώς). Это соединение не есть сочетание двух предсуществующих, — это было “восприятием” в собственность и единство со Словом вновь возникающего человеческого “качества” (ποιότης φυσική), — только логически можно воображать человечество Христа до соединения. И вместе с тем единство Христа не есть в понимании святого Кирилла *следствие* Воплощения или соединения. Воплощение есть восприятие. И святой Кирилл стремится разъяснить, что восприятие человечества не нарушает единства ипостаси Воплощающегося Слова. Незменной и единой остается ипостась или лицо Слова в воплощении (Λόγος ἐνσαρκος), как и вне воплощения (Λόγος ἄσαρκος). В этом смысле соединение “ипостасно,” ибо в вечную ипостась Слова восприимается человечество. Соединение — “естественно,” ибо человечество неизреченно связуется с самою природой и лицом Слова. Говоря об едином “естестве” Воплотившегося Слова, святой Кирилл нисколько не умаляет полноты человечества. Он отрицает только “самостоятельность” или независимость человечества. Человеческая природа в Христе не есть нечто “о Себе” (καθ' ἑαυτήν). Но Воспринятое Словом человечество есть полное человечество, и во Христе различимы два “естественных качества” или “два совершенных” (т.е. полных бытия), каждое “в своем естественном свойстве” (ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος) Полнота человечества не ущербляется соединением, не поглощается Божеством, или вообще не происходит никакого изменения. Христос обладает в своем единстве двояким единосущием, — Он единосущен и матери и Отцу... Правда, святой Кирилл в общем избегает говорить о человечестве во Христе, как о природе, или о двух природах, и предпочитает говорить о “свойствах природы.” Но только потому, что φύσις он понимает в данном случае как ὑπόστασις (т.е., как самодостаточную индивидуальность), а не потому, что он как-либо умаляет или ограничивает самое человеческое естество. Поэтому он без колебания мог подписать формулу соединения, где говорилось о “двух природах,” так как по связи текста здесь исключалось недопустимое понимание этого выражения. Поэтому он мог в дру-

гих случаях говорить о соединении “двух природ”... Различие “природ” (ιδιότης ἢ κατὰ φύσιν) для святого Кирилла всегда оставалось очень резким, и потому он и подчеркивал, что соединение чудно и непостижимо. И как недоведомая тайна Божественного нисхождения к людям, оно явлено в историческом лице Христа, запечатленном в Евангелии. Святой Кирилл четко разграничивает понятия “различения” и “разделения.” Не надлежит разделять двоякое во Христе, но только различать, то есть, различать мысленно или логически (εν θεωρία, εν ψίλαις καί μόναίς έννοιαις) . Ибо единство “разнородного” во Христе нерасторжимо и неразложимо, ένωσις άναγκαϊοτάτη... “Посему, — объяснял святой Кирилл, — если после неизреченного соединения назовешь Еммануила Богом, мы будем разумеать Слово Бога Отца, воплотившееся и вочеловечившееся. Если назовешь и человеком, тем не менее разумеем Его же, домостроительственно вместившегося в мере человечества. Говорим, что Неприкосновенный стал осязаемым, Невидимый — видимым, ибо не было чуждо Ему соединенное с Ним тело, которое называем осязаемым и видимым”... Святой Кирилл всячески подчеркивает единство Христа, как действующего лица в Евангелии: к одному лицу (т.е. субъекту) должно относить и то, что говорится по Божеству, и то, что говорится по человечеству, — к единой ипостаси Воплотившегося Слова. Даже страдание святой Кирилл относить к Слову, — конечно, с пояснением, что это отнесение определяется соединением: не само Слово страдает, но плот; однако, собственная плоть Слова, — никакого “феопасхитства” у святого Кирилла не было.

Богословская мысль святого Кирилла всегда совершенно ясна. Но он не мог найти для нее законченного выражения. В этом основная причина долгих споров и недоразумений с Востоком. Формула единения составлена в “антиохийских” выражениях, в нее не вошли любимые выражения святого Кирилла. Вместо “единой природы” здесь говорится о “едином лице” из двух и в двух природах... И вместе с тем, дальнейшее развитие православной христологии совершалось в духе и в стиле святого Кирилла, несмотря на то, что приходилось теперь не столько защищать истину единства, сколько разъяснять его неслиянность, раскрывает как бы его меры и пределы. Однако, уже отцы Халкидонского собора утверждали с ударением, что содержат “веру Кирилла.” И тоже самое повторялось и позже. Этому не мешало, скорее содействовало и то, что подлинные монофизиты настойчиво оспаривали у православных право на Кирилово наследие и преемство. Формулы Кирилла были оставлены, но его сила была не в формулах, а в его живом созерцании, которое раскрывалось у него в целостную христологическую систему. Святой Кирилл был творческим богословом большого стиля, последним из великих александрийцев.

## К истории Эфесского собора.

(A. d'Ales. Le dogme d'Ephese. Paris, 1931).

**Д**'Ales опирается на новое издание, и в этом первое достоинство его интересной, хотя и слишком краткой книги. Это запись его специального курса, читанного этой весной в Парижском Institut catholique... — Однако, задача историка еще не исчерпана, когда он расскажет, “что собственно случилось”... Историк должен еще вскрыть и показать *смысл* случившегося или происшедшего. И это все труднее в истории Эфесского собора. История собора есть история раскола. Собравшиеся в Эфесе для рассуждения о Нестории отцы разделились. В Эфесе заседали два собора, взаимно отлучившие [73] друг друга. Правда, истинным и “вселенским” был только один из них, собор Кирилла



Александрийского и Мнемона Эфесского, к которому примкнули и римские легаты; а второй собор или соборик (*conciliabulum*), собор “восточных” был и оказался “отступническим собором.” Но при этом и на этом “соборище” преобладающее большинство было бесспорно православным. Историк должен, прежде всего, показать и объяснить, как и почему был возможен и в известном смысле даже неизбежен этот раскол или разделение *православного* епископата. Предварительный ответ довольно прост и легок: это было разделение и столкновение двух богословских школ или направлений, Александрийского и Антиохийского. И с этим связана очень модная в последнее время попытка исторической и даже догматической реабилитации Нестория. Возникает вопрос, справедливо ли был он осужден, и не вменили ли ему в действительности его враги таких лжеучений, которых он на деле не проповедывал и не разделял... Острота вопроса в том, что Нестория исторически поддержал почти весь православный “Восток,” т.е. Антиохийская или Мало-азийская церковь, и здесь отреклись от Нестория в сущности скорее канонически, чем догматически... В последнем счете, вопрос о Нестории есть вопрос о Диодоре и Феодоре Мопсусетийском), вопрос о блаж. Феодорите. Так этот вопрос и был поставлен на V-м Вселенском соборе, когда Феодор был осужден, а из творений блаж. Феодорита иные были анафематствованы. И здесь снова возникает сомнение, не были ли пристрастными и торопливыми эти посмертные анафематствования. Если за Нестория в современном богословии вступаются все же немногие, то не защиту Антиохийцев встает вряд ли не большинство... И вот, большой и бесспорной заслугой о. д’Алеса нужно признать, что он вполне свободен от этих модных увлечений. Это свидетельствует не только о его трезвом богословском консерватизме, но еще о его большой богословской наблюдательности. В последней главе своей книги он ставит общий вопрос: Несторий и Кирилл Александрийский; и делает попытку восстановить учение Нестория, прежде всего, на основании тех бесспорных отрывков из проповедей Нестория, присланных им самим в Рим, которые и послужили поводом к его осуждению и в Риме, и в Александрии, еще до Эфесского собора... При всей осторожности и бережливости, при всех оговорках и поправках, приходится признать здесь у Нестория опасную и обманную богословскую тенденцию, — тенденцию к чрезмерному обособлению человеческого естества во Христе... И эта [74] тенденция, действительно, была общей всему Антиохийскому богословию. Нельзя говорить, что это было “адопцианское” богословие, но соблазн “адопцианства” не был здесь преодолен и обезпложен... Напротив, св. Кирилл, пр всех своих обмолвках, был непоколебимым исповедником Воплощенного Слова... Своего анализа о. д’Алес не доводит до конца. Но более внимательный и подробный анализ может только подтвердить его характеристику... На Эфесском соборе, действительно, вскрылось “недоразумение.” Но это недоразумение заключалось не в том, что, грубо говоря, “своя своих не познаша,” и православные в запальчивости анафематствовали друг друга, как еретиков, — но в том, что часть православных оказалась богословски близорукой... В этой близорукости и были повинны антиохийцы, “восточные.” Для них призрак Аполлинария заслонил реальный образ Нестория, — как в свое время, после Никейского собора, для многих призрак Савеллия заслонил образ Ария. Тогда спорили с мнимым савеллианством св. Афанасия и каппадокийцев, теперь с мнимым аоллинаризмом св. Кирилла. Правды Афанасия не умаляет позднейшее рождение монофизитов из духа “египетского” благочестия, как бы ни притязали монофизиты на наследие св. Кирилла... И близорукость антиохийцев определялась не только их философскими навыками или интеллектуальными предпосылками. Она органически связана с их религиозным идеалом, — нужно сказать, с их антропологическим идеалом, с их учением о призвании и назначении человека. В антропологии коренится главная слабость антиохийского богословия. Столкновение Александрийского и Антиохийского богословия уже на Эфесском соборе было столкнове-

нием двух антропологических интуиций, двух антропологических идеалов. Историю христианских споров V-VIII веков вообще можно до конца понять только из антропологических предпосылок. Ведь весь спор шел именно об антропологическом факте, — после победы над арианством уже не спорили о Божестве Христа, Воплощенного Слова; спорили только о Его человеческом естестве. И спорили при этом с сотериологической точки зрения. Богословие антиохийцев можно определить, прежде всего, как своеобразный *антропологический максимализм*, как преувеличенную самооценку человеческого достоинства. Этот максимализм теоретически обострился, вероятно, в спорах с Аполлинарием, — в противоборстве против аполлинаристического *минимализма* в антропологии, с его брезгливостью и гнушением человеком, что вело Аполлинария к обрезанию, [75] к усечению человеческого естества во Христе. В аполлинаризме сказывалось преждевременное и чрезмерное самонедоверие человека, преждевременное самоотречение и чрезмерная безнадежность. Человеческое казалось слишком немощным и низменным, чтобы быть достойным “обожения.” Но антиохийская реакция против этого несправедливого антропологического самоуничижения питалась непретворенным гуманистическим оптимизмом, вероятно, стоического происхождения. Не без основания несторианство уже в древности сопоставляли с пелагианством (срв. к Мария Меркатора). Здесь есть несомненное психологическое сродство, если и не генетическая связь. Из такого самочувствия легко было сделать сотериологические выводы. С одной стороны, “спасение” сводилось к простому освобождению человеческого естества, к его восстановлению в естественных, имманентных мерах и силах, *in puris naturalibus*, — антиохийцы редко говорили об “обожении”... С другой, спасение казалось осуществимым “естественными” силами человека, — отсюда так ярко в Антиохийском богословии развивается учение о человеческом подвиге и возрастании Христа. И Христос открывался для “восточных,” как Подвижник, и в *этом* смысле, как “простой человек.” Эти антропологические предпосылки мешали “восточным” с точностью разглядеть и описать единство Богочеловеческого лика. Во всяком случае, они склонялись, так сказать, к *симметрическому* представлению “двух природ” во Христе, и с торопливой подозрительностью считали *всякую асимметрию* еретическим “слиянием.” Между тем, именно *асимметрический диофизитизм* есть православная истина. Соблазн “Востока” не в “разделении” естества, но именно в их симметрическом уравнивании, что и приводит к двоению Божественного лика, — к “двоице Сынов”... Парадоксальная асимметрия Богочеловеческого лика заключается в том, что человеческое естество в Богочеловеческом единстве *не имеет своего* “лица,” своей “ипостаси,” что оно воспринято в ипостась Бога Слова, — почему нужно говорить: *Воплощенное Слово*, и нельзя сказать: *Богоносный человек*. Этого антиохийцы не могли понять... Православный асимметрический диофизитизм тесно связан с сотериологической идеей “обожения,” как преобразования или “оживотворения” человека, что вполне ясно у св. Кирилла. Это нисколько не усекает человеческой полноты, но, без всякого принижения человеческого достоинства, означает, что человеку предлежит сверх-человеческая цель и предел, что он должен превзойти человеческую меру или “меру естества,” — в преобразении, в *соединении* с Богом... Полнота человеческого естества, не превращающегося в иное, [76] но размыкающегося в “обожении,” — этого не могли понять и признать минималисты в антропологии, — аполлинаристы и монофизиты. Они не умели мыслить это “размыкание” человеческой самодостаточности иначе, как “превращение,” как выпадение из мер естества, своего рода (греч.). Они преувеличивали несоизмеримость человеческого во Христе с человеческим в нас, в “простых людях”... По другим мотивам не могли понять и принять “ипостасного” единства антропологические максималисты, — как и “обожение,” оно означало для них *слишком много*, больше, чем того требовал и допускал их религиозно-сотериологический идеал... В Эфесе

не было совершено ни несправедливости, ни ошибки. Несторий был осужден и низложен с основанием, и его осуждение было трагическим предупреждением об имманентных опасностях “восточного” богословия. История “восточного” богословия собственно и оканчивается на блаж. Феодорите. Историческая нить обрывается. Путь оказался тупиком... И если после Эфесского собора разделившиеся епископы воссоединились на основах догматической формулы, изложенной в терминах “восточного” богословия (как впоследствии и Халкидонский орос), это не означало ни победы, ни “реабилитации” Антиохийской школы. Ибо смысл формулы определяется ее истолкованием. И это истолкование, данное Церковью, вполне исключает “восточный” максимализм. — Книга о. д’Алеса только вводит в историю этих болезненных и тревожных споров. Но в новейшей литературе это, быть может, одна из лучших книг по истории христологических движений в древней Церкви.

## Блаженный Феодорит.

### I. Жизнь.

1. Феодорит родился, вероятно, в 393 году в Антиохии, в христианской семье. Он получил хорошее и всестороннее образование, христианское и эллинское; но у кого он учился, трудно с определенностью сказать. Учеником Златоуста он, наверное, не был. Вряд ли был и учеником Феодора Мопсуестийского. С детства Феодорит приходит в близкое соприкосновение с монашеской средой, но вряд ли сам жил в каком-нибудь монастыре. Жизнь Феодорита до самого его избрания на Кирскую кафедру нам не известна. Мы знаем, что он был чтецом в Антиохии, что после смерти матери роздал все свое наследство и, по-видимому, удалился в одну из Ницертских обителей, “училище любомудрия,” по его выражению. Нужно думать, что он как-то проявил себя, и привлек к себе внимание. Этим только и можно объяснить его избрание во епископы города Кира в 423 г. Кир был маленьким и почти пустынным городком неподалеку от Антиохии, но Феодорит полюбил его и называл “лучшим всякого другого славного города.” Он заботился о своей пастве не только в духовном, но и в житейском отношении; по собственному признанию, был “занят бесчисленными заботами, городскими и сельскими, военными и гражданскими, церковными и общественными.” В тоже время он не прерывал своих связей с отшельниками и подвижниками, и сам проводил жизнь воздержанную и нестяжательную. “Я не приобрел ничего, кроме рубищ, в которые одет,” — говорил он о себе под старость. И в своей области, и в других городах Востока ему приходилось сталкиваться и с язычниками, и с иудеями, и с различными еретиками, и борьба с ними не всегда оказывалась безопасной: “часто проливалась моя кровь, — и я преждевременно ввергался в самые двери ада”... По-видимому, ему приходилось не мало ездить по Востоку, и везде он выступал с огласительным и учительным словом. Он приобрел себе почетную известность далеко за пределами своей глухой области. По его письмам этого времени можно восстановить его довольно яркий и привлекательный образ.

2. С началом несторианских споров Феодорит выдвигается в первые ряды церковных деятелей, и надолго. Можно думать, что он принимал уже участие в составлении Антиохийского послания к Несторию с увещанием не противиться наименованию Пресвятой Девы Богородицей. На анафематизмы святого Кирилла он отозвался резко и сурово, резче Андрея Самосатского. Он сомневался в их принадлежности святому Кириллу и видел в них “пустое и вместе нечестивое учение Аполлинария.” Не иначе восприняли их и другие “восточные,” и перед отправлением в Ефес и Иоанн Антиохий-

ский отзывался о “главах” Кирилла, как об “учении Аполлинария.” Призрак Аполлинария смущал “восточных” во всяком случае больше, чем личность Нестория. И в Ефесе хотели они, прежде всего, потребовать к ответу Кирилла. Подозрительность их была усилена торопливостью и резкостью действию святого Кирилла на соборе. В прошедшем в Ефесе расколе Феодорит был одним из главных деятелей с “восточной” стороны. “Опять безумствует Египет против Бога и воюет против Моисея и Аарона и со слугами Его,” — писал он из Ефеса к Андрею Самосатскому. В Халкидоне, на созванном императором совещании представителей обоих соборов, Феодорит резко отзывался о своих противниках, приравнивал их к язычникам, и горько замечал, что даже язычники считают обоготворяемое ими солнце и небо бесстрастными и звезды бессмертными, а египтяне почитают страстным Христа. К ним прилагает он ветхозаветные тексты о беззаконниках и отступниках. Феодорит не понимал святого Кирилла, пугался воображаемой опасности, и в увлечении неизбежно склонялся слишком близко к Несторию, называл его “сладкогласною свирелью,” предстательствовал за него, защищая от “причиненной ему нечестивыми несправедливости.” В сочувствии Феодорита Несторию решающее влияние имел факт “человекоубийства,” т.е. низложение, как считали “восточные,” “без суда и незаконно.” В обсуждение воззрений Нестория Феодорит не входил, и больше всего спорил с Кириллом... С тяжелым чувством он возвращался после собора в Сирию, — ему казалось, что ступила “тьма мрачнейшая египетской казни,” что посрамлена правая вера и восторжествовали “злые догматы.” Ему страстно хотелось мира, но “нечестивые главы” продолжали его пугать и тревожить. И в то же время он твердо и отчетливо подводит догматические итоги спора, — скорее с Кириллом, чем с Несторием. В Кирилле, в его противонесторианских писаниях, видел Феодорит главную помеху и угрозу миру. Примирение с Египтом казалось ему возможным только под условием отказа Кирилла от всего написанного им против Нестория. И это делало необходимым пересмотр всего дела Нестория. “Анафематствовать неопределенно, без всяких ограничений, учение названного епископа значит анафематствовать самое благочестие,” думал Феодорит. И решил: “на несправедливое и незаконное осуждение святейшего и боголюбезнейшего Нестория, — не соглашаться ни рукою, ни языком, ни умом.” Этим и определяется положение Феодорита в истории воссоединения Востока с Египтом. В догматическом православии Кирилла он скоро убедился, но в новых и бесспорных исповеданиях Александрийского архиепископа он видел отказ от “лживого многословия” нечестивых глав, видел раскаяние и обращение “от ложного к правому,” от “нечестивого умствования” к истине. И потому для него оставалось непонятной и подозрительной настойчивость Кирилла в вопросе об осуждении Нестория. Опасность несторианства оставалась Феодориту неясной. Все стоит перед ним призрак Аполлинария... Самое большее, на что он готов был согласиться, — замолчать вопрос о Нестории. В конце концов он согласился на осторожную формулировку осуждения, — “всего того, что он говорил или мыслил иначе, чем как то содержит апостольское учение.” Имени Нестория ему не хотелось упоминать вовсе в согласительных условиях... И едва ли не был прав святой Кирилл, когда в защищении своих пререкаемых “глав” против Феодорита, говорил о нем, что он “утонченно созерцает таинство, — едва в бодрственном состоянии, как будто сквозь сон и в опьянении.” Во всяком случае страх пред мнимым аполлинаризмом Кирилла столь же мешал торжеству православия, как в свое время, во времена противоникейской борьбы, испуг перед мнимым савеллианством строгих Никейцев. Как в свое время призрак Савеллия заслонял реальный образ Ария, так и теперь зловещая тень Аполлинария закрывала для “восточных,” и для Феодорита в их числе, весь догматический горизонт. И они предпочитали отступить в область догматической недосказанности и неопределенности.

Только к концу тридцатых годов наступает, наконец, мир на Востоке, в восстанавливается согласие с Египтом, едва снова не нарушенное из-за поднятого в Едесе и Александрии вопроса о вере Феодора и Диодора. Сдержанность святого Кирилла и Прокла Константинопольского предотвратили новый разрыв. В истории этих смут Феодориту принадлежит видное место, он был, если не главою, то душою православного, хотя и подозрительного Востока.

3. Под покровом внешнего соглашения продолжалась прежняя борьба. После смерти святого Кирилла она вспыхнула с новой силой при крутом и заносчивом его приемнике Диоскоре. Спор о вере осложнялся личной и областной враждой и соперничеством. Недовольных установившимся догматическим положением было много не только в Египте, но и на самом Востоке. Призрак аполлинаризма стал воплощаться. Появляется действительное монофизитство и, опираясь на двор, сразу переходит в наступление. Опираясь на наветы обиженных беглецов из Антиохии, Диоскор, под предлогом защиты памяти и веры Кирилла от “позорных” возражений “восточных,” ставит в 448 году в послании к Домну Антиохийскому прямой вопрос о православии всего Востока и Феодорита прежде всего. Еще раньше, в том же году, появился императорский указ с запретом писать, читать и сохранять книги, написанные против мнений святого Кирилла под угрозой смертной казни, с явным указанием на “какие-то двусмысленные учения.” Вместе с тем, император приказывал сместить и низложить Тирского митрополита Иринейя, незадолго до того поставленного по совету и при участии Феодорита. У Иринейя было очень сомнительное прошлое: на Ефесском соборе он был рьяным защитником Нестория и после собора писал в его защиту (утраченная книга под именем “Трагедия”); вместе с Несторием он был сослан в Петру Аравийскую; уже после своего поставления он высказывался неосторожно и соблазнительно, так что Феодориту приходилось увещевать его не спорит об имени: Богородица: и, наконец, он был второбрачным. Повод для нападения был выбран, стало быть, очень удачно. Но на Востоке не исполнили императорского указа и просили об его отмене. На этот раз Феодорит верно угадал в Диоскоре врага истины, угадал, что надвигается буря, и стал готовиться к ней и готовить других. На подозрения Диоскора он отвечал ясным и четким исповеданием в духе и смысл “соглашения” 433 года. Но в Александрии возбуждение усиливалось. Недовольные монахи с Востока бродили всюду по египетским монастырям и всюду твердили об опасности для “Кирилловой веры.” В Константинополь из Александрии было отправлено особое посольство и посланные прежде всего выдвинули обвинение в ереси, и “всем прожужжали уши, что вместо одного Сына Феодорит проповедует двух.” Впрочем, не это обвинение привлекло императора на сторону “фараона,” как называл Диоскора Феодорит, но скорее намеки на беспокойный дух Кирского епископа, на его опасность для общественного порядка и авторитета. Борьба велась, прежде всего против Феодорита. Александрийцам удалось добиться императорского указа об удалении Феодорита в Кир без права оттуда отлучаться, ввиду того, что он “часто собирает соборы и тем возмущает православных.” В своей почетной ссылке Феодорит не прерывал своих связей и с восточными братьями, и с друзьями в Константинополе и при дворе. Как раз в это время, в ноябре 448-го года, Евсевий, епископ Дорилейский, из Синаадской митрополии, подал Флавиану Константинопольскому обвинительную жалобу на Евтихия, и Евтихий был осужден и “отлучен от общения.” Для Феодорита это было, по его словам лучом света среди глубокой ночи. Вскоре же после Константинопольского собора в столицу отправилось “восточное” посольство для защиты православия заподозренного Востока. Это посольство не имело прочного успеха. Но в желании соборного суда Феодорит сошелся со своими обвинителями, и под их внушением 30-го марта 449 года был объявлен императорский указ о созыве вселен-

ского собора на 1-ое августа в Ефесе, причем Диоскору предоставлялось на нем первенство, а Феодорит, как заподозренный, устранялся от участия в соборе, разве то окажется собору угодным. В ответ на просьбу об отмене этого запрета император повторил свое определение, — “потому что он дерзнул излагать противное тому, что написал о вере блаженной памяти Кирилл”... Заранее можно было предвидеть, каков будет предстоящий собор. Феодорит ясно видел “начало совершенного отпадения,” и не ждал ничего доброго от предстоящего собора. Собор собрался для того, чтобы рассудить некоторых из восточных епископов, “зараженных нечестием Нестория,” как выражался император в грамотах на имя Диоскора, и был заранее готов “извергнуть их из святых Церквей и исторгнуть весь дьявольский корень.” Собор оказался в действительности “разбойничьим собором,” и с этим именем вошел в историю. Феодорит был осужден здесь заочно, как отъявленный Несторианин, — “лишен всякого служения, всякой чести и всякой степени священства.” Приговор основывался на жалобе антиохийского пресвитера Пелагия, на представленных им же выборках из книги Феодорита в защиту Диодора и Феодора, на письме Феодорита к монахам против Кирилла, — уже самый факт, что Феодорит “осмелился мыслить и писать противное сочинениям блаженного отца нашего Кирилла,” доказывал для собора его нечестие. И к тому же он выступал на защиту Несториевых учителей... Приговор не встретил возражений и со стороны присутствовавших “восточных”; они признали низложение Феодорита, в том числе и Домн Антиохийский, хотя вместе с Феодоритом был низложен и он сам. Низложены были кроме того Флавиан Константинопольский, Евсевий Дорилейский, первый обвинитель теперь восстановленного Евтихия, и Ива Едесский. Приговор был закреплен императорским указом. С осужденными воспрещалось всякое общение, “как в городе, так и в поле,” под угрозой всегдашнего изгнания. Сочинения Феодорита, наравне с сочинениями Нестория и с книгами Порфирия против христиан, было приказано публично сжигать, — запрещалось их хранить и читать. Все епископы должны были письменно выразить свое согласие с соборным решением. Для наблюдения за собиранием подписей был назначен особый императорский чиновник из споспешников Диоскора. Римские легаты не подписали соборных определений и принуждены были бежать из Ефеса. Перед отъездом они получили от Флавиана и Евсевия обращение к Римскому престолу. В Рим обратился и Феодорит. От папы он ждал формального пересмотра всего дела. Он обращался к нему, как к предстоятелю еще не высказавшейся поместной церкви, к тому же в особенности независимой от Константинопольского давления. Кроме Рима некуда было обратиться. Восток был бессилен и ослаблен. Александрия и Константинополь были во власти врагов. Феодорит ждал от папы вмешательства в качестве третейского судьи. Расчет на помощь Рима оправдался. Деяний Диоскорова соборница папа не признал. Феодорита Римский собор, по-видимому, принял в общение, восстановил его в епископском достоинстве. Сам Феодорит в это время жил в своем удаленном Апамийском монастыре, по-видимому, в большой нужде. В своих письмах он продолжал жаловаться на свое несправедливое “убиение,” и подчеркивал догматический смысл поднятого против него гонения. В особенности, его смущало и тревожило малодушие большинства, запуганного и подавленного крутым поведением Диоскора. “Какие полипы изменяют свой цвет сообразно скалам или хамелеоны свою краску сообразно листьям так, как эти переменяют свое мнение, смотря по времени,” скорбно спрашивал Феодорит. И призывал всех заботиться об “акривии.” Он много пишет в это время, и в своих письмах разъясняет христологические истины, опровергая вместе с тем распространяемые врагами лжетолкования и клеветы. Как на образец точного догматического толкования он указывает на томос папы Льва к Флавиану, не принятый на разбойничьем соборе, но впоследствии одобренный на Халкидонском соборе. “Как только я прочитал его, — писал Феодорит, — я восхвалил человеко-

любивого Господа, что Он не оставил совсем Церквей, но сохранил искру православия, и даже не искру, но величайший огонь, могущий воспламенить и осветить вселенную”... С воцарением Маркиана положение в империи изменилось. Изгнанникам было разрешено вернуться, вернулся в Кир и Феодорит. 17-го мая 451 года была издана императорская сакра о созыве собора на 1-ое сентября в Никее. Это отвечало желаниям Феодорита, прямо просившего “созвать собор не из людей мятежных и бродяг, но из таких, которым вверены дела Божии”... На соборе Феодорит был встречен бурно. Египтяне отказывались признавать его, как епископа, и заседать с ним. Но “сенат” и императорские сановники, поддерживаемые “восточными,” встали на защиту Феодорита, как явившегося истцом и обвинителем против собора 449 года. В соборных голо-сованиях и рассуждениях он с самого начала принимал участие, как его полноправный член. На восьмом заседании Феодорит был восстановлен на своей Кирской кафедре, — и “всякое сомнение на счет боголюбезнейшего Феодорита разрешилось.” От него потребовали только прямой анафемы на Нестория. Из соборных деяний видно, что Феодорит как будто пробовал от этого уклониться, предлагая прочесть свое собственное вероизложение, чтобы установить, как он верует и учит. “Меня оклеветали, — говорил он, — и я пришел доказать, что я православный. Я проклинаю Нестория и Евтихия, но не буду говорить об этом, пока не изложу, как я верую”... Очевидно, он боялся, что простое осуждение Нестория окажется двусмысленным, ибо на нем могут согласиться совсем не единомысленные между собою православные и монофизиты. Отлучение Нестория еще не решает вопроса о православии отлучающего. Поэтому, когда собор не пожелал слушать его подробного исповедания, Феодорит прибавил к анафеме на Нестория ссылку на уже состоявшиеся определения (орос) собора и на томос папы Льва. Во всяком случае Феодорит был восстановлен и возвращен на кафедру.

О жизни Феодорита после Халкидонского собора неизвестно почти ничего. В последние годы своей жизни он, по-видимому, сторонился от церковных событий, хотя еще в 453 году его к этому особым посланием призывал папа Лев. Скончался он, вероятно, в 457 году.

4. Спор о Феодорите не прекратился с его смертью. Уже после Халкидонского Собора против него выступил на Западе Марий Меркатор, известный своею борьбою с пелагианами. Он обвинял Феодорита в несторианстве и доказывал свое обвинение сопоставлением выдержек из Феодорита с сочинениями Феодора (Мопсуестийского) и Нестория, с одной стороны, и Кирилла, папы Целестина и определениями Ефесского Собора, с другой. Такой подбор и сопоставление оказывались очень неблагоприятными для Феодорита. В разбор воззрений Феодорита по существу Марий Меркатор не входил. Практических последствий это полемическое выступление не имело. Положение обострилось позже. Само собой понятно, что в монофизитских кругах к Феодориту затаили непримиримую вражду. Для монофизитов осуждение Феодорита, естественно, связывалось с отрицанием Халкидонского собора, на котором его приняли в общение и признали его православие. В конце V-го века император Анастасий прямо поставил вопрос об анафематствовании Феодорита. В тоже время выступил против него Филоксен Иерапольский, подбиривший из его творений соблазнительные места. С течением времени возбуждение нарастало и в 520 году император Юстин свидетельствовал, что “Феодорит всюду обвиняется в заблуждении по вере.” В противовес этим толкам в Кире устраивали торжественные собрания в честь и в память блаженного епископа... При Юстиниане наступление монофизитов стало в особенности бурным. На Константинопольском собеседовании между севирианами и православными в 531 г. снова было прямо поставлен вопрос о Феодорите. Монофизиты подвергали сомнению искренность его отречения от Нестория в Халкидоне. Снова возникал вопрос о смысле разногласия

между Феодоритом и Кириллом... Так постепенно назревал вопрос о “трех главах,” о Феодорите, Иве и Феодоре. Этот вопрос был резко поставлен Юстинианом в его эдикте, вероятно, 544 года (известен только в пересказе и ссылках). По-видимому, здесь немного говорилось о Феодорите. Ему вменяли в вину возражения против святого Кирилла и порицание Ефесского собора. Юстиниан старался разделить вопрос о Феодорите и о Халкидонском Соборе, и утверждал, что ни Феодорит, ни Ива не принимали участия в догматических деяниях собора, что они были призваны на собор уже после осуждения Евтихия и Диоскора и после составления вероизложения... Под угрозой изгнания Юстиниану удалось добиться согласия на осуждение “трех глав” от патриарха Константинопольского Мины и от других патриархов. Папа Вигилий еще раньше дал свое согласие. Но Запад выразил решительный протест, особенно Африканские клирики. Вигилий переменял тогда свое отношение и, вытребованный императором в Константинополь, стал здесь в оппозицию, — и произнес на патриарха Мину отлучение. Впрочем, вскоре он снова уступает императору. Однако, на него опять оказывают давление. Гермианский епископ Факунд представляет обширный труд “В защиту трех глав.” О Феодорите Факунд говорил немного, но старался по существу разъяснить смысл его разногласий с Кириллом и оправдать вообще поведение “восточных” в Ефесе. Вместе с тем Факунд раскрывает те выводы, которые можно сделать из осуждения “глав” в подрыв значения Халкидонского собора. Он опровергает Юстиниана, будто Ива и Феодорит не участвовали в деяниях собора. И заключает: “Сочинения Феодорита против блаженного Кирилла не могут быть осуждены без того, чтобы чрез это не показался предосудительным и Халкидонский собор, потому что Феодорит принимал участие в его рассуждениях и определениях, защищал письмо папы Льва, опровергающее безумие Евтихия, и доказал его правоту для непонимающих.” Не без влияния Факундовой защиты папа Вигилий в своем новом суждении (11-го апреля 548 года) говорит о “главах” очень мягко, оговаривает неприкосновенность и достоинство бывших соборов, и ограничивает свое осуждение в отношении Феодорита только его возражениями против “глав” Кирилла. Но и это суждение папы вызвало протесты по всему Западу, и в 549 году Вигилий снова отказался от него. В 551 году Юстиниан возобновляет вопрос о “трех главах” в своем “исповедании веры.” Здесь вопрос о Феодорите сводится к его борьбе против Ефесского собора и против святого Кирилла, и к отдельным его выражениям. Вместе с тем Юстиниан подчеркивает признание Халкидонского собора. Во время этих колеблющихся решений и суждений вопрос понемногу освобождался от монофизитского освещения. Окончательное решение он получил на V-ом Вселенском соборе. В подробностях своих ход дела на соборе для нас не вполне ясен. Но общий смысл соборного решения вполне определенный. Личность Феодорита, как человека и учителя, и правота его веры признаны выше подозрений. Но в числе его творений обнаружены такие, которые по разным причинам, по неосторожности и необдуманности изложения и языка, должны быть признаны соблазнительными. Собор определил отвергнуть “то, что нечестиво написал Феодорит против правой веры и против двенадцати глав святого Кирилла, и против первого Ефесского собора, и что написано им в защиту Феодора и Нестория.” Это не было отлучением Феодорита, но означало отрицание догматического авторитета за его неудачной полемикой со святым Кириллом, что не дает, однако, права к сомнению в его правомыслии вообще. Такое именно толкование постановлений V-го собора было дано тогда же папою. Так именно восприняло их и церковное сознание. Феодорит почитается в Церкви, как блаженный муж среди отцов Халкидонского собора и учителей благочестия. Но его богословские суждения приемлются с оговорками, с учетом неточности и неосторожности в изложении и языке.



## II. Сочинения.

1. Феодорит принадлежит к числу самых замечательных экзегетов древности. Ему принадлежит ряд толкований на отдельные книги, — на всех пророков, на Песнь песней, на все послания апостола Павла. Кроме того, им были составлены в вопросно-ответной форме объяснения на избранные трудные места из Осмикнижия и исторических книг Ветхого Завета.

В своих толкованиях Феодорит опирается на историко-грамматический анализ текста, останавливается прежде всего на его буквальном смысле. При этом принимает в расчет разночтения греческого текста, нередко обращается и к еврейскому; впрочем, вряд ли он знал еврейский язык основательно. К крайностям аллегоризма Феодорит относится резко, в аллегорических объяснениях он видит “басни неразумных,” “бред упившихся старух,” “вымыслы суесловов.” Задачу истолкователя он полагает в том, чтобы “проникнуть в тайны всесвятого Духа,” и для этого нужно озарение свыше, — беспокойное воображение здесь ни к чему. Но Феодорит не останавливается на “простой букве,” не отказывается в потребных случаях погружаться в глубину и улавливать “сокровенный бисер разумения.” В библейском тексте многое сказано применительно, метафорически, и толкование должно вскрыть смысл этих образов и тропов. Значение Ветхозаветного обрядового законодательства нужно объяснять “по законам иносказания”... В своем толковании на Песнь песней Феодорит возражал отрицателям ее богодуховенности, не умевшим вникнуть в смысл и “открыть тайну слова”... В свое время поняли, что Феодорит имел здесь ввиду Федора Мопсуестийского, — “хотя скрыл его имя, но обнаружил его безумство”... Отгораживаясь от Федора в своем комментарии, Феодорит пользуется, напротив, Оригеном... Кроме иносказательного и нравственного смысла Феодорит находит во многих ветхозаветных текстах скрытые намеки на христианские истины веры. Так множественное число в рассказе о творении человека он признает за прообраз Троической тайны; в Купине Неопалимой видит образ девственного зачатия. Таким образом у Феодорита сохраняется живая связь двух Заветов. Как и для Златоуста, для Феодорита Ветхий Завет есть образ Нового, *τύπος*... И эта “типичность” не умаляет исторического реализма, — самые факты имеют прообразовательный смысл, самые лица суть прообразы. В ветхозаветном законе все полно предубаждений на царство благодати. От образов должно отличать пророчества. Все пророки увидели то, что осуществилось в Церкви, но видели издали, и потому неясно, и в пророческих речах нельзя искать такой же наглядности, как в апостольских творениях. В толковании пророчеств Феодорит старается избежать неумеренного иносказания, и вместе с тем порицает тех, кто “прилагал пророчества к каким либо прежним событиям, почему толкование их выгодно больше для иудеев, нежели для питомцев веры.” Пророчество всегда превышает грани своего времени и указывает за его пределы. Только в царстве благодати пророчества получают полное осуществление... Не все пророчества имеют прямой мессианский смысл, многие непосредственно указывают на события ветхозаветные, но при этом на такие, которые сами являются прообразами новозаветных, — прообразами, а не только знаками.

В своих толкованиях Феодорит опирался на предшествующих экзегетов и многим обязан им. Вместе с тем он оставался самостоятелен и умело сочетал правду Александрийской и Антиохийской школ. В этом отношении он близок к Златоусту, за которым прямо следовал в толкованиях посланий апостола Павла. Нужно прибавить, что еще в древности умели оценить язык и стиль Феодоритовых толкований, ясный, сжатый и чистый.

2. К числу удачных произведений Феодорита принадлежит его книга против язычников: “Врачевание эллинских недугов, или Познание Евангельской истины, из

греческой философии.” Это — последняя в ряду древних “апологий.” В середине V-го века язычество еще не умерло, и с ним в пастырском обиходе приходилось серьезно считаться. Феодорит часто ссылается на свои встречи и столкновения с “приверженцами языческой мифологии,” которые смеялись над христианством, и эти насмешки не проходили безвредно для слабых людей. В целях борьбы Феодорит начинает с положительного раскрытия евангельской истины, в особенности в трудных для языческого сознания вопросах, чтобы устранить вражду от незнания. В противопоставлении христианству язычество ярко обличается в своей пустоте и немощи. Феодорит подчеркивает его беспомощные противоречия, бесплодность и неустойчивость языческой мысли. Картина получается у него мрачная и не без пристрастия, вся история эллинизма оказывается историей непрерывного возрастания зла, — “ибо таково коварство лжи, что устранившиеся от одной тропинки переходят на другую, еще более опасную.” Впрочем, Феодорит оговаривается, что “жившие до пришествия Господа имеют некоторое малое извинение, потому что еще не воссияло солнце правды, и они ходили как бы в ночном мраке, руководимые одной природой”; ее “богоначертанные древле письмена” стерлись от греха... Но теперь солнце взошло и не подобает “слепотствовать в полдень”... Повторяя прежних апологетов, Климента Александрийского, прежде всего, и Евсевия, Феодорит старается в самой языческой мудрости найти опорные и отправные точки для обращения к истинной вере. Он говорит о путях естественного Богопознания, — “род Авраамов получил закон и наслаждался пророческой благодатью, все же прочие языки Правитель всяческих руководил к благочестию через природу и тварь.” “По наведению” и язычники могли восходить к познанию Творца. Повторяет Феодорит и старую мысль о заимствованиях эллинских мудрецов у Моисея. В своем изложении Феодорит не очень самостоятелен. Вряд ли всех языческих авторов, на которых он ссылается, он изучал непосредственно. Вернее, что он пользовался сводками и сборниками, — Аэция наверное, вероятно и Плутарха, и Порфирия. При всем том, этот чужой материал Феодорит сумел расположить в стройную систему, в отличие от своих предшественников.

К этому апологетическому труду примыкают десять больших слов “О промысле.” Сочинения Феодорита “против магов” и “против иудеев” до нас не дошли.

3. Большую ценность представляют исторические труды Феодорита, его “Церковная история,” прежде всего. Она начинается “безумством Ария” и кончается “кончиною достохвальных мужей Феодора и Феодота” (еп. Антиохийского), приблизительно на 428-429 годах. Написана она около 449-450 гг., но нужно думать, что работать над ней и собирать материалы Феодорит начал много раньше. Феодорит продолжает Евсевия и ставит себе задачей “описать опущенное”... Вопрос об источниках Феодоритова труда остается спорным. Несомненно, что он пользовался Евсевием, и очень обильно Руфином, вероятно Филосторгием. Вряд ли он пользовался книгами Сократа и Созомена. Труднее определить источники его отдельных сообщений. Не подлежит сомнению, что он пользовался историческими сочинениями Афанасия, извлекал фактические данные у Златоуста и у Григория Богослова. Во многом он опирался на устные предания и рассказы. К собранному материалу он относился с достаточною разборчивостью, но его общие представления о смысле и характере пережитого Церковью за изображаемое им столетие исторического процесса, пожалуй, страдают излишней простотой. Он злоупотребляет провиденциализмом и не дает слишком часто ни прагматического, ни психологического анализа, чего, впрочем, по тогдашним историографическим навыкам нельзя было бы и ожидать. При всем том, в церковном смысле описываемых событий он умело разбирается, и в этом отношении превосходит Сократа. У Феодорита история перестает быть только хроникой, — в ритме событий он усматри-

вает общий смысл, изображает прошлое, как борьбу Церкви с ересью (арианской). Главную ценность Феодоритовой истории для нас составляют сохраняемые им документы, только по Феодориту и известные, в том числе известное послание святого Александра Александрийского к Александру Фессалоникийскому. Сохранил Феодорит и много подробностей из жизни Востока, — о жизни своей родной Церкви он говорит всегда с теплым чувством.

Раньше “церковной истории” составлена Феодоритом “История боголюбцев,” — вероятно, уже в первой половине сороковых годов. Это ряд образов подвижников (из 36 три посвящены боголюбивым женам), совершавших свой путь на Востоке, в Сирии. Одних Феодорит знал лично, о других говорит со слов очевидцев, которых иногда называет по именам. Были у него и некоторые записи. Рассказы Феодорита имеют полную достоверность. Но нужно помнить, что он пишет не историю, а жития, и стремится не к биографической полноте и точности, а к яркости изображения. Он сам сравнивает свои характеристики с памятными изображениями, которые воздвигались олимпийским победителям. “Мы не телесные черты будем обрисовывать, — говорит он, — но сделаем очертание мыслей невидимой души и покажем незримую борьбу и сокровенные подвиги.” Поэтому он и не стремится к полноте, но старается перебрать “различные образы жизни,” чтобы дать примеры, годные для разных положений. Все внимание Феодорита сосредоточено на внутренней жизни изображаемых им подвижников, он сообщает мало подробностей о внешней жизни, скуп на хронологические указания. Это не нарушает исторического характера его рассказов. У него изображены живые люди, а не типические образы. В последующей агиографической письменности Феодоритова “история боголюбцев” пользовалась большим вниманием, Симеон Метафраст почти дословно переписывал Феодорита. К “Истории Боголюбцев” примыкает “Слово о божественной и святой любви,” — своего рода философско-богословское заключение к ней. Феодорит хочет вскрыть движущее начало подвижнической жизни и находит его в любви. “Любовь к Богу делает подвижников способными простираться далее пределов естества” и достигать бесстрастия. “Они отовсюду приемлют уязвление Божественной любви и, пренебрегая всем, напечатлевают в уме своем Возлюбленного, и прежде ожидаемого нетления соделывают свое тело духовным”... Эта любовь влечет их к Премудрости, и для Феодорита подвижники есть прежде всего “поклонники истинной мудрости.” — К историческим сочинениям Феодорита принадлежит, наконец, его “Свод еретических басней” в четырех книгах, составленный уже после Халкидонского собора. Феодорит обильно воспользовался здесь предшествующей ересеологической литературой, всего более Иринеем, историей Евсевия, может быть Философуменами и во всяком случае “Сводом” (Синтагмой) Ипполита, — отчасти, пользовался он и еретическими книгами, так он читал сочинения Вардесана. О некоторых ересях Феодорит говорил по личному опыту, так как в Сирии ему приходилось встречаться с остатками древних ересей, например, с маркионитами. Феодорит недоверчиво относится к легендарным рассказам об еретиках и сознательно избегает передавать соблазнительные подробности. В этом отношении он противоположен Епифанию, трудом которого он, по-видимому, пользовался. Обзор ересей Феодорит доводит до Евтихия, но глава о Нестории, конечно, представляет позднейшую вставку. Нового материала у Феодорита немного, развития ересей у него не видно вовсе, так как он стремится дать законченные и неподвижные типы заблуждений. У него получается не история, но система ересей, — сводный образ темного царства лжи, восстающего против Царства Божия. Историческая ценность ересеологии Феодорита, как источника, не велика.

4. Феодорит спорил о вере всю жизнь. И все его догматические творения имели полемическое задание и характер. По-видимому, в ранние годы он много писал против

ариан, против Аполлинария и против маркионитов. В сохранившихся сочинениях Феодорита не мало полемических экскурсов. Феодориту принадлежат два трактата “О святой и животворящей Троице” и “О вочеловечении,” изданные кард. А. Май среди творений святого Кирилла, но ему безусловно не принадлежащие. По содержанию и по богословскому языку они очень близки к бесспорным произведениям Феодорита. И под именем Феодорита их знает и цитирует известный Севир Антиохийский. Относить их нужно ко времени до 430 года. К эпохе несторианских споров относятся прежде всего “Возражения” Феодорита на “главы” святого Кирилла. После Ефесского собора Феодорит написал снова большую книгу возражений, из которой дошли только небольшие отрывки, преимущественно у Мариа Меркатора. Известный издатель Феодоритовских творений, иезуит Гарнье, дал этой книге название Пенталога, опираясь на указания Мариа Меркатора. Только в отрывках сохранилась до нас апология Феодорита в защиту Феодора и Диодора, против святого Кирилла. Догматическое содержание имеют многие письма этого времени. К более поздним годам относится самое интересное догматико-полемическое сочинение Феодорита: Эранист (или Лохмотник), писанное в диалогической форме. Оно было закончено в 448 году. Феодорит описывает здесь и опровергает нарождающееся монофизитство, и, может быть, он пользовался при этом какими-нибудь письменными монофизитскими источниками. Самым названием Феодорит хочет определить смысл новой ереси: *ἐρανιστής* от *ἐρανον* означает нищего и попрошайку, который всюду побирается и из чужих клочков составляет пеструю и разноцветную ткань. Такое “пестрое и многовидное мудрование” Феодорит и видит в монофизитстве. Против “Ераниста” его православный собеседник защищает неизменность и неслиянность Богочеловеческого соединения и “нестрадательность” Божества во Христе. Феодорит старается разъяснить действительный смысл суждений и речений святого Кирилла и показывает неправильность монофизитского истолкования “Кирилловской веры.” Во многом он прямо повторяет святого Кирилла. В противоположность более ранним своим произведениям, здесь Феодорит освобождается от школьной узости и проявляет большую богословскую проницательность. С внешней стороны диалог отличается стройностью и простотою. В последнем IV-ом слове Феодорит в “силлогистической форме” подводит положительные итоги спора. При собирании отеческих свидетельств Феодорит, вероятно, пользовался сводом, составленным в 430-431 гг. Элладием Птолемаидским.

К этим полемическим трудам нужно прибавить “Сокращение Божественных догматов,” представляющее собой V-ую книгу “Врачевания эллинских недугов.” Это краткий и полный очерк христианской догматики, подкрепляемый преимущественно библейскими текстами.

5. Феодорит с ранних лет много и постоянно проповедывал. “Непрерывно учил” — по его собственному выражению. О своих “беседах” он не раз упоминает. Как проповедник, он пользовался большим уважением и почетом. “Бывало, по окончанию беседы обнимали меня, целовали голову, грудь и руки. Некоторые даже касались колен моих, называя мое учение апостольским,” вспоминал он. Остается под вопросом, записывал ли он сам свои проповеди; во всяком случае, сам он на свои писанные проповеди никогда не ссылается. В целом виде ни одна из его проповедей не сохранилась. Ссылки его противников на его выражения в проповедях нельзя принимать без проверки. Патриарх Фотий читал 5 “Слов” Феодорита в похвалу Златоусту, по его отзыву неумеренно хвалебные, и сохранил из них несколько отрывков. Вероятно, с церковного амвона были сказаны “Слова о промысле”...

6. Письма Феодорита представляют богатый биографический и общеисторический материал. Их сохранилось очень много.

Есть не мало указаний на недошедшие до нас сочинения Феодорита. Рукописное предание сочинений Феодорита не исследовано критически в достаточной мере. В особенности это касается сирийской литературы. Во всяком случае Феодорит принадлежал к числу самых плодотворных и разносторонних писателей древности. По суждению Фотия он сочетал простоту слога и его изящество, хотя и не был эллином по рождению.

### III. Исповедание.

1. В своем христологическом исповедании Феодорит искал “средний” путь, “путь евангельских догматов”... Он старался твердо держаться предания. Но ему пришлось богословствовать в споре. В этом споре он оказывается представителем Антиохийской школы, в христологии которой сказалось с самого начала напряженное отталкивание от аполлинаризма. Первое изложение своих христологических воззрений Феодорит дал в трактате “О вочеловечении Господа.” В нем чувствуется резкое отталкивание от Аполлинария. Феодорит прежде всего показывает полноту человечества во Христе, его неизменность в соединении. Он исходит из факта домостроительства, как из дела и откровения Божественного милосердия и любви. Только при восприятии полного человечества с разумною душою достигается спасение. Если бы Спаситель не был Богом, тогда спасение не осуществилось. И если бы он не был человеком, то Его страдания, Его “спасительная страсть,” были бы для нас бесполезны. Отсюда Феодорит приходит к исповеданию Христа Богом и человеком... Соединение естеств он мыслит нераздельным. Два естества соединены в едином Лице, в единстве жизни, *ἐν πρόσωπῳ*, — нужно заметить, что Феодорит резко различает понятия “лица” и “ипостаси,” и *ὑπόστασις* для него остается синонимом *φύσις*... воплощение есть восприятие, и восприятие всецелого человека... Образ соединения “божественной природы” или “формы” (*μορφή*) с человеческой, Феодорит обозначает, как вселение, связь, общение, единство, — *ἐνοίκησις, συνάφεια, ἐνώσις*. В человеке, в “видимом,” скрыто обитало Слово, как в храме, и проявлялось в нем своими действиями... Божество нераздельно соединено с человечеством, но Феодорит прежде всего подчеркивает “различение естеств,” “особенности естества”... “Мы не разделяем домостроительство на два лица и не проповедуем двух сынов вместо Единородного, но учим, как научены, что два естества, *δύο φύσεις*, — ибо иное Божество и иное человечество; иное сущее и иное сделавшееся, иное образ Божий, и иное образ человеческий, тот Воспринявший, этот воспринятый”... Феодорит резко различает эти две стороны. Так об искушении Христа он говорит: “ведется не Бог Слово, но воспринятый Богом Словом от семени Давида храм,” “образованный Духом для Бога Слова в Деве храм”... Поэтому и пресвятую Деву он называет сразу и Богородицей, и Человекородицей, — “последним именем потому, что действительно родила подобного себе, а первым, — потому что образ Божий был соединен с образом раба”... Феодориту, по-видимому, представлялось, что только соединение обоих имен исключает всякий намек на нечестивое “слияние” естеств. Во всех этих формулировках с чрезмерной резкостью подчеркнута особенность и самостоятельность человечества во Христе, как бы особого “человека”... Вместе с тем понятие “единого Лица” (*ἐν πρόσωπῳ*) недостаточно на тогдашнем языке выражало полноту соединения. “Перенесения имен” Феодорит старательно избегал. Это делало неизбежным его отрицательное отношение к анафематизмам святого Кирилла.

2. В заключениях на “главы” святого Кирилла Феодорит, прежде всего, возражает против понятия “ипостасного” или “естественного” единства, и противопоставля-

ет ему понятия стечения или соединения. За “странным и чуждым” понятием “единства по ипостаси” он подозревает мысль о слиянии, уничтожающем особенности соединяющихся естеств, о возникновении чего-то “среднего между плотью и Божеством,” так что Бог уже не Бог и храм воспринятый не храм. В понятии “естественного единства” Феодорит усматривал подчинение Божества необходимости. В понятии “природы” (φύσις) для него резко выступал момент неизбежности и принудительности: “природа есть, по его определению, нечто движимое необходимостью и лишенное свободы,” — “по природе” совершается то, что “не по воле”... “Если таким образом произошло “природное соединение” образа Бога и образа раба, — заключает Феодорит, — то Бог Слово вынужден был необходимостью, а не подвигом человеколюбием, соединиться с образом раба, и Законодатель всегда находится в необходимости следовать законам (природы).” В противоположность понятию “естественного соединения” Феодорит оттеняет *свободу* истощания Сына Божия, “*по намерению*” соединившегося “с природой, взятой от нас.” Соединение предполагает различие, соединяются разделенные; и потому Феодорит недоумевает, как может Кирилл отказываться “разделять ипостаси или природы.” Он упускал из виду, что святой Кирилл открыто разумел под “ипостасью” или “природою” — “лицо.” Исповедуя “единство лица,” Феодорит не делал отсюда всех необходимых выводов. Распределяя евангельские речения между “двумя природами,” он ослаблял истину единства. Все уничижительные речения он относит к “образу раба,” и получается впечатление, что он понимает при этом особое “лицо,” особого субъекта. Это впечатление усиливается тем, что Феодорит настойчиво и постоянно говорит о человеческой природе, как о “воспринятом храме.” Он хотел этим только исключить всякое слияние, превращение или изменение. Но говорил в действительности больше, чем хотел сказать: он называл Христа “богоносным человеком,” оговаривая, впрочем, что он “всецело обладает единым Божеством Сына”; “поэтому и родившийся младенец называется Эммануилом, — и Богом, неотделенным от человеческого естества, и человеком, не чуждым Божеству,” — “Младенец называется Эммануилом по той причине, что воспринят Богом,” — “Образ Бога принял образ раба.” Феодорит отмечает, что “восприятие” совпадает с зачатием. Но при этом он переходит верную грань, допуская параллелизм выражений: “Бог, не отделенный от человечества” и “человек, не чуждый Божеству.” В действительности это противоположные и несовместные отношения. У Феодорита остается неясным, воспринял ли Бог Слово “человеческое естество” или “человека.” Он разумел первое, исповедуя единое Лицо, — но его можно было понять скорее во втором смысле. В частности это сказывается в возражениях Феодорита на X-ую “главу.” Он отказывается сказать, что сам Бог Слово был Первосвященником и Ходатаем нашего исповедания. “Кто это, который совершен подвигами добродетелей, а не по естеству? Кто это обнаружил повинование, не зная его, пока не испытал? Кто это жил в благоговении, с воплем крепким и со слезами приносил моления, не имея сил спасти себя, но молился могущему его спасти и просил освобождения от смерти?” спрашивает Феодорит, и отвечает: “Не Бог Слово, который бессмертен, бесстрастен, бестелесен... Но это то, что Он воспринял от семени Давидова... Оно получило имя священника по чину Мельхиседекову, облечено в немощь нашей природы и не есть всемогущее Слово Божие... Это тот, который произошел от семени Давида и, непричастный никакому греху, соделался Святителем нашим и Жертвою, принеся за нас самого себя и нося уже в себе Слово Божие, сущее от Бога, соединенное и неразрывно связанное с ним”... “Таким образом, — заключает Феодорит в замечаниях на 12-ую главу, — пострадал не Христос, но человек, воспринятый от нас Словом”... Феодорит защищает здесь бесспорную истину о непричастности Слова страданиям и изменениям по Божеству, и это дает ему возможность с совершенной четкостью раскрыть полноту и действительность человеческих переживаний во Христе, рас-

сеять даже отдаленные докетические оттенки. Но при этом у него остается недостаточно подчеркнутым единство Христа, сущего “во образе Божиим” и переносившего немощи плоти в собственном, действительно усвоенном человеческом естестве. Человечество как бы обособляется в изображении Феодорита в особого субъекта, в особого первосвященника.

В возражениях Феодорита на главы Кирилла сказывается недостаточность его богословского языка, и вместе с тем связанность раз усвоенной терминологией, вне которой он уже не может мыслить. Школьные схемы лишают Феодорита свободы, и неотчетливость богословских представлений еще более усиливается близорукой подозрительностью к мнимым аполлинаристические соблазнам. Феодорит не замечал, не сумел заметить, что и он, и святой Кирилл говорят об одном и том же, об одинаково веруемом истинном Христе, хотя говорят и по-разному. И увлеченный стремлением против мнимого слияния подчеркнуть различие, он не видел, что образ выражения святого Кирилла позволяет более четко раскрыть исповедуемое и Феодоритом единство, для чего у самого Феодорита просто не хватало слов. С этим связано существенное различие в образе описания психологических фактов. Кирилл и Феодорит одинаково пользуются аналогией человека, соединенного из души и тела в единое живое существо. Но для святого Кирилла эта аналогия разъясняла единство, для Феодорита — двойство. Впоследствии сам Феодорит сознавался, что в борьбе с противником впал в некоторую “неумеренность,” в неравномерность, но “что только необходимость произвела некоторую неумеренность в разделении.” Он стремился к чрезмерной логической определенности и недостаточно чувствовал антиномичность Богочеловеческой тайны. В “главах” святого Кирилла он не все понимал; это чувствуется во многих его репликах, когда он как бы ломится в открытую дверь, и это заметил уже я сам Кирилл, в своем разборе Феодоритовых возражений: “признаюсь, я сначала думал, что он понимает смысл глав и притворяется в незнании и этим угождает кому-то; теперь я верно знаю, что он действительно не понимает”... Сразу после Ефесского собора Феодорит пишет обширное догматическое послание к монахам Евфратисии, Осроины, Сирии, Киликии и Финикии. В нем он горько жалуется на “злостные порождения египетские,” происшедшие по его мнению “от горького корня Аполлинария,” и в тоже время предлагает вполне точное исповедание: “Исповедуем Господа нашего Иисуса Христа совершенным Богом и совершенным человеком, из разумной души и тела, родившимся прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни нас ради и нашего ради спасения от Марии Девы, одного и того же единосущным Отцу по Божеству и единосущным нам по человечеству: ибо совершилось соединение двух естеств... Почему мы и исповедуем одного Христа, одного Сына, одного Господа. И не разделяем единства, но веруем, что совершилось оно неслиянно. И приносим Ему единое поклонение, так как веруем, что соединение произошло во чреве Девы с самого зачатия”... Но в главах святого Кирилла он все еще продолжает видеть “нечестивое умствование”... Феодорит упорно стоял за Антиохийское словоупотребление. Верно, что во многом он предварял Халкидонский орос. Но Халкидонские отцы исповедали соединение двух естеств во “едином лице и единой ипостаси,” и у них понятие “лица” чрез прямое отождествление с понятием “ипостаси” совершенно освобождалось от той неопределенности, какая была свойственна ему в тогдашнем и особенно в “восточном” словоупотреблении. У Феодорита же сильно выражено двойство “естеств” или “ипостасей,” и неотчетливо единство, — без определения, или как “единство лица,” но не “ипостаси.” Туже неопределенность он вносил, постоянно соединяя имена: Богородица и Человекородица, не замечая, что последнее выражает или нечто бесспорное, или слишком много.

3. В борьбе с нарождавшимся монофизитством Феодорит снова высказывается в своем “Еранисте,” и высказывается более систематично и полно. Весь смысл таинства воплощения — в “восприятии плоти,” безо всякого немислимого и невозможного “пременения,” в котором Бог Слово перестал бы быть, чем был. У Феодорита воплощение мыслится в широкой сотериологической перспективе. Творцу надлежало для обновления истлевшего образа воспринять всецелое естество. И потому Христос является Вторым Адамом, и Его победа нашей победою, и новая жизнь, сообщенная соединением с Богом Словом, распространяется на весь род человеческий. Воскресение Христа открывает для всего человечества свободу от смерти... Отсюда становится ясной необходимость полноты обоих естеств и действительность их соединения. “Наименование: человек, — поясняет Феодорит, — есть наименование естества, и умолчание о нем есть отрицание этого естества, отрицание же этого естества есть уничтожение страданий Христа, а уничтожение сего делает спасение призрачным”... Только через восприятие от нас образа раба Христос оказывается Посредником, “сочетав в самом соединении естеств бывшее разделенным”... “До соединения было не два естества, но одно только,” — справедливо утверждает Феодорит, — ибо человечество не было соприсуще Слову от вечности, “но образовано вместе с ангельским приветствием”; и пред тем было одно естество, всегда и предвечно сущее. Воплощение есть восприятие в зачатии... Вместе с тем только при исповедании неизменяемости сохраняется во Христе полнота Божества. В соединении “естества не слились, но пребыли целыми”; но это двойство не разрывает единства лица. По аналогии с человеческой личностью Феодорит говорит теперь даже о “естественном единстве.” В этом единстве, конечно, сохраняются неизменными свойства каждого естества, — *τά τῶν φύσεων ἴδια*... Феодорит поясняет это “естественное соединение” во “единое лицо” известным образом раскаленного железа, но “это столь тесное соединение, это всецело, насквозь проникающее смешение не изменяет природы железа”... И железо остается железом... Феодорит говорит теперь почти языком Кирилла, и на него прямо ссылается... В особенности подробно Феодорит останавливается на вопросе о страданиях Христа. “И мы не говорим, что страдал кто-нибудь иной (а не Сын Божий), но при этом знаем из Божественного Писания, что естество Божества бесстрастно. Итак, слыша о бесстрастии и страдании, и о соединении Божества и человечества, мы говорим, что страдание принадлежит к страстному телу, а бесстрастную природу исповедуем свободною от страдания.” Но это тело не есть тело простого человека, но Единородного... И, “по причине единства, лицо Христа принимает все свойственное каждой природе,” — об одном лице сказывается и Божественное, и Человеческое... В страдании и смерти не нарушалось нераздельное единство естеств и от страстной плоти “была неотлучна Божественная природа,” и во гробе, и на кресте, хотя и не воспринимала сама страдания. “По природе пострадала плоть, Бог же Слово усвоил себе страдания ее, как своей собственной плоти”... Через это “усвоение” соединяются неизменно бесстрастность Божества и страдательность человечества, и страдания не вменяются самой Божественной природе, хотя и суть страдания “тела Бога Слова.” В воскресении плоть Господа пребывает бесстрастною и нетленною, но “остается в пределах естества и удерживает свойства человечности.” Уже после Ефесского “убиения” Феодорит повторял: “исповедуя Христа непреложным, бесстрастным и бессмертным, мы не можем усвоить Его собственной природе ни преложения, ни страдания, ни смерти. И если скажут, что Бог может все, что бы ни захотел, то таким следует сказать, что Он и не хочет того, что несообразно его природе... Поелику Он имеет природу бессмертную, то и воспринял тело, могущее страдать, и вместе с телом человеческую душу. И хотя тело единородного Сына Божия называется телом воспринятым, однако, страдания тела Он относит к Самому Себе.” Феодорит приближается к понятию о “перенесении имен,” обосновывая его единством лица; “со-



единение делает имена общими, но общность имен не смешивает самих естеств”; “соединение не произвело слияния особенностей естества,” и они ясно различимы и воспринимаются. “Ведь и золото при соприкосновении с огнем принимает цвет и действие огня, природы же своей не теряет, но остается золотом, хотя и действует подобно огню. Так и тело Господа есть тело, но (по восшествии на небо) нестрадательное, нетленное, бессмертное, владычное, божественное и прославленное Божественною славою. Оно не отделено от Божества и не есть тело кого-либо другого, но едиnorodного Сына Божия. Не иное лицо являет оно нам, но самого Единородного, воспринявшего наше естество”...

Феодорит говорит теперь несколько иначе, чем прежде, но говорит тоже. Рассеялись подозрительные предубеждения и его богословское созерцание стало более ясным и четким. В нем уже не чувствуется, как прежде, школьной ограниченности. И на Халкидонском соборе он одобрил, хотя и в общей форме, прежде пререкаемые послания святого Кирилла... Теперь он понял “главы” святого Кирилла... Это не значит, что он отказался от своего типа богословствования, но он перестал настаивать на его исключительности. Незадолго до собора он напоминал о “заключенном в 12-ти главах яде,” но нечестивые выводы из них не приписывал святому Кириллу, который только против Нестория выдвигал свои “главы,” не притязая в них исчерпать таинство воплощения. Как антитезис несторианству они и должны быть приняты, — не как полное исповедание: оно дано в Халкидонском вероопределении. К этому времени разъяснились терминологические разногласия, устоялись основные христологические понятия и стало возможным без двусмысленности исповедание двух природ в едином лице или ипостаси Воплотившегося Слова. Но до самого конца Феодорит мыслил по своему. “Слово плоть бысть,” такова христология святого Кирилла, — *“Иисуса Назорея, Мужа, засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами и знаменами, которые Бог сотворил через Него среди вас, как и сами знаете, Сего ... вы взяли и, пригвоздив руками беззаконных, убили; но Бог воскресил Его,”* (Деян. 2:22-24), — вот христология блаженного Феодорита.

## Corpus Areopagiticum.

### I. Характер памятника.

1. Сборник произведений с именем Дионисия Ареопагита принадлежит к числу самых загадочных памятников христианской древности. Не приходится сомневаться в его псевдоэпиграфическом характере, и никак нельзя видеть в его авторе того Дионисия Ареопагита, который был обращен проповедью апостола Павла (Деян. 17:34)<sup>2</sup> и был по древнему преданию первым епископом Афинским (см. у Евсевия, IV. 23. 4). Против этого свидетельствует не только полное отсутствие каких бы то ни было упоминаний о творениях Дионисия вплоть до начала VI-го века, но и самый характер памятника, слишком далекого и по языку, и по строю мысли от безыскусственной простоты первохристианской эпохи. Это было самоочевидно и до тех пор, как с непрекращаемой определенностью была установлена не только идеологическая, но и прямая литературная зависимость Ареопагитик от последнего неоплатонического учителя, Прокла (411-485). Вместе с тем неизвестный автор, по-видимому, хотел произвести впечатление человека апостольской эпохи, — ученика апостола Павла, очевидца затмения в день смерти Спасителя, очевидца Успения Пресвятой Девы, друга и сотрудника свя-

<sup>2</sup> Некоторые же мужи, пристав к нему, уверовали; между ними был Дионисий Ареопагит и женщина, именем Дамарь, и другие с ними.

тых апостолов. Притязание на авторитет древности совершенно очевидно, и возникает вопрос о преднамеренном “подлоге.” Вплоть до эпохи Возрождения сомнений в древности и подлинности Ареопагитик, однако, не возникало ни на Востоке, ни на Западе, — кроме, быть может, патриарха Фотия... “Творения великого Дионисия” пользовались бесспорным авторитетом и оказали исключительно сильное влияние на развитие богословской мысли и в позднюю отеческую эпоху, и в эпоху византийскую, и на Западе во все протяжении Средних веков. Вряд ли можно допустить, что при этом оставались незамеченными явные анахронизмы памятника. Мало правдоподобно, чтобы в VI-ом веке не колебались отнести целиком весь развитый богослужебный чин, включая сюда и пострижение в монашество, к апостольскому веку, — историческая память в это время еще не могла настолько ослабеть. Во всяком случае нельзя объяснять высокую оценку памятника в древности только убеждением в его принадлежности авторитетному писателю апостольского века. Скорее от его высокого достоинства заключали к древности, чем наоборот. Может быть, можно сопоставить сборник Ареопагитик со сборником так называемых “Апостольских постановлений,” который в своем окончательном составе принадлежит довольно позднему времени. Но это обстоятельство было тогда же отмечено и авторитет его отвергнут, по причине позднейших и неправомысленных вставок. Об Ареопагитиках подобных оговорок сделано никогда не было. Только с началом новой филологической критики в XVI-ом веке вопрос об Ареопагитиках был впервые поставлен, — сперва Георгием Трапезунтским, Феодором Газским, на Западе Лоренцо Валлою и Эразмом, потом Сирмондом, Петавием и Тиллемоном, — позднее происхождение Ареопагитского сборника было показано совершенно ясно. Впрочем, с этим выводом далеко не все и не сразу согласились; и даже в самые последние годы встречаются запоздалые защитники “подлинности” и апостольской древности “Ареопагитик.” Во всяком случае, происхождение памятника остается загадочным и неясным до сих пор; о его действительном авторе, о месте его составления, о целях этого “подлога” ничего бесспорного до сих пор сказать не удалось. Попытки отождествить мнимого Дионисия с каким либо известным нам Дионисием из деятелей и писателей IV-V-го века или с каким-нибудь другим историческим деятелем (в частности, с известным монофизитским патриархом Севиром Антиохийским) нужно признать решительно неудачными и произвольными.

2. Значение Ареопагитик определяется прежде всего их историческим влиянием. В начале VI-го века они уже находятся в обращении. На них ссылается известный Севир Антиохийский, на соборе 513 года в Тире, святой Андрей Кесарийский, в своем толковании на Апокалипсис, писанном около 515-520 года. Сергей Ришайнский, умерший в 536 году, переводит Ареопагитики по-сирийски, — и этот перевод получает широкое распространение, особенно в монофизитских кругах, хотя сам Сергей, первоначально монофизитский пресвитер и в то же время врач, занимал в догматических спорах какую-то двусмысленную позицию, был близок даже с несторианами. Учился он в Александрии, а по философским симпатиям был аристотеликом. Во всяком случае, он перевел “Введение” Порфирия, “Категории” Аристотеля, составил кроме того ряд самостоятельных книг по логике. Особенно характерен его перевод псевдоаристотелевской книги “О мире,” в котором он сумел достигнуть большой точности и строгости. Вместе с тем Сергей был мистиком, что видно из его предисловия к переводу Ареопагитик. Имя Сергея очень характерно, как косвенное указание на ту среду, в которой прежде всего обращались Ареопагитики. На известном собеседовании между православными и севирианами в Константинополе в 531 или 533 году возникает вопрос об их достоинстве, — на них ссылаются севириане, а руководитель православных Ипатий Ефесский отвергает эту ссылку и объявляет Ареопагитики апокрифом, которо-

го не знал и не называл никто из древних... Но уже очень скоро начинают пользоваться ими и православные. Первым толкователем Ареопагитик был Иоанн Скифопольский (около 530-540 г.г.). По-видимому, именно его схолии известны под именем Максима Исповедника. Позднейшие переписчики сводили вместе схолии разных толкователей, а диакритические знаки с течением времени исчезли. Свод схолий, известных под именем пресвятого Максима, представляет собою довольно однородное целое. И очень немногие схолии напоминают по стилю преподобного Максима. Схолии Иоанна Скифопольского были переведены по-сирийски уже в VIII-ом веке Фокою бар-Сергием Едесским. Еще раньше, в VII-ом веке занимался толкованием Ареопагитик Иосиф Гадзая (“созерцатель”), известный более под именем Ебед-Иезу. С официального сирийского текста Ареопагитик очень рано делается арабский перевод, тоже получающий церковное одобрение, и армянский, в VIII-ом веке. Нужно отметить еще остатки коптского перевода. Все это свидетельствует о широком распространении и авторитете памятника. Из православных богословов пользуется Ареопагитиками уже Леонтий Византийский, позже Анастасий Синаит и Софроний Иерусалимский. Сильное влияние оказали они на преподобного Максима Исповедника, который занимался объяснением “трудных мест” у мнимого Дионисия и у Григория Богослова. Для преподобного Иоанна Дамаскина “великий Дионисий” есть уже бесспорный авторитет. На Ареопагитики опираются, как на надежное основание, православные защитники иконопочитания, уже на VII-ом Вселенском соборе и позже, — в особенности преподобного Феодор Студит. Вся метафизика икон связана у него с учением Дионисия, и он песнословит глубину его богословия. Святой Кирилл, первоучитель словенский, ученик Фотия, говорит о них с уважением. По указанию Анастасия Библиотекаря святой Кирилл цитировал “великого Дионисия” наизусть. В более позднее время в Византии толкованием Ареопагитик занимались очень многие, *Corpus Areopagiticum* стал как бы настольной книгой византийских богословов. Эти толкования до сих пор еще не собраны и не изучены. Нужно особо отметить толкования знаменитого Михаила Пселла (1018-1079) и Георгия Пахимера (1242-1310), — парафразы последнего, как и схолии, приписанные преподобному Максиму, в рукописях как бы прирастают к самому тексту. О популярности Ареопагитик в XIV-ом веке, в эпоху нового мистического возрождения в Византии, в век святого Григория Паламы, свидетельствует славянский (болгарский) перевод, сделанный афонским иноком Исаией в 1371 году, по поручению Феодосия митрополита Серрского (в южной Македонии). Из Евфимиевской Болгарии он был перенесен на Русь (вероятно, митрополитом Киприаном, — сохранился список его руки), вместе с другими памятниками аскетической и мистической литературы.

3. На Запад Ареопагитики были перенесены очень рано. Впервые здесь ссылается на них папа Григорий Великий, затем папа Мартин на Латеранском соборе 649 года. На Ареопагитики ссылается папа Агафон в письме, читанном на VI-ом Вселенском соборе. Анастасий Библиотекарь переводит схолии Иоанна Скифопольского и преподобного Максима. В особенности большое уважение приобрели Ареопагитики во Франции, благодаря (ошибочному) отождествлению мнимого Дионисия с Дионисием Парижским. В 757 году список творений Дионисия был прислан папою Павлом I в числе прочих книг к Пепину Короткому. В 827 году византийский император Михаил I дарит прекрасный список королю Людовику Благочестивому. Во Франции в то время немногие знали по-гречески. В монастыре Сен-Дени аббат Гильдуин (ум. 840) перевел Ареопагитики по-латыни, но его перевод распространения не получил. Он был заслонен переводом знаменитого Скота Эриугены. Эриугена, по его собственному признанию, пользовался при переводе творениями преподобного Максима, которые он тоже переводил. Греческий язык Эриугена знал не безупречно и в его переводах не мало грубых

недоразумений. Но на собственной системе Эриугены, одного из самых замечательных мыслителей раннего средневековья, влияние Дионисия и преподобного Максима сказало исключительное влияние. Во все Средние века Ареопагитики пользовались на Западе большим влиянием. Это видно уже у Ансельма. Гуго из Святого Виктора занимается толкованием книги “О небесной иерархии,” — мистические теории викторинцев вообще очень тесно связаны с мистикой мнимого Дионисия. Петр Ломбард смотрел на Ареопагитики, как на бесспорный авторитет. Иоанн Сарацин в XII-ом в., Фома Верчельский и Роберт Гроссетесте в XIII занимаются переводом и комментированием Ареопагитик. Альберт Великий комментирует все книги мнимого Дионисия. С большим уважением относится к ним и Аквинат. В Сумме Фомы Аквинского насчитывают 1.700 цитат из Ареопагитик, — Ареопагитики и Дамаскин были его главным источником по восточной патристике. Аквинату принадлежит и особый комментарий на книгу “О божественных именах.” Бонавентура тоже испытал сильное влияние Ареопагитик, — он составил особое толкование на книгу “О церковной иерархии”... Вообще, в Средние века Дионисий был самым сильным и уважаемым авторитетом для представителей всех школ и всех веков. К Дионисию восходят и в рассуждениях о бытии и свойствах Божиих, и в учении о богопознании и созерцании, и в вопросах аскетике, и в толковании богослужения, — через литургическую литературу влияние Ареопагитик сказывается и в памятниках средневекового искусства. Итоги средневековой литературы подводит в своих обширных комментариях известный Дионисий Картузианский, *doctor extaticus*. Влияние Ареопагитик очень сильно чувствуется у немецких и фламандских мистиков XIV-го и XV-го веков, у Эккегарда, у Рюисбрука, у неизвестного автора знаменитой книги “О подражании Христу.” В новом мистическом и спекулятивном опыте вновь оживают предания таинственного созерцателя давних времен. С Ареопагитиками связан в своих философских построениях Николай Кузанский. Над переводом Ареопагитик работал знаменитый флорентийский платоник, Марсилиус Фичино... Лютер резко поставил вопрос о мнимом Дионисии, — Ареопагитики он считал апокрифом, а в авторе видел опасного мечтателя. В тоже время выступил Эразм (вслед за Л. Валлю) с доказательством позднего происхождения памятника... Но влияние Ареопагитик не ослабело... Католические богословы XVI-го и XVII-го веков продолжали доказывать подлинность памятника (Л. Лессий, кард. Бароний, В. Кордерий, знаменитый издатель Ареопагитик), мистики продолжали им вдохновляться, — Ангел Силезий, отчасти квиетисты... Не будет преувеличением сказать: вне влияния Ареопагитик останется непонятною вся история средневековой мистики и философии. Ареопагитики были живым и главным (но не единственным) источником “платонизма,” т.е. неоплатонизма в Средние века.

4. Об авторе Ареопагитик приходится судить только по его творениям. *Corpus Areopagiticum* имеет следующий состав: 1) “О небесной иерархии,” — описание небесного горнего мира; 2) “О церковной иерархии,” — описание и истолкование церковного священнослужения; 3) “Об именах Божиих,” — трактат о свойствах Божиих; 4) “Мистическое богословие,” — рассуждение о неизреченности и неведомости существа Божия; 5) собрание 10 писем к разным лицам, преимущественно на догматические темы. В тексте встречаются ссылки еще на целый ряд произведений того же автора; однако, всего вероятнее, это простая литературная фикция. Письма с именем Ареопагита, сохранившиеся только в латинском переводе, как и письма, открытые в сирийском и армянском переводах, принадлежат другим авторам.

На Ареопагитиках лежит печать позднего неоплатонизма, прежде всего на языке. У автора особая своеобразная и очень изощренная богословская терминология. Но неоплатоническое влияние совсем его не поглощает и не подавляет. В философских и

эллинистических формулах он заключает новое и христианское содержание, новый мистический опыт. Автор не столько мыслитель, сколько созерцатель, и спекулятивное дерзновение внутренне обуздано в нем пафосом неизреченности и живым литургическим чувством. Умозрение занимает только предварительную ступень. В авторе с некоторым основанием можно видеть инока, — во всяком случае он большой ревнитель монашеского умного делания, а вместе с тем и защитник иерархического авторитета. Родину его следует искать на Востоке, скорее в Сирии, чем в Египте. Автор живет в эпоху напряженных христологических споров, но на христологических темах подробно не останавливается, — как будто он избегает этих тем. Это объясняет популярность Ареопагитик у севириан.

Автор Ареопагитик не столько богослов, сколько созерцатель и литургист. На богослужение, на таинства он переносит центр тяжести в христианской жизни. И влияние Ареопагитик сильнее всего сказалось на позднейшем мистико-символическом объяснении богослужения и богослужебных действий и в византийской, и в западной средневековой литургической письменности. Впрочем, не с Дионисия начинается это толкование, — он продолжает и систематизирует уже сложившуюся традицию. Нужно согласиться, его терминология напоминает словоупотребление греческих мистерий. Однако, этот язык был открыто и сознательно усвоен в Церкви с самого начала, — во всяком случае этим языком уже говорили Александрийцы II-го века, а за ними и богословы IV-го... Автор Ареопагитик очень начитан, — и в эллинистической философской литературе, и в церковной письменности, — он хорошо знал творения каппадокийцев, по-видимому, и Климента Александрийского, не только Прокла. Эти патристические связи мнимого Дионисия заслуживают особого внимания, — в своем неоплатонизме он совсем не новатор, он примыкает к уже сложившейся христианской традиции. И ей прежде всего он подводит итоги, — с подлинным систематическим размахом и с большой диалектической силой и остротой.

## II. Пути богопознания.

1. В учении о богопознании автор Ареопагитик идет вслед за каппадокийцами, — за Григорием Нисским, прежде всего.

В своем пресущественном бытии, “по собственному своему началу или свойству,” Бог непознаваем и непостижим. Он выше всякого понятия и имени, выше всех определений, “выше ума, и сущности, и знания.” Его нельзя не осязать, ни вообразить, ни уразуметь, ни наименовать, ни постичь... Внутрибожественная жизнь совершенно сокрыта от тварных взоров, превышает всякую вменяемую и доступную для тварного разума меру. Но это не значит, что Бог далек от мира или что Он скрывает Себя от разумных духов. Бог существенно открывается, и действует, и присутствует в тварях, — тварь существует, и пребывает, и живет силою этого Божественного вседеприсутствия... Бог присутствует в мире не существом своим, которое всегда остается недосыгаемым, недоведомым и неизреченным, но в Своих “промышлениях” и благостях, которые исходят от несообщимого Бога избыточным током, и которым причащается существующее, — Он пребывает в мире в своих “сущетворных исхождениях” и “благотворящих промышлениях,” в *Своих силах и энергиях*. В этом своем самооткровении миру Бог познаваем и постижим. Это значит, что Бог постижим только из откровения. “Вообще не следует, — предупреждает Дионисий, — ни думать, ни говорить о пресущественном и сокровенном Божестве ничего кроме того, что нам Божественно открыто в Слове Божиим”... Есть впрочем и другое откровение. Это — самый мир. Ибо в известном смысле весь мир есть некий образ Божий, весь пронизанный Божественными силами. И в Боге есть “сущетворный прообраз” мира, чрез участие в котором мир и имеет бытие. Бог познаваем и постижим в том лике Его, который открыт и явлен миру;

иначе сказать, Бог познается и постигается в своих отношениях к миру или к твари. Именно в этих отношениях, и только в них. Познание никогда не проникает в сокровенные и неизреченные глубины Божественной жизни... Бог постижим и описуем двояко. Или чрез резкое и решительное противоположение миру, т.е. чрез отрицание о Нем всех речений и определений, свойственных и подобающих твари, — и именно всех, каждого и всякого. Или чрез возвышение всех определений, прилагаемых к твари, — и снова всех и каждого. Так открываются два пути богопознания и богословия: путь положительного или катафатического богословия, и путь богословия отрицательного или апофатического. И путь апофатического богословия есть высший, — только он вводит в тот Божественный мрак, каким является для твари Свет неприступный.

2. Путь противопоставления Бога миру требует отрицаний. О Боге ничего нельзя сказать утвердительно, ибо всякое утверждение частично, тем самым есть ограничение, — во всяком утверждении молчаливо исключается иное, полагается некий предел. В этом смысле о Боге можно и нужно сказать, что Он есть Ничто, *αὐτό δέ μὴ ὄν* — Ибо Он не есть никакое особенное или ограниченное что... Он выше каждого отдельного и определенного что, выше всякого ограничения, выше всякого определения и утверждения, и потому выше и всякого отрицания. Апофатическое “не” не следует перетолковывать и закреплять катафатически, апофатическое “не” равнозначно “сверх” (или “вне,” “кроме”), — означает не ограничение или исключение, но возвышение и превосходство, — “не” не в системе тварных имен, но в противопоставлении всей этой системе тварных имен и даже самих категорий космического познания. Это совершенно своеобразное “не,” символическое “не,” — “не” несоизмеримости, а не ограничения... Божество не подлежит не только чувственным и пространственным определениям, — не имеет ни очертания, ни формы, ни качества, ни количества, ни объема... Божество выше всех умозрительных имен и определений. Бог не есть ни душа, ни разум, ни воображение, ни мнение, ни мышление, ни жизнь, Он не есть ни слово, ни мысль, — и потому не воспринимается ни словом, ни мыслию, — в этом смысле Бог не есть “предмет” познания, Он *выше* познания... Он не есть ни число, ни порядок, ни величина, ни малость, ни равенство или подобие, ни неравенство или неподобие. Он не есть ни сила, ни цвет, ни жизнь, ни время, ни век, ни знание, ни истина, ни царство, ни премудрость, ни единство... Бог в этом смысле есть Бог безымянный, Θεός ἀνόνομος Он выше всего, — “ничто из несуществующего и ничто из существующего,” — “во всем есть все, и в ничем ничто”... Поэтому путь познания есть путь отвлечения и отрицания, путь упрощения и умолкания, — чтобы познать Бога, “как изъятото из всего сущего”... Это — путь аскетический. Он начинается “очищением,” κάθαρσις. Мнимый Дионисий описывает кафарзис онтологически, не психологически. Это есть освобождение от всякой разнообразной примеси, — т.е. “упрощение” души... Или иначе, — “собрание души,” “единовидное собрание” или сосредоточение, “вхождение в самого себя,” отвлечение от всякого познания, от всех образов, чувственных и умственных... Это есть вместе с тем некое успокоение души, — Бога мы познаем только в покое духа, в покое незнания. И это апофатическое незнание есть скорее сверхзнание, — не отсутствие знания, но совершенное знание, *несоизмеримое* поэтому со всяким частичным познанием. Это незнание есть созерцание, и большее нечто, чем только созерцание... Бог познается не издали, не чрез размышление *о Нем*, но чрез непостижимое *с Ним* соединение, ἐνωσις. Это возможно только через *экстаз*, чрез *исхождение* за все пределы, чрез *исступление*. И это означает вступление в некий священный мрак, в “мрак неведения,” в “мрак молчания”... Это “исхождение” есть истинное познание; но познание без слов и понятий, и потому несообщимое познание, доступное только тому, кто его достиг и имеет, — и даже для него самого доступное не вполне: ибо и самому себе описать его

никто не может... Высшее познание открывается “во мраке неведения,” в который вступает душа на высотах, — “высочайшее познание Бога то, которое достигается через незнание, путем превосходящего разум соединения, *когда разум отделившись от всего сущего и затем покинув самого себя, соединяется с лучами, сияющими горе, откуда и где он просвещается в непостижимой бездне Премудрости*”... Она не есть ум, слово, мудрость, потому что есть *причина* ума, слова, мудрости... Это — область таинственного молчания, и безмолвия... Область, в которой бездействует размышление, и душа касается Бога, осязает Божество... Влечется к нему в любви, — и молится, поет, — ὕμνεϊ. Нужно подыматься все выше, миновать все священные вершины, покинуть все небесные звуки, и светы, и слова, — и войти в “таинственный мрак незнания,” где истинно обитает Тот, Кто выше и вне всего, — таков был путь Божественного Моисея... Мнимый Дионисий приводит тот же образцовый пример экстаза, что и Григорий Нисский (вслед за Филоном)... В таком мистическом созерцании Дионисий видит источник и цель всякого подлинного Богопознания. На высотах должен смолкнуть ум, и никогда не будет он в силах пересказать слышанные там неизреченные глаголы. Это не значит, что невозможно или несправедливо логическое размышляющее познание... Оно не есть последнее познание, — и высшая для него мера состоит в том, чтобы открывалась и сознавалась его динамическая приблизительность. Все человеческие понятия или определения о Божестве суть скорее стремление мыслить... Однако, они не пусты и не напрасны... Бог постигается чрез иступление, чрез выступление и выход из мира, но это “из” не имеет пространственного характера... Поэтому познание Бога *вне* мира не исключает познания Бога *в* мире и *чрез* мир... Божественная сокровенность и неприступность Божества не означает потаенности или утаенности. Напротив, Бог *открывается*. “Таинственное” и апофатическое богословие (“мистическое богословие”) не исключает откровения. Это “восхождение” потому и возможно, что Бог “нисходит,” открывается, является. И можно определить основную тему богословия Ареопагитик, как тему о Боге и Откровении, как тему о “богоявлениях,” о *теофаниях*... Отсюда переход к катафатическому богословию.

3. Катафатическое богословие по Дионисию возможно потому, что весь мир, все существующее есть некий образ или изображение Божие. “Мы познаем Бога не из Его природы, которая непознаваема и превышает всякую мысль и разум, но из установленного Им порядка всех вещей, который содержит некие образы и подобия Божественных первообразов (*παραδείγματα*) — восходя к Тому, что находится превыше всего, особым путем и порядком, чрез отвлечение от всего и возвышение над всем.” Это не есть умозаключение от следствия к причине, *не есть суждение о Боге по миру, но* — созерцание в образах первообраза, изображенного в изображениях, *созерцание Бога в мире*. Ибо все, чем тварь обладает, она имеет чрез свое “причастие” Божественным действиям и силам, нисходящим и изливающимся в мир, и только в меру этого причастия все существующее и существует. В катафатическом богопознании мы восходим к Богу, как к Причине всяческих. Но для мнимого Дионисия Причина *открывается* или *является* в созидаемом. Творческое или причиняющее действие Божие есть *Богоявление, теофания*. Всякое откровение Божие есть теофания, присутствие, явление. Есть поэтому нечто непосредственное, интуитивное в самом катафатическом Богопознании... Катафатические определения и суждения никогда не достигают самого пресущественного существа Божия. Они говорят о Боге в мире, об отношении Бога к миру, о Боге в Откровении. Это не ослабляет их познавательного реализма.

Основное понятие катафатического богословия, это — *промышление, πρόνοια*. В понимании Дионисия, “промышление” есть некое движение или “исхождение” Бога в мир, *πρόοδος*, — нисхождение в мир, пребывание в нем, и возвращение к себе (Боже-

ственная ἐπίστροφῆ), — некий круговорот Божественной любви... Промышление есть некое совершенно реальное вездеприсутствие Божие, — своим промыслом Бог присутствует во всем и как бы становится всем во всем ради всеобщего спасения и блага, — Бог *как бы исходит из Себя*, — неизменно и непрестанно исходит в мир, и однако в этом непрестанном действовании своем остается недвижимым и неизменным, остается при себе в совершенном тождестве и простоте своего собственного бытия, — тот же и иной.

В Божественном промыслении таинственно совпадение пребывания и подвижность, стояние и движение, — στάσις и κίνησις. Это и выражают неоплатонический символ круга, в центре которого сходятся все лучи, — “образ ума” по Проклу... Бог и вечно исходит, и пребывает, и возвращается... Это пребывание и движение Бога в мире для Дионисия не означает никакого слияния или растворения. Оно означает, объясняет Дионисий, не какое либо “изменение,” или “пременение,” или “превращение,” но только то, что Бог все сущетворит, приводит в бытие и содержит, таинственно все обнимая, и как бы охватывает своим разнообразным промыслом... В своем нисхождении к причастникам своим, Богоначальная благодать не выступает из своей существенной неподвижности... Божество сверхсущественно отделено, “изъято,” от мира, — здесь есть последняя и окончательная грань, последнее зияние, hiatus или trans (непреходимое ὑλέρ).

Божественные силы множественны и многообразны, Дионисий их так и называет: *различения*, διακρίσεις. Но множественность Божественных даров и действий не нарушает единства и тождества Божественного бытия. По действиям своим Бог многоименит, но в непреложной и неизменяемой простоте своего собственного бытия он выше всякого слова и имени. И по мере приближения к самому Богу язык бледнеет и оскудевает в словах.

4. Среди имен Божиих Дионисий на первом месте называет *благодать*, τὸ ἀγαθόν. По причине благодати своей Бог и творит, и созидает, и животворит, и совершает всяческая. Благу свойственно благодотворить. Так от источника света повсюду распространяются его живительные лучи, так и Первоверховное Благо своим неизменным сиянием озаряет все существующее, источает повсюду свои сверхсущностные и животворящие лучи, “лучи всецелой благодати.” Солнце есть только видимый и отдаленный образ Божественного и духовного Света. Свет есть образ Блага. К этому лучезарному свету все существующее стремится и тяготеет. И только чрез причастие этим лучезарным озарениям, в меру вместимости, все существующее и существует, и живет, — поскольку оно как бы пронизано лучами духовного и умного света. Вместе с тем, эти светоносные лучи можно назвать “лучами Божественного мрака,” ибо они слепят силою своего невместимого света, — “неприступный свет” Божества есть мрак, неудобозримый от чрезмерности источаемого освещения... Здесь Дионисий даже словесно близок к Проклу, воспроизводит неоплатоническую метафизику света. Впрочем, эта метафизика и связанный с нею язык были усвоены церковным богословием много раньше; еще Григорий Богослов говорил: “что Бог в умном мире, то солнце в чувственном”... И вся христианская символика пронизана этой метафизикой света, корни и начала которой гораздо глубже неоплатонизма...

Благо, как умный и всепроникающий свет, есть начало единства, Неведение есть начало разделения. И духовный свет, рассеивающий тьму неразумия, собирает все воедино, приводит дробящие сомнения к единому знанию, истинному, чистому и простому. Свет есть единство и порождает единство, — единотворящие лучи... Бог есть единство, или лучше, сверхъединство, — единство, все единотворящее, все единящее и воссоединяющее... Единство Божие обозначает, прежде всего, совершенную простоту



и неделимость Божественного бытия. Бог именуется “Единым,” потому что в неделимой простоте своей Он пребывает выше всякой множественности, хотя и есть Творец многого. Он выше не только множественности, но и единичности, но и всякого вообще числа. И вместе с тем он есть и начало, и причина, и мера всякого счисления. Ибо всякое счисление предполагает единство, и множественность может существовать только в пределах высшего единства. Мир существует чрез совершенное единство Божественного промысления. Все бытие тяготеет к единому средоточию, из которого излучаются содержащие его Божественные силы, — и в этом основа его устойчивости. Это не внешняя зависимость и не подневольное притяжение, но влечение любви. Все устремляется к Богу, как к своей причине и цели, ибо от Него все исходит и к Нему все возвращается, чрез Него и в Нем существует. Все к нему устремляется, ибо все от Его любви исходит, ибо Он есть Благо и Красота, — а Благу и Красоте подобает быть предметом влечения и любви... Божественная любовь, как некое исступление, охватывает любящих, ἐστὶ δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως... Эту любовь воспламеняет сам Бог, — нежным дуновением своей благодати. В любви исстачается благо. Благо влечет в себе, открываясь, как предмет любви. И эта любовь есть начало строя и лада, — простая и самодвижущая сила, влекущая все к единству, к “некоему единотворному срастворению”... Бог, как Благо, есть Любовь, и потому же Он есть и Красота. Ибо во всеединой причине всякого существования благо и красота совпадают. Печать Божественной красоты лежит на всем творении. От Отца светов льется на нас единотворящая сила, возводящая нас к простоте и соединению с Богом, — и никогда Божественный свет не утрачивает своего единства в самом раздроблении своем, “чтобы сраствориться со смертными срастворением, возвышающим их горе и соединяющим их с Богом.” И будучи прост и един, в Своем недвижимом и одиноком тождестве, Он и озаряемых единотворит, хотя воссиявает под многоразличными священными и таинственными покровами...

Бог есть совершенная Красота, сверхкрасота и всекрасота, без начала и конца, безо всякого изъяна, — источник и прообраз всякой красоты и всех красот. Как Благо, Бог есть начало всего; как Красота, — конец всего. Ибо все существует ради него и от него получает свою красоту, т.е. стройность и меру. По Платону (и Проклу) Дионисий производит κάλλος от καλοῦν, призывать, и повторяет платоническую мысль о красоте, как предмете влечения. Именно красота возжигает любовь. Божественную, самосушущую красоту Дионисий описывает почти теми же словами, что Платон в “Пире” влагает в уста Сократа. Это — самосушущая красота и вечносущая, “нечто такое, что всегда существует, не рождается и не погибает, не увеличивается и не уменьшается, не бывает то прекрасно, то безобразно,” — что, “как сущее само по себе, всегда само с собою одновидно и вечно есть”... В этой верховной красоте начало всякого существования и порядка, ибо привлекает к себе единая красота, и соединяет, и согласует все между собою. Отсюда все связи, все сродство, все согласие в бытии. Отсюда мера и движение, разнообразие и простота. Будучи выше всякого разделения и множества, Бог приводит к себе все, как высшая вожденная красота и благо. Такая тесная связь красоты и любви у Дионисия, это снова платонический и неоплатонический мотив, усваиваемый и всею христианской аскетикой, в особенности позднейшей. При этом метафизическая “эротика” эллинизма сливается с библейской, как выражена она в книге “Песнь песней,” в этой символической эпиталаме религиозной любви. Здесь Дионисий продолжает Григория Нисского, который в свою очередь повторяет Оригена. Это — давняя и ставшая уже традиционной мысль. У Дионисия она закрепляется учением, тоже типично эллинистическим, о космической силе любви и космическом значении красоты.

5. Любовь есть сила связи и единства; и, как любовь и красота, Бог есть Промыслитель, и Творец, и Прообраз Мира.

Бог есть все, не будучи ничем из всего. Ибо в Боге все содержится в своих “сущетворных основаниях” и “прообразах.” Бог есть “высочайшее Начало всего сущего, осуществляющая (или сущетворящая) Причина, поддерживающая Сила и последний предел, всего.” Αρχή и τέλος, т.е. А и Ω. В Боге нераздельно предсуществуют творческие и определительные основания всего (ύποθέτικοι λόγοι) согласно которым Сверхсущий все предопределяет и производит. Эти “предопределения” суть “прообразы,” παραδειγματα, — И вместе с тем, это Божественные и всеблагие произволения или “предопределения”: Αελλατα προορισμοί. По толкованию схолиаста, это “самосовершенные и вечные мысли вечного Бога.” По объяснению Дамаскина, это “предвечный совет Божий.” Это — образ мира в Боге; и вместе с тем — воля Бога о мире. Это некий мир идей, но не самосущий и самодовлеющий, а существующий в Боге и открывающий Его миру. Это как бы лик Бога, обращенный к миру. И он лучится благодатью и красотой, и эти “лучи или “силы” входят в самый мир, пронизывают его, творят его и сохраняют, животворят. Эти “прообразы” есть живое и животворящее промышление Божие, — “сущетворные исходы” Божии... Не где-то в недоступной дали мечтательно созерцаемый умный мир, но мир сил, — живая вседержительная сила. В этом существенное отличие Дионисия от Платона. С другой стороны, эти “прообразы” не суть самые вещи, по именно прообразы вещей или парадигмы. В каком то смысле вещи им причастны и подобны, но как чему-то высшему и иному (μέθεξις, μίμησις). в этом отличие Дионисия от неоплатонического эманатизма. И кроме того, в известном смысле, Божественные “определения” вещей суть задания, — не только “прообразы,” но и “цели,” — поэтому и возможно и необходимо движение в мире, влечение, устремление. Мир не только отражает или отображает Божественный “прообраз,” он *должен* его отразить... Прообраз не только “парадигма,” но и “телос,” — ὡς τελκόν αίτιον. И осуществление или “исполнение” (τελείωσις) предполагает со-участие, “подражание,” — Θεοῦ συνερῶν γενέσθαι. Начало не вполне совпадает с концом, есть между ними динамическое расстояние... “Отражение” и “подражание” не совпадают...

Для Дионисия главное в том, что к Богу восходят все определения и качества существующего, — иначе откуда бы им быть? И по отношению к ним Бог не только внешняя причина, но и как бы прообраз, так что все в известной мере (“аналогически”) есть его “образ”; потому и можно, и должно переносить онтологические определения существующего на Сверхсущее, как к пределу. Мир существует и *есть* потому, что Бог есть *бытие*, — самое бытие мира есть в нем образ Божий. Мир живет потому, что Бог есть Жизнь, и жизнь мира есть некое причастие Божественной жизни. Существование от Бога есть дар Божий, и первый из даров. И все качества суть дары Божии. Все они в известном смысле отражают в себе Бога. “Ибо иначе не существовало бы, если бы не было причастно сущности и началу всего существующего”... “Бытие всего заключается в бытии Божества”... И в известной мере все причастно Божеству. Потому все можно о Боге утверждать, ибо Он начало и конец всего, предел и бесконечное основание всяческих. Но ничто, — ни временное, ни неизменное, — не отражает Бога вполне. Бог выше всего. И потому все имена, взятые от Его “промышления,” как бы только метафорически приличествуют ему. Бог есть сущность и Сущий; но лучше сказать, — Сверхсущий... Бог есть жизнь, ибо источник жизни; но он есть Сверхжизнь, ибо саможизнь, и от него струится всякая жизнь. Бог есть Премудрость, Разум, Ум, Истина... Бог есть Сила и источник всякой силы и мощи, сила, хранящая все, и утверждающая, и потому спасающая... В силу своего промыслительного присутствия во всем Бог есть спасение всего. И вместе с тем Бог есть Правда, Правда всего и обо всем, потому что к нему восходит всякий порядок и строй, и ко всему Бог относится сообразно его достоинств-

ву... Все причастно Божеству, но в разной мере и по разному. Неодушевленные вещи причастны постольку, поскольку они суть, — в меру своего *бытия*. Живое, — в меру своей *жизни*. Разумные существа причастны всесовершенной *мудрости* Бога.

Все эти множественные имена, взятые от Божия провидения, в виду самой своей множественности недостаточны, ибо Бог существенно един. Все вещи говорят о Боге, и ни одна не говорит достаточно. Все свидетельствуют о Нем, и ни одна Его не открывает. И все катафатические имена говорят о Его “силах” и “промышлениях,” но не о Его существе... Во множественности своих “исхождений” Бог остается неизменным, и множественность имен Божиих обозначает множественность дел Его, не нарушая существенной простоты и сверхмножественности его Бытия. И здесь катафатическое богословие обратно переходит в апофатическое. И все, что можно сказать о Боге, можно и нужно отрицать о нем, потому что ничто не соизмеримо с Ним, и Он выше всего. Но он выше не только утверждений, но и отрицаний, ибо он есть полнота всего... И будучи всеимянным, Бог и безымянен... И будучи всем во всем, Он и ничто ни в чем...

6. Дионисий различает общие имена Божия, относящиеся ко всей Пресвятой Троице, и имена ипостасные. Все определения апофатического и катафатического богословия суть общие имена. Все промыслительные имена обозначают нераздельное Пресущественной Троицы действие. Все эти имена говорят о Единстве Божества. И от этих общих имен Дионисий отличает, во-первых, имена Троических Ипостасей, обозначающие особые свойства Божественных лиц; во-вторых, все имена, связанные с Воплощением. Дионисий коротко и бегло говорит о Троическом догмате. Но не трудно видеть, что резкое подчеркивание общности всех Божественных имен есть скрытое исповедание совершенного единосущия. Лица святой Троицы различны между собою, и один Отец есть существенный источник Божества. Личные имена Божественных ипостасей апофатичны, потому что Божественное Отчество и Сыновство несоизмеримо выше того рождения, которое мы знаем и понимаем, и Дух Святой, источник всякого обожения духов, выше всякого тварного духа. Сын и Дух есть как бы два чудесных плода Отчей производительности, — но все это выше речи и мысли. Нужно прибавить, что Дионисий подчеркивает, что Троичность и единство Божие имеет сверхчисленный характер, ибо Бог вне меры и числа...

### III. Миропорядок.

1. Катафатическое богословие, как учение о Божественном промысле, есть с тем вместе и космология. Образ мира у Дионисия определяется, прежде всего, идеей строя и лада, или “благостояния” (εὐταξία), идеею Божественного мира... Основание этого мира — в неизреченном покое Божественной жизни, который открывается и в мировом ладе и строе. Бог есть Бог мира. Все в мире стройно и созвучно, все состроено и согласовано между собой; и ничто не теряет при этом своего своеобразия, но слагается в живую гармонию. Этот мир есть Божественная печать в мире. Он сказывается, прежде всего, в иерархии, в иерархичности мира. Иерархия, по определению Дионисия, есть “священный чин, знание и деятельность, по возможности уподобляющаяся Божественной красоте и, при озарении, сообщаемом ей свыше, направляющаяся к возможному Богоподражанию.” Цель иерархии — “возможное уподобление Богу и соединение с ним”... “Она отпечатлевает в себе образ Бога и участников своих творит божественными подобиями, яснейшими и чистейшими зеркалами, так что и они начинают отражать и сообщать низшим себя приемлемое ими Божественное сияние.” В этом состоит Божественное установление. Выше всего Божественная Красота, она выше всего священного я есть причина всякого священного чина. К ней все устремляется в меру воз-

возможности, чтобы стать споспешниками Богу, “и по возможности обнаружить в себе Божественную деятельность,” — по Богоподражанию. Чин иерархии требует, чтобы одни просвещали и совершенствовались, другие просвещались и совершенствовались. Высшие должны сообщать свое озарение и чистоту низшим. Начало иерархии — Святая Троица, источник жизни и единства. Иерархия есть ступенчатый строй мира. В мире есть ступени, определяемые степенью близости к Богу. Бог есть все во всем. Но не во всем равно... По естеству своему не все равно близко к Богу. Но между этими, как бы все отступающими, концентриками есть живая и непрерывная связь, и все существуют для других, так что только полнота всего осуществляет цель мира. Все стремится к Богу, но стремится чрез посредство, сквозь среду более тесных концентров. Иначе, как с содействием высших, низшие не могут взойти к Богу. Этот лестничный принцип Дионисий выдерживает очень строго. Таким образом, порядок оказывается путем и действием. Цель иерархии — любовь к Богу и общение с ним.

2. Все создано Богом для Себя, т.е. для блага и блаженства, для мира и красоты, — чтобы все устремлялось к Нему и, соединяясь с Ним, приобщаясь Ему, внутренне соединялось между собою. Во всем мире, вплоть до самого небытия, можно наблюдать эту взаимность, это влечение, подвинутое и движимое любовью и красотой. Это сказывается и во внешнем мире, и во внутренней жизни души. Все тяготеет к единому средоточию, все линии сходятся, как обратные радианты, в единый центр. Однако, не получается ли при этом ложного гармонизма, не просматривается ли существование зла? Дионисий отвечает на этот вопрос, может быть, слишком кратко... Бог не может быть причиной зла. Благо всегда порождает только благое. Поэтому зло “не есть какое либо бытие.” Оно имеет совершенно лишительный смысл, есть умаление, недостаток, отпадение. Зло существует не само в себе, но в другом, — и есть нечто случайное для бытия, прибавочное, не входящее в состав его существенных определений... Зло только разрушает, и потому предполагает бытие и благо, — зло ничего не созидает и не есть подлинное начало возникновения... Поэтому не может быть чистого, беспримесного зла, не может быть “самозла”... Зло всегда предполагает благо, как свое основание и опору. Сами демоны не злы по природе, как создания Божии; в них есть нечто положительное, — бытие, движение, жизнь... Зло не может быть самостоятельным началом, ибо тогда оно должно было бы быть неизменным. Но неизменность и самотождество свойственно только благу. Зло есть порча и подобно помрачению; но свет всегда остается светом, и светится и во тьме, не превращаясь во тьму. Ничто из существующего не есть зло, как таковое, — не есть зло и материя. Зло есть разлад, беспорядок, *ἀταξία*; но чистый разлад невозможен, полное отсутствие вида и порядка равнозначно несуществованию. Материя не есть полный хаос, — она причастна порядку и формам. Она имеет силу рождения и сохранения. Не материя, как таковая, но влечение к низшему является причиной зла в душе; — и сама по себе материя не препятствует душам устремляться к благу. Начало и конец злых вещей — во благе; иначе сказать, зло не столько существует, сколько “всуществует,” “присутствует,” существует в ином и на ином... Зло есть умаление, его причина в бессилии (*ἀσθένεια*), — во всех злых делах и явлениях мы видим прежде всего немощь. Зло есть некое выступление из мер естества и бытия, “отступление от истинной благодати,” неправое и недолжное действие, некое “смещение неподобного”... В этом рассуждении о существе и о причинах зла мнимый Дионисий следует почти буквально за Проклом, трактат которого о зле дошел до нас только в латинском переводе, *de malorum subsistentia*, сделанном доминиканцем Вильгельмом Мербеке, который в конце XIII-го века был латинским архиепископом в Коринфе. Однако, не следует забывать, что неоплатоническая точка зрения на зло было уже привычной для богословской мысли, — достаточно напомнить о Григории Нис-

ском. И определения мнимого Дионисия, взятые у Прокла, по смыслу совпадают с определениями Григория...

У Дионисия остается неясным, какова последняя судьба зла... Выровняется ли некогда злородное бессилие, исполнится ли нарушаемая злом, как лишением, гармоническая полнота бытия? Или зло, пусть как лжелик, или полупризрачная акциденция, существующая силою добра и ради добра, парадоксально входит в самый лад и строй? Дионисий не договаривает здесь до конца. Но очень характерно, что о зле он говорит только мимоходом, как бы в скобках.

3. Наверху тварной лестницы стоят горние ангельские чины, — “бесчисленно блаженное воинство премирных умов”... Их совершенство определяется высокой и преимущественной степенью доступного и свойственного им Богообщения. По чистой духовности своей природы они всего ближе к Богу, и потому являются посредниками в Его откровении миру, вестниками Его воли и Его тайн. Это служение и выражает имя “ангелов,” приложимое ко всему горнему миру; в строгом смысле это есть имя одного только из небесных чинов, при том низшего. По самой своей природе, не только по совершенству, ангелы выше человека; именно поэтому чрез них совершается Божие откровение, и только чрез них. “Деятельность всякой иерархии делится на священное принятие ими самими и сообщение другим истинного очищения, божественного света и совершенствующего знания”... Ангелы были руководителями ветхозаветных праведников, через ангелов был дан закон Моисею, архангел Гавриил принес таинственное благовестие Захарии и Марии, ангелы благовествовали Иосифу и пастырям Вифлеемским... Сам горний мир имеет иерархическое строение, и не все ангельские чины в равной мере владеют божественным просвещением; и здесь низшие приемлют от высших. Мир ангельский в представлении Дионисия есть единое целое и вместе с тем — лестница. Ведение и совершенство “в прохождении своем к низшим постепенно ослабевает,” замечает он. Все ангелы в известной мере причастны Божеству и сообщаемому от него свету. Но при этом высшие являются посредниками и руководителями низших, постоянно соучаствуют в промыслительной силе, и сами имеют свет и силы низших; но низшие чины не имеют того, что принадлежит высшим... Тайны пренебесных умов нам не доступны, — разве в той мере, “сколько Бог открыл нам чрез них же самих, как знающих себя,” т.е. в меру ангельских явлений, “бывших святым богословам.” Об ангелах мы узнаем в неких прообразовательных символах, от которых мы должны восходить к означаемому, — от чувственных образов к духовной простоте. Образы не сходны с означаемым, — они грубы; и этим оттеняется высота означаемого. Образы точно сокрывают святыню некою священной завесой от плотских умов. Жизнь наша не связана необходимостью, и Божественные лучи небесного просвещения не помрачаются свободною волею существ, управляемых Провидением; но неодинаковость духовного взора приводит к тому, что различны степени просвещения и даже совсем прекращается причастие преобильного просвещения. Однако, “источный луч один и прост, всегда тот же и всегда обилен.” Дионисий приводит в систему уже сложившееся церковное учение о девяти чинах ангельских, распределяя их в три тройственные группы. Первая и высшая триада, это — Херувимы, Серафимы и Престолы, предстоящие “как бы в преддвериях Божества,” у самого Троического святилища, “окрест Бога,” в ближайшей, непосредственной близости к Нему. Им доступно прямое и непосредственное ведение Божественных тайн. Они живут и как бы пронизаны неизреченным светом, созерцают Бога в ярком свете. Это — пламенеющие или горящие серафимы, и обильные познанием и мудростью херувимы; эти имена — имена их Богоподобных свойств. Пламенность серафимов обозначает огненность их любви, — ими правит сам Бог. Они передают Божественное ведение низшим чинам и “суть реки пре-

мудрости.” Эта первая иерархия, единая, единокупная, которой нет богоподобнее, которая всего ближе к первому озарению от Первоначального Божественного света, превосходит всякую видимую и невидимую сотворенную силу. Это — “домашняя у Бога и во всем сходная с ним иерархия.” Совершенно неизменна их любовь к Богу; и они “сохраняют основание Богоподобной своей природы всегда непоколебимым и неподвижным.” Они обладают “совершенно простым знанием высочайшего света,” “имеют ближайшее общение с Божественными и человеческими свойствами Иисуса”... Они освящаются непосредственно от Бога, “озаряются простыми и непосредственными озарениями,” и от самого Блага научаются премудрым причинам Божественных дел Его. И от них научаются низшие. Они участвуют в первоначальном знании и ведении “пре-светлых тайн,” и чрез это чисты, озарены, совершенны. Это — “Богоподобная иерархия,” “Божественные места Божия успокоения.” Они имеют “более сокровенное и более ясное озарение,” простое, единичное, первозданное, первоявленное, более целостное... Вторая иерархия, это — Господства, Силы, Власти. Им доступно уже только вторичное озарение, посредственно через чины первой иерархии... Еще ниже третья иерархия, — Начала, Архангелы, Ангелы. Чин ангелов включает лестницу небесных умов. Они всего ближе к земле, — это как бы “ангелы мира.” Ангелы приставлены к каждому народу, они предводительствуют земною иерархией... Здесь небесный и земной мир как бы смыкаются. И получается нисходящая лестница озарений и откровений... Бог как бы умаляет свои озарения и делает неведомым нечто из своих тайн, применительно к убывающей вместимости существ... В понимании Дионисия, это — непреложный порядок. “Каждый чин есть истолкователь и вестник высших себя, а всех высший — истолкователь Бога.” В сущности ангельский мир как бы заслоняет для человека Бога. Не оказывается прямого пути; и это открывает какую то неясность в христологических представлениях Дионисия. Он сравнительно редко говорит о Христе. Правда, в Воплощении Слова он признает полноту и исполнение Богоявлений, — но слишком подчеркивает неизреченность и таинственность этого явления. Божество остается сокровенным после этого явления и даже в самом явлении. Образ Богочеловека не был для Дионисия средоточием его духовного опыта... Дионисий продолжает старую александрийскую традицию, ясно выраженную у Климента и особенно у Оригена, резко окрашенную поздне-иудаистическим и эллинистическим мотивом посредства. Может быть, здесь есть, даже известный отзвук гностических “родословий.” Во всяком случае идея иерархии получает у Дионисия слишком резкие черты. Во имя принципа он поправляет даже священное Писание. Так он не соглашается видеть в серафиме, являвшемся пророку Исаии, действительного серафима. (Ис. 6:6). Либо это был ангел, названный серафимом ради своего огненного служения, либо чрез посредство ангела действовал серафим, которому ангел и усвоит свое действие, как первенствующему совершителю Божественных тайн...

Свой очерк “небесной иерархии” Дионисий заключает довольно подробным разбором символических образов, под которыми описываются и являются ангелы в Писании. Он подчеркивает таинственность ангельского мира и недоступность его человеческому разумению.

4. Цель жизни в общении с Богом, в обожении... Для этой цели и установлена иерархия. Обожение есть уподобление и соединение с Богом. Уподобление, но не слияние, — непреложная грань Божественной неприступности остается всегда ненарушенной. Это уподобление распространяется на весь мир, не только на разумные и словесные существа, — для каждого типа существ в сообразной мере... Только высшим горним ним чинам доступно “первое и преимущественное обожение”... Понятие обо-

жения у Дионисия иногда почти растворяется в понятии мира и лада, созвучия и единства, почти сливается с понятием естественной Богообразности всего существующего.

#### IV. Богослужение.

1. Мистика Дионисия есть мистика литургическая или сакраментальная. Путь к Богу ведет чрез Церковь и чрез таинства. Богослужение есть путь обожения и освящения. Церковь для мнимого Дионисия есть, прежде всего, мир таинств; именно в таинствах и чрез таинства осуществляется Богообщение. Иисус, богочначальный и сверхсущий Ум, призывает нас к совершенному единству Божественной жизни и возвышает нас до священства. Иисус — начало всякой иерархии, и небесной, и земной, и церковной. В церковной иерархии мы возвышаемся до ангельского мира. Можно сказать, церковная иерархия или священство есть в чувственном мире высшая ступень, непосредственно примыкающая к горнему миру чистых духов. В этом смысле земная Церковь есть “образ” небесной, — такое сопоставление делал еще Климент Александрийский... Сущность земной иерархии — в откровении, в “Богопредаанных словах.” Это предание не исчерпывается Писанием, но включает в себя и устное, тайное предание от апостолов, — здесь Дионисий напоминает Александрийцев... Иерарх хранит и передает это предание, передает в чувственных символах, как бы прикрывающих от непосвященных Божественные тайны. Дионисий подчеркивает мотив тайны. Этого требует не только сокровенность самого Божества, и не только благоговение перед святыней, — “чистое только для чистых,” — но и польза самих непосвященных, неподготовленных и новоначальных. К тому же, начало иерархии требует, чтобы на разных ступенях ведение открывалось в разной мере. Внешним должны быть недоступны и самые внешние символы (*disciplina arcani*). И затем знание и просвещение возрастают по ступеням. В Церкви Дионисий различает два тройственных круга. Первый, — священные чины, “иерурги.” Второй, — “чины совершаемых”... Ведение передается сверху вниз. Высший чин — епископский. Дионисий называет его просто: “чин иерархов.” Это — совершительный и завершительный чин, вершина иерархии, источник власти и священнодействия. На священниках лежит дело просвещения. Диаконы или “литурги” служат “очищению.” Именно они имеют обращение с еще непросвещенными, они готовят их к крещению, они руководят крещаемыми, как бы прививая их к новой жизни. Они стоят на грани священного чина и мирского. Пресвитерам принадлежит дальнейшее руководство, они объясняют просвещенным символы и обряды. Епископу одному принадлежит право священнодействия, в котором ему сослужат пресвитеры... В мирском кругу Дионисий различает снова три чина, соответствующие трем степеням священства. Низший чин — еще нуждающийся в очищении: оглашенные, кающиеся, одержимые. Второй чин, — “созерцательный,” — “священный народ,” *ἱερός λαός*. Они созерцают “священные символы и их сокровенный смысл”... Высший разряд — монахи или “феррапелты.” Ими руководит уже сам епископ, но посвящают их пресвитеры. По толкованию Дионисия имя монаха показывает ту целостную и нераздельную, “единовидную” или монашескую жизнь, которую они должны вести. Они должны устремлять свой дух к “Боговидной монаде,” должны преодолевать всякое рассеяние, собирать и объединять свой дух, чтобы в нем отпечатлевалась Божественная монада. Посвящение или “совершенство” монахов Дионисий называет таинством, — и впоследствии в Византии монашеское пострижение обычно считалось таинством. Однако, Дионисий резко подчеркивает, что монашество не есть степень священства, и монахи посвящаются для личного совершения, а не для руководства другими. Они должны повиноваться священным чинам, в частности, пресвитерам. Поэтому монахи посвящаются не чрез возложение рук, и без коленопреклонения пред жертвенником. Священник читает молитву (“эпиклизис”), посвящаемый произносит отречение от пороков и от “воображения”

(от “фантазии”), — священник знаменует его крестообразно, с призыванием Троического имени, постригает волосы, переодевает в новые одежды, и дает ему целование. Таков был древний чин посвящения, — в нем главное место занимает обет...

2. Дионисий говорит о трех “священнодействиях,” — Крещение, Евхаристия и Миропомазание... Крещением открывается вход в Церковь. Дионисий называет его “просвещением,” “Богорождением” или “возрождением.” Крещение совершает епископ, но совместно со всем пресвитерством, и среди священного народа, который своим согласием (“аминь”) скрепляет священнодействие. Крещальное просвещение дает прежде всего самопознание. И для каждого крещаемого, как вступающего в общение с Богом, обязательна целостная и собранная жизнь, стремление к неизменяемости... Крещение восполняется Помазанием, которое совершает тоже епископ. “Таинство мира” Дионисий связывает с идеей Божественной красоты, которую знаменует благоухание мира. Дионисий подробно толкует символические действия таинств, его толкования часто напоминают Кирилла Иерусалимского. Можно думать, что он передает общепринятое толкование, но при этом стремится к симметрии и параллелизму, — отсюда иногда насильственные сопоставления. Обращает на себя внимание постоянное употребление выражений, взятых из словоупотребления мистерий, часто вместо освященных церковным обычаем названий и слов. Вряд ли случайно, скорее с умыслом, — чтобы с особой четкостью противопоставить истинные “мистерии” Церкви мнимым языческим “таинствам.” Средоточием сакраментальной жизни является Евхаристия, — “таинство собрания или общения,” называет его Дионисий. Это по преимуществу есть таинство соединения с Единым, завершение или исполнение всякого совершения, “завершение соединения”... Внешним знаком единства является причащение от единой чаши и единого хлеба, — приемлющие единую пищу должны быть единообразными... Во всей символике Евхаристической службы Дионисий видит и подчеркивает именно этот мотив.

3. Последняя глава книги “О церковной иерархии” посвящена описанию и символическому объяснению погребальных обрядов. Дионисий говорит сперва о загробной участи верных — “жизнь невечерняя,” вечная юность, полная света, сияния, блаженства... Эта радость есть воздаяние за подвиг и верность, и потому не всем равное уготовано блаженство. Путь смерти есть путь священного возрождения, путь “палингенезии.” Ибо всем уготовано воскресение. И во исполнении сроков и тело будет призвано к блаженной жизни. Этим упованием определяется радостный характер погребального чина. Любопытно, что оглашенные, как еще внешние, не допускаются присутствовать при завершительных молитвах погребения, при чтении разрешительной молитвы, хотя допускаются кающиеся и одержимые. Это потому, что погребение есть внутрицерковная и общецерковная молитва, братская молитва и действие. Молитва об усопших и в особенности разрешительная молитва есть движение таинственной любви. И ее возносит епископ, верховный иерарх общины, “вестник Божественных оправданий.” Последнее целование есть символ братской связи и любви. И, наконец, погребаемого помазуют елеем, как был он помазан в начале своего христианского пути, при крещении...



## Писатели VI-го и VII-го веков.

### I. Леонтий Византийский.

1. С именем Леонтия во многих рукописях сохранился ряд важных догматико-полемических сочинений. Однако, очень нелегко и непросто установить, кто был этот Леонтий. Писатели VI-го века о Леонтии Византийском вовсе не упоминают, — ни историки, ни богословы; не говорит о нем и преподобный Максим Исповедник. В VII-ом веке о Леонтии упоминает патр. Софроний в перечислении мужей и отцов, “благодетельно учивших” о Христе. Анастасий Синаит приводит много выдержек из его сочинений. Но жил этот Леонтий, несомненно, много раньше, — во времена Юстиниана. В его сочинениях нет упоминаний о V-ом вселенском соборе, об осуждении “трех глав,” об осуждении оригенистов. Настойчивость писателя в защите Халкидонского собора, его горячность в возражениях монофизитам и несторианам, — все это было бы запоздалым уже в конце VI-го века... Прозвание “Византийского” может указывать не только на место рождения, но и на место первоначальной деятельности, — вероятно, именно последнее: в заголовке сочинения “о сектах” Леонтий называется “византийским схоластиком.” “Схоластик,” т.е. адвокат, хотя это имя употреблялось и в переносном смысле, — в значении ученого человека вообще. Во всяком случае Леонтий-писатель обладал серьезной философской подготовкой и проявлял большую диалектическую находчивость в религиозных спорах. В юности, по его собственному признанию, он был несторианином. Из заблуждения его вывели “божественные мужи,” т.е. монахи; и сам он стал монахом (так именуют его патр. Софроний и патр. Герман) По-видимому, монахом иерусалимским. Скудость биографических сведений побуждала новейших историков угадывать Леонтия-писателя в других Леонтиях, известных в истории VI-го века. Все эти попытки нужно признать неудачными. В частности, неосновательно отождествление его с тем Леонтием, тоже Византийским, о котором, как о ревностном оригенисте, рассказывается в житиях святого Саввы Освященного и Кириака Отшельника. В сочинениях Леонтия не только нет оригенистических мотивов, но прямо и решительно отвергаются нечестивые “Оригеновы догматы” (субординатизм, предсуществование душ, апокатастасис). И к тому же о писательской деятельности Леонтия-оригениста в источниках никаких упоминаний нет. Очевидно, были какие-то причины, по которым жизнь Леонтия-писателя осталась в тени, хотя его произведения получили большую известность и распространение. Разгадать их мы не можем.

2. Сочинения Леонтия сохранились во многих списках, из которых древнейший относится к IX или X веку. При неясности самого лица автора вопрос о его писательском наследии всегда останется сомнительным и спорным. Прежде всего нужно назвать книгу “Против несториан и еutihан,” — это запись устных споров с еретиками. Написание нужно относить ко времени после 527-8 и даже после 535 года (Антиохия называется здесь Феуполисом, а переименована так она была при патр. Ефреме, после землетрясения 527-528 гг. И затем здесь считается совершившимся разделение “севириан” и “юлианистов,” которое произошло после смерти монофизитского патриарха Александрийского Тимофея Элура в 535 году), но во всяком случае раньше осуждения Феодора Мопсуестийского на V вселенском соборе. Автор опровергает его “нечестие,” но о соборном осуждении не говорит. В этой книге Леонтий разбирает основные христологические термины и старается установить их точный смысл, а затем предлагает положительное раскрытие православного учения, в частности по вопросу о страданиях и смерти Христа. В последней части, посвященной несторианству, автор останавливается на разборе воззрений Диодора и Феодора и приводит много выдержек из их тво-

рений и из сочинений Нестория. В заключение своих рассуждений Леонтий приводит свод отеческих свидетельств. К этой книге примыкает короткое сочинение против Севира, — “30 глав против Севира.” Это краткий свод, схематический перечень тех вопросов, в решении которых Сефир расходится с Церковью. Вопросы терминологии и здесь занимают большое место. Сюда же принадлежит и диалог православного с акефалом под названием “Эпилисис,” разбор доводов Севира, сделанный в дополнение к прежним книгам.

Особое место среди сочинений Леонтия занимает книга “Против обманов аполлинаристов.” В истории монофизитства так называемые “подлоги аполлинаристов” сыграли большую и роковую роль. Многие сочинения Аполлинария были скрыты и как бы забронированы под ложным надписанием уважаемых и чтимых имен. Доверие к таким мнимо-отеческим творениям очень мешало Александрийским богословам в их догматическом исповедании (достаточно вспомнить о святом Кирилле). Трудно в точности восстановить историю этих “подлогов” (ложного надписания). Но особенное распространение они получили в монофизитской среде. Уже Евтихий в апелляции на Константинопольский собор 448 года к папе Льву ссылался на мнимое свидетельство папы Юлия, Афанасия и Григория (Чудотворца), — ссылался добросовестно, не подозревая “подлога.” Император Маркиан в своей грамоте палестинским монахам отмечал, что в народе распространяются книги Аполлинария, выдаваемые за изречения святых отцов. О подделках и подлогах упоминает и Юстиниан. Историк Евагрий говорит о влиянии этих подлогов, — надписание почитаемых имен (Афанасия, Григория, Юлия) на книгах Аполлинария удерживало многих от осуждения содержащихся в них нечестивых мнений. На известном “совещании” 531-533 года с севирианами Ипатий Ефесский отвел целый ряд отеческих ссылок указанием на подложность, т.е. ложное надписание... При таких обстоятельствах раскрытие и доказательство подлогов становилось острой и очередной задачей богословской полемики. В разрешении этой задачи самое видное место принадлежит именно Леонтию Византийскому. Его предшественник был Иоанн Скифопольский, о трудах которого Леонтий отзывается с большою похвалой. Сочинения Иоанна Скифопольского утрачены, это увеличивает для нас интерес трудов Леонтия. В своей книге он собрал много материала. Он приводит подложные свидетельства и сопоставляет их с подлинными суждениями тех лиц, которым они приписываются. Также поступает он и в книге “Против монофизитов.” С другой стороны, он сличает эти свидетельства с несомненными текстами Аполлинария и его учеников и показывает их совпадение по смыслу. В этой связи Леонтию приходится входить в подробный разбор аполлинаризма. Критические доводы Леонтия отличаются большой точностью и убедительностью.

Другие произведения Леонтия дошли до нас в переработанном, не в первоначальном виде и составе. Таков, по-видимому, обширный “Трактат против несториан” в семи книгах, богатый историческим материалом. Текст постоянно прерывается, план спутан, есть существенные различия в стиле отдельных частей, — это заставляет видеть здесь позднейшую переработку. Тоже приходится сказать и о книге “Против монофизитов.” Здесь к тому же явственно выступают позднейшие вставки, указывающие на события и обстоятельства другого времени. Книга “О сектах” или “Схолии,” как показывает самое надписание ее в рукописях, сохранилась в пересказе некоего Феодора, записанном “с его голоса” (под его диктовку). Трудно сказать, кто был этот Феодор, “боголюбнейший авва и мудрейший философ.” “Схолии” записаны несомненно с живого голоса, — следы живой разговорной речи явственно проступают в известном нам тексте. Впоследствии книга еще раз подвергалась переработке, в ней на лицо позднейшие вставки. По содержанию своему книга “О сектах” представляет система-

тический свод ересеологического материала в историческом порядке, с особенною подробностью в отделах христологических.

Самая поврежденность сочинений Леонтия свидетельствует о том, что они были в частом употреблении. Их переписывали с сокращениями, делали из них выдержки. Таково происхождение так называемых “отрывков” или “схолий” Леонтия, извлекаемых из различных сборников. Может быть, впрочем, что и отдельные заметки самого Леонтия. Было высказано предположение, что это отрывки из несохранившегося обширного полемического труда Леонтия (подобного сборнику, известного под именем “Учение древних отцов о воплощении Слова” (конца VII-го или начала VIII-го века) или “Путеводителю” Анастасия Синаита, VII-го века) и что все вообще сохранившиеся сочинения Леонтия представляют собою тоже переработку этого основного произведения. Такое предположение не оправдывается более внимательным исследованием. Вопрос о древних сводках отеческих свидетельств и заметок требует, впрочем, нового и дальнейшего изучения.

3. Как полемист и богослов, Леонтий прежде всего схоластик и диалектик. Прежде всего, он стремится к твердому и точному определению основных понятий, — это требовало от него самое положение богословских вопросов в его время; нужно было отчеканить и философски обосновать единообразную и законченную христологическую терминологию. Но на этом Леонтий не останавливается. Свое богословское исповедание он стремится обосновать не столько “естественным рассуждением,” сколько “свидетельством Писания,” от “Божественных Писаний и святых отцов.” В особенности широко он пользуется именно отцами. В них он видит “чудных советников святого Духа.” Они не от себя говорили, но Дух Отца говорил в них, и потому не принимать отцов, славных и известных в Церкви, значит противиться велению Божию. “Согласию с отцами” Леонтий придает решающее значение. Поэтому, к своим сочинениям он и присоединяет особые своды или “цветники” отеческих текстов. В особенности часты и обильны ссылки на святого Кирилла и на Каппадокийцев. Однако, к отеческим свидетельствам Леонтий относится не без критики: “надлежит заботиться не о словах, но о мыслях; и если есть какое-нибудь новое слово, раз оно отвечает своему назначению и согласуется с изначально исповедуемым православием, его нужно уважать и почитать, как соответственное.” Напротив, “если какое-нибудь речение, употребляемое во Священном Писании и у святых Отцов, по нечестивому нововведению переносится кем-либо в сторону от истинного смысла, то нужно его отбрасывать и отвращаться от них, как от ловких шулеров, подделывающих не только изображение, но не надпись” (на монетах)...

В своей богословской работе Леонтий руководился прежде всего полемическими потребностями и задачами времени. Он не был систематиком. Если и строил систему, то только затем, чтобы связною схемой богословских понятий устранить благоприятную для еретических перетолкований двусмысленность или многозначность недосказанных отеческих свидетельств. “Воздвигнута всеобщая война об образе единения, о котором многие ничего не знают и сомневаются, говорит Леонтий: — “поэтому *нужно философствовать*, чтобы узнать, с чем мы согласны и с чем нет”... Опираясь на отцов (“я все беру у отцов!”), Леонтий подвергает старые и бесспорные определения строгому анализу, приводит их в стройную и законченную систему. Всего более он опирается на святого Кирилла, хочет быть истолкователем его христологии. Монофизиты в борьбе с “синодитами” подчеркивали расхождение формул святого Кирилла и Халкидонского ороса. И Леонтий прежде всего старается показать, что при видимом разногласии и несовпадении словесных формул святой Кирилл и халкидонские отцы говорили одно

и то же. С другой стороны, он старается провести ясную разграничительную черту между православным учением и христологией севириан.

4. В догматической полемике прежде всего требовалась точность и твердость понятий. Леонтий в своем христологическом словоупотреблении повторяет учителей II-го века, и больше всего каппадокийцев. Понятие *естества*, φύσις, отождествляется у него с понятием *сущности*, οὐσία. “Естество” указывает прежде всего на общность происхождения, на единство рода. И вместе с тем, “естественное” есть нечто врожденное или прирожденное. “Естество” есть *общее* понятие, *обобщающее* понятие, указывающее на общее в вещах. Но существуют реально только отдельные или индивидуальные вещи, — “естество” реально только в них, во множестве особей. Тот же смысл имеет понятие “сущности.” В этом Леонтий последовательный аристотелик. Вслед за каппадокийцами Леонтий определяет ипостась, как частное, особенное, конкретное. “Естество” (или “сущность”) и ипостась относятся, как *общее* и *частное* (вернее сказать, единичное). О прежних колебаниях в определении этих понятий Леонтий знает и объясняет их непоследовательностью. Однако, характерным в понятии ипостаси для Леонтия оказывается не его большая конкретность. Ипостась означает прежде всего “самостоятельное существование” (τό καθ' ἑαυτὸν εἶναι), — существуют только ипостаси (“особи”), и нет (т.е. не существует) “безипостасной природы.” “Природа” реальна только в “ипостасях,” в “неделимых” (в “атомах” или индивидах). Все существующее ипостасно, т.е. индивидуально. Но в мире духовном *ипостась есть лицо*, “лице само по себе существующее” (срв. в Халкидонском оросе). Вслед затем Леонтий делает очень существенную оговорку и вводит новое понятие. Если нет “безипостасной” природы, это еще не означает, что природа реальна только в своих *собственных* индивидуализациях или ипостасях. “Осуществиться” природа может и в иной ипостаси, в ипостаси (или “неделимом”) *иного рода* (иного естества). Иначе сказать, существуют не только “одноприродные” особи или ипостаси, но еще и *сложные*, — в них при единстве (или единичности) ипостаси мы наблюдаем реальность двух или многих природ во всей полноте их естественных свойств. Так “человек” есть единая ипостась из двух различных природ, из души и тела, определяемых разными “естественными” понятиями. “Ипостасность” не есть индивидуализирующий признак. Можно сказать больше, — не есть признак вообще. “Ипостасность” есть начало *разделения* и *разграничения*, — не столько “различения” (“различаются” между собою “природы,” по своим существенным признакам), сколько именно “разделения”... ипостась есть “отдельное,” “раздельное существование,” — “предел”... В сложных ипостасях одна природа осуществляется в ипостаси другой... Она реальна “*во ипостаси*,” но не обязательно в собственной... Так Леонтий устанавливает понятие “*воипостасности*,” τὸ ἐνυπόστατον. “Не одно и то же ὑπόστασις и ἐνυπόστατον, как не одно и то же οὐσία и ἐνοῦσιον. Ибо каждая ипостась означает *кого-то*, а ἐνυπόστατον означает сущность (природу). Ипостась означает лице, определяемое свойствами, а “*во-ипостасность*” указывает на нечто несамослучайное, что имеет свое бытие в другом, а по себе не созерцается”... “Во-ипостасность” есть реальность в иной ипостаси. Отсюда видно, что действительность какого-нибудь естества в определенном индивидуе еще не означает признания здесь ипостаси данного естества. Легко предвидеть христологическое приложение этого принципа... Леонтий логически спускается от общего к частному. Объем сужается и содержание обогащается признаками. Этот порядок мысли как раз обратен порядку действительности, где индивидуальное первее общего, ибо общее дано только в индивидуальном. Но важно, что при этом логическом нисхождении мы еще не доходим до ипостаси. Ипостась описывается разделяющими свойствами, но не они образуют ипостась. Можно сказать, ипостась есть образ существования, но это не есть индивидуализирующий признак... Свойства,

описывающие или определяющие каждую ипостась, Леонтий по Аристотелю называет “случайными” (τά σχυμβεβηκότα). И при этом различает эти конститутивные (иди “существенные”) акциденции, как “не-отделимые,” от обычных “случайных” признаков, всегда “отделимых” без нарушения неделимой цельности... “Во-ипостасность” есть один из возможных случаев соединения или взаимодействия природ. Соединение без слияния, т.е. без утраты или без изменения существенных свойств соединяющихся природ, — таково, например, единство души и тела в человеке, соединенных “взаимною жизнью,” но не прменяющихся в своем существе. Такое соединение, по мнению Леонтия, и есть собственное и завершенное единство, единство “в ипостаси,” — ипостасное единство, ἐνωσις ὑποστατικῆ. У Леонтия это понятие получает терминологическую четкость и твердость.

5. Воплощение Слова есть таинство и тайна, “мистерия”; и вместе с тем, из всех тайн именно оно явлено “в естественной видимости,” — в историческом образе Богочеловека. Во Христе нераздельно открывается и созерцается двоякое. Он есть Бог и человек, “совершенный” Бог и “совершенный” человек, “Един от Святыя Троицы” и “один из нас.” Так открывается родство природ, которое не снимается соединением. Со-единение, настаивает Леонтий, предполагает соблюдение двойства, — соединиться могут только два, а если исчезнут соединяемые, прекратится самое соединение. Снова Леонтий поясняет свою мысль примером человеческой ипостаси. Сохранение двойства или пребывание природ в соединении без изменения в “естественных свойствах” несколько не ослабляет единства. Счислять природы не значит “разделять,” — число не разделяет, но различает... Природы различны, но нераздельны... Единство полагается соединением. В соединении Христос един, — едина ипостась, или лице, или индивид, или субъект. Это единство лица или субъекта и означается именем Христа. Это — имя ипостаси, как бы личное имя, “имя личности” (τοῦ προσώπου ὀνομα). Можно сказать, Христос есть имя Слова в Его воплощении, имя Воплощенного Слова. Ибо единая ипостась Богочеловека есть именно Ипостась Слова. В ней происходит соединение, в нее воспримется и как бы “олицетворяется” (ἐπρωσώπολοίησε!) человеческое естество, — и при этом Божественная Ипостась остается простой и неизменной, как и до соединения. Ведь полнота не может восполниться... Впрочем, по силе соединения можно говорить о “сложности” (или “сложении”), разумея под этим самый факт Воплощения (т.е. реальность двух природ)... В воплощении Слово воспринимает не человеческую природу вообще, но индивидуализованную человеческую природу. Иначе сказать, по человечеству Христос отличается индивидуальными и особенными признаками или свойствами от прочих людей (от со-человеков), подобно тому, как различаются человеческие индивидуальности между собою. Поэтому и можно сказать: “один из нас.” Однако, индивидуализована человеческая природа “во ипостаси Слова,” — ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστήναι. Слово воспринимает человеческое естество не в его “общности,” но в его “цельности” (“целого человека,” ὅλον ἀνθρώπον)... Соединение начинается с возникновением человеческого естества Слова, т.е. с зачатия. Впрочем, Леонтий как будто допускает (правда, только логическую) возможность некоего “пред-существования” человеческой природы. Его сбивает слишком точная параллель с человеческим составом: душа и тело разъединяются в смерти и существуют до времени раздельно, т.е. каждое естество в собственной ипостаси, и только в воскресении снова соединяются в единство ипостаси. И нередко о “сложной” ипостаси Христа он выражается так, точно она “слагается,” — а не так, что человеческое естество воспримется в самую ипостась Слова. Здесь у Леонтия неясность и недосказанность... Он слишком увлекается логической симметрией и не всегда с достаточной ясностью отмечает “несамостоятельность” во-ипостасного бытия человеческого естества во Христе. Иногда очень сбивчиво вы-

ражает простую и бесспорную мысль: по человечеству Христос отличается от “со-человеков,” как “иной от иных,” то есть как “ипостась” (как индивидуальность), ибо внутри единой природы раздельность существования определяется именно “ипостасностью.” Леонтий никак не хочет сказать, что человечество Христа “самоипостасно,” т.е. существует о себе. Тогда не было бы подлинного единства ипостаси или субъекта, И такое “относительное соединение” (ένωσις σϋητικῆ) Леонтий решительно отрицает. Оно хочет сказать только, что Христос индивидуален в своем человечестве, что в сопоставлении с человеческими ипостасями он есть “иной” или “особый” среди людей. Но эту мысль он выражает слишком резко и невнятно. Особенно потому, что он сопоставляет это различие Христа от людей по человечеству с Его различием по Божеству от других Троических ипостасей, — а в последнем случае есть действительное различие Ипостаси от ипостасей. Однако, у Леонтия это только неточность языка, увлечение параллелизмом природ. Он никогда не забывает установленного им различия “ипостасности” и “воипостасности” и прямо говорит о втором рождении Слова — от Марии Девы, о *втором рождении* Слова, а не только человеческой природы (конечно, “Воплощенного Слова” или, лучше, Воплощаемого). Ведь существует человечество именно “в Слове,” — Леонтий не говорить: “во Христе.” И единство ипостаси Воплощенного Слова оправдывает “перенесение имен,” как способ выражать взаимность” свойств. Можно назвать Слово Сыном человеческим. Можно сказать, что “Господа Славы” распяли. Можно в виду единства ипостаси, к которой собственно и относится то, что говорится о каждой природе: “об Одном и том же скажется по разному.” И различие естеств вполне соблюдается. “Взаимность” никогда не превращается в “слияние.” Взаимность возможна именно в “ипостасном” соединении и невозможна ни при “разделительном соединении” (“по благоволению”) несторианской доктрины, ни при “слиятельном соединении” монофизитов, — ибо при “единстве природы” невозможно существование “противоположных” свойств, что предполагается “взаимностью”... Формулу святого Кирилла Леонтий считает неудачной и неосторожной, наводящей на ложное понимание, даже при оговорке: “единая сложная природа” (у Севира), что к тому же и логически нескладно... Леонтий решительно настаивает на “ипостасном” характере богочеловеческого единства. Именно ипостась едина, при двойстве природ. Понятие “ипостаси” лучше всего выражает единство индивидуальности (όλότης ύποστατικῆ), единство субъекта, единство Христа. И понятие “во-ипостасности” отчетливо определяет полноту реальности человеческого естества без всякого намека на его “самостоятельность.” Не Леонтий впервые воспользовался этим термином (срв. еще у Псевдо-Афанасия, Против Аполлинария I, у Дидима, затем у Евстафия монаха), но у него впервые получает он всю свою выразительность и силу... Историческое значение и влияние Леонтия тем именно и определяется, что он сделал опыт синтетически раскрыть всю христологию из понятия “единой ипостаси.” Этим устранялась вся двусмысленность прежнего “восточного” диофизитизма, этим отстранялись насильственные конструкции севирианской доктрины... Леонтий примыкает к аристотелевской традиции Каппадокийцев. Но это был эклектический аристотелизм. В антропологии Леонтий был скорее платоником (через Немезия Емесского, писавшего “О природе человека”)... Недосказанное Леонтием было восполнено впоследствии, в особенности у Дамаскина.

6. В споре с афтартодокетами Леонтий подробно раскрывает учение о человечестве Слова. Он исходит из сотериологических предпосылок. В отличие от Юлиана Галикарнасского, он считает, что Первозданный Адам был создан в “тленной” (т.е. смертной) плоти, и бессмертие было доступно для него только чрез вкушение от “древа жизни,” — т.е. было для него динамической задачей, возможностью, а не “естест-

венным” состоянием. Это значит, что в грехопадении плоть человеческая не стала смертной впервые, но стала умирать, — возможность бессмертия была утрачена, возможность “тления” проявилась. Стало быть, из того, что Христос имеет природу Первозданного Адама, еще не следует, что плоть Его “нетленна” от самого Воплощения. При всей ее непорочности и чистоте возможность смерти иди “тления” в ней остается и снимается только через действительную смерть, в воскресении. По природе (*κατά φύσιν*) плоть Христа доступна страданию, не изъята от “безукоризненных страстей” или “страдательных” состояний. И не только по особому попущению или уничтожению Слова, как думал Юлиан. Но именно по природе (хотя и нет в ней актуальных оснований для смерти)...

Ипостасное единство не требует изменений в естественных свойствах человечества и не повреждается страдательностью плоти. Правда, в силу ипостасного единства мера естества превышает (*ὕπερ φύσιν*), но законы естества не упраздняются (*не παρά φύσιν*). И для Спасителя нетление *выше* естества. До воскресения мера естества превышает лишь иногда. Именно чудеса суть исключение в Евангельской истории Воплощенного Слова, а не уничтожение, как изображал то Юлиан. Для него спасение в Воплощении уже как бы завершалось, а Евангельская жизнь представлялась неким рядом сверхдолжных дел. Для Леонтия, напротив, Воплощение есть только начало, и во всей жизни Спасителя он видит внутреннее единство и нарастание. Леонтий напоминает, что “нетление” не есть некий исключительный дар, ибо оно обещано всем. Прирожденное нетление плоти не увеличивало бы славы Спасителя; напротив, вся жизнь Спасителя была бы тогда непонятной... Зачем Он страдал и умер на Кресте, если прославление и обожение человеческого естества уже совершилось в самом Воплощении?. И если человеческая природа Спасителя обладает актуальным “бесстрастием” и “нетлением” в силу ипостасного соединения, то не умалится ли его полнота при каждом попущении страданий и немощи... Весь смысл замечаний Леонтия в том, чтобы подчеркнуть совершенную реальность телесной жизни Спасителя, исполняющейся чрез вольную смерть в воскресении, когда впервые тело Спасителя актуально облекается нетлением... Леонтий резко различает обожение души и тела. Человеческое во Христе чисто от греха. И потому душа Спасителя от начала причастна всем благам Слова, причастна блаженству и всеведению, — на этом Леонтий настаивает против Феодора Мопсуестийского с его учением о нравственном совершенствовании Христа и о Его изначальном неведении. Это изначальное обожение души связано с ее безгрешностью и чистотой. Но отсюда нельзя заключить о нетлении плоти. Непорочность не исключает возрастания, и родился Спаситель, как младенец... Смерть побеждается актуально только чрез смерть, вольную (ибо “нас ради”), но естественную... И воскресение впервые актуализирует нетление; именно Воскресение становится источником жизни и нетления для всего рода человеческого, как “единосущного” со Христом по человеческому естеству, в силу своего таинственного “подобострастия” (“гомеопатии”). Это нетление я “бесстрастие” раскроется в последние дни. Грешники подпадут новым страданиям. Однако, эти грядущие страдания существенно отличны от нынешних, связанных с естественной страдательностью смертной плоти.

Так в своих возражениях Юлиану Леонтий удачно приводит спор к его антропологическим предпосылкам, к учению о первозданной природе и о первородном грехе.

## II. Полемисты V-го и VII-го веков.

1. В самом начале VI-го века против Севира писал некий Нефалий, палестинский монах; об этом мы знаем только из ответа Севира, Несколько позже Севиру возражал Иоанн Кесариец или Грамматик, который писал также в защиту Халкидонского

собора (его не следует смешивать с Иоанном Хозевитом). Об этих возражениях мы знаем тоже только из книг Севира “против Грамматика.” К тому же времени относится полемическое выступление Иоанна Скифопольского, — на его книгу против Севира ссылаются отцы VI-го собора (срв. и в *Doctrina patrum*). Ираклион Халкидонский писал против евтихиан; патр. Фотий отмечает еще его обширное опровержение манихейства. Нужно назвать еще “Догматическую Панопию,” составленную, вероятно, Памфилом Иерусалимским, другом Козьмы Индикоплова (путешественника по восточным морям, автора примечательной “Христианской топографии”).

2. Время Юстиниана было временем особого полемического возбуждения, в связи с попытками достигнуть соглашения и воссоединения Церкви. Прежде всего нужно отметить догматические послания самого императора. Юстиниан был во всяком случае богословски образован и воспитан. При всем своем влечении к воссоединению с монофизитами, сам он богословствовал вполне православно. Только в старческие годы он увлекся учением афтартодокетов, но его эдикт о нем не дошел до нас. Слабость Юстиниана была в том, что он торопился декретировать свои богословские взгляды, как норму исповедания. И в стремлении к единству бывал то слишком терпим, то превращался в Диоклитиана. Однако, в своем богословии он всегда стремился исходить от отеческих преданий. Его богословские вкусы очень типичны: он отвращался от антиохийского богословия и возмущался Оригеном, всего ближе для него были Кирилл и каппадокийцы. В общем Юстиниан очень близок к Леонтию; впрочем, учения о “воипостасности” у него не встречаем, его язык менее точен...

Ко времени Юстиниана относится полемическая деятельность Ефрема Антиохийского, бывшего патриархом с 527-го по 546-ой год. Сочинения Ефрема известны нам в пересказе Фотия. Он писал против несториан и монофизитов, в защиту Кирилла и Халкидонского собора. Он был решительным противником оригенизма. Особенно любопытны его замечания против юлианистов (о “бессмертии” Адама)... Очень интересны догматико-полемические трактаты Иоанна Максенция, известного больше всего по своему участию в так называемых “феопасхитских” спорах. Он спорил и с несторианами, и с пелагианами, и с монофизитами. Формулу скитских монахов: “пострадал Единый от Святой Троицы” он развивал в целостное богословское учение об Искуплении... Очень интересно догматическое послание некоего монаха Евстафия “О двух природах,” в котором спор с Севиром приводится к вопросу о двух действиях (в связи с монофизитской критикой “свитка” Льва)... Патр. Фотий подробно пересказывает книгу некоего монаха Иова “О воплощении,” очень характерную по плану и по терминологии... Все эти мелкие полемические памятники очень помогают войти в дух эпохи, в дух и смысл монофизитских споров... Особо нужно отметить трактат константинопольского пресвитера Тимофея “О принятии еретиков,” богатый фактическими данными по истории монофизитских толков и разделений...

3. К концу VI-го века относится деятельность Авастасия Антиохийского. Кафедру он занял в 561-м году, но уже в 570-м году был сослан и заточен, и возвратился в Антиохию только в 593-м году. В заточении он много писал, главным образом против афтартодокетов и против Филопона. Его сочинения изданы только в латинском переводе. Характерно, что Анастасий опирается почти исключительно на Писание и древних отцов почти не упоминает. Основная мысль Анастасия — страдания Богочеловека. Его мысли нашли отзвук у преподобного Максима и у Дамаскина.

К тому же времени относится деятельность святого Евлогия Александрийского. Из антиохийских игуменов он вступил на Александрийскую кафедру в 583-м году и занимал ее до смерти, в 607. Он много писал, но большинство его творений известно



нам только по выпискам Фотия. Из сохранившихся отрывков особенно характерны выдержки из большой догматической книги “О Святой Троице и о воплощении.” Нужно подчеркнуть, святой Евлогий очень точно развивает учение о “естественной” человеческой воле во Христе, прямо говорить о “двух действиях” и о “двух хотениях,” и подтверждает свои размышления глубоким анализом основных евангельских текстов. В этом отношении он является прямым предшественником преподобного Максима.

4. Из писателей VII-го века нужно назвать, прежде всего, святого Софрония Иерусалимского. Он вышел из монашеской среды. С большим основанием будущего патриарха можно видеть в том Софронии софисте, который был другом Иоанна Мосха и его спутником в агиографических путешествиях. Родом из Дамаска, он родился около 550-го года. В молодости он был “софистом,” т.е. учителем словесности. Но рано ушел в монастырь, в лавру святого Феодосия, где встретился и сблизился с Иоанном Мосхом. Вдвоем они объезжают палестинские и сирийские обители; нашествие Хозроя помешало им возвратиться в Палестину, они направились в Александрию, где пробыли довольно долго, при святого Евлогии и при святом Иоанне милостивом. Вероятно, в эти годы они объезжают пустыни и святыни Египта. Затем через Кипр отправляются в Рим. Иоанн Мосх здесь скончался, около 620-го года. Софроний перенес его прах в лавру святого Феодосия. Он закончил и издал “Луг Духовный,” труд жизни своего покойного друга. В 630-м году Софроний снова был в Египте. Он был здесь в те годы, когда начиналось монофелитское движение, и сразу выступил против Кира. В 634-м году он был избран на Иерусалимскую кафедру. Это было время сарацинских нашествий, и вскоре после взятия Иерусалима Омаром Софроний скончался (638 г.) — Софроний не был богословом по призванию. На догматические темы он высказывался, как пастырь. Всего важнее его известное окружное послание, изданное при вступлении на кафедру, где Софроний предлагает подробное исповедание веры в виду проявившегося монофелитского соблазна. Впоследствии, на VI-ом соборе, оно было принято, как точное изложение веры. Послание Софрония очень мягко. Он настаивает только на главном. Сперва говорит о Троической тайне, затем переходит к христологии. Он говорит в привычных антитезах, напоминающих свиток Льва. Бесплотный воплощается, и Вечный приемлет рождение во времени, — Бог истинный становится и человеком истинным. В воплощении Слово приемлет “весь состав человеческий,” — “и единосущную нам плоть, и разумную душу, однородную нашим душам, и ум, совершенно одинаковый с нашим умом.” И приемлет так, что все человеческое начинает быть тогда, когда начинает быть человечеством Бога Слова. Два естества соединяются в единой ипостаси, “будучи ясно познаваемы, как два,” — и каждое сохраняет и в соединении всю полноту особых свойственных ему качеств и определений. Из неизменности двух естеств Софроний выводит различие двух действий (о двух волях он не говорит). Ибо именно в действиях раскрывается различие природ. “Мы исповедуем то и другое естественное действие в том и другом естестве и существе, из которых ради нас соделалось во Христе неслитное соединение, и соделало единого Христа и Сына всецелым Богом, которого нужно признать также и всецелым человеком.” Оба действия относятся к единому Христу, по нераздельному единству Его ипостаси. И по человечеству действует Бог Слово. Однако, все человеческое Христос переживает “по человечески” и “естественно” (φυσικῶς καὶ ἀνθρώπινως), хотя и не по необходимости или невольно. Именно здесь лежит ударение Софрония: “по человечески,” но без той “страдательности” или пассивности, которая характерна для “простой,” т.е. грешной, природы человека...

В историю христианской письменности Софроний входит не столько как богослов, сколько как агиограф и писец. Трудно определить долю его участия в со-

ставлении “Луга Духовного.” Несомненно ему принадлежит похвала и сказание о чудесах святых Кира и Иоанна целителей, — поводом к составлению было его чудесное исцеление от глазной болезни. Усваивать патр. Софронию житие преподобной Марии Египетской нет оснований... Гомилии Софрония интересны по тем историческим деталям, которые позволяют представить себе жизнь Церкви в завоеванном Иерусалиме. В догматическом отношении особенно важно слово на Благовещение... Софроний был и песнописцем. Не всегда можно удостоверить принадлежность Софронию надписанных его именем песнопений. Песнопения под его именем в Постной Триоди несомненно ему не принадлежат. Почти вне спора подлинность сборника “анакреонтических” стихотворений. Это не богослужебные песнопения, скорее гомилии, сказанные мерной речью... Известное под именем Софрония объяснение литургии ему не принадлежит. Но вообще над церковным уставом он работал. Симеон Солунский именно Софронию приписывал введение устава обители святого Саввы в общее употребление в Палестине...

5. Преподобный Анастасий Синаит был игуменом горы Синайской. Отсюда он не раз путешествовал по Сирии, Аравии и в Египет, с полемическими и миссионерскими целями. О жизни его мы знаем мало. Умер он лет двадцать спустя после VI-го собора. Он был прежде всего эрудитом. Все его книги написаны для споров. Главная из них — “Путеводитель” (Ὁδηγός; лучше было бы перевести: “руководство”). Она составила из отдельных глав и посланий, в которых Анастасий разбирает отдельные и частные возражения монофизитов, на основании Писания и по свидетельству древних. Такой же характер имеет и книга “Ответов на вопросы” (в старину говорили “Вопросоответы”). Это скорее руководство по эвристике (искусство спора), нежели по “диалектике.” Правда, Анастасий обличает дух мелочного совопросничества; однако, и сам разбирает и разрешает мелочные трудности и недоуменные вопросы. Для историка здесь много неясных деталей, особенно в объяснении и применении текстов Писания. Очень важны и ссылки на древних. Но дух системы исчезает, связь слабеет, и внимание теряется в лабиринте апорий... Нужно назвать еще толкование Анастасия на Шестоднев, из 12 книг только последняя дошла до нас в подлиннике. Объяснение дается только аллегорическое (“анагогические созерцания”). Так же Анастасий объясняет и псалмы... Нужно подчеркнуть: Анастасий мыслит всегда в Аристотелевских категориях, хотя и считает “Аристотелево пустословие” источником всех ересей.

### III. Сборники.

1. В христологическом споре был резко поставлен вопрос о богословских преданиях. Это связано было с борьбой школ или направлений. Назрела потребность подвести исторические, иногда критические, итоги, и закрепить свое исповедание свидетельством и авторитетом древних. Уже у святого Кирилла в его полемических посланиях мы находим систематический подбор “отеческих мнений.” Собирали древних свидетельства заняты и антиохийцы, особенно Феодорит (в “Еранисте”). На Западе Иоанн Кассиан опровергает Нестория свидетельством прежних учителей, папа Лев от древних опровергает Евтихия. На соборах V-VII в.в. со вниманием перечитывают своды отеческих изречений (в особенности на V-м и на VI-м Вселенских соборах, на Латеранском соборе 649-го года). В особенности обильны выдержки из древних писателей у Леонтия и у преподобного Максима... Так постепенно слагаются догматические сборники (или “цветники,” “флорилегии”). Здесь оживает вновь литературная форма, типичная для эллинистической эпохи. Для нужд преподавания или для школьной полемики в то время составлялись многочисленные сборники образцовых выдержек или свидетельств древних писателей, чаще всего назидательного содержания; достаточно

назвать “Апоффегмы” Плутарха или известный сборник Стобея... Проследить историю христианских “флорилегиев” во всех подробностях почти невозможно. Самый значительный из них известен под именем: “Слова святых отцов или выбор речений” (обычно называют по латыни *Doctrina patrum de Incarnatione Verbi*). Этот свод сохранился в нескольких списках, представляющих разные редакции; древнейший из списков еще VIII-го или IX-го века. Составление сборника нужно отнести ко времени VI-го Вселенского собора, но раньше иконоборческой смуты. С некоторым основанием в составителе можно угадывать преподобного Анастасия Синаита. Во всяком случае, выбор текстов в “Словах отцов” очень напоминает свод изречений в “Путеводителе” преподобного Анастасия... Особо нужно отметить еще сборник “Священных сопоставлений,” известный под именем преподобного Иоанна Дамаскина. Его литературная история еще не вполне выяснена... В рукописях мы встречаем и своды отеческих речений по отдельным вопросам, например, о догматическом смысле некоторых текстов (в частности Мф. 26:39<sup>3</sup> сл. или Лк. 2:52<sup>4</sup>)... Эти сборники подвергались дальнейшей обработке, дополнялись новыми статьями, когда новые вопросы занимали богословское внимание. В иконоборческое время возникают особые сборники свидетельств о почитании святых икон (свод текстов уже у Дамаскина, потом в деяниях VII-го собора)... Впоследствии получают большое распространение разнообразные сборники назидательного содержания. Их возникновение связано, скорее всего, с литургическими потребностями, с обычаем так называемых “уставных чтений,” заменивших свободную проповедь (срв. Трулл. 19). В раннее время за богослужением читали обычно мученические деяния, позже их стали заменять более или менее обширными выдержками из отеческих творений, всего чаще из творений Златоуста. Впрочем, окончательно обычай “уставных чтений” утвердился сравнительно поздно... Для историка все эти сборники представляют двойной интерес. Во-первых, нередко в них сохранились важные отрывки из утраченных произведений. Во-вторых, эти своды позволяют установить средний уровень и охват историко-догматической осведомленности в определенную эпоху. Они свидетельствуют нам скорее о читателях, нежели о писателях.

2. Другой характер имеют сборники экзегетические. Они слагались в процессе экзегетической работы над Священным Писанием, развивались из примечаний или замечаний к библейскому тексту, из так называемых “схолий.” (Это был античный обычай; срв. схолии к различным классическим авторам; иного рода были “схолии” к законодательным и другим юридическим актам)... Объяснения различных толкователей наслаиваются друг на друга. В процессе переписки или переработки очень часто опускаются т. наз. “леммы,” т.е. точные ссылки. Толкования сливаются иногда в связный текст. Обычно имена толкователей обозначаются краткими знаками, часто условными, иногда неясными. Для христианских экзегетических сборников (или “цепей,” *catenae*) характерно беспристрастие составителей, — можно сказать, их своеобразная беспринципность. Составители экзегетических сборников обычно стремятся к полноте и разнообразию, — конечно, в пределах известного или доступного для них материала. И потому нисколько не затрудняются ставить рядом авторов противоположных направлений, Оригена рядом с Диодором, Севира или даже Аполлинария рядом с Феодором Мопсуестским. Ведь и у еретиков бывают здравые и ценные мысли... Это “беспристрастие” придает особую важность экзегетическим сводам. В них сохранилось много отрывков из утраченных и отвергнутых книг, из толкований Оригена, Дидима, Диодора. Это часто позволяет восстановить забытые мотивы в истории толкования вообще и тол-

<sup>3</sup> И, отойдя немного, пал на лице Свое, молился и говорил: Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты.

<sup>4</sup> Иисус же преуспевал в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков.

кования отдельных характерных текстов. Иногда в катенах мы находим экзегетические отрывки из очень ранних авторов, например, Ипполита в даже Папия Иерапольского, и пред нами оживают архаические богословские мотивы. Однако, пользование катенами нелегко. Указания авторов часто неясны, ненадежны, иногда явно неверны. Полагаться приходится даже не на составителей сборника, но на позднейших переписчиков, собственно на писца известного нам списка. Тем не менее материал, извлекаемый из катен, очень важен. До сих пор еще он не исчерпан и не исследован вполне... Впервые составлением экзегетического свода занимался Прокопий Газский (прибл. 465-528), стоявший много лет подряд во главе школы в Газе. От него остался ряд толкований, — прежде всего, обширное толкование на Осьмикнижие; оно полностью до сих пор еще не издано. В предисловии Прокопий описывает метод своей работы, Сперва он собирает и выписывает мнения избранных толкователей (“выборки,” “эклоги”). Затем, так как очень часто объяснения совпадают, он сокращает свой свод, оставляя только расходящиеся мнения. Его толкование и есть такое “сокращение.” Прокопий пользовался больше всего толкованиями Василия Великого, Григория Богослова и святого Кирилла. Кроме Осьмикнижия Прокопий объяснял книгу Исаии; сохранились еще его схолии к книгам Царств и Паралипоменон, главным образом по Феодориту. Принадлежность Прокопию известных под его именем комментариев на Притчи и Песнь Песней не бесспорна... Такого же характера толкования Олимпиодора, александрийского диакона, на учительные книги Ветхого Завета, на пророков Иеремию, Варуха и книгу Плач, на Евангелие Луки (перв. пол. II-го в.). Более самостоятельны позднейшие толкователи: Григорий Агригентский в толковании на Екклизиаст (ок. 600 г.), Икумений в толковании на Апокалипсис (ок. 600 г.), Анастасий Никейский в объяснении Псалмов (кон. III-го века). Особо нужно отметить известное толкование преподобного Андрея Кесарийского на Апокалипсис (не позже 637-го года); впоследствии его переработал Арефа Кесарийский, современник Фотия. Толкование преподобного Андрея полно ссылок на древних, он часто приводит мнения даже доникейских писателей. Откровение он понимает аллегорически; в иных списках его книга даже прямо надписывается именем Оригена.

#### IV. Песнописцы.

1. Христианское богослужение от начала имеет характер скорее догматический, нежели лирический. Это связано с его мистериальным реализмом. С человеческой стороны богослужение есть, прежде всего, исповедание, — свидетельство веры, не только излияние чувств. Именно поэтому догматические и богословские споры оставили такой заметный след в истории богослужебной поэзии... Уже в догматических спорах конца II-го века ссылка на древние песнопения во славу Христа Бога получает силу богословского довода, как свидетельство от литургического предания. Василий Великий в спорах с арианами о божестве Духа опять-таки опирается на свидетельство литургического предания. Впоследствии папа Келестин выдвигает общий принцип, что закон веры определяется законом молитвы, — *ut legem credendi statuit lex supplicandi* (Capitula Celestini, 8, alias 11, — известная нам редакция этих глав принадлежит, по видимому, Просперу Аквитанскому). Так богослужебный чин получает признание в качестве догматического памятника или источника...

В раннее время в богослужении очень значительное место занимает творческая импровизация (срв. 1 Кор. 14:26).<sup>5</sup> Так было еще и во втором, и в третьем веке (свидетельства Иустина Философа и Тертуллиана). Это были прежде всего гимны и псалмы,

<sup>5</sup> Итак что же, братия? Когда вы сходитесь, и у каждого из вас есть псалом, есть поучение, есть язык, есть откровение, есть истолкование, — все сие да будет к назиданию.

песни хвалы и благодарения. Достаточно назвать великую молитву в послании Климента Римского. Иные из этих древних гимнов остались в богослужбном употреблении навсегда (напр., “Свете тихий”; срв. еще славословия и благодарения в Александрийском списке Библии, в VII-ой книге “Апостольских Постановлений”). В IV-м веке мы наблюдаем литургический перелом. Отчасти он был связан с догматической борьбой, отчасти с развитием и распространением монашества. Очень показательно известное 59-ое правило Лаодикийского собора, запрещающее “читать в церкви обыкновенные псалмы и книги, не положенные правилом,” — *διωτικοὺς ψαλμοὺς, οὐδέ ἀκανόνιστα βιβλία...* позднейшие византийские канонисты предполагали, что речь здесь идет о т. наз. “псалмах Соломона” и других подобных. Вернее думать, что Лаодикийское правило имело более широкий и прямой смысл. По аналогии с 60-м правилом, определяющим состав библейского канона (именно в связи с богослужбным чтением библейских книг), в правиле 59-м можно видеть попытку и в богослужении закрепить определенный “канон,” с исключением из богослужбного обихода всех “несвященных” гимнов. Это запрещение относится ко всем “ложным” песням, в которые легко прокрадывалась догматическая двусмысленность и даже прямые заблуждения. Фригия всегда была своего рода притоном еретиков. И песнопения были очень удобным и действительным средством распространять и внушать ложные взгляды. Мы хорошо знаем, что этим средством постоянно пользовались древние сектанты и лжеучители. Достаточно напомнить о гимнах или “псалмах” гностиков и монтанистов, о песнях Ария (его “Фалия”) в более позднее время (срв. “Новую Псалтырь” Аполлинария). В условиях догматической борьбы вполне понятно стремление привести богослужбное пение к точным и строгим пределам. Всего проще было вернуться к библейскому псалмопению, к “сказыванию” канонических Давидовых псалмов. От начала они перешли в христианское употребление из порядков синагогального богослужения. В IV-м веке библейские мотивы становятся в богослужении еще более заметными. И это было сознательным установлением, не только невольным припоминанием. Особенное влияние имел богослужбный порядок, установленный Василием Великим в его обителях. Характерен его спор с неокесарийцами. Его обвиняли в нововведениях, — он ввел антифонное пение псалмов и пение с припевами. Святой Василий не отрицал, что это новый порядок, — впрочем, принятый уже повсюду (срв. о иерусалимской службе в “Паломничестве” Этерии). Однако, и у неокесарийцев есть новшества, — какие-то “моления” (“литании,” крестный ход), покаянного содержания. Но не на этом Василий делает ударение: “и мы не иное что делаем, как молебствуем о грехах наших, с тем только различием, что умилоствляем Бога нашего *не человеческими речениями*, как вы, но словами Духа” (Письмо 207). Святой Василий подчеркивает, что у неокесарийцев многое оказывается недостаточным “по древности установления,” по устарелости (срв. О Духе Святом, гл. 29)... Обычай псалмопения с припевами становится в это время общим в городских или “соборных” храмах, — и в Александрии при Афанасии, и в Автиохии при Диодоре и Златоусте. “В наших собраниях Давид первый, и средний, и последний,” говорит Златоуст. Это было возрождением ветхозаветного обычая (срв. припев в самом тексте Псалма 135-го). Из припевов и развиваются постепенно новые песнопения, в тесной связи с библейским текстом, как его раскрытие или пояснение... Особенное развитие псалмопение (“последование псалмов”) получает в монастырях. Здесь складывается и закрепляется суточный круг молитв и богослужения. В его основе лежит именно “стихословие” Псалтири. В египетских монастырях избегали длинных молитвословий. Молитва должна быть частой, но отрывистой, — чтобы враг не поспевал рассеивать наше сердце,” объяснял авва Исаакий Иоанну Кассиану... Торжественное пение “читалось неуместным. “Монахи не для того вышли в пустыню, чтобы петь мелодические песни, говорил авва Памва своему ученику, побывавшему в Александрии. “Какое умиление

возможно для монахов, если в храме или в келлии они будут возвышать голос, подобно волам!”... Очень характерно здесь это стремление молиться “словами Духа,” это воздержание от новых гимнов и пений, слагаемых “по обычаю эллинов”... Иногда к Псалмам и библейским песням присоединялись стихи из отеческих творений. Авва Дорофей говорит, например, о “пении изречений” святого Григория Богослова... И келлиотское, и киновитское богослужение имело характер скорее всего покаянный, — в отличие от более древнего и “соборного” богослужения, торжественного и хвалитного... Сравнительно поздно и очень постепенно на новой основе начинает и развиваться новая богослужebная поэзия. Слагаются новые гимны. Интересен рассказ о преподобном Авксентии (времен Халкидонского собора). Народ стекался к его пещере. Подвижник возглашал отдельные стихи и народ отвечал ему краткими припевами, — из Псалмов или из древних гимнов. Другом Авксентия был Анфим, первый “творец тропарей”... Богослужebный чин развивается в разных местах независимо. Особенно важными центрами были Великая Церковь в Константинополе, т.е. храм Софии, Синайская обитель и лавра святого Саввы Освященного. В истории богослужebной поэзии решающим было сперва именно влияние монастырей Сирии и Палестины, откуда выходят все значительные песнописцы VI-го, VII-го и даже VIII-го веков, вплоть до Дамаскина. Здесь скрещиваются традиции греческой и сирийской поэзии. В этих новых песнопениях отражается эпоха с ее христологическими волнениями и спорами. Очень рано возникает мысль о закреплении уже сложившегося чина. Так слагается “устав,” — “Типикон.” Греческое название выражает при этом не только мотив нормы или порядка, но прежде всего мотив образца. Типикон есть не столько книга правил, сколько книга примеров или образцов... Историю песнопений приходится восстанавливать по записям сравнительно поздним. И не всегда можно с полной уверенностью выделить древнейший слой из под позднейших напластований. Надписания имен даже в древнейших рукописях не очень надежны. Вообще говоря, древнейшие песнопения были вытеснены произведениями более поздних песнописцев, в особенности в период окончательного закрепления или записи уставов... Вместе с тем богослужение все более становится безымянным и сверхличным... Ранневизантийская богослужebная поэзия высшего своего завершения достигает в догматическом песнотворчестве преподобного Иоанна Дамаскина.

2. В ряду ранних византийских песнописцев прежде всего нужно назвать преподобного Романа Сладкопевца. Станным образом, никто из историков о нем не упоминает. О жизни его узнаем только по минеям (под 1 октября). Родом он был из Сирии, из Емесы на Оронте. Был диаконом сперва в Верите, потом в Константинополе, при Влахернской церкви. Это было при имп. Анастасии. По-видимому, при Анастасии I-м (491-518). Прожил преподобный Роман до середины VI-го века... Он был “творцом кондаков” (или “кондакарей”), похвальных гимнов на праздничные дни, — обычно с акростихом его имени. Определить с точностью объем его творческого наследия нелегко. Ему приписывали до 1.000 гимнов. К лучшим относятся кондаки на великие праздники, — на Рождество Христово, на Сретение, на Благовещение, в день Пасхи (“Аще и во гроб сошел еси, Безсмертне”...). Творения преподобного Романа выделяются редким богатством и изяществом стихотворной формы. По содержанию они очень просты, без всякого аллегоризма. Но догматический пафос автора достигает высокого напряжения. Он всегда занят христологической темой, воспевает неизменное соединение двух природ, и постоянно переходит в наступление против еретиков; его песни полны полемических намеков. Резко обличает философов и особенно врачей. Это вполне соответствует настроениям Юстинианова времени... С возникновением канона

в составе утрени большинство творений преподобного Романа было вытеснено из употребления.

3. О жизни другого великого византийского песнотворца, преподобного Андрея Критского, мы знаем тоже немного, и тоже только по минее. Феофан летописец называет Андрея Критского в числе членов собора 712-го года, отвергшего деяния VI-го Вселенского собора, под давлением имп. Филиппика. Это было актом недостойной уступчивости (или “икономии”), но не отступничества... Родом преподобный Андрей был из Дамаска, подвизался в обители святого Саввы, позже был диаконом Великой Церкви. Трудно определить точно, когда был он поставлен епископом Критским. По-видимому, он дожил до начала иконоборческих споров (сохранилось слово в защиту святых икон)... Преподобный Андрей был проповедником и песнописцем. По-видимому, он был первым составителем канонов (трипеснцы с именем Софрония принадлежат, вероятно, преподобному Иосифу Песнотворцу, уже IX-го в.). Большинство канонов преподобного Андрея очень рано вышли из употребления. Самым замечательным произведением преподобного Андрея является, конечно, Великий Канон, — известен он нам в позднейшей обработке студитов, ирмосы и тропари преподобной Марии Египетской не принадлежат Андрею. Всего скорее, это своего рода покаянная автобиография. Отсюда и тот подъем и напряженность личного чувства, которым пронизана эта поэма сокрушенной души... Для преподобного Андрея характерен его библеизм. Иногда он почти буквально повторяет библейские тексты. Великий Канон переполнен библейскими воспоминаниями. Тянется длинная вереница ярких покаянных образов из Библии, от Адама до благоразумного разбойника. Библейский текст очень часто воспринимается аллегорически, — но это нравственный, не умозрительный аллегоризм... Догматические мотивы у преподобного Андрея выражены мало. Преобладает покаянная лирика... Нужно отметить еще его трипеснцы в первые дни Страстной седмице (поются теперь на повечериях), в среду Сыропустной, на повечерии недели Ваий, полные каноны на Воскресение Лазаря, в неделю жен мироносиц, на преполовление Пятидесятницы, на день Рождества Богородицы, и ряд “самогласнов”...

Как литургическая форма, канон получил дальнейшее развитие и завершение в творчестве Дамаскина и Козьмы, епископа Маюмского (его нужно отличать от другого Козьмы песнописца, бывшего наставником его и Дамаскина; но различить творения двух соименных авторов почти невозможно). В VIII-м веке составлял каноны еще Стефан Савваит. Иконоборческая смута болезненно сказалась и в истории богослужебного пения.

4. Из памятников Константинопольского песнотворчества нужно отметить знаменитый Акафист или Неседальную песнь, в позднейших уставах приуроченную к празднеству в субботу Пятой седмицы Четырдесятницы. Автор Акафиста неизвестен. Им не был ни Георгий Писида, ученый стихотворец времен Ираклия, ни патр. Сергей. По-видимому, Акафист сохранился уже в позднейшей переработке, изменившей и первоначальный план, и самую тему гимна. Первоначально это был скорее христологический, чем богородичный гимн. И эту первоначальную редакцию можно отнести ко временам Ираклия (начало VII-го века).

## VI. Отцы-аскеты.

### I. Начало монашества.

1. Монашеское движение развивается с начала IV-го века. Отдельные отшельники уходят из городов и раньше, еще во времена Декия, скрываются от гонения, и превращают свое вынужденное бегство в добровольный подвиг, — скитаются в пустынях, и пещерах, и пропастях земных. Многие в самих городах проводят жизнь замкнутую и отрешенную, — таков идеал “гностика” у Климента Александрийского. Общины девственниц возникают во всяком случае довольно рано (срв. “Пир” Мефодия Олимпского). Но все это были только отдельные и единичные случаи. “Инок не знал еще великой пустыни,” говорит святой Афанасий. Тяга, почти переселение в пустыню начинается уже при Константине. Империя становится христианской. Мир воцерковляется. Но именно из этого уже воцерковляемого мира, из этой уже христианской Империи начинается бегство. Не следует думать, что уходили в пустыню потому, что в миру становилось трудно жить. В пустыне жить вряд ли было легче. И лучшие уходили из мира не столько от житейских невзгод, скорее от житейского благополучия. Достаточно вспомнить, как резко говорил Златоуст об этой опасности благополучия, худшей, чем всякое гонение... Монашество не только в строгих обетах. И духовное совершенств не менее обязательно в миру, для каждого верующего, по силе и смыслу крещальных отречений и обещаний... Монашество есть прежде всего социальное движение и опыт решения социального вопроса... Аскетическое отречение не есть только “воздержание” или отказ от житейских преимуществ или излишеств, не есть какой-то сверхдолжный подвиг. Это есть отречение от мира вообще и от всего, что в мире. И прежде всего от мирского строя, от социальных связей. Не столько от Космоса, сколько именно от Империи... Еще Ориген заметил однажды, что христиане живут “вопреки законам мирского Града,” ἀντιπολιτεύμεθα. В особенности это верно о монахах. Монашество есть “иное жительство,” вне “пребывающего града,” И как бы некий новый и особый “град” (πολιτεία). Мирской град стал христианским, но антитеза не снимается. И в христианском мире монашество есть “иное, некий “противо-град,” *антиполис. Противо-град*, ибо иной град... Монашество есть всегда *исход из мира*, выход из натурального общественного строя, отказ и отречение от всех гражданских связей, от семьи и родства, от отечества. Монах должен быть вполне “бездомен” в мире (ἀοικος по выражению Василия Великого). И, однако, это не есть выход на анархический простор. Древнее монашество очень социально. Даже отшельники живут обычно вместе, особыми колониями или поселками. Но адекватным воплощением монашеского замысла явилось именно *общежитие*, “киновия.” И киневия есть прежде всего социальный организм, братство, соборность. В пустыню уходят, чтобы строить там новое общество, — на окраинах Империи возникает новое и автономное общество. При чтении древних описаний монашеской жизни создается впечатление, что переходишь границу, и вступаешь в какой-то новый и особенный край... В этом социальном инобытии все своеобразие монашества и его исторический смысл. Монашество есть Церковь, явленная именно в ее *социальном ино-бытии*, как “новое жительство,” “не от мира сего”... Христианский мир поляризуется... Христианская история развертывается в антиномическом напряжении между *Империей* и *Пустыней*...

2. Монашеское движение начинается в Египте. И сразу намечается раздвоение монашеского пути... Преподобный Антоний первый вышел в “великую пустыню.” Долгие годы он подвизается в строгом уединении и одиночестве. К нему приходят почитатели, учиться у него. И наконец он уступает их настояниям, — они даже взломали дверь его убежища. Великий отшельник разрешает селиться по соседству, строить



“монастыри,” т.е. одиночные келлии, “на подобие шатров кочевых племен.” Так возникает первая колония отшельников. Они живут раздельно, не сообщаясь между собою без особой нужды, не разрешая своего уединения и затвора понапрасну. И все-таки образуют единое некое “братство,” объединенное духовным руководством единого учителя и отца... Подобные поселения возникают и в других местах, — на Нитрийской горе (вокруг аввы Амуна), неподалеку от нее т. наз. “Келлии,” еще глубже в пустыню “Скит” (коптское “шиит,” что значит: большая равнина). Здесь организация совместной жизни получает большую определенность. Но подвиг остается раздельным. Келлиот — тот же отшельник. Он живет один, подвизается в замкнутой келлии, — избегает людей, пребывает в келлии, и оплакивает свои грехи. “Человек, познавший сладость келлии, избегает ближнего своего” (авва Феодор Фермейский). “Если не скажет человек в сердце своем: в мире я один и Бог, не найдет успокоения” (изречение аввы Алония)... Этот путь уединенного подвига был труден, и для многих оказывался опасен. И очень рано возникает другой тип монашеских поселений. Возникают общежития. Это не только совместная жизнь, но именно общая жизнь, в полной взаимности и открытости друг для друга. Первая “киновия” была устроена преподобным Пахомием, который начал свой подвиг с отшельничества. Он убедился, что уединенный образ жизни не посилен и бесполезен для новоначальных. К творческой свободе отшельничества нужно воспитываться постепенно. Вокруг преподобного Пахомия в Тавенниси постепенно собирается община учеников. Он организует их на началах строгого послушания. Основное правило общежития есть именно строгая верность установленным правилам, даже в мелочах будничной жизни. Иначе сказать, — полное отсечение воли или самоволия. Вместо творческой импровизации отшельничества здесь осуществляется идеал мерной жизни, и ограждается суровой дисциплиной надзора и взысканий. Отшельники были мягче и снисходительнее к слабым и согрешающим. Монастырь преподобного Пахомия был своего рода воспитательным домом. Здесь принимали даже оглашенных. Принимали совсем несведущих и нетвердых в вере, не знавших даже молитвы Господней. Принимали после строгого искуса, проверяя чистоту и твердость намерения. И каждый вновь пришедший поступал под особое руководство кого-либо из старших братьев. Иноки жили в отдельных домах. человек по 40 в каждом, под управлением особого начальника. Для молитвы вся братия собиралась вместе. В рукоделии выполнялось общее и строго определенное задание, которое нельзя было самовольно менять и даже увеличивать. Это была подлинная жизнь и подвиг сообща, в строгой общности, во взаимном внимании и заботах, где ничто не должно было оставаться утаенным... По преданию, Ангел Божий дал устав преподобному Пахомию и пояснил: “устав я дал для тех, у кого ум еще не зрел, чтобы они выполняя общее правило жизни по страху перед Владыкой, хотя бы как непокорные рабы, достигали свободы духа”... Идеал остается тот же, что и у отшельников. Свобода духа... Но изменяется путь. А с течением времени на опыте открывается и познается положительная и высшая ценность общей жизни, общения в жизни и подвиге... Сам Пахомий основал всего девять отдельных киновий, и все они подчинялись единому настоятелю, жившему сперва в Тавенниси, потом в Певоу. Уже при жизни Пахомия общежития возникают по всему Египту. Сестра Пахомия организует женские киновии... Особо нужно отметить “Белый монастырь” около Атрипы, основанный отшельником Бгулем, где настоятельствовал много лет грозный и суровый авва Шенуди. Порядок был здесь особенно строг, применялись даже телесные наказания. Характерно, что испытанным инокам предоставлялось уходить в уединение, — они должны были только четыре раза в год собираться все вместе в своей обители... К концу IV-го века весь Египет как бы застроен монастырями. Монашеское население исчисляется уже в тысячах. И сюда собираются паломники и ревнители из разных стран, из Азии и с Запада... Уже в начале IV-го

века монашеское движение перекидывается в Палестину. Первый монастырь отшельнического типа образуется в двадцатых годах вокруг келлии преподобного Илариона, из учеников преподобного Антония, около Газы. Невдалеке был монастырь известного Епифания, впоследствии епископа Кипрского. Позже возникают “лавры” (λαύρα первоначально означает, по-видимому, “узкий проход” или улица). Прежде всего, лавра Фаран, устроенная преподобным Харитоном, вблизи Иерусалима. Затем целый ряд других лавр на пути из Иерусалима в Иерихон и в окрестностях Вифлеема. В V-м веке устраивает свою обитель преподобный Евфимий, в VI-ом преподобный Савва Освященный и преподобный Феодосий. Здесь устанавливается нестрогое общежитие, — киновия рассматривается, как первичная ступень для перехода к жизни по келлиям... Принципиальное обоснование общежительный идеал получает еще в IV-ом веке у Василия Великого. Он рассматривает киновию, как малую Церковь, как социальный организм, как некую особую “политию.” Устав Василия оказал решающее влияние на всю позднейшую историю монашеской жизни в Византии и на Западе. Сам Василий устраивал монастыри в Понте. Он продолжал здесь дело, начатое Евстафием Севастийским... В Сирии монашество развивалось независимо от египетского примера (срв. у Афрата, “сыны завета”). Монастырей было много вокруг больших городов. Но особенно характерно для Сирии отшельничество, соединенное с исключительными средствами аскетического самоумерщвления (уже в IV-м веке “пасущиеся,” βωσκόι; впоследствии подвиг столпников)... Уже с конца IV-го века возникают монастыри по городам (напр., обитель акимитов, “неусыпающих,” в Константинополе). Пустыня надвигается на мир... Юстиниан делает попытку включить монастыри в общую систему церковно-политических отношений, настойчиво законодательствует по монашеским делам. Но во внутренней жизни монашество остается самобытным и независимым. Монастыри остаются чужеродным включением в мирскую ткань... Иконоборческая смута всего резче отразилась на монашеской жизни. Это был перелом в истории византийского монашества. И в известном смысле самая эта смута была острым столкновением Империи и Пустыни...

3. В искусстве и опыте отрешенной жизни складывается и вырабатывается аскетический идеал. Это, прежде всего, идеал духовного становления и совершенства, идеал “духовной жизни,” жизни в Духе. И не столько нравственный, но именно религиозный идеал. В восточной аскетике вообще мистики и метафизики больше, чем морали. Идеал спасения есть идеал “обожения” (“феозис”), и путь к нему есть “стяжание Духа,” дух духовного подвига и духовных стяжаний или дарований, — путь харизматический... Монашеское движение началось из негреческой среды. В Египте первыми подвижниками были копты, почти вовсе не тронутые эллинской культурой. Преподобный Антоний вряд ли знал по-гречески. И среди анахоретов, и в киновиях греки являются уже позже. При этом даже в киновиях греки и копты живут порознь (так впоследствии и в Сирии). Однако, именно греки впервые синтезируют аскетический опыт, формулируют аскетический идеал. И формулируют его в привычных категориях эллинистической психологии и мистики. Аскетическое мировоззрение органически связано с традициями Александрийского богословия, с учением Климента и Оригена. Не случайно в египетских обителях много читали Оригена, особенно келлиоты, в Нитрии и в Ските. Авва Аммоний изучал Оригена, Пиерия, Дидима, некоего Стефана (см. в “Лавсаике,” гл. 11). Еще характернее образ Евагрия. Нужно припомнить, что и Каппадокийцы в своем Понтийском уединении изучали именно Оригена. Впоследствии в Палестинских обителях оригенизм развивается в целое движение. Неудивительно, что именно в монашеской среде вспыхивают первые споры об Оригене. По преданию, уже преподобный Пахомий уговаривал приходивших к нему не читать Оригена (стало быть, об этом

подымался вопрос), а своей братии и прямо это запрещал. Острый спор вспыхивает в самом конце IV-го века в Ските, между “антропоморфитами” и “оригенистами”; и в него так неудачно и грубо вмешивается Феофил Александрийский. Это было столкновение двух религиозных или мистических типов. Можно догадываться, что “антропоморфиты” были визионерами, — их религиозный опыт развертывался в наглядных и чувственных видениях. Напротив, “оригенисты” стремились к преодолению чувственного созерцания, стремились к безобразному умному видению. Очень характерен рассказ Кассиана. Отрицание “антропоморфизма” многим казалось ересью худшего рода, как отрицание того, что создан человек по образу Божию.” Объяснение, что разуметь это нужно “не по букве писания, но духовно,” не успокаивало, но огорчало “антропоморфитов.” Они уже не могли молиться, “когда человекоподобный образ Бога был изгнан из их сердца.” “Взяли Господа моего от меня, и не на Кого мне надеяться,” плакал один из них; “и не знаю, Кому мне молиться и к Кому взывать”... В позднейших памятниках монастырской литературы мы часто встречаемся с полемикой против видений. “Если и действительно явится тебе ангел, не принимай его; но смирись и скажи: недостойн видеть ангела я, живущий во грехах.” Видение своих грехов лучшее из видений, еще лучше видеть чужие добродетели... Дьявол явился некоему старцу в образе Христа. И старец ему ответил: “здесь я не хочу видеть Христа, но в той жизни”...

Ориген привлекал не только, как мистик или богослов, но еще как толкователь Писания. В монастырях Священное Писание читали постоянно, изо дня в день, по келлиям и за богослужением, и даже заучивали целые библейские книги наизусть. Изучению Писания устав и обычай придавали такую важность, что в киневиях преподобного Пахомия грамотность именно поэтому была обязательна, — неграмотных учили читать сразу же после принятия в общежитие, а тем временем они должны были заучивать Псалтырь и Евангелие с голоса. На общих собраниях и в частных беседах прочитанное обсуждалось. Отсюда понятен особый интерес к толковой литературе. И в истолковании или применении библейских текстов у египетских подвижников, очень ярко сказывается аллегорическая тенденция, “александрийский” стиль восприятия. Здесь можно видеть влияние Оригена, прямое или через посредство Дидима, вообще близкого к монашеским кругам... Влияние Климента можно видеть уже в том, что идеал аскетического подвига часто определяется, как бесстрастие *ἀπαθεία* (в “Духовных беседах,” у Евагрия, у Палладия в предисловии к “Лавсаику”)... У Каппадокийцев и позже в Ареопагитиках можно отметить сознательное заимствование неоплатонической и мистериальной терминологии. Это было в духе Климента... Влияние александрийского богословия ясно чувствуется уже в первом опыте аскетического синтеза, в знаменитом житии преподобного Антония, составленном Афанасием Великим. Это не столько жизнеописание, сколько религиозная характеристика, идеальный портрет, священный образ, словесная икона великого отшельника и духоносца...

Аскетическое мировоззрение вырабатывалось не без борьбы. И не следует его стилизовать в упрощающем синтезе. В памятниках аскетической письменности мы встречаемся не только с различными аспектами или оттенками единой мысли, но и с очень глубокими разногласиями и даже противоречиями. Это касается не только практических вопросов. И натяжение между идеалом совершенного одиночества (“не могу быть сразу и с Богом и с людьми,” говорил авва Арсений) и идеалом деятельного милосердия так и осталось неразрешенным. В этом разногласии обнажается какая то предельная религиозная антиномия, не только антитеза... Не раз подымались с большой остротой и вопросы богословские и догматические. Не следует забывать об имманентных трудностях или соблазнах аскетического опыта и мысли. Вопрос о грехе и свободе возникал прежде всего. И с этим связан другой вопрос — о таинствах и молитве. В иной постановке это есть тот же вопрос о благодати и свободе (или подвиге, т.е. твор-

ческом становлении человека). Неудивительно, что пелагианство и оригенизм, еще более ересь евхитов (от *εὐχή* молитва) серьезно волновали монашеские круги. И все эти отдельные вопросы сводились к одному общему — о судьбе и пути человека. В аскетических памятниках мы найдем не только психологические и этические размышления, но и метафизику человеческой жизни... Только в точном догматическом синтезе могла найти свое разрешение проблематика аскетизма. Это ясно уже у святого Афанасия и у Каппадокийцев. Христологические споры разрешаются не только догматическим, но и аскетическим синтезом. Его мы находим у преподобного Максима Исповедника. Догматика и аскетика органически и неразрывно смыкаются в его системе.

## II. Духовные беседы.

1. Сборник “Духовных бесед” (числом 50) известен в рукописях под именем Макария. Со времени первого издания в авторе принято видеть преподобного Макария Египетского, знаменитого скитского подвижника IV-го века, ученика преподобного Антония. О нем подробно рассказывает Палладий (Лавсаик, гл. XVII), говорит Руфин, еще Сократ и Созомен. Известно отдельное житие его в коптской и сирийской редакциях. Однако, никто из этих древних авторов не упоминает о творениях преподобного... Великий старец жил замкнуто, с двумя учениками, которые и принимали посетителей. Как выражается Палладий, он жил точно странник на этой земле, мертвый для мира и земных забот, весь в созерцании и в беседе с Богом... Только Геннадий Массилийский говорит о его творениях, но называет при этом “одно только послание,” — *imam tantum ad juniores professionis suae scripsit epistolam*... Вероятно, это и есть известное нам “духовное” послание “к чадам,” *ad filios* (сохранилось в латинском переводе)... Это полное отсутствие упоминаний о сборнике “бесед” вызывает недоумение. Особенно странно молчание Палладия. Он был близок с Евагрием, учеником Макария, и не мог не знать о творениях преподобного... Невольно возникает сомнение, принадлежат ли в действительности эти беседы или “гомилии” великому Макарию... На надписание рукописей полагаться трудно. И к тому же отдельные беседы встречаются и под другими именами, — преподобного Ефрема Сирина, чаще блаженного Марка Пустынника. В арабском переводе весь сборник (21 беседа) надписан именем Симеона Столпника... Во всяком случае, изданный текст “Бесед” вряд ли исправен. В нем чувствуется позднейшая обработка. Вероятно, и самое разделение на “беседы” следует приписать позднейшему метафрасту; недавно издано еще семь бесед (продолжение сборника). Отдельные беседы слишком различны по объему, иные имеют скорее характер писем, в тексте нередки дословные повторения. Нужно прибавить, редакторская работа над “Беседами” продолжалась и позже. В рукописях известны “семь слов” Макария под разными заглавиями (“О хранении сердца” и т. под.) “в переложении” Симеона Логофета (или Метафраста). Можно думать, что и основной, известный нам, текст бесед есть уже результат обработки... Гораздо важнее наблюдения над содержанием бесед. Во многих местах взгляды автора очень напоминают заблуждения т. наз. мессалиан или евхитов, которых опровергал уже блаженный Диадок в своем “Подвижническом Слове.” Константинопольский пресвитер Тимофей в своем известном трактате “О принятии еретиков” (начало VII-го века) и преподобного Иоанн Дамаскин в обозрении “О ересьях вкратце” приводят очень характерные выдержки из мессалианских книг, — и они очень близки к иным рассуждениям автора “Духовных Бесед”... Было бы слишком поспешно отождествлять сборник “Бесед” с той несохранившейся до нас “Аскетической книгой” мессалиан, которая была предьявлена и осуждена еще на Ефесском соборе. В “Беседах” можно отметить только отдельные “мессалианские” мотивы, и многих воззрений мессалиан автор не только не разделяет, но и прямо опровергает их. (С

большим основанием “Аскетикон” евхитов можно было бы видеть в совсем недавно изданном и очень любопытном сирийском памятнике “Книга степеней.” Это действительно цельная аскетическая система, построенная на началах, очень близких к мессалианским. И памятник очень ранний; возможно, что самого начала IV-го и даже конца III-го века. Впрочем, и здесь архаизмы не следует принимать за ересь). В “Беседах” мы находим только отдельные взгляды, подобные мессалианским. Нет надобности видеть здесь позднейшие вставки. Близость к евхитам возможна и у православного автора. Историю мессалианской ереси мы до сих пор еще мало знаем. Однако, аскетические воззрения мессалиан были, по-видимому, только крайним развитием отдельных мотивов православной аскетики (срв. у Епифания Кипрского). И неточность автора “Бесед” можно объяснять часто, как архаизм... Во всяком случае, вопрос о “Духовных Беседах” осторожнее оставить открытым.

2. “Духовные Беседы” не богословское рассуждение. Скорее это интимные признания созерцателя, учащего и назидającego по личному опыту. И этот опыт он описывает на определенном философском языке, — всего сильнее чувствуется влияние стоицизма. Однако, о внешних философах автор упоминает только для того, чтобы противопоставить эллинской мудрости истинную и благодатную философию. “Эллинские философы учатся владеть словом. Но есть другие философы, невежды в слове, которые радуются и веселятся о Божией благодати.” Подлинная философия есть аскетическое делание, стяжание Духа, — Духа Премудрости и Разума. Духоносный созерцатель или тайновидец и есть истинный мудрец или любомудр (это довольно обычная мысль в аскетических памятниках), — “Беседы” написаны ярким и выразительным языком. В них чувствуется глубокое знание Писания, понимаемого всегда в “духовном” смысле, — как некое послание Божие к людям, писанное к ним, чтобы призвать их к духовному восхождению. “Если же человек не приходит, не просит, не приемлет, то не будет ему пользы от чтения Писаний.” И в особенности Ветхий Завет есть символическое или таинственное сказание о душе. Две беседы полностью посвящены иносказаниям: в 47-ой объясняется “то, что было под законом”; в 1-ой таинственные видения пророка Иезекииля при реке Ховар, — “пророк созерцал тайну души, имеющей принять Господа своего и соделаться престолом славы Его”... И тема о душе есть основная тема всех бесед.

3. Человек есть “высшее из творений.” Он выше не только видимой твари, но и ангельских сил, выше духов служебных. И это засвидетельствовал сам Бог, приходивший на землю именно ради человека и благоволивший быть распятым ради его спасения. “Вникни, возлюбленный, в умную сущность души, и вникни не слегка. Бессмертная душа есть некий сосуд драгоценный. Смотри, как велики небо и земля, и не о них благоволил Бог, а только о тебе”... Ибо только человек создан по образу Божию. “Не об Архангелах Михаиле и Гаврииле сказал Бог: сотворим по образу и подобию Нашему; но сказал так об умной человеческой сущности, о душе бессмертной”... Образ Божий в человеке означает прежде всего глубокую близость и некое родство с Богом, “взаимность” с Ним. “Кто сможет познать достоинство души своей, тот сможет познать силу и тайну Божества.” Господь создал весь мир, но ни в какой твари, кроме человека, не почивает Господь; “всякая тварь во власти Его, однако же Он не утвердил в них престола, не установил с ними общения.” Поэтому и душа только в Боге может найти себе упокоение... В первозданном Адаме “образ Божий” выражался прежде всего в некой окрыленности духа, в крыльях Святого Духа, которые могли подымать человека к Богу. “Бог сотворил душу по образу добродетели Духа, вложил в нее законы добродетелей.” Автор различает два образа Божиих в человеке: как бы естественный образ, вы-

ражающийся в силах и способностях души, и “образ небесный.” Первая черта естественного образа — свобода человека. “Видимая тварь связана таким то неподвижным естеством,” видимые твари не могут выйти из того состояния, в каком они созданы, и не имеют воли. “А ты создан по образу и подобию Божию, потому что, как Бог свободен и творит, что хочет, — так свободен и ты. И если ты захочешь погибнуть, то природа твоя удобоизменяема. Если захочешь изрыгнуть хулу, составить отраву, или убить кого, — никто тебе не противится и не возбраняет. Кто хочет, тот и покорствуется Богу, — и идет путем правды, и владеет пожеланиями”... Эта формальная свобода избрания и воли, “самовластие” (αὐτεξουσία), есть непреложная черта человеческого естества; и благодать только побуждает, но не понуждает волю, как и грех не угашает свободу. И при том, — свободу выбора или произвола. Даже падший человек в силах бороться и противиться греху, хотя и не может победить без помощи Божией. и некогда грех не бывает сильнее человека, — тогда бы снималась с него вина. Напротив, ум есть борец и борец равносильный, и имеет равномогущую силу препираться со грехом и противиться помыслам. И обратно: благодать и преуспеяние не ограждает человека непреложно от искушения и соблазна. “Ибо, как совершенный не привязан к добру какой либо необходимостью, так не привязан ко злу погрязший в грехе и делающий себя сосудом дьявола... Напротив того, и он имеет свободу соделаться сосудом избрания и жизни”... Благодать не связывает человека, он остается свободен, — и может снова пасть, если захочет, и снова вступить в мир и общение с сатаною... Известны случаи, когда люди, “просвещенные и вкусившие,” даже совершившиеся в добре, отпадали: человек роздал имение и отпустил рабов, но впал в самомнение и надменность; исповедник, претерпевший пытку, в самой своей темнице впал в блуд с инокиней, прислуживавшей ему; подвижник, уже обладавший силой исцелений, впал в гордость... “Ибо природа удобоизменяема, и человек, по причине остающегося у него произвола, если захочет, делается сыном Божиим или так же и сыном погибели”... Свобода есть Богоподобная черта, но это только формальное предусловие Богоуподобления, определяющее его возможность. Вне свободы нет богоподобия, но реализуется оно только в живом богообщении. В нем и состоит существенный образ Божий в человеке, тот “небесный образ,” который был дан первозданному, но был утрачен им в грехопадении. Человек создан от начала так, что должен черпать силы для жизни из того, что вне его: тело нуждается в питании, нуждается в духовной пище и душа; если же он ограничится тем, что в его естестве, не заимствуя ничего отвне, то разрушается и гибнет. “Горе душе, — восклицает духовидец, — если останавливается она на своей природе и уповает на свои только дела, не имея общения с Божественным духом.” Силу и пищу душа, сотворенная по Божию образу, получает не из собственного своего естества, но от Бога, от Его Духа. И вот первозданный был облечен словом и духом, — в этом и был его “небесный образ,” его “небесная душа”... О второй, “небесной душе” человека говорили и мессалиане. Но сходство здесь мнимое. Автор “Бесед” под “небесной душой” разумеет дары Духа и Слова. В первозданном пребывало Слово и Слово было его наследием, и одеждою, и славою. Это и значит: “в начале было Слово”... И в Адаме пребывал Дух, учил его и внушал, — ибо всем было для него Слово, и Адам был другом Божиим. Он был владыкою всего, начиная от неба и до дольного, умел различать страсти, чужд был демонам, чужд был от греха и от пороков, — был Божиим подобием... Это учение о двух “образах” и о первозданном помазании человека отчасти напоминает различение творения и “рождения” человека у святого Афанасия.

4. Эти первые дары, этот небесный образ Адам утрачивает в грехопадении, силу своего злого произволения преступая заповедь и слушая лукавого, — “становится язвлен и мертв”... Человек совращается в зло, совращается по собственной вине, “по

самопроизволу”... Зло охватывает, пронизывает человека, но сам человек не превращается в нечто злое. Зло остается чем-то внешним, чужеродным для его естества. Человек одержим злом... В грехопадении человек утрачивает и свой естественный, и небесный образ. “Он утратил, во-первых, достояние своей природы, чистое, прекрасное, созданное по образу Божию. Во-вторых, и самый образ, в котором по обетованию состояло все его небесное наследие.” Это была смерть... И воскресение есть восстановление “небесного образа,” т.е. богообщения, той духоносной полноты, из которой выпал Адам, — новое стяжание и приятие Духа. Если общение души с Богом есть некий таинственный брак с небесным Женихом, то греховное разлучение с Богом есть некое вдовство души, за преступление заповеди оставленной небесным Мужем. И со времени грехопадения не видел человек небесного Отца, не видел благосердой и доброй Матери, благодати Духа, не видел Господа, сладчайшего и Вожденного брата (срв. у Афраата). Божий лик перестал отражаться в душе, хотя Бог и не перестал взирать на нее; и лишенная царской печати, потеряла она честь и цену, — как монета без царского образа не имеет хождения, хотя бы и была из драгоценного металла... Оживотворение или воскресение души есть возвращение ей этого образа и печати. К естеству человеческому он не принадлежит, но на него как бы извне налагается. И этим человек подымается выше самого себя, над замкнутым своим естеством. Однако, возможно это только в свободе: “если нет изволения, Бог ничего не делает, хотя и может”...

Грехопадение есть великая катастрофа. Все приходит в расстройство. Замкнутый в своем естестве, человек становится немощен и бессилен. Жить подлинною жизнью человек может только в Боге, а потому отпадая от Бога, живет мнимую жизнью, “жизнью смерти.” В своем преслушании человек “умер страшною душевною смертию.” Его ум от высшего обратился к низшему, — и очи его, когда недоступны для них стали небесные блага, “прозрели для пороков и страстей”... Здесь снова звучат мотивы святого Афанасия...

Естество потемняется злою и лукавою примесью: падшая душа пронизана греховными силами. Грех примешивается к душе, как некая закваска. Змий становится при душе “как бы второю душой.” Лукавый князь облакает душу своею злобою и грехом, как некою “порфирию тьмы,” и всю ее оскверняет, “всю пленяет в свою власть, не оставив ничего свободным, — ни помыслов, ни ума, ни тела.” И от греховности души и тело становится страждущим и тленным. Лукавое слово проникает сквозь сердце во весь состав человеческий, и грех течет в сердце, как вода в трубе. Так случилось с Адамом. “И все мы сыны этого потемненного рода”... Весь род Адамов заквашен этой “закваскою зловердных страстей,” которой приобщился Адам в преступлении заповеди. Внутреннее самонаблюдение открывает в душе эту ее одержимость и ее изъязвленность: это падшее состояние и становится исходною точкою подвижнической борьбы, чрез которую душа должна очиститься и освободиться, умереть для худшей жизни, — именно умереть: от нее должна отлететь приражившаяся к ней “вторая душа,” “лукавое слово”... В сердце есть некая глубина, и на дне лежит тина. Есть там жизнь, и есть смерть... Грех укоренился в душе. Сатана сотрясает и колеблет души, приводит их в смятение и тревогу, — “и как пшеницу, вращаемую в решете, разнообразно волнует человеческие помыслы”... Весь род Адамов втайне принял на себя некий образ Каина, “подобие Каинова лукавства”... Весь видимый мир в смятении, в нестроении, в борьбе. Но немногие знают, что это от лукавой силы: “мир страдает недугом порока, и не знает того”...

Грех есть “некая умная и мысленная сила сатаны.” И сатана ищет себе покоя и простора в душе. Грех есть жало смерти... “Грех” (ἀμαρτία) есть некая темная противосила благодати (χάρις). Их столкновение и борьба развертывается в свободе: итак сердце подвижников являет зрение, — там лукавые духи борются с душою, а Бог и ангелы

взирают на подвиг”... Сатана вливает в душу некую темную и сокровенную силу тьмы, окутывает ее пурпуром мглы, — это снова прямая противоположность божественному свету и облачению славы. Эта символика света и тьмы не только метафора; сатанинская тьма есть некий вещественный покров, мгла, туман... Но прежде всего грех есть область мистического общения с Сатаною. Искушение начинается рассеянием духа, который привязывается к земным заботам и впечатлениям. И от этого притупляется зоркость, человек перестает замечать свои язвы и тайные страсти души, — “не познает он, что внутри у него есть иная борьба, и битва, и брань.” И тогда душа становится беззащитной и неосмотрительной. Сатана всего чаще делает свои внушения душе под видом добрых помыслов, и вовлекает ее в предприятия тонкие и благовидные, — “и вовлекаемый не умеет различить, и от того попадает в сети погибели дьявольские”... Сатана никогда не успокаивается в своих нападениях, — потому так опасно воображать, будто кончилась и прекратилась брань. Всего опаснее такое нечувствие. Так часто бывает, что вдруг вспыхивает похоть в людях, которые давно уже надеялись, что увяло в них вождение. И если не борется душа и не укрепляется в любви к Богу, омрачается она и впадает во власть Сатаны. Таков “плотской человек” (срв. Александрийское различение “плотского человека” и “духовного”). У “плотских,” у этих мнимых христиан, еще не стяжавших Христова богатства, все чужое, а сами они наги. И так же, как и мирские люди, они в раздвоении, в смятении и неустройстве. Главная борьба внутри. И если не ведет душа этой внутренней борьбы, все более овладевает ею сатана и опустошает ее, и кладет на нее свою печать. И наконец восседает в уме, в сердце и в теле, как на собственном своем престоле. “Когда слышишь о гробах, представляй мысленно не только видимые гробы: ибо гроб и могила для тебя сердце твое. Когда гнездится там князь лукавства и ангелы его, когда пролагают там стези и пути, по которым бы сатанинские силы проходили в ум твой и в помыслы твои, тогда не ад ли, не гроб ли, не могила ли, не мертвец ли ты пред Богом?” И это сожигание души с лукавым князем тьмы есть растление и блуд: “Ибо есть блуд, совершаемый телесно, и есть блуд души, вступающей в общение с сатаной. Одна и та же душа бывает сообщницей и сестрой или демонов, или Бога и ангелов, и прелюбодействуя с дьяволом, делается уже неблагопотребною для небесного Жениха”... Это — нареченная царица, ушедшая от Царя, чтобы стать блудницею, — и об этом падении бывает печаль, и плач, и скорбь на небесах. Сатана внедряется в душу и уговаривает ее, — “и если соглашается она, то бесплотная душа входит в общение с бесплотною злобою духа, и прелюбодействует в сердце тот, кто приемлет в себя помыслы лукавого и соглашается на них”... Нужно подчеркнуть: это общение не есть слияние, но некое “срастворение” (κράσις). “Сатана чем то одним делается с душою, оба духа во время блуда или убийства составляют одно.” Однако, всегда остается душа сама собою. И в этом для нее возможность покаяния и плача. Это есть некое динамическое сопряжение двух разнородных и независимых начал: греховность есть одержимость злой силой, но душа не претворяется в нечто злое и не утрачивает своей свободы, — хотя и недостаточна свобода естества для действительного освобождения из рабства и плена... В этих рассуждениях много своеобразного. И они действительно напоминают учение мессалиан об “общении” Сатаны с человеческой душою, как о некоем блудном сожитии, о вселении бесов, о странном “сообитании” сатаны и Духа Святого в человеческих душах, где происходить между ними некая борьба. Всего загадочнее молчаливое допущение автора “Бесед,” что крещение не освобождает человека от скверны, что и в крещеных есть некая порча, которая исцеляется только духовным подвигом и молитвой. Выходит, что не крещальная благодать, но сила собственного молитвенного подвига освобождает человека от греховной скверны, от “первородного греха,” — вернее сказать), сила благодати, но благодати, обретаемой в молитвенном подвиге, а не в крещальном возрождении. Такова и была основная



мысль евхитов (“молящихся”). Однако, вряд ли только евхиты так думали. Христианское самонаблюдение вообще открывает в человеческой душе греховную немощь, удобопробность для греха и для дьявольских приражений. Крещальное освобождение закрепляется во всяком случае только подвигом. Монашеский опыт предрасполагает к психологическому пессимизму. Из аскетических памятников мы знаем, что на Востоке нередко подвижники склонялись к преувеличению силы греховной природы, к известному умалению крещального обновления. И нужно помнить, что автор “Бесед” рассуждает, как психолог, а не как догматист. Нельзя забывать о древнем опыте одержимости, который в памятниках нередко описывается в почти что сказочных, но психологически правдивых образах (срв. не только в “Житии Антония,” но и у Евагрия).

5. В грехопадении Первозданного человечество отпадает от Бога, лишается благодатного общения и поддержки “остается при собственном своем естестве,” становится немощным и бессильным. И потому подпадает под власть дьявола. От этой власти собственными своими силами человек освободиться не может. Для освобождения нисходит на землю сам Бог. Христос приходил прежде всего для борьбы с сатаной за душу человека. Это — Оригеновский мотив. Господь приходит к смерти, нисходит во ад и “беседует со смертью, и повелевает изринуть души из ада и смерти и возвратить Ему,” — для оживления. “И лукавые силы в трепете отдают заключенного Адама... Мертвое тело победило и умертвило змия, живущего и пресмыкающегося в сердце... Мертвое тело победило живого змия”... Это совершилось однажды, но повторяется снова в каждой душе: и Господь нисходит не только во ад, но и в темные глубины каждого сердца. И там исторгает плевелы греха и возделывает запустевшую душу, — возделывает ее деревом креста. Сокрушена уже власть сатаны, но все еще остаются для него входы в каждую душу... Для каждого человека все еще предстоит борьба и спор с лукавыми силами. В этом споре у него есть помощник и покровитель, — Христос, который за каждую душу борется с противником...

Очищение сердца и победа над дьяволом не исчерпывает искупительного дела Христова. “Господь приходил не только для того, чтобы изгнать злых духов, — но еще и затем, чтоб возвратить себе свой собственный дом и храм, — человека”... Чтобы вновь написать в человеческом сердце небесный образ и вернуться душе крылья духа, — “чтобы и ты, перстный, принял в себя небесную душу”... Ради этого нисшел Бог со святых своих небес, воспринял разумную человеческую природу и срастворил ее Божественным духом, — “чтобы изменит, обновить и преобразить естество,” чтобы соделать нас, по апостолу, “причастниками Божественного естества”... Господь приходил затем, чтобы даровать человеку Духа и в нем жизнь, — “соделать верующих в Него новым умом, новой душою, новыми очами, новым слухом, новым духовным языком, — словом: соделать их новыми людьми или новыми мехами, чтобы влить в них новое вино, — Дух Свой”... Потому и называется Он Христом, “чтобы и мы, помазанные тем же елеем, каким помазан и Он, соделались помазанниками и были, так сказать, единой с ним сущности и единого тела.” К этому человек призван, но этого он должен достигнуть в подвиги... Человеку по природе свойственно стремиться, — “и этого стремления и взыскует Бог”... Он повелевает, чтобы человек сперва понял, затем возлюбил и стремился волею. Таким образом совершение дел Духом зависит от воли человека... “Так если кто по собственной воле и от всего произволения не приступит во Господу и не будет просить Его с полною верою, тот не получит исцеления”... Только в душах, уверовавших и к Нему обращенных, Христос “по образу своему живописует небесного человека, и от Духа своего, от ипостаси неизглаголанного света Своего, напишет небесный образ... А если кто не устремлен к нему непрестанно и не презрел все прочее, не пишет в том Господь образа Своего светом Своим”...

6. Духовный путь человека начинается раскаянием. “Если душа воздохнет и вопиет к Богу, то ниспосылает Он ей духовного Моисея, избавляющего ее от египетского рабства. Но прежде пусть вопиет и стонет, — и тогда увидит начало избавления”... Это только начало подвига. И свободное произволение должно быть испытано многими скорбями. Так предопределил Бог, “чтобы со многими испытаниями, с теснотой и со скорбью, с самыми горькими искушениями был путь, вводящий в жизнь”... Христианство есть путь узкий и не гладкий, — ибо путь свободного человека. Свободная воля человека немногого может достигнуть, но она есть всегдашний и необходимый момент духовного возрастания. Человек не должен и не смеет полагаться на самого себя и преувеличивать свои силы, ибо совершающая сила принадлежит одному Богу. Но благодать действует только в произволяющих душах. “И сила Божия дает место свободе, чтобы обнаружилась воля человека”... На всех ступенях духовной жизни открывается синергизм произволения и благодати, — потому так трудно разграничить эти оба момента духовного роста: весь человек становится сугубым... Всегда сохраняет он свободу, — “согласоваться с Духом,” или пренебрегать Его дарами Всегда требуется поэтому бдительность и напряжение воли, и всегда должно оставаться недовольство собою. “Вот признак христианства; сколько ни потрудишься, сколько ни совершишь праведных дел, оставайся при той мысли, что еще ничего не сделано тобою”... Это не обесценивает подвига: весь его смысл в напряжении, во всецелой обращенности к Богу, — свобода есть как бы приемник благодати. “Если же кто не соблюдает великого смиренномудрия, то предается он сатане. И обнажается от уже данной ему Божией благодати, и открывается его самомнение, — ибо он наг и беден.” Кто смиряет себя перед Богом и людьми и почитает себя неимущим, тот только может сохранить данную ему благодать... И великий соблазн и опасность — почувствовать себя преуспевшим, счесть себя вступившим в безопасную пристань; вдруг снова поднимаются волны, и видит снова человек себя среди моря, — где только вода и небо, и готовая смерть. От нее спасает только смирение. Только легкомысленные думают, что если отчасти действует уже в них благодать, что нет уже в них греха, — что уже победили они... Духовная жизнь есть органический процесс, подобный физическому росту и созреванию. И в нем есть свои ступени, — они определяются мерою подвига, и благодать действует не сразу, но постепенно. “И не подумай, что озарилась вся душа: внутри ее еще остается большая пажить порока, и требуется еще великий труд и усилие, согласующееся с действующей на душу благодатью. Благодать и в одно мгновение может очистить человека и сделать его совершенным, но посещает душу отчасти”... Во всяком случае человек возрастает мало помалу, — “а не так, как говорят иные: совлечься и облечься”... Потому и требуется всегдашняя напряженность.

7. Духовная жизнь начинается подвигом веры. Вера переходит в надежду. И отвлекает внимание от видимого мира, — ничем не может уже привлекаться уверовавшая душа, “и преставляется и преселяется в век иной, и пребывает мыслию в горнем мире Божества”... Это — неперемное условие духовного усовершенания: если кто не предается всецело исканию любви Христовой и не сосредоточит всех своих усилий на этой единой цели, — для того невозможно стяжание Духа. И более всего нужно внутреннее отречение: “самое главное оружие для борца и подвижника состоит в том, чтобы возненавидеть самого себя, отречься от своей души, гневаться на нее, укорять ее, противиться привычным своим пожеланиям, препираться с помыслами, бороться с самим собою”... Эта внутренняя борьба снова есть только начало, — очищение души есть только приготовление горницы для Господа. Это только отрицательная сторона подвиг-

га. Весь смысл и предел подвига в стяжании Духа, во вселении Господа. “И душа, в которой находит упокоение Господь, нуждается во многих украшениях.”

Путь подвига есть путь борьбы. Борьба происходит прежде всего в области ума: душа всегда пронизана извне помышлениями, добрыми или злыми, приходящими от Бога или от демонов. И прежде всего мысль находится в борении и брани. Задача мысленной брани — в том, чтобы преградить доступ лукавым помыслам. Это возможно не чрез простое противление, но чрез противопоставление добрых помышлений, — и прежде всего, чрез воспитание в себе некоего бесстрастия или равнодушия к греховным возбуждениям (“апатия”). Это и есть умирание для плотской жизни: помыслы еще врываются в душу, возмущают, но не прельщают ее, и потому не укореняются в ней, — плотский человек умирает и делается бесплодным для прежней лукавой жизни. Во первых, требуется различение духов. Во вторых, как бы равнодушие, волевая невосприимчивость к соблазнам, — “чтобы не слушаться порока и не соуслаждаться им в помыслах” (срв. позднейшее аскетическое учение о “приражении” и развитии “помыслов”). Ибо грех начинается в сердце и только проявляется в поступках. Сдержанность в поступках еще не означает успокоения сердца,.. Подлинное освобождение возможно только чрез укрепление в добре, чрез любовь к единому небесному Жениху душ человеческих... И только в этом стремлении оправдывается до конца отречение от мира: “нет достаточной причины отказываться человеку от наслаждений мира сего, если не примет он участия в блаженстве иного мира”... Только тогда с несомненностью открывается пред ним духовный путь. От человека в подвиге зависит только твердость и постоянство, и то только под условием всецелой преданности Богу и стремления к Нему. Человек только подготавливает себя к восприятию благодати. Для этого он должен сосредоточиться, собрать свои помыслы, стремиться всегда к одному. И собирание ума возможно только чрез единство любви, — к единому Богу. Высший закон есть духовный закон любви, — “ибо невозможно спастись иначе, как только чрез ближнего,” чрез всеобъемлющую любовь, укрепляемую благодатью. Весь подвиг христианина вдохновляется пафосом любви. Это любовь к Богу, “божественная любовь к небесному Царю, Христу,” “пламенное стремление” к небесной красоте. И утоляется оно в таинственном соединении или общении, в таинственном браке со Христом. Это не отвлекает от любви к ближнему. Ибо в Боге и во Христе душа видит любящего и милосердного Владыку, ко всем простирающего свою любовь, всех в ней объемлющего. Потому не может эта духовная любовь не включать в себя любовь к ближнему; иначе, чем чрез благоволение, милость и жалость, она и невозможна. Христиане должны подвизаться, но вовсе никого не должны осуждать, — “ни явную блудницу, ни грешников, ни людей бесчинных”... “Ибо в том состоит чистота сердца, чтобы видя грешников или немощных, иметь к ним сострадание и милосердие”... И такая любовь привлекает Божие благоволение и преобразуется в таинственную и богообразную любовь, в которой гаснет всякая мирская любовь и переплавляется самое естество души, ее греховная жесткость.

8. В меру подвига благодать преобразует и обновляет человека, как некий “Божественный огонь.” “Как огнем зажигаются многие светильники и горящие свечи, и все светильники возжигаются и светят единым и тождественным по природе огнем, так и христиане воспламеняются и светят одним и тем же по природе Божественным огнем Сына Божия. И они в сердцах своих имеют горящие свечи, и уже на земле светят пред Ним подобному Ему самому”... Этот огонь есть “любовь Духа”... Мистика “Бесед” есть прежде всего мистика света и огня. “Невещественный и Божественный огонь освещает и искушает души. Сей огонь действовал в Апостолах, когда возглаголали огненными языками. Сей огонь облистал Павла гласом и просветил его ум, омрачил же у него чувство зрения. Ибо не без плоти видел он силу одного света. Сей огонь видел Моисей в купине.

Сей огонь в виде колесницы восхитил Илию от земли... И ангелы и служебные духи причащаются светлости сего огня... Сей огонь прогоняет бесов, истребляет грех. Он есть сила воскресения, действительность бессмертия, просвещение святых душ, утверждение умных сил"... Это не только символы и метафоры: явление Бога и благодати в огне и свете есть некое таинственное "оплототворение" Божества (срв. впоследствии у преподобного Симеона Нового Богослова). "Беспредельный, неприступный и несозданный Бог, по беспредельной и непостижимой благодати оплототворил себя (ἐσώματοποίησε) и, так сказать, как бы умалил себя в неприступной славе для того, чтобы возможно было Ему войти в соединение с видимыми Его творениями, — разумею души святых и ангелов, — и чтобы они могли быть причастниками жизни Божества... Преображаясь по снисхождению и человеколюбию своему, Он плототворит себя и соединяется, и воспринимает святые и благоугодные, верные душа, и по слову Павла, делается с ними единым Духом, душа, так сказать, в душу и ипостась в ипостась — чтобы душа, достойная Бога и благоугодная Ему могла жить во обновлении и ощущать бессмертную жизнь и соделалась причастницей нетленной славы... И когда хочет, — бывает Он огнем..., и, когда хочет, — неизреченным и несказанным успокоением... Ибо все, что ни захочет, удобно для Него." Это — Богоявление, — *явление* Господа в неприступной славе света, а не только *видение или созерцание*... Предел или цель человеческого возрождения или перерождения в том, чтобы "нынешнее уничиженное естество изменить в естество иное, божественное." Это — обожение человека, феозис. Человек становится сыном Божиим, становится "больше самого себя," восходит и возносится выше меры первого Адама, ибо не только возвращается к первоначальной чистоте, но становится "обоженным." И при этом все же остается в безмерном удалении от Бога по природе: "Он — Бог, а душа — не Бог. Он — Господь, а она — раба. Он — Творец, а она — тварь. Он — Создатель, а она — создание. И нет ничего общего в Его и в ее естестве. И только по бесконечной, неизреченной и недомысленной любви своей, и по благоутробию благоволит Он вселяться в этом создании, в этой разумной твари"...

В этом благодатном преображении человека есть свои ступени. Благодать как бы разгорается в душе, — и сперва иссушает в ней и лукавые, и естественные пожелания, сожигает плевелы греха, — и от этого небесного огня демоны тают, как воск. Затем благодать воспламеняет самую душу, и она горит, как бы насквозь пронизанная и озаренная небесным огнем. "Иногда этот огонь возгорается и воспламеняется сильнее, а иногда как бы слабеет и горит тише. То возжигается этот свет и сияет больше, то умалется и меркнет. И светильник души, всегда горящий и светящий, то делается яснее и более возгорается Божией любовью, то издает свое сияние бережливо, и соприсущий человеку свет слабеет." Это связано с подвигом человека, и разгорается в нем небесный огонь тогда, когда предан он Господу, и уповаet, и надеется на Него. Душа успокаивается, упокоевается в Боге, — Дух есть мир и покой для нее. "Сподобившиеся стать чадами Божиими и родиться свыше от Духа Святого иногда бывают возвеселены, как бы на вечера царской, и радуются радостью и весельем неизреченным. Иногда бывают они, как невеста, в Божественном покое упокоиваемая в общении с Женихом Своим. Иногда, еще будучи в теле, точно ангелы Божии, чувствуют в себе такую же окрыленность и легкость. Иногда же бывают как бы в упоении питием, возвеселяемые и упоиваемые Духом, в упоении Божественными тайнами. Но иногда как бы плачут и сетуют о роде человеческом и, молясь за целого Адама, проливают слезы и плачут, воспламеняемые духовной любовью к человечеству. Иногда таковою радостью и любовью разжигает их Дух, что если бы было возможно, вместили бы всякого человека в сердце своем, доброго и злого. Иногда в смиренномудрии столь унижают себя перед всяким человеком, что почитают самыми последними и меньшими из всех. Иногда Дух содержит их неизменно в неизглаголанной радости... Иногда человек делается как один

из обыкновенных.” Но кто не рожден от царственного Духа, тот не усыновлен Богу, — тот не получил и “знамения и печати Господней,” и не имеет упования. Ибо по своей печати узнает и узнает Господь своих, — в день последний. И если душа в этом еще мире не примет святости Духа, и не срастворится благодати, непригодна она для небесного Царства. Ведь в нем то будет жизнью, что доброго приобрела душа здесь...

9. В сердце благодать открывается, как мир и радость. В уме открывается она, как мудрость, — и силою Духа становится человек мудрым и открываются ему сокровенные тайны. И прежде всего только в духовном свете открывается человеку природа его собственной души, и видит он “образ души,” как глазами видит солнце, и этот образ ангелоподобен... Это самопознание дает прозорливость. И духовный человек о каждом все знает, а о нем никто судить и знать не может... В этой прозорливости обосновывается право на духовное руководство. Взор духовного прозорливца проникает в горный мир. Он становится “пророком небесных тайн,” и под водительством Духа “восходит на небо и с несомненною уверенностью в душе наслаждается тамошними чудесами.” Есть разные ступени и виды этих духовных созерцаний. “Есть ощущение, есть видение, и есть озарение.” И кто имеет озарение, тот выше имеющего ощущение. У него озарен ум. И это значит, что получил он некоторое преимущество перед имеющим ощущение, ибо сознал в себе некую несомненность видений. Но иное есть откровение (“апокалипсис”), когда душе бывают открыты великие и Божие тайны... Бывают видения, — и тогда человеку видно нечто вдали. А созерцания открываются где то внутри, в глубинах сердца, — и тогда вспыхивает там некий внутренний, глубочайший и сокровенный свет, — перед очами, которые внутреннее чувственных очей. И в божественном свете духовный человек этими внутренними очами видит и распознает своего “истинного Друга, сладчайшего и многовождеденного Жениха, Господа”... В этом созерцании есть какая то бесспорность и очевидность, — ибо вся душа озарена и упокоена неизреченным миром. И как Бог есть любовь, радость и мир, так и новый духовный человек уподобляется ему по благодати. “Отверзаются перед ним врата и входит он внутрь многих обителей, и по мере того, как входит, снова отверзаются врата, — из ста обителей в новые сто. И обогащается он; и насколько обогащается, в той же мере показываются ему новые чудеса. Как сыну и наследнику вверяется ему то, что не может быть изречено человеком, не может быть сказано устами и языком”... Тогда восторгается ум в экстазе, — язык немеет, душа пленена чем то чудесным. В такие часы душа совсем отрешается от мира, становится для мира варваром и безумным, “по причине преизобилующей любви и сладости и по причине сокровенных тайн.” “И в такой час человек молится и говорит: О, если бы душа моя отошла вместе с молитвою.” Душа освобождается вполне и становится чистой. Она как бы “срастворяется” с Богом... Преуспевших подвижников Господь облакает в “животворные одеяния света.” Они принадлежат к телу Христову, к “телу света,” а не к “телу тьмы,” как души падшие и грешные. В них веет и дышит животворящий ветер Божественного Духа, проникающий и вею сущность души, и помышления, и все телесные члены. И сам Христос невидимо царствует в таких душах. Душу человека Господь уготовал себе в невесты, “и приемлет ее, постепенно изменяет ее собственною силою, пока не возрастит ее в Свой собственный образ, — и тогда воцарится она с Ним на бесконечные веки”... Однако до этого предела никто не достигает в этой жизни, здесь на земле, — разве в редкие и преходящие минуты восхищения, экстаза. Но это только мгновения, минуты. Здесь и теперь “совершенная мера” благодати еще не дается. Полноты харизматическое преображение человека достигнет только в день воскресения, когда внутренняя, сокровенная слава Духа просияет и в телах. Они прославятся тем “неизреченным светом, который уж и теперь сокровен в них.” Обнаженные тела праведников облечутся и

покроются Духом, и будут восхищены на небеса чтобы тогда и самому телу “царствовать вместе с душой.” Духовное воскресение души как бы предваряет грядущее воскресение тела. “Тот небесный огонь Божества, который христиане уже ныне, в этом веке, приемлют внутрь себя, в сердце, где он и действует, — этот огонь тогда, когда разрушится тело, будет действовать и вовне, и снова сопряжет члены, совершит воскресение разрушенных тел... Небесный огонь воспроизведет и обновит, и воскресит истлевшие тела”... В известном смысле будущая участь определяется самим человеком: “что ныне собрала душа во внутреннюю свою сокровищницу, то тогда и откроется, явится во вне, в теле”... Поэтому стяжание Духа есть стяжание Воскресения, вхождение в воскресение, — ибо сила воскресения есть Дух животворящий, оживляющий и в этой жизни не только души, но и тела... В воскресении Дух Святой явится некою светозарною ризою или одеянием для тела, — одеянием жизни и славы и упокоения. И сила света проникнет во весь состав телесный, — “и все соделается световидным, все погрузится и преложится в свет и в огонь, но не разрешится и не соделается огнем, чтобы не осталось уже прежнего естества.” Прообраз этого воскресения уже явлен в Фаворском преображении. “Как тело Господа, когда взшел он на гору, прославилось и преобразилось в Божескую славу и в бесконечный свет, — так и тела святых прославляются и делаются блистающими. Ибо как внутренняя слава Христова была распространяемой и воссияла на теле Христовом, так подобным образом и во святых внутри сущая сила Христова будет в оный день преизливаться во вне на тела их... Как одним огнем зажигаются многие светильники, так необходимо и телам святым, этим членам Христовым, соделаться одним и тем же, самим Христом”... Это будет весна для нашего тела, — “первый месяц Ксанфик.” И он принесет радость всей твари...

### III. Памятники IV-VI в.в.

1. В мир египетского подвига лучше всего вводит “Лавсаик.” Эта книга составлена Палладием, епископом Еленопольским, в Вифинии. Палладий был родом из Галатии; родился около 363 года, в 80-х годах принял монашество в Иерусалиме, но вскоре переехал в Египет. Жил сперва в Александрии, затем в Нитрийской пустыне и в Келлиях, под руководством Евагрия. После его смерти (399) вернулся в Палестину и вскоре был возведен на епископскую кафедру. Возможно, что посвящал его Златоуст. Во всяком случае Палладий был дружески с ним близок, и впоследствии (писал его жизнь. После собора под Дубом он ездил в Рим апеллировать в защиту Златоуста. Из за этого впал в немилость в не только лишился кафедры, но и подвергся заточению. Выпущенный на свободу, Палладий снова уезжает в Египет, снова возвращается в Палестину, и вторично получает кафедру (в Аспуне, в Галатии). Здесь в 420-м году он издает свою книгу о египетских подвижниках, известную под именем “Лавсаика” (от имени Лавса, кубикулярия имп. Феодосия младшего, для которого она была написана). Палладий писал для назидания. По памяти он рассказывает о подвижниках, которых лично знал и встречал; о других сообщает со слов людей верных. Он развертывает в ярких и живых образах картину египетского подвига, но не умалчивает и о падениях. Пишет Палладий просто, ровно, немного отрывисто. В его рассказах есть бытовая правда. Но он не был только бытописателем. В лицах он изображает аскетический идеал, идеал “бесстрастия.” Ученик Евагрия по монашеству, Палладий был близок с Руфином и Меланией. Этим объясняется, почему блаженный Иероним обвинял его в “оригенизме.” Тем более, что Палладий был со Златоустом и против Феофила.

Другой характер имеет вторая книга о египетском монашестве, — “История монахов.” Писанная по-гречески, вероятно, александрийским архидиаконом Тимофеем (см. у Сократа), она была тогда же переведена, вернее обработана по-латыни Руфином, и именно в латинском тексте всего более и была известна (по-гречески издана впервые

уже в конце XIX-го века). Это скорее повесть, чем история или житие. Рассказ ведется в формах описания путешествия по Нилу. Возможно, что это литературный прием, в подражание эллинистическим новеллам. Впрочем, достоверности сообщаемых фактов это еще не умаляет. Гораздо больше вредить обилие сказочных мотивов.

Уже в IV-м веке начинается собирание и запись “изречений” египетских старцев (см. уже у Евагрия, “изречения святых монахов” в его “Практике”). Первоначальные сборники подвергаются дальнейшей обработке. Такие сборники известны в разных редакциях и под разными именами. Обычно их называли “Апофегмами.” Историю этих сборников проследить пока еще трудно. Можно различать два типа сборников: “алфавитные,” по именам старцев, и систематические, “по главам.” Это запись устных преданий и воспоминаний. И в общем источник довольно достоверный (только имена старцев не очень надежны, “изречения” очень часто становятся летучими или бродячими). Всего важнее, что в этих сборниках чувствуется теплота непосредственных наблюдений и впечатлений. В подборе изречений незаметно никакой тенденции. Передаются разные и часто противоречивые взгляды. Не скрываются темные стороны монашеской жизни. Много бытовых подробностей.

Много позже Иоанн Мосх, палестинский монах, подолгу бывавший и в Египте, составил свой “Луг Духовный” (или Лимонарь), — свод рассказов и изречений подвижников разных стран. Личные впечатления здесь сливаются с воспоминаниями и устным преданием...

2. Среди египетских подвижников IV-го века писателей было немного. И на общем фоне резко выделяется образ Евагрия. В Египте Евагрий был пришельцем. Родом из Понта (родился около 346 г.), он был в молодости близок к великим Каппадокийцам. Василий поставил его во чтеца, Григорий Богослов во диакона, и взял с собою в Константинополь, где Евагрий отличился, как проповедник. В египетской пустыне он является около 382-го года, после недолгого пребывания в Иерусалиме; и является, как кающийся грешник, ищущий исцеления от своих соблазнов и искушений. Семнадцать лет прожил он здесь, сперва на Нитрийской горе, потом в Келлиях. Всего ближе он был к обоим Макариям, Египетскому и Александрийскому. Умер в 399-м году... Евагрий много писал, обычно в типе “глав” или “изречений,” часто почти афоризмов. Сочинения Евагрия сразу получили очень широкое распространение, и на Востоке, и на Западе, — по-латыни Евагрия переводили Руфин и Геннадий. Особенно важны его книги: “Монах или о жизни деятельной” и “Гностик” (эта книга сохранилась только в сирийском переводе; впервые издана совсем недавно). Кроме того нужно назвать его “Антирретик” (или “О восьми основных пороках”) и шесть сот изречений о “Гностических вопросах.” Евагрию принадлежит известное 8-ое письмо в сборнике писем Василия Великого. Некоторые сочинения Евагрия сохранились под именем Нила Синайского, в сборниках его творений (см. ниже). На V-м Вселенском соборе Евагрий был осужден, как оригенист, вместе с Дидимом. Однако, его влияние сильно сказывается и у позднейших аскетических писателей, особенно у Максима Исповедника (срв. сочинения Евагрия в русском “Добротолюбии”).

Вслед за Оригеном Евагрий различает в духовной жизни три ступени: жизнь *деятельная*, жизнь “естественная” или созерцательная; и предел духовного восхождения есть богословие,” т.е. ведение Святой Троицы (или “гнозис”). “Царствие Божие есть ведение Пресвятой Троицы, сопостирающееся соответственно состоянию ума и исполняющее его нескончаемо блаженной жизни”... Это есть высшее “состояние” души или, лучше сказать, ее “стояние” (κατάστασις), — высший покой и молчание, выше всякого раздумья и всякого созерцания, выше дискуссии и интуиции, неподвижность и неподвижность ума, — “единое и тождественное видение, и нет в нем подъемов и спус-

ков.” Это есть видение или ведение без образов, выше образов (ὕπερ τὰ εἶδη). Это есть чистая молитва. Лучше сказать, чистая молитвенность души. И она недоступна для стяжания. Она подается в дар, свыше, как харизма. Душа может принять этот дар, ибо создана по образу Божию, — именно в этой способности познавать Святую Троицу Евагрий и усматривает богообразность духа, не в его невещественности. Но приемлет в дар. В молитвенном восторге и исступлении, в “экстазе,” душа вдруг озаряется единым Троическим светом. И уже нет здесь учителей и учеников, все уже боги (“феозис”)... К этому духовному пределу ведет долгий и крутой путь подвига. В нем два этапа: действие и созерцание, (πράξις и θεωρία). “действие” начинается верой и кончается “бесстрастием” и любовью. Весь смысл “действия” в преодолении и погашении страстей. Иначе сказать, в успокоении души, в подчинении ее беспорядочных “движений” законам естества. Страстность и есть “движение” или блуждание ума (κίνησις). Бесстрастие (или “апатия”) есть стояние. Страстность есть рассеяние или рассеянность, подвластность внешним впечатлениям. А бесстрастие есть независимость и стойкость. “Не та душа имеет бесстрастие, которая не пленяется вещами, но та, которая и при воспоминании о них, пребывает невозмутимой”... Бесстрастие есть невозмутимость, неразвлекаемость. И о бесстрастном муже нельзя сказать: терпит. Терпит тот, кто страждет, кто еще страстен, “страдателен” или пассивен... “Движения” рождаются в низших частях души. И оттуда поднимаются “помыслы” или помышления (λογισμοί). Их подсказывают и внушают бесы, всегда окружающие человека. Евагрий много говорит о борении помыслов и о бесовских приражениях. Всего опаснее бес гордости и помысл тщеславия. Всего тяжелее бес уныния, “бес полуденный,” который томит однообразием и старается развлечь душу. Врагуется душа через исполнение заповедей и чрез смирение, чрез пост, милостыню и молитву... “Ум не узрит места Божия в себе, если не станет выше всех помышлений о вещественном и тварном. Но не станет выше, если не совлечется страстей, связывающих его с предметами чувственными и распложаящих помыслы о них. Страстей совлекается он посредством добродетелей, а помыслов силой духовного созерцания”... Предел и расцвет деятельной жизни есть бесстрастие, и от бесстрастия родится любовь (ἀγάπη). Любовь есть начало гностического восхождения, начало “естественной” жизни... Бесстрастие не есть бесчувствие, или нечувствие, или равнодушные, как то казалось подозрительному Иерониму. Бесстрастие есть независимость души, независимость или свобода от внешних и чувственных впечатлений. Но никак не пассивность. Только вся энергия обращается внутрь... Бесстрастие раскрывается в любовь. И любовь есть прежде всего влечение познать Бога. Любовь и гнозис сращены неразрывно (срв. уже у Оригена)... В гнозисе есть своя последовательность, последовательность “созерцаний.” Душа освобождается от чувственных впечатлений. Но иной и высший мир открывается для неё, мир в его “естественных” основаниях и глубинах. “Естественное” созерцание мира есть прежде всего знание о промыслении Божиим, о промысле и суде (πρόνοια и κρίσις). Иначе сказать, это есть видение и ведение мира, как он изволен и создан Богом. И от созерцания вещей видимых ум восходит к созерцанию невидимых, чтобы на высотах достигнуть “богословия”... В этом “духовном познании” преображается и преобразуется самая душа. И даже тело преобразуется, становится “духовным,” уже бесстрастным. Весь человек преображается или обновляется, умирает и воскресает, становится новым. Евагрий называет это “малым воскресением.” И это есть предварение великого и всеобщего воскресения, которое в избранных и преуспевших начинается уже теперь.

Прямая зависимость Евагрия от александрийцев вполне очевидна. Его религиозный идеал тот же, что у Оригена и даже у Климента: идеал гностика, созерцательный и отшельнический идеал. Зависимость от Оригена чувствуется в самом языке, в выборе слов и определений... В своих книгах Евагрий описывает весь путь духовной жизни, от



начала и до конца. И много говорит не только об идеале, но именно об аскетической борьбе. У него впервые находим мы схему восьми основных пороков, которую вслед за ним воспроизводят более поздние авторы... Историческое место Евагрия определяется его влиянием. Он сохранил и оживил для позднейших поколений александрийские предания 3-го века.

3. Преподобного Нила, автора многочисленных писем и назидательных посланий, по недоразумению называют Синайским. Во всяком случае, те “Сказания о избииении монахов на горе Синайской,” откуда прежде всего заимствуются биографические сведения о Ниле (ср. и в Минологии Василия под 14 января), принадлежат не автору писем. Автор писем жил в окрестностях Анкиры, был основателем и настоятелем общежительного монастыря. В молодости учился в Константинополе у Златоуста, память которого он благоговейно чтит (срв. нередкие ссылки в письмах). В монастырь вступил не позже 390-го года и прожил до середины V-го века. Прежде всего поражает обширность и разнообразие его переписки (1062 письма). Уже на VII-м Вселенском соборе ссылаются на сборник его писем (в четырех частях). Не все здесь письма в собственном смысле слова. Иные слишком коротки, — скорее это отрывки, часто отдельные изречения. В сборнике не выдержан ни хронологический, ни систематический порядок. Письма преподобного Нила свидетельствуют о его влиянии и авторитете. Он был “отцом духовным,” руководителем иноков и мирян. К нему обращаются за советом и указаниями епископы и даже император. Вряд ли он был священником. Во всяком случае он прямо и резко говорит, что для монахов вредно священство, вновь возвращающее их в мир и мирскую суету... В своих письмах преподобный Нил касается самых разнообразных тем, изредка догматических (против ариан, о воскресении, против Аполлинария), чаще эзегетических (срв. отрывки из его толкования на Песнь Песней у Прокопия Газского). Писание он толкует морально-аллегорически: “в чувственном научаемся мысленному.” И многое в Писании сказано так, “чтобы мы доискивались значения всего этого,” и открывали “сокровенный в письменах смысл.” В особенности это относится к Ветхому Завету. “Письмена Моисеевы требуют великого умозрения или разумения и глубокого исследования.” Впрочем, это не значит, что можно пренебрегать буквальным или “историческим” смыслом библейских рассказов. На нем только нельзя останавливаться и нужно идти дальше, — “поелику мы микрокосм.” Любопытно, что монахам преподобный Нил советует читать Новый Завет, а не Ветхий, — т. к. ветхозаветные книги не вызывают достаточного сокрушения и умиления в сердце. К чтению внешних писателей Нил относится отрицательно: к чему собирать “этот сор, эту пыль, эту грязную кучу эллинских книг,” — “суемудрие и окаянство”... Больше всего в своих письмах преподобный Нил говорит о путях духовной жизни. Эти же темы он обсуждает в своих больших посланиях и “словах.” Всего важнее его “Слово о молитве,” изложенное в 153 “главах” (по числу рыб великих, пойманных на море Тивериадском, Иоан. 21:11).<sup>6</sup> Нужно еще назвать “Слово подвижническое,” слово “О добровольной бедности” или нестяжательности... Очень вероятно, что именем Нила были впоследствии написаны некоторые сочинения Евагрия.

Преподобный Нил писал в эпоху монашеского упадка. В его творениях резко звучит обличительный мотив... “Жизнь монашествующих, прежде возделенная и весьма знаменитая, ныне возбуждает отвращение. Все города и села переполнены лжемонахами, которые бродят без цели и смысла... И найдется ли теперь новый некий Иеремя, чтобы вполне и достойно описать наше положение”... Нил прежде всего напо-

<sup>6</sup> Симон Петр пошел и вытащил на землю сеть, наполненную большими рыбами, которых было сто пятьдесят три; и при таком множестве не прорвалась сеть.

минает о смысле и безусловности монашеского отречения. Это есть выход из городской или “политической” жизни. Это есть евангельская беззаботность, в надежде на милость и щедрость Божию, — отказ и забвение о житейских заботах... Монашество есть любомудрие, философия (срв. уже у Златоуста, О священстве), — единственная истинная и подлинная философия. И любомудрие не только в мысли, но и в жизни. Нужно быть не только “учениками,” но и “подражателями” Христа. “Ибо любомудрие есть исправление нравов, при истинном ведении Сущего”... Жизнь мира сего вся в страстях, в хлопотах и заботе. Цель подвига есть бесстрастие. Иначе сказать, непреложность, — неизменяемость, твердость, стойкость и постоянство. И в этом обожение, — уподобление Божественной неизменности и вечности. В этом осуществление образа Божия, “отпечаток первообразного Лица”... Бесстрастие возможно только чрез отречение. Ничто в мире не должно оставаться привлекательным. “Господь освободил нас от всякого попечения о земном, и повелел искать только небесного царствия”... Это и есть нестяжательность, — не просто бедность, но полное неимение, и даже нежелание что-либо иметь. “Ибо не мы сами промышляем о том, что нужно для нашей жизни. Все домостроительствует Бог”... Отрешение от жизни земной и ее интересов не есть гнушение телом. Низменность тела в его смертность, а не в его вещественности. И жажда разрешиться от плотских уз восполняется надеждой воскресения, в своем же теле, но бессмертном и нетленном, оживотворенном Духом Святым. Во всяком случае, корень и жало греха не в теле, но в произволении или в сердце, — “грех начинается и снова кончается в человеческом произволении.” Отсюда исцеляющая и очищающая сила покаяния. Бог приемлет не только чистоту, правду, доблесть и подвиг, но и слезы, “посев слез,” благовоние плача, и скорбные помыслы, и лобзание блудницы, сердце сокрушенное и смиренное. Иначе сказать, волю или любовь к добру, не меньше, чем самое доброделание или добродетель. Покаяние есть “признак пакибытия и последнее знамение воскресения, отсюда уже предусматриваемого умными очами.” И поникшие уже становятся с праведными. Ибо всего важнее внутреннее произволение и поворот воли... “Взял ты крест, последуй за Христом, оставив все, отца, корабль, сети и орудия всякого искусства, а с ними и всякую родственную связь и память. Ибо Христос, с Которым ты сочелся, желает быть любимым более всего этого. С Ним ты умер, с Ним погребен в блаженном гробе бесстрастия”... Это заповедь не только для монахов. Это общий крещальный обет. Но еще важнее “свобода сердца,” престапующая всякую меру заповедей и обетов, связующих все же неким рабством долга, перерастающая категорию долга, в ненасытимой любви, “в превозделенной и ненасытимой любви к любомудрию”... Совершенство не для всех доступно, и подается оно от Бога, в дар. Но любовь к совершенству не только доступна, но и обязательна... Полное неимение не всем по силам. Но отчуждение от мирского есть всеобщее правило. Во всяком случае недозволителен никакой излишек, и жизнь должна протекать в труде...

Смысл монашества не столько в подвиге и самоумерщвлении, сколько в молитве. И отречься нужно именно ради молитвы... Есть две молитвы: деятельная и созерцательная. Молитва слов, и ум с умилением следит за ними, — и высшая молитва совершенных, когда сердце безмолвно раскрывается, подобно исписанной книге, и в безгласных образах выражает волю свою, — “некое восхищение ума, всецелое отрешение его от чувственного, когда неизглаголанными воздыханиями Духа приближается он к Богу.” И это цель или предел молитвы, “предел бесстрастия,” *óρος τῆς ἀλαθείας*... Но это дар, и нельзя самовольно домогаться его. “Если не приял еще ты дара молитвы, или псалмопения, — то жди неутомимо, и примешь”... Молитва должна начинаться плачем и сокрушением. Но и в плаче не подобает чрезмерность, чтобы средство от страстей не обратилось само в страсть. Ибо Бог не только гневен или строг, но прежде всего милосерд и есть любовь. “Но многие, проливая слезы о грехах, забыли цель слез, и

обезумели, вышли из себя.” Это есть ложное и опасное исступление... В молитве нужна тишина и забвение, — ум должен становиться глухим и немым. Это нелегко; и демоны во время молитвы прежде всего стараются возбуждать память, хотя бы о чем-нибудь нужном, чтобы рассеять ум. Всего более мешает печаль и памятозлобие... Молиться нужно не об исполнении своих желаний, — это значило бы неразумно принуждать Божию волю. Но подлинная молитва есть всегда: да будет воля Твоя! Ибо воля Божия есть самое Благо... Просить можно только правды и царствия, т.е. добродетели и ведения. И не только для себя, но и для всякого соплеменника, подражая во всеобщности прошений ангелам (срв. еще резче у Златоуста)... Молитва есть беседа с Богом. Потому и нужно для нее бесстрастие, глухота и невосприимчивость к мирским возбуждениям. Но одного бесстрастия еще мало. Ум может остановиться на голых умопредставлениях, войти в размышление о законах вещей, хотя бы и мысленных, но все же множественных, а потому и рассеивающих мысль. И тогда не зрит он еще совершенного местопребывания Божия... В чистой молитве не место воображению. “В молитве не облакай Божества ни в какой образ, и не позволяй уму своему принимать на себя какой-либо облик. Но невещественным приступай к Невещественному, и достигнешь соединения”... Образы обманчивы, ибо Бог выше образа и ограничения, и постигается в безобразном ведении... “Желая узреть лице Отца небесного, никак не домогайся того, чтобы во время молитвы увидеть тебе образ или облик. Не желай чувственно видеть Ангелов, или Силы, или Христа, чтобы не впасть в совершенное умопомешательство, приняв волка за пастыря и поклонившись демонам враждебным. Начало заблуждения есть тщеславие ума. Движимый тщеславием ум покушается Божество описать (охватить) каким-то образом и очертаниями”... Молитва есть всегда подвиг, на высоты безобразного созерцания путь ведет чрез борение и скорбь; но венчается молитва радостью, которая паче всякой радости, и только радость свыше есть верное мерило истинной молитвы... В молитве осуществляется “чудесная взаимность” свободы и дарования... Нужно прибавить, что подлинная молитва возможна только в смирении, т.е. в любви ко всем и к каждому. Здесь отречение достигает полноты, — чужое преуспеяние должно стать столь же желанным и радостным, как и свое, и в каждом непрестанно нужно видеть себя. “Блажен монах, который каждого человека почитает как бы богом после Бога,” а себя последним из всех... Молитва есть беседа с Богом. И смысл молитвы в том, чтобы Бог снишел и заговорил в душах... Да святится имя Твое! Да придет царствие Твое!. Это значит: “да придет Святой Дух и Единородный Сын Твой”... (Срв. у Григория Нисского)... Вершина молитвы в Богоявлении, и в Троическом Богоявлении... “Если ты богослов, будешь молиться истинно; и если истинно будешь молиться, ты богослов”... Во времена преподобного Нила, как и раньше, “богословствовать” означало именно постигать Бога в Его Троиединстве.

4. К преподобному Нилу близок в своих творениях Марк Подвижник, или Пустынный. Во всяком случае, это не тот Марк из Келлий, о котором говорится в Лавсаике. Марк, автор аскетических слов и книг, подвизался в Галатии, близ Анкиры (как и преподобный Нил). О его жизни мы знаем очень немного, и только из его творений. Он жил сперва в киновии, был настоятелем и “духовным отцом,” позже ушел в пустыню и подвизался, как отшельник. Это было в первой половине V-го века, — Марк писал против несториан, как против новой ереси... Под именем Марка известно довольно много творений, — на них ссылается авва Дорофей, много раз Исаак Сирий, затем Дамаскин, позже довольно подробно говорит о них Фотий... Марк писал больше всего на нравственные темы, — “О тех, кто думает оправдаться делами,” “О покаянии,” “Ответ сомневающимся о Святом Крещении,” “О воздержании,” “О посте,” “О духовном законе” и др. Однако, свои нравственные наставления он приводит к догматическим

предпосылкам, и развивает связанное учение о грехе и спасении, о свободе и благодати. Марк формулировал свои взгляды в полемике с мессалианами, и в увлечении спора слишком резко подчеркивал неповрежденность человеческой свободы. В общем он очень напоминает Златоуста. Сравнительно недавно найдено и издано слово Марка против несториан (писанное до Ефесского собора, вероятно, в конце 430 г.). Он богословствует, как умеренный антиохиец; но принимает и защищает формулу святого Кирилла о “соединении по ипостаси.” Любопытно, что вопроса об имени “Богородица” он здесь не касается.

По мысли Марка, цель и предел подвига в обожении. “Слово плоть бысть, чтобы и плоть стала словом.” Господь уподобился нам, “чтобы и мы уподоблялись ему во всякой добродетели”... Искупление есть прежде всего избавление от смерти, “опустошение ада и смерти.” Марк говорит всегда скорее о наследственности смерти, а не греха, и отрицает “необходимость естественного преемства” во грехе. Грех есть для Него всегда свободный акт воли, или “произволение.” По силе первого грехопадения род Адамов становится смертным и тленным, — в этом его греховность, в этом первородный грех. Под смертностью Марк понимает при этом не только нестойкость психофизического соединения и телесную смертность, но еще и тление самого произволения. Во всяком случае, спасение открывается только во Христе, и для каждого только чрез крещение, чрез крещальное обновление Духом. “Не ищи совершенства свободы в добродетелях человеческих, ибо совершенного в них нет, — совершенство сие сокрыто в кресте Христовом.” Именно поэтому нетление должно быть усвоено и закреплено свободным подвигом и возрастанием в добре. Новые грехи снова отбрасывают человека в область смерти, — личными грехами человек снова вовлекает себя в необходимость смерти. вновь подвергает себя ее оброку и осуждению, становится смертным и тленным. Ибо угашает в себе обновляющую силу Духа. Отчуждает себя от крещальной благодати воскресения и нетления... “Святое Крещение совершенно и подает нам совершенство, но не исполняющего заповедей не делает совершенным.” Ибо действует благодать в меру исполнения заповедей. “Самовластие” человека никогда не приневольивается. Человек и после крещения, где любит, там по своей воле и пребывает. И преподанная ему благодать открывается в нем “по мере делания заповедей и мысленной надежды”... В подвиге всего важнее “произволение” или внутреннее расположение сердца и воли, — “оправдывает” внутренний, а не внешний подвиг... Подвиг мысли или ума... Иначе, — молитвенный подвиг, чрез который восстанавливается в человеке образ Божий, силой благодати... “Чин христиан есть более внутренний.” И все делание заповедей сосредоточивается в молитве, т.е. в обращенности к Богу, и в “мысленном уповании.” Цель и предел подвига есть ведение (гнозис) и память о Боге, — “ад же есть неведение” и пагуба есть забвение. Ведение возможно только чрез очищение и собранность ума, — поэтому не только надлежит “затворять чувства” и не развлекаться внешними впечатлениями, но не следует припоминать с чрезмерным вниманием и прежних грехов или поползновений, чтобы не загрязнять своего воображения... Душа всегда тревожится помыслами и приражением соблазнов, но не в этом грех и нечистота. Грех во внутреннем внимании или интересе к искушающим образам, в “сосложении ума с ними (συγκατάθεσις) “приражение помысла (προσβολή) не есть ни грех, ни неправда, но свидетельство о самовластии нашей воли.” Грех в согласии на грех... Потому и требуется чистота мысли, ее независимость от (внешних) впечатлений... В молитвенном собирании ум очищается, и обновляется от Святого Духа, — “приемлет в себя начертание Боговидного образа, облекается в неизреченную умную красоту Владычнего подобия и сподобляется богатств духовной премудрости”... Сердце очищается от всяких образов, ум становится “безвидным.” И вступает тогда “в невидимое и невещественное место ведения,” в “страну ведения.” Это есть суббота суббот, — “духовный

покой разумной души, которая, отвлекаясь умом даже от всего божественного, сокровенно заключенного в тварном, в восторге любви всецело облекается во единого Бога; и чрез таинственное богословие ум становится совершенно неотделимым от Бога”... Это предел бесстрастия и экстаза... И тот же идеал, что у Евагрия и у Нила.

5. К числу аскетических писателей можно отнести и преподобного Исидора Пелусиота, хотя он был скорее моралистом, нежели учителем духовной жизни в узком смысле слова. Уроженец Египта, по своему духовному стилю он был ближе к антиохийцам. Он очень чтит Златоуста, был на его стороне против Феофила и Кирилла. Прямым учеником Златоуста Исидор не был и в Константинополь учиться у него не ездил. Но во многом действительно был близок к нему по духу. В молодые уже годы Исидор удалился в монастырь близ Пелусии, был там впоследствии настоятелем и пресвитером. Его влияние распространялось очень далеко, и его авторитет был очень велик. Об этом свидетельствуют его письма. Издано их около 2.000. Вероятно, это далеко не все. Уже очень рано был составлен сборник писем Исидора, в монастыре “неусыпающих” в Константинополе; уже Иринея Тирский ссылался на этот сборник в своей “Трагедии.” В письмах Исидора поражает независимость и смелость суждения. В несторианском споре он занял вполне независимое место. Нестория он сразу отверг, но и действиями Кирилла был недоволен. И напоминал ему: “пристрастие незорко, а отвращение слепо.” Вопрос должен быть обсужден спокойно и беспристрастно. Преподобный Исидор не был уверен, что так было в Ефесе. Это спокойствие и беспристрастие было отличительной чертой Исидора. В своих письмах он касается самых разнообразных тем. Прежде всего, экзегетических. В толковании Писания он напоминает Златоуста. Аллегорического метода он не отвергает, не раз пользуется им сам, но настойчиво предостерегает от крайностей и увлечений. Начинать нужно с прямого и буквального смысла и объяснять тексты нужно в связи речи и мысли. Оба Завета созвучны между собою, но не следует Новый Завет вчитывать в Ветхий. Это разные ступени Откровения. Закон и пророки меньше Евангелия. Ветхий Завет плотян и образен. Только в Евангелии полнота истины и закон духа. И потому напрасно в Ветхом Завете отыскивать Христа. Это значит насильственным применением текстов внушать недоверие к Священному Писанию. “И не все о Нем сказано, и неверно, будто вовсе не сказано”... Догматических тем Исидор касается тоже часто. Он не был оригинальным мыслителем, но мысль его всегда строга и отчетлива; и он умело находит для нее точные слова. Всего больше писем на нравственные темы. Он отвечает на вопросы, по частным поводам. И всегда просто и ясно. Много говорит о внутренней борьбе и о покаянии... Образ преподобного Исидора очень ярок. Он был учителем прежде всего, и свидетельствовал со властью. Но это был свободный и внутренний авторитет, не внешний... Скончался Исидор около 449 г.

6. Обособленно стоит в ряду аскетических авторов блаженный Диадок, епископ Фотики древнего Эпира. О нем мы знаем только то, что епископом он был в середине V-го века (срв. его подпись под посланием эфирских епископов к имп. Льву, 457 или 458 года). Современные историки о нем не упоминают, и Фотий в своей “Библиотеке” ничего не говорит о его жизни, отмечая его “превосходное” Слово. Творения Диодоха пользовались большим распространением (очень много списков), на них часто ссылались и делали выдержки для сборников и цветников. Главный труд Диодоха — “Сто глав о духовном совершенстве.” Это краткое и связанное руководство монашеской жизни. В нем очень силен полемический мотив, — опровержение мессалианства (срв. у Марка Пустынника). Диадок вводит нас в понимание внутренних трудностей и опасностей в монашеской жизни, в молитвенном делании (срв. главы 76 — 89).

Диадок определяет аскетический подвиг, как путь любви (ἀγάπη). Вера есть бесстрастная мысль (или понятие) о Боге. Надежда — “исхождение ума в любви к уповаемому.” И любовь “соединяет душу с совершенствами Божиими, испытывая Невидимого неким умным ощущением”... Любовь к Богу есть прежде всего некое самоотречение и смирение себя пред Богом, некое забывание о себе, нелюбовь к себе самому Бога ради. И еще — как бы некий постоянный уход от самого себя, в любовь к Богу. Истинный подвижник непрестанно желает, чтобы Бог прославился в нем, но сам хотел бы остаться при этом как бы “не существующим.” Он не знает и не чувствует за собой никакого достоинства... Однако, к этой любви можно взойти только постепенно. И начинается восхождение от страха Божия. Именно страх очищает душу, и несовершенство еще подобает именно страху. Уже в процессе очищения вспыхивает и разгорается любовь, и изгоняет страх. Страх Божий есть некий “огнь бесстрастия,” и потому только начавшие очистительный подвиг имеют подлинный страх. Нужно стяжать и самый страх, чрез отречение от всех житейских попечений, чрез безмолвие и великую беззаботность... Любовь невозможна до очищения и психологически. Душа тогда еще раздвоена, раздваивается обличениями совести, и удерживается от созерцания премирных благ. Только в очищенной душе восстанавливается та цельность, в которой уже вмещается любовь. Только в безмятежности или беззаботности ум может ощутить Божественную благодать и загореться любовью к славе и прославлению Божию. И подлинная любовь подается от Святого Духа, силою которого и очищается душа, умирится и упокоивается, — однако, не без свободы человека. Это не есть “естественная любовь,” но дар духовный, — не простое движение души или воли. Правда, и в самой душе, поскольку она приходит к самосознанию, есть некая любовь к миру, влечение к Богу мира. Но это влечение не может быть устойчивым и постоянным, от бедности души. Оно недостаточно для стяжания бесстрастия. “Естественные семена” души не могут прорасти в плод духовный. Должно еще вспыхнуть в душе некое “Божественное действие” (“энергия”). И духовная любовь есть “некое непрестанное воспламенение души и прилепление ее силою Духа Святого к Богу”... В духовной любви достигается высшая непосредственность, — одержимый такой совершенной любовью уже выше веры, ибо он уже обладает в сердце своим тем, чего ищет и что чтит вера. Он уже весь с Богом, ибо весь в любви... Человек создан по образу Божию. Этот образ дан ему, в его разуме и самовласти. Но “образ” должен раскрыться в “подобие.” И это совершается в свободе и в самоотдаче любви. Богоподобие осуществляется в подвиге; и осуществляется наитием благодати, но не без свободы человека... Ибо не может оттиснуться печать на размягченном воске... Путь подвига, особенно сначала, страшен и неровен. Это — путь среди искушений, путь борьбы. Устранить искушения и вообще невозможно. И бесстрастие не в том состоит, чтобы не быть боримым от бесов или помыслов, но чтобы оставаться непреоборимым. Впрочем, совершенное бесстрастие в этой смертной жизни и недостижимо, разве для мучеников; а полнота откроется уже тогда, когда “смертное поглощено будет жизнью” (2 Кор. 5:4),<sup>7</sup> — когда душа не будет уже знать привременного образа здешней жизни... В подвиге всего важнее послушание, “эти врата и вход любви.” Ибо это есть прямое противоядие против гордости неповиновения, прямая антитеза ослушанию. И затем необходимо воздержание, как врачевание и закал тела. Предел воздержания есть некая слепота к этой обманолобивой жизни. Иначе сказать, всегдашнее “пребывание в сердце своем” (ἐνδημία ἐν τῇ καρδίᾳ). Это есть “духовное делание” или “духовное любомудрие,” внимание и трезвение ума. И здесь подстерегает душу уныние, эта “ленотворная болезнь.” Исцеляет от нее только согревающее душу

<sup>7</sup> Ибо мы, находясь в этой хижине, воздыхаем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью.

памятование о Боге и напряженная молитва... О молитве блаженный Диадок говорит довольно много, и прежде всего о молитве Иисусовой. Это не только призывание имени Иисусова, но некое “непрестанное делание,” непрестанное памятование о Боге. Это есть созерцание святого и славного имени Иисусова в глубинах сердца. Силою непрестанного памятования оно укореняется здесь, отпечатлевается в душе, как некий оттиск печати. Для этого душа должна быть очищена и успокоена, — в душе взволнованной или возмущенной не может быть непрестанной памяти... “И оное славное и многовождевленное имя, посредством памяти ума долго пребывающее в теплоте сердца, производить в нас навык совершенно любить благодать Его, и уже нет к тому препятствий. Ибо это тот драгоценный бисер, который можно приобрести, продав все имущество свое, и иметь неизглаголанную и непрестанную радость в его нахождении”... Душа как бы охвачена Божественным светом и огнем. И в этом действии Духа. Сама благодать соподвигается с душою и совоскликает с нею: Господи Иисусе. Да и не дано человеку именовать Господом Иисуса, только силой Духа (срв. 1 Кор. 12:3)<sup>8</sup>... Блаженный Диадок различает “богословие” и “гнозис.” “Богословие” есть низшая и ранняя ступень духовного делания. Это есть созерцание и мудрость, постижение слова Божия. Но прежде всего это есть дар Божий, “первое порождение благодати.” “В начале благодать светом своим обычно озаряет душу во многом ощущении; и в продолжении подвигов часто неведомо совершает свои таинства в душе богословствующей, чтобы поставить нас в радости на путь Божественных созерцаний”... Это есть озарение или осияние души, озарение и просвещение ее “огнем изменения”; и чрез это уподобляется человек святым ангелам, которые всегда пребывают в Божественном осиянии (срв. у мнимого Дионисия). Однако, богословие не есть только дар. От человека требуется “испытание” или исследование Писаний. Именно через Писание и действует озаряющая благодать. Это не есть только усилие мысли, — всего важнее действие любви, увлекающей к наслаждению славой Божией. И мудрость есть дар слова, дар говорить и благовествовать о Боге со властью и силой (дар “духовного слова”). Это есть дар духовного учительства. И это есть особый дар, — скорее низший дар, ибо на высших ступенях все смолкает в безмолвии, и не надлежит уже из безмолвия возвращаться к слову. “Ибо опытное ведение соединяет человека с Богом, не подвигая душу к словам; потому многие из любомудрствующих в уединении, хотя и просвещаются знанием осязательно, не приступают к Божественным словам”... В любомудрии есть известная опасность. Это скорее широкий путь, “по причине широты и неограниченности Божественных созерцаний.” Он как бы легче тесного пути молитвы. Потому полезно сужать себя и принуждать себя в молитве и псалмопении. Этим закаляется ум, ограждается от мечтательности и многословия. И во всяком случае молитва есть высшее всего, “выше всякой широты”... Гнозис и есть молитва, молитвенный опыт, безмолвие и беззаботность. Это есть совершенное освобождение от страстей. По мере духовного преуспевания душа становится все более молчаливой, и молится уже или песнословят в одном только сердце, а не звучными словами... Особо нужно отметить *дар слез* (“неослабная слеза”). Есть слезы скорби, “слеза исповедания”; но выше слезы умиления и радости, “слезы духовные,” безболезненные и радостотворные, — “слезы ума,” слезы жгучей любви, когда и самые мысли становятся точно слезовидными, от великого умиления и радости... И за духовным плачем следует веселие и любовь к безмолвию.

Путь подвига есть путь искушений. Однако, не следует это понимать так, будто душа разделяется между добром и злом, и в ней как-то сопребывают “благодать” и “грех.” Так утверждают евхиты. Их ошибка в неправильном и ограничительном пони-

<sup>8</sup> Потому сказываю вам, что никто, говорящий Духом Божиим, не произнесет анафемы на Иисуса, и никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым.

мании крещального возрождения. Ибо в крещении сатана изгоняется вон, и входит благодать. Бесовские искушения продолжают, и даже становятся сильнее; но они как бы извне копят душу соблазнами. Душа не бывает и не может быть каким-то “общим жилищем” для Бога и для дьявола. Это невозможно уже по простоте души. В крещении благодать вселяется в тайниках ума. “И где может поместиться лице лукавого?” Искушения приражаются теперь через тело: “лукавые духи проникают в телесные чувства и здесь укрываются, действуя на еще младенчествующих душей через легкоуступчивость плоти.” Остается двойственность хотения, и в этом возможность падений. В первом грехопадении ум человеческий как бы “соскользнул в двойственность знания” (т.е. познания добра и зла), и “память человеческая от преслушания Адамова разделилась на двойственное некое помышление,” — так что всегда вспоминает человек и о зле. Здесь и приражаются бесы, стараясь развлечь и рассеять “память ума” разнообразным мечтанием. Но вглубь души не дано им проникать, “доколе пребывает в нас Дух Святой.” И борение происходит в области воли. “Природа добра сильнее, чем навык зла; ибо добро есть, а зло не есть, разве когда совершается.” Иначе сказать, добро есть “природа” (φύσις), а зло только “состояние” (ἔξις), и при том состояние воли... Диадох поправляет психологическую ошибку своих противников: раздвоение воли они принимают за двойство ипостасей. Зло овладевает верующим только в меру его духовной отсталости, когда “не все еще члены сердца озарены светом святой благодати.” Верно, что из самого себя наше сердце может породить и дурные помыслы, — в меру памятования о не-дobre. Однако, чаще всего это бывает демонское приражение, и нам только кажется, что они исходят из самого сердца, ибо мы их усваиваем или приобщаемся к ним. И еще нужно отметить, что большинство искушений есть испытания, попускаемые Богом ради укрепления воли и в напоминание о слабости (“воспитательное поупущение”). Только до крещения сатана сокрывается внутри души, но тогда благодать действует еще извне, привлекая и только еще предрасполагая душу к добру... Спор идет скорее о психологии греха. Как понимать власть искушений над христианами? Что означает возможность обольщения и падения? Диадох нисколько не преувеличивает практическую действенность крещения. Крещальная благодать плодоносить только в подвиге и свободе. Но путь греха извне, через склонение воли. Своих противников Диадох не называет по имени, только в надписаниях глав (позднейшего происхождения) упоминается об “еретиках евхитах.” И можно думать, что Диадох имел в виду взгляды автора “Духовных бесед,” — скорее даже те выводы, которые могли из них сделать “некоторые братья” по крайней простоте своей (срв. у Епифания Кипрского). Однако, здесь спор не о фактах аскетического опыта, но только об их толковании... Нужно еще прибавить, что Диадох резко отвергает все чувственные видения, — и огневидные образы, и голоса суть вражеские обольщения. В смертном теле нам не дано видеть чувственно ни Господа, ни что-либо небесное. Он допускает, что могут быть сновидения от Бога, но и тогда лучше не принимать их и не верить никакому видению, чтобы не ошибиться в различении по слабости души. Нужно искать невидимого и нечувственного удостоверения (здесь новое разногласие с автором “Бесед”).

7. Из памятников VI-го века нужно отметить “Наставления” (“дидаскалии”) аввы Дорофея. Он начал свой иноческий подвиг в киновии, основанной Серидом на пути из Аскалона в Газу. Серид был настоятелем, но подлинным духовным руководителем братства был преподобный Варсануфий (умер около 540 г.). Он жил в строгом затворе и безмолвии (одно время со своим другом и учеником Иоанном Прозорливым, или “пророком”) и сообщался с братией только через игумена, при этом письменно. Преподобный Варсануфий был харизматиком. У него был дар прозрения и духовной власти. Священного сана он не имел, но тем не менее разрешал грехи искавшим у него



помощи. Сохранились записи его ответов (“вопросоответы,” или “письма”). Извлечение из этих писем было составлено Дорофеем, который присоединил сюда и ответы Иоанна (еще ответы аввы Зосимы, из окрестностей Кесарии Палестинской). Позже Дорофей основал свой особый монастырь, на пути из Газы в Маюм. И для братии составил свои “наставления” и слова о подвижничестве. Скончался он в начале VII-го века. Его книга стала образцовым руководством в киновиях. Ее очень ценил преподобный Феодор Студит. Дорофей пользовался литературными источниками и старался подвести итог сложившейся уже традиции и накопленному аскетическому опыту. На общих вопросах он мало останавливается. Его наставления имеют практический, часто почти бытовой характер. Однако исходит он из яркого харизматического идеала. Первозданный был харизматиком. В раю он пребывал в созерцании и в молитве, “во всякой славе и чести.” Грех был отпадением от созерцания, в “мимоестественное состояние” (εἰς τὴν παράφυσιν). И отсюда смерть. С этого Дорофей начинает. От греха и смерти избавил Богочеловек Новый Адам. В крещении начало новой жизни, источник свободы к добру. Однако, свобода осуществляется только в подвиге. И в подвиге всего важнее “отсечение своей воли,” отсечение хотений, — иначе сказать, совершенное подчинение и послушание избранному духовному руководителю. Отсечение воли есть средство к бесстрастию. Исчезают поводы волноваться от неисполнения своих желаний и пристрастий. И тогда потухают самые желания, душа успокаивается. Создается впечатление, что желания всегда исполняются. Только тогда видит человек непорочный путь Божий, когда оставит свою волю. Иначе он не понимает, что непорочны пути Божии. Однако, послушание не есть только педагогика или дисциплина. Подчиняться нужно *духовным* старцам, т.е. как харизматикам. Так самый ритм общежития определяется харизматическим идеалом. Задача инока в преодолении страстей, в достижении внутреннего мира и бесстрастия.

Нужно прибавить, в монастыре Серида к Оригену относились отрицательно (срв. ответы преподобного Варсануфия).

8. Из меньших аскетических писателей нужно назвать еще старца Исаию. Ему принадлежит 29 слов к ученикам, охватывающих все стороны монашеского подвига и жизни. Об авторе мы узнаем из сирийских источников, из т. н. “Церковной истории” Захария Схоластика (срв. “Плирофории” Иоанна Маюмского). Это был отшельник из Скита, переселившийся позже в Палестину и умерший в 488 г. в окрестностях Газы. Он был противником Халкидонского собора, в свое время подписал “Энотикон” Зинона. Но не был нетерпим и мирно относился к синодитами. В его словах нет ничего явно монофизитского. Тем не менее, патр. Софроний относился к ним впоследствии отрицательно. Иного мнения был преподобный Феодор Студит, которого обвиняли за пользование еретическими книгами Исаии. Преподобный Феодор думал, что то был другой Исаия. Строго говоря, Исаия не был монофизитом. Неприятие им Халкидонского собора означало только одностороннюю верность местным Александрийским преданиям. В своих словах он почти не касается догматических тем (срв. впрочем рассуждение о “природе” Адама и “природе” Иисуса). Основная мысль его аскетики — отсечение воли. Писал он для (отшельников и для келлиотов.

Трудно определить время жизни Исихия, синайского монаха, писавшего “О трезвении и добродетели.” Во всяком случае, это не Исихий Иерусалимский, известный экзегет и проповедник V-го века. Аскет Исихий писал много позже, — он ссылается (хотя и глухо) на Лествицу и на преподобного Максима. Его “главы” представляют большой интерес, как один из ранних опытов систематического изложения учения о молитве Иисусовой. Именно в ней он видит цель подвига. Исцеление души состоит в ее свободе от соблазняющих “помыслов” и мнений, т.е. во внутренней свободе, в ее

“бдении” и “трезвение” (προσοχή и νήψις) Иначе сказать, — в безмолвии (или молчании, ήσυχία). Безмолвие означает полное преодоление всякой дискуссии, свободу от всяких образов, и чувственных, и умственных, — душа должна стать “безобразной”... И это безмолвие не достижимо иначе, как чрез непрестанную молитву, не развлекаемую даже разнообразием прошений и молитвенных слов. Это должна быть “одно-сложная молитва” (εὐχή μονολογιστός), одно простое “призывание Иисуса” (“апиклизис”). В ней есть свои ступени. И постепенно душа восходит к созерцанию, озаряется светом; и чрез “возвышение в любви” достигает равноангельских (серафимских) видений... Отчасти Исихий напоминает и Диадоха.

Нужно отметить еще творения Иоанна Карпафского. О жизни его ничего неизвестно. Остается неясным даже время его жизни. Из того, что Фотий называет его рядом с Диадохом и Нидом, было бы слишком поспешно заключать, что он был их современником. Под именем Иоанна известен ряд назидательных слов, изложенных в кратких “главах.” Прежде всего, “Утешительные главы к монахам в Индии”; затем — главы нравственные, “физиолого-аскетические,” “гностические” и др.

К VI-му веку относятся беседы Симеона Столпника, нового. Из писателей VII-го века нужно назвать преподобного Антиоха из лавры преподобного Саввы, автора популярной “Пандекты,” и преподобного Фалассия, друга преподобного Максима, писавшего “О любви,” “О воздержании и духовной жизни.” У этих авторов мы находим изложение общепринятых взглядов на смысл и задачи внутреннего монашеского дела.

#### IV. Преподобный Иоанн Лествичник.

1. Житие преподобного Иоанна вернее назвать похвальным словом. Это характеристика его, как молитвенника и созерцателя. “Ибо Иоанн приблизился к таинственной горе, куда не входят непосвященные; и, возводимый по духовным степеням, принял богоначертанное законоположение и видение.” Он был некий новоявленный Моисей... Фактов в житии сообщается мало. Остается неясным даже время, когда жил преподобный, и откуда был он родом. По косвенным данным можно догадываться, что умер он в середине VII-го века. В ранней молодости приходит он на Синай, и проводит здесь всю жизнь. Впрочем, кажется, он бывал в Египте, в Ските и в Тавенниси. Много лет он подвизается на послушании у некоего старца. После его смерти удаляется в затвор и живет отшельником в недалекой, но уединенной пещере. Преподобный Иоанн был уже глубоким старцем, когда его избрали игуменом Синайской горы. Пробыл игуменом он недолго, и снова ушел в затвор... Во время игуменства он и составил свою “Лествицу,” — “книгу, именуемую Скрижали духовные,” — “в назидание новых Израильян, т.е. людей новоисшедших из мысленного Египта и из моря житейского.” Это — систематическое описание нормального монашеского пути, по ступеням духовного совершенства. Основное здесь есть именно система, идея закономерной последовательности в подвиге, идея ступеней. “Лествица” написана простым, почти народным языком, — автор любит житейские сравнения, пословицы и оговорки. Писал он по личному опыту. Но вместе с тем всегда опирается на традицию, на учение “богодуховенных отцов.” Прямо или глухо он ссылается на Каппадокийцев, на Нила и Евагрия, на Апофеегмы, из западных — на Кассиана и на Григория Великого. Заключается “Лествица” особым “словом к пастырю,” где Иоанн говорит об обязанностях игумена... “Лествица” была любимой книгой для чтения не только в монастырях. Об этом свидетельствует прежде всего многочисленность списков (нередко с миниатюрами). О том же свидетельствуют схолии, — уже Иоанн Раифский, младший современник Лествичника, составлял схолии к этой книге, ему и посвященной; позже объяснял “Лествицу” известный Илия Критский, еще позже патр. Фотий. Большое влияние “Лествица” име-

ла и на Западе, вплоть до самого конца Средних веков (срв. переводы А. Кларено и А. Траверзари, комментарий Дионисия Картузианского).

2. План “Лествицы” очень прост. Определяется он скорее логикой сердца, нежели логикой ума... Практические советы закрепляются психологическим анализом. Каждое требование должно быть объяснено; т.е. для подвизающегося должно быть ясно, почему предъявляется к нему то или иное требование, и почему разворачиваются они именно в таком порядке и последовательности... Нужно помнить, что пишет преподобный Иоанн только для монахов, имеет в виду всегда монастырские условия и обстановку жизни...

Первое требование монашества есть отречение от всего мирского. Возможно отречение только через свободу, “самовластие,” — это и есть основное достоинство человека. Грех есть свободное отпадение или отдаление от Бога, и отпадение от жизни, — вольная смерть, своего рода самоубийство по своеволию. Подвиг есть вольное и волевое обращение к Богу, проследование и подражание Христу. Иначе сказать, всегдашнее напряжение воли и обращенность к Богу. Вершина подвига в монашестве. “Монах есть всегдашнее понуждение естества и неослабное хранение чувств”... Отречение от мира должно быть полным и решительным, — “*отвержение естества*, для получения тех благ, которые *выше естества*.” Это очень важное противопоставление: “естественное” расторгается ради *сверх*-естественного, а не заменяется *противо*-естественным. Задача подвига в *сублимации* естественной свободы, не в противоборстве ее подлинным законам. Поэтому только верные мотивы и истинная цель оправдывают и отречение, и подвиг... Подвиг есть средство, а не цель. И завершается подвиг только тогда, когда приходит сам Иисус и отваливает от двери сердца камень ожесточения. Иначе подвиг бесплоден и бесполезен... Задача не в самом отречении, но в том *соединении* с Богом, которое осуществимо чрез подлинное отречение, т.е. освобождение от мира, — освобождение от страстей и пристрастий, от привязанностей и мирского тяготения, ради стяжания и обретения *бесстрастия*... В самом подвиге всего важнее его движущий мотив, любовь к Богу, сознательное избрание. Впрочем, может оказаться благотворным и невольный подвиг, отречение по обстоятельствам и даже по нужде; ибо душа, может и вдруг проснуться... “И кто есть инок верный и мудрый? Кто сохранил свою горячность неугасимой, и даже до конца жизни своей не перестает всякий день прилагать огонь к огню, горячность к горячности, усердие к усердию, желание к желанию”... Иначе сказать, не столько важно *равнодушие* к миру, сколько пламенное *устремление* к Богу... Отречение завершается духовным странничеством. Мир должен стать и казаться чужим. “Странничество есть невозвратное оставление всего, что в отечестве сопротивляется нам в стремлении к благочестию.” Это есть путь к божественному вожделению... И оправдание этого отчуждения только в том, “чтобы сделать свою мысль неразлучной с Богом”... Иначе странничество окажется праздным скитальчеством... Не должно странничество питаться и ненавистью к миру и остающимся в миру, но только прямой любовью к Богу. Правда, эта любовь исключительна, и погашает даже любовь к родителям. И отречение должно быть безусловным: “*пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего*” (Быт. 12:1). Однако, эта “ненависть” к оставляемому в миру есть “ненависть бесстрастная”... Монашество есть выход из “отечества,” т.е. из тех социальных условий и строя, в которых каждый находит себя по необходимости рождения. И это есть уход от соблазнов и рассеянности. Нужно создавать новую среду и обстановку для подвига: “да будет отцом твоим тот, кто может и хочет потрудиться с тобою для свержения бремени грехов твоих”... Этот новый порядок жизни создается свободно. Однако, еще раз надлежит отречься. И на этот раз от самой воли своей (*не* от свободы). Это — ступень послушания... Послушание не есть

погашение свободы, но преображение воли, — преодоление страстности в самой воле. “Послушание есть гроб собственной воли и воскресение смирения.” Это есть “жизнь, чуждая любопытства,” — или: “действие без испытания”... Монашеский подвиг начинается через избрание наставника или отца духовного, — и нужно вверить свое спасение иному. Однако, выбирать наставника нужно с рассуждением и осмотрительностью, — “чтобы не попасть нам вместо кормчего на простого гребца, вместо врача на больного, вместо бесстрастного на одержимого страстями, вместо пристани в пучину, и таким образом найти себе готовую погибель.” Но раз сделанный выбор связывает. И нельзя вообще обсуждать или испытывать слова и действия избранного наставника... Советы наставника нужно выслушивать со смирением и без всякого сомнения (“как из уст Божиих”), — “хотя бы оные и были противны собственному разумению, и вопрошаемые были не очень духовны”... “Ибо не неправеден Бог, и не попустит, чтобы прельстились те души, которые покорились суду и совету ближнего своего с верой и незлобием. И если вопрошаемые и не имеют в себе духовного разума, но есть глаголющий чрез них Невещественный и Незримый.” Иначе сказать, послушание оправдывается верой и надеждой на Божию помощь. “Непоколебимая надежда есть дверь беспристрастия” (или даже “беззаботности”)... Очень важно, что самое подчинение есть акт свободы, свободного рассуждения и выбора. И далее, отречение от собственной воли совершается для освобождения. Чрез послушание воля освобождается от случайностей личного мнения, высвобождается из под власти страстей. В этом смысле послушание есть предвосхищение подлинного бесстрастия. “Послушный, как мертвый, не противоречит и не рассуждает, ни в добром, ни в мнимо-худом”... И это есть путь к истинной свободе, через добровольное рабство (как всегда: воскресение через смерть, возрождение чрез умирание)...

Внутренний подвиг начинается покаянием. Вернее сказать, покаяние или сокрушение о грехах своих есть самая стихия подвига. И с покаянием связана *память смертная*. Это есть духовное предвосхищение смерти и уже некая “повседневная смерть.” Подлинная “память смертная” возможна только чрез полное беспристрастие и совершенное отсечение воли. В ней нет страха. И это дар Божий. Следующая ступень есть плач, и плач радостотворный. “Покаяние есть возобновление крещения,” а плач больше крещения. “Источник слез после крещения больше крещения,” как бы то ни казалось парадоксально. Ибо плач есть непрестанное очищение от совершаемых грехов. Есть плач от страха, плач о милосердии; и есть плач от любви, он удостоверяет в том, что моление принято. “Мы не будем обвинены, братия, за то, что не творили чудес, что не богословствовали, что не достигли видения; но без сомнения должны будем дать Богу ответ за то, что не плакали непрестанно о грехах своих”...

3. Цель внутреннего подвига есть стяжание бесстрастия. И задача внутреннего устроения сводится к постоянному угашению страстей. Нужно останавливать и вовсе остановить в себе движение и возбуждение страстей. И прежде всего должна быть преодолена гневливость, “возмущение сердца,” — нужно стяжать безгневие и кротость, мир и тишину. В понимании Лествичника гнев связан с самолюбием. Поэтому он и определяет безгневие, как “ненасытимое желание бесчестий,” и кротость, как “недвижимое устроение души, пребывающей одинаково и в чести, и в бесчестии.” Еще выше совершенное непамятозлобие, в подражание незлобию Иисусову. И нужно воздерживаться от всякого осуждения. О согрешающих молись втайне, — “сей образ любви угоден Богу.” Судить и осуждать не подобает кающимся. “Судить значит дерзостно присваивать себе сан Божий.” Ведь человеку недоступно всезнание, без которого суждение всегда окажется поспешным. “Если даже собственными глазами увидишь, что кто согрешает, не осуждай. Ибо часто и глаза обманываются”... Много говорит Лест-

вичник о преодолении плотских соблазнов и о стяжании чистоты. Источник чистоты в сердце, и она выше сил человека, но есть дар Божий, хотя и чрез подвиг... Сребролюбие погашается в нестяжании, в совершенном “отложении попечений о земном,” — это есть некая беззаботность в жизни, беспечальность, по вере и упованию... Еще опаснее соблазн гордости, — гордящийся соблазняется уже и без бесовского искушения, он сам для себя стал бесом и супостатом... Преодолевается гордость в смирении... Смирение не поддается словесному определению, это есть некая “неименуемая благодать души,” постижимая только в собственном опыте. И научиться смирению можно только у самого Христа: “*научитесь* не от Ангела, не от человека, не от книги, но от Меня, т.е. от Моего в вас вселения, и осияния, и действия, — *ибо Я кроток и смирен сердцем*” (срв. Мф. 11:29)<sup>9</sup>... В известном смысле смирение в подвигающихся есть некая слепота к собственным добродетелям, — “Божественный покров, который не дает нам видеть наши исправления”...

В развитии страсти Лествичник различает следующие моменты. Прежде всего, прилог или “приражение,” *προσβολή*, — некий образ или мысль, “набег мыслей.” В этом нет еще греха, ибо здесь еще не участвует воля. Воля сказывается уже в *сочетании*, (*συνδυασμός*), — это есть некое “собеседование с явившимся образом.” И в этой заинтересованности или внимании начало греха (“не совсем без греха”). Однако, важнее увлечение воли, “*сосложение*” (*συγκατάθεσις*), “*согласие* души с представившимся помыслом, соединенное с *услаждением*.” И далее — помысл (соблазнительная мысль или образ) укореняется в душе, — это ступень пленения (*αἰχμαλωσία*), своего рода одержимость сердца. Наконец, создается порочный навык, — это и есть *страсть* в собственном смысле слова (*τό πάθος*). Из этого видно, что корень страстей в попустительстве воли, во-первых; и во-вторых, соблазн приражается чрез мысль, под образом мысли или *помысла* (*λογισμός*). Аскетическая задача поэтому раздваивается. С одной стороны, требуется укрепление воли (через отсечение произвола и послушание). С другой — очищение мысли. Соблазн приходит извне. “Зла и страстей *по естеству* (*κατά φύσιν*) нет в человеке. Ибо Бог не создал страстей.” Это не значит, что человек и сейчас чист. Но он чист по силе крещения, падает вновь волею, и очищается покаянием и подвигом. В самом естестве есть известная сила (возможность) добродетели, и грех *противен* естеству, есть извращение природных свойств. Однако, при этом, задача человека не только в исполнении естественной меры, но и в ее превышении, в том, чтобы стать выше естества. Таковы чистота, смирение, бдение, всегдашнее умиление сердца. Потому и требуется синергизм свободного подвига и Божественных дарований, приподымающих человека над ограниченностью естества... Борьба со злом и соблазном должна начинаться возможно рано, пока соблазн еще не утвердился в страсть. Но редко кто не опаздывает. И потому подвиг так труден и долог, и нет в нем кратких путей... К тому же и путь бесконечен. Предела любви к Богу нет, или предел этот сам бесконечен, — “любовь не престаёт.” “И мы никогда не перестанем преуспевать в ней, ни в настоящем веке, ни в будущем, в свете всегда принимая новый свет разумений... Скажу, что и Ангелы, сии бестелесные существа, не пребывают без преуспевания, но всегда приемлют славу к славе, и разум к разуму”...

4. Предел подвига в *священном безмолвии* (*ἡσυχία*), в безмолвии тела и души. “Безмолвие тела есть благочиние и благоустройство нравов и чувств телесных. Безмолвие души есть благочиние помыслов и неокрадываемая мысль.” Иначе сказать, — *лад и мир*, со-строенность и стройность жизни, внутренней, а потому и внешней... Без-

<sup>9</sup> возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим.

молвие есть бдение души: “я сплю, а сердце мое бодрствует” (П. Песней. 5:2). И это внутреннее безмолвие важнее одного только внешнего. Важна эта строгая бдительность сердца. Истинное безмолвие есть “ум неволнующийся”... Иначе — “хранение сердца” и хранение ума” (φυλακή καρδίας и νοός τήρησις)... И сила безмолвия в непрестанной молитве (неразвлекаемой): “безмолвие есть непрерывная служба Богу и предстояние перед Ним.” Иначе и непосильно безмолвие... Ибо и молитва есть предстояние пред Богом, а затем и соединение с Ним; или, наоборот, подлинное предстояние пред Богом и есть молитва... В многообразии молитвы первым должно быть благодарение, затем исповедание (покаяние), наконец прошения... И молитва должна быть всегда проста и немногословна. Выше всего “односложное” призывание Иисуса. Скорее молитва должна походить на безыскусный лепет ребенка, чем на мудрую и хитросплетенную речь. Многословие в молитве развлекает, вводит в ум мечтательность и всего опаснее в молитве “чувственное мечтание.” Мысль нужно всегда удерживать и заключать в слова молитвы. Всякие “помыслы” и “образы” (“фантазии”) нужно бдительно отсекают. Нужно собирать ум. “Если же он невозбранно всюду скитается, то никогда не будет пребывать с тобою”... Молитва есть прямое устремление к Богу, — “отчуждение от мира видимого и невидимого”... И в совершенстве своем молитва становится духовным даром, неким наитием Духа, действующего в сердце, — тогда уже Дух молится в стяжавшем молитву... В известном смысле безмолвие и молитва совпадают. И то же духовное состояние можно определить и как бесстрастие. Ибо и бесстрастие есть именно устремление и самоотдание Богу. “Некоторые говорят еще, что бесстрастие есть воскресение души прежде воскресения тела.” Впрочем, и самое тело чрез стяжание бесстрастия уже становится нетленным (точнее: нерастлеваемым)... Это есть стяжание ума Господня (срв. 1 Кор. 2:16)<sup>10</sup>... В душе звучит неизреченный голос самого Бога, возвещающего волю свою, — и это уже “выше всякого человеческого учения.” И потому разгорается жажда бессмертной красоты. “Кто постиг безмолвие, тот узнал глубину таинств”... Лествичник созерцает и чувствует напряженный динамизм духовного мира. И в Ангельском мире есть устремление к Серафимской высоте. И в человеческом подвиге есть тяготение к высотам Ангельским, к “образу жизни умных сил”... Бесстрастие есть предел и задача. Не все достигают этого предела, но и недостигающие могут спастись... Ибо всего важнее устремление... Движущая сила подвига есть любовь. Но и полнота подвига есть стяжание любви. В любви есть ступени. И любовь недоведома. Ведь это имя самого Бога. Потому в полноте своей она неизречема... “Слово о любви известно ангелам; но и тем — по мере их просвещения”... Бесстрастие и любовь, это разные имена единого совершенства... Любовь есть и путь, и предел... “Ты уязвила душу мою, и не стерпит сердце мое пламени Твоего. Иду, воспевая Тебя”... В отрывочных и сдержанных афоризмах Лествичника о любви чувствуется близость к мистике Ареопагитик (срв. и смыкание Ангельского и человеческого планов)... Характерно, что о высших ступенях или степенях преподобный Иоанн говорит меньше и становится здесь скуп на слова. Он пишет для начинающих и для средних. Преуспевающие уже не нуждаются в человеческом назидании и руководстве. Они имеют уже внутреннее удостоверение и очевидность. И кроме того на высших ступенях становится бессильным и недостаточным самое слово. Она едва описуемы... Это уже земное небо, разверзающееся в душе. Это есть обитание в ней самого Бога. “Молитва истинно молящегося есть суд, судилище и престол Судии прежде страшного суда.” Иначе сказать, предварение будущего... “И вся блаженная душа в самой себе носит Присносущее Слово, которое есть ее тайноводец, наставник и просвещение”... Здесь вершина лестницы, которая скрывается в небесных высотах...

<sup>10</sup> Ибо кто познал ум Господень, чтобы мог судить его? А мы имеем ум Христов.

## V. Преподобный Исаак Сирин.

1. В жизни преподобного Исаака много неясного. Всего важнее рассказ о нем у сирийского писателя Иезудены (VIII-го в.), в его “Книге чистоты,” — это сборник кратких заметок о сирийских святых и основателях монастырей. Под № 124 Иезудена говорит о святом Мар-Исааке, епископе Ниневийском, “который отказался от епископского звания и написал книги о жизни отшельников.” Родом он был из Бет-Катрайа (на границе Индии). Во епископы он был поставлен в монастыре Бет-Абэ патр. Георгием (660-680). На кафедре пробыл только пять месяцев и затем ушел в горы, в Хузистан, чтобы там подвизаться среди отшельников. Позже он поселился в обители равви Шабубра. Здесь он занимался изучением Священных Книг и от напряженной работы потерял зрение. “Он глубоко познал Божественные таинства и написал замечательные труды о жизни монахов.” Однако, многих он смущал своими взглядами. Умер в глубокой старости и был погребен в обители, где подвизался. В других жизнеописаниях (сирийских и арабских) добавляется, что в молодости преподобный Исаак подвизался в монастыре Мар-Маттая (вблизи Ниневии)... Мы все время в несторианской среде... И вместе с тем преподобный Исаак стоит здесь как-то обособленно... Неясно, почему ушел он из Ниневии; можно догадываться, что из-за несогласий с местным клиром. В монастыре он жил уединенно. И все-таки его учение соблазняло... Он далеко отходил в нем от антиохийской традиции (впрочем, на Толкователя он не раз ссылается). И гораздо сильнее чувствуется у него эллинистическое (или “александрийское”) влияние, — прежде всего в экзегетике. Писание он объясняет обычно символически, старается вскрыть его глубокий и духовный смысл. Характерно, что уже при жизни его называли “вторым Дидимом”... Во многом Исаак очень близок к Ареопагитикам, и на “великого Дионисия” прямо ссылается... Он стремится к кафолическому синтезу... И неудивительно, что очень рано его творения нашли признание и широкое распространение и в православных (и даже в монофизитских) кругах. Любопытно, что и на позднейшую мусульманскую мистику преподобный Исаак оказал несомненное влияние...

Аскетическая книга преподобного Исаака (в рукописях обычно без особого заглавия) только недавно стала доступна в сирийском подлиннике (кажется, еще не в полном своем составе). До тех пор был известен только греческий перевод (и притом с арабского), сделанный в лавре преподобного Саввы, вероятно, в IX-м веке. Этот перевод часто неточен, и самый порядок глав или статей здесь изменен. В сирийском тексте меньше порядка, больше непосредственности. Это скорее сборник отрывков или набросков, нежели цельная книга. И это больше соответствует замыслу автора, даже не записывавшего, но диктовавшего свои духовные размышления... И сила их не в логическом развитии мысли, но в яркости созерцаний, в глубине прозрений... Писал преподобный Исаак не для новоначальных, скорее для преуспевших. Больше всего говорит он о последних и высших ступенях духовного подвига, о пределах духовного пути...

2. Три этапа или момента можно различить в духовном процессе: *покаяние, очищение, совершенство*... Раскаяние в грехах, очищение от страстей, и совершение в любви и восторге... Так расчленяет духовный путь сам преподобный.

Покаяние есть мать жизни. Это есть высший дар для человека, “высшая благодать,” — возможность обращения и возврата, “дверь милости.” Покаяние есть “вторая благодать” (после крещения), “второе возрождение от Бога.” И вместе с тем это не только момент, но и постоянный мотив подлинной жизни. Ибо никто еще не выше искушений, и покаяние никогда не может быть окончательным. “Покаяние всегда подбавляет, всем грешникам и праведникам, кто ищет спасения. И нет предела усовершению, так что и совершенство самих совершенных есть собственно несовершенство. Потому

до самой смерти нет пределов для покаяния, ни во времени, ни в делах.” Всегда следует “остерегаться собственной своей свободы”... Покаяние есть некий трепет души пред вратами рая: как вниду я в сей неизреченный вход?. Именно плач и покаяние пролагают путь к истинной радости и утешению. “Ибо от плача приходит человек к душевной чистоте”... И ради покаяния инок уходит в уединение, избирает безмолвие, отрекается от мира, отделяется от людей, избегает многочисленности... Безмолвие и покаяние неразрывно связаны между собою. Безмолвие ищет уединения. И уединение есть одиночество души пред лицом Божиим. “Блажен, кто удалился от мира и от тьмы его, и *внимает себе одному*”... Отшельничество есть прежде всего внутренний исход или отшествие от мира. Это есть прежде всего внутренняя установка души (“обнажиться и выйти из мира”). И мир есть тоже некая внутренняя реальность. “С умозрительной точки зрения мир есть имя собирательное, охватывающее все то, что называется страстью” (*τὰ πάθη*). Мир слагается из страстей, как из своих составных элементов. “Страсти суть части преемственного течения мира, и где прекращаются страсти, там мир останавливается в своем преемстве... Где страсти прекращают свое течение, там мир умирает”... Ибо человек выходит из связей мира... “Короче сказать, мир есть плотское устройство и мудрование плоти.” И выход из мира есть прежде всего *новая установка ума*. Мир есть рассеянность и рассеяние, течение страстей. И отречение от мира есть сосредоточенность, собирание и собранность, крепость и твердость, или постоянство души. “Страсти есть нечто придаточное,” вторичное, — душа по природе своей бесстрастна, и уже вовлекается в кружение страстей, сама себя в них вводит; и тогда “бывает уже вне своего естества.” Страсть есть новое исступление, выпадение души из своего “первобытного чина.” Тогда душа вовлекается в мир... И может выйти из него. Это есть для нее возвращение к себе, — и освобождение “от законов” (т.е. от необходимости мира)... Покаяние и есть этот постоянный исход, изменение образа мысли (*μετανοία*), новая установка ума или мысли.

С миром человек связан чрез чувства, чрез чувственные впечатления, — не столько чрез самое тело, сколько чрез чувственность. В этой подвластности чувственным впечатлениям нечистота души; в живости чувственных впечатлений — смерть и мертвенность сердца. Чувственные образы слепят душевное зрение, мешают подлинному видению, — страсти сожигают ведение души. И потому очищение души заключается в преодолении и даже погашении (или “замыкании”) чувств. Тогда становится возможным подлинное и достоверное видение. Душа прозирает в истинный мир, и сама в этом прозрении прозревает. Так повторяется у преподобного Исаака платонический мотив. Мир есть обман чувств. И не чрез чувства осуществляется подлинное знание. Чувственное восприятие есть скорее нечто противоположенное... “Естественное состояние души есть ведение (гнозис) Божиих тварей, чувственных и мысленных... Противоестественное состояние есть движение души в мятущихся страстями”... Ибо подлинную достоверность имеет только познание твари в ее сущих основаниях, — познание существующего, именно как Божией твари, “духовное ведение” о ней, т.е. созерцание Божией мудрости, действующей в творении, — “ощущение Божественных тайн, сокровенных в вещах и в их причинах”... Подлинным может быть только познание подлинного, — т.е. познание того, что подлинно в вещах, что подлинно есть (это снова платонический мотив). Отречение от мира и есть в познании прежде всего отвлечение от всего *преходящего* и “случайного” (не-естественного) в вещах, — и прозрение в непреходящее. Выход из *мнимого* мира выход из *самозабвения* в мнимом, — и потому нахождение *самого себя*. В этом смысл *очищения* (“кафарзис”)... “Безмолвие умерщвляет внешние чувства и воскрешает внутренние движения.” В этом его очистительная сила и смысл... В безмолвии начинается подлинное познание (или “ведение,” гнозис). “И келлия безмолвника есть та расселина в скале, где Господь говорил к Мои-



сею”... В познании есть свои ступени. Первая ступень есть плотское познание, “голое ведение,” замкнутое в бывании. Это — ложная и опасная ступень. И нужно с нее сойти. На второй ступени человек занят душевными пожеланиями и помышлениями, и узнает, что такое самое естество души. Он постигает тогда премудрость и промысл в строении и течении вещей. Но и этого мало. Только на третьей ступени человек обретает духовность, и ведение становится духовным, возносится над всем земным. “Теперь может оно взлетать в область бесплотных, касаться глубин неосязаемого моря, — умопредставляя Божественные и чудесные действия промысла в естестве существ чувственных и мысленных, — и исследует духовные тайны, постижимые мыслию тонкой и простой”... Нужно помнить: все время речь идет *о познании мира*. И есть еще высшая ступень, когда превышает мера естества, — ум очищается наитием Духа, и восхищается к Божественному созерцанию. Но это уже нечто большее и иное, не только гнозис. Это уже начало совершенства... “Лествица оного Царствия внутри тебя, она сокрыта в душе твоей. В самом себе погрузись глубже греха, и найдешь там восхождения, по которым сможешь восходить”...

Преподобный Исаак настойчиво говорит о свободе. Свобода есть источник и некое распутье добра и зла. Зло осуществилось через свободу. И добро не может осуществляться иначе, как через свободу, т.е. через упражнение и подвиг. И сам Бог действует на душу “в таинстве свободы.” Жизнь будущего века есть “отечество свободы”... Подвиг возможен только чрез свободу, но и свобода возможна только чрез подвиг, — осуществляется и закрепляется именно в подвиге. Подвиг есть борьба и непреклонность воли. Борьба попускается Богом ради испытания. И всякая слабость и неправда обличается падением. “Ибо Господь всемогущ и крепче всех, и всегда бывает победителем в смертном теле, когда идет вместе с подвижниками на брань. И если бывают они побеждены, то явно, что побеждаются без Него. Это значит, что неразумием своего произволения они обнажили себя от Бога”... Это значит, что погасла в них ревность, ослабела решимость... И снова нужно смирением и отречением стяжать Божию милость... Сила Божия открывается всегда только чрез искание человека... “Мир этот есть состязание, и время это есть время борьбы”... И блажен, кто не усыпает во все время пути, до пристани смертной...

3. Движущая сила подвига есть молитва, и от молитвы рождается и разгорается любовь. Преподобный Исаак определяет молитву очень широко: это есть “всякая беседа, совершаемая втайне (внутренне), и всякое попечение доброго ума о Боге, и всякое размышление о духовном”... Иначе сказать, всякое предстояние пред Богом, — и в мысли, и в деле, и в слове... И задача подвига в том, чтобы молитва стала непрестанной, чтобы всегда молиться, т.е. бодрствовать и сознательно предстоять Богу. Это подается от Духа. Потому непрестанная молитва и есть признак совершенства, — и показывает, что человек “взошел уже на высоту всех добродетелей и соделался обителем Духа Святого.” Ибо только силою Духа возможно такое постоянство... Это — вершина молитвы и почти уже не молитва... Молитва начинается прошением, — “есть прошение и попечение о чем-нибудь.” Но прежде всего, это есть *движение* души, всецелое ее устремление к Богу, — в этом *теоцентризм* молитвы. Можно сказать, молитва есть *теоцентрическое устройство* души, — в истинной молитве “созерцание ума устремлено к одному Богу; к Нему устремляет ум все свои движения”... Однако, именно в этой динамичности или тоничности молитвы (молитвенный “тонос” души) — ее ограниченность. Ибо, “когда ум в движении, он еще в душевной области.” Это еще низший и предварительный план, — еще не достигнут уровень духовный. “И, как скоро вступает в эту область (духовную), прекращается и молитва.” Прекращается движение, активность или напряженность. Наступает неизреченный мир и покой. “Все молитвенное

прекращается, наступает некое созерцание, — и не молитвою молится ум”... И все таки можно к этому высшему состоянию прилагать имя молитвы, — ибо оно есть плод и предел молитвы, к которому весь молитвенный порыв стремится. “Преклоняющаяся молитва” (т.е. просительная, а, след., еще чем-то озабоченная) есть необходимое предварение молитвы духовной. Строго говоря, это есть стяжание молитвы, восхождение к молитве... И это есть подвиг, дело свободы. А затем внезапно открывается в душе действие Духа. “Душевные движения, по строгой своей непорочности и чистоте, становятся причастными действиям Духа. И этого сподобляется один из многих, ибо это есть таинство будущего состояния и жизни. Ибо душа возносится, и естество остается недейственным, без всякого движения и памятования о здешнем.” Это есть некое исступление или восторжение души, силою Духа, — или *экстаз*. Это есть “молчание ума,” — и “молчание есть таинство будущего века.” Это есть покой созерцания, и он выше всякого делания. Это есть уже откровение Божие в чистом уме. В нем уже предображается Царствие Божие, — и новое небо: свет и Дух... “Ибо святые в будущем веке, когда их ум поглощен Духом, не молением молятся, но с изумлением водворяются в радостотворной славе. Так бывает и с нами. Как скоро ум сподобится ощутить будущее блаженство, забывает он и сам себя, и все здешнее, и не имеет уже в себе движения к чему-либо... И отъемлетя свобода, и ум путеводится, а не путеводит”... Душа в непостижимом единстве уподобляется Богу и озаряется высшим светом (срв. Ареопагитики). Но дар подается в ответ на подвиг, обычно во время молитвенного стояния, когда душа бывает в особенности собрана и сосредоточена, и готовится внимать Богу. Когда бдит она у царских врат... Так и на высотах не отменяется синергизм подвига и дара, свободы и благодати... Но останавливается искание, когда приходит Домовладыка...

Молиться человек начинает из страха и по нужде, и молится об избавлении или о подании благ. Но в меру подвига слова оскудевают. Становится слишком ясно Божественное Провидение, все обнимающее. И прекращаются отдельные прошения. Не о чем-нибудь отдельном молится ум, но предает себя всецело Божественной воле, — умиляется в переживании Божественного Промысла. Так и ум уже не спрашивает, но ждет и жаждет увидеть... “Созерцание есть видение ума, приводимого в изумление домостроительством Божиим во всяком роде и роде”... В этом созерцании уже силою Духа открывается связь и полнота времен. Уже виден чудный эон будущего, в его неизреченном свете, и тем более чудесной кажется нынешняя земная жизнь. Мысль восходит и к первому творению, когда внезапным поведением все приведено было из небытия в бытие, — “и всякая вещь предстала пред Ним в совершенстве.” Открывается в прозрении полнота судеб. И в этом созерцании закрепляется надежда, рассеивается всякий страх и недоверчивость... Прекращается всякое беспокойство, останавливается всякое отдельное желание... “*Всякий дол да наполнится, и всякая гора и холм да понизятся, кривизны выпрямятся и неровные пути сделаются гладкими*” (Ис. 40:4)... Непрестанно внимание их обращено на лоно Отца их. И самая надежда в каждое мгновение как бы перстом указывает им на отдаленное и невидимое... и желанием отдаленного, как огнем каким, разжигается вся душа, — и отсутствующее представляется уже присутщим”... Созерцание Божественных дел воспламеняет сердце, возжигает в нем любовь. А любовь слышит уже благовоние грядущего воскресения... “Сердце горит и разгорается огнем, день и ночь”... Тогда подается *дар слез*. Это — слезы радости и умиления, невольные слезы, непрерывный поток. Уже не слезы сокрушения, уже не вольный плач. Но благодать слез. Не рыдание и скорбь, но слезы любви. “Ибо и любви свойственно вызывать слезы, воспоминанием о любимом”... Эти слезы предчувствие нового рождения, предчувствие и предошущение новой и уже зародившейся жизни. “И это точный признак, что ум вышел из мира сего, и ощутил оный духовный мир.” И если вернется

вспять, иссякнут эти слезы, — то будет значить, что снова погребен человек в страстях...

Путь подвига и молитвы есть путь отречения и отвлечения от внешнего мира, путь удаления и разобщения. И однако, все это еще никак не означает забвения и равнодушия к ближним и к твари. Напротив. Только любовь есть законная дверь к созерцанию. Без любви замыкается сердце. И разумеется здесь не только любовь к Богу, но прежде всего любовь к ближнему, в которой и можно уподобиться Богу. “Достигших совершенства признак таков: если десятикратно на день будут преданы на сожжение за любовь к людям, не удовлетворяются сим.” Вершина любви в крестном подвиге. “И домогаются святые сего признака — уподобиться Богу совершенством в любви к ближнему”... Но эта любовь не от мира сего... “И что есть сердце милующее? Возгорение сердца о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах, и о всей твари. При воспоминании о них, при воззрении на них очи слезятся, от великого и сильного сострадания, объемлющего сердце. И сердце смягчается, и не может оно стерпеть, или слышать, или видеть какого либо вреда или малой даже печали, испытываемой тварью. А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о причиняющих ему вред, ежечасно приносит моление, чтобы сохранились и очистились. И об естестве пресмыкающихся молится по великой жалости. Возбуждается она в сердце без меры по уподоблению в том Богу”... Именно в этой любви милующей открывается чистота. Восторг ума сочетается с пламенным горением сердца...

4. Истина есть созерцание... “Кто зрение ума своего сосредоточивает внутри себя, тот зрит в себе зарю Духа. Кто пренебрегает всяким парением ума, тот зрит Владыку своего внутри сердца своего... И если будешь чист, то внутри тебя небо, — и внутри себя узришь ангелов и свет их, а с ними и в них Владыку ангелов”... Ибо в чистой душе, как в ясном зеркале, отображаются небесные тайны. Но не может никто увидеть этой внутренней красоты, если не презрит красоты внешней, не отвернется и не оторвет своих пристрастий от видимого мира... Есть две ступени в Божественных откровениях. *Во-первых*, видения, — откровение в образах. Даже чувственные видения, как Неопалимая купина. Или духовные видения, как Лествица Иаковля. Иногда в восхищении Духа, как то было с апостолом Павлом. Таковы и прозрения пророков, и та мудрость, о которой говорит апостол (Кол. 1:9;<sup>11</sup> Еф. 1:17-19<sup>12</sup>). И, наконец, — вещи сны. В характеристике этих откровений преподобный Исаак прямо ссылается на Феодора (срв. у него в толкованиях на Деяния и на книгу Иова). Все эти откровения имеют педагогический смысл, и не содержат точного знания и истины. Это только знаки и символы, показуемые в отдельном вдохновении. *Во-вторых*, умные откровения, — они бывают без образов, и выше всякого образа и слова, несоизмеримы с разумением. Именно таковы молитвенные созерцания. “Для предметов будущего века нет прямого и собственного именованя. О них возможно только некое простое ведение — выше всякого слова, всякой стихии, образа, цвета, очертания, и всякого сложного имени” (следует прямая ссылка на Ареопагитики). Ум вступает уже во Святая Святых, во мрак, притупляющий даже Серафимское зрение. “Это есть то неведение, о котором сказано, что оно выше ведения”... Преподобный Исаак всегда подчеркивает, что это есть предварение будущего века. Иначе сказать, — начинающееся преображение души, престав-

<sup>11</sup> Посему и мы с того дня, как о сем услышали, не перестаем молиться о вас и просить, чтобы вы исполнились познанием воли Его, во всякой премудрости и разумении духовном

<sup>12</sup> чтобы Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, дал вам Духа премудрости и откровения к познанию Его, и просветил очи сердца вашего, дабы вы познали, в чем состоит надежда призвания Его, и какое богатство славного наследия Его для святых, и как безмерно величие могущества Его в нас, верующих по действию державной силы Его

ление ее во образ будущего века. Потому я бывают эти откровения внутри, — не показываются, как нечто внешнее; но ощущаются и переживаются в самом себе. Преуспевшие начинают созерцать и красоту своей собственной души, — и она во сто крат блистательнее светлости солнечной. Очищенная душа входит в “область чистого естества” и царствует во славе Отчей. Уже здесь дано тогда почувствовать “то изменение, какое примет внутреннее естество при обновлении всяческих.” Потому и не знает подвижник, в этом ли он еще мире. Это — экстаз, исступление. Душа точно опьянена Божественной любовью. Мысль в изумлении, и сердце в Божественном плену... Спускается облако Божией славы... И человек видит Бога потому, что он в Нем уже, и Божия сила в нем действует... Путь кончился, все посредства отпадают. Прекращается молитва, уже не нужно Писания. “Вместо закона Писания укореняются в сердце заповеди Духа; и тайно учится он тогда у Духа, и не имеет нужды в пособии чувственного вещества”... Это уже “ощущение бессмертной жизни,” — более того, осуществление и откровение вечного бессмертия в самом бытии человека.

За Ареопагитом преподобный Исаак повторяет рассуждения об ангельской иерархии. Но у него гораздо резче отмечен христологический мотив. И ангельским силам недоступно Божественное созерцание, — до Христова пришествия тайны Царствия были для них сокрыты. “Но когда воплотилось Слово, тогда открылась им дверь во Иисусе.” Даже и теперь еще замкнуты для них врата, до всеобщего обновления, до восстановления человека от тления, — до последнего апокатастасиса. “Ибо ради нас и для них возбранен вход, и ждут они единократного отверстия дверей нового века”... И в будущем веке упразднится иерархия, как посредство. “Ибо не один от другого будут тогда принимать откровение славы Божией, к прославлению и веселью души своей, но каждому, в меру его доблестей, будет дано Владыкою непосредственно, что следует ему по достоинству; и не от другого примет он дар, как то бывает здесь. Ибо там нет ни учащего, ни поучаемого, ни имеющего нужду, чтобы кто другой восполнял его недостаток. Там един Подающий, Кто непосредственно дарует способным приять, и от Него приемлют обретающие небесное веселье. Там прекратятся чины учащих и учащихся, и быстрота желания всякого будет возноситься к Единому”... Там будет много обителей, но страна одна, и в ней все вселяются нераздельно, — под единым мысленным солнцем. “И никто не видит меры друга своего, как высшего, так и низшего, чтобы, если увидит превосходящую благодать друга и свое лишение, не было это для него причиной печали и скорби. Да не будет сего там, где нет ни печали, ни воздыхания... Но каждый по данной ему благодати, возвеселится внутренне в своей мере”...

Только вскользь упоминает преподобный Исаак об участии грешников. Грех имеет начало и конец; и будет, когда греха не будет. Но это не значит, что все войдут в Царствие. Ибо ад или геенна имеют начало, но *не* имеют когда. Не всякий может войти в царствие ибо не будет готов к нему, — а Царствие есть внутри. А не вошедший и будет в геенне, в лишении и муке. Однако, никак не позволительно думать, что грешники в геенне лишены любви Божией. Но именно любовь и есть источник муки и скорби, — “мучимые в геенне поражаются бичом любви.” Озаряет любовь всех, но действует двояко. И праведные радуются в упоении любовью, а грешники скорбят за грех против любви. “И думаю, мучение в геенне есть раскаяние”...

В пределах этой жизни нет ничего окончательного, истинное свершится там. Шесть дней проходят в делании жизни, без упокоения. И только в притче познается тайна субботы, “т.е. отдохновение от страстей.” “Наша суббота есть день погребения. Тогда действительно субботаствует наше естество.” И еще предстоит воскресение, день осьмый, — исшествие из гроба. “День воскресный есть еще неприемлемая для нас (пока мы с плотью и кровью) тайна истинного ведения, и он превосходит помышление. В этом веке нет ни осьмого дня, ни субботы, в подлинном смысле”... Это — век дел. “И

ум не прославится со Иисусом, если тело не пострадает за Христа"... Крестный путь здешней жизни включает и распятие тела, и очищение ума. Но это и путь преображения. И смирение предлагается уже здесь в славу. В подвижающихся чувствуется и теперь уже благоухание новой жизни, "весенняя сила" бессмертия.

## VII. Преподобный Максим Исповедник.

### I. Житие и творения.

1. О мирской жизни Максима мы знаем немного. Происходил он из старинного и знатного рода и был, кажется, в родстве с имп. Ираклием. Родился в Константинополе около 580-го года. Получил хорошее образование и с особой любовью изучал философию. Позже в спорах с монофелитами сказалось большое диалектическое дарование преподобного и его формально-логическая культура. Но кроме того и большая начитанность, и не только в церковной, но и в светской литературе. От юности Максим отличался не только любознательностью, но еще и смиренномудрием. В молодые годы он служил при дворе, в царской канцелярии. Вряд ли могла удовлетворить врожденного созерцателя шумная и мутная жизнь двора, в особенности среди начинавшихся тогда монофелитских интриг. И очень скоро он оставляет мир, уходит в уединенную Хризопольскую обитель, вблизи Халкидона, "где процветало тогда любознательное." Его смиренный подвиг стяжал ему уважение братии и против воли он был избран игуменом. По смирению он не принял священного сана и оставался только монахом. Хронология этих уединенных лет его жизни остается неясной. Во всяком случае, в 30-х годах VII-го века он уже не в своем монастыре. И с этих пор его жизнь неразрывно связана с историей догматической борьбы против монофелитов.

2. Из Константинополя, охваченного ересью, Максим направляется на Запад. Но путь его был долог и труден. Одно время он был на Крите, где спорил с севирианами. В конце 30-х годов он жил в Александрии или, во всяком случае, где-то в Египте. Только в начале 40-х годов он уже в латинской Африке, куда в это время перекидывается монофелитская смута. Здесь Максим организует православное противодействие. По свидетельству жития, "все жители не только Африки, но и близлежащих островов, почитали Максима, как своего наставника и вождя." По-видимому, преподобный много путешествовал по стране, вступал в сношения с епископами, вел обширную переписку. Главным событием этого африканского периода жизни преподобного Максима был его диспут с низложенным монофелитским Константинопольским патриархом Пирром, в июне 645-го года. Сохранилась подробная запись этого спора, сделанная, вероятно, присутствовавшими нотариумами. Под натиском Максима Пирр сдался. Отправился вместе с Максимом в Рим и здесь публично отрекся от ереси, после чего был признан в сани и принят в общение. Однако, не надолго. На соборе 648-го года в Риме он снова был отлучен, как вновь отпавший в ересь. В Риме Максим пользовался большим влиянием и авторитетом. Еще в 646-м году под его влиянием монофелитство было осуждено на поместном соборе в Африке. В 649-м году, снова по совету преподобного, вновь избранный папа Мартин созвал большой собор в Риме (известен под именем Латеранского). Кроме 150 западных епископов на нем присутствовало 37 греческих авв, пребывавших тогда в Риме. Собор вынес четкое и решительное догматическое постановление о неслитном двойстве естественных волений и действий во Христе. Это был резкий ответ на требование подписать присланный из Константинополя "Типос веры." "Типос" был на соборе отвергнут (как и прежний Екфезис Ираклия),

монофелитские патриархи Кир, Сергей, Пирр и Павел отлучены и преданы анафеме. Акты собора вместе с сопроводительным папским посланием были разосланы всюду, “ко всем верным.” Защитников православия, как послушников царской воли, вскоре постигла суровая кара. В 653-м году военной силой был схвачен папа Мартин, отвезен в Константинополь, и после торопливого суда сослан. Одновременно был взят и Максим. В Константинополе его судили, как государственного преступника, как возмутителя мира церковного и гражданского. Суд был убийственным и неистовым. В житии сохранился о нем подробный и яркий рассказ, со слов одного из учеников преподобного (Анастасия), взятых вместе с ним. Политические обвинения не были только предлогом. В преподобном Максиме светских защитников ереси всего больше раздражала его духовная независимость и твердое отрицание прав царя в вопросах веры, отрицание церковного авторитета царской власти. Раздражало и то, что в спокойном сознании своей правоты он противоборствовал целому сонму соглашателей иерархического сана. Это казалось самоуверенностью, точно волю свою он ставил выше всего. Ибо говорил: “я думаю не об единении или разделении римлян и греков, но о том, чтобы мне не отступить от правой веры”... “Не дело царей, но дело священников исследовать и определять спасительные догматы кафолической церкви”... Царь христиан не священник, не предстоит алтарю, не совершает таинств, не носит знаков священства... С преподобным долго и настойчиво спорили; и, когда он все-таки оказался непреклонным, был вынесен приговор о ссылке, — в крепость Бизию (кажется, во Фракии). В заточении его продолжали убеждать и переводили из одного места заключения в другое. В 662-м году преподобного снова привезли в Константинополь. Здесь он подвергся кровавым истязаниям, вместе с своими учениками. Затем исповедников отправили в дальнюю ссылку, в землю Лазов. Преподобный Максим был заключен в крепости Схимарис и здесь вскоре скончался, 13 августа 662 (или 663) года.

3. О жизни преподобного Максима сохранилось много сказаний. Очень скоро после его смерти было составлено его житие или похвальное слово. Затем “Памятная Запись” Феодосия Гангрского, священноинока из Иерусалима (м. б., он был и составителем жития). Кроме того сохранились записи ученика Максимова, Анастасия апокрисиария, и его письмо к Феодосию — о суде и последних годах жизни преподобного. Много говорит о Максиме и Феофан в своей “Хронографии” (близко к житию). Видно, что страдания и подвиг непреклонного защитника веры произвели сильное впечатление на современников. На месте кончины преподобного, на Кавказе, о нем сохранилась живая и благоговейная память. С победою над монофелитством и с торжеством православия на VI-м Вселенском соборе был оценен великий и мученический подвиг Максима, и его высоко чтили в Византии, как великого учителя и проповедника о Христе, сожигавшего своим огненосным словом наглоязычие еретиков. Его чтили и как писателя, особенно как мистика и аскета. Его книги были любимым чтением и мирян, и монахов (срв. любопытный рассказ Анны Комниной: “я помню, как моя мать, когда подавали обед, часто приносила в руках книгу и толковала догматические места святых отцов, в особенности философа и мученика Максима”...). Сочинения Максима сохранились во многочисленных списках (издано не все). Его влияние чувствуется во всех областях позднейшей византийской письменности. Он был типическим выразителем преданий и стремлений византийской старины.

4. Бурная и страдальческая жизнь не помешала преподобному Максиму много писать. “Даже и на малое время не переставал он составлять сочинения,” говорит о нем житие. С догматической твердостью он соединял умозрительное вдохновение. Он был не только богословом, но и мистиком, учителем созерцательного подвига и любви. И

его богословие питается прежде всего из глубин духовного опыта. Он не строил богословской системы. Всего больше любил он “писать главы в виде наставлений.” Большинство его творений именно богословские отрывки, “главы,” заметки. Он любит писать отрывочно. Только по нужде и в спорах он рассуждает. Чаще всего он объясняет. Предпочитает уходить вглубь, обнажать глубины каждой темы, — а не вширь, чтобы развернуть диалектические ткани умозаключений. Умозрения у него больше, чем умозаключений... Максим был большим эрудитом. Но не был только хранителем отеческих преданий. Он жил в них и они творчески оживали в его претворяющем синтезе. Всего сильнее чувствуется у него влияние Каппадокийцев, особенно Григория Богослова. В аскетике и мистике он исходит из Евагрия и примыкает к Ареопагитикам. Он продолжает идти по пути древних Александрийцев... Для Максима характерно, что строит он не столько систему догматики, сколько систему аскетике. Ритм духовной жизни, а не логическая связь идей, определяет архитектонику его мировоззрения. И можно сказать, его система имеет скорее музыкальный, чем архитектурный строй. Это скорее симфония, чем система, — симфония духовного опыта... Читать Максима нелегко. На бессвязность изложения и трудность языка очень жаловался еще Фотий, который прибавлял, однако, — “повсюду светится его благочестие и чистая, искренняя любовь ко Христу.” Действительно, язык Максима грузен и вязок, обременен иносказанием, запутан риторическими фигурами. А вместе с тем все время чувствуется напряженность и сгущенность мысли: “говорят, что отрешенность мысли и глубина этого мужа доводят читателя до иступления,” замечает Анна Комнина... Читатель должен разгадать систему Максима в его эскизах. И тогда открывается внутренний доступ в целостный мир его вдохновенного опыта.

5. В ряду творений преподобного Максима прежде всего нужно назвать его экзегетические очерки. Это именно очерки и заметки, не связный комментарий. И даже не толкование, скорее размышления по поводу отдельных “трудных мест” (или “апорий”). Таковы “Вопросоответы” к Фалассию, еще особые Вопросоответы, послание к Феопемпту схоластику, объяснение 59-го псалма, краткое изложение Молитвы Господней и др. (срв. фрагменты в катенах). Преподобный Максим в объяснении текстов всегда пользуется иносказанием и “возвышением” (“анагогический” метод), что так раздражало патр. Фотия: “решения вопросов он придумывает далекие от прямого смысла и известной истории, и даже от самих вопросов.” Это сказано слишком резко. Но к Писанию, действительно, Максим подходит, как истый александриец, и часто заставляет вспоминать об Оригене. Такой же характер имеют схолии Максима к Ареопагитикам (как уже было сказано, их нелегко выделить из позднейших сводов) и особый трактат о трудных местах у Ареопагита и у Григория Богослова.

Много писал Максим по вопросам духовной жизни, — “Слово подвижническое” прежде всего и затем ряд сборников афоризмов или “глав” разного содержания: “четыре сотницы глав о любви,” 243 “иных главы,” двести “глав богословских и домостроительных” и др. Эти сборники до сих пор еще не вполне изучены. Сюда же примыкает обширный сборник “Общих мест,” — выборки из Писания, из отцов, из внешних, — вероятно, известен нам он в позднейшей обработке.

Особо нужно назвать “Тайноводство” (“Мистагогия”), мистико-аллегорическое объяснение таинственного смысла священнодействий, — в духе Ареопагитик. Эта книга имела исключительное влияние в позднейшей литургической письменности в Византии. Здесь тот же метод символического тайнозрения, что и в толковании Писания.

Строго говоря, все эти творения Максима суть своего рода “схолии,” заметки и рассуждения “по поводу.”

6. Особый характер имеют догматико-полемические сочинения преподобного Максима. В одних он спорит с монофизитами вообще и раскрывает учение о двух природах (преимущественно письма или “послания,” — к некоему “знаменитому” Петру, к александрийскому диакону Косме, одно из писем к Иоанну Кубикуларию, письма к Юлиану, схоластику александрийскому, и к отшельникам, отпавшим от веры). В других он развивает учение о двух волях и действиях. Это, прежде всего, знаменитый “Диспут с Пирром” (современная запись); и затем — ряд догматических посланий: “О двух волях Христа, Бога нашего” (м. б., к Стефану, в посл. епископу Дарскому), другое послание к Стефану, ряд писем к кипрскому пресвитеру Марину и к другим лицам. В этих письмах Максим начинает с анализа монофелитских определений и доводов и в противовес раскрывает систему правых христологических понятий, в их соотношениях и связи. Здесь он больше всего “схоластик.” При этом он подробно останавливается на объяснении трудных и спорных текстов Писания и отеческих свидетельств. Отечественый материал собран и объяснен с большой полнотой... Систематического изложения христологии Максим не дает. Он высказывался в письмах и в устных спорах, всегда по поводу. И всегда стремился только раскрыть и утвердить предание веры. Всего чаще он говорит о Воплощении. Но не только по обстоятельствам времени. В его внутреннем опыте этот догмат был основным... Других догматических тем он касается бегло. О Троическом догмате говорит в объяснениях к Григорию Богослову, в диалогах “о Святой Троице,” в одном из писем к Марину (об Исхождении Святого Духа). Нужно отметить еще письма к архиеп. Иосифу о бестелесности души и к пресвитеру Иоанну о загробной жизни. Антропологические вопросы естественно подымались в то время, — и в связи христологических споров, и в связи с затухавшим, но еще не изжитым до конца, оригенизмом, и в связи с обоснованием мистического аскетизма... Неверно думать, что у преподобного Максима не было богословской системы. В его набросках чувствуется большая цельность. Говорит он всегда по частным случаям. Но слова его всего менее случайны. Они выкованы в долгом и молчаливом раздумье, в мистическом молчании вдохновенного опыта...

## II. Откровение.

1. Вся систему преподобного Максима можно понять легче всего из идеи *Откровения*. Это есть тот первофакт, к которому восходит всякое богословское размышление. Бог открывается, — в этом начало становления мира. Весь мир есть откровение Божие, все в мире таинственно и потому символично. Весь мир обоснован в мысли и воле Божией. И потому познание мира есть раскрытие этого символизма, восприятие Божественной воли и мысли, вписанной в мире... И далее, мир есть *откровение Слова*. Слово есть Бог откровения. Бог Слово открывается в мире. И это откровение завершается и исполняется в Воплощении. Для преподобного Максима Воплощение есть средоточие мирового бытия, — и не только в плане искупления, но и в изначальном миротворческом плане. Воплощение изволено вместе с самим творением, но не только в предведении падения. Бог созидает мир и открывается, чтобы в этом мире стать человеком. И человек создается затем, чтобы Бог стал человеком, и через то человек был обожен... “Основавший бытие (происхождение, “генезис”) всякой твари, видимой и невидимой, единым мановением воли, прежде всех веков и всякого возникновения тварного мира неизреченно имел о нем преблагий совет (решение), чтобы Самому Ему непреложно соединиться с естеством человеческим чрез истинное единство по ипостаси, и с Собою неизменно соединить естество человеческое, — так, чтобы и Самому стать человеком, как знает Сам, и человека сделать чрез соединение с Собою богом”...

Учение о Логосе, отодвинутое на задний план в богословии IV-го века, у преподобного Максима вновь получает широкое развитие. У него вновь оживает архаиче-



ская традиция II-го и III-го века, — впрочем, никогда не перерывавшаяся в александрийском богословии (срв. “О воплощении” святого Афанасия, у святого Кирилла особенно в толковании на Иоанна). Отчасти преподобный Максим повторяет Оригена, — скорее в проблематике, чем в ответах. Но учение о Логосе теперь вполне освобождается от архаической двусмысленности, еще неизбежной до точного изречения Троицеской тайны... Во всяком случае, именно идея Откровения определяет весь план размышлений Максима, как то было еще у апологетов и у александрийцев III-го века. Однако, все своеобразие и сила нового учения о Логосе у Максима в том, что понятие Откровения развивается сразу в христологических перспективах... Максим идет как будто от Оригена, но преодолевает Оригена и оригенизм. Не христология включается в учение об Откровении, но вся тайна Откровения прочитывается в христологии. Не лик Христа требует объяснения, но все объясняется в лике Христовом, в лике Богочеловека.

2. В своих богословских размышлениях преподобного Максима примыкает к Ареопагитикам. В учение о Богопознании он почти повторяет Евагрия... В Своем беспредельном существе, в преизбыточной полноте Своего бытия Бог непостижим для человека и для всякой твари. Для тварного ума доступно только познание о том, что Бог есть, — и есть, как Первопричина всего сущего. И вовсе недоступно познание существа Божия. “Веруем, что Он есть, но никак не дерзаем исследовать, что есть Он по естеству, как то делает демонский ум” (конечно, бесплодно)... О Боге тварный разум достойно свидетельствует только в отрицаниях, тем исповедуя совершенную неприложимость к Божественному бытию каких-либо логических категорий и понятий. Ибо Бог выше всего, выше всякой сложности и множественности... И, однако, познание Бога в Его превышем бытии возможно. Но не в понятиях разума, а в сверхмысленном видении, в *экстазе*... Самое *апофатическое отрицание есть* вместе с тем и отречение. Отречение и умолкание мысли, отречение и высвобождение ее из категориального строя дискурсивного познания. Иначе сказать, исхождение или иступление мысли, т.е. *экстаз*. Весь смысл апофатического богословия в том, что оно напоминает об этом экстатическом опыте (“*мистическое богословие*”)... Как и у мнимого Дионисия, у Максима апофатика не диалектична. Это “не” сверх диалектических антитез и даже выше антиномий. Это “не” требует полного молчания, призывает к самопреодолению изрекающей и изрекаемой мысли. И вместе с тем, это есть призыв познать Бога, но не как Творца, и не в тех Его совершенствах, которые открываются в делах и творении... Прежде всего можно и нужно познавать Бога “из величия дел.” Но это еще предваряющее познание. И предел и цель Богопознания в том, чтобы увидеть Бога, — чтобы в подвиге и творческом порыве, чрез самоотречение и любовь, ум воспарил в премирный мрак Божественной Тайны, и в молчании встретил Бога лицом к лицу, и жил в Нем. Это есть некое “возвращение” ума (*ἐπιστροφή*). Бог выступает в мир, в неких познавательных образах, чтобы явить Себя человеку и человек выступает навстречу, выступает из мира, чтобы найти Бога, как Он пребывает вне мира. Это возможно. Но только в экстазе. Иначе сказать, чрез превышение меры естества (“сверх-естественно”). По естеству тварный ум не в силах непосредственно познать Бога. Но это ему подается свыше... “Душа никогда не может проторгнуться к познанию Бога, если Сам Бог, по благоснисхождению к ней, не коснется ее и не возведет ее к Себе. И ум человеческий никогда бы не смог настолько подыматься, чтобы воспринимать некое Божественное озарение, если бы Сам Бог не восторгал его, насколько возможно для человеческого ума быть восторженным, и не просвещал его Божественными осияниями”... Однако, никогда не действует Дух Святой вне познавательных сил человека, и не отменяет, как и не поглощает их Своим действием, но возвышает их. Экстаз возможен только чрез

подвиг. Путь Богопознания есть лестница, уходящая верхом своим в Божественный мрак, в “место безвидное и беспредметное.” И постепенно нужно забывать обо всем. Нужно забыть о всей твари, отвлечься от всего тварного, даже и в качестве сотворенного Богом. Нужно погасить в себе любовь к твари, хотя она и создана Богом. Ум слепнет в “таинстве любви” ко всему кроме Бога. “Когда, по влечению любви, ум возносится к Богу, тогда он ни самого себя и ничего из сущего совсем не ощущает. Озаряемый безмерным Божественным светом, он бывает бесчувствен ко всему сотворенному, как чувственный взор не замечает звезд по воссиянии солнца... Блажен человек, который, минуя все твари, непрестанно услаждается Божественной красотой”... Это есть именно *отречение, не только отвлечение*... И это есть преображение самого познающего... Экстаз есть прямая и непосредственная встреча с Богом, поэтому познание Его по существу. И вместе с тем — обожение ума, преображение самой стихии мысли... Дух Святой охватывает всю душу и как бы претворяет или “предлагает” ее. Это состояние благодатного усыновления, и душа приводится к единству сокровенного бытия Отца... В чистых сердцах Бог силою Духа начертывает Свои письмена, как писал некогда на скрижалях Моисеевых. В святых вселяется ум Христов, — “не по лишению собственной нашей умственной силы и не как лично или по существу переходящий на ее место, но как Своим качеством освещающий силу нашего ума и к одному с Собой приводящий его действие” (срв. дальше об уподоблении Христу и о мистическом вселении Христа в человеческие души...). “Озарившийся сподобляется совозлежать с Женихом — Словом в сокровищнице тайн”... Это высшая и последняя ступень (предел обожения в Воплощении Слова и в том ведении, которым обладал ум человеческий во Христе по силе ипостасного единства). Но и возвращение к первому и начальному... В этой жизни немногим дано было достигать этих таинственных высот, — великим святым и тайновидцам, Моисею на Синае, апостолам на горе Преображения, Павлу в его восхищении до третьего небесе. Полнота Богопознания осуществится и станет доступна уже за гранями этого мира, в веке грядущем. Однако, именно в экстазе все оправданные познавательного подвига...

Путь к экстазу есть “чистая молитва” (срв. у Евагрия). Это, прежде всего, совершенная собранность и обнаженность духа, — обнаженность от всякой мысли, от всех умственных образов вообще. Такая обнаженность есть дар и благодать. “Благодать молитвы соединяет наш дух с Богом. И соединяя разобщает от всяких мыслей. И живя с Богом становится он богообразным”... Обнаженность ума означает восхождение выше всяких образов (“эйдосов”) и соответственное преображение самого ума, достигающего тоже простоты, единовидности и безобразности... “И когда в молитве имеешь ум, отрешенный от материи и от образов, знай — ты достиг в меру бесстрастия и совершенной любви”... Движущая сила подвига и есть любовь (ἀγάπη). “Любовь есть такое расположение души, когда она ничего из существующего не предпочитает познанию Бога. И в такое состояние любви невозможно придти тому, что имеет пристрастие к чему-либо земному”... О высших ступенях любви преподобный Максим говорит часто уже как об *эросе* (“Божественный Эрос,” ὁ θεῖος ἔρως)...

Об этих несказуемых тайнах священного исступления и любви апофатическое богословие только свидетельствует. Вся апофатика в этом смысле насквозь символична. И к тому же Богопознание есть всегда путь, непрестанный и нескончаемый, где конец всегда означает начало, и где все пока только отчасти и в зеркале или в гадании... Однако, основная тайна “мистического богословия” открыта каждому и для всех, ибо это есть первоdogмат христианской веры. Это есть тайна Троичности. И весь пафос Богопознания в уразумении этой тайны. Ибо это есть уже знание о Боге в Его собственном существе. Эта тайна изречена и сказуема в словах. Но должна быть постигнута в опыте, как таинство совершенного Единства (срв. у Каппадокийцев, особенно у Григо-

рия Богослова, и у Евагрия). Иначе сказать, она должна быть постигнута через опыт обожения, через жизнь в Боге, через явление Троичности в самой познающей душе. И снова вполне дано это будет уже только некогда, в последнем обожении, как совершенное явление Троицы.

Тайна Троичности есть тайна внутри-Божественной жизни. Это есть Бог вне Откровения, *Deus Absconditus*. Но узнается она только через Откровение, через Богоявление (феофании), — через явление и нисхождение Слова в мир. И в Слове и через Слово познается Бог Троица. Через Слово весь мир таинственно пронизан Троическими лучами. В каждой вещи можно узнать неразлучные действия Трех ипостасей. *Все есть, разумно и живет*. И в Божественном Бытии мы созерцаем безначально рождаемую Премудрость и вечно источаемую Жизнь. Так Божественная Единица открывается, как Троица, — Триипостасная Монада, “Трех Беспредельных сращенность беспредельная”... Не “одно в другом,” и не “одно и другое,” и не “одно сверх другого”... Но Троица сразу есть и Единица. Бог весь есть Троица без разделения, и весь Единица без слияния... И этим снимается и ограниченность эллинского политеизма, и сухость иудейского монотеизма, тяготеющего к некоему безбожию. О Христе Иисусе несть эллин, ни иудей. Это значит, что через Христа сняты противоречия в учениях о Боге, — в откровении Троицы... Особо нужно отметить, что преподобный Максим учил об исхождении Духа от Отца “через рожденного Сына” (срв. у каппадокийцев). Это есть ничто иное, как утверждение неизреченного (но необратимого) *порядка ипостасей* при совершенном единосущии Троического бытия. Очень любопытно, что преподобному Максиму пришлось высказаться о западном *filioque* (в письме к кипрскому пресвитеру Марину; сохранилось только в отрывках, читанных на Флорентийском соборе). Успокаивая восточных, Максим объяснял, что “западные не представляют Сына причиной Духа, ибо знают, что Отец есть *единая причина* Сына и Духа, *Одного по рождению, Другого по исхождению*, и лишь показывают, что Он чрез Него *исходит*, обозначая тем сродство и неразличность сущности.” Здесь преподобный Максим всецело в кругу древней восточной традиции.

Тайна Троичности выше познания. И вместе с тем именно в ней опора познания.

3. Все в мире есть тайна Божия и символ. Символ Слова, ибо Откровение Слова. Весь мир есть Откровение, — некая книга неписанного Откровения. Или, в другом сравнении, — весь мир есть одеяние Слова. Во многообразии и красоте чувственных явлений Слово как бы играет с человеком, чтобы завлечь его и привлечь, — чтобы он поднял завесу, и под внешними и видимыми образами прозрел духовный смысл... Бог Слово есть Бог Откровения, *Deus revelatus*. И все, что говорится о Божестве в Его отношении к миру, скажется именно и прежде всего о Боге Слове. Божественный Логос есть начало и конец (цель) для мира, *ἀρχή* и *τέλος*, — его зиждущая и хранительная сила, — предел всех тварных стремлений и “движений.” И мир существует и стоит именно чрез это “*причастие*” Божественным “логосам” или “энергиям,” чрез некое участие в Божественным “совершенствах.” И вместе с тем *движется* к Богу, к Богу-Слову. Весь мир в движении, в стремлении. Бог выше движения. Не Он движется, но к Нему движется Им созданный, воздвигнутый и подвигнутый тварный мир (срв. Архопагитики)... Задача познания именно в том, чтобы увидеть и распознать в мире его первотворческие основания, опознать мир, как великую систему дел Божиих, как систему изначальных Божественных действий, изволений и прообразов. Ум должен выйти из чувственного плана, высвободиться из условностей внешнего, эмпирического познания, — и взойти к созерцанию, к “*естественному созерцанию*” (*φυσική θεωρία*), то есть к созерцанию “естества” (или природы) в его последних Божественных определениях и основаниях. “Созерцание” у преподобного Максима есть именно это искание Божествен-

ных “логосов” бытия, созерцание Слова в творении, как Зиждителя и Творца. Это снова возможно только чрез подвиг. Увидеть все в Слове и прозреть всюду свет Слова может только преображенный ум. Солнце Правды просиявает в очищенном уме, и все для него выглядит иначе. Не подобает человеку дерзновенно обходить эти косвенные пути знания и своевольно прорываться к Неприступному и Невместимому. Есть своя постепенность в духовной жизни. “Созерцание” есть высокая ступень в духовном становлении, предпоследняя (и неизбежная) ступень, на самом пороге таинственного иступления, восторгающего душу в пресущественный мрак Троического бытия. И обратно. Откровение есть некая ступень вниз, из “естественной сокровенности” Божества, от полноты Божественного Троиединства к многообразию и множественности творений. Вслед за Григорием и Дионисием, и Максим говорит о благотворящем излинии или источении Блага (неоплатонический образ; срв. у Оригена о Слове, как “Едином и многим”)... Путь Откровения и путь Познания соответствуют друг другу. Это единый путь, но в двух направлениях. Апокалипсис и Гнозис. Нисхождение и Восхождение... И познание есть ответ человека. Познание природы, как создания Божия, имеет свой особый религиозный смысл. В созерцании умиротворяется душа (впрочем, самое созерцание возможно уже чрез бесстрастие). Новый мотив творчески вносится в гармонию космоса.

Мир тварен, т.е. сотворен и возник. Сотворен *волею* Божией. Воля Божия есть самое отношение Бога к миру вообще, точка касания и встречи. Для преподобного Максима воля всегда означает отношение к “другому.” И собственно только о мире Бог и изволяет. Нельзя говорить о внутри-троической воле, — воля Божия всегда есть нераздельная воля Святой Троицы... Тварность мира по Максиму означает прежде всего ограниченность и конечность (ограниченность, ибо определенность). Мир не безначален, но начинается. Преподобный Максим решительно возражает против догадки о вечности или “со-вечности” мира Богу (ἐξ αἰδίου). При этом он имел в виду вряд ли только Прокла (срв. книгу Иоанна Филопона “О вечности мира, против Прокла”). Нужно думать, еще и Оригена. “Не вопрошай: как же это, будучи благ *всегда*, творит Он *теперь*?. Как и почему *так недавно*, сего не исследуй”... Это прямой отвод недоумений Оригена: как это можно представлять себе Божескую природу “бездейственной и праздною”? Можно ли думать, что благодать некогда не благотворила и Всемогущество ничем не обладало? и неужели Бог “становится” Творцом, и начинает творить?. Преподобный Максим строго различает: изволение Божие о мире и самое существование мира... Изволение это, конечно, извечно (“*предвечный совет Божий*”). Но это еще никак не означает вечности или извечности самого мира (“естества” мира)... “Ведение о всем сущем, предсуществующее в Нем от вечности, Творец извел и осущетворил, *когда восхотел*”... Возникновение мира есть осуществление предвечного замысла Божия о нем. Иначе сказать, создание самого тварного субстрата... “Мы говорим, что Он есть не только создатель качества, но и самого окачествованного естества. Именно поэтому творения не сосуществуют Богу от вечности”... Преподобный Максим подчеркивает ограниченность тварей. И напоминает, напротив, о безграничности Божией: “ибо неисследимая премудрость Беспредельного Существа недоступна человеческому разумению”...

Мир есть “другое.” Но держится он своими идеальными связями. Эти связи суть “действия” или энергии Слова. В них Бог касается мира, и мир соприкасается Божеству... Преподобный Максим говорит обычно о Божественных “логосах” или “словах,” λόγοι. Это очень сложное, многозначное и насыщенное понятие (срв. у каппадокийцев и у Евагрия, в Ареопагитиках; особенно у Августина: *rationes seminales, λόγοι σπέρματικοί*). Это, во-первых, — Божественные мысли и изволения, предрешения или “предопределения” Божией воли (προορισμοί), — “вечные мысли вечно Ума,” в ко-

торых Он измышляет и познает мир. Как некие творческие лучи, “логосы” расходятся от Божественного средоточия, и снова собираются в нем. Бог Слово есть некий таинственный круг сил и мыслей (срв. еще у Климента Александрийского)... И, во-вторых, это — *прообразы* вещей (“парадигмы”). При этом, — прообразы динамические. “Логос” вещи есть не только ее “истина” или “смысл,” и не только “закон” или “определение” (“орос”), но прежде всего ее образующее начало... Максим различает: “логос естества” (или закон), “логос промышленности” и “логос суда” (λόγος τῆς κρίσεως). Так охвачена вся Судьба всех вещей и каждой вещи, от ее возникновения до разрешения мирового процесса... В онтологии преподобный Максим близок к Григорию Нисскому. И для него чувственный мир не-веществен в своих качественных основах. Он есть некое таинственное “уплотнение” (или даже “сгущение”) духовного мира. Все в мире в своих глубинах духовно. И всюду можно распознать ткань Слова... В мире два плана: духовный или умопостигаемый (τὰ νοητά) и чувственный или телесный. И между ними есть строгое и точное соответствие... Чувственный мир не есть преходящий призрак, не есть распад или умаление бытия, но принадлежит к полноте и цельности бытия. Он есть *образ*, “тип” (τύπος) или *символ* духовного мира. И в сущности мир един и один. “Ибо весь умопостигаемый мир таинственно и символически (“в символических эйдосах”) отображается в чувственном, τολούμενος φαίνεται, — для тех, кто умеет видеть. И чувственный мир своими основаниями (τοῖς λόγοις) всецело содержится в умопостигаемом (ἐνυλάρχων). Наш мир заключается в том, в своих логосах. И тот мир в нашем, об образах (τοῖς τύποις)”... Связь двух миров неразрывна и неслитна, — Максим определяет ее, как “тожество по ипостаси.” “Мир умопостигаемый находится в чувственном, как душа в теле, а мир чувственный соединен с умопостигаемым, итак тело соединено с душой. Оба мира составляют единый мир, как из души и тела составляется один человек”... Сама по себе “вещественная сущность” (т.е. материя) есть начало “небытия” (μὴ ὄν). Но она вся пронизана “духовными словами” (“логосами”), и “являемое” (“феномены”) хорошо укреплено в “умопостигаемом” (в “ноуменах”). Постольку и весь вещественный мир приобщен и причастен Слову. И только чрез это приобщение он и возникает из не-бытия... Умопостигаемое бытие существует вне времени, но это не значит: “в вечности,” а значит: “в веках.” Умопостигаемое не безначально, но “берет начало бытия в веках,” ἐν αἰώνι... Оно начинает быть, происходит, приходит из не-бытия в бытие. Но не положено ему конца чрез разрушение. От Бога Творца дана ему неразрушимость. В этой “не-кончаемости” и состоит “вне-временность” умопостигаемого бытия, т.е. не-захваченность временем. Однако, ἐν αἰώνι никак и никогда не значит ἀεί... Преподобный Максим так определяет: “Эон есть время без движения, и время есть эон, измеряемый движением.” При этом не снимается их взаимное соответствие и соизмеримость (“симметричность,” говорит сам Максим). А подлинная вечность Божества не-соизмерима и с эонами; здесь безусловно неприменимо всякое “как” и “когда”...

На вершине тварной лестницы стоит ангельский мир, мир чистых духов. Об ангельском мире преподобный Максим говорит по Ареопагитикам, и не очень много. Не ангельский мир есть средоточие твари, — именно потому, что ангелы бесплотны (только падшие духи вовлекаются в вещество силою своего нечестивого вождения и пристрастия). Средоточием твари может быть только человек, реально смыкающий в себе оба мира: духовный (“бесплотный”) и вещественный (срв. у Григория Нисского). И в учении о человеке у преподобного Максима с особой силою выражен символический мотив. В силу своего двуединства человек есть по преимуществу символическое существо... Принцип взаимного символического отображения одних частей мира в других очень характерен для всей системы преподобного Максима. В сущности, это не что иное, как принцип гармонии и лада, как и у Дионисия. Но у Максима больше динамизма. Лад и дан, и задан. Мир сложен, но должен быть еще более сложен и собран.

И в этом задача человека, как поставленного в средоточии творения. В этом содержание тварного процесса... Потенциально весь мир отражен и как бы вписан и в тварный разум, — в этом обоснована возможность познания вообще. Но сам из себя человеческий разум познать ничего не может, возможность познания ододействотворяется только в действительном отношении к внешнему миру. Необходимость этой связи человека со средою преподобный Максим всегда подчеркивает. Потому, что видит в человеке “малый мир,” средину и средоточие тварного бытия вообще. И цель человека полагает в том, чтобы обнять и объединить в самом себе весь мир (ένωσις) и воссоединить его со Словом, содержащим в Себе от вечности животворящие основания всяческого бытия. Человек должен в себе объединить все и чрез себя соединить с Богом. К этому он призван от творения. И в этом призвании уже заключена тайна Богочеловечества.

4. Человек создан, как микрокосм, — “в великом мире малый.” Тайна миротворения и мироздания открывается именно в человеке. И вместе с тем именно человек есть живой образ Слова в творении. Человек есть образ Божий, и в нем таинственно сосредоточены все Божественные силы и энергии, открывающиеся в мире. Он должен сам стать “умным миром.” По самому устройению своему он призван к обожению и к тому, чтобы именно в нем совершилось обожение всей твари, ради которого она измыслена и сотворена... Прежде всего человек призван *соединять*. Он должен снять и погасить в самом себе все “разделения” тварного естества (“разделения,” διαίρεσις; не “различения,” основание которых в Слове; Срв. еще у Филона учение о Слове-делителе, Λόγος το μεύς). Сам в себе человек должен преодолеть разделение полов, ибо в предназначении своем он един (“единый человек”), — в этом отношении Максим вполне напоминает Григория Нисского. И вместе с ним он отвергает оригенистическое предположение о предсуществовании душ. Человек никогда не был “бесплотным” (άσαρκος или άσώματος), хотя по природе своей душа и не зависит от тела (и потому нетленна) и обладает способностью равноангельского Богопознания. Но человек не есть душа, включенная в тело, — не слагается из души и тела. Душа возникает (и рождается) вместе с телом. Человек от начала создан был таким, каков он теперь (может быть, “в предведении” грехопадения; срв. у Григория Нисского и еще у Немезия “О природе человека”). Но без греха низшее подчинялось бы высшему. Грех разрушил эту возможную и предназначенную симфонию и гармонию. Начался разлад, — и в нем вся острота грехопадения. Ибо это есть прямая противоположность призванию человека... Он должен был соединить в себе весь мир, и всю полноту сил своих направить к Богу. Чрез осуществление подлинной иерархии и согласованности космических сил человек обратил бы весь мир в целостный и единый организм. И тогда излились бы на мир затопляющие потоки благодати, и Бог явился бы во всем вполне, даруя твари непреложное и вечное блаженство... Вот эта цель не исполнилась. Грехопадением разорвана цепь бытия, — взошла в мир смерть, разъединяющая и разлагающая... Этим не изменен план и строй мира. Задача осталась та же. И неосуществленная чрез творчество первого человека, она разрешается Божественной силой, через “обновление естества,” в Новом Адаме, в Воплощении Слова... Для преподобного Максима характерно, что о Ветхом Адаме он судит по Новому (о “начале” по “концу,” “телеологически,” как сам он отмечает), и призвание человека разгадывает по Богочеловеческой полноте. Ибо к ней человеческое естество предназначено изначала, по перво-замыслу и перво-изволению Божию. В этом смысле человек есть по преимуществу Откровение Божие... Это есть тварное подобие Логоса. Этим уже предугадывается Вочеловечение Слова, как исполнение преевечного совета Божия о мире... И в образе Христа сочетается полнота Божества и полнота твари...

Воплощение Слова по Максиму входит в первоизволение Божие о творении мира. И Премудрость Божия различает твари. А Божественная Любовь соединяет их между собою и с Богом. Слово воплощается, и тварь восходит к богоподобию. “Воплощение” и “обожение” (σάρκωσις и θεώσις) — это два сопряженных движения. В известном смысле Слово воплощается всегда и во всем, ибо в мире все есть отражение Слова, — особенно в человеке, поставленном на грани мира, как приемник Божией благодати. И Воплощение Слова завершает нисхождение Бога в мир, и создает возможность обратного движения. Бог становится человеком, вочеловечивается — по Своему человеколюбию. И человек становится богом по благодати, обожается — чрез свое боголюбие. В любви происходит “прекрасное взаимовращение,” καλή ἀντίστροφή... Христос-Богочеловек есть начало и конец всего домостроительства, — середина и средоточие всех веков и всяческого бытия... Божественное домостроительство независимо от человеческой свободы, от ее избраний и согласия, — ибо это есть первичный творческий замысел Божий. И он осуществился бы и помимо грехопадения. “Слово плоть бысть” не только для искупления. В действительной истории Божие смотрение осуществляется уже в падшем и расторгненном мире. И Богочеловек оказывается Искупителем, Агнцем закланным. Осуществившаяся история есть история падшего и восстанавливаемого из падения мира, исцеляемого от зла и греха. Но тайна Богочеловечества, тайна Божественной любви шире и глубже искупительного милосердия...

Все Откровение есть Боговоплощение и Вочеловечение Слова. Все Откровение в этом смысле антропоморфично... Это прямо относится к Писанию. Оно все написано о Нем, — о Христе Богочеловеке, не только о Слове. Потому и недостаточно и даже превратно прямое и буквальное понимание Писания. Ибо самая история всегда есть только символ, являющий и прикрывающий духовную реальность. То же относится и к богослужению, где всякое действие есть тайнодействие, символически означающее и осуществляющее определенные события в незримом умопостигаемом плане... Поэтому буквальное и прямое разумение Писания есть как бы убиение Христа, обитающего под буквой Писания. И запоздалый иудаизм, — ведь “буква” Закона упразднена, с пришествием истины и благодати. Буквализм в экзегетике есть иудаистическое нечувствие Воплощения... Ибо в целом Писание есть некое Воплощение Слова, — это есть “смысл (сила) всех гаданий и образов Писания и познание видимых и невидимых тварей”... Непосредственно от Слова научаются и богомудрые отцы, помазуемые Духом... От Слова и духовные озарения древних патриархов и всех святых... Так у Максима оживает отчасти архаическая идея о “семенах Слова”... Все учение преподобного Максима о Богопознании существенно христоцентрично. Во-первых, вся задача познания в том, чтобы распознать осуществляемое Богочеловечество, как основную тему тварного бытия и жизни. Во-вторых, самое познание возможно только потону, что Бог Слово нисходит в некие познавательные образы, а человек создан по образу Слова, в предварение Его предизволенного вочеловечения. Человек создан по образу Божию, а потому истина человекообразна.

### III. Богочеловек.

1. Воплощение Слова есть основание и цель Откровения, его основная тема и смысл. И от начала Бог Слово определяется к вочеловечению, чтобы в Богочеловеческом соединении совершилось освящение и обожение всей твари, всего мира. Ибо человек есть микрокосм, стоит на грани миров, соединяет в себе все планы бытия, и призван к объединению и собиранию всего в себе (срв. у Григория Нисского). В перспективах этого универсального освящения бытия в особенности ясно видна и понятна умозрительная верность строгого и точного диофизитизма. Это не только сотериологическая аксиома (или постулат). И полноту (“совершенство”) человеческого естества во

Христе преподобный Максим показывает не только из необходимости Искупления (“что не воспринято, не уврачевано,” — повторяет и он эти слова святого Григория Богослова). Ибо и создан мир только затем, чтобы во исполнении его судьбы Бог был во всем и все стало Ему причастно, через Воплощенное Слово. Отсюда понятно, что в Воплощении должна быть воспринята Словом и усвоена вся полнота тварного естества (*πάντα τα ἦμῶν*), “безо всякого опущения”... — в мире падшем Воплощение оказывается Искуплением, спасением. Но изволено оно искони не как средство спасения, но как исполнение тварного бытия вообще, как его оправдание и обоснование. И потому именно самое Искупление совсем не исчерпывается одними только отрицательными моментами (освобождение от греха, осуждения, тления, смерти). Главное есть самый факт неразрывного соединения естеств, — вхождение Жизни в тварное бытие... Для нас, впрочем, легче понять Воплощение, как путь спасения. И важнее всего именно эта сторона, — ибо нам надлежит, прежде всего, именно спастись во Христе и через Христа.

2. Тайна Богочеловечества действует в мире от начала. Преподобный Максим различает два момента и периода: “таинство Божественного вочеловечения” и “благодать человеческого Обожения.” Ветхий Завет и несвершившаяся еще история Церкви. Евангельская история есть средоточие и раздел двух эпох, вершина и мистический фокус домостроительства... Это есть исполнение (завершение) откровений Слова в творимом им мире, в данном Им законе и писании...

Христос рождается от Девы. И прежде всего Он поэтому единосущен нам (“тот же по существу”). Но рождается он не от семени, а непорочным и девственным рождением, которым “управлял не закон греха, но закон Божественной правды.” Потому он свободен от греха (от наследственного греха, передаваемого прежде всего в “беззаконии” плотского зачатия; срв. особенно у Григория Нисского). Он воспринимает первозданную, еще непорочную человеческую природу, как она была Богом сотворена искони, как имел ее Адам до падения. И этим “обновляет” естество, являет его кроме греха, “в котором и состоит ветхость” (обветшание)... Однако, ради нашего искупления Господь изначально подчиняет себя порядку страданий и тления, добровольно приемлет и соизволяет смертность и самую смерть, от чего он мог быть вполне свободен, будучи вне греха. Господь подчиняет себя последствиям греха, оставаясь непричастным самому греху... В этом Его целительное послушание. Он становится человеком “не по закону естества,” но *по домостроительному изволению*. “Невинный и безгрешный, Он заплатил за людей весь долг, как если бы Сам был повинен, и тем снова возвратил их к первобытной благодати царствия. Дал Себя самого за нас ценой искупления и избавления, и за наши тлетворные страсти воздал своим животворящим страданием, — целительным врачевством и спасением всего мира”... Христос входит в “страдательный” (или “страстный”) порядок вещей, живет в нем, но остается от него внутренне независимым и свободным. “Облекается” в страдательность (скорее, нежели “страстность”) нашего естества, чрез которую мы вовлекаемся в грех и подпадаем власти нечистого; но остается бесстрастным, т.е. недвижимым или не-страдательным (“не-пассивным,” т.е. свободным и активным) по отношению к “укоризненным” или “противоестественным” (“пара-физическим”) побуждениям. Это есть “нетление воли” (“произволения”). Воздержанием, долготерпением и любовью Христос отразил и преодолел все искушения, и явил в Своей жизни всяческую добродетель и премудрость... Это *нетление воли* закрепляется позже *нетлением естества*, т.е. воскресением. Господь нисходит даже до врат ада, т.е. в самую область смерти, и низлагает или обессиливает ее. Жизнь оказывается сильнее смерти. Смерть побеждается в воскресении, как в отмене всякой страдательности, немощи и тления, т.е. в некоем “преображении” естества в бессмертие и



нетление... Ряд ступеней: бытие; благобытие (добродетель); вечно-бытие (т.е. в Боге, или “обожение”)... И вместе с тем ряд искупительных действий: соединение с Богом (воплощение), нетление произволения (праведность жизни) и нетление естества или воскресение... Преподобный Максим все время подчеркивает интегрирующую деятельность Богочеловека. Христос в Себе все обнял и объединил; снял расщепления бытия. В своем бесстрастном рождении Он соединил мужеский пол и женский. Своей святою жизнью соединил вселенную и рай, Своим вознесением — землю и небо, созданное и несозданное. И все возвел и свел к Перво-Началу или Перво-Причине... Не только потому, что Он есть Слово и творчески все в Себе объемлет и содержит. По Своей человеческой волею, человеческим произволением, осуществляющим волю Божию, т.е. органически совпадающим с нею, приемлющим ее, как свою собственную внутреннюю и интимную меру или образец... Ведь грехопадение было волевым актом, а потому и повреждением воли (человеческой), — разобщением воли человеческой и Божией воли, и распадением самой человеческой воли, среди страстей и подчиняющих внешних впечатлений или воздействий... И исцеление должно было проникнуть до первораны и первоязвы греховности, должно было быть врачеванием и восстановлением воли человеческой в ее полноте, собранности, цельности и согласии с Божией волей (срв. обычную антитезу: Адамово непослушание и Послушание, покорность, Христово, — преподобный Максим углубляет ее своим онтологическим толкованием)...

3. Преподобный Максим говорит языком Леонтия. Он противопоставляет *природу* (и сущность), как общее и только мыслимое (умосозерцаемое), и *ипостаси*, как конкретное и реальное (срв. *πραγματικὸς ὑφιστάμενον*). И для него ипостасность ее исчерпывается особенностями (“свое-образием”), но есть прежде всего *самостоятельное бытие* (καθ' ἑαυτό) “Небез-ипостасность” (т.е. реальность) не означает непременно ипостасности, т.е. самостоятельности, но может указывать еще на “во-ипостасность,” т.е. бытие в другом и с другим (или на нем). Реально только конкретное или индивидуальное. Как и для Леонтия, ипостась означает не столько индивидуализирующими признаками, сколько образом бытия и жизни. Ипостасность не есть особый и лишний признак, но реальная самобытность. “Несамо-ипостасность” поэтому несколько не ограничивает и не умаляет полноты (или “совершенства”) природы. Полнота природы определяется и описуется общими признаками, “существенными” или “естественными” свойствами, — они суть “приметы совершенства” (т.е. законченности или полноты)... Воплощение Слова есть восприятие и как бы включение человеческого естества в неизменяемую ипостась Слова. Христос един, “единая ипостась”; и это именно ипостась Слова. Человеческое во-ипостасно Слову. Именно поэтому сказано: *Слово плоть бысть* (т.е. Слово есть субъект...). “Плоть бысть,” по объяснению преподобный Максима, именно и означает восприятие в ипостась, “возникновение” (генезис) чрез такое восприятие. В некотором смысле Ипостась Слова чрез Воплощение как бы становится из простой сложной (“составной,” σύνθετος). Но эта “сложность” означает только, что единая ипостась есть сразу и нераздельно ипостась (т.е. личный центр) для обеих соединившихся природ. Сложность именно в соединении природ, остающихся без какого либо пременения в природных свойствах. Воплощение есть “неизреченное снисхождение Бога” (кенозис), но не есть “обеднение Божества.” И человеческое в ипостаси Слова не перестает быть “единосущным” (“той же сущности”) с нами. Преподобный Максим определяет “ипостасное единство” именно как соединение или сведение “различных сущностей или природ” *во единство лица* (ипостаси). Природы остаются различны и неподобны. Их “инаковость” не прерывается соединением, сохраняется и в том неразрывном и неослабевающем взаимообщении (“*со-проникновении*,” *περὶχώρησις εἰς ἀλλήλας*), которое устанавливается соединением. “Говоря, что Христос из двух природ,

мы мыслим, что Он из Божества и человечества, как целое из частей; и говоря, что Он после соединения в двух природах, веруем, что он пребывает в Божестве и в человечестве, как целое в частях. А части Христа суть Божество Его и человечество, *из* которых и *в* которых Он пребывает"... И больше того: не только "из двух" или "в двух," но и просто — "*две природы*"... Раз нет слияния, то нужно считать...

Человеческая природа Христа единосущна нашей. Но при этом она свободна от первородного греха (это связано и с девственным рождением, с бессеменным зачатием). Иначе сказать, во Христе вновь явлена и осуществлена первоизданная человеческая природа во всей ее непорочности и чистоте. И по силе ипостасного единства все человеческое во Христе было пронизано Божеством, обожено, преображено (срв. образ раскаленного железа). Человеческое дано здесь в новом и особом образе существования. И это связано с самой целью пришествия Слова, — ведь Он "стал плотью" ради обновления растлевающегося естества, именно ради нового образа бытия... Обожение человеческого не есть его поглощение или растворение. Напротив, именно в этом Богоподобии (или Богоуподоблении) человеческое подлинно становится само собою. Ибо создан человек по образу Божию и призван к Богоподобию. Во Христе и исполняется высшая и предельная мера этого уподобления, закрепляющего человеческое в его подлинном естественном своеобразии... Обожение означает неразрывную связь, совершенное согласие и единство... Прежде всего нераздельность (всегда "в общении друг с другом"). По силе ипостасного единства, Христос, будучи Богом, "неизменно вочеловечившимся," действует всегда и во всем, "не только как Бог и по Своему Божеству, но вместе и как человек, по своему человечеству." Иначе сказать, вся Божественная жизнь вовлекает в себя человечество и проявляется или исходит только чрез него... Это есть "новый и неизреченный образ обнаружения природных действий Христа," — в неразлучном соединении (однако, без какого либо изменения или умаления в том, что свойственно каждой природе; т.е. "неизменно"). Возможность такого соединения обоснована в природной не-божественности человеческого духа, являющегося посредствующим звеном в соединении Слова с одушевленной плотью (срв. у Григория Богослова). Образ действия Христа по человечеству был иной, выше нашего, и даже часто выше естества, ибо Он действовал вполне свободно и добровольно, без колебаний и раздвоения, и в неизменной согласии и даже сращении всех желаний с волею Слова. И снова это было скорее исполнением человеческой меры, нежели ее упразднением. Во всем совершалась Божественная воля, двигавшая и образовавшая человеческое воление. Однако, этим не устранялось самое человеческое воление. Человеку подобает творить волю Божию, приемля ее, как свою собственную, ибо воля Божия открывает и пролагает наиболее соответственные целям и смыслу человеческой жизни задачи и пути... Преподобный Максим видит прежде всего единство жизни, единство лица. Это единство потому так полно осуществляется в двойстве природ, что человеческая природа есть вообще подобие Божественной. Напоминание о Богоподобию человека очень облегчает преподобному Максиму раскрытие и защиту православного диофизитства. Это был важный довод и против монофизитства вообще, с его антропологическим самопринижением.

У Максима не было уже той неясности, которая оставалась у Леонтия в связи с аналогией души и тела. Преподобный Максим прямо отвергает возможность слияния (или стяжения) ипостасей на время и потом нового их разделения или восстановления. Поэтому он категорически отрицает возможность (даже логическую) предсуществования человечества Христова до Воплощения. И вообще с очень большой сдержанностью пользуется сравнением с человеческим составом. Он всегда подчеркивает: мы говорим о Воплощении Слова, а не об обожении человека... По тем же мотивам он резко

отвергает учение о предсуществовании душ, как совершенно несовместимое с истиной ипостасного единства каждого человека.

4. В учении о двойстве воли и действий во Христе православный диофизитизм получает полную законченность и определенность. И только открытое и прямое исповедание человеческого природного действия и воли во Христе устраняет всякую двусмысленность в учении о Богочеловечестве.

Метафизические предпосылки рассуждений преподобного Максима о двух действиях (энергиях) можно выразить так. Во-первых, воля и действие есть существенное свойство духовной природы, есть *природное* или *естественное* свойство; поэтому из двойства природ неизбежно следует двойство (природных) действий, и всякое колебание в признании их двойства означает невнятность в исповедании двух естеств. И во-вторых, нужно ясно и точно различать волю (*природную*), как основное свойство духовного бытия (θέλημα φυσικόν) и *воление избирательное*, волевой выбор и колебание между разнозначными и разнокачественными возможностями (θέλημα γνωστικόν)... На этих предварительных определениях преподобный Максим останавливается очень подробно. Ибо здесь именно вскрывалось основное разногласие с монофелитами. Монофелиты утверждали единичность воления и действия во Христе, единичность *личной* (ипостасной) воли, — ибо един Христос, един Волящий; стало быть, едино воление и одна воля. Не включает ли единство лица и единство воли? и не ослабит ли допущение двух волений единства Богочеловеческого лика? Недоумения монофелитов обнажали действительный богословский вопрос: что может означать двойство волений (и действий) при единстве и единичности Волящего субъекта? Прежде всего, здесь в сущности два вопроса. И понятие “ипостасной воли” тоже может означать двойное: либо поглощение или растворение человеческой воли в Божественной (динамическая единичность воления); либо допущение некой “третьей” воли, соответствующей “сложной ипостаси” Богочеловека, как особому началу помимо и наряду с соединяющимися природами. Преподобный Максим отстраняет прежде всего это последнее предположение: целое не есть нечто третье, не имеет особого существования помимо своих образующих; цельность означает только новый и особый *образ* существования и действия этих образующих, но при этом не возникает и не открывается никакого нового источника воли и действия. Единство Ипостаси во Христе определяет образ самораскрытия природ, но не создает никакой особой, “третьей” и независимой реальности. (Ипостась Богочеловека “имеет только то, что свойственно каждой его природе”). К тому же Ипостась Христа ведь есть ипостась Слова, предвечная и неизменяемая, ставшая ипостасью и для воспринятого человечества. Стало быть, практически единство “ипостасного воления” может означать только единичность Божеской воли (вбирающей в Себя человеческую). А это явным образом повреждало бы полноту (т.е. “совершенство”) человеческого состава во Христе. Всего менее можно говорить о временном и “относительном усвоении” человеческой воли Словом в порядке домостроительного приспособления, — это значит вводить докетизм в тайну Воплощения...

Воля есть свойство природы (разумной). “Сила стремления к сообразному с природой, обнимающая в себе все свойства, существенно принадлежащие природе,” определяет преподобный Максим. И нужно прибавить: сила разумной души, стремление разумное (“словесное” или “логическое”), — и стремление свободное и “властное,” κατ' ἐξουσίαν. Воля, как способность хотения и (свободного) решения, есть нечто природное или врожденное. “Разумная” природа не может не быть волевой. Ибо разум существенно “самовластен,” есть начало “владычественное,” т.е. начало самоопределения, способность определяться от себя и через себя, — здесь грань, разделяющая существа “разумные” (“словесные”) от “не-разумных” или “без-словесных,” слепо ув-

лекаемых природной мощью. Преподобному Максиму возражали: но разве нет в самом понятии “природы” неустранимого оттенка необходимости или неизбежности? так, что понятие “природной воли” включает в себя внутреннее противоречия. (В том же в свое время упрекали святого Афанасия, Феодорит упрекал Кирилла)... Преподобный Максим решительно отклоняет этот упрек. Почему природа есть необходимость? Разве нужно сказать, что Бог принужден быть, что Он по необходимости благ? В тварных существах “природа” определяет цели и задачи свободы, но не ограничивает ее самое... И здесь мы приходим к основному различению: *воля* и *избрание*, *γνώμη*; можно сказать: воление и изволение, или произволение, почти что произвол... Свобода и воля совсем не есть произвол. И свобода выбора не только не принадлежит к совершенству свободы; напротив, есть умаление и искажение свободы. Подлинная свобода есть безраздельное, непоколебимое, целостное устремление и влечение души к Благу. Это есть целостный порыв благоговения и любви. “Выбор” совсем не есть обязательное условие свободы. Бог волит и действует в совершенной свободе, но именно Он не колеблется и не выбирает... Выбор (*προαίρεσις*, т.е. собственно “предпочтение,” как замечает сам Максим) предполагает раздвоение и неясность, т.е. неполноту и нетвердость воли. Колеблется и выбирает только грешная и немощная воля. Падение воли, по мысли преподобного Максима, именно в том и заключается, что утрачена цельность и непосредственность, что воля из интуитивной становится дискурсивной, что воление разворачивается в очень сложный процесс искания, пробы, выбора... И вот в этом процессе приходит личное, особенное. Так слагаются личные желания... Здесь сталкиваются и борются несоизмеримые влечения... Но мерило совершенства и чистоты воли есть ее простота, т.е. именно цельность и единовидность. И возможно это только чрез: Да будет воля Твоя! Это и есть высшая мера свободы, высшая действительность свободы, приемлющей первотворческую волю Божию, и потому и выражающей подлинные глубины самой себя...

Преподобный Максим с особым ударением говорит всегда о действительности и действенности человеческой воли во Христе; иначе все домостроительство обратилось бы в призрак. Христос, как “новый человек,” был полным или “совершенным” человеком, и воспринял все человеческое для врачевания. Но именно воля (пожелание) была источником греха ветхого Адама, а потому именно она всего более требовала врачевания. Спасение не совершилось бы, если бы не была воспринята и исцелена воля. Однако, и вся человеческая природа во Христе была безгрешной и непорочной, — это природа Первозданного. И воля Его была ролей первозданной, которой еще не касалось дыхание греха. В этом все своеобразие человеческой воли Христа (она отличается от нашей “относительно склонности к греху,” но и только). В ней нет колебаний и противоречий. Она внутренне едина. И внутренне согласуется с волей Божества. Нет (да и не должно быть!) столкновения или борьбы двух природных волей: ибо природа человеческая есть создание Божие, есть осуществленная воля Божия; поэтому в ней нет (и не может быть) ничего противного (или противящегося) воле Божией. Воля Божия не есть нечто внешнее для воли человеческой, но именно ее источник и предел, начало и телос. Конечно, это совпадение или согласие волей никак не есть их слияние... В известном смысле, человеческие действия и воля во Христе были выше или сверх естества. “Ибо через ипостасное соединение она была всецело обожена, отчего она и была совершенно непричастна греху”... Чрез ипостасное соединение со Словом все человеческое во Христе было укреплено и преображено. Это преображение сказывается прежде всего в совершенной свободе, — человеческая природа во Христе изымается из под власти естественной необходимости, под которой она оказалась ведь только в силу греха. И если она остается в гранях естественного порядка, то не по принуждению, а вольно и властно. Спаситель вольно и свободно приемлет на себя все немощи и стра-

дания человека, чтобы освободить от них, — как огонь растапливает воск или солнце разгоняет туман... Преподобный Максим различает двоякое усвоение (то же различие позже у Дамаскина). Во-первых, *естественное* (или *существенное*). Слово приемлет всю полноту человеческого естества в его первоначальной невинности и беспорочности, но уже в том немощем состоянии, в которое оно ниспало через грех, со всеми слабостями и изъянами, которые суть последствия греха или даже возмездие за грех, но сами не суть нечто грешное (т. наз. “неукоризненные страсти,” — голод и жажда, страх, усталость...). И при этом приятие немощей и уничтожение есть акт свободного подчинения, ибо в непорочном естестве нет необходимости быть в немощи, под властью и т. д. Особо нужно отметить, что преподобный Максим прямо усваивал Христу всеведение и по человечеству; ведь “неведение” в его понимании было одним из самых позорных изъянов человеческой природы во грехе... И, во-вторых, усвоение *относительное* (или “икономическое”), — восприятие в любви и сострадании. Так был воспринят Спасителем грех и вина человека, его греховная и порицаемая немощь...

В изображении преподобного Максима человеческая природа Христа оказывается в особенности активной, действенной и “свободной.” И это относится больше всего к искупительным страданиям. Это была *вольная страсть*, свободное приятие и исполнение воли Божией. В непорочной жизни Спасителя совершилось восстановление образа Божия в человеке, — чрез волю человеческую. И вольным принятием очистительного (*не карательного*) страдания Христос разрушил власть вольного вождения и греха первого Адама. Это не было возмездием или карой за грех, но движение спасающей Любви... Преподобный Максим объясняет искупительное дело Христово, как восстановление, возглавление и собирание всего творения, в терминах онтологических, не моральных. Но именно Любовь есть движущая сила спасения... Любовь, явленная на Кресте всего больше... Исполнится дело Христово во Втором Пришествии. К нему, к “духовному” явлению Слова, ведет Евангелие, как Ветхий Завет вел к Воплотившемуся Слову (здесь нетрудно узнать Оригеновский мотив).

#### IV. Путь человека.

1. Человек создан в свободе. Он должен был становиться в свободе. И пал он в свободе. Падение есть акт воли; и грех прежде всего в воле, — есть состояние, или образ, или установка воли... Человек есть свободное существо; это значит, что он есть волевое существо... И грех есть ложное избрание и ложная обращенность воли... Зло есть немощь и недостаточность воли. Зло имеет “эллиптический” характер. Здесь преподобный Максим очень близок к святому Григорию Нисскому (срв. и Ареопагитики). Зло не существует о себе. Зло реально в свободном извращении разумной воли, уклоняющейся мимо Бога и тем самым к не-бытию. Зло есть “не-сущее” прежде всего именно как это устремление или эта воля к не-бытию... Грехопадение проявляется прежде всего в том, что человек впадает в одержимость страсти. Страсть есть болезнь воли. Это есть утрата или ограничение свободы. Извращается иерархия естественных сил души. Разум утрачивает способность и силу контроля над низшими силами души, — человек страдательно (пассивно, т.е. “страстно”) подчиняется стихийным силам своей природы, увлекаемый ими, — он кружится в беспорядочном движении этих сил... Это связано и с духовным ослеплением. *Немощь* воли связана с *неведением* разума (*ἀγνοια*, как противоположность *γνώσις*). Человек забывает и теряет способность созерцать и узнавать Бога и Божественное. Его сознание переполнено чувственными образами... Грех и зло есть движение вниз и от Бога. Человек не только не преображает и не одухотворяет мира или природы, где он был поставлен священником и пророком, не только не подымает природу выше ее уровня. Но и сам снижается, опускается ниже своей меры. И призванный к обожению, он уподобляется скотам бессловесным. При-

званный к бытию, избирает не-бытие. Созданный из души и тела, человек в грехопадении утрачивает свою цельность, раздвоится. Ум его грубеет, переполняется земными (или землистыми) и чувственными образами. И самое тело грубеет...

В этих общих заключениях о природе и характере зла преподобный Максим только повторяет принятые и общие мнения. Оригинально у него только настойчивое ударение на волевых моментах. И это позволяет ему с большей последовательностью развивать аскетическое учение о подвиге, как преображении именно воли... Вообще в своей антропологии преподобный Максим всего ближе к Григорию Нисскому. За грех (т.е. за “грех произволения”) человек облечен был в “кожаные ризы.” Это есть немощ естества, — его страдательность, грубость, смертность. Человек вовлекается в самый водоворот природного тления. Страдательность его есть некое имманентное обличение страстности, разоблачение ее внутренних противоречий. Тление человека всего яснее сказывается в его греховном рождении, — от семени, т.е. от похоти мужеской и от сладострастия, по образу скотов бессловесных (срв. у Григория Нисского). Именно через это греховное рождение тление и немощ естества распространяется и как бы накапливается в мире. Для преподобного Максима “рождение” (γέννησις в отличие от γένεσις) есть некий синоним первородного греха (греховности). Объективно, грех есть безысходность страсти, — роковой круг: от сладкого рождения (во беззаконии, грехе и через тление) до тленной смерти. И это прежде всего должно было быть исцелено, чрез новое оживление, чрез вхождение Жизни в область смерти. Однако, свобода человека не угасла в грехопадении и в грехе, — она только ослабела. Лучше сказать, очень возросла инерция естества после грехопадения, — оно насквозь проросло побегами “нестественных” (“парафизических”) страстей, отяжелело. Но способность свободного движения, обращения и возвращения, не иссякла и не была отнята. В этом залог восстания и высвобождения из под власти тления и греха. Избавляет и освобождает Христос. Но это избавление каждый должен воспринять и пережить в самом себе, творчески и свободно. Именно потому, что это есть освобождение, выход на свободу из под рабства и гнета страстей, — переход от пассивности к активности, т.е. от страдательности (включенность в круговорот бессловесной природы) к подвижности, — к творчеству и подвигу... Преподобный Максим всегда ясно различает эти два момента: *естество* (природа) и *произволение* (воля). Естество исцелено и уврачевано Христом раз навсегда, без актуального участия отдельных лиц, и даже независимо от их возможного участия (воскреснут и грешники!). Но освободиться каждый должен в личном подвиге. К этому освобождению и призывается каждый, — о Христе и во Христе.

2. Христианская жизнь начинается новым рождением, в крещальной купели. Это есть дар Божий. Это есть участие в непорочном и чистом рождестве Христовом, от Девы. Но к крещению надлежит приступать с верою, и только через веру воспринимаются преподаваемые дары Духа... В крещении преподаются *силы* для новой жизни, или *возможность* новой жизни, — δύναμις. Осуществление есть задача свободного подвига, человеку дается “благодать безгрешности” (τῆς ἀναμαρτησίας), — он может уже и не погрешать, — но он должен и действительно не согрешить. Он должен усовершиться. Должен исполнить заповеди, одействоворить в себе добрые начала... Благодать через таинства освобождает человека, отрывает его от Первого Адама, и сочетает со Вторым. Она подымает его над мерами естества, — ибо уже начинается обожение... Впрочем, это есть только исполнение самого естественного призвания человека, — ибо и создан он затем, чтобы перерасти самого себя, чтобы стать выше самого себя. Именно поэтому действие благодати не может быть только внешним, и не бывает насильственным. Благодать предполагает взыскание и восприимчивость. И она пробуждает свободу, возбуждает и оживляет произволение. Именно “произволение” и есть хранитель благо-

дати. Синергизм “произволения” и “благодати” преподобный Максим считает самоочевидным. Дары, подаваемые в таинствах, должны быть удержаны и возвращены. И только чрез произволение они могут проявиться, претвориться в действительность нового человека... Таинства и подвиг, это два неразрывных и неотделимых момента христианской жизни. Снова путь Божественного снисхождения и человеческого восхождения, и таинственная встреча Бога и человека, — во Христе. Это относится и к личной жизни каждого христианина, — и в каждой душе должен как бы вновь родиться и воплотиться Христос (срв. у апостола: “но живет во мне Христос” (Гал. 2:20<sup>13</sup>). И это относится к сложению Церкви, как Тела Христова. В ней Воплощение непрерывно длится и исполняется... Но Бог снисходящий и нисходящий должен быть узан и признан. В этом тема подвига и истории, — движение навстречу, самоотречение ради обожения.

3. Подвиг есть, прежде всего, борьба со страстями. Ибо цель подвига есть именно бесстрастие... Страсть есть ложная установка воли, обращенной к низшему, к чувственному, вместо духовного и высшего. В этом смысле, — извращение естественного порядка, искажение перспективы. Зло есть *пред*-почтение чувственного; и именно в качестве ложно пред-почитаемого чувственное или видимое становится греховным, опасным, ядовитым, злым. “Видимое” должно означать и проявлять “невидимое,” т.е. духовное, — именно в такой символической прозрачности весь смысл и все оправдание его существования. И, стало быть, “видимое” обесмысливается, когда становится непрозрачным, когда оно заслоняет и закрывает духовное, когда воспринимается о себе, как нечто окончательное и самодостаточное. Невидимое, как таковое, но чрезмерная и ложная оценка видимого есть зло и грех. Страсть и есть такая *переоценка*, *пред*-почтение, — известная прикованность или привязанность к чувственному миру. “Страсть есть не-естественное движение души, или по неосмысленной любви, или по безрассудной ненависти к чему-либо чувственному, или ради чего либо чувственного... Или опять: зло есть погрешительное суждение о познанных вещах, сопровождаемое их неподобным употреблением”... Преподобный Максим повторяет обычную аскетическую схему развития страсти: вокруг внедрившегося в душу чувственного образа. Возникают как бы ложные точки кристаллизации в душевной жизни человека. И потому разлагается весь душевный строй. Можно различить три типа страстей: *самолюбие* (плотское), *насильничество* (или ненависть) и *неведение* (духовная слепота). Но мир страстей очень пестр и многообразен... В нем два полюса: удовольствие и слава... Вместе с тем, преподобный Максим всегда подчеркивает, что человек постоянно находится если и не под властью, то под тайным влиянием бесовских действий. Многообразные демоны как бы кружатся или выются вокруг каждой души, стараясь ее завлечь, заинтересовать чувственным, усыпить ум и духовную восприимчивость... Это демонское воздействие есть очень мощный фактор. Но все-таки исход борьбы всегда зависит от воли и от конечного избрания...

И самое зло, и страсть имеют динамический характер. Это есть ложная расценка вещей, а потому ложное и вредное поведение, — ложное и вредное, ибо отводящее от подлинных целей и уводящее в пустоты и тупики небытия, — бесцельное и потому ничего не осуществляющее, а напротив растеривающее и разлагающее. Иначе сказать, — разлад, беспорядок, распад... Можно сказать, — *беззаконие*, *ἀνομία*. И противовес беззаконию образует закон вообще. Отчасти “закон естественный,” вписанный в самую природу человека, как требование жить “сообразно естеству”; чрез созерцание мира

<sup>13</sup> и уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня.

можно понять, что этот “естественный закон” есть воля и мера Божия, установленная для вещей. Закон есть именно порядок, мера, лад, склад, строй. Однако, в упадочной немощи человеку было очень трудно руководиться одним только этим “естественным законом.” И ему был дан писанный закон, закон заповедей. По содержанию это есть тот же закон естества, но иначе выраженный и изложенный, проще и понятнее, более доступный. Но именно поэтому и недостаточный. Это только прообраз, — прообраз евангельского и духовного закона, который и глубже, и выше естества, и непосредственно возводит человека к Богу. Вернее сказать, это три разных выражения единого закона, единого задания и призвания человеческой жизни. Важен уже самый *мотив закона*, как меры (скорее внутренней, чем внешней). И одна из задач подвига — *устройство души*... Победа над страстями есть прежде всего устройство. Это формальный аспект. А по существу это есть очищение, кафарсис, высвобождение из чувственных пут и пристрастий. Впрочем и кафарсис есть устройство, — выравнивание и восстановление верной иерархии ценностей...

Аскетическое “делание” (*πράξις* или “практическое любомудрие”) и есть преодоление или искоренение страсти в человеческой душе. Главное в нем не определенные внешние действия, но внутренняя борьба. И прежде всего желания и вожделения должны быть обузданы, — так сказать, вправлены в строгий строй души. Эти низшие, но естественные силы души должны быть силой разумного усмотрения обращены к подлинным и Божественным целям. Ум должен стать действительно “владычественным” в человеке, средоточием всех сил души, — и сам должен получить свое средоточие и опору в Боге... Это момент *воздержания*. Часто приходится при этом прибегать к резким и хирургическим мерам врачевания, — отсекают и искореняют склонности и пристрастия, “вольные страсти” (т.е. пристрастия воли)... Есть и другая сторона: “невольные страсти,” т.е. страдания (срв. у Марка Подвижника о “вольных” и “невольных” страстях). Лучше сказать, — искушение или испытание страданием, печаль от страданий; это дурная и мирская печаль, в сущности — прикрытая похоть, неудовлетворенная и зудящая, вожделение наслаждений. Эти “невольные страсти,” т.е. страдания, нужно *терпеть*, не огорчаясь лишением наслаждений... И еще дальше и труднее преодоление ненависти и гнева, — стяжание *кротости*. Это есть некая нечувствительность к раздражениям... Так смиряются страстные силы души. Но остается еще большее. Нужно заградить путь соблазнов. Это включает в себя, с одной стороны, упражнение чувств, и с другой, — *мысленную брань*, очищение и преодоление помыслов. Именно здесь решается аскетическая задача. Ибо иначе всегда вновь зарождается опасность греха. Нужно отгонять помыслы, сосредоточивая свое внимание на другом, собирая ум в духовном трезвении и молитве, — или, во всяком случае, нейтрализовать их, воспитывая в себе к ним некое безразличие... Здесь “делание” из отрицательного становится положительным. Нужно не только отсекают страсти, но и творить добро, — и бесстрастие не исчерпывается только подавлением страстей, но означает и некое положительное состояние души. Начинается “делание” от страха Божия, и совершается в страхе. Но любовь изгоняет страх, — вернее, преображает его в благоговейный трепет. В то же время прозревает ум, созревает до созерцания, чтобы быть способным восходить выше. Бесстрастие и гнозис ведут вместе к любви Божественной. В ней есть ступени, и она есть самая стихия подвига, преуспевания и совершенства. И стяжание чистой и нераздельной любви есть предел и задача аскетического “делания.” По мере возрастания любовь разгорается и поглощает в себе все душевные движения. В любви завершается и как бы кончается подвиг. Любовь свободна.

4. Аскетическое делание есть преодоление и погашение греховного самолюбия. И завершается оно в любви. Любовь есть полное самоотречение и самозабвение, —



“когда душа ничего не ставит выше, чем знание Бога.” Эту любовь Максим называет *ἀγάπη*. Уже позже и на самых высотах таинственной жизни вспыхивает Божественный эрос... Любовь рождает знание (“гнозис”). Это знание есть *созерцание*, — “естественное созерцание,” т.е. усмотрение Божественных мер бытия. Есть пять основных тем познания (или созерцания): о Боге, о видимом, о невидимом, о Божием промысле, и о Божием суде (срв. у Евагрия; счисление пяти “созерцаний” восходит, кажется, к Оригену). И снова здесь есть свои ступени. Сперва познаются только основания (“логосы”) естественного бытия, затем постигается мир мысленный или умный, — и только под конец закаленный в молитвенном искусстве ум познает Бога. “Богословское познание” (или “незабываемое ведение”) осуществимо только в длительном созерцательном подвиге. Под созерцанием преподобный Максим вообще понимает не простое видение вещей, как они даны в повседневном опыте, но своего рода духовную прозорливость и дар благодатного озарения. Созерцание есть *познание в Слове*, видение мира в Боге (или Бога в мире), как он укоренен в непостижимой Божественной простоте. Только через духовное озарение ум и получает способность распознавать энергии Логоса, скрытые и потаенные под чувственными покровами. И созерцание неотделимо от молитвы. В созерцательном проникновении к истокам и зиждительным основам бытия человеческий ум уподобляется Божественному, — становится малым логосом, отображая в себе великий Логос. И это есть второй этап духовного восстановления (“апокатастазиса”)... Но это еще не вершина и не предел духовного восхождения. В созерцании ум познает умный мир и Бога, как Творца, и Промыслителя, и Судию. Но ум должен выйти и из умного мира, взойти еще выше, в самый таинственный мрак Божества. Это цель и задача подвига: встреча с Богом, вкушение (или, точнее, пред-вкушение) Божественного блаженства. Это ступень и состояние чистой молитвы. Ум подымается выше форм и идей, и приобщается Божественного единства и мира. В этом мире он познает Пресущую Троицу. И сам становится и обновляется по образу Троицы. На высотах подвижник становится храмом и обителью Слова. Он упокояется на всеблагом ложе Божием, и совершается таинство неизреченного единения. Это брак и обручение Слову... В сущности весь свой путь христианин проходит вдвоем со Христом. Ибо живет во Христе, и Христос в нем. Исполнение заповедей соединяет со Христом, ибо они суть его энергии. И созерцание приводит ко Христу, Воплощенному Слову, как к источнику и средоточию идеального мира... Преподобный Максим много и подробно говорит о таинственном вселении и жизни Христа в верующих душах. Он опирается при этом на Григория Богослова (в его словах на Рождество и на Пасху). Это один из мотивов аскетике преподобного Максима: жизнь во Христе. Другой мотив тоже восходит к Григорию Богослову: созерцание Троицы. Но здесь Максим ближе к Евагрию. Через Евагрия он получил Оригеново наследие. К нему он отнесся свободно. Учил и претворил в своем синтезе опыт и благочестие Оригена. И решительно отверг его метафизические домыслы и выводы... Вообще преподобный Максим не очень оригинален в своей аскетике. Все его мысли можно встретить и найти у более ранних учителей и писателей. Максим и хочет только повторять принятое учение. Но он дает синтез, а не компиляцию.

5. Судьба человека решается в Церкви... Церковь есть образ и подобие Божие. Уже потому, что она едина. “Ибо и она благодатью веры совершает в верующих такое же неслиянное единение, какое производит в различных существующих вещах Своим бесконечным могуществом и мудростью Творец, все содержащий в Себе.” Церковь соединяет в себе верующих. Или вернее, сам Христос соединяет и воссоединяет в ней с Собой свои создания, от Него же получившие и самое бытие... И в то же время Церковь есть образ и подобие всего мира, есть некий микрокосм. Церковь есть подобие

человека, и как бы некий “макро-человек”... Церковь слагается и возрастает, пока не вместит в себе всех призванных и предопределенных. И тогда наступит кончина мира. Тогда прекратится время и всякое движение, — все остановится, ибо устоится. Мир умрет, ибо одряхлеет; умрет видимой своей стороной, но и воскреснет из устаревшего снова новым, в день чаемого воскресения. И человек воскреснет в мире или с миром, как часть с целым, как великое в малом. Воскресение будет обновлением и одухотворением. Не будет больше тления. Тварь получит приснобытие, нерушимость, — ради человека. Бог будет всем во всем. Все станет совершенным символом единого Божества. Все будет проявлять только Бога. Ничто не останется вне Бога (ἐκτός Θεοῦ). Преподобный Максим напоминает известную аналогию раскаленного железа. И однако, в этом Божественном пламени не сгорит ни природа, ни человек, ни даже “самовластие” или свобода человека... В своих эсхатологических размышлениях преподобный Максим очень близок к Григорию Нисскому и чрез него к Оригену. И вся схема мысли у него та же: распад и восстановление исконного лада, т.е. апокатастазис. Но это апокатастазис природы, а не свободы. “Естество” будет восстановлено вполне и всецело. Но это еще не значить, что и свобода всецело переопределится к добру. *Еще* не значит... Ибо свобода или воля есть особая и на иное никак несводимая реальность... Можно думать, из опыта аскетической борьбы Максим узнал об этом своеобразии и об иррациональности воли. Узнать добро не значит еще возлюбить (или избрать его). Человек способен и не полюбить опознанное добро. Здесь преподобный Максим прямо расходится с Григорием Нисским... Логос будет всем для всех. Но не для всех это будет блаженной субботой и покоем. Для праведных огонь Божества откроется, как свет просвещающий; для нечестивых, как пламень опаляющий и жгучий. Для подвизавшихся и собравших в подвиге свои естественные силы это будет радость и покой. Для неготовых это может оказаться только беспокойством и болью... Вся природа будет восстановлена в ее изначальных и естественных мерах (“неопустительный апокатастазис”). Бог в Своей неизмеримой любви обьмет все творение, добрых и злых; но не все, и не все одинаково или подобно (“аналогично”), получают участие в Его любви и радости. Преподобный Максим различает: *обожение по благодати* (κατά χάριν) и соединение *без благодати* (παρά τὴν χάριν). Все существующее причастно Богу, поскольку имеет от Него самое бытие свое и содержится Его действующими силами. Но это еще не есть благодатное причастие. Во исполнении судеб Бог восстановит всю полноту Своего творения не только в бытии, но и в приснобытии. Однако, не в благо-бытии. Ибо благо-бытие не может быть дано извне, вне взыскующей и восприимлющей любви. Бог подаст и вернет грешникам все, чего они лишились через грех, восстановит их души в полноте естественных сил и способностей. Они получают способность духовного ведения и нравственной оценки. Они познают Бога. Может быть, они даже потеряют память греха и придут к Богу, — в некоем разумении, τὴ ἐπιγνώσει. Но не примут причастия Его благ, οὐ τὴ μεθέξει τῶν ἀγαθῶν. Только праведные способны вкусить и насладиться, только они причащаются Жизни. А люди дурной воли, распадающиеся в своих помыслах и пожеланиях, далеки от Бога, чужды жизни, постоянно умирают (тлеют). Они не вкусят жизни. И будут томиться запоздалым раскаянием, сознанием бессмыслицы пройденного уже до конца пути. Это будет неизглаголанная скорбь и печаль... По мысли преподобного Максима, не Бог, но сам грешник уготовляет себе муку и скорбь на день суда. Ибо блаженство и радость возможны только через *свободное* согласование *воли* человеческой с Божественной, чрез вольное и творческое исполнение Божественных определений, чрез освящение и преображение самой воли в творении заповедей Его. Преподобный Максим не предполагает, что ясное познание истины неизбежно должно определить волю к истине... Максим прямо отвергает Оригеновскую концепцию апокатастазиса. Конечно, зло и грех только в воле; но это не значить,

что они рассеются как призрак. Как аскет и как богослов, защищавший реальность человеческой свободы (воли) во Христе, Максим не мог не противоречить Оригену и оригенистам в их интеллектуализме...

В различии загробной судьбы последнее обоснование и оправдание подвига. Он входит слагающей силой в последний суд. Ибо человек призван именно к творчеству и делу. Призван к тому, чтобы вместить в своей воле волю Божию. И только люди доброй воли (т.е. праведных стремлений) найдут в судьбах Божиих удовлетворение, найдут в любви и радости Богообщения предел и исполнение своей жизни. Для других воля Божия останется внешним актом... Обожение есть цель твари; и ради него все создано, что стало быть. И все будет обожено, — Бог будет во всем и всем. Но это не будет насилием. Самое обожение должно быть принято и пережито в свободе и любви... Преподобный Максим делал этот вывод из точного христологического учения о двух волях и двух действиях...

## Преподобный Иоанн Дамаскин.

### I. Житие и творения.

1. О жизни преподобного Иоанна мы знаем немного. Известные нам его жития составлены поздно (уже в XI в.), и в них нелегко выделить бесспорное и достоверное.

Родом Иоанн был из Дамаска, носил наследственное прозвище Мансура (что значит: “победительный”). Год его рождения точно неопределим, это был конец VII-го века. Отец Иоанна, по имени Сергей (Ибн-Серджун), служил при дворе халифа, в звании “великого логофета,” т.е. сборщика податей (вернее, откупщика или мытаря). Впоследствии его сменил сам Иоанн... Иоанн получил хорошее образование. По преданию, он учился вместе с Косьмой (впосл. Маюмским) у некоего пленного инока из Калабрии (тоже по имени Косьма). Очень рано пробудились у него богословские интересы. Не знаем точно, когда Иоанн удалился от двора и затворился в обители святого Саввы. Можно предполагать, что уже до начала иконоборческой смуты. Замечательные слова преподобного в защиту святых икон привлекли к нему всеобщее внимание. Жития преподобного рассказывают о клеветах и гонениях на него при дворе халифа, о жестокой каре и чудесном исцелении. В монастыре преподобный проводил жизнь строгую и замкнутую, в смирении и послушании, что так ярко и трогательно описано в общеизвестном житийном сказании. Больше всего преподобный Иоанн занимался здесь писательством, чутко откликался на богословские темы дня. И в то же время составлял “божественные песнопения.” По его собственному указанию, он был поставлен во пресвитера Иоанном Иерусалимским (V-м), т.е. во всяком случае не позже 734 года. В Иерусалиме он оставался недолго. Года кончины преподобного мы не знаем. Можно думать, что скончался он еще до иконоборческого собора 753 года.

2. В истории богословия место преподобного Иоанна определяется прежде всего его трудами систематического характера. Это — его “Источник знания” (посвящен Косьме Маюмскому). Этот обширный догматический свод состоит из трех неравных частей. Первая, “философские главы” или диалектика, составлена по Аристотелю (срв. толкования Порфирия и Аммония). Здесь речь идет больше всего об определении основных понятий. И вместе с тем это своего рода естественное богословие, “познание сущего, как такового”... Вторая часть озаглавлена: “О ересях вкратце.” Это краткий перечень ересей и заблуждений (всего 103), составленный главным образом по литературным источникам (начиная от Епифания). Интересны тексты, приводимые о заблуж-

дении мессалиан и цитаты из Филопона (о сущности и ипостаси). Заключается этот краткий ересеологический очерк богословским исповеданием веры... Третья часть есть “Точное изложение православной веры.” Это — опыт системы. Однако материал собран очень неравномерно, и о многих членах веры не говорится вовсе (нет особой главы о Церкви). Строгого порядка в изложении нет. Всего больше сказано на христологические темы, — чувствуется, что еще совсем недавно это были боевые и тревожные темы... В изложении Дамаскин следует, часто буквально, предшествующим отцам, особенно Григорию Богослову и “великому Дионисию,” реже другим каппадокийцам, Кириллу и Леонтию. На других отцов он ссылается очень редко, из западных упоминает только папу Льва, на доникейских писателей вообще не ссылается. Дамаскин не притязает на самостоятельность; напротив, он стремится выразить именно общее и принятое мнение или веру. И при этом он свободно и творчески разбирается в богословском предании, различает основное и побочное, не вдается в спорные рассуждения, но и не закрывает проблематики... В философии Дамаскин исходит из Аристотеля, но вернее называть его эклектиком, — во многих случаях он скорее платоник, под влиянием своих отеческих авторитетов (Григория Богослова или Дионисия).

Влияние этого догматического свода (скорее, чем системы) было велико и на Востоке, и на Западе. Впрочем, творческих продолжателей у Дамаскина не было и в Византии. Уже в начале X века Дамаскинов свод был переведен по-славянски. Может быть, еще при жизни Дамаскина его переводили по-арабски. В XI-м веке “Точное Изложение” было переведено по поручению папы Евгения III по латыни (1150) и этим, очень неисключенным, переводом пользовался Петр Ломбард, а за ним и Аквинат.

3. Из догматических сочинений частного содержания и преимущественно полемического характера нужно назвать прежде всего знаменитые слова “Против отвергающих святые иконы,” — их три и писаны они в 726-730 г.г. Свои богословские рассуждения Дамаскин подкрепляет здесь сводом отеческих и других свидетельств.

Представляет интерес книга Иоанна “против яковитов” (известна в двух изложениях), — к ней примыкает ряд отдельных догматико-полемических очерков, против монофизитов, монофелитов и манихеев.

Особо нужно отметить известный сборник “Священных Сопоставлений” (“Священные Параллели”). Это есть свод текстов и отеческих изречений по различным вопросам веры и благочестия, расположенный в алфавитном порядке, по предметам. Однако, первоначально весь материал был изложен систематически, — в трех отделах: о Боге, о человеке, о добродетелях и пороках. Сохранились списки и этой первоначальной редакции, — именно ее и можно усваивать самому Иоанну; а затем его свод не раз подвергался обработке, как и сам он продолжал уже дело своих предшественников.

4. Особого внимания требуют труды Дамаскина, как песнописца. Уже Феофан называл его “Златоструем,” — “по обилию в нем благодати Святого Духа, текущей в словах его и в жизни.” Определить точно объем песенного творчества Иоанна очень трудно. Вряд ли можно приписывать ему составление “Октоиха,” как его личное дело, — это труд ряда поколений, в котором есть и доля Дамаскина. И можно думать, что именно Дамаскин сводил уже слагавшийся порядок службы к определенной схеме. Вероятно, ему принадлежат воскресные догматики, — а, может быть, и воскресные каноны, — христологического содержания. Особо нужно назвать Пасхальную службу (в целом, не только канон) и ряд праздничных канонов (Рождество, Богоявление, Преображение, Вознесение, Благовещение, Успение и др.); кроме того знаменитые погребальные “самогласны” и антифоны. У Дамаскина (как и у Косьмы Маюмского) очень чувствуется влияние Григория Богослова (срв. схолии к его стихам, составленные

Косьмою). Влияние Дамаскина на Востоке в богослужебной поэзии было решающим, чувствуется оно и на Западе.

5. Сравнительно мало Дамаскин занимался экзегетикой (см. его несамостоятельные объяснения к посланиям Павла, которыми воспользовались, кажется, Икумений и Феофилакт Болг.). Сохранилось несколько проповедей, — из них особенно интересны слова в день Успения и на Преображение. Нужно отметить еще ряд отдельных статей аскетического или этического содержания.

Несомненно не принадлежит Дамаскину житие Варлаама и Иоасафа (составлено еще в середине VII века, в обители преподобного Саввы, неким Иоанном).

## II. Богословская система.

1. Дамаскин, как богослов, был собирателем отеческих преданий. В отцах он видел “богодухновенных” учителей, “богоносных” пастырей. Не может быть между ними разноречия, — “отец не противоборствует отцам, ибо все они были общниками единого Духа Святого.” И Дамаскин собирал не личные мнения отцов, но именно *отеческое предание*. “Единичное мнение не есть закон для Церкви,” говорит он и повторяет за Григорием Богословом: одна ласточка не делает весны. “И одно мнение не может ниспровергнуть предание Церкви от пределов до пределов земли”... Всего ближе Дамаскин к Каппадокийцам, к Ареопагитикам, в христологии повторяет Леонтия и Максима. Связь с Каппадокийцами и с “великим Дионисием” сказывается прежде всего в самой постановке вопроса о Богопознании в первых же главах “Точного изложения.” Дамаскин начинает с исповедания непостижимости Божества и ограничивает богословскую пытливость “пределами вечными,” пределами Откровения и “предания Божия.” И не все познаваемое выразимо и удобовыразимо. Истина бытия Божия имеет непреложную и естественную очевидность, постигается из рассматривания самого мира. Но что есть Бог “по существу и по естеству,” — это совершенно непостижимо и недоведомо. Впрочем, от противного мы можем с некоторой очевидностью усмотреть, что Бог не есть. Возможны, во-первых, отрицательные определения, “через отрицание всего,” что скажется о твари, — “и одно в Нем постижимо: Его беспредельность и непостижимость.” Во-вторых, познание того, что не есть самое существо Божие, но “что относится к естеству,” — таковы определения Бога, как Премудрого и Благого. Этого рода положительные имена означают Бога, как Виновника всего, т.е. в Его творческом Откровении миру, и переносятся на Него от Его произведений (или дел). Таким образом Дамаскин различает апофатическое и катафатическое богословие. Катафатически говорится только о действиях Божиих (“энергиях”), если только катафатическая форма не прикрывает апофатического смысла. И богословский катафазис должен опираться всегда на прямое свидетельство Откровения.

2. В изложении Троического догмата Дамаскин повторяет снова каппадокийцев и более всего — Григория Богослова. Он подчеркивает неизреченность и недоведомость Троической тайны. “Веруй, что Бог в трех ипостасях. Но как? — выше всякого “как”... Ибо Бог непостижим. Не говори: как Троица есть Троица. Ибо Троица неизследима.” И нельзя подыскать даже подходящего образа или примера для сравнения. “Но есть Единица и Троица, — и была, и есть, и будет во веки. Верую познается и поклоняется, — верую, не изысканием, не исследованием, не доказательством. И чем более исследуется, тем более не познается, и чем более вызывает любопытство, тем более скрывается”... Это не значит, однако, что невнятна или нема для разума истина Божественного единства. Напротив, именно в Троическом откровении разрешаются противоречия естественной мысли, бессильно колеблющейся между языческим политеизмом

и косным единобожием иудеев, — антиномия снимается в синтезе: “из учения иудеев — единство естества, из эллинизма — различия по ипостасям” (срв. у каппадокийцев).

Вслед за каппадокийцами Дамаскин больше всего говорит о различии ипостасей. В едином существе Божиим три ипостаси неслитно соединяются и нераздельно разделяются, — и в этом именно тайна. В этом несоизмеримое отличие Божественного бытия от твари. В тварном бытии мы сразу и в действительности видим различие ипостасей, или “неделимых”; и уже затем “умом и мыслию” усматриваем общность, связь и единство. Ибо в мире существуют только неделимые, индивиды, ипостаси, — и в них осуществляется общее, не существующее само по себе, но только во многих. Это — по Аристотелю. И потому к общему мы здесь восходим вторично, выделяя одинаковые, повторяющиеся свойства. Иначе сказать, тварь есть область действительной множественности, в которой умом и размышлением мы открываем общее, сходное, тождественное, единое. Это область раздельного существования, область числа в строгом смысле слова: два, три, много... Иначе нужно говорить о Боге. Бог един по существу, и как единый открывается. Мы веруем в единого Бога, — единое начало, единая сущность, единая власть, единая сила, единое хотение, единое действие, единое царство. Единство Божие мы воспринимаем сразу и реально. “Мы знаем единого Бога, но мыслию разумеваем в Божестве различие по свойствам,” т.е. по ипостасным особенностям. В едином Боге мы “уразумеваем” Троические различия, самую Троичность ипостасей. Мы *приходим* к ипостасям, а не исходим от них, и мысленно приходим к ним, не как к раздельным, “особым” или “неделимым,” но как к неслитно нераздельным “безначальным образам вечного существования.” Мы различаем ипостаси *только “в мысли”* (или в “примышлении), *ἐπίνοια*, но это не умаляет их онтологической несводимости. *Επίνοια* означает у Дамаскина, как и у каппадокийцев, прежде всего “некое размышление и углубление, упрощающее и проясняющее целостное и нерасчлененное восприятие в знание вещей,” — открывающее в том, что сперва и для чувств представлялось простым, сложность и разнообразие, — но разнообразие действительно сущее... От Единства мы *нисходим* к Троичности. Троичность вполне реальна. Но реальна иначе, чем всякая множественность во твари. В Божестве Троичность дана и открывается в нераздельности Единого существа. “В Святой пресущественной, и всего высшей, и непостижимой Троице общность и единство усматривается на самом деле (а не в размышлении), — по причине совечности лиц и тождества их сущности, действия и воли, по причине единой души мысли и тождества власти и силы, — я не сказал: подобия, но тождества... Ибо одна сущность, одна благодать, одна сила, одно хотение, одна власть; одно и то же, не три, подобные одно другому, но одно и то же движение трех ипостасей, *μία καί ἡ ἀντή*. Ибо каждая из них едина с другими не менее, чем с самой собой”... Поэтому различие *только мыслится*, — различие никогда не переходит в рассечение, как различие не переходит в раздельность. Нераздельное разделение, — ибо ипостаси Единого Бога не только подобны, но именно *тождественны по существу*. Не общность свойств их соединяет, как соединяет общность свойств и признаков тварные ипостаси в единый род или вид, не более; напротив различие свойств (“особенностей”) только обозначает в существенном единстве Божественной жизни троичность несоизмеримых и несводимых “образов существования.” Бог есть “единая простая сущность в трех совершенных ипостасях, выше и прежде всякого совершенства.” Божеское единство не слагается из ипостасей, но *есть* в трех ипостасях, *есть* в Трех и *есть Три*. И каждое из Трех имеет “совершенную ипостась, т.е. совершенную полноту существования, подобно тому, как “совершен” каждый камень, а не есть только часть своего вида. “Мы называем ипостаси совершенными, чтобы не ввести сложность в Божеское естество, ибо сложение — начало раздора,” — сложение никогда не даст действительной сплошности, непрерывности и единства... “И опять говорим,” продолжает Дамаскин, “что Три ипостаси *нахо-*

дятся одна в другой взаимно”... Единое Божество не только не составляется из ипостасей, но и не распределяется по ипостасям, так что во всех и в каждой из них *равно и тождественно содержится вся полнота Божественного естества*. А различающие “особенности” не имеют (как то бывает в тварных особях) “случайного,” акцидентального характера. “Божество нераздельно в разделенных”; и общее в разделенных им присуще “единично и сообща”... Отец — свет, Сын — свет, Дух Святой — свет; но Един свет трисияющий. Отец — Премудрость, Сын — Премудрость, Дух Святой — Премудрость; но едина Премудрость Божественная, трисветлая и трисолнечная. Един Бог, а не три. Един Господь — Святая Троица... Единосущие означает именно это конкретное тожество сущности, — не отвлеченную общность, *но единичность*. Ибо “происхождение” Второй и Третьей ипостасей от Первой не вносит никакого деления или распределения, — в Троице нет никакой текучести (Дамаскин постоянно повторяет слово: “нетекучий,” ἀρρευστος). Отец не изливается, не истощается в Сыне и Духе; но все, что имеет Отец, имеет Сын и имеет Дух (конечно, отвлекаясь от несоизмеримых ипостасных различий). “Ипостаси пребывают и утверждаются одна в другой,” — неотлучны и неудаимы одна от другой, неслитно вмещаясь одна в другой “без всякого уничтожения или смешения или слияния.” — Божественные ипостаси различаются между собою в том, что никак не относится к самой сущности, ибо, по постоянному напоминанию Дамаскина, “все Божеское естество совершенным образом находится в каждой из ипостасей, все во Отце, все в Сыне, все в Духе Святом.” Имена Отца, Сына и Духа, обозначают образ существования *и взаимного отношения ипостасей*. Что означают эти “отношения,” σχέσεις; В отличие от отношений между тварными ипостасями, самое существование которых еще не предполагает необходимо нахождение именно в определенных отношениях друг к другу, — Божественные ипостаси ничем кроме своих соотносительных свойств между собою не различаются; и поэтому именно эти свойства и не “случайны.” Они совпадают с самим бытием Ипостасей. Божественные Ипостаси имеют нераздельно и равно-тождественно одну, а не только одинаковую природу...

3. В Троических “отношениях” открывается тайна Божественной жизни, — одиночество было бы чуждо любви... Дамаскин не развивает этой мысли, и вообще не вдается в спекулятивное раскрытие Троичности. Он ограничивается повторением прежних отеческих доводов.

*Словом Господним небеса утвердишася и Духом уст Его вся сила их* (Пс. 32:6). Этот псаломский стих и другие подобные места были не раз предметом троического истолкования у восточных отцов до Дамаскина, и с этим связана типическая особенность восточного представления об отношении Второй и Третьей Ипостасей: как Слово, и Дыхание, Сын и Дух Святой “совместно” (ἀμα) происходят от Отца, “сопроисходят” от Него, ζῶντροεῖσι. В этом отношении восточный образ представления существенно отличен от западного, — по аналогии человеческой души (срв. у Августина). Для Востока всегда оставался типическим древний образ представления Троической тайны, — исходя из созерцания Первой Ипостаси, как единого начала и источника Божества. На Западе с Августина утверждается иной тип мысли, для которого характерно начинать с созерцания общей “природы” Божества. Дамаскин всецело принадлежит к восточному типу. И если он говорит, что в богословии мы исходим от единства, чтобы придти к троичности, это вовсе не то значит, что мы начинаем с созерцания общей “природы.” Это значит узнавать в Боге Отца, тем самым Отца Единородного Сына и начало Духа Святого, со-исходящего рождаемому Сыну. Веруем во Единого Бога, — это значит вместе с тем: во Единого Бога Отца... Сын и Дух суть некие ипостасные “силы” Отца и происходят (или, вернее, “со-происходят”) от Него. *Со-происходят*, но

так, что вместе с тем рождение Сына таинственно и недоведомо есть как бы первое, — есть некое “богоприличное условие” соисхождения сопутствующего Духа, “*через Сына* исходящего и в *Нем* почивющего” (ἀναπαύμενον). Ибо есть некий таинственный богоприличный “порядок” (τάξις) Божественных Ипостасей, означаемый и неизменяемым порядком самих имен, не допускающим перестановки. Не в этом ли смысле следует и естественно понимать знаменитые слова Григория Богослова, повторяемые и Дамаскиным: “Единица, искони двинувшись в двоицу, на Троице остановилась. И это у нас — Отец и Сын и Святой Дух”... Отец, как имя Первой Ипостаси, обозначает Ее в отношении ко Второй; и, нужно прибавить, именно и только ко Второй, ибо “Отчество” и “Сыновство” (срв. у Василия Великого) соотносительны, — и Отец не рождает Духа Святого, а “Дух Святой не есть Сын Отца, но Дух Отца, как от Отца исходящий.” Дух Святой имеет бытие от Отца “не по образу рождения, но по образу исхождения,” хотя для нас и неясно различие между образом рождения и исхождения... Во всяком случае, имя Отца относится к Первой Ипостаси, как к началу Второй... Вместе с тем, следуя Григорию Богослову, Дамаскин называет Первую Ипостась “нерожденной,” — чтобы оттенить внутритроическую безначальность Отца (т.е., что Отец есть *первая* и начальная ипостась, “начало Божества,” “единственная” и “предначинательная причина” Божественной жизни, — корень Божества). Безначальный, Отец есть начало (конечно, “безначальное,” т.е. вечное и вневременное начало “совечных”) Второй и Третьей Ипостаси. Только Отец есть начало или “естественная” причина в Троической жизни, — “Сына же не называем причиной,” ибо Он *от* Отца... Основное имя Второй Ипостаси есть Сын, — и соответственно ипостасное свойство есть *рождение*. Рождение вне времени и безначальное, рождение “из Отчего естества,” т.е. в силу “естественной производительности” Божества. Как “действие естества” вслед за древними отцами и Дамаскин противопоставляет рождение творению, “делу воли,” или хотения. Божественное рождение безначально и нескончаемо, — оно выше всякого изменения и возникновения. “Ничего тварного, ничего перво-второго, ничего господственно-рабского” нет во Святой Троице... Сын есть совет, мудрость и сила Отца. И нет во Отце другого Слова, мудрости, силы и желания, кроме Сына... Сын есть *образ* Отца, живой, “естественный” и “неотличный,” образ “по природе,” во всем Отцу подобный и во всем Ему тождественный, — “носящий в Себе всего Отца”...

Имя Духа Святого указывает для Дамаскина скорее на некое Божественное дупование (πνεῦμα от πνεῖν), чем на духовность, — и в этом смысле есть некое собственное имя Третьей Ипостаси. Дух Святой от Отца исходит, ἐκτορεῦται. Отец “изводит” Духа (προβάλλει), есть Изводитель (προβολεύς, πηγὴ προβλητικῆ), а Дух — изведение, πρόβλημα. Дух Святой, по исповеданию Дамаскина, исходит от Отца, ἐκ τοῦ πατρὸς, но *через* Сына, δι’ Υἱοῦ. Дух Святой, определяет он, “есть сила Отца, проявляющая сокровенное Божество, *из Отца через Сына исходящая*, как знает Сам Он.” Вряд ли можно сомневаться, что Дамаскин имеет при этом в виду не только временное послание или сошествие Духа Святого в мир для откровения и освящения тварей. Дух есть “известительная сокровенного Божества сила Отчая.” Но не только в Откровении есть Он Дух Сына. В объяснении на Трисвятое Дамаскин прямо говорит: “от Отца, через Сына и Слово исходит, но не сыновне.” И в книге против манихеев: “(Отец) вечно был, имея из Себя Свое Слово, и через Свое Слово Свой Дух, из Него исходящий.” Но вместе с тем, утверждаемое Дамаскиным таинственное “посредство” Сына в вечном, внутритроическом исхождении Духа от Отца (“через Сына”) никак не равнозначно тому “причинению” от Отца, которое является началом ипостасного бытия Духа, так что всякая мысль о каком бы то ни было “со-причинении” “от Сына,” безусловно исключается. “О Святом Духе говорим, что Он от Отца, и называем Его Духом Отца; *но не говорим, что Дух и от Сына*, а называем Его Духом Сына... и исповедуем, что Он и открылся нам и



преподается нам чрез Сына” (срв. Иоан. 20:22)<sup>14</sup>... Дух есть Дух Сына не как из Него, но как чрез Него от Отца исходящий. Ибо один только виновник (т.е. “причиняющий,” *μόνος αἰτίος*) — Отец”... Дамаскин твердо различает *εκ* и *διὰ*, и “*διὰ*” для него не заключает в себе никакого причинного момента. “Чрез Сына” выражает какое-то совершенно особое отношение Второй и Третьей Ипостасей, — некое “посредство” Сына, как “предшествующего” в Троическом порядке, как Второго пред Третьим, что бы это ни значило... Дух Святой — от Отца, Дух Сына, но не из Сына, как Дух уст Божиих, известитель Слова. Дух есть образ Сына, как Сын есть образ Отца. Это значит, что в Духе открывается Слово, как в Слове — Отец. Ибо Слово есть вестник Ума, и Дух — обнаружение Слова. Дух, от Отца исходящий, в Сыне почивает, как Его проявительная сила...

Говоря о явлении, “прохождении,” “возсиянии” Духа чрез Сына, отцы IV и V-го в.в. имели в виду прежде всего раскрыть и утвердить истину Троического единосущия и существенного и преискренного вечного единства Духа со Словом и Отцем, и потому уже нельзя ограничивать “чрез Сына” только фактом сошествия Духа во времени на тварь. В этом смысле особенно выразительно учение каппадокийцев и в частности святого Григория Нисского (срв. еще символ Григория Чудотворца). Григорий Нисский прямо указывает, как на отличительную особенность Третьей Ипостаси, на то, что Сын (происходит) “непосредственно от Отца,” а дух “от Первого же при посредстве (“через”) Того, Кто от Него прямо,” — и это “посредничество” (*ἡ τοῦ ὑιοῦ μεσίτεία*) сохраняет единородность Сыновства. Дух Святой, по святому Григорию, происходит от Отца не так, как Единородный, но является чрез самого Сына, — как свет, возсиявающий “чрез рожденный свет,” однако, “причину ипостаси имеющий из первообразного Света.” К этим словам святого Григория непосредственно примыкает Дамаскин, повторяющий и его мысль о Духе, как о “среднем” или “связующем” Отца и Сына: Дух есть “среднее между нерожденным и рожденным” и чрез Сына соединяется (“примыкает”) со Отцем (срв. у Василия Великого). Преподобный Максим выражался так же: Дух “неизреченно исходит по существу от Отца *чрез рожденного Сына.*” И после Дамаскина так же выражается патр. Тарасий в своей синодике, принятой на VII Вселенском соборе: “Верую... и в Духа Святаго, Господа и животворящего, *иже от Отца чрез Сына исходящего*”... Дамаскин был только выразителем этого общевосточного богословского мнения; может быть, у него “чрез Сына” получало кроме того смысл намеренного противопоставления западному *Filioque*, имеющему (уже у Августина) причинный оттенок, — мотив со-причинности Сына. На Востоке, напротив, всегда подчеркивали совершенную единичность “начала” или “причины во Святой Троице; это — первоисточная Ипостась Отца, “источник рождающий и изводящий,” по Дамаскину. Отсюда некое со-равенство Сына и Духа, как вечно “происходящих” от единого начала. Однако, так, что не изменяется Богооткровенный порядок ипостасей, и Дух познается “на третьем месте.” Исходить “чрез Сына,” — это значит, что Исхождение богоприлично и неведомо “предполагает” Рождение. И икономический порядок откровения, завершающегося в явлении Духа, как бы воспроизводит и отражает онтологический порядок Троической Жизни, в которой Дух исходит, как некое сияние, проявляющее сокровенную благость Отца и возвещающая Слово. В основном образе Слова и Дыхания этот порядок и связь бесспорно ясны: Слово и Дыхание совместны, но Дыхание *ради* Слова, т.е. “*чрез Слово.*” — В порядке Откровения Дух Святой есть “сила совершительная” (или завершательная). Не служебная сила. Но Господь животворящий, Дух владычественный, всесовершающий и всесильный, Творец, Исполняющий и Вседержитель, “чрез самого Себя творящий и осуществляющий все без изъятия,” освящающий и сохра-

<sup>14</sup> Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святаго.

няющий. Дух Святой завершает то, что создается Словом, и подает жизнь, ибо *есть Жизнь*.

4. О творении Дамаскин говорит немного и отрывочно. Творение вслед за древними отцами определяет, как действие Божественного изволения, приводящее к существованию то, чего не было, и сохраняющее созданное в бытии... Бог творит мыслью, и эта мысль, исполняемая Словом и совершаемая Духом, становится делом, — это буквально из Григория Богослова. Причина творения (если только можно говорить о причине Божественного творчества) заключена в преизбыточествующей благодати Божией, изволяющей, чтобы произошло нечто причащающееся Ей. В Боге от вечности существуют образы и планы того, что будет Им совершено (“иконы” и “парадигмы”), — это есть “предвечный совет Божий” о мире, безначальный и неизменный. Эти образы суть мысли Божии о каждой вещи. Дамаскин прямо ссылается на Ареопагитики, но не останавливается подробно на разъяснении, как действительные вещи относятся к Божественным прообразам.

Вслед за Григорием Богословом, он полагает, что творение ангелов предшествует созданию человека. И ангелы созданы по образу Божию, — “один только Творец знает вид и определение этой сущности.” Ангелы бестелесны, но это определение противопоставляет их только нам, а по сравнению с Богом все оказывается грубым и вещественным, — один только Бог существенно бестелесен. Об ангелах Дамаскин говорит кратко, повторяя скорее Григория Богослова, чем Ареопагитики. Ангелы сотворены чрез Слово и достигли совершенства от Духа, подающего им освящение по благодати...

Бог творит человека по образу Своему и подобию, из двух природ, — разумной и чувственной, — как некую “связь” между видимым и невидимым, как некий микрокосм. Человек есть образ Божий “по подражанию.” Ум и Свобода есть образ Божий, а восхождение в добродетели означает подобие. Бог уделяет человеку Свой собственный образ и Свое собственное дыхание, но человек не сохраняет этого дара в грехопадении, и Бог нисходит воспринять наше немощное и бедное естество, “чтобы очистить нас, освободить от тления и снова сделать причастниками Своего Божества.” В творении Бог дал человеку не только бытие, но и благобытие, облек его в Свою благодать, дал ему право и способность чрез собственное свое произволение входить и пребывать в непрестанном единении с Богом. Сотворил его, как некоего “нового ангела,” для царствования над земным и преселения в горня. “Сотворил его, — что составляет предел тайны, — обожествляющимся чрез тяготение к Богу, — обожествляющимся чрез причастие Божественному озарению, но не превращающимся в Божию сущность”... Первозданный человек был поселен в раю, и Божественный рай был двояким: телесно человек обитал в божественном и прекраснейшем месте, а душою в месте несравненно более прекрасном и высоком, имея жилищем своим обитавшего в нем Бога. Человек был создан в неистлении, бесстрастии, бессмертии, для жизни равноангельской, т.е. для непрестанного созерцания и немолчного славословия Творца. Но все, что дано было первозданному человеку, он должен был усвоить своей свободой, ибо только то, что не по неволе и не по принуждению, есть добродетель. От воли и свободы человека начало зла, — не от природы, но от воли. И грех, зло, или порок есть нечто противоестественное; сообразно природе жить добродетельно. Грехопадение сотрясает естество человека; отворачившись от Бога, человек тяготеет в сторону вещества, — ведь человек по составу своему поставлен “*посредине,*” между Богом и материей. Погружаясь в вещество, человек становится смертен, подпадает вожделению и страстям. Человек был создан в девстве, и с самого начала девство было насаждено в природе человека, — “в раю обитало девство.” И если бы не пал человек, Бог “мог размножить род челове-

ский и другим способом,” не чрез брачное соединение и не чрез рождение, как и первоначальное образование человека не было рождением. И для победы над смертью и пороком приходит сам Господь, — “сам Творец и Господь вступает в борьбу за свое создание.” Враг уловил человека, посулив ему божественное достоинство; и сам уловляется, когда Бог является под покровом плоти. Премудрость Божия находит достойное разрешение непреодолимой трудности. “И совершается из всего нового самое новое и единственно новое под солнцем”... И то, что совершилось во Христе, как в начатке, повторяется и в каждом желающем, — чрез общение со Христом. Дана возможность второго рождения, — от Христа. Дана пища вечная и нетленная — в святой Евхаристии. Бог неисповедимо претворяет вещество, “и чрез обычное по естеству совершает то, что выше естества.” Люди моются водою и умащаются елеем, и вот Бог сочетает с елеем и водою благодать Духа и делает крещение банею пакибытия. Люди питаются хлебом и пьют воду и вино, и Бог сочетает с этими веществами Свое Божество, и делает их Своею плотью и кровью... Чрез обыкновенное и естественное мы достигаем того, что выше естества. В Евхаристии все становятся “причастниками Божества Иисуса,” и воссоединяются и общаются между собой, как члены единого тела. О Евхаристии Дамаскин говорит, как о завершении искупительного дела, — как о даровании и возвращении нетления или бессмертия. Об освящении Даров он говорит: “*πρeλaγaюτa*” (μεταλοοῦνται). Прeлaγaюτa чрез призвание Духа (“эпиклезис”), — “и чрез призвание является дождь для этого нового земледелия — осеняющая сила Духа Святого.” Образ таинственного прeлoжeния Дамаскин поясняет сравнением с самим Воплощением и еще с тем, как хлеб и вино и в естественном питании претворяются в плоть и кровь вкушающего и становятся неразлично тождественны с прежним телом. Евхаристический хлеб уже дву-природен через соединение с Божеством, как некий уголь пламенеющий, срастворенный огнем (срв. “сугубо-естественный уголь” в некоторых литургических текстах). Это — “начаток будущего хлеба,” — Тело Господа духовно, ибо рожденное от Духа дух есть... И образ (предобраз) будущего века, когда причастие Божеству Христову будет осуществляться непосредственно, чрез созерцание... Это будет уподоблением Ангелам. Впрочем, человек уже выше ангелов, превознесен над ними. Ибо ангелом не соделался Бог, но стал истинным и совершенным человеком. И естество ангельское не усвоено Словом в Его ипостась. Ангелы только причастны благодати и действий Божиих. А людям в Евхаристии дано большее, — ибо со Святыми Тайнами Бог соединен по ипостаси.

Искупительным делом и чудом является вся жизнь Христа, но всего более честной Крест Его. Именно Крестом упразднена смерть, разрешен грех, открыто воскресение, устроено возвращение к древнему блаженству... “Смерть Христа или Крест облек нас в ипостасную Божию мудрость и силу” (срв. Гал. 3:27).<sup>15</sup> И в этом залог воскресения, как последнего “восстановления падшего.” Во святых уже предварено это воскресение. Ибо “святые не суть мертвые.” Не подобает называть мертвыми почивших в надежде воскресения и с верою в Воскресшего Начальника Жизни. Они царствовали над страстями и сохранили неповрежденным подобие образа Божия, по которому и были сотворены. Они свободою своею соединились с Богом и приняли Его в жилище сердца своего, — и, приобщившись Ему, по благодати соделались тем, чем Он есть по естеству. Рабы по природе, они друзья Христовы по избранию, и Сыны по благодати. Ибо стали сокровищницею и жилищем Бога. И потому и в смерти, — лучше сказать, во сне, — они живы, ибо они — в Боге и Бог есть свет и жизнь. Об ангелах Писание не говорит, что они совоссядут со Христом на престоле славы в день судный, — “ни что они будут соцарствовать, ни что сопрославятся, ни что будут сидеть у трапезы Отчей.” А о

<sup>15</sup> все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись.

святых это сказано. И пред ними будут трепетно стоять ангелы. Уже теперь пред человеческим естеством, “сидящим во Христе на престоле славы,” предстоят ангелы в трепете и страхе. Через Христа “естество из нижних земли возшло превыше всякого начальства и в Нем воссело на Отческом престоле”... “Мы существенно освятились с тех пор, как Бог Слово стал плотию, уподобившись нам во всем, кроме греха, и неслиянно соединился с нашею природою и неизменно обожествил плоть чрез ее взаимообщение с Божеством (“перихоризис”). И мы существенно освободились с того времени, как Сын Божий и Бог, будучи бесстрастным по Божеству, пострадал через принятие человеческой природы, заплатил наш долг, изливши на нас верное и достойное удивления искупление, ибо умиловительна пред Отцом и священна кровь Сына. Мы существенно соделались бессмертными с того времени, как Он, сошедши во ад, возвестил от века связанным душам: пленным отпущение, слепым прозрение, и, связавши крепкого, преизбытком силы воскрес, сделавши нетленную принятую Им нашу плоть. Мы существенно усыновились со времени рождения водою и Духом”...

В истолковании искупительного дела Христова Дамаскин следует за каппадокийцами. Вслед за Григорием Богословом он отвергает оригенистическое мнение о жертве Христовой, как о выкупе дьяволу, но удерживает отдельные черты этой богословской теории (вероятно, от Григория Нисского): мысль о злоупотреблении со стороны дьявола захваченной им властью, о том, что дьявол обманулся: “смерть приступает и, поглотив тело — приманку, пронзается Божеством как бы крючком уды, — вкусив безгрешного и животворящего Тела, погибает, и отдает назад всех, кого некогда поглотила.” У Григория Нисского заимствует Дамаскин и представление о разделении полов в предвидении грехопадения...

5. Дамаскин писал на исходе христологической эпохи. И не случайно в его системе больше всего говорится на христологические темы. Он действительно подводит здесь итоги всей восточной христологии.

Бог стал человеком для спасения и обновления или “обожения” человека. Воплощение Слова совершается действием Духа Святого, как и все, что превышает меру естества, творится силою Духа, Совершающего и самое творение. Дух Святой предпочитает соизволяющую Деву и дарует ей силу принять в себя Божество Слова и родить Слово плотию. И тогда осеняет ее, как некое Божественное семя, Сын Божий, ипостасная Сила и Премудрость, и образует из ее непорочных кровей начаток нашего естества. При этом, подчеркивает Дамаскин, “человеческий образ не составлялся через постепенные приращения, но сразу совершался,” — вся полнота тела дана была сразу, хотя и не в полном развитии. И сразу совершается троякое: восприятие, бытие (т.е. самое возникновение) и обожение человечества Словом. Ибо плоть Христа тем самым плоть Слова, безо всякого временного разделения... Пресвятая Дева родила не простого человека, но Бога воплощенного, — и потому имя Богородицы “содержит всю историю домостроительства”... В Воплощении Бог Слово воспринимает не отвлеченное человечество, как усматривается оно чистым умозрением, — это было бы не воплощение, а призрак и обман; и не все человеческое естество, как оно осуществляется во всем роде человеческом, — ибо Он не воспринял всех ипостасей рода. Но воспринимает человечество так, как оно в неделимом, — однако, так, что само по себе оно не было и не есть особая или предсуществующая ипостась, но получает самое бытие в Его ипостаси. Человечество во Христе ипостасируется в собственной ипостаси Слова, оно “воипостасно” Слову, и потому Христос по человечеству Своему подобен людям, как иным нумерически ипостасям человеческого рода, хотя в нем нет человеческой ипостаси. И вместе с тем, “воипостасно” Слову не индивидуализированное уже человеческое естество, так чтобы смысл восприятия ограничивался пределами единой человеческой ипостаси,

пределом численной особенности, но человеческое естество в полноте его существенных определений, ипостазуемое и осуществляемое только силою Божественной ипостаси. Именно поэтому потенциально и динамически все, приобретенное Спасителем по человечеству, сообщимо и соразделимо со всем единосущным Ему человеческим родом. Человеческая ипостасность не полагает этому грани во Христе, и, однако, нельзя сказать, что Христос многоипостасен. Человеческое естество во Христе есть собственное человечество Слова и потому нумерически отграничено от всех иных ипостасей. Но, с другой стороны, это есть *именно естество*, в полноте основных или существенных определений, т.е. самый состав человека, как такового. И постольку оно сообщимо или вмести́мо, — без всякой принудительности, но в меру и в силу живого и свободного воссоединения со Христом в Его двоякой ипостаси, — что осуществляется в таинствах. Нужно отметить очень важное различие. О восприятии (или “усвоении”) Словом всего человеческого говорится в двух разных смыслах. Нужно различать усвоение “естественное или существенное” и усвоение “личное и относительное.” В порядке первого Господь принял естество наше и все естественное, — стал человеком, по естеству и воистину. В другом смысле, по состраданию и любви, “принимая на себя лице другого,” Господь усвоил Себе наше проклятие, и оставление, и все подобное, что не принадлежит к естеству, — “не потому, что Он есть или сделался таковым, но потому, что принял наше лице и поставил Себя наряду с нами”... Здесь Дамаскин повторяет преподобного Максима.

Подводя итоги борьбе с монофизитством, Дамаскин выражает христологический догмат в терминах своих предшественников, т.е. Леонтия и Максима. Все существует лишь в ипостасном образе, либо как ипостась своего рода, либо в ипостаси иного рода. Именно так, “воипостасно,” в Ипостаси Слова существует человечество Христа. Поэтому ипостась Слова оказывается “сложною” и “двойной.” Вслед за Леонтием Дамаскин резко подчеркивает, что имя Христа есть безусловно единичное имя. Оно обозначает именно это единичное соединение во единстве лица Божества Слова и человечества. И нет, не будет и не может быть второго, другого Христа, другого Богочеловека. Имя Христа получает Слово с Воплощением, в котором помазуется человечество Божеством Слова. Два естества не отдельны, ибо они неразлучны в единстве ипостаси (против Нестория и прочего их демонского сборища), и не слитны, но пребывают (против Диоскора и Евтихия я их отлученных от Бога приверженцев). Для ипостасного соединения в равной степени характерны и неслиянность и неизменность природ, и взаимное сообщение свойств или взаимное проникновение естеств. Все сказуемое о двух природах вместе с тем сказуется уже об единой и тождественной Ипостаси, и потому, хотя естества и счисляются, но счисление не разделяет. Во Христе человечество обожено, — конечно, не чрез предложение или превращение, изменение или слияние, но по совершенному соединению и проникновению человечества пламенем Божества, всепроникающего, и сообщающего и плоти свои совершенства, не приражаясь ее немощам и страстям, — как не повреждается и озаряющее нас солнце. “Взаимообщение” (“перихоризис”) естеств Дамаскин представляет себе скорее как одностороннее проникновение человечества Божеством, как “обожение,” — “не со стороны плоти, но из Божества.” Ибо невозможно, чтобы плоть проникла сквозь и через Божество, “но Божественное естество, однажды проникшее через плоть, дало и плоти неизреченное проникновение в Божество, что и есть соединение”... Смертная сама по себе плоть по действию Божества становится Божественной и животворящей. И воля обожествляется, не сливаясь, но соединяясь с волею божественной и всемогущей, и становясь волею вочеловечившегося Бога. В силу этого подобает единое поклонение Воплотившемуся Слову, — и плоти Господа воздается поклонение, как соединенной с Божеством, — “в единой ипостаси Слова”... “Поклоняюсь совместно обоим естествам во Христе,” вос-

кликает Дамаскин, “потому что с плотию Его соединено Божество. Боюсь прикоснуться к горящему углю, потому что с деревом соединен огонь”... На этом взаимопроникновении естеств (и обожении плоти) Дамаскин основывает свою защиту и оправдание иконопочитания. “Вместе с царем и Богом поклоняюсь багрянице тела,” говорит он, “не как одежде и не как четвертому лицу; нет! но как соединенной с Богом и пребывающей без изменения, как и помазавшее ее (Божество). Ибо естество плоти не сделалось Божеством, но, как Слово стало плотию непреложно, оставаясь тем, чем Оно было, так и плоть стала Словом, не потерявши того, что она имеет, но отождествившись со Словом по ипостаси.” — Вслед за преподобным Максимом Дамаскин подробно развивает учение о двух волях и двух действиях Богочеловека. Монофелитская буря еще не утихла, еще нужно было разъяснять и оправдывать орос VI-го собора... Воля и энергия принадлежат естеству, а не ипостаси. И нужно ясно различать “волю естественную” и “волю избирательную.” Свойство или “способность хотеть” принадлежит к природе человека, и в этом сказывается образ Божий, ибо Божеству по природе свойственна свобода и изволение. Но определенность хотения и воления, “образ воления” не принадлежит к природе, и у людей есть возможность выбора и решения (τῆς γνώμης), — у людей, но не у Бога, Которому не подобает приписывать в собственном смысле выбора; ибо Бог не обдумывает и не выбирает, не колеблется, не раздумывает, “не советует,” как безусловно Всеведущий... Подобно преподобному Максиму, Дамаскин от двойства естеств во Христе заключает к двойству волю, ибо Господь “восприял в естестве и нашу волю.” Однако, о выборе и размышлении в собственном смысле о человеческой воле Спасителя говорить нельзя. Ибо ей не было свойственно неведение, не было у Спасителя “определенных склонностей воли.” В силу ипостасного соединения душа Господа знала все, и не расходилась в своем хотении с решением Его Божественной воли, но совпадала с нею в предмете хотения, — конечно, свободно. Свободно приводимая в движение, душа Господа свободно хотела именно того, чего Божеская Его воля желала, чтобы хотела она. Это не было принуждением, ибо не только мановением Слова была движима плоть, как то бывало в пророках; не в настроении. но по природе различались две воли Господа. Но не было у Господа колебания и выбора, ибо по природе имел он склонность к добру, владел благом по самой природе, ибо человеческая природа в Нем из противоестественного состояния вернулась в естественное, а добродетель именно естественна. При этом человеческая природа не только сохранилась, но и укрепилась. Однако, и то, что свойственно человеку, Христос совершал не как простой человек, потому что Он был не только человек, но и Бог, — потому Его страдания спасительны и животворны. Но и дела, свойственные Божеству творил Он не так, как свойственно Богу, потому что был Он не Бог только, но и человек. Человеческое действие Его соучаствовало в Божественном, и Божеское в человеческом, в действиях плоти, — и тогда, когда плоти попускалось страдать, и тогда, когда чрез плоть совершались спасительные действия. “Каждое естество в Христе действует с участием другого,” заключает Дамаскин. И в этом смысле можно, подобно Дионисию, говорить о едином “Богомужном действовании.” То же, что о воле, должно сказать об уме, о ведении и премудрости. Сообразно двум естествам, Господь имел два ума, и именно чрез ум человеческий, как посредствующее, соединяется Слово с грубостью плоти, не простым, однако, сообитанием, а вселением. С одной стороны, восприняв ум человеческий, Христос мыслил и будет всегда мыслить, как человек. С другой, “святой ум Христов и естественные свои действия совершает, мысля и разумея, что он есть ум Божий и что ему поклоняется вся тварь, и вместе памятуя Свое пребывание и страдание на земле. В действовании Божества Слова, в Его устройении и управлении всем, ум Христов принимает участие, мысля, и разумея, и устроая не как обычный ум человека, но как ипостасно соединенный с Богом и получивший наименование ума Божия.” Со

всей решительностью Дамаскин утверждает полноту и совершенство человеческого ведения Христа, при том с самого зачатия, так что в действительности не было никакого научения или возрастания. Иное мнение казалось ему несторианской хулою. Свое суждение в данном вопросе он связывает с характеристикой воли, усматривая в совершенстве ведения условие и причину неколеблущейся твердости воли. И вместе с тем выводит его из общего понятия о взаимо-проникновении естеств во Христе. Человечество Спасителя вообще пронизано Божеством, — не только облагодатствовано или помазано, но именно обожено через ипостасное соединение, чрез восприятие, как собственное и собственности, в самую Ипостась Слова. Поэтому нельзя говорить о неведении Господа и по человечеству. Поэтому о преуспянии Христа по человечеству можно говорить только в несобственном смысле, — либо в том, что возрастая телесно, Он, по мере возрастания, обнаруживал премудрость, в Нем сущую; либо в том, что Он “относительно” усваивал себе наше, только человеческое преуспяние. И если Господь молился, то не ради Себя и не потому, что имел в чем либо действительную нужду и должен был обращаться к Богу, но потому, что усвоил Себе наше лицо, “изображал в Самом Себе свойственное нам,” и для того, чтобы исполнить за нас всякую правду, т.е. Святым умом Своим проложить нам путь восхождения к Богу. Это объяснение Дамаскин распространяет и на Гефсиманскую молитву. В ней он видит пример и образ, — и вместе с тем проявление естественного противления смерти, хотя и добровольно извольенной и принятой Спасителем.

Христос все, что по естеству, воспринял, чтобы освятить. И, следовательно, воспринял и естественные и беспорочные страсти, — (φυσικά καί ἀδιάβλητα πάθη), т.е. страдательность души и тела; И действительно страдал, скорбел, страшился. Однако, эти страсти были во Христе вместе и сообразно природе, и выше естества, κατὰ φύσιν καί ὑπέρ φύσιν, — ибо все было во Христе добровольно, а не вынужденно, по Его свободному попущению, и ничто естественное не предваряло во Христе Его хотения. Он по собственной воле жаждал и алкал, добровольно страшился. Он был искушен от дьявола, но не через помыслы, а извне, Рабского, подчиненного ничего не было во Христе, ибо как Господь мог быть рабом... Во Христе человечество перестает быть рабским. Но Он приемлет образ раба — ради нас, и избавляет вас от рабства. Господь страдает и умирает нас ради на кресте. Страждет, конечно, по человечеству, т.е. страдает, удобо-страстное человеческое естество, тело и душа. А Божество прибывало непричастным страданию. И умирает Господь волею, потому что “не подлежал смерти,” ибо смерть есть оброк греха, а в Нем не было ни греха, ни лести, — “и не было лжи в устах Его” (Ис. 53:9). Потому и была Его смерть жертвою. И в страданиях, и в смерти, однако, не нарушалось Ипостасное единство. Никогда не был Христос оставлен Богом, т.е. собственным Божеством. И в Гефсиманском борении Он молился, “как усвоивший Себе наше лицо,” как говоривший “с нашего места,” — собственно, не Христос был оставлен, но мы покинуты и пренебреженны. Висел Христос на кресте плотию, но пребывал в двух естествах. И когда в смерти Его пречистая душа разлучилась с телом, не разделилась ипостась, но неразлучно пребывала с обоими, равно пребывавшими в Ней, так что разлучившись в смерти, разлучившись “по месту,” они оставались соединенными по ипостаси. Ипостась Слова была Ипостасью и тела, и души. Ни на мгновение не получало обособленного существования (т.е. особой ипостаси) ни тело, ни душа Христа. И, не имея собственной ипостаси, сохранялись в единой ипостаси Слова. К этому Дамаскин присоединяет еще различие между “тлением” и “истлением” (φθорά и διαφθорά), разумея под первым “страдательные состояния” тела (τά πάθη), и под вторым — разложение или распад на элементы. Этого “истления” не испытывало тело Господа. В этом смысле тело Господа нетленно или, скорее, *неистленно* от начала; но в первом смысле, вопреки безумному Юлиану, нетленным тело Господа становится

только в Воскресении. И чрез Воскресение Господа, ставшего для нас начатком воскресения, и нам даровано нетление и бессмертие, — в уповании. В смерти Господа Его обоженная душа со словом благовестия нисходит в ад и приемлет поклонение; и освободив узников, Он возвращается из среды смертных и восстает из мертвых, — в теле том же, но славном, без немощей, но не устранив ничего из природы человеческой. И в нем восседает телесно одесную Отца, т.е. в славе и чести, присносущной Ему, как Единосущному Сыну, — восседает, “как Бог и человек, желая нашего спасения,” и не забывая о делах Своих на земле. Так есть и будет до дня Второго, страшного и славного, Пришествия и всеобщего восстания — в нетлении.

### III. Защита святых икон.

1. Спор об иконах не был обрядовым спором. Это был догматический спор, и в нем вскрылись богословские глубины. Спор начала светская власть. Но иконоборческие симпатии оказались сильны и в клире, и даже среди епископов. Иконоборствующие епископы не только прислуживались императорам, они часто действовали по убеждению. Поэтому и потребовалось богословское обоснование иконопочитания. Спорили прежде всего об образе Христа, о Его изобразимости (или “описуемости”). И с самого начала защитники икон приводили этот вопрос к его христологическим предпосылкам.

Почитание икон установилось в Церкви не сразу. В первые века во всяком случае оно не занимало заметного места в христианском благочестии. Даже у писателей IV-го века мы находим только редкие и случайные упоминания о священных изображениях, — и то были библейские эпизоды, либо изображения мученических подвигов. В древнейших известных нам росписях нет “икон” в собственном смысле слова. Отчасти то были символические знаки (якорь, голубь, “Рыба”) и аллегории, — всего чаще евангельские притчи. Отчасти то были ветхозаветные прообразы, “типы.” Иногда апокалиптические видения. Эти изображения имели прежде всего декоративный, иногда дидактический смысл. “Ибо что слово повествования предлагает для слуха, то молчаливая живопись показывает чрез подражание,” говорил святой Василий Великий (его слова почти буквально повторяют впоследствии Дамаскин и папа Григорий: *quod legendibus scriptura, nos idiotis praestat pictura cernentibus*). Очень характерен известный совет преподобного Нила Синайского: “а святой храм пусть рука искуснейшего живописца наполнит историями Ветхого и Нового Завета, чтобы и те, кто не знает грамоты и не может читать божественных писаний, приводили себе на память мужественные подвиги искренно послуживших Богу” (Письма, IV. 58). Существа иконописи эти дидактические объяснения, конечно, не исчерпывают. Но древние росписи были, действительно, своего рода “лицевой Библией,” *Biblia picta*, в избранных отрывках и эпизодах. Иконы в узком смысле слова связаны не столько с храмовой росписью, сколько с изображениями на священных предметах. Всего важнее было почитание Нерукотворного Образа... Проследить раннюю историю иконописания во всех подробностях мы не можем, за недостатком исторических данных. К концу VI-го века иконы уже были во всеобщем употреблении. Однако, мы знаем о резких возражениях против икон. Прежде всего нужно припомнить отзыв Евсевия Кесарийского (см. его письмо Констанции, сестре Константина Великого). Евсевий считал невозможным и недозволительным живописное изображение Христа. Впоследствии это объясняли его “арианством.” Вернее сказать, свой “иконоборческий” вывод Евсевий сделал, и вполне последовательно, из оригенистических предпосылок. “Конечно, ты ищешь икону, которая изображает Его в образе раба и в плоти, которою Он облекся ради нас; но мы научены, что и она срастворена славою Божества и смертное поглощено жизнью”... Чувственно зримое во Христе как бы растаяло в сиянии Его Божества, и потому недоступно изображению в



мертвенных чертах и красках. И не к чувственному или земному образу Христа должно быть обращено внимание истинного христианина. Он уже предвкушает видение будущего века, лицом к лицу... В рассуждении Евсевия ясно чувствуется резкое разделение “чувственного” и “духовного,” столь характерное для самого Оригена. Только “простецы” заняты воспоминаниями о земной и униженной жизни Спасителя, о днях плоти Его, о Кресте; истинный “гностик” уже созерцает Его Божественную Славу, и отвлекается от Его домостроительного уничтожения. Да и Христос по вознесении для Оригена “уже не человек.” Оригеновский пафос отвлеченной духовности делает соблазнительным всякое возвращение к чувственному реализму. Вряд ли один Евсевий делал “иконоборческие” выводы из Оригеновской системы. Можно думать, что и другие “оригенисты” рассуждали так же... С другой стороны к подобным выводам приходили и противники оригенизма, например, Епифаний. У него это был рецидив иудаизма (срв. запреты Эльвирского собора). Впоследствии именно евреи нападали на иконопочитание. От VI-го и VII-го века мы знаем ряд апологий в защиту святых икон именно против евреев. Особенно характерно свидетельство Леонтия, епископа Неаполя на Кипре, известного агиографа. Его доводы впоследствии дополняет и повторяет Дамаскин (срв. еще апологию Стефана Бострского). Иконы поставляются в храмах ради благолепия, и в напоминание, и для почитания (πρός ἀνάμνησιν καί τιμῆν). И Леонтий разъясняет, что почитание относится к самим изображенным. “Начертываю и пишу Христа и страдания Христовы в церквах и домах, и на площадях, и на иконах, и на полотне, и в кладовых, и на одеждах, и во всяком месте, чтобы, ясно видя их, вспоминать, а не забывать... И как ты, поклоняясь книге Закона, поклоняешься не естеству кож и чернил, но находящимся в ней словесам Божиим, так и я поклоняюсь образу Христа. Не естеству дерева и красок, — да не будет. Но, поклоняясь неодушевленному образу Христа, чрез него я думаю обнимать Самого Христа и поклоняться Ему... Мы, христиане, телесно лобызая икону Христа, или апостола, или мученика, душевно лобызаем Самого Христа или Его мученика”... Это уже не только дидактическое оправдание икон. Леонтий подчеркивает иератический реализм изображений; и то “вспоминание,” о котором он говорит, не есть только психологическое движение души... В самый канун иконоборческого взрыва Трулльский собор (692) установил основные начала иконописания, в известном 82-м правиле. Здесь характерно резкое противопоставление Ветхого и Нового Завета. “Почитая древние *образы и тени* (“типы” и “сени”), преданные Церкви, как знамения (“символы”) и предначертания истины, мы выше чтим *благодать и истину*, как исполнение закона. Посему, чтобы и искусством живописания (именно) *совершенное* было представляемо очам всех, постановляем отныне напечатлеть на иконах Христа Бога нашего, Агнца, вземлющего грехи мира, в *человеческом образе* (κατά ἀνθρώπινον χαρακτήρα), чтобы чрез это изображение усматривать высоту смирения Бога-Слова и проводить себе на память Его житие во плоти, страдание, спасительную смерть и происшедшее отсюда искупление всего мира”... Ударение здесь именно на евангельском реализме: “на память Его плотского жития,” — πρὸς μνήμην τῆς ἐνσάρκου πολιτείας... Трулльский собор закрепляет уже установившийся в иконописи священно-исторический реализм и отменяет архаический символизм ветхозаветных “символов” и “типов.” “Предначертания” сбылись и исполнились, явилась “благодать и истина.” И икона должна не столько пророчествовать, сколько “напоминать”... Здесь уже задана тема позднейшей богословской защиты святых икон.

Запрещение святых икон в начале VIII-го века исходило от императора. Трудно определить точно его мотивы. Во всяком случае в действиях иконоборцев мы улавливаем связную программу церковной и церковно-общественной реформации. Она оформляется не сразу. И к сходным выводам можно было приходиться из разных предпосылок, к одним и тем же практическим мерам можно было прибегать по разным по-

буждениям. Однако, основная тенденция иконоборческого движения вполне ясна. Это — ложный пафос неизреченности, пафос разрыва между “духовным” и “чувственным.” Можно сказать, ложный религиозный символизм из соблазна об историческом реализме священной иконы. В конце концов, именно нечувствие священного реализма истории. Это сразу угадали защитники иконопочитания. Уже патр. Герман угадывал в иконоборчестве своего рода докетизм (срв. послание его к Фоме Клавдиопольскому, еще до начала открытого гонения). Позже Георгий Кипрянин в споре с иконоборческим епископом Косьмой прямо заявлял: “кто мыслит, как ты, тот кощунствует против Христа Сына Божия и не исповедует Его домостроительства во плоти” (τὴν ἐνσάρκον οἰκονομίαν)... У первых защитников иконопочитания мы не находим связной системы догматических доводов. Но совершенно ясно, что для них возможность иконописания связана именно с реальностью Евангельской истории, с истиной Воплощения... Дамаскин впервые делает попытку развить защиту святых икон в богословское оправдание. При этом он опирается на прежние апологетические опыты, — вероятно, на Леонтия Кипрского больше всего. К сожалению, эти апологии VII-го века известны нам только в позднейших выдержках.

2. Возможность священного иконописания Дамаскин обосновывает из общего представления об отношении между духовным и вещественным невидимым и видимым, как раскрывается оно для нас в свете Воплощения. Иконоборчество и для него есть вид докетизма, нечувствие Богочеловеческой тайны, и в этом смысле некое дохристианское умонастроение... Бог, по чистейшей духовности естества Своего, невидим, “беспределен” и потому “неописуем” и неизобразим, не имеет действительного образа в вещественном мире. Нужно помнить, что *περιγραφή* означает сразу и “описание,” и “ограничение,” — отсюда упоминание о “беспредельности”... Однако, символически во всяком случае и невидимое описуемо в слове. Образ вообще есть “обнаружение и показание скрытого.” И в этом смысле возможно видимое изображение невидимого, “так что телесный образ показывает некое бестелесное и мысленное созерцание.” Таковы были пророческие образы, сама Ветхозаветная Скиния (“образ всея твари,” показанный на горе; срв. у Григория Нисского), Ковчег Завета и херувимы над ним, как предстоящие Богу. Бог являлся в образах в Ветхом Завете. И Авраам, Моисей, Исаия, и все пророки видели образ Бога, а не самое существо Божие. Купина Неопалимая есть образ Богоматери. Этот тип образов символичен. И в самой твари есть некие естественные образы, показывающие нам (хотя и тускло) Божественные откровения (например, тварные аналогии Троичности). Поэтому вообще и возможна самая речь о Боге, хотя она всегда остается неточной и приблизительной, так как знание невидимого посредствуется в видимых знаках... Дамаскин различает несколько видов образа. Первый образ создал сам Бог. Во-первых, Он родил Единородного, “Свой живой и естественный образ. неотличное начертание Своей вечности.” Во-вторых, Он создал человека по образу Своему и подобию. Одно связано с другим. И Бог являлся в Ветхом Завете, “как человек” (срв. особенно видение Даниила). “Не естество Божие видели тогда, но прообраз и изображение Того, Кому предстояло явиться (“типос” и “икону”). Ибо Сын и Невидимое Слово Божие намеревалось соделаться истинным человеком, чтобы быть соединенным с нашей природой и быть видимым на земле”... Второй вид образа есть Предвечный Совет Божий о мире, т.е. совокупность образов и примеров (“парадигм”) того, что создано и будет создано. Человек есть третий вид образа, “по подражанию.” Затем Дамаскин говорит о пророческих образах, о тварных аналогиях (“ради слабости нашего понимания”), о памятных знаках и образах памяти. “И закон, и все, что по закону, было как бы тeneвым предварением грядущего образа, т.е. нашего служения; а наше служение есть образ грядущих благ. А самая действительность, Горний

Иерусалим, есть нечто невещественное и нерукотворное... И ради него было все: и то, что по закону, и то, что по нашему служению"... Так вопрос о возможности иконописания Дамаскин приводит к основной проблеме явления и Откровения.

Отношение между видимым и невидимым существенно изменяется с пришествием Христа. "В древности Бог, бестелесный и не имеющий вида, никогда не изображался," говорит Дамаскин, и продолжает: "теперь же, когда Бог явился во плоти и жил среди людей, изображаем видимое Бога"... Бог явился и стал видим, а потому изобразим, — уже не только символически или показательно, но в прямом смысле описательного воспроизведения бывшего. "Не невидимое Божество изображаю, но изображаю виденную плоть Бога"... Израиль в древности не видел Бога, а мы видели и видим славу Господа, — *"и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца"* (Иоан. 1:14)... "Я видел человеческий образ Бога, и спасена душа моя. Созерцаю образ Божий, как видел Иаков, и иначе, и иначе: ибо он очами ума видел невещественный прообраз будущего; а я созерцаю напоминающее о Виденном во плоти"... Таким образом, для Дамаскина иконописание обосновывается прежде всего в самом факте Евангельской истории, в факте Воплощения Слова, доступном и подлежащем описанию, — "все пиши, — и словом, и красками"... Эти два рода "описания" Дамаскин сближает. *"Образ есть напоминание.* И что для обученных письменам книга, то для необученных изображение; и что слово для слуха, то икона для зрения, — *мы мысленно с ней соединяемся.*" И чрез то освящаем свои чувства: зрение или слух, — мы видим образ нашего Владыки и освящаемся через него. "Книги для неграмотных," это у Дамаскина означает не только то, что иконы заменяют для них речь и слово. Он устанавливает общий род для всякого "описания." Ведь и Писание есть "описание" и как бы словесное изображение "невидимого" и Божественного. Иконописание возможно так же, как и Писание, — чрез факт Откровения, чрез реальность видимых феофаний. В обоих случаях "чрез телесное созерцание восходим к духовному"... Ветхозаветный запрет делать "всякое подобие," на который прежде всего и ссылались иконоборцы, имел в понимании Дамаскина временное значение и силу, был воспитательной мерой для пресечения склонности иудеев к идолопоклонству. Но теперь воспитание кончилось, и в царстве благодати не весь Закон сохраняет силу. *"Образа не видели," — "Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на горе Хориве из среды огня"* (Втор. 4:12-15), — Дамаскин приводит этот текст и спрашивает: "что здесь таинственно показывается? очевидно, что, когда увидишь, как Бестелесный ради тебя стал человеком, тогда сделаешь изображение Его человеческого облика..." Невидимый Бог, действительно, неопишем и неизобразим. Но чрез Воплощение Он стал видим, и опишем, — "принял и естество, и объем, и вид, и цвет плоти"... "Когда Невидимый делается видимым во плоти, тогда изобразишь подобие Виденного. Когда бестелесный и не имеющий формы, не имеющий количества и величины, несравненный в виду превосходства Своей природы, Сущий в образе Божиим, — когда Он примет зрак раба и смирится в нем, до количества и величины, и облечется в телесный образ, тогда начертай Его на доске; и возложи для созерцания Того, Кто допустил, что Его видели"... И Дамаскин заключает: "и мы желаем созерцать Его черты"...

При этом, в силу ипостасного единства и "плоть стала Словом," так что "тело Бога есть Бог." "Как соединенное с огнем делается огнем не по природе, но по единению, чрез горение и общение, так и плоть воплощенного Сына Божия"... Стало быть, описание Христа под Его видимым и человеческим образом есть подлинное изображение самого Бога. Бог изобразим в собственном смысле только чрез Воплощение, но образ Воплотившегося есть образ Бога, а не только изображение тела. Дамаскин не развивает этой мысли подробно, но она прямо вытекает из его общих христологиче-

ских предпосылок: восприятие человеческого в ипостась Слова есть обожение, и стало быть все человеческое Христа уже есть живой образ Божеского.

3. Против иконоборцев нужно было защищать не только иконописание, но еще более почитание икон и поклонение им (προσκύνησις). Если даже “описание” или “изображение” Бога возможно, дозволено ли оно, полезно ли? Дамаскин отвечает прямо, ссылаясь снова на Воплощение. Воплощение Слова освящает, как бы “обожествляет” плоть, и тем самым делает ее достойной почитания, — конечно, не как вещество, но по силе ее соединения с Богом. “Не веществу поклоняюсь, но Творцу вещества, ставшему вещественным ради меня и благоволившему обитать в веществе и через вещество соделавшему мое спасение; и не перестану почитать вещество, чрез которое совершено мое спасение.” Это относится и к плоти Христа (“поклоняюсь багрянице тела”), и ко всему “остальному веществу, через которое совершилось мое спасение,” — ибо и оно полно Божественной силы и благодати. Крест, Гроб, Голгофа, книга Евангелий, которая ведь есть тоже некая икона, т.е. изображение или описание Воплощенного Слова... Вещество (материя) вообще не есть что-либо низкое или презренное, но творение Божие. А с тех пор, как в нем вместились невместимое Слово, вещество стало достойным и достойным почитания. Поэтому вещественные образы не только возможны, но и необходимы, и имеют прямой и положительный религиозный смысл... Ибо “прославилось наше естество и преложилось в нетление”... Этим оправдывается иконописание и иконопочитание вообще, — иконы святых, как триумф и знак победы (“надпись в память победы”). “Посему и смерть святых празднуется, и храмы им воздвигаются, и иконы пишутся”... В Ветхом Завете человеческая природа еще была под осуждением, и смерть считалась наказанием, и тело умерших нечистым. Но теперь все обновилось: “мы существенно освятились с того времени, как Бог Слово стал плотью и неслиянно соединился с нашей природой”... Человек усыновлен Богу, и получил нетление в дар. “Потому смерть святых не оплакиваем, но празднуем.” И собственно святые не мертвые: “после того, как Тот, Кто есть Самая Жизнь и Виновник жизни, был причтен к мертвым, мы уже не называем мертвыми почивших в надежде воскресения и с верою в Него”... Они живы и с дерзновением предстанут пред Богом.

Взошла уже утренняя звезда в сердцах наших... И благодать Святого Духа неизменно соприисутствует в телах и душах святых, при жизни и по смерти, и в изображениях их и иконах, — благодать и действие (срв. их чудотворения). И человеческое естество превознесено выше ангельских чинов, ибо Богочеловек восседит на Отческом престоле... “Святые суть сыны Божии, сыны Царствия, сонаследники Божии и сонаследники Христовы. Потому почитаю святых и прославляю: рабов, и друзей, и сонаследников Христа, — рабов по природе, друзей по избранию, сынов и наследников по Божественной благодати”... Ибо они стали по благодати тем, что Он есть по естеству... Это победное воинство небесного Царя... Дамаскин различает разные виды поклонения. Прежде всего, служение (κατά λατρείαν), — оно подобает только Богу, но имеет разные типы и степени (рабское поклонение, от любви и восторга, в благодарность и т. д.). Иначе подобает чтить тварные вещи. Во всяком случае, *только ради Господа*. Так подобает чтить святых, ибо в них почивает Бог. Подобает чтить все, что связано с делом спасения: гора Синай, Назарет, ясли Вифлеемские, святой Гроб, блаженный сад Гефсиманский, — “ибо и они вместилище Божественного действия”... Подобает почитать и друг друга, “как имеющих удел в Боге и созданных по образу Божию”... И такая честь восходит к источнику всякого блага, Богу...

Дамаскин не исчерпывает в своих словах вопрос о писании и почитании икон. Не все у него ясно вполне. Но позднейшие писатели шли именно за ним. И основные начала учения об иконах выражены были уже Дамаскиным: иконы возможны только

по силе Воплощения, и иконописание неразрывно связано с тем обновлением и обожением человеческого естества, которое совершилось во Христе; отсюда и такая тесная связь иконопочитания и почитания святых, особенно в их священных и нетленных останках. Иначе сказать, учение об иконах имеет христологическое основание и смысл. Так было до Дамаскина, так рассуждали и его преемники...

## Библиография.

I. Пути византийского богословия. — Кроме общих руководств и пособий, указанных в моей книге: Восточные отцы IV-го века, см. еще *K. Krumbacher*, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2 Aufl. München 1897; богословский отдел обработан *A. Ehrhard*'ом. Книга давно устарела, но остается незаменной и потому незаменимой. Патрология *Rauschen*'а вышла в 1931 новым изданием у Гердера, в обработке *Altaner*'а: *Patrologie, Die Schriften der Kirchenväter und ihr Lehrgehalt*. — К постановке христологической темы срв. из старых книг: *J. Bach*, *Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte*, Bd I, Wien 1873; из новейшей литературы — *H. M. Reiton*, *A study in Christology*, with preface by *A. C. Headlam*, Lond. 1917; *P. Galtier*, *De Incarnatione et Redemptione*, P. 1925. — Акты Ефесского собора и другие документы по истории несторианского спора в новом издании под ред. *Ed. Schwartz*'а, — *Acta conciliois oecumenicorum*, t. I, vol. 1-5, 1924-1930. В том же издании акты V-го собора (t. IV, vol. 2, 1914). Деяния других соборов у *Mansi*. Русский перевод соборных деяний в издании Казанской дух. академии (с 1859 года) сделан чаще с латинского перевода, чем с греческого подлинника, очень неточен и ненадежен. — О Нестории: *F. Loofs*, *Nestoriana*, Halle 1905; *F. Nau*, *Le livre d'Heraclide de Damas*, traduit en français, P. 1910; сирийский текст издан *P. Bedjan* 1910; срв. рецензию *Mason*, *J. Th. St.* XV. 1913-1914; *J. F. Bethune-Baker*, *Nestorius and his teaching*, 1908; *L. Fendt*, *Die Christologie des Nestorius*, 1910; *M. Jugie*, *Nestorius et la controverse nestorienne*, P. 1912 (Срв. *A. d'Ales*. *Autour de Nestorius*, *Rech. Sc. rel.* V. 1914); *F. Loofs*, *Nestorius and his place in the history of Christian doctrine*, Cambridge 1914; срв. *A. C. Headlam*, *Nestorius and Orthodoxy*, *The Church Quarterly Review*, № 160, 1915 July; См. *Nestorius* и *Nestorienne* (église) в *Diet*, *de la théologie cathol.*; *A. d'Alés*, *Le dogme d'Ephèse*, P. 1931 (срв. мою рецензию, "Путь" № 33, 1932); *A. В. Карташев*, *На путях к Вселенскому собору*, П. 1932. См. еще *Labourt*, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide*, P. 1904. — Литература об Антиохийском богословии указана в книге об отцах IV-го века. Срв. еще *П. Гурьев*, *Феодор, епископ Мопсуестский*, М. 1890; о нем же статьи *J. M. Vosté* и *R. Devresse* в *Revue Biblique*, с 1923 г.; *H. N. Bate*, *Some technical terms of Greek Exegesis*, *J. Th. St.* XXIV; *Н. Н. Глубоковский*, *Святой Апостол Павел и павлинизм Антиохийской богословской школы*, *Труды V-го Съезда Р. Академических организаций за границей*, ч. 1, София 1932; *F. X. Bauer*, *Proklos von Konstantinopel*, München 1919; *R. Devreesse*, *Le début de la querelle de trois chapitres: la lettre d'Ibas et le tome du Proklus*, *Revue se. rel.* 1931; *A. Aies*, *La lettre d'Ibas, évêque d'Edesse, à Marius le Persan*, *Rech. se. rel.* 1932. О Нисибинской школе: *Chabot*, *L'école de Nisibe, son histoire, ses statuts*, *Journal Asiatique*, IX série, t. VII. 1896; *A. П. Дьяконов*, *Типы высшей богословской школы в древней церкви III-VIII, Христ. Чтение* 1913, 4 и 5. Срв. еще *F. Nau*, *La mystique nestorienne*, *Muséon*, 1930. — О монофизитстве основная работа *J. Lebon*, *Le monophysitisme sévérien*, Louvain 1910; срв. его же *La christologie de Timothée Aelure*, *R. hist. eel.*, IX, 1908. Срв. *E. Schwartz*, *Der Prozess des Eutyches*, München 1929; *R. Draguet*, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps de Jésus-Christ*, Lou train 1924; *M. Jugie*, *Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche*, *Echos*

d'Orient, XXIV, 1925; за последнее время было издано много сочинений Севира по-гречески и по-сирийски. Срв. И. Е. Троцкий, Изложение веры церкви Армянской, начертанной Нерсесом, кафоликосом армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила, Спб. 1875; В. В. Болотов, Из церковной истории Египта, Христ. Чтение 1884, 1885 и 1892; Несколько страниц из церковной истории Эфиопии, Христ. Чтение 1888; А. И. Бриллиантов, Происхождение монофизитства, Христ. Чтение, 1906, июнь; А. П. Дьяконов, Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды, Спб. 1908; А. П. Доброклонский, Сочинение Факунда, епископа Гермиянского, в защиту трех глав, М. 1880. Об осуждении Оригена и оригенизма См. *F. Diecamp*, Die Origenistische Streitigkeiten im VI-ten Jh., Münster, 1899; срв. *G. Fritz*, Origénisme, Diet, de la théologie cath. (1931); срв. *A. Knecht*, Die Religions-Politik d. Kaiser Justinians I. Würzburg, 1896; *G. Glazolle*, Justinien, son rôle dans les controverses, Lyon 1905; *J. Pargoire*, L'église byzantine 527-847, P. 1905; *R. Granic*, Die rechtliche Stellung und Organisation der griechischen Kloster nach dem Justinianischen Recht, Byz. Zeitschrift, XXIX, 1-2, 1929. О монофелитском движении см. новые статьи *V. Grumel*, Recherches sur l'histoire du monothélisme, Echos d'Orient, t. XXVI, 1928, и след. К истории сирийского мистицизма: *Frothingham*, Stephen bar Sudaili, the Syrian mystic and the book of Hierotheos, Ley den 1886; Н. Marsh, The book which is called: The Book of the holy Hierotheos, London, 1927; *Bar Hebraeus*, Book of the Dove, Ley den 1919.

II. Святой Кирилл Александрийский. — Основное издание *J. Aubert* в 6 томах (Р. 1638), у *Migne* t. t. 68-77. Толкования на малых пророков и на Евангелие Иоанна и некоторые догматические послания были в семидесятых годах переизданы *E. B. Pusey*. По-русски творения святого Кирилла переводились при Моск. дух. академии. Переведены экзегетические труды (не все). Особенно ценен перевод толкования на Иоанна, сделанный М. Д. Муретовым, с отличным указателем, Серг. Пос. 1906-1913. Из догматических сочинений кое-что переведено в “Христ. Чтении” 1841 и 1847 г.г. и в “Деяниях вселенских соборов. — *J. Kopallik*, Cyrillus von Alexandrien, eine Biographie, Mainz 1881; *A. Kehrmann*, Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien, 1902; *J. Mahe*, Les anathématismes de St. Cyrille d Alexandrie et les évêques orientaux du Patriarchat d'Antioche, Rev. hist. eccl. VII, 1906; L'Eucharistie d'après St. Cyrille d'Alexandrie, ibidem, VIII, 1907; *E. Weigl*, Die Heilslehre des hl. Cyrillus von Alexandrien, 1905; *Eberle*, Die Mariologie des hl. Cyrillus von Alexandrien, 1921; Свяш. Т. Лященко (Еп. Тихон), Святой Кирилл, Арх. Александрийский, Киев 1913; А. Миролубов, Проповеди святого Кирилла Александрийского, К. 1889; А. Вишняков, Имп. Юлиан Отступник и литературная полемика с ним святого Кирилла Александрийского, Симбирск 1908.

III. Блаженный Феодорит. — Основное издание *Syrmond*, I-IV, P. 1642; t. V. *Garnier-Harduin*, 1684; повторено *Schultze*, Halae, 1769-1774; у *Migne*, t. t. 80-84. Церковная история переиздана *L. Parmentier* в Берл. корпусе (1911). Русский перевод при Моск. дух. Академии (6 томов, М. 1852-1859; 2 изд., 7 томов, 1905-1907) Письма переведены Н. Н. Глубоковским. Церковная история переведена при Спб. д. академии, 1852. — Лучшая книга о блаженный Феодорите: Н. Н. Глубоковский, Блаженный Феодорит, епископ Киррский, Его жизнь и литературная деятельность, 2 тома, М. 1890; срв. отзыв В. В. Болотова, *Theodoretiana*, Христ. Чтение, 1892, июль-август, 58-164. Срв. *Ad. Bertram*, Theodoret ep. Cyrensis doctrina christologica, 1883; *J. Lebon*, Restitutions à Theodorète de Cyr, Rev. hist. eccl. XXVI. 1930.

IV. *Corpus areopagiticum*. — Основное издаиие В. Corderius (Antv. 1634), у *Migne*, t. t. 3-4. Слав. перевод в Макарьевских четвхх минеях, за октябрь, изд. И. Археографич. Ко-

миссии, 1870. По-русски в Христ. Чтения 1825 и 1848; “О небесной иерархии” кроме того особо по поручению Синода переведено в Моск. дух. академии, в изд. 1898; “О церковной иерархии” в I т. “Писаний святых отцов и учителей Церкви, относящихся к истолкованию православного богослужения,” Спб. 1855. — *J. Stiglmayr*, Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften, Feldkirch, 1895; *H. Koch*, Der pseudoepigraphische Charakter der dionysischen Schriften, Theol. Quartalschr. 1895, Bd. 77; Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen, Mainz, 1900 (Kirsch-Ehrhard Forschungen, I. 2-3); кроме того ряд статей обоих названных авторов в различных изданиях, *H. F. Müller*, Dionysios, Proclus, Plotinos, Baumeier's Beiträge, XX. 3-4, Münster, 1918. О латинских переводах ряд статей *G. Théry* и его новую книгу: Etudes dionysiennes, I. Hilduin, Paris 1932. Срв. *Durantal*, St. Thomas et le Pseudo-Denys, P. 1929. По-русски: А. И. Бриллиантов, Иоанн Скот Эригена, Спб., 1898, с. 142-178; В. Н. Лосский, Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита, Seminarium Kondakovianum, III, Прага 1929; La notion des “Analogies” chez le Denys Pseudo-Aréopagite, Archives d'histoire doctrinale du Moyen Age, V, 1930.

V. Писатели VI и VII вв. — 1. Леонтий Византийский. Неудовлетворительные старые издания (отчасти переводы) у *Migne* 86. 1, 2; *F. Loofs*, Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche, TU III. 1-2, Lpz. 1887; *W. Rügamer*, Leontius von Byzanz, Würzburg 1894; *V. Ermoni*, De Leontio Byzantino, P. 1895; *J. P. Junglas*, Leontius von Byzanz, Studien zu seinen Schriften, Quellen und Ansehen, Paderborn 1908 (Kirsch-Ehrhard Forsch. VII. 3; *R. Devreesse*, Le florilège de Léonce de Bysance, Bev. sc. rel. X. 1930; Свящ. В. Соколов. Леонтий Византийский, Его жизнь и литературные труды, С. Пос. 1916. — 2. Полемисты VI и VII вв. См. у *Migne*, t. t. 86, 86-bis, 89. Срв. *Lebon u Junglas*; *S. Vailhé*, Sophrone le sophiste et Sophrone le parti arche. Revue de l'Orient chrét., VII, VIII, 1902-1903; *К. Попович*, Патр. Иерусалимский Софроний, как богослов, проповедник и песнописец, Киев 1890; *J. B. Kumpfmüller*, De Anastasio Sinaita diss. Würzburg, 1865; *P. Spacil*, La teologia di S. Anastasio Sinaita, Bessarione, XXVI (1922), XXVII (1923). — 3. Сборники. Прокопий Газский у *Migne*, 87, 1-3, *J. A. Cramer*. Catenae patrum, in Novum Testamentum, 1-8, Oxford, 1844; *H. Lietzmann*. Catenen, 1897; *Th. Schermann*, Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V-VIII Jh., TU 28, Lpz. 1904; *R. Devreesse*, Chaînes exégétiques, Diet. de Bible, Suppl. I. 1930; Doctrina patrum de Incarnatione Verbi, hsgg. und untersucht von Fr. Diekamp, Münster 1907. — 4. Песнописцы. *W. Christ et M. Paranikas*, Anthologie graeca carminum Christianorum, L. 1871; *Card. Pitra*. L'hymnographie de l'Eglise grecque. R. 1867; Analecta sacra, t. 1, Parisiis 1876; *E. Bouvy*, Poètes et mélodes, Etudes sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Eglise grecque, Nimes, 1886; *F. Cabrol*, L'hymnographie de l'église grecque, Angers 1893; Филарет (Гумилевский), Исторический обзор песнопевцев и песнопений греческой церкви, Спб. 1860; 2 изд. Чернигов, 1864; И. Мансвентов, Церковный Устав (Типик), М. 1885; А. Васильев, О греческих церковных песнопениях, Визант. Временник, III, 1896; И. А. Карабинов, Постная Триодь, Спб. 1910; М. Н. Скабалланович, Толковый Типикон, вып. 1, Киев 1910; вып. 2, К. 1913; Е. Диаковский, Последование часов и изобразительных, Киев 1910. — О Романа Сладкопевце см. исследования *K. Krumbacher'a* в Sitzungsberichte Мюнхенской академии за 1898, 1901, 1903, 1904 г.г.; срв. *P. Maas*, Die Chronologie der Hymnen des Romanos, Byz. Zeitschr. XV, 1906; А. Васильев, Хронология Романа Сладкопевца, Визант. Временн. VIII, 1901. Р. перевод гимнов П. Цветкова, М. 1903 (из журнала “Отдых христианина”). — *S. Vailhé*, St. André de Crète, Echos d'Orient, V. 1902; свящ. А. Виноградов, Святой Андрей, Архиеп. Критский, Христ. Чтение 1902, февр.; М. Рождественский, Святой Андрей

Критский, как церковный песнописец. Странник, 1902, 3 и 6. — *Pl. de Meester*, L'inno acatisto, R. 1905; *Krypiakiewicz*, De hymni acathisti auctore, Byz. Zeitschr. XVIII, 1909.

VI. Отцы-аскеты. — 1. Начало монашества: *K. Holl*, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum, Lp z. 1898; *P. Ladeuze*, Etude sur le Cénobitisme Pachomien, 1898; *Dom J. M. Besse*, Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcedoine, P. 1900; *P. van Cauwenbergh*, Etude sur les moines d'Egypte depuis le concile de Chalcedoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640), 1914; *Leipoldt*, Schenute von Atripe, TU XXV. 1, 1903; *Loofs*, Eusthatus von Sebaste, 1898; *M. Viller*, La spiritualité des premiers siècles chrétiens, P. 1930; *K. Kirk*, The Vision of God, 1931; *Ir. Hausherr*, La méthode d'oraison hésychaste, Orientalia Christiana, № 36. Rome 1927; срв. Еп. Феофан, Древние иноческие уставы..., М. 1892; С. М. Зарин, Аскетизм по прав. христ. учению, т. I, 1-2, Спб. 1907; свящ. Ст. Лобачевский, Святой Антоний Великий, Одесса 1906; Архим. Палладий, Святой Пахомий Великий и первое иноческое общежитие, Казань 1899; Н. Примогенов, Устав иноческой жизни Василия Великого и сравнение его с уставом святого Пахомия, Казань 1900; И. Троицкий, Обзор источников по истории египетского монашества, С. Пос. 1907; Иером. Феодосий, Палестинское монашество с IV до VI в. Спб. 1896 (= Правосл. Сборник, XV. 2); Иером. Анатолий, Исторический очерк сирийского монашества до половины VI-го века, К. 1911; Н. Суворов, К истории нравственного учения в вост. Церкви, Виз. Врем. X, 1903; С. И. Смирнов, Духовный отец в древней Восточной Церкви, I, Серг. П. 1906; И. Попов, Идея обожения в древне-восточной церкви, Вопросы философии и психологии, 1909, 2 (или 97); П. Минин, Главные направления древне-церковной мистики, Серг. П. 1916 (из "Богословского вестника"). — 2. "Духовные беседы." Основное издание Pritius (1668), исправленное Floss'ом (1850), у *Migne* 34. Срв. *G. L. Marriott*, Macarii Anecdota, Seven unpublished homilies of Macarius, Harvard theological Studies, 5, 1919; См. тексты, изданные Amélineau в Annales du musée Guimet, XXV (1894): р. перевод при Моск. дух. академии, 1845, 4 изд. 1904; *J. Stoffels*, Die mystische Theologie Makarius des Aegypters, Bonn 1908; *C. Flemming*, De Macarii Aegyptiaci scriptis quaestiones, Göttingae, Diss. 1911; *J. Stiglmayr*, Makarius der Grosse im Lichte der kirchlichen Tradition, Theologie und Glaube, 1911; Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Aegypten, Innsbruck 1912. Сомнения в принадлежности "бесед" преподобному Макарию уже у Неофита Капсокаливита в XVIII в., его рассуждение издано Диовуниотисим, Афины 1924. Из новейшей критической литературы См. *A. Wilmart*, L'origine véritable des homélies pneumatiques, Revue d'ascét. et de mystique, I. 1920; *G. L. Marriott*, The Messalians and the discovery of their Ascetic book, Harvard theol. Review, 19, 1926; *J. Stiglmayr*, Pseudo-Makarius und die After-mystik der Messarianer, Zeitschr für die kathol. Theologie, 1925. Срв. *Liber graduum e codicibus syriacis* edid. D. Kmosco, Patrologia Syriaca, t. III, P. 1926. Из русской литературы: А. Бронзов, Преподобный Макарий Египетский, т. I, Спб. 1899; И. В. Попов, Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского, Богосл. Вестник, 1904 и 1905; Иерод. Онуфрий, Мистика преподобного Макария Египетского, Учено-богосл. опыты студентов Киевской д. акад., в. XII, К. 1914. — 3. Памятники IV-VI в.в. "Лавсаик" в изд. *C. Butler'a*, Texts and Studies, VI. 1-2, 1898, 1904; срв. издание Lucot, P. 1912. Historia monachorum, ML 21; *E. Preuschen*, Palladius und Rufinus, 1897; *R. Reitzenstein*, Historia monachorum und Historia lausaica, Göttingen 1916; Des Athanasius Werk ueber das Leben des Antonius, Sitzber. der Heidelb. Akademie der Wissensch., Pbil,hist.- Klasse 1904, VIII; *Cotelarius*, Ecclesiae Graecae Monumenta 1-3, P. 1677-1688; Apophthegmata Patrum, *Migne* 65; р. пер. Евсевия (Орлинского), М. 1845. *W. Bousset*, Apophthegmata. Tübingen 1923; Das Mönchtum der sketischen Wüste, Zeitschrift für die Kirchengeschichte 1923. Творения преподобного Иоанна Кассиана. ML 49; есть р. перевод, М. 1892. Срв. Древний



Патерик, изложенный по главам, р. пер. М. 1874; 3 изд. М. 1899; “Луг Духовный,” у *Migne* 67 (срв. *ML* 74). р. пер. Филарета (Гумилевского), М. 1848; пер. о. М. Хитрова, *СТСЛ* 1896; см. свящ. П. Смирнов, Об авторе Λέμων Бог. Вести. 1915, сент.; Синайский Патерик в древне-славянском переводе, Серг. Пос. 1917. — Сочинения Евагрия См. у *Migne*, 40; но в особенности *W. Frankenberg*, *Evagrius Pontikus*, *Abhandl. d. Gesellschaft zu Göttingen, Ph.-hist. Kl., N. F. 13, 2.* 1912, сирийский текст и нем. перевод; *J. Hausherr*, *Les versions syriaque et arménienne d'Euagre le Pontique*, *Orientalia christiana* XXII. 2, 1931; *Zöckler*, *Euagrius Ponticus*, 1893. — Русский перевод некоторых сочинений Евагрия в “Добротолубии,” т. I. Творения Нила — *Migne* 79; р. пер. 1-3, М. 1858 См. *F. Degenhart*, *Der hl. Nilus Sinaita, sein Leben und seine Lehre vom Mönchtum*, *Münst.* 1915; *Neue Beiträge zur Nilus-Forschung*, 1918; *K. Heussi*. *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen*, *Lpz.* 1917. Творения Марка Пустынника у *Migne* 65; срв. Пападопуло-Керамевс, *Analecta*, I; *J. Kunze*, *Marcus Eremita*, *Lpz.* 1895. Русский перевод в “Добротолубии,” т. I; “Слово о крещении,” М. 1858; А. Юрьевский, Марк Пустынник и его новооткрытое “слово против несториан,” Казань 1900. Блаженный Диадокх, Творения у *Migne* 65, срв. издание К. Попов, Блаженный Диадокх, епископ Фотики древнего Эпира. и его творения, том I, Казань 1903 и *Weiss — Liebersdorf*, В. 1916. “Вопросоответы” преподобных Варсануфия и Иоанна, изд. Никодима Святогорца, у *Migne* 88; р. пер. М. 1895. Статья о мнениях Оригена, Дидима и Евагрия в “Христ. Чтении,” XXV, 1827. Творения аввы Дорофея у *Migne* 88; р. пер. М. 1895. Срв. статьи *S. Vailhé*, *Echos d'Orient*, VII-VIII, 1904-1905. Творения аввы Исаии изд. по-сирийски у *Land*, *Analecta syriaca*, t. III, по-гречески в Иерусалиме, 1911; лат. пер. издан еще в 1574, у *Migne* 40; р. пер. в “Добротолубии,” т. I. Срв. *Kugener*, *Observations sur la vie de l'ascète Isaie nar Zacharie le Scholastique*, *Byz. Zeitschr.* IX. 1900; *S. Vailhé*, *Un mystique monophysite, le moine Isaie*, *Echos d'Orient*, IX, 1906. — 4. Преподобный Иоанн Лествичник. *Editio princeps*, М. *Raderus*, Р. 1633, у *Migne* 88, — очень неисправно; не лучше Константинопольск. изд. Софрония, 1883. По-русски переводилась не раз. Перевод Моск. дух. академии в 1851 году, перевод Оптиной пустыни 1862. Срв. *S. Vailhé*, *Echos d'Orient*, VIII, 1905. — 5. Преподобный Исаак Сирийский. Сирийский текст издан *P. Bedjan*, *Mar Isaacus Ninevita de perfectione religiosa*, Р. 1909; с него англ. пер. А. J. Wensinck, *Isaac of Nineveh, Mystic treatises*, *Abhandelingen der koninkl. Akademie van Wettenschappen, Af deling Letterkunde*, N. Reeks deel XXIII. 1, *Amst.* 1923. Греч. перевод изд. Никифором Феотоки (влосл. елиск. Астраханским) Бог Лейпциге, в 1770 г. Р. перевод в Христ. Чтении двадцатых годов (неполный) и в издании Моск. дух. Акад., 1854, 3 изд. 1911. См. *Chabot J. B.*, *De S. Isaaci Ninevitae vita, scriptis et doctrina*, Р. 1892; “Книга целомудрия” Иезудены изд. *Chabot*, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, *Ecole française de Rome*, XVI, 1896.

VII. Преподобный Максим Исповедник. — Основное издание *Combefis* (1648), невошедшие сюда сочинения издал *Oehler*, *Anecdota graeca*, у *Migne* 90 и 91. Срв. С. Л. Епифанович, Материалы к изучению жизни и творений преподобного Максима Исп., К. 1917 (особенно важно исследование о “схолиях” к Ареопагитикам). “О Богословии к Фалассию,” I и II, персведены в Христ. Чтении” 1830 и 1835 г.г.; “Тайноводство” в I т. “Писаний святых отцев, относящихся к истолкованию прав. Богослужения,” 1855; новое издание Творений преподобного Максима в переводе М. Д. Муретова и С. Л. Епифановича едва началось в 1915 году (вышел т. I, Житие в разл. ред.). См. (М. Зефирова) Жизнь преподобного Максима Исповедника, Прав. Соб. 1857; *H. Straubinger*, *Die Christologie des hl. Maximus Confessor*, *Vonn.* 1906; *Ив. Орлов*, Труды святого Максима Исповедника по раскрытию догматич. учения о двух волях во Христе, Спб. 1888; С. Л. Епифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие, К. 1915;

*M. Viller*, Aux sources de la spiritualité de St. Maxime, Rev. d'Asc. et de Mystique, 1930; *Th. Disdier* ряд статей в Echos d'Orient, 1929 1930 г.г.

VIII. Преподобный Иоанн Дамаскин. — Основное издание *M. Lequiein*, 1712; у *Migne*, 94-96. Р. перевод в издании СПб. Академии, вышел только I-й том, 1913; Точное изложение есть и в других переводах (Моск. дух. акад. 1844 и А. Бронзова, 1894). — *J. Langen*. Johannes von Damaskus, 1879; *J. H. Lupton*, s. v. в Dictionary of Christian Biography (Smith a. Wace), v. 3; *K. Holl*. Die Sacra ParaHeia des Johanus Damaszenus, TU XVI. I, Lpz. 1987; *J. Bilz*, Die Trinitätslehre des Johannes v. Damascus, Paderborn 1909 (= Kirsch-Ehrhard Forschungen IX); *P. Minges*, Zum Gebrauch des Schriften "De fide orthodoxa" des Joh. Damascenus in der Scholastik, Theol. Quartalschr. 96, 1914. К истории иконоборческого спора см. Schwarzlose, Der Bilderstreit, Gotha 1890; *E. J. Martin*, A history of the iconoclastic controversy, London 1930; статьи Г. А. Острогорского в Seminarium Kondakovianum, I и II т. Еще: Н. Богородский, Учение святого Иоанна Дамаскина об исхождении Святого Духа, СПб. 1879.

В этом указателе только изредка отмечены статьи в разного рода словарях и других справочных изданиях. В них и следует искать дальнейших указаний. И при издании этого выпуска моего курса пришлось отказаться от сносок и ученого аппарата, по техническим условиям, чтобы не удорожать книги и не рисковать самой возможностью издания. Вряд ли кто больше автора сожалеет о необходимости такого обрезания.

#### **Принятые сокращения в статьях отца Георгия Флоренского.**

Послания святого Игнатия Антиохийского: Еф. — к ефесянам; Филад. — к филиладельфийцам; Магн. — к магнезийцам; Смирн. — к смирнякам; Тралл. — к траллийцам; Пол. — к Поликарпу; Рим. — к римлянам; Mart.; Март. — Martyrium Polycarpi. Мученичество Поликарпа (Послание Смирнской Церкви к филонелийцам).