Лекции по курсу
"История христианской письменности и патристика"

ОГЛАВЛЕНИЕ Стр.

Лекция 1. Патрология как научно- богословский предмет. 1
Лекция 2. Доникейская Патрология. Первохристианство. 4
Лекция 3. Мужи апостольские. Свв. Игнатий Антиохийский и Поликарп Смирнский. 12
Лекция 4. Апологеты. 14
Лекция 5. Борьба с гностицизмом. 19
Лекция 6. Расколы и борьба Церкви против них. 22
Лекция 7. Возникновение христианской науки и христианской философии. 28
Лекция 8. Ориген. 31
Лекция 9. Тринитарные споры IV века. 35
Лекция 10. Святой Кирилл Иерусалимский 39
Лекция 11. Василий Великий. 43
Лекция 12. Святитель Григорий Богослов. 47
Лекция 13. Святитель Григорий Нисский. 50
Лекция 14. Святитель Иоанн Златоуст. 53
Лекция 15. Западные отцы и учители IV века. 59
Лекция 16. Христологические споры V-VI вв. Святитель Кирилл Александрийский. 69
Лекция 17. Ареопагитики. 78
Лекция 18. Христологические споры VII в. Монофизитство. Прп. Максим Исповедник. 84
Лекция 19. Иконоборство. Прп. Иоанн Дамаскин. 96
Лекция 20. Святые отцы IX-XIV вв. Прп. Симеон Новый Богослов. 105
Лекция 21. Святитель Григорий Палама. 107
Лекция 22. Обзор аскетической письменности IV-XIV вв. 114

1. Патрология как научно- богословский предмет

1.1. Мы приступаем к изучению патрологии — науки, которая соприкасается с разными другими науками нашего курса. С одной стороны, патрология (систематическое изучение святых отцов) соприкасается с церковной историей и является наукой исторической. С другой стороны, патрология соприкасается с догматикой, потому что святые отцы для нас — это прежде всего учители веры. Она имеет общие границы или даже общие области с гимнографией, литургикой.

Надо иметь в виду и ту разницу, которую делают между Патрологией и Патристикой. Под именем Патристики принято обыкновенно понимать систематическое изложение догматических и иных богословских воззрений данного церковного отца. Поэтому Патристика может быть в известной мере понимаема как историческое изложение таких систем, т.е. как история догмы. Ударение таким образом ставится по преимуществу на содержание произведений и их систематизацию.

Патрология, в противоположность этому, занимается главным образом:

1. личностью самого писателя и, если нужно, его жизнеописанием,
2. каталогом его произведений,
3. установлением их подлинности,
4. выяснением возможных влияний или заимствований из других писателей.

Поэтому Патрология есть наука по преимуществу историко-критическая. Выражение личности автора и влияние его среды и эпохи имеют в Патрологии особенно важное значение.

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

Церковь не всем церковным писателям и даже не всем святым усваивает почетное наименование «отца Церкви». Ни гений, ни образование, ни красноречие недостаточны, чтобы утвердить за писателем это выдающееся значение: Тертуллиан, несмотря на литературное и догматико-историческое значение его произведений; Ориген, принявший на себя удары преследования, блистающий тем особенным сиянием, которое присуще было его возвышенному и проницательному духу; «отец церковной истории» Евсевий Кесарийский, сохранивший для христианского мира важные документы из его первонвчальной истории; блж. Иероним; блж. Августин и др. – не признаны отцами Церкви. Потомство заботливо сохраняет их произведения; но увлечение Тертуллиана монтанизмом, неправильности и неточности в учении Оригена, подозрительные догматические воззрения Евсевия Кесарийсколго, жестокость характера Иеронима, неправильности в учении Августина об отношении благодати и свободной воли человека не позволили Церкви внести их имена в список отцов. Но эти личности являются столь же неотъемлемой и неизбежной частью истории христианской мысли.

Понятие "святые отцы Церкви" неотделимо от понятия церковного Предания - одной из глубочайших основ нашей веры. У христиан один Учитель Христос, но Его учение не было закреплено в письменной форме Им лично во время Его земного служения. Поэтому все содержание нашей веры мы получаем, так сказать, "из вторых рук". Новозаветные писания - есть свидетельство очевидцев, избранных для этой роли самим Господом (Мф.10:1-5; Лк.6:14-15; 24-48 и др.). Им было вверено сохранить в памяти и записать все, что они видели, слышали и осязали (1 Иоан. 1:1). Но новозаветные книги были написаны не сразу после описанных в них событий, а несколько десятилетий спустя. В продолжении этого времени память о жизни и словах Христа передавалась из уст в уста, от человека к человеку, и так возникло устное предание. Это предание существовало в памяти отдельных людей, но было в то же время и выражением веры христианской общины, Церкви. Община эта была создана Христом, и можно сказать, что после Его прихода она существовала всегда. Как обещал сам Спаситель, Его ученики руководимы самим Духом Божиим - истинным источником жизни христианской общины. В Церкви живет Христос, и Дух Святой научает Его учеников "всякой истине" (Иоан.16:13). Отдельные лица живут не в вакууме, а принадлежат к Церкви, которая есть храм Духа и та среда, где существуют не только отдельные человеческие обычаи и предания, но и единое священное Предание, писанное или неписанное. Святой Дух руководит всем телом Церкви, и потому Церковь, руководствуясь своей полнотой познания и авторитетом, производит отбор того, чему надлежит стать ее Преданием.

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

Римо-Католическая Церковь, всегда стремящаяся к точным определениям, предлагает следующую формулировку: отец Церкви должен отвечать трем условиям - древности, святости и правильности учения. Римская традиция особенно подчеркивает наличие хронологических границ: святые отцы существовали только до VIII века включительно; последним отцом был св. Иоанн Дамаскин. Все выдающиеся богословы после Дамаскина у католиков называются учителями Церкви, а не отцами.

В свете православного понимания св. Предания такой подход неприемлем. Св. Предание не ограничено никакими

хронологическими рамками. Дух Святой действует через людей всех времен, и Церковь "узнает" в людях своих "святых отцов" не по причине древности, а руководствуясь своей внутренней интуицией, на основании которой и формируется Предание. Так, например, отец X 1 V века св. Григорий Палама был провозглашен святым: через несколько лет после своей смерти. Основным и решающим условием в определении истинности учения того или иного отца Церкви является апостольская вера: следует всегда помнить, что Церковь определяет себя как Церковь апостольская, а не святоотеческая. Святым отцом почитается тот, кто в правильных понятиях толкует апостольскую веру для своих современников.

Другим римо-католическим критерием святых отцов является святость жизни. Этот критерий приемлем и для нас, с одним лишь уточнением: он не означает, что святые отцы были абсолютно безгрешны - это возможно одному лишь Господу Богу. Если мы считаем писания святых отцов Церкви свидетельством истины, нам следует пребывать с ними в духовной преемственности. Это отнюдь не означает, что мы должны слепо повторять все, что написано у свв. отцов, а, скорее, предполагает усвоение некой внутренней логики, интуиции, последовательности развития святоотеческой мысли. Как и всякие люди, отцы Церкви жили в конкретной исторической и культурной обстановке, и их писания были ответами на определенные вопросы, адресованные конкретным лицам. И нам для понимания их творений необходимо изучать историю.

История неразрывно связана со св. Преданием, но в то же время между ними следует проводить различие. Соответственно, нельзя отождествлять святоотеческую литературу с историей христианской литературы.

1.3. <u>История.</u> Слово "**патрология**" достаточно новое, впервые оно появилось в названии труда одного немецкого протестантского ученого в середине 17 века. Однако по содержанию эта наука существовала с первых веков христианства. <u>Отцом патрологии можно считать</u> того церковного писателя, которого мы признаем и отцом церковной истории **— Евсевия, епископа Кесарии Палестинской**. В своей "Церковной истории" он очень много внимания уделяет отцам Церкви, богословам, излагает их учение, цитирует их сочинения. Свидетельства Евсевия представляют для нас тем большую ценность, что многие творения первых веков, которые в своем сочинении, написанном в начале 4 века, цитирует Евсевий, до нашего времени не дошли, а некоторые из них известны нам исключительно благодаря их упоминанию Евсевием Кесарийским в его "Церковной истории" и некоторых доругих его сочинениях.

В конце 4 века блж. **Иероним Стридонский**, который писал на латыни, но большую часть своей жизни прожил на Востоке, положил основание изучению святых отцов на Западе, в области распространения латинского языка, своим сочинением "**О знаменитых мужах**". Блж. Иероним ставил себе целью доказать, что христианство более значительно великими людьми, великими умами, чем язычество, в ответ на упреки язычников, третировавших христиан как варваров и уничтожителей культуры. Он говорит в своем сочинении (где дает сведения о 135 писателях) не только о православных богословах, но включает в круг рассмотрения даже таких чисто иудейских авторов, как Филон Александрийский и Иосиф Флавий, и такого языческого автора, как Сенека.

Кроме того, мы должны назвать таких авторов древности, как свт. Фотий, патриарх Константинопольский, и лексикограф Суда (или Свида по другому чтению). **Свт. Фотий** жил в 9 веке; еще до того, как он стал патриархом, Фотий составил огромное сочинение, которое называется "**Библиотека**" (или труднопереводимым греческим словом, которое означает нечто вроде "Тысячекнижия", хотя на самом деле в этом произведении речь идет не о тысяче, а о десяти тысячах книг). В этом сочинении свт. Фотий излагает содержание и цитирует произведения примерно двух с половиной сотен авторов, как языческих, так и христианских. "Библиотека" Фотия имеет для нас огромную ценность, во-первых, потому, что святитель Фотий — это великий ученый, очень взвешенно относившийся к излагаемому материалу, один из зачинателей научной критики.**"Лексикон" Свиды** составлен около 1000 года, это тоже замечательный образец византийской эрудиции. Здесь нет таких глубоких анализов, как у свт. Фотия, но по широте охвата, количеству имен, которые называет и объясняет "Лексикон" Свиды, он занимает исключительное место и до сих пор это настольная книга для тех, кто исследует первое христианское тысячелетие.

В силу исторических условий на православном Востоке изучение святых отцов не могло в то время, в 16 – 17 веках, быть столь успешным, как на Западе. Византия пала в середине 15 века, и ее культура очень быстро пришла в упадок.

Поначалу интерес к святоотеческим творениям у нас, в России, был довольно незначительным. В 16 веке в России можно назвать только одного человека, по-настоящему знавшего святых отцов — **преподобный Максим Грек.** Он родился на Балканах, в Эпире, уже после падения Константинополя. Детство и юность его прошли в Италии. Своих познаний преп. Максим достиг благодаря тому, что учился в западных школах. Нашей Церкви предстояло пройти тот же путь: через школу западного типа мы могли вернуться к святоотеческому наследию, приступить к его систематическому усвоению и с помощью святых отцов отразить те опасности, которые нам грозили со стороны западного инославного христианства.

Это прекрасно понимал уже в первой половине 17 века знаменитый киевский **митрополит Петр Могила**. Когда Петр Могила занимался налаживанием просвещения в Южной России. Ревнителями образования в греческих традициях были знаменитые братья Лихуды, которые стоят у истоков Московской Духовной Академии, возникшей немного позже Киевской — в 80-х годах 17 века..

Феофан Прокопович был очень крупным богословом, он написал огромное "**Догматическое богословие**", где есть огромный раздел о «Филиокве»(Filioque) с очень богатым подбором святоотеческих свидетельств. Феофан, опровергая этот западный догмат, выступал не как протестант, борющийся с католичеством, а как православный, борющийся и с католичеством, и с протестантством одновременно.

Уже в 18 веке начинается систематический перевод святых отцов на русский язык (вначале на церковнославянский). В 19 веке они переводятся га русский язык. В общей сложности наша святоотеческая

библиотека в русских переводах насчитывает не одну сотню томов. Другой такой богатой святоотеческой библиотеки нет ни на одном современном языке.

Учебники.. **о. Иоанн Мейендорф**, "**Введение в святоотеческое богословие**" – сжатый курс лекций, которые о. Иоанн читал в Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке на английском языке и которые были переведены на русский язык. **Лев Платонович Карсавин**. "**Святые отцы и учители Церкви**". В ней достаточно подробно излагаются христианские учения первых трех веков. **Прот. Георгий Флоровский**. Его патрологический двухтомник: "**Восточные отцы IV века**" и "**Византийское отцы V - VIII веков**". Вышел **патрологический учебник** замечательного эмигрантского ученого **архимандрита Киприана (Керна)**. Кроме того, архимандриту Киприану принадлежит довольно давно изданная книга "**Золотой век святоотеческой письменности**" (имеется в виду 4 век) и замечательная монография "**Антропология святого Григория Паламы**".

Хочется назвать имя Николая Ивановича Сагарды, знаменитого патролога, библеиста и библиографа, профессора Санкт-Петербургской духовной академии. В 2004 году вышел его труд «Лекции по патрологии 1-4 века». Младший брат его – Александр Иванович, также был известным патрологом. Он читал лекции по отцам антиохийской школы. Также в 2004 голу вышел сборник трудов выдающегося русского патролога, профессора МДА, Ивана Васильевича Попова: «Труды по патрологии», т.1, Святые отцы 2-4 веков.

2. Доникейская Патрология. Первохристианство.

Период, непосредственно следующий за проповедью св. Апостолов и обычно именуемый первохристианством, имеет свои характерные черты, отличающие его от всех позднейших эпох христианской культуры. Эти индивидуальные черты особенно неповторимы. Их можно свести к следующим.

а. Апостольская живая традиция. Деятели этого времени или сами были учениками св. Апостолов, или слышали о них от учеников апостольских, или даже, может быть, в раннем детстве, были современниками Христовыми, если и не его самовидцами. Живые воспоминания о Христе и Его учениках передавались непосредственно в этой среде и ими жили. Эта непосредственность сообщала большую живость, простодушие и реальность общения с Господом. Это отражается и на содержании памятников того времени, и на их языке.

б. Эсхатологические чаяния. Вся послеапостольская традиция проникнута настроением близкого конца мира. Вознесение Господа переживалось как временный, на самый краткий промежуток времени, уход Учителя. Жили Его скорым возвращением. Ожидали Его второе пришествие, Его парусию. Благодаря этому ничто земное не было и не должно было быть самоценным. Преходящий характер событий внушал не задерживаться мысленно на всем земном. Не было поэтому чувства истории, а только апокалиптического исполнения времен. Не могло быть и чувства культуры и творчества.

в. Харизматичность. Проявившееся в Сионской горнице чудо Пятидесятницы дало всему апостольскому веку пафос духоносности, вдохновения, жизни в Духе. Дары Св. Духа обильно изливались на .малое стадо. Христовых учеников. Жили чудом, верили в легкое осуществление чуда, дерзновенно требовали чуда, и чудеса творились. Вся жизнь первохристиан была проявлением этой духоносности, даров Параклита, или как принято говорить, харизматичностью Духа. Харизмы изливались на всех в изобилии. Харизма исцеления немощных и изгнания бесов проявлялась повседневно; харизма языков побуждала вдохновенных учеников говорить на ранее им неизвестных языках; харизмою пророчества и учительства проповедовали и научали; в харизматическом порыве первохристианский пророк и апостол во время совершения Евхаристии вдохновенно творил новые евхаристические молитвы «сколько он мог», по слову одного древнего памятника христианства. Не было записанных формул и уставов; не было нормированных правил управления церковной общиной. Все это двигалось наибольшим из всех даров Духа, любовью, которая не прекращается, долготерпит, милосердствует, не превозносится, не ищет своего, не мыслит зла, все покрывает, всему верит, все переносит.... Все это почивало на детски непреложной вере, которая и была той победой, что победила мир. Все это создавало известную расплавленность, динамичность, стремительность всего первохристианства. Этим определяется, может быть, в наибольшей мере весь стиль после-апостольского века.

г. Отсутствие богословско-догматических интересов также в значительной степени окрашивает эту эпоху. Не следует упрощать христианскую проповедь до простачества, примитивизма; нужно только помнить о том, что первенствующая церковь дала ап. Павла, образованнейшего человека своего времени, философию и богословие которого не могут исчерпать и по сей день, века святоотеческого толкования и сотни фолиантов философских исследований. Надо помнить исключительные условия развития первенствующей общины христианской, когда совсем иные интересы стояли на первом плане. Жили все еще больше всего живым воспоминанием и обаянием личности Самого Господа. Окружающая обстановка не располагала к догматизированию, не настал еще момент раскрыться силам богословского творчества. Они в потенции дремали, пока Церковь Христова переживала время своего золотого детства, с его золотыми снами, с его наивностью младенчества. В своей книге Марцион Адольф фон Харнак пишет: Эта религия (христианство) возвещала доселе Неведомого Бога и в то же время проповедовала всем уже ведомого Господа неба и земли. Она вербовала сторонников для нового Господа и Спасителя, Который только недавно, в царствование Тиверия, был распят, но вместе с этим она заявляла, что Он же участвовал в творении и что со времени праотцев и до днесь Он открывался в сердцах людей ичерез Пророков. Она возвещала, что все, что принес и сотворил её Спаситель . ново, но в то же времяона сохранила одну древнюю священную книгу, приняв ее от Иудеев, в которой с незапамятных времен премудро сказано уже все, чего требуют знание и жизнь. Она принесла неисчерпаемое богатство возвышенных мифов и, наряду с этим, проповедовала всеобъемлющий Логос, существование и действование Коего эти мифы выявляют. Она возвещала исключительность Промысла Божия и вместе с тем самостоятельность свободной воли человека. Она устанавливала все в свете ясного Духа и Истины, но принесла, однако, такие твердые и темные письмена, как таинства, которые шли наперекор религиозному сознанию и мистике. Она объявляла мир добрым творением доброго Бога, но вместе с тем и роковым царством злых демонов.

Она проповедовала воскресение плоти и объявляла, наряду с этим, войну этой плоти. Она обострила неслыханным доселе образом проповедь о близком судном дне грозного Бога и она же, сохраняя для Него в силе все ветхозаветные изречения, возвестила, тем не менее, что этот Бог есть Бог милосердия и любви. Она требовала строжайшего поведения в словах и в жизни и обещала совершенное прощение грехов. Она так пошла навстречу отдельной душе, как будто бы эта душа одна только и существует на свете, и тут же призвала всех в солидарный братский союз, столь всеобъемлющий, как человеческая жизнь, и столь глубокий, как человеческая нужда. Она создала религиозную демократию и с самого же начала была озабочена подчинить ее сильной власти.

Литература Двух Путей.

В первохристианской письменности, среди типичных для неё апокрифов, анонимов и псевдонимов, совершенно особое место должно быть уделено известному направлению, в науке называемому литературой двух путей. Отчасти примыкающий к апокрифическим памятникам, он уже от них отличается своим вполне самостоятельным содержанием и должен быть скорее отнесен к тому, что в истории христианской литературы называется Апостольским Преданием, составляя одну из первоначальных форм оного. Вдохновляющей темой этой группы памятников был образ двух путей, жизни и смерти, стоящих перед христианином. Навеяно это ветхозаветной пророческой мыслью: так говорит Господь: вот Я предлагаю вам путь жизни и путь смерти (Иерем. 21:8). Параллелью может служить текст Варуха 4:I: Вот книга заповедей Божьих и закон, пребывавший во век. Все держащиеся её будут жить, а оставляющие ее умрут, или Второз. 30:15: Вот я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло.

К литературе двух путей принадлежат, строго говоря, следующие четыре памятника раннего христианства:

а. .Учение 12-ти апостолов,. Διδαχή των δώδεκα άποστόλωνυ;

б. XVIII и следующие главы послания псевдо-Варнавы;

в. VII книга так называемых Апостольских Постановлений, или Апостольских Конституций. (условное обозначение в научной номенклатуре С. А. VII);

г. 1 -я часть так называемых Apostolische Kirchenordnungen.

Д. Пастырь Ерма, где в Заповеди VI, I говорится о силах веры, стража и воздержания и что действия этих сил двояки. А в Заповеди VIII, I повторяется, что и создания Божия двояки суть.

Учение двенадцати апостолов. Открытие памятника.

Об этом памятнике знало и помнило древнее предание. Так церковный историк Евсевий делил все новозаветные писания на: 1. общепризнанные (4 Евангелия, Деяния, Послания Павла, 1-е Иоанна
и 1-е Петра и Апокалипсис); 2. спорные (послания Иакова, Иуды, 2-е Петра, 2-е и 3-е Иоанна);
3. ложные, в число последних относит: Деяния Павла, книгу, именуемую Пастырь, Апокалипсис Петра, послание Варнавы и Учения (Διδαχαί).

Точно так же и св. Афанасий Великий в 39-ом своем послании, перечисляя 27 книг Нового Завета и называя их .источниками спасения,. рекомендует, кроме того, для назидательного чтения: Премудрость Соломона, Премудрость Сираха, Эсфирь, Иудит, Товит, Учение, называемое Апостольским, и Пастырь. Помнили об этом памятнике, т.е., вероятно, знали его не только понаслышке, но и читали в XII в. Зонара, в XIV в. Властарь и Никифор Каллист. На Западе его знает Руфин. С XIV века это произведение исчезает из памяти церковной. Извлечена эта книга из тьмы забвения благодаря находке митрополита Никомидийского Филофея Вриенния одной древней рукописи, вероятно, X века, в Константинопольском подворье Святогробского монастыря.

Любопытно, что в 60-х годах прошлого века наш известный путешественник и востоковед, тогда настоятель нашей посольской церкви в Константинополе, архим. Антонин Капустин видел эту рукопись, работая в библиотеке Святогробского метоха в Константинополе, но, не зная, что это за сокровище, только вскользь о ней упоминает, не углубившись в её детальное изучение. Теперь, с 1887 г., эта рукопись хранится в библиотеке Святогробского монастыря в Иерусалиме.

Памятник проливает свет на строй христианской общины в древнейшую эпоху, можно сказать, в годы непосредственно следующие за поколением апостолов. Дидахи в свое время было очень широко распространено в христианской среде, его читали, и многие мысли его повторяли.

Содержание Дидахи разделено на 16 глав, которые для удобства можно схематизировать так: первые шесть глав охватывают нравственное учение; литургическая часть содержится в главах VII-X; дисциплинарные указания находятся в главах XI-XV, и наконец последняя XVI глава представляет собою заключение.

Источники, влияния, автор и место написания.

Учение двенадцати апостолов представляет собой богатейшую компиляцию разных текстов . ветхозаветных, новозаветных и из раввинистической литературы. Можно насчитать 98 более или менее буквальных цитат из Ветхого Завета (книги: Исхода, Левита, Чисел, Второзакония, Ноемия, Товии, Псалмов, Притч, Премудрости, прор. Исаии и других пророков), до 42 ссылок на книги хохмические и только 13 из пророческих. Из Нового Завета произведено почти до двухсот выдержек, более или менее близких к тексту. Ближе всего его цитаты к тексту ев. Матфея. Встречается до 75 ссылок на послания ап. Павла, точнее, довольно вольных пересказов текста посланий. Есть одна совершенно правильная цитата из I Петра.

Содержание памятника.

Автор этого произведения, как думают некоторые, христианин из евреев, слушатель и, может быть, спутник апостолов, вышедший из окружения ап. Иакова Младшего, и который мог быть облечен некими священными правами, на что указывает знание им ритуальных особенностей и текста молитв, составил некое руководство для обращающихся в христианство. Но катехизис этот существенно отличен от позднейших руководств для оглашенных. Догматическое учение им меньше всего разработано. Внимание обращается в нем больше на нравственную сторону, чем на вероучение: анафема произносится на поведение, а не на мысль. ... Лжепророки суть шарлатаны и

эксплуататоры, а вовсе не инакомыслящие.
Догматическое учение этого памятника весьма несложно, что, впрочем, соответствует всему стилю раннего христианства. Тем не менее, можно наметить ряд догматических положений. Исповедуется определенно вера в Троичность Бога, Отца и Сына и Святого Духа. (VII, 2), Бог - Творец мира (I, 2) и Он вседержитель (X, 3), Свят (X, 1), Всесилен (X, 3), наш Спаситель (IX-X), Дух Святый исповедуется наравне с Отцом и Сыном (VII). Господь Христос будет судить мир (XVI). Церковь есть соборное единство отдельных верующих (IX). Совершение Церкви в любви, и Церковь отличается от Царствия Божия, ей уготованного (X). Памятник знает два таинства: крещения и евхаристии (VII,IX, X). Крещению предшествует катехизация готовящегося принять христианскую веру (VII). Человек есть образ Божий (V).
Нравственное учение сводится к повторению евангельских заповедей. Перед христианином в общем лежат два пути, жизни и смерти, т.е. добра и зла. Не надо делать другим того, чего мы себе не желаем. Перечисляются обязанности по отношению к себе, другим, к братьям, старейшим, бедным, семье, слугам.
Литургическая часть памятника, хотя и отличается чрезвычайной примитивностью и лаконичностью, как и все произведение, тем не менее, дает ряд ценнейших указаний о строе богослужебной жизни в первые десятилетия после вознесения Господа. Как указано, существуют два таинства, на которых основывается духовная жизнь христианина. Крещению должно предшествовать более или менее длительное оглашение готовящегося; предписывается также пост для крещаемого, крестящего и некоторых других, если могут (VII). Крещаемый должен поститься за день или за два. Крестить надо во имя Отца и Сына и Святого Духа, погружением в живой воде; за отсутствием живой воды (т.е. проточной) можно и в какой-либо другой, лучше в холодной, но можно и в теплой. Пост вообще не должен совпадать с постами лицемеров,. т.е., вероятно, евреев. Иными словами, постными днями определены среда и пятница, в отличие от еврейских понедельника и четверга.
Предписано троекратное в день чтение молитвы Господней Отче наш. Очень интересны молитвы при преломлении Хлеба. Они стоят в теснейшей связи с застольными молитвами евреев. Участие в евхаристии дозволено только крещеным. Молитвы читаются пророками не по писанным формулярам, а сколько они хотят, что указывает на полный расцвет харизматической жизни христианской общины.
Участие в евхаристической жизни предполагает, кроме крещения, еще и святость, т.е. чистоту совести. В противном случае предписано покаяние. В чем оно состоит, не сказано, лишь указывается необходимость исповедания грехов (X, XIV). Приходить к Чаше можно только примиренным с противником своим (XIV).
В памятнике приведены тексты трех молитв, которые могут служить примером харизматического творчества Церкви того времени. В первой молитве, о Чаше, благодарят Бога за святую лозу Давида, отрока Твоего, которая явлена через Иисуса. Во второй молитве, о Хлебе, сказано: Как этот преломляемый хлеб быв рассеян по холмам и, будучи собран, сделался единым, так да соберется Церковь Твоя от концов земли в царствие Твое. Характерно в этом отрывке соборное восприятие церковного единства. В третьей евхаристической молитве возносится благодарение за создание мира и совершается поминовение Церкви, совершенной в любви, собранной от четырех ветров и освященной во царствие Божие. Молитва кончается словами: да приидет благодать и да прейдет мир сей! Осанна Сыну Давидову. Если кто свят, пусть приходит, а кто нет, пусть покается. Маранафа. Аминь. Характерным в этой молитве является зачаток будущего евхаристического канона, начинающегося благодарением Бога за создание мира и переходящего после освящения Даров в ходатайственные молитвы о Церкви, о живых и об усопших.
Обращаясь к иерархически дисциплинарной части памятника, следует подчеркнуть особую динамичность жизни христианской общины в освещении этого произведения. Чувствуется полная неутвержденность всей жизни в земном и временном. Все устремлено к грядущему, чаемому Граду. Здесь нет пребывающего обиталища. Настоящая родина не здесь, а на небе, в будущем царстве Христа, а не во временном господстве властей этого преходящего мира, земных царей и князей. Христианство живет, так сказать, кочевыми интересами на этой планете. Земным привязанностям, патриотизму, национализму нет, и не может быть места в мировоззрении учеников Христовых. Этот мир с его заботами и целями должен в сознании и религиозном чувстве христианина уступить место чаемому царству Небесному. Христианство молится не об утверждении власти земных владык и не о господстве одной национальности над другой, а о том, чтобы пришло царство Божие и чтобы прекратился этот мир: Да прейдет этот мир. Ни в одном памятнике так ясно не выражена независимость и незаинтересованность христианства этим миром, государством, национальными чувствами и пр., как в Учении 12-ти апостолов..
Структура христианской иерархии представляется в Учении таким образом. Она составлена из пяти разных служителей Церкви. Это апостолы, пророки, учители, епископы и диаконы.
Первые три типа служения отличаются от остальных двух тем, что:
1. они не были избираемы, а принимали на себя сами свое служение;
2. они не ограничивались территориально в своем служении, не принадлежали только данной общине, а всей Церкви; они странствуют, проповедуют в разных местах и даже не должны слишком долго задерживаться на одном месте; они наименее оседлы из всех чинов первохристианской иерархии;
3. они должны учить, проповедовать и совершать богослужение, причем в этом последнем они совершенно не стеснены в своем творческом порыве; молитвы ими произносятся экстатически, харизматически и не ограничиваются временем;
4. зато они должны были отличаться исключительной аскетичностью жизни, в особенности апостолы. В частности, апостолы, обращавшие свою проповедь к язычникам, должны были не задерживаться в данном месте больше двух дней, и то в крайнем случае; если же он оставался и на третий день, то это лжепророк. Точно так же им должно было быть свойственно совершенное нестяжание и нищета. Памятник особенно подчеркивает боязнь сребролюбия.
Что касается пророков, то они проповедуют не у язычников, а в среде христиан. Поэтому они не являются странствующими миссионерами, а могут жить оседло. Пророки проповедуют экстатически; они являются

харизматиками.
В отличие от них и от апостолов, учители проповедуют Слово Божье, но не экстатически, а в виде поучений обычного характера. Аскетические требования к ним, как и к пророкам, применяются не в такой острой форме, как к апостолам.
Касательно остальных двух типов служения, т.е. епископского и диаконского, то оно:
1. поставляется общиной из достойных Господа, мужей кротких и не сребролюбивых, правдивых и испытанных.;
2. обязанностью епископов и диаконов было уже не учительство, а администрация и хозяйство общины.
На протяжении всего памятника неоднократно слышится предостережение от сребролюбия и лжепророчества. По-видимому, стяжание считалось одним из самых больших грехов и самозваное служение в Духе, т.е. присвоение себе лже-харизматичности, также имело весьма большое распространение в той среде. Вообще же Дидахи ярко отражает настроение христианской общины в первые десятилетия по вознесении Господа, а именно, его полную незамутненность какими бы то ни было земными привязанностями. Говорить в этой среде о богатстве или национальном характере христианства звучало бы кощунством и отрицанием самой евангельской проповеди.
Мужи Апостольские.
Под именем мужей апостольских подразумевается в истории Церкви ряд церковных писателей из эпохи непосредственно после самих свв. апостолов, или, точнее, конца I и начала II века. Некоторые из них, вне всякого сомнения, были учениками или самовидцами апостолов (св. Игнатий, св. Климент, Папий Иерапольский), другие выдавали себя за таковых (псевдо-Варнава).
Произведения их являются непосредственным продолжением апостольских трудов, в особенности посланий, или же носят несколько апокалиптический характер (так называемый Пастырь Ерма). Но по своему содержанию и по мыслям они далеко уступают последним. Их пастырско-увещательный характер во многом уступает по своему стилю посланиям ап. Павла, не имея полета мыслей и диалектики апостола языков. Круг идей и интересов в них значительно более плоский, чем у апостолов.
В числе писаний апостольских мужей в науке изучаются нижеследующие авторы и произведения:
св. Климент Римский, так называемый псевдо-Варнава, Пастырь Ерма, св. Игнатий Богоносец, св. Поликарп Смирнский и Папий Иерапольский.
Святой Климент Римский.
Святому Клименту Римскому приписывались многие памятники раннего христианства, из коих часть ему явно не принадлежит. Поэтому предстоит разобрать вопрос о следующих памятниках:
1. Первое послание св. Климента к Коринфянам;
2. так называемое его Второе послание;
3. довольно обширная литература, ему не принадлежащая, хотя и надписываемая его именем, но правильнее называемая псевдо-Климентинами:
(а) Омилии или Беседы, Свидания, (Recognitiones, Ἀναγνωρισμοί);
(б) так называемый Апокалипсис Петра или Климента;
(в) Письма к девственницам и иные послания.
Первое Послание к Коринфянам. История памятника.
Первое послание к Коринфянам дошло до нас в двух греческих рукописях:
1. в известном Александрийском кодексе, унциальном манускрипте IV века;
2. в минускульном кодексе Иерусалимского метоха в Константинополе, датированном 1056 г. и содержащем, кроме того, и так называемые Дидахи.
Русский перевод был сделан свящ. П. Преображенским и издан журналом Православное Обозрение в 1895 г. (2е изд.). До того были переводы 1781 г. (Москва) и 1824 г. в Христианских Чтениях. Последний перевод, четвертый, сделан в магистерской диссертации А.Приселкова в 1888 году.
Автор.
В самом произведении писатель себя не называет. Начало послания гласит: Церковь Божья, находящаяся в Риме, Церкви Божьей, находящейся в Коринфе, званным святым, волею Божьей, через Господа нашего Иисуса Христа. Благодать вам и мир от Вседержителя Бога через Иисуса Христа да умножится. Но авторство св. Климента засвидетельствовано церковным историком Евсевием, историком Эгезиппом и св. Иринеем Лионским. Дионисий Коринфский пишет папе Сотиру в 170 г: .... сегодня мы празднуем святой день Господень и прочитали сегодня твое послание, которое мы теперь в дальнейшем будем читать для своего назидания, равно как и ранее написанное нам послание Климента. Письмо Климента было широко использовано впоследствии св. Поликарпом.
По Оригену и Евсевию, под Климентом, автором разбираемого послания, надо понимать того Климента, которого упоминает ап. Павел в своем послании к Филиппийцам (4:3). Судя по псевдо-Климентинам этот Климент был из важного рода Флавиев. Высказывалось предположение о тождестве св. Климента с Титом-Флавием-Климентом, двоюродным братом императора Домициана, которого этот последний казнил по обвинению в атеизме, т.е., возможно, в христианстве. Непонятно в таком случае, как замечает Годэ, молчание об этом мученичестве со стороны свв. Отцов.
По св. Иринею, св. Климент, третий, после Лина и Анаклета, епископ Римский. По Тертуллиану, он рукоположен самим апостолом Петром. Согласно Евсевию, Климент занимал римскую кафедру с 12-го года Домициана до 3-го года Траяна, т.е. с 91-го по 101-й год после Р.Х. Евсевий умалчивает о мученичестве Климента.
Время написания.
Оно определяется последним десятилетием первого века. Расхождения в мнениях ученых незначительны. Определяющим является окончание царствования императора Домициана.
Повод послания.

В Коринфе произошло возмущение нескольких членов общины против своих старших. Из Рима св. Климент посылает настоящее послание с увещанием исправиться и подчиниться надлежащему порядку вещей. Носителями послания являются Клавдий Ефэв, Валерий Витон и некий Фортунат. Предполагают, что этот последний мог быть и коринфянин родом.

Особенности стиля послания.

Этот памятник, в, сущности, пастырское увещательное послание, отличается нравственно библейским тоном. Преимущественно цитируется Ветхий Завет (88 ссылок) перед Новым (только 11 ссылок). Из ветхозаветных книг много раз цитируются книги назидательные: Иов, Притчи, Псалмы. К особенностям цитирования надо отнести и перифразы (из Исаии в 42-й главе; из I Коринфянам в 49-й) и цитирование по памяти: .где-то,. .кто-то говорит,. и т.д., что, впрочем, является вообще отличительной особенностью церковной литературы того времени. Канон Нового Завета, конечно, еще не сформирован; преимуществуют выдержки из Матфея, посланий к Евреям, Римлянам и I Коринфянам.

Содержание послания.

Послание начинается прямо с главной темы, т.е. с тех неожиданных и длительных несчастий и бедствий, которые имели место в Коринфе и которые так чужды и неприемлемы в среде Божьих избранников. а именно с преступного и нечестивого возмущения, которое несколько лиц затеяло, благодаря чему ваше честное, знаменитое и достойное любви имя чрезвычайно бесчестится.

Дальше (I, 2) автор напоминает общине ее прошлое: Кто же из тех пришельцев, что жили у вас, не испытали вашу крепкую и славную веру? Кто не удивлялся вашему мудрому и достойному благочестию во Христе? Кто не повествовал о вашем великолепном обычае гостеприимства? Кто не ублажил вашего совершенного и крепкого ведения? Вы были нелицеприятны во всем, ходили в законе Божьем, подчинялись вашим наставникам, воздавали должную честь вашим старейшинам, воспитывали младших в мерности и благочестии; увещевали женщин совершать все в непорочной, чистой и честной совести, любя надлежащим образом своих мужей. Вы учили управлять своим домом в правилах подчинения и в совершенном целомудрии. (2, 2). .Все вы смирялись и никак не превозносились; больше подчинялись, чем начальствовали, с большим удовольствием давали, чем

принимали и довольствовались путями Божьими. Внимая словам Божьим, вы их ревностно утверждали в ваших сердцах, и страдания Господа были перед вашим взором (2). Таким образом глубокий и крепкий мир был дан всем вам и неутомимая жажда доброделания, и на всех изливалась полнота Св. Духа. Кроме того, и в главе 47-й автор возвращается к тому же печальному факту разделений: Возьмите послание блаженного ап. Павла. Что он в первый раз написал вам в начале своего благовестия? Поистине, он вам писал духовное увещание о себе самом, о Кифе и об Аполлосе по причине вашей наклонности к разделению уже и тогда. Но то разделение причинило вам меньший грех: вы разделились между известными апостолами и мужем, ими установленным. Теперь же некто совратил вас унизить столь известную добродетель вашего братолюбия. Стыдно, возлюбленные, и весьма стыдно, и недостойно жизни во Христе знать, что самая стойкая и древняя Коринфская Церковь, благодаря двум или трем лицам, возмутилась против своих старейшин. И это известие не только достигло до нас, но дошло и к другим, отличным от нас, так что оно явилось причиной хулы на имя Господне, благодаря вашему неразумию, и вас самих поэтому подвергает опасности. Из послания обнаруживается и характер самих бунтарей. Это проповедники, искусные в обсуждении (гл. 21:48). Кроме того, они аскеты и превозносились чистотой плоти (38:2) и харизматики-странники.

Положение Коринфской Церкви рисуется, по разбираемому памятнику в таком виде. Община эта уже древняя в христианском мире (47:6). Апостолы уже умерли: .[...] благодаря ревности и зависти, величайшие и праведнейшие столпы (Церкви) подверглись гонению и пострадали даже до смерти. Представим себе святых апостолов. Вспомним Петра, который по неправедной ревности не раз и не два, но много больше претерпел мучений и, засвидетельствовав таким образом свою веру, прошел к должному месту славы. Благодаря ревности и злобе, и Павел воспринял награду терпения: он семь раз претерпел узы, изгнания, побиение камнями; будучи проповедником на Востоке и на Западе, он заслужил справедливую славу своей веры, научив праведности весь мир и дойдя до границы Запада. т.е. до Испании (V 2-7). Умерли и первые пресвитеры Церкви (XLIV 5). Ныне Церковь управляется епископами и диаконами (XLVII 4-5), но упоминаются и пресвитеры (XLIV 5; LVII1). Автор утверждает, что такое устроение не ново (XLII 5). Апостолы от Господа Иисуса Христа; Христос же от Бога послан. И это в воле Божьей. Апостолы, благодаря воскресению Господа Иисуса Христа, посланы на проповедь грядущего Царствия Божия. Проповедуя по селам и городам, они поставили епископов и диаконов. От древних времен написано о епископах и диаконах. Так и Писание где-то говорит: поставлю епископов их в правде и диаконов их в вере. Это является вольным перифразом из пророка Исайи (9:17): дам правителей твоих в мире и епископов твоих в правде.

Характерно для эсхатологического настроения памятника это место об апостолах и их наследниках. Апостолы благовествовали грядущее царство Божье. Точно так же и их наследники, епископы и диаконы, призваны на проповедь веры в будущее. Ударение ставится здесь именно на том чаемом царстве, а никак не на земном, пребывающем граде. Интерес христианской проповеди в глазах людей того времени лежит в будущем. Эта аскетическая незаинтересованность в настоящем обосновывается ожиданием близкой парусии Господа. Интересы земные: семья, нация, общество, государство . все это преходящий призрак.

Вообще же слова о епископах и диаконах надо ставить в связь с прощальной беседой ап. Павла, обращенной к мелитским епископам (Дн. Ап. 20:7 и след.), и наставлениями ап. Павла ап. Титу (15 и след.). Понятие епископа и пресвитера еще не вполне разграничено. Дело епископов (пресвитеров) . приносить Дары (XLIV 4-5). Литургия называется не преломлением хлеба, как в Дидахи, а приношением Даров. Известны уже пространные молитвы и моления (ходатайственные). (LIX 2).

Богословское содержание этого послания, понятно, не отличается глубиной. До богословской проблематики сознание автора еще не дозрело, да и время к тому не побуждало. Тем не менее, ряд вероучительных истин могут быть

почерпнуты из этого памятника.
Бог есть Отец и Творец этого видимого мира (XIX, XXIII, XXIX, XXXV). Ясно выражена вера в св. Троицу: един Бог, един Христос, и един Дух благодати, излившейся на нас (XLVI 6) или, жив Бог, жив Господь Иисус Христос и Святый Дух (LVIII 2). Духом Святым говорили служители благодати (VIII 1; XLIV 2). Христос Господь призывает через Св. Духа (XXII1). Христос послан от Бога (XLII). Христос Сын Божий, но Он я человек с плотию и душею (XLIX 6). Его страдание есть жертва за людей (VII) для их покаяния и искупления (XII 7). Воскресение Христово есть основание и нашего воскресения в будущем. Ночь пройдет, и день воскресения воссияет (XXIV). Через воскресение и наша вера в грядущее Его царство (XLII).
Проповедуется учение и о воскресении людей, умерших от века. В подтверждение приводится аллегория сгнивающего в земле и прорастающего семени и легендарной птицы феникс (XXIV-XXV). Послание учит о богоустановленности церковной иерархии. Католические писатели в самом факте послания из Рима видят обоснование примата римского епископа и первый прецедент вмешательства его в дела ДРУГИХ Церквей.
Пастырь Ерма. История памятника.
Это произведение раннехристианской письменности было известно учителям древности, и некоторыми из них, в частности св. Иринеем, Тертуллианом, Климентом Александрийским и Оригеном причислялось к книгам Священного Писания. Упоминает о нем и так называемый Мураториев фрагмент. Св. Афанасий Великий назвал Пастыря весьма полезной книгой. Евсевий
свидетельствуя о том, что Пастырь читался во время богослужений, причислял его, однако, к книгам подложным. Так называемый Синайский кодекс включил Пастыря вместе с посланием псевдо-Варнавы в число книг Нового Завета, а абиссинская традиция приписывала его даже самому апостолу Павлу.
Ряд отрывков Пастыря был найден в египетских папирусах, и, кроме того, существуют отрывки этого памятника и на коптском и персидском языках. Пастырь неоднократно издавался в латинской версии, а потом и в греческом оригинале, достаточно критически изучен, и произведение это породило необъятную литературу. В русском переводе оно издано редакцией Православного Обозрения (свящ. П. Преображенского) во II томе Памятников христианской письменности (Москва 1866 г.).
Автор и время написания.
По Оригену, Евсевию, св. Иринею и блаж. Иерониму, автор Пастыря Ерм есть никто иной, как упоминаемый в послании ап. Павла к Римл. (16:14) современник Апостола. В Видении II 4,3 сказано: ....напиши две книги и пошли: одну Клименту, а другую Гранте. Климент отошлет ее во внешние города, ибо это ему предоставлено, а Грапта будет назидать вдов и сирот. Отсюда и возникло предположение о Клименте Римском, и что тут намек на его послание к Коринфской Церкви. Другое мнение, основывающееся на Мураториевом фрагменте, считает автором Ерма, брата римского епископа Пия I. Пий епископствовал от 140 до 155 г. Сам автор, себя называя Ермом, говорит о себе как о вольном отпущеннике. Целый ряд ученых, не принимают ни Ерма из послания к Римлянам, ни брата епископа Пия, приписывая памятник тезоименному ему Ерму, современнику Климента Римского. Было выдвинуто предположение и о двух авторах, т.е. Ерме из послания к Римлянам, составившем якобы Видения, и Ерме, брате Пия, написавшем вторую и третью части книги, т.е. Заповеди и Подобия.
Время написания этого произведения определяется в науке признаками как внешнего, так и внутреннего характера. Внешним может быть признано указание Мураториева фрагмента, составленного около 200 г. и говорящего о недавнем написании Пастыря и как раз в годы епископства Пия I. Внешние указания также достаточно определенны, а именно:
1. Церковь является Ерму в видении как старица (Вид. II 1,4);
2. в Церкви наблюдаются явления заметного разложения и ослабления дисциплины;
3. апостолы и пресвитеры умерли;
4. тема о покаянии, как она поставлена в Пастыре, не может не наводить на мысль о зачинающихся монтанистических настроениях в христианстве;
5. можно найти некоторые намеки на гностические течения (Вид. III 7, 1; Подоб. VIII 6, 5; IX 22, 1) без обозначения, однако, определяющих признаков гностических школ;
6. говорится о большом количестве мучеников, и делается различие между мучениками и исповедниками;
7. можно вывести заключение, что после какого-то гонения (может быть Домицианова, т.е. в годы 81-96 или Траянова, в годы 98-117) наступило сравнительное затишье (в правление Антонина Пия);
8. приводимый обычно в протестантских исследованиях аргумент о неупоминании еще монархического епископата в Риме.
Большинство ученых согласны датировать это произведение годами второй четверти II века, незначительно отклоняясь один от другого.
Место написания этого произведения определяется достаточно твердо.
1. Это внешнее свидетельство Мураториева фрагмента: Пастырь написан в Риме. Но и внутренние данные это косвенно подтверждают. Как бы ни относиться к литературному замыслу этого памятника и как бы критически ни расценивать автобиографическую его ценность, из нескольких мест его явствуют подробности, подтверждающие слова Мураториева Фрагмента.
2. Действие первой части книги, т.е. записанных в ней видений, имело место, вероятно, в окрестностях Рима - Кумы, куда шел Ерм (Вид. 11, 3) Это же географическое название – Кумы, повторяется и в начале II видения.
3. В начале IV Видения прямо сказано: Шел я полем по дороге Кампанской.
4. Если упомянутый в конце II Видения Климент, который отошлет книгу во внешние города, тождествен с епископом Римским Климентом, то и это может служить косвенным подтверждением слов Мураториева фрагмента.
5. Пастырь написан в среде, в которой, наряду с греческим языком, говорили и по-латыни. Не следует, однако,

закрывать глаза и на другую сторону в лексике Пастыря. Его греческий язык оставляет желать много лучшего.
Из библейских книг нет буквальных цитат, но намек на известные новозаветные писания, как например Евангелия, деяния, послания ап. Павла и ап. Иакова, легко могут быть обнаружены. Во II Видении есть даже ссылка на апокрифическую книгу Елдада и Модада. Все это служит характеристике христианских настроений в середине II века, когда Церковь несколько уже почувствовала ослабление первохристианских эсхатологических чаяний, скорбела об известном падении нравов и видела перед собой зачинающиеся монтанистические увлечения ригоризмом.
Общее содержание памятника.
Содержание этого документа естественно распадается на три слоя, а именно 5 видений, 12 заповедей и 10 подобий. Кроме этого деления на Видения, Заповеди и Подобия, можно в Пастыре усмотреть две части: с I по IV Видения,. данные старицею или Церковью откровения, и от V Видения до конца - сообщенное ангелом покаяния учение о нравственной жизни.
Более частным образом содержание Пастыря может быть сведено к нижеследующему:
Видение 1-е содержит рассказ о небесном откровении ему и некое обличение за его собственные несовершенства в личной и семейной жизни. Тут находим и автобиографические данные об авторе.
Видение 2-е есть призвание автора к проповеди.
Видение 3-е является одним из самых замечательных мест всего памятника, т.к. рассказывает о постройке башни, изображающей символически Церковь.
Видение 4-е описывает встречу с каким-то страшным зверем, прообразом будущего гонения на Церковь.
Видение 5-е есть собственно введение во вторую часть произведения, т.е. в Заповеди.
Содержание этой второй части, это Заповеди: 1. о вере в единого Бога; 2. о запрещении злословить; 3. о запрещении лжи; 4. о целомудрии; 5. о печали и терпении; 6. о двух духах при каждом человеке; 7. о страхе Божьем; 8. о воздержании от зла; 9. о молитве; 10. совет избегать уныния; 11. о пороках и борьбе с ними; 12. об удалении от худых пожеланий.
Символические Подобия третьей части могут быть следующим образом представлены:
1. символ грядущего града, напоминающий по своему настроению тему так называемые письма к Диогнету.;
2. символ виноградного дерева и вяза научает тому, что молитва бедного помогает богатому;
3. деревья зимой не обнаруживают никаких признаков, отличающих живое от засохшего, что прообразует, что в настоящей жизни праведников от грешников отличить трудно;
4. символ летних деревьев указывает на различие праведников в будущей жизни от грешников;
5. в этом Подобии символически говорится о посте и чистоте тела, казать должно, что по своей терминологии это одно из самых сомнительных мест в Пастыре, так как о Христе говорится в весьма сбивчивых выражениях;
6. символ богатого пастуха и сытых овец служит прообразом наслаждений в этой жизни и будущих кар;
7. символическое изображение плодов покаяния;
8. ива с ее ветвями, оживающими при поливке, служит символом покаяния и будущих наград; это подобие интересно для аскетических воззрений автора;
9. символическая постройка Церкви, воинствующей и торжествующей. Она должна быть поставлена в связь с постройкой башни из III Видения;
10. последнее Подобие учит о покаянии и милостыне.
Таково, в общем, содержание этого произведения, написанного, как принято думать, неким Ермом, в юности проданным в Рим одной женщине, Роде, но потом получившим свободу, жившим не совсем похвальной жизнью и наказанным разными семейными несчастьями. Явление небесного посланца послужило ему началом покаяния и исправления своей жизни. Небесный ангел в виде пастыря, с сумой, посохом и в белой коже, послужил названием всего памятника.
Пастырь служит очень интересным свидетельством состояния Церкви в то время. Благодаря своему пророчески апокалиптическому характеру, он обнаруживает такие стороны церковной жизни, которые важны для историка. Необходимо остановиться на некоторых подробностях его Видений и Подобий,
Постройка башни (Видение III). Это наиболее замечательное место из всего памятника. Вот то, что я, братие, увидел: усиленно попостившись и помолясь Богу, чтобы Он объявил мне то откровение, которое было мне обещано показать через ту старицу, я в ту же самую ночь увидел старицу и она мне сказала: так как ты так ревностен к познанию всего, то пойди на поле, где молотят, и около 5-го часа я явлюсь к тебе и покажу то, что нужно тебе видеть .... Затем повествуется, как Ерм пришел на указанное ему место и нашел там скамью с льняной подушкой и натянутой на нее парусиной. Ерм молился, исповедал свои грехи, и затем пришла старица с шестью юношами и, посадивши Ерма на скамью, приказала строить башню. Большая башня строилась на водах из блестящих квадратных камней шестью юношами; им помогали десятки тысяч мужей, доставая камни, одни из воды, другие с земли и подавая их юношам. Камни из воды были гладки и ловко приходились к другим камням. Казалось, что вся башня построена из одного камня. Из других камней, доставаемых из земли, не все употреблялись в дело, а некоторые отбрасывались в сторону. Были камни и с трещинами, негодные для постройки. (III 2, 4). Старица объяснила и смысл виденного: Строящаяся башня, которую ты видишь, это я - Церковь, явившаяся тебе, и теперь открою, чтобы ты радовался со святыми ... Тебе откроется то, что тебе нужно, да будет только твое сердце обращено к Богу, и не сомневайся о том, что ты увидишь. (III 3, 3). Башня потому строится на водах, что ваша жизнь благодаря воде спасена и спасется. Основана башня глаголами Вседержителя и преславным именем, а держится невидимой силой Владыки. (III 3, 5). На вопрос Ерма, кто же эти шесть юношей, которые заняты постройкой, старица ответила: Это суть святые ангелы Божьи, первые творения, которым Господь передал всю свою тварь и поручил взращать, строить и владычествовать над всей тварью; благодаря им совершается построение башни.. А те другие, . спросил Ерм, . что приносят камни, кто они такие?. . .И это суть святые ангелы Божьи, но те шесть над ними суть. Когда закончится построение башни, тогда все они вместе

возрадуются вокруг башни и прославят Бога за то, что закончилась постройка башни..
После этого дает старица объяснение насчет камней. Камни четырехугольные, белые и отшлифованные . это суть апостолы, епископы, учители и диаконы, свято проходящие свое служение Богу ... одни из них почили, другие же еще живут. Они всегда были согласны друг с другом, имели между собой мир и слушали друг друга. Поэтому при постройке башни они согласованы между собой. Камни, извлекаемые из глубины реки, суть мученики за имя Господне. Другие камни, извлекаемые из сухого места, подходящие к постройке суть те, которых испытывает Господь и которые исполняют Его заповеди. Другие камни, идущие в здание . это новообращенные. Отложенные камни . это грешники, готовые каяться. Отбрасываемые далеко суть .сыны беззакония.. Лежащие во множестве и шероховатые, не идущие в кладку, это те, кто познали истину, но не остались в ней и не имеют общения со святыми; посему они не годны к употреблению. Потрескавшиеся камни - это люди, питающие в сердце вражду; попорченные камни . это не вполне праведные люди. За ними упоминаются и верующие, но имеющие богатство этого века. Они будут годны для кладки, когда обсечется их богатство (III 5,1). Другие оставшиеся камни суть: верующие, но двоедушные, сомневающиеся; отброшенные в огонь и не способные каяться; такие, что близ воды лежат, но не хотят в воду погрузиться; это те, что слышали слово, хотели креститься во имя Господне, но потом отпали от своего доброго намерения и вернулись к своим похотям. (III 7). Так закончила старица объяснение постройки башни.
Готовые для единства с идеальной Церковью
Апостолы, епископы, учители и диаконы 5,1; Мученики 5,2; Праведники 5,3;Новообращенные 5,4.
Готовые каяться 5,5: Не в общении со святыми 6,2;;Враждующие 6,3Не вполне праведные 6,4;
Богатые 6,5-7.
Из идеальной Церкви исключенные .христиане.
Сыны беззакония 6,1;Сомневающиеся (двоедушные) 7,1; Нераскаянные 7,2; Отказавшиеся креститься 7,3.
Из сказанного ясно, сколь большое значение придаётся автором покаянию. В этом отношении уже можно наметить в памятнике два противоположных направления в христианской дисциплине:
1. более благостного и гибкого отношения к грешникам
2. ригористического, непримиримого, будущего монтанизма.
В Зап. IV 3, 6 сказано: есть одно покаяние; кто постоянно грешит и кается, это нисколько не помогает человеку. Трудно ему спастись. Ерм сам не монтанист, скорее, он даже их будущий противник. Он придерживается более смягченного взгляда на покаяние. Монтанисты считали невозможным прощение в случае прелюбодеяния, убийства и отступничества. Ерм допускает покаяние и тут, но ограничивает это временем. Состояние Церкви ясно рисуется из этого памятника. Пастырь есть проповедь возврата к первоначальной чистоте Церкви. Во время написания этого произведения нравы христианского общества значительно ослабели, а именно, как это явствует из XI заповеди, клир увлекся соблазнами мира; пресвитеры спорили между собой о первенстве; диаконы расхищали достояние вдов и сирот; пророки гордились и искали первенства, жили среди роскоши, торговали своим пророческим даром, предсказывали за деньги; появилось социальное неравенство, богатство с одной и крайняя бедность с другой стороны. Наблюдались случаи отречения от Христа и Евангелия; усомнились в скором пришествии Господа. Ерм получает непосредственно от Бога откровения. Символически он изображает три периода жизни Церкви в трех образах.
Первое: Церковь - старица; дух ее одряхлел в житейских попечениях. Это постепенный упадок нравов в Церкви до проповеди Ерма (Видение III, 1-4).
Второе: Церковь - молодое лицо, но тело и волосы старческие. Это означает постепенное обновление Церкви после проповеди Ерма о скорой парусин Христа (Видение III 12,1-3).
Третье: Церковь - молода и прекрасна. Это ее обновление; цель проповеди исполнилась (Видение III 13,1-4).
Возможно, что тут то же влияние, что и в монтанизме, где Церковь переживает тоже три периода.
Этот исключительный интерес, который Пастырь проявляет к покаянию и покаянной дисциплине поставил на очередь вопрос об отношении Ерма к монтанистическому движению в христианстве. Отождествлять Пастыря с монтанизмом, как уже было только-что указано, невозможно. Между ними существенная разница. Но не замечать некоторого сходства тоже не следует.
Этот похожий на монтанизм взгляд на высокую нравственность, обязательную для христиан, позволяет остановиться несколько подробнее и сделать из учения Пастыря о духовной жизни некоторые выводы.
Тема о покаянии занимает автора на протяжении значительной части книги, и наряду с этим, раскрывается аскетический идеал той среды и того времени. Прежде всего, христианин должен отринуть от себя всякое лукавство и облечься во всякую добродетель праведности. (Зап. I 2). Эти добродетели созидаются на детской простоте и незлобивости, на ровности настроения, на простоте нрава (Зап. II 1-4), великодушии и терпении (Зап. VI, 1), великой широте, веселии и беззаботности (Зап. V 2, 3). Сами слова этих нравственных предписаний дышат какой-то детской незамысловатостью и непосредственной искренностью. Они уравновешивают те звуки ригористической морали, которые могут казаться навеянными монтанистическими настроениями, уже носившимися в воздухе. Это все, во всяком случае, далеко от будущих крайностей манихейства или спиритуалистического аскетизма позднейшего времени в некоторых течениях монашества. Но это опять-таки не означает какой- либо половинчатости или конформизма с делами мира сего. Нравственный идеал Пастыря очень высок, и его духовность, свободная от всякого компромисса, требует полной, безупречной чистоты, праведности и совершенного воздержания. Вершиной духовного совершенства автор считает мученичество за Христово имя. С этого начинается проповедь старицы при построении башни (Вид. III I, 9). Как сказано выше, это видение башни должно быть дополнено VIII Подобием - символическим образом оживающей от поливки и дождя ивы (символ крещения), в котором являются три образа духовности:
1. пострадавшие за закон, т.е. за Сына Божия;

2. пострадавшие за закон и хотя и не вкусившие смерти, но и не отрекшиеся от закона;
3. кроткие и праведные, жившие в чистоте сердца и соблюдшие заповеди Божий.
Характерна также проповедь простоты, незлобия, радости, духа девства и милосердия ко всякому (Подоб. IX 24, 1-2). Важно то, что в понимании этого памятника каждодневный подвиг за чистоту учитывается, как добровольное обречение себя на мученичество. Аскетический идеал в подвиге девства, детской чистоты, праведности, поста, целомудрия и веселия сердца приближается к подвигу исповедников и мучеников и, во всяком случае, превосходит уровень средней обывательской нравственности. Следует при этом отметить, что фраза: Если сделаешь что-либо доброе сверх заповеданного Господом, то приобретешь себе еще большее достоинство и будешь пред Господом славнее, чем имел быть прежд. (Под. V 3, 2), дала католикам повод усмотреть здесь обоснование для их учения об сверхдолжных заслугах и для различения .заповедей Господних. от евангельских советов. Это не находит, разумеется, отклика в науке протестантской.
Пастырь есть красноречивое свидетельство упадка нравов в тогдашнем христианском обществе и сожаление об утраченной некогда чистоте церковных одежд. Почувствовалась необходимость внутренней миссии. При сопоставлении эмпирической действительности с теми высокими заданиями, которые ставятся как в этом памятнике, так и в Дидахи, чувствуется, что жизнь не может этим заданиям удовлетворить, что аскетические требования первохристианства не могли не войти в конфликт со слабостью и греховностью человеческой природы. В Дидахи истинный пророк тем и отличается от лжепророка, что он имеет нрав Господень. Точно так же и Ерм (Зап. XI 16, 7) научается испытывать духоносность пророка по делам его и по жизни. Истинный пророк у него тот, кто кроток, смиренен, чужд всякого лукавства и суетной похоти этого мира, старается быть меньше всех людей. Наоборот, лжепророк рисуется как человек пустой, земного духа и не имеющий силы. Он желает председательствовать, он дерзок, бесстыден, многоречив, склонен к роскоши и ко многим другим порокам, берет платы за свое пророчество, а если не получает мзду, то и не пророчествует. Он и сам пустой человек, и пустых людей пустому учит.
Богословско-философская ценность книги.
В экклезиологии этого памятника есть некая характерная подробность. Кроме известного уже символа Церкви как башни, строящейся у воды, она является автору, как уже известно, в виде некоей старицы. В Видении II 4 автору ставится вопрос, знает ли он, кто эта старица, от которой он получил книгу: Это Сивилла, отвечает он. Ошибаешься, это не так. На вопрос же самого Ерма, кто же она, был дан ответ: Церковь. Почему же она стара? - Потому что создана прежде всех вещей. Потому стара, что ради нее и мир утвержден.
Это напоминает уже известную мысль так называемого Второго послания Климента (XIV,1-2) о том, что Церковь духовная прежде солнца и луны создана. По-видимому, идея о предсуществовании Церкви в то время в среде первых христиан была весьма распространена. Заслуживает внимания, конечно, и то, что произведение со столь сомнительной христологией имело такое распространение в христианской среде, что рядом писателей и учителей Церкви признавалось назидательным, и даже некоторыми боговдохновенным, а кое-где включалось и в канон священных книг. Все это, вероятно, может быть объяснено возвышенным нравственным учением (во II и III частях) и вдохновенной проповедью покаяния, источники которой требовали бы также более внимательного изучения со стороны их безусловной ортодоксальности.

3. МУЖИ АПОСТОЛЬСКИЕ. СВВ. ИГНАТИЙ АНТИОХИЙСКИЙ И ПОЛИКАРП СМИРНСКИЙ

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

О св. Игнатии Антиохийском (известном также под прозванием Богоносец) мы знаем из «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (IV век). Игнатий был вторым епископом антиохийским (после Еводия) и скончался мученической смертью во время правления императора Траяна (+107г.). Согласно Евсевию, он был послан в Рим и отдан на растерзание диким зверям в цирке. По дороге в столицу Игнатий написал ряд посланий, в которых ободрял и утешал малоазиатские христианские общины. До нас дошло семь посланий: Римлянам, Эфесянам, Магнезийцам, Траллийцам, Филадельфийцам, Смирнянам и частное письмо Поликарпу Смирнскому, который собрал эти письма и издал их. Письма св. Игнатия представляют собой драгоценный источник сведений о раннехристианском периоде, о котором нам известно очень мало.

У Игнатия для обозначения христианской общины употребляется глагол парэкео, откуда происходит слово парэкия, означающее «вторичное» или «временное пребывание». Так, по-гречески заглавие Послания к Римлянам буквально означает «К церкви Божией, (временно) пребывающей в Риме». Впоследствии слово парэкия стало техническим термином, обозначающим «приход», т.е. церковную общину, находящуюся в каком-то месте. Это всегда одна и та же Церковь Божия, «временно обитающая» или «странствующая» будь то в Риме, Антиохии, или Москве, ибо истинным «домом» христиан является небесный Иерусалим, который сойдет на землю в конце времен.

Интерес в писаниях св. Игнатия для нас представляют две темы - христология (учение о Христе) и экклесиология (учение о Церкви). Учение Игнатия о Христе окрашено его полемикой против докетов - еретиков, отрицавших материальный аспект Боговоплощения и считавших Христа кем-то вроде бесплотного ангела. Игнатий отвергает всякие сомнения в конкретной материальности тела Христа. Эта конкретность, осязаемость, историчность имеют решающее значение для нашего спасения, ибо если телесный облик Христа был лишь видимостью (как утверждали докеты), то и спасение наше происходит лишь по видимости, а не в действительности. Св. Игнатий, утверждая реальную, плотскую природу Христа, также пользуется словом «плоть» (как Иоанн Богослов) в положительном смысле; иногда его описание Спасителя звучит почти что, как халкидонское вероопределение. Сотериология (учение о спасении) служит основой христианской нравственности, которая состоит в подражании Христу. Это подражание не ограничивается лишь соблюдением нравственного закона, но - как Спаситель полностью и реально воспринял

нашу человеческую участь, так же и мы должны сознательно уподобиться Его жизни и особенно Страстям и смерти:

Гонений нетрудно избежать, но христиане сознательно стремились умереть или пострадать за Христа, тем самым демонстрируя истинную преданность Тому, кто страдал и умер за нас и самое смерть обратил в победу. Отсюда объяснимы пыл и стремление св. Игнатия претерпеть мученичество. *Умоляю вас: не оказывайте мне неблаговременной любви. Оставьте меня быть пищею зверей и посредством их достигнуть Бога. Я пшеница Божия: пусть измелют меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым.* Переход от ветхого к новому лежит через смерть, через полную трансформацию: пшеничные зерна перемалываются в муку, из которой выпекается хлеб: новая жизнь начинается, только когда зерно падает в землю и умирает. Тот же символизм применим и к вину: чтобы изготовить вино, нужно раздавить виноград и дать ему перебродить, дав начало новой, преображенной природе.

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

Церковь осуществляет себя, становится сама собою, когда ее члены сходятся вместе для свершения общего действа. Христианство никогда не выродилось в эзотерическое учение и не породило тайных обществ именно потому, что быть христианином в первую очередь означало физически собираться «вместе» (эп`и то авт`о), осуществляя тем самым важнейшую черту или, скорее, самое сущность Церкви как собрания.

Евхаристия рассматривалась как некое «воспроизведение» Тайной Вечери, и поэтому кто-то один должен был занимать место Христа. Св. Игнатий всегда называет главу евхаристического собрания «епископом», вводя ясность, которой не существовало в новозаветной терминологии, он говорит о роли епископа в местной общине в самых обыденных тонах, как о чем то само собой разумеющемся.

Судя по тому, как деятельность апостолов Петра и Иакова описывается в «Деяниях», они были первыми епископами первохристианской общины в Иерусалиме. Приведем примеры высказываний св. Игнатия о Церкви:

Итак, старайтесь иметь одну евхаристию. Ибо одна плоть Господа нашего Иисуса Христа и одна чаша в единении крови Его, один жертвенник, как и один епископ с пресвитерством и диаконами, сослужителями моими, дабы все, что делаете, делали вы о Боге. ("К Филадельфийцам". 4) *Особенно же бегайте разделений, как начала зол... Все последуйте епископу, как Иисус Христос - Отцу, а пресвитерству, как апостолам.* ("К Смирнянам", 8)

Роль епископа описывается св. Игнатием так: *...Без епископа не делайте ничего, относящегося к Церкви. Только та евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставит это.* ("К Смирнянам". 8) В наше время функции епископа в местной общине фактически осуществляются священниками. *Где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь.* (Там же). В этом тексте впервые в истории христианства мы встречаем выражение «кафолическая Церковь» (кафолик`и экклес`иа). В раннехристианской литературе это выражение не имело смысла географической универсальности, а относилось к «полноте» Церкви (от греческого каф`олон, «согласно целому»). Кафолическая сущность Церкви может реализоваться даже в общине, состоящей только из двух людей. Кафоличность (или соборность) Церкви осуществляется в каждой поместной церкви. В этом смысле все поместные церкви равны и идентичны одна другой, имея своим будущим прообразом небесную Церковь, описанную в «Откровение» св. Иоанна Богослова (гл. 4). Также и все епископы равны между собой, ибо все предстательствуют за одного и того же Христа, совершая одну и ту же евхаристию всегда и повсюду. Все различия между епископами (как, например, между архиепископами, митрополитами и патриархами) носят чисто административный характер. В этом одно из наших основных разногласий с римо-католической Церковью, которая приписывает римскому епископу (папе) полномочия и авторитет превыше всех остальных епископов.

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

* * *

С именем Игнатия Антиохийского связана личность Поликарпа Смирнского (+155-169гг), друга Игнатия, собравшего и издавшего его письма. (По свидетельству ученика Поликарпа, св. Иринея Лионского, Поликарп писал послания соседним церквям, наставляя их в вере.) Поликарп был учеником св. Иоанна Богослова в Эфесе и тем самым принадлежал к традиции малоазиатского христианства, так же как и св. Игнатий. В связи с этим интересен упоминаемый в «Церковной истории» Евсевия конфликт с Римом по поводу даты празднования Пасхи.

В Малой Азии Пасху праздновали четырнадцатого нисана, в один день с иудеями, по обычаю, коренившемуся в символике Евангелия от Иоанна, отождествлявшего Иисуса Христа с пасхальным агнцем. (Все евангелисты единодушно свидетельствуют, что Христос был распят в пятницу, а Тайная Вечеря состоялась в четверг. Но, согласно хронологии четвертого Евангелия, Пасха в том году приходилась на субботу, а согласно синоптикам - на пятницу.

Следовательно, в Евангелии от Иоанна Тайная Вечеря - просто последняя трапеза Спасителя со своими учениками, а в синоптических Евангелия: - это пасхальная трапеза. Поэтому в синоптической традиции символизм пасхального жертвоприношения связан с Тайной Вечерей, а в традиции четвертого Евангелия - с распятием Христа.) Также и символика крови и воды, истекшей из Его копьем пронзенного бедра в момент Его смерти на Кресте, и символика «несокрушенной кости» (Ин. 19:36-38) устанавливают связь между Христом и пасхальным агнцем. В Риме же празднование Пасхи происходило в воскресенье, следующее за четырнадцатым нисана, - обычай, восходящий к хронологии синоптических Евангелий (от Марка, от Матфея и от Луки). Различия между двумя обычаями по существу сводились к литургической, календарной практике и к вопросу, что должно доминировать в литургическом календаре - недельный круг, или же пасхальный. В 155 году св. Поликарп ездил в Рим для обсуждения этой проблемы. Попытка установить малоазиатский обычай в римской церкви успеха не имела, ибо традиция совершать литургию только по воскресеньям к тому времени уже укрепилась довольно прочно. Несмотря на это, одновременное празднование Пасхи не было установлено вплоть до самого Никейского собора (325 г.). Впоследствии обычай праздновать Пасху четырнадцатого нисана был осужден Церковью как ересь «четыредесятников» (или кватродециманов).

До нас дошли три документа, связанных со св. Поликарпом: письмо св. Игнатия Поликарпу. «Послание к Филиппийцам» самого Поликарпа и описание его мученичества в «Послании Смирнской Церкви к Филомелийской Церкви». В «Мученичестве Поликарпа» мы находим первые свидетельства о почитании мучеников и их останков (мощей), а также обычай отмечать день мученичества как день рождения. В этом документе мы обнаруживаем - так же как и у Игнатия - понимание Церкви как Церкви странствующей, не имеющей постоянного места жительства на земле: *Церковь Божия («странствующая») в Смирне к церкви Божией («странствующей») в Филомелии и ко всем тем, кто принадлежит к святой и кафолической Церкви во всех местах...*

В «Послании к Филиппийцам» Поликарп призывает к молитве за власть предержащих - традиция, восходящая к апостолу Павлу, с тем лишь отличием, что во времена Павла не было гонений на христиан. Поликарп же сам пал жертвой жестоких гонений: *Молитесь также за «царей и всех начальствующих» и «за тех, кто гонят и ненавидят вас» и «за врагов креста», дабы «успех твой был для всех очевиден» и «вы бы имели полноту в Нем».*

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

. 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 кафолической 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 нелегко перевести на наше летосчисление. Однако внимательное хронологическое исследование приводит к выводу, что она соответствует 23 февраля 155 года нашей эры.

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.

4.Апологеты.

Общие замечания.

Непосредственно после мужей апостольских в христианской письменности начинается новое течение и появляется новая группа церковных писателей, известных под именем апологетов. Пафос первохристианского ожидания близкого второго пришествия, пророчески вдохновенный стиль проповеди, обстановка харизматического уклада жизни стали постепенно ослабевать. *Пастырь* Ермы рисует нам картину весьма заметного разложения христианской жизни и расстройства дисциплины. Но с другой стороны, на Церковь начинают нападать извне неприятели христианского учения. Сначала это носит характер беспорядочных гонений, вспыхивающих то тут, то там, жертвами коих становились наиболее видные епископы и пресвитеры, но потом преследования становятся более организованными и к чисто правительственным нападениям присоединяются ещё и нападки со стороны языческих писателей, иудейских законников и других. Христианство вынуждено защищаться. Оно не только молчаливо идет на костры и на арену Колизея, но выдвигает из своей среды наиболее способных и ученых мужей, которые могли бы представить власти и языческим ученым, равно как иудейским мудрецам, свои возражения и защиту. Вот эти-то защитники христианства, ограждавшие новое учение словом, а не мечом, и носят название *апологетов*. На протяжении нескольких веков история знает их немало. Но *апологетами*, как особой группой христианских писателей, называются главным образом те просвещенные христианские умы, которые оставили во втором и третьем веках свои защитительные произведения.

Неприятелями христианства, нападавшими на него, были следующие факторы:

1. иудейство, 2. язычество, 3. светская наука и философия, 4. государственная власть.

Методы их нападения различны, почему и различными должны были быть способы защиты христиан. Они требуют, каждый в отдельности, своего внимательного разбора.

Иудаизм. Он восстал на христианство в лице своего священства и законнического сословия. Христианство само родилось в иудейской среде, но, в глазах левитов и книжников, являлось изменником этой среде, его породившей. Христианство очень скоро не убоялось порвать с той средой, из которой о само вышло. Оно отреклось от всего того,

что не совмещалось с евангельским учением. Если первое время быт христиан мало чем отличался и даже почти совпадал с бытом Иудеев, то очень скоро он от него совершенно отделился: вместо обрезания - крещение; вместо жертвенного кодекса храма - бескровная евхаристическая жертва; вместо стеснительных пищевых запретов - широта апостольской проповеди при принципиальном сохранении поста и аскезы, но, конечно, иных, чем у иудеев.

Весь быт иудейства восставал поэтому против новой религии. Непримиримость к ней у иудеев потому-то и должна была быть сильней, чем к языческим религиям, что в христианстве иудейство усматривало измену себе и своему прошлому. Первое обвинение христианства иудейством мы находим уже в *Деяниях Апостолов*. Защитительная речь архидиакона Стефана есть поэтому, если угодно, первая апология христианства. Иудейские обвинения христианству могут быть сведены к следующим:

• христиане - многобожники (неправильное понимание иудеями догмата о Св. Троице);

• христиане отреклись от Закона и не исполняют его;

• христиане изменники вере своих отцов.

На все это христианство давало часто ответ, но систематически составленной апологией против иудейства должно быть признано одно произведение этого II в., а именно *Разговор с Трифоном Иудеем* св. мученика Иустина Философа.

Язычество. Также в лице своего быта, жрецов и унаследованных традиций нападает на христианскую религию. Но язычество не было внутренне едино, оно не представляло такого монолита, каким было иудейство; у него не было единой внутренней организации в виде синедриона. Язычество само внутренне разлагалось. Верования жрецов не могли увлекать образованных подданных империи; их исполняли в силу традиции, но внутренне в них сомневались. Что важнее, пестрота религиозных верований, утонченность образования и распространение философских учений постепенно разлагали ту или иную религиозную общину. Если же оно и нападало на новую религию *галилеян*, то нападало, как и на другие соседние религиозные обычаи и верования, но одного общего фронта языческого не существовало и не могло существовать. Здесь поэтому и само христианство пользовалось иными средствами борьбы, чем с иудейством. Если с этим последним христиане боролись защитою, доказывая, что они-то и являются истинными последователями и исполнителями Ветхого Завета, нашедшего у них новые, более полные и совершенные формы жизни; если христиане считали себя должными доказывать иудейству, что они не изменники и не отступники, то против язычества этих обязательств у них не было и быть не могло. Христиане сами часто переходили в нападение, обличая ту или иную сторону языческой религиозной жизни: их мифологические непоследовательности и нелепости, безнравственную жизнь, суеверия, гадания и пр. Борьба апологетов против языческой среды и их обвинений была поэтому часто не только оборонительной, но и наступательной. Христианские писатели обличают у язычников идолопоклонение, в некоторых случаях и антрополатрию, безнравственность жизни и религиозное обоснование этой безнравственности, суеверие, фатализм, распространенность гаданий и, любимая нота христианских писателей, участие демонов в религиозном быту языческих народов. Против язычников писали почти все христианские апологеты как II-III вв., так и последующего времени.

Философия. Понимая под этим не только одну науку любомудрия и искусство метафизических и логических построений, а всю вообще культуру тогдашнего мира, надо остановиться несколько дольше на этом противнике.

1. Первое, что надо отметить, это то, что философия и вся тогдашняя цивилизация очень нескоро обратили серьезное внимание на ново-народившееся явление христианства. Если не считать Лукиана Самосатского, то только один Цельз в конце II века дал действительно стоящий серьезного рассмотрения анализ христианского учения.

2. С другой стороны, само понятие философии не представляет собою чего-то единого. Ко времени выхода христианства на историческое поприще греко-римский мир знал очень сложную сеть философских построений, в значительной мере несогласных между собой. Христианским апологетам, поскольку они возражали философам, приходилось отражать то одно, то другое нападение на христиан. Требовалось, таким образом, знать философию вообще, быть философски образованным умом в наиболее широком смысле этого слова.

3. Наконец и самое важное: выходя на борьбу с философской мыслью христианство должно было иметь готовое не только религиозное, но и философское оружие. Нужно было выработать свою христианскую философию. Обыкновенно мало обращается внимание на философию свв. отцов. Говорят больше и чаще об их богословии. Выходя на борьбу с нехристианской мыслью, христианство должно было ей противопоставить свою, христианскую мысль. Вовлеченная в исторический процесс, религия Христовых учеников не могла ограничиться одной только иудейской традицией, не могла бороться только с одними законниками и первыми талмудистами, но создавать свою философскую систему мысли.

Государственная власть. Государственная власть также являлась противником расширявшейся христианской религии, при этом противником наиболее ощутимым, т. к. она обладала мощью, налаженным аппаратом государственного сыска, судебными установлениями и в лице языческих жрецов имела всегда готовых споспешников нахождения и преследования христиан. Государство преследовало христиан с трех различных точек зрения, а именно: религиозной, юридической и политической.

Религия вообще была государством включена в общий строй государственного быта и устройства. Религии были признаны властью, имели право существования, но и религии были обязаны подчиняться общему взгляду государства на них. Государство почивало на религиозном основании, существовал государственный культ, и государство, как сила тоталитарная, вмешивалось в отправление этого культа. Апофеоз императоров был религиозно государственным моментом; жертвы богам были обязательны; отказ от участия в этой общегосударственной жизни были поэтому преступлением государственного характера. Религия была не частным делом, а национальным обязательством. С точки зрения юридической, положение христиан было безнадежным, как они заранее были осуждены и объявлялись вне закона за свое нежелание участвовать в государственной религии. С политической точки зрения христианство было опасно для Рима, как какое-то анархическое сообщество, уклоняющееся от жизни

государства. Христианам предъявлялись обвинения в какой-то тайной организации, их вечери любви расценивались как какие-то подпольные собрания, из этого делались чудовищные предположения о безнравственных сборищах с человеческими жертвоприношениями и пр. Посему и апологеты должны были быть способными дать ответ на эти обвинения.

Из числа их история христианской письменности знает следующих: 1. Квадрата, или Кодрата; 2. Аристида, афинского философа; 3. Аристона Пелльского; 4. Св. мученика Иустина Философа; 5. Татиана Ассирийца; 6. Св.Афинагора; 7. Св. Оеофила Антиохийского;8. Ермия философа; 9.Марка Минуция Феликса; 10. Тертуллиана.

Квадрат. Первым в ряду христианских апологетов считается Квадрат, о котором мы имеем самые скудные сведения. Евсевий в *Церковной историй* говорится о Квадрате с ясным указанием на передачу им импер. Адриану апологетического трактата, составленного им в защиту нашей религии, потому что тогда злые люди пытались вредить нашим. Книга эта, по словам историка, была широко распространена в среде христиан и отличалась блеском ума и апостольского правоверия. В защиту истинности христианской религии апологет приводит чудесные явления, чем пытается подтвердить божественное происхождение христианства. В *Хронике* Евсевия указано, что Квадрат передал свою апологию импер. Адриану в Афинах, с указанием точной даты 125 г. Квадрат, поскольку он имел отношение к Афинам и говорил там с императором от имени христиан, мог бы быть и епископом этого города.

Аристид. Сведений о жизни этого писателя древности почти не сохранилось. Единственным источником должен быть признан все тот же Евсевий. В том же месте своей истории, где он говорит о Квадрате, упоминается также имя Аристида. В *Хронике* сказано, что Аристид был афинским философом, обращенным в христианство, и что он в 125 г. передал свою *Апологию* императору. Небольшая по объему (17 глав) *Апология* Аристида Афинского представляет собою немалый интерес для истории христианской письменности вообще, а для развития защитительной литературы в особенности. Её значение не в богословской значимости, а скорее в её духе и стиле. Два главных момента важны в этом отношении: 1. защита чистого единобожия; 2. раскрытие христианского учения.

Про Бога он пишет: *Бог не имеет имени, ибо наименование есть общее свойство тварных существ [...] В Нем нет различия мужеского и женского начала [...] Небо Его не обнимает, но Он небо и все видимое и невидимое содержит Собою.* Примечательно такое понимание Божества. В нем заложено все будущее восточное апофатическое направление в богословствовании. *Апология* направлена против язычников; может быть уже ощущается опасность гностических баснословий о мужском и женском начале в Божестве.

Особенно интересна глава вторая этого произведения, так как в ней дано нечто, что может быть при желании названо *исповеданием веры*, неким кратким *символом.* Важно отметить, что в основу этой *Апологии* и вошло твердое исповедание веры в Единого Бога Творца и Вседержителя, равно как и монотеистическая космология, перед нами находится одно из наиболее ранних исповеданий Троичности Бога. В основе этого *символа Аристида* лежит доксологическая крещальная формула.

Аристон Пелльский. Это иудео-христианин первой половины II века. Евсевий в своем описании разрушения Иерусалима во время восстания Варкохбы упоминает Аристона Пелльского, историка, писавшего об этих событиях. Согласно *Хроникон пасхале* VII в., Аристон Пелльский был писателем некоей Апологии к императору Адриану. Никаких упоминаний или цитат у авторов древности об этом мы не находим.

В схолии Максима Исповедника на *Таинственное Богословие* псевдо-Ареопагита, Аристон должен быть автором так называемого *Диалога Иассона и Паписка*. Этот диалог между иудео-христианином Иассоном и александрийским евреем Паписком состоит в доказательствах божественности Христа на основании ветхозаветных пророчеств. Паписк убеждается и просит о крещении. Если Аристон является действительно автором Диалога, то он был написан между 135 и 150 годами.

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

Афинагор известен нам прежде всего как автор «Апологии» (или «Прошения о христианах»), написанной около 177 года и адресованной «Марку Антонину и Люцию Аврелию Коммоду, самодержцам армянским, сарматским и, что выше всего, философам». В надписании к «Апологии» Афинагор называет себя «афинянином, философом христианским». О жизни его нам ничего не известно. Как защитник христианства он высказывает ряд положений, общих для всех апологетов. В частности, он опровергает обвинение в безбожии, показывая, что христиане веруют в единого Бога, верховного Творца мироздания, троичного в Лицах. Затем он отвергает безобразные слухи о людоедстве, якобы практикуемом в христианских собраниях. Не говоря подробно о таинствах, Афинагор, насколько это нужно для его защиты, описывает внутреннюю структуру христианской жизни, особенно подчеркивая нравственную дисциплину своих единоверцев. Среди христианских добродетелей особо важное место он отводит чистоте брачной жизни. Афинагор настаивает на абсолютной единственности брака. Он прямо говорит о том, что лишь подразумевается в писаниях Павла: второй брак - не что иное, как «респектабельное прелюбодеяние». В богословском отношении сочинения Афинагора не представляют особого интереса.

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

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

В писаниях св. Феофила мы находим интересное обсуждение вопроса о бессмертии души, правда, не на очень высоком богословском уровне. Феофил утверждает, что по природе бессмертен один лишь Бог, для человека же

выбор смерти или вечной нетленной жизни зависит от него самого. В этом заключается истинно христианское определение человека, как свободного существа.

Татиан по прозвищу Ассириец (или Сириец), о котором известно, что он обратился в христианство в Риме, вероятно, под влиянием самого Иустина Философа, учеником которого был Татиан. В 172 году он отправился на Восток, в Сирию, где впал в гностические заблуждения и сделался ярым противником греческой философии. Обладая, по всей видимости, характером, склонным к крайностям, он увлекся строгой аскезой и основал секту энкратитов, отвергавших брак и употребление мяса и вина. Крайними энкратитами были акварии, которые совершали евхаристию с хлебом и водой, но об их связи с Татианом нам не известно.

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

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

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

4.2. и 4.3. СВ. ИУСТИН МУЧЕНИК

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

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

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

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

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

О св. Иустине Мученике нам известно из «Церковной истории» Евсевия. Кроме того, до нас дошел официальный протокол его мученичества. Иустин родился в образованной семье римскою чиновника в Палестине (в городе Флавианополисе, как римляне называли Шехем). Он получил классическое языческие образование, т.е. изучал греческих философов, и в частности Платона. Его обращение в христианство носило интеллектуальный характер, но у Евсевия оно описывается в несколько романтических красках. Однажды, гуляя по пляжу, он повстречал старика, который убедил его в том, что все ветхозаветные пророки и были истинными философами. Также на Иустина произвело большое впечатление то мужество, с которым умирали христианские мученики. Уже по обращении в христианство Иустин получил свой «паллиум» (так называлась одежда, которую носили философы) в Эфесе. «Степень» философа давала ему право заняться преподавательской деятельностью, и Иустин отправился в Рим, где открыл свою собственную школу. Он претерпел мученическую кончину через обезглавление вместе с шестью своими

учениками во время гонения императора Антонина Пия (138-167 гг.), в правление префекта Юния Рустика, т.е. в 60-х годах второго века.

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

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

«Разговор с Трифоном» - самая ранняя известная в истории апология против иудаизма, к сожалению, не дошедшая до нас полностью. «Разговор» представляет собой двухдневную дискуссию с ученым евреем Трифоном (возможно, это был известный в то время раввин Тарфон). Во вступлении содержится подробное описание интеллектуального пути и обращения Иустина. Дальнейшие главы посвящены христианскому пониманию Ветхого Завета. В них объяснялось, что Моисеев закон был дан евреям лишь на время и что истинный и вечный смысл Ветхого Завета открыт в христианстве. Народы, уверовавшие в Христа и последовавшие за Ним, составляют Новый Израиль, воистину избранный народ Божий.

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

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

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

В творениях св. Иустина, как и у св. Иринея Лионского, мы встречаем одно из самых ранних свидетельств почитания девы Марии. Он тоже пользуется образом Марии как новой Евы, которым впоследствии пользовались многие богословы. Его интересовали и текстологические проблемы. В частности, он обсуждает греческий перевод текста пророка Исайи «...се, Дева во чреве приимет...» (Ис. 7:14). Противник Иустина Трифон оспаривал правильность греческого перевода, утверждая, что еврейское слово «альма» означает просто «молодая женщина». Иустин указывает на примеры, где это слово означает именно «дева», и защищает правильность перевода Семидесяти толковников (Септуагинта), использованный в евангельском рассказе о Рождестве Христовом и в котором слово «алма» переведено как «дева».

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

Потом мы приводим их туда, где есть вода, и они возрождаются таким же образом, как сами мы возродились, то есть омываются тогда водою во имя Бога Отца и владыки всего, и Спасителя нашего Иисуса Христа и Духа Святого. ... Так как мы не знаем первого своего рождения ... и выросли в худых нравах и дурном образе жизни, то, чтобы не оставаться нам чадами необходимости и неведения, но чадами свободы и знания и чтобы получить нам отпущение прежних грехов, - в воде именуется на хотящем возродиться имя Отца всего и владыки Бога... А омовение это называется просвещением, потому что просвещаются умом те, которые познают это. ("Первая апология", 61)

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

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

... Никто не может сказать имени неизреченного Бога; если же кто и осмелился бы сказать, что оно есть, тот показал бы ужасное безумие... И при имени Иисуса Христа... и при имени Духа Святого... омывается просвещенный. (Там же, 61)

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

После того, как омоется таким образом уверовавший и давший свое согласие, мы ведем его к так называемым братьям в общее собрание для того, чтобы со всем усердием совершить общие молитвы как о себе, так и о просвещенном и о всех других, повсюду находящихся, дабы удостоиться нам, познавшим истину, явиться и по делам добрыми гражданами и исполнителями заповедей, для получения вечного спасения.(Там же, 65)

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

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

Пища эта у нас называется евхаристиею (благодарением), и никому другому не позволяется участвовать в ней, как только тому, кто верует в истину учения нашего и омылся омовением во оставление грехов и в возрождение, и живет так, как заповедал Христос. Ибо мы принимаем это не как обыкновенный хлеб или обыкновенное питье: но как Христос, Спаситель наш, Словом Божиим воплотился и имел плоть и кровь для спасения нашего, таким же образом пища эта, над которой совершено благодарение через молитву слова Его и от которой через уподобление получает питание наша кровь и плоть, есть - как мы научены - плоть и кровь того воплотившегося Иисуса. Ибо апостолы в написанных ими сказаниях, которые называются евангелиями, передали, что им было так заповедано: Иисус взял хлеб и благодарил и сказал: Это делайте в Мое воспоминание, это есть тело Мое; подобным образом Он взял чашу и благодарил и сказал: это есть кровь Моя, и подал им одним (Мф. 26:26-28). ... С того времени мы всегда между собою делаем воспоминание об этом... В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам; и читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы. Когда же окончим молитву, тогда ... приносится хлеб, и вино, и вода; и предстоятель также воссылает молитвы и благодарения, сколько он может. Народ выражает свое согласие словом «аминь», и бывает раздаяние каждому и приобщение даров, над коими совершено благодарение, а к небывшим они посылаются через диаконов... В день же солнца мы все делаем собрание потому, что это есть первый день, в который Бог, изменивши мрак и вещество, сотворил мир, и Иисус Христос, Спаситель наш, в тот же день воскрес из мертвых. (Там же. 65-67)

В этом очень подробном описании следует отметить следующие важные моменты. Церковь собирается «в одном месте» (эп`и то авт`о) - как уже обсуждалось, это выражение, по-видимому, служило техническим термином для обозначения церковного собрания. Собрание возглавляется «предстоятелем» (употреблявшееся Игнатием слово «епископ» еще не вошло во всеобщее употребление), который подробно «совершает благодарение (евхаристию) Отцу». Иустин особо останавливается на значении еврейского слова «аминь» (да будет), которым весь присутствующий народ выражает свое согласие со словами и действиями предстоятеля.

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

* * *

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

5. БОРЬБА С ГНОСТИЦИЗМОМ

Молодому христианству второго века приходилось противостоять как внешним, так и внутренним опасностям. Извне ему угрожали гонения римского имперского правительства, которые то утихали, то вспыхивали с новой силой. Другую опасность представляло гностическое умонастроение, распространившееся и среди христиан, и вне Церкви. Гностицизм не был единым направлением, но, скорее, был представлен категорией людей, объединенных особой

богословской и психологической направленностью. Эти люди утверждали, что они обладают неким высшим, привилегированным знанием, гнозисом. Различия между христианами и гностиками сводятся прежде всего к тому, каким образом приобретается это знание: гностическое знание передается и приобретается на индивидуальном уровне, христианское - принадлежит всей Церкви как целому, существует и коренная разница в содержании веры.

В ранне-христианский период было особенно важно установить границу между ними, ибо гностицизм, противопоставив себя христианству, представлял для него серьезную угрозу как изнутри, так и извне.

Совокупность религиозно философских систем, называемая гностицизмом, основывалась на фактах и учении христианства. Более того, гностики всегда старались подкрепить свое учение ссылками на самого Христа, от которого тайное знание якобы передавалось от человека к человеку. Согласно утверждениям гностиков, происхождение многих гностических теорий восходило к Марии Магдалине, которой Спаситель по своем Воскресении будто бы открыл много разных тайн. От нее это эзотерическое знание дошло до последующих поколений через ряд избранных духовных людей - элиты, достойной хранить недоступный простым смертным гнозис.

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

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

Другой чертой системы Валентина было увлечение триадами. Троичность прослеживается на всех уровнях: трем «богам» (верховному богу, демиургу и дьяволу) на антропологическом уровне соответствовала триада духа, души и тела. В космологии также различалось три «мира»: высшие сферы, подвластные верховному богу; царство Ягве и, наконец, земля, находящаяся под юрисдикцией дьявола, «князя мира сего». В истории троичность проявлялась в том, что все люди подразделялись на три категории в зависимости от происхождения. Элиту составляли потомки Сифа, к которым причисляли себя последователи Валентина. Обыкновенные христиане вели свой род от наивного Авеля, язычники же считались потомками убийцы - Каина.

В системе **Василида** реальность описывалась как некая многослойная сфера. На самой высшей ступени иерархии, превыше всего сущего, находится верховный Бог, нерожденный Отец Иисуса Христа. Этот верховный Бог родил Разум (Нус). который в свою очередь родил Слово (Л`огос). От Слова произошло Целомудрие (Фр`онисис), а от Целомудрия родились Мудрость (София) и Сила (Д`инамис). Мудрость и Сила вступили в брак и породили все то разнообразие существ, которых мы называем «силами небесными». Еще ниже на иерархической лестнице находятся 365 небес. Апостол Павел был взят лишь до третьего неба, но гностикам доступны высшие сферы. Каждое небо находится под руководством соответствующего ангела, и самым нижним небом управляет Ягве. Такого рода видение мира могло легко послужить основанием для астрологии, часто практикуемой в гностических кругах.

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

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

Третьим представителем гностицизма был **Маркион**, идеи которого были не столь фантастичны, сколь учения Валентина и Василида. Будучи дважды отлучен от Церкви (в первый раз своим собственным отцом, который был епископом), Маркион основал раскольничью церковь и начал проповедовать свой собственный вариант христианства. Маркион отвергал весь Ветхий Завет, а в Новом признавал лишь Евангелие от Луки и десять посланий апостола Павла. Он особенно отвергал те места, которые противоречили его учению (как, например, историю рождения и детства Христа). Согласно Маркиону, служение Иисуса началось в Галилее, и был Он не Спасителем и Сыном Божиим, а еврейским раввином, учение которого лучше всего изложено у ап. Павла. В основе маркионизма также лежит учение о двух началах бытия, характерное для всех гностических учений, наряду с отрицанием ветхозаветной истории.

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

Св. Ириней родился в середине второго века (между 140 и 160 гг.) в Малой Азии. Он был близок к св. Поликарпу Смирнскому и тем самым принадлежал к малоазийской богословской традиции, восходящей к евангелисту Иоанну. По переезде на Запад он сделался пресвитером, а потом (в 190 г.) и епископом города Лиона (лат. Лугдунум) в

Галлии. Известно, что он - так же как и его учитель Поликарп - принимал участие в диспуте по поводу даты празднования Пасхи и пытался примирить римскую точку зрения с малоазийской. Согласно Евсевию, св. Ириней скончался мученически во время гонения императора Септимия Севера (ок. 202 г.).

Большинство сочинений св. Иринея целиком не сохранились и известны нам лишь в отрывках и по упоминаниям у древнейших историков. Целиком до нас дошли: 1) сохранившаяся лишь в армянском переводе небольшая книга «Изложение проповеди апостольской» (т.е. основного содержания христианской веры), впервые опубликованная в 1907 г. и 2) пять книг «Против ересей», особенно важное для истории развития христианской мысли сочинение, сохранившееся в древнем, известном еще Тертуллиану, латинском переводе. В сочинении «Против ересей» книга 1 содержит описание гностического учения Валентина. Во второй и наименее интересной книге содержится опровержение гностиков «на основании доводов разума». В третьей книге обсуждается наиважнейший вопрос о церковном Предании и отличие в понимании этого вопроса между гностиками и христианами. Четвертая книга, посвященная проблемам св. Писания, также чрезвычайно важна для нас. В ней автор часто цитирует новозаветные тексты, пользуясь именно тем списком книг, которые впоследствии будут признаны каноническими. В пятой книге обсуждается воскресение: одностороннему взгляду гностиков, верящих лишь в воскресение души, противопоставляется христианская антропология, рассматривающая человека как единство физического и духовного элементов. На этом основании Ириней говорит о воскресении всего человека - как целокупности тела и души.

Ириней считал человека целокупным единством, в котором физическое и духовное начала существуют неотделимо друг от друга. Однако в едином человеческом бытии различается как бы три «полюса» - дух, душа и тело. Такой трихотомический взгляд на человека характерен для христианской антропологии, и мы встречаемся с ним уже у апостола Павла (1 Кор. 15:50). В христианском откровении (а также у св. Иринея и др. отцов) этическое противопоставление между душой и телом отсутствует: человек сотворен как единство души и тела, и оба они, будучи творением Божиим, «хороши», потому что подчинены Духу Божию: Предлагаемая Иринеем схема очень динамична: духу принадлежит господство над телом, душа же подвижно располагается между ними; чем ближе к духу «поднимается» душа, тем больше человек приближается к Богу, чем ниже она «спускается», тем ближе человек к животному.

Часто св.Иреней говорит о Духе с заглавным "Д", и этом не вполне ясно, имеет ли он в виду человеческий дух или же Дух Божий в человеке.Для Иринея не существует трудностей, связанных с общением между человеком и Богом. Дух в человеке есть не что иное, как Дух Божий. Это учение об общении с Богом, о «причастии» Ему направлено против гностиков, отрицавшие значение тела. «Образ и подобие» человека Богу следует представлять не в виде отражения или картинки, а в категориях единства, общей жизни, общения или участия. Такое понимание человека в общении с Богом через принадлежащий им обоим Дух Святой в современном богословии носит название «теоцентрической антропологии». Основной принцип теоцентрической антропологии состоит в том, что Дух Божий присущ человеку «по природе», потому что человек был создан дуновением Духа Божия и без Него превращается в животное. Такое понимание в корне чуждо распространенному на Западе противопоставлению природы и благодати - для спасения человеку необходимо нечто добавочное, внешнее, а именно благодать, которой он по природе своей не обладает и которая может быть дарована одним лишь Богом.

Как уже отмечалось, антропология св. Иринея служит ключом к пониманию его учения о Воплощении, искуплении и спасении. Грехопадение, согласно Иринею, состояло в том, что человек пренебрег своим духовным началом и сделал плоть единственным критерием жизни и самосознания. Воплощение и искупление заключались в восстановлении первозданной гармонии человеческой природы во Христе, в противовес гностикам, утверждаюим, что человек сотворен не Богом, а низшим божеством, демиургом, и поэтому существует в жалком, низменном состоянии, в удалении от Бога.

Св. Ириней противополагает учению гностиков свое представление о Боге, как о создателе человека. Человек сотворен Словом и Духом - как бы двумя «руками» Божиими - по образу и подобию Божию, способным к участию в божественной жизни. Грехопадение хотя и разорвало связь между человеком и Богом и разрушило подобие, однако не уничтожило образ. Спасение заключается в воссоздании, восстановлении (анакефал`еосис) всего нарушенного миропорядка, в том числе и подобия человека Богу. Это восстановление человека происходит во Христе через соединение человека с Духом: Бог, будучи сам источник Духа, делает Дух источником человеческой жизни, тем самым возвращая человека к первозданной цельности, к способности быть причастником Божиим.

Помимо идеи восстановления у св. Иринея мы находим новозаветное типологическое сопоставление ветхого Адама с новым Адамом - Христом - и ветхой Евы с новой Евой - девой Марией, - самое раннее в истории христианской литературы упоминание роли Богородицы в истории спасения. Противопоставление между падшей и обновленной жизнью человека рассматривается не в терминах вины и прощения (что впоследствии станет характерной чертой западного богословия), а в терминах жизни и смерти - в зависимости от присутствия или отсутствия в человеке Духа Божия, который есть «жизнедавец», т.е. единственный источник жизни в человеке.

Понимание таинств у св. Иринея прямо вытекает из его антропологии и сотериологии (учении о спасении): *если не спасется плоть, то значит и Господь не искупил нас своею кровию и чаша Евхаристии не есть общение крови Его, и хлеб, нами преломляемый, не есть общение тела Его. Ибо кровь может исходить только из жил и плоти и прочего, что составляет сущность человека, которою истинно сделалось Слово Божие и искупило нас своею кровью, как апостол говорит: «в Нем мы имеем искупление кровью Его и прощение грехов» (Кол. 1:14*

Иными словами Воплощение и восстановление лежат в основе нашего совершения евхаристии, через которую человек в самом реальном, физическом смысле делается причастником Божиим. Для Иринея через евхаристию не только человек, но и все творение воссоединяется со своим Творцом и Спасителем. Из этого следует характерное для христианства уважение к природе и ко всякой твари, а в особенности к человеческому телу. Творение есть создание Божие: оно возвращается к Творцу, «причащается» Его жизни, а, следовательно, не принадлежит нам, и мы не имеем

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

Третья книга сочинения «Против ересей» представляет особый интерес, так как в ней обсуждаются и по сей день животрепещущие вопросы о св. Предании. Отрицая элитарный подход гностиков и отстаивая кафоличность православной Церкви, св. Ириней выдвигал два критерия правильности наших суждений об истине. Во-первых, он говорил о догматическом единстве четырех Евангелий, а во-вторых - о священном Предании, доступном и открытом для всех. По поводу первого критерия необходимо сказать, что во времена Иринея новозаветный канон еще не был установлен. Тот факт, что Ириней, руководствуясь собственным церковным «чутьем», ссылался именно на те Евангелия, которые впоследствии были признаны каноническими, следует отнести к области чудес - его водителем был сам Дух Святой. Ириней отбросил все гностические Евангелия и объявил четыре книги - Евангелия от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна - авторитетным Писанием Церкви. Очевидно, что его критерием для выбора тех, а не других Евангелий была вера Церкви. Подлинны лишь те Евангелия, в которых содержатся определенные утверждения касательно нашей веры, а вера сохраняется в церковной общине, восходящей к апостолам. Таким образом, подлинность евангельского свидетельства, которое в силу своего догматического единства является «знаком» Истины, неотделима от понятия Предания.

Поэтому вторым и основным критерием Истины у св. Иринея было именно Предание. Предание существовало и у гностиков, но у них оно носило частный, секретный характер. Именно против этого и возражал Ириней, утверждая, что Бог ничего не делает втайне, для отдельных избранных личностей, но искупает и спасает все человечество и через него весь тварный мир. Церковь и Предание для Иринея имеют универсальный вселенский характер. Другим доказательством ложности учения гностиков было существование у них многих преданий, в отличие от одного истинного церковного учения, опирающегося на единое «предание апостолов, отрытое во всем мире». Далее, у св. Иринея мы впервые находим учение об епископском преемстве, начиная с апостольских времен. Согласно тексту св. Иринея, ни Петр, ни Павел епископами не были, и вообще ни один из апостолов епископом в собственном смысле слова не был: их миссия заключалась в распространении христианства и требовала постоянного перемещения с места на место. Первым епископом Римским был Лин, потом Анаклит, третьим епископство наследовал Климент и т.д. Поэтому выражение «апостольское преемство» нуждается в некотором разъяснении.

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

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

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

6. Расколы и борьба Церкви против них

СВ. КИПРИАН КАРФАГЕНСКИЙ

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

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

Вскоре после вступления Киприана на епископский престол император Декий начал жестокое преследование

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

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

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

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

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

Творения св. Киприана можно в основном разделить на апологетические и этические. Особняком стоят уже упоминавшиеся книги «О падших» и «О единстве кафолической Церкви». Апологетические сочинения Киприана написаны в традиции апологий Тертуллиана и отличаются таким же строгим максимализмом. До нас дошли три длинных письма, по сути дела написанных в форме трактатов. В письме «К Донату» описывается обращение Киприана в христианство и обсуждается природа крещения, как вступление в новую жизнь, наполненную покоем и счастием христианской веры. Письмо «К Димитриану» представляет опровержение язычника Димитриана, утверждавшего, что христиане повинны в войне, море, голоде и засухе. Эти напасти объяснялись нежеланием христиан совершить жертвоприношение идолам. Письмо «К Квирину» очень важно для историков, изучающих латинский текст Библии, ибо оно содержит множество ветхозаветных цитат в раннем латинском переводе, организованных под различными заголовками.

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

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

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

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

нас всех.("О молитве Господней")

Эта тема единства проходит через все экклесиологические писания св. Киприана. Прошение о Царствии толкуется в эсхатологическом смысле: *Затем в молитве следует: «да придет царствие Твое». Мы просим о пришествии к нам царства Божия в таковом же смысле, в каком молим Бога, чтобы святилось в нас Его имя. Ибо когда же Бог не царствует или когда положить начало Его царства, которое всегда было при Нем и не перестает быть? Мы просим, да придет наше царство, обещанное нам Богом, приобретенное кровью и страданием Христовым; просим, чтобы нам, послужившим в сем веке, царствовать потом с Владыкою-Христом, как и сам Он обещал это...*(Там же)

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

Продолжая молитву, мы произносим следующее прошение: «хлеб наш насущный даждь нам днесь». Это можно понимать как в духовном, так и в простом смысле, потому что и тот и другой по божественному дарованию равно благоприятствует спасению. Христос есть хлеб жизни, и этот хлеб не всех, но только наш... Просим же мы ежедневно, ... чтобы мы, пребывающие во Христе и ежедневно принимающие евхаристию в пищу спасения, будучи по какому-либо тяжкому греху отлучены от приобщения и лишены небесного хлеба, не отделились от тела Христова... Когда Он говорит, что едущий от хлеба Его будет жив вовеки (Иоан.6:5 1), то этим показывает, что живут те, кто прикасаются к Его телу и по праву приобщения принимают евхаристию... Потому-то и просим ежедневно, да дастся нам хлеб наш, чтобы нам, пребывающим и живущим во Христе, не удалится от освящения и тела Его.(Там же)

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

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

Основным вкладом св. Киприана в церковное предание является его учение об отступниках («падших») и связанный с этим вопрос о природе кафолической Церкви. Слово «кафолическая», введенное в употребление св. Игнатием Богоносцем («где Христос, там и кафолическая Церковь»), ко времени св. Киприана уже прочно вошло в употребление и применялось не в географическом смысле, но в смысле целостности, нераздельной целокупности каждой церковной общины. Значение его было настолько специфическим, что оно вошло в латынь и в Символ веры без перевода в его греческой форме, экклесиа кафолика. На славянские языки слово «кафолическая» было переведено как «соборная»: по-гречески кафолик`он - главная церковь общины, куда хотят все, т.е. по-славянски «собор». Вряд ли, что в этом переводе имеется ассоциация с собором - собранием епископов.

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

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

После такого вступления Киприан исподволь переходит к проблеме отступничества как такового, перечисляя разнообразные его причины. Он говорит о тех, кто совершил языческие жертвоприношения еще до того, как их к этому принудили; о родителях, которые без особой нужды приносили детей для участия в языческих обрядах. С особенным негодованием он пишет о тех, кто презрел свою веру из боязни лишиться имущества:

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

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

Пусть никто себя не обманывает, пусть никто не обольщает себя. Один только Господь помиловать может; один только Он может даровать отпущение грехов, против Него соделанных, так как Он и понес грехи наши... Господа умолять должно, Господа надобно умилостивить нашим покаянием... Мы веруем, что весьма много могут у Судии заслуги мучеников и дела праведников, но это относится к тому времени, когда, с кончиною сего века и мира,

пред судилищем Христовым предстанет народ Его. Между тем, если кто думает, что он, безрассудный, неблаговременною своею поспешностью может даровать каждому отпущение грехов, или дерзает отменять заповеди Господни, то он не только не помогает, но и вредит падшим.(Там же).

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

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

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

... Церковь не отступит от Христа, а ее составляет народ, приверженный священнику, и стадо, послушное своему пастырю. Из этого ты должен уразуметь, что епископ - в Церкви и Церковь - в епископе, и кто не с епископом, тот и не в Церкви. Потому напрасно льстят себе те, кто, не имея мира со священниками, думают своею вкрадчивостью расположить некоторых к тайному общению с собой: Церковь кафолическая одна - она не должна быть ни рассекаема, ни разделяема, но должна быть совершенно сплочена и скреплена связью священников, взаимно к себе привязанных.(Письмо №54 "К Флоренцию Пупиану о поносителях")

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

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

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

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

В таком же духе св. Киприан говорит и о единстве епископата. Как апостолы вокруг Петра, так и пресвитеры вокруг епископа - каждый обладает одинаковой властью, и все двенадцать присутствуют незримо в каждой поместной церкви. Епископство повсюду одно и то же, к нему нельзя ничего ни прибавить, ни убавить. Епископы поместных церквей обладают не частью власти, но всей ее полнотой: *Сие-то единство надлежит крепко поддерживать и отстаивать нам, особенно епископам, которые председательствуют в Церкви, дабы показать, что и самое епископство одно и нераздельно... Епископство одно, и каждый из епископов целостно в нем участвует. Также и Церковь одна, хотя, с приращением плодородия, дробится на множество. Ведь и у солнца много лучей, но свет один; много ветвей на дереве, но ствол один, крепко держащийся на корне; много ручьев истекает из одного источника... Равным образом Церковь, озаренная светом Господним, по всему миру распространяет лучи свои, но свет, разливающийся повсюду, один, и единство тела остается неразделенным. По всей земле она распростерла ветви свои, ... обильные потоки ее текут на далекое пространство: при всем том глава остается одна, одно начало, одна мать, богатая преспеянием плодотворения.* ("О единстве Церкви")

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

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

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

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

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

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

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

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

Все мы вместе на соборе прочли, возлюбленные братья, ваше письмо. В нём вы спрашиваете: следует ли крестить тех, которые крещены у еретиков и раскольников, когда они обращаются к единой истинной кафолической Церкви? ... Мы изложим вам наше мнение, мнение не новое, но давно уже поставленное нашими предшественниками, которое мы соблюдаем совершенно согласно с вами. Именно, мы думаем и принимаем за верное, что никто не может быть крещен на стороне, вне Церкви, потому что в святой Церкви установлено одно крещение...(Послание №57)

Отрицая необходимость заново крестить еретиков, Стефан по мнению Киприана признает существование двух Церквей: *Наконец, соглашаться с тем, что у еретиков и раскольников есть крещение, значит одобрять их крещение... Кто мог крестить, тот мог дать и Святого Духа. Если же не может дать Святого Духа, потому что, находясь вне Церкви, не пребывает с Духом, то не может и крестить, так как и крещение одно, и Дух Святой один, и Церковь по началу и требованию единства, основанная Христом Господом на Петре, одна. Отсюда следует, что так как у них все ничтожно и лживо, то мы не должны одобрять ничего, совершенного ими... Таким образом, мы ... должны отринуть, отвергнуть и почитать нечестивым все, совершаемое противниками Его (Господа) и антихристами; (мы) должны тем, которые, обращаясь от заблуждения и нечестия, познают истинную веру одной Церкви, преподать вполне таинства божественной благодати и истину единства и веры.*(Там же)

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

Следовательно, по этому поводу каждый из нас должен высказать, что он думает, не осуждая никого и не отказывая в праве общения тому, кто, паче чаяния, думает отлично от нас. Ибо никто из нас не ставит себя епископом над другими епископами и не устанавливает тиранического террора, дабы принудить своих собратьев к

послушанию; поскольку каждый епископ в соответствии со своей свободой и властью имеет право на суждение и не в большей мере может быть судим другими епископами, нежели он сам может судить их. Но будем ждать суда Господа нашего Иисуса Христа, который один властен возвышать нас в управлении своей Церковью и судить нас за наше поведение. (Из Правил Карфагенского собора)

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

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

Спор по поводу крещения еретиков принял очень серьезный оборот, и св. Киприан в этом споре проявил несгибаемую твердость убеждений: *Церковь одна, а будучи одна, она не может быть и внутри и вне. Если она у Новациана, то не была у Корнилия. Если же она была у Корнилия, который наследовал епископу Фабиану по законному посвящению и которого, кроме чести священства, Господь прославил и мученичеством, то Новациан не принадлежит к Церкви, и тот, кто, презревши евангельское и апостольское предание, никому не наследуя, произошел от самого себя, не может считаться епископом, не может никоим образом иметь Церковь и обладать ею не посвященный в Церкви.* (Письмо к Магну)

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

... Или каким образом крестящий может даровать отпущение грехов, сам не имея возможности вне Церкви оставить их? Эту истину подтверждает и самый вопрос, предлагаемый при крещении. Когда мы говорим: «веришь ли в жизнь вечную и во оставление грехов через святую Церковь?», то разумеем, что отпущение грехов может быть даровано только в Церкви и что грехи не могут быть оставляемы у еретиков, у которых нет Церкви. Итак, утверждающие, что еретики могут крестить, должны или изменить вопрос, или признать истину - если только они не приписывают и Церкви тем, у коих, по уверению их, есть крещение.(Письмо к Януарию. №57)

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

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

Таким образом, на богословском уровне можно предложить пользоваться принципом церковного домостроительства (икономии), позволяющем в каждом конкретном случае сделать правильное суждение, проникнуть в истинную суть дела. Так, еретики, которых имел в виду св. Киприан, действительно старались посеять раздор в Церкви. Так же, когда в XVIII-м веке в оккупированной турками Греции иезуиты через французское посольство добились разрешения открыть школы, больницы и другие общественные учреждения с правом совершать таинства для православных, они явно стремились подорвать православие, и совершенные ими таинства были признаны недействительными. Также недействительными были признаны рукоположения, совершенные в обновленческой церкви в России.

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

В собрании братии находился некто, считавшийся давним правоверным и присоединенный к обществу христиан еще до моего рукоположения, даже, кажется, до поставления блаженного Ираклa. Быв при недавнем крещении и выслушав вопросы и ответы, он пришел ко мне с плачем и самосокрушением и, упав мне в ноги, начал исповедоваться и клясться, что крещение, принятое им от еретиков, было не таково и не имеет ничего общего с нашим, потому что оно исполнено нечестия и богохульств. Говоря, что душа его сильно страдает и что от тех нечестивых слов и действий у него даже нет дерзновения возвести очи к Богу, он просил меня преподать ему истиннейшее очищение, усыновление и благодать. Но я не решился сделать это, сказав, что для сего довольно долговременного общения его с Церковью, что я не дерзаю снова приготовлять того, который внимал благословению даров, вместе, с другими произносил «аминь», приступал к трапезе, протягивал руки для принятия святой пищи, принимал ее и долгое время приобщался тела и крови Господа нашего Иисуса Христа. Я повелел ему благодушествовать и с твердою верою, с доброю совестью приступать к приобщению святых тайн, но он не переставал скорбеть, страшился приступить к трапезе и, только призываемый, едва позволял себе присутствовать при молитвах.(Евсевий "Церковная история", кн. 7, гл. 9)

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

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

7. Возникновение христианской науки и христианской философии

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

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

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

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

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

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

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

Первоначально александрийская богословская школа давала широкое энциклопедическое образование, включая знание греческой философии. Это было особенно необходимо для христианской апологетики, так как, чтобы объяснить христианскую веру и св. Писание грекам, необходимо было тщательно изучить их образ мышления. Именно здесь, в александрийской школе, богословы стали применять исключительно аллегорический метод экзегезы (толкования). Интересный пример «александрийской» аллегоризации Писания мы находим в «Послании Варнавы» (псевдо-Варнавы), где уже можно отметить тенденцию к натянутым толкованиям, иногда не имеющим ничего общего с реальностью, - тенденцию к злоупотреблению методом, которая была присуща многим экзегетам александрийской школы. *(Все предписания Ветхого Завета надо понимать духовно, а именно: Господь требует не внешних жертв, а сокрушенного сердца (II), не телесного поста, а добрых дел (III), не обрезания плоти, а душ и сердец (IX), не воздержания от известных животных - свиней, хищных птиц и пр., а самим не уподобляться свиньям и хищным птицам и животным (X), суббота обозначала спасительный век, который придет после второго пришествия Господа Иисуса Христа (XV). Закон о храме относится к храму духовному.)* С одной стороны, они понимали необходимость и важность ветхо-заветной истории, но, с другой стороны, аллегоризация всех, даже мельчайших, деталей этой истории избавляла толкователей от необходимости принимать эту историю всерьез, в то же время делая Ветхий Завет более «приемлемым» для греческой аудитории. Св. Писание в понимании представителей аллегорической школы толкования было чем-то вроде криптограммы для непосвященных, имело эзотерический смысл, доступный лишь избранной элите образованных интеллектуалов, но не простым непросвещенным смертным.

* * *

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

Список творений Климента известен нам из «Церковной истории» Евсевия. К ним относятся: «Увещание язычникам», написанное с целью обращения греков в христианство; три книги под названием «Педагог» представляют собой продолжение «Увещания» и содержат, в основном, нравственное учение; восемь книг под названием «Строматы», содержащие «ученые записки касательно истинной философии». Заглавие «Строматы» можно перевести как «сборники» или даже «ковры»: оно выражает понятие разноцветного узора или мозаики. В «Строматах» Климент, согласно Евсевию, *не только рассыпает цветы божественного Писания, но заимствует и у язычников места, казавшиеся ему полезными. Он изъясняет здесь многие мнения греков и варваров, опровергает лжеучение ересеначальников и излагает довольно исторических сказаний, доставляя чрез то материю для образования разностороннего. Ко всему этому присоединяет он и мнения философов, так что название сочинения - строматы - совершенно соответствует его содержанию. Пользуется в них Климент свидетельствовами и из спорных писаний: из так называемой премудрости Соломона, из Иисуса сына Сирахова, из послания к Евреям, из посланий Варнавы, Климента и Иуды; упоминает также о сочинении Татиана против эллинов; говорит о Кассиане как писателе хронологии и об иудейских историках Филоне, Аристобуле, Иосифе, Димитрии и Эвполеме, утверждая, что все они в, своих сочинениях возводили Моисея и иудейский народ к гораздо большей древности, нежели эллинов.*

("Церковная история", кн. 6, гл. 13)

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

В «Истории» Евсевия упоминается еще несколько небольших сочинений, список которых, однако, не исчерпывает всех творений Климента. А в «Библиотеке» Фотия (IX век) содержится интересное упоминание о не дошедшей до нас книге «Начертания». Судя по замечаниям Фотия, «Начертания» содержали платонизированную христианскую

метафизику, весьма подобную той, которой будет придерживаться Ориген. По всей видимости, во времена Климента в Александрии существовало негласное сообщество христианских «гностиков», любивших философские рассуждения, которые держали свои убеждения в тайне и расценивали самое себя как элиту. Вполне возможно, что и Климент принадлежал к этому сообществу. Провести четкую границу между просто образованными христианами и «гностиками», разумеется, невозможно. С другой стороны, мы видели, с какой настойчивостью этот гностический элитизм опровергался св. Иринеем. Если прав Фотий в своем описании содержания «Начертаний», то Климент действительно был - в частном порядке - лжеучителем.

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

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

Философия нужна была грекам ради праведности, до прихода Господа, и даже сейчас она полезна для развития истинной религии, как подготовительная дисциплина для тех, кто приходит к вере посредством наглядной демонстрации... Ибо Бог - источник всякого добра: либо непосредственно, как в Ветхом и Новом Заветах, либо косвенно, как в случае философии. Но возможно даже, что философия была дана грекам непосредственно, ибо она была «детоводителем» (Гал.3:24) эллинизма ко Христу - тем же, чем и Закон был для евреев. Таким образом, философия была приготовлением, проложившим человеку путь к совершенству во Христе. ("Строматы", 1,5)

Эта мысль о том, что как для евреев закон был «детоводителем» (т.е. «педагогом») ко Христу, так и для эллинов - философия, находит интересное выражение на некоторых недавних фресках на Афоне, где среди ветхозаветных святых изображены Платон и Аристотель. В связи с этим Климент ставит важный вопрос: необходимо ли изучать философию для того, чтобы понять христианское откровение?

О некоторых вещах написанное мною скажет загадками; для некоторых смысл написанного будет ясен; ... написанное будет говорить таинственно, раскрывать скрытым образом, показывать, сохраняя молчание. Будут изложены догматы основных ересей и ответы на них, которым надлежит следовать путем посвящения в знание, то есть в соответствии с таинственным посвящением, в котором мы будем продвигаться вперед согласно известному и почитаемому правилу Предания ... так что мы станем готовы услышать содержание Гностического Предания. ("Строматы", 1,1)

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

Источником и основой богословской системы Климента является учение о Логосе (Слове). Согласно Клименту, Логос - творец мироздания. Через Него осуществлялось откровение Божие в ветхозаветном законе и в эллинской философии, завершившееся, когда «настала полнота времен», Воплощением Христа. В качестве божественного разума Логос является учителем и законодателем человечества. Истинное христианство заключается в знании, а знание взаимосвязано с верой. В той настоятельности, с которой Климент снова и снова подчеркивает роль знания (т.е. «гнозиса»), отражается интеллектуализм его религиозного мышления. Порою создается впечатление, что он действительно считает, что полнота знания доступна только избранной элите.

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

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

что богопознание в истинном смысле доступно только немногим образованным и интеллингентным людям, что одним лишь им дано постичь мистические вершины общения с Богом.

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

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

Есть единая истинная Церковь, настоящая древняя Церковь, к которой принадлежат все праведники, исполняющие божественные повеления... Эта единая Церковь насильственно расколота еретиками на многие секты. По существу, в идеале, по происхождению, по превосходству мы говорим, что эта древняя кафолическая Церковь - единственная Церковь. Волею единого Бога через единого Господа (Христа) эта Церковь приводит к единству веры, которая согласуется с соответствующими заветами или, скорее, с одним заветом, заключенным в различные времена... Превосходство Церкви, равно как и источник ее организации, зависит от ее абсолютного единства: она намного выше всего на свете, и нет ей ни соперников, ни равных... Есть одно учение апостолов и также одно Предание... ("Строматы", 7.16)

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

Странная тайна! Нас приглашают отложить наше ветхое плотское тление и, оставив ветхую пищу, причаститься нового питания - Христа: нас приглашают, насколько это возможно, хранить Его в себе, принять Спасителя к сердцу, дабы мы могли упорядочить привязанности плоти... «Моя Плоть» - это аллегория Святого Духа... Аналогично «Кровь» значит «Слово», ибо Слово как густая кровь вливается в нашу жизнь. Смесь плоти и крови есть Господь, пища его младенцев; Господь есть Дух и Слово. Эта пища - то есть Господь Иисус, то есть Слово Божие, Дух, соделанный плотью, - есть освященная небесная плоть. Эта пища есть молоко Отца. которым кормимся мы, младенцы.

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

«Молоко» (I Кор.3:2) есть обучение, рассматриваемое как начальное питание души, «плоть» - есть мистическое созерцание. Плоть и кровь Слова представляют собой понимание божественной власти и сущности... Он сообщает себя тем, кто причащается этой пищи более духовным образом. ("Педагог", 1,6; 2,2; "Строматы". 5,10)

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

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

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

("Строматы", 3)

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

8. Ориген

Вторым выдающимся представителем александрийской школы был Ориген, которого поистине можно назвать основателем христианского богословия. В то время как Ириней, Игнатий, Тертуллиан и Киприан были церковниками, которым приходилось иметь дело с насущными богословскими проблемами, диктуемыми конкретной обстановкой, Ориген был великим христианским Философом, впервые предпринявшим серьезную попытку систематического объяснения христианства в категориях эллинской мысли. Выше уже обсуждалась необходимость для христианства говорить на языке своего времени и культуры. Именно этой задаче посвятил всю свою жизнь Ориген, понимая, что Церковь, утрачивающая контакт с людьми, спасение которых есть ее миссия, отказывается от своей кафоличности, превращается в секту.

Попытку сформулировать христианство в категориях, привычных для греческой аудитории, до Оригена сделал Климент Александрийский, учение которого сильно окрашено склонностью к гностицизму. Признавая в Оригене одного из величайших богословов всех времен, повлиявшего на все дальнейшее развитие христианской мысли, нужно сказать, что и он на этом поприще преуспел не вполне - его учение во многих пунктах отклонилось от основного смысла христианского откровения.

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

Ориген приобщился к интеллектуальной жизни египетской столицы, оставаясь, согласно Евсевию, ревностным и строго православным христианином, всецело поглощенным религиозными и интеллектуальными интересами. Постепенно он сделался кем-то вроде христианского миссионера среди столичной языческой интеллигенции:

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

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

По мере того, как расширялись интеллектуальные интересы Оригена, в его школе устанавливалась атмосфера широты взглядов и взаимного уважения между христианами и язычниками.

В 212 году Ориген отправился с визитом в Рим, где познакомился и подружился с будущим римским епископом Ипполитом. В 215 году он посетил Аравию (нынешнюю Трансиорданию), а оттуда поехал в Антиохию по приглашению матери императора Септимия Севера Юлии Маммеи. В 216 году, во время гонения Каракаллы. Ориген нашел убежище в Палестине. Преданные ему епископы иерусалимский и кесарийский дали Оригену возможность продолжать преподавательскую деятельность, и он устроил в Кесарии «Александрию в миниатюре», а также занимался изъяснением св. Писания перед собраниями верующих в церквах. Здесь произошло первое столкновение Оригена с церковной иерархией: александрийский епископ Димитрий, недовольный тем, что мирянин учит в церкви, отозвал его обратно в Александрию.

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

Во время Декиева гонения Ориген находился в Тире. Он был арестован, и у Евсевия мы находим описание его пыток. Возможно, что Ориген остался жив благодаря тому, что римские чиновники того времени скорее стремились принудить христиан к отречению от веры, нежели добивались их смерти. Во всяком случае Ориген от веры не отрекся, но пытки и тюремное заключение разрушили его здоровье, и он скончался в 253(4?) году в Тире. Хотя его юношеская мечта умереть мучеником не сбылась, он несомненно принадлежит к числу исповедников, т.е. людей, пострадавших за веру. Ориген умер в общении с Церковью, по крайней мере с Палестинской церковью - с александрийским епископом он так никогда и не примирился.

Личность и произведения Оригена как при жизни, так и после смерти были окружены необычайным уважением и авторитетом. Его учение легло в основу многих учений, и еретических, и православных. Его популярность особенно возросла в четвертом веке, в период бурного расцвета христианского богословия, когда все христианские мыслители вдохновлялись им и так или иначе ссылались на его творения. Но поскольку влияние его учения во многом было отрицательным и породило явно еретические формы «оригенизма», он был посмертно осужден как еретик и предан анафеме на поместном константинопольском соборе 543 года при императоре Юстиниане. Десять лет спустя

осуждение Оригена было подтверждено на Пятом Вселенском соборе, а сочинения его были объявлены подлежащими уничтожению. Несмотря на это, авторитет Оригена среди христианских мыслителей не был вполне уничтожен, и следы его влияния можно проследить в более позднем богословии как на Западе, так и на Востоке.

Важную часть наследия Оригена **составляют экзегитические сочинения** (толкования и комментарии). К ним относятся прежде всего «Гекзаплы» - составленные Оригеном списки Ветхого Завета, разделенные на шесть столбцов (отсюда и название). В первом столбце помещался еврейский текст (в масоретской версии), написанный на иврите; во втором - тот же текст в греческой транслитерации. В остальных четырех столбцах помещались греческие переводы: в третьем - Акилы, в четвертом - Симмаха, в пятом - перевод Семидесяти толковников (Септуагинта), в шестом - Феодотиона. Для некоторых частей Библии (например, псалмов) Ориген включил и другие переводы (эннеаплы). Перевод Семидесяти толковников, который Ориген явно не считал единственно авторитетным текстом, снабжен критическими заметками, указывавшими на отличие от еврейского текста: обелис, означал добавление в еврейском тексте, лакуна, - пропуск в еврейском тексте.

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

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

Писания Оригена также живо говорят о его личности и характере: блестяще образованный эрудит, профессор, с характерно эллинским складом ума, он был влюблен в ветхозаветный текст любовью интеллектуала, был искренне предан Церкви и был очень добросовестным богословом.

В гомилиях на «Послание к Евреям» поднимается проблема авторства в самом современном смысле слова. Ссылаясь на стиль и синтаксис Послания, Ориген делает вывод, что апостол Павел не мог быть его автором, который, по всей видимости, был образованным эллином, хорошо знакомым с мыслью св. Павла, - возможно, Климент Римский или евангелист Лука. В комментарии на евангелие от Матфея Ориген поднимает животрепещущий вопрос: как объяснить неподготовленному читателю смысл и значение таких книг, как «Левит» или «Паралипоменон»? В ВЗ Писании существует гармония, - утверждает он. При чтении по частям утрачивается смысл единого целого. Библия - цельная книга, объединенная общим смыслом и интуицией, в которой отдельные книги не дают представления об общем замысле, так же как партия одного инструмента в симфонии не может быть отделена от всего произведения.

Вот пример толкования, объясняющий, что значит иметь веру в Христа, стал впоследствии классическим отеческим толкованием: *Возможно, что если, подобно Петру, мы говорим слова, которыми Симон Петр ответил Христу: «Ты - Христос, Сын Бога Живого», - не потому, что плоть и кровь открыли это нам, но потому, что свет Отца небесного просиял в наших сердцах, то и мы становимся тем же, чем был Петр... Он (Отец) дает нам откровение, которое возводит на небеса тех, кто отодвинул все завесы со своих сердец и получил дух Божией премудрости и откровения... И ... нам также скажет Слово: «Ты - Петр» и так далее. Ибо каждый ученик Христа есть камень, и от Христа пили те, которые были из духовного последующего камня (1 Кор. 10:4), и на каждом таком камне возводится всякое слово Церкви и ее соответствующий образ жизни.*(Комм. на Мф.16:18) Иными словами, благословение, данное Господом апостолу Петру, не относится к одному лишь ему, поскольку все те, кто обладает теми же качествами, что и Петр, также разделяют его благословение. Благословение дается по вере, и верующие составляют Церковь. В этом комментарии к тексту, который служил свидетельством примата римской Церкви для многих западных богословов, Ориген ни словом не упоминает ни римскую Церковь, ни римского епископа.

Основным **апологетическим трудом Оригена является его книга «Против Цельса».** Языческий философ Цельс был автором книги «Истинное слово», опровергавшей христианство. Ответный труд Оригена представляет для нас особую ценность, так как в нем сохранилось много цитат из книги Цельса (сама книга до нас не дошла). Таким образом, мы имеем живую и полную картину взаимоотношений между христианами и язычниками в третьем веке.

Цельс утверждал, что христиане уступают язычникам в отношении богослужений и философии, ибо как в том, так и в другом они опираются на еврейское Писание, которое Цельс считал провинциальным, варварским и нефилософским. Во вторых, Цельс упрекал христиан в демократичности: их учение доступно всем и каждому, тогда как истинная философия - аристократическая дисциплина, доступная лишь немногим избранным. В то же время Цельс одобрял учение о Логосе и христианскую этику. Он призывал христиан влиться в плюралистическое римское общество, сохранив веру в Иисуса Христа, которого он представлял себе кем-то вроде волшебника. В центре полемики был вопрос об идолопоклонстве и почитании образов. Цельс писал, что, хотя христиане и обвиняют язычников в грубом материализме, сами они намного хуже, так как поклоняются Богу, который был рожден от женщины и появился на земле в человеческом облике. Это первый в истории спор о поклонении изображениям и о религиозном искусстве.

Совокупность **взглядов Оригена на основные проблемы веры,** христианского мышления и догматики изложены в его большой книге **«О началах»,** само название которой указывает на ее всеохватывающий характер. Книга эта была написана в Александрии между 220 и 230 гг., когда Ориген был уже зрелым человеком и ученым. «О началах» состоит из четырех частей: в первой излагается учение о Боге, во второй - космология (учение об устройстве мира), в третьей - антропология, в четвертой - христианское откровение (философия св. Писания, принципы экзегетики и т.д.).

Учение о св. Троице Ориген излагает в трактате «Диалог с Гераклитом» - сочинении столь двусмысленном, что во время арианского спора на него будут ссылаться как еретики, так и православные отцы, сторонники Никейского собора. К духовным сочинениям Оригена можно отнести трактат «О молитве» и «Комментарий на молитву Господню». Классическое сочинение «О молитве» стало особенно популярным в монашеской среде. В нем обсуждаются пути к единству с Богом, описываемые в неоплатонических категориях как возвращение души к Богу.

Богословская система Оригена. Космология

В основном труде Оригена «О началах» центральным является его учение о сотворении мира, изложенное в книге III. Трудность разработки этого учения состояла в необходимости примирить библейскую идею о том, что тварный мир имеет начало («В начале сотворил Бог...»), с платоническим учением, признающим реальность только вечных идей.Для еврейского образа мыслей история, а тем самым и время являются основной реальностью. Ветхий Завет начинается с утверждения реальности Бога живого, в нем не задается никаких вопросов, как и почему, - Бог есть Тот, кто положил начало миру и истории. Ориген несомненно хотел убедить своих современников в истинности Библии, привить любовь к ней, заставить понять священный текст. Но самое название книги - «О началах» (по-гречески также означающее «О принципах») - своей неоднозначностью отражает двойное намерение - построить философскую систему, объяснить первопричины бытия и одновременно соотнести свое учение с библейским.

Отправной точкой рассуждений Оригена о сотворении мира служит утверждение разнообразия и неравенства, царящих в нашем мире. Возможно ли и если возможно, то почему Бог сотворил людей, животных, предметы и прочую тварь одних прекрасными, а других безобразными, одних полезными, а других совсем бесполезными? Ведь Бог справедлив и не может быть источником неравенства. Причина этого, заключает Ориген, кроется не в первозданной природе самой твари, а в ее так называемых «заслугах». Причиной разнообразия окружающего нас мира является грехопадение. Справедливый Бог сотворил вполне равные и совершенные «разумные твари». Изначальное совершенство разумных тварей он описывает, во-первых, как бестелесность, а во-вторых - пользуясь аллегорическим образом, заимствованным в неоплатонизме, как сферичность, шарообразность. Их жизнь состояла в свободном созерцании сущности Бога и в наслаждении Его любовью. Постепенно этим духовным разумным тварям наскучило созерцать божественную сущность. Обладая свободой, они начали отвлекаться, и в этом состояло грехопадение, в результате которого разумные твари утратили свою духовную природу, облеклись телами и приобрели различные названия («имена»). Так возник физический мир:

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

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

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

Духовно нравственное учение Оригена

Согласно Оригену, целью человеческой жизни является созерцание Бога. Оно достигается путем борьбы со

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

Вслед за Филоном Александрийским Ориген пользуется образом восхождения Моисея на гору Синай как аллегорией таинственного восхождения души к Богу - образ, которым после него пользовался св. Григорий Нисский. Этой теме посвящены комментарий и поучения на «Песню Песней»,в которых брачный союз двух возлюбленных описывается как аллегория мистического союза между душой и Богом и между Христом и Церковью.

Экклесиология

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

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

Учение о св. Троице

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

Сын, второе Лицо св. Троицы, есть Сын Отца, т.е. совершенный образ, являющий нам Отца. Из единосущия Сына Отцу Ориген заключает, что Сын так же вечен, как и Отец. В то же время иногда он говорит, что Сын - тварь, как и весь остальной мир. Но поскольку в системе Оригена Бог - Творец по природе своей, который творит всегда, то н сущности невозможно провести границу между Творцом и тварью, между Богом и мирозданием, ибо и то, и другое вечно. В применении к Сыну Ориген также употребляет термин рожденное. Как творение, так и рождение Сына он относил к вечным реальностям. Доказательства тварной природы Сына он находил в Библии:«Господь имел меня началом пути своего, прежде созданий своих, искони... Я родилась, когда еще не существовали бездны...» (Притчи, 8:22-23). (Отождествление ветхозаветной Премудрости со вторым Лицом св. Троицы прочно вошло в христианское предание.) Также и святой апостол Павел говорит, что Христос «есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари» (Кол. 1:15). Оригену принадлежит знаменитое выражение «никогда не было (такого времени), когда Его (Христа) не было», то есть «Он был всегда». Но если Бог творил всегда, то в каком-то смысле то же самое можно сказать о любой твари, включая Сына и Духа.

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

9. Тринитарные споры IV века

СВЯТОЙ АФАНАСИЙ ВЕЛИКИЙ

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

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

Выше уже говорилось, что в 350 году, когда арианин Констанций стал самодержавным монархом, арианство одержало победу как на Востоке, так и на Западе. В 356 году в результате преследований Афанасий вынужден был бежать в египетскую пустыню, где он скрывался по монастырям в течение шести лет. В этот период он написал «Житие св. Антония» и многие другие сочинения. В 361 году на престол взошел Юлиан Отступник - император, сделавший попытку восстановить язычество. Юлиан обращал мало внимания на внутрихристианские распри, и при нем всему православному духовенству было разрешено вернуться из изгнания. Арианский епископ Григорий был убит толпой во время народного восстания в Александрии, и Афанасии снова вернулся к духовной власти. Он ревностно принялся за восстановление православия и в 362 году созвал первый православный собор со времен Никеи. Его усилия по обращению язычников вызвали раздражение Юлиана, и в том же 362 году ему пришлось в четвертый раз удалиться в ссылку, на этот раз в Фиваидскую пустыню. После смерти Юлиана Афанасий опять вернулся в Александрию (363 год), но в царствование Валента, симпатизировавшего арианам, неугомонный епископ был вынужден снова покинуть свой город, но на этот раз всего на несколько месяцев. После этого его уже больше не беспокоили до самой смерти, последовавшей в глубокой старости в 373 году.

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

Творения св. Афанасия .

1. «Слово на язычников»
2. «Слово о воплощении Бога-Слова и о пришествии Его к нам во плоти». Это сочинение содержит все основные положения богословского учения Афанасия, несмотря на то что он написал его еще совсем молодым человеком (в 317-319 гг.) до начала полемики с арианами.
3. Три «Слова против ариан».
4. Четыре письма «К Серапиону, епископу тмуйсскому, о Духе Святом».
5. «Защитительное слово», в котором св. Афанасий оправдывает свое бегство во время гонений.
6. «Защитительное слово (апология) перед императором Констанцием».
7. «История ариан», написанная для монахов и повествующая о том, что сделано было арианами при Констанции.
8. «Житие преподобного отца нашего Антония», основателя египетского монашества.
9. «Праздничные послания». Так назывались окружные послания, рассылаемые александрийскими епископами, в которых ежегодно сообщалась дата празднования Пасхи. Дошедшее до нас собраннее праздничных посланий св. Афанасия особенно интересно содержащимися в нем описаниями церковных обычаев. Так, из знаменитого 39-го послания мы узнаем, что в Александрии признавался краткий ветхозаветный канон (каким в наше время пользуются протестанты), а греческие книги Премудрости Соломоновой, Эсфирь, Руфь и Товит, в канон не входили, но рекомендовались для душеполезного чтения. В новозаветный канон кроме обычных двадцати семи книг входили еще «Учение двенадцати апостолов» и «Пастырь Ерма».

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

По смерти родителей остался он с одною малолетнею сестрою, и будучи восемнадцати или двадцати лет от роду, сам имел попечение и о доме, и о сестре. Но не минуло еще шести месяцев по смерти его родителей, он, идя по обычаю в храм Господень и собирая воедино мысли свои, на пути стал размышлять, как апостолы, оставив все, пошли вослед Спасителю, как упоминаемые в Деяниях верующие, продавая все свое, приносили и полагали к ногам апостольским для раздаяния нуждающимся, какое они имели упование и какие воздаяния уготованы им на небесах. С такими мыслями входит он в храм; в чтением тогда Евангелия слышит он слова Господа к богатому: «...Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Мф. 19:21). Антоний, приняв это за напоминание свыше,... выходит немедленно из храма, и что имел во владении от предков, дарит жителям своей веси, чтобы ни в чем не беспокоили ни его, ни сестру; а все прочее движимое имущество продает и, собрав довольно денег, раздает их нищим, оставив несколько для сестры. Но когда, вошедши опять в храм, услышал, что Господь говорит в Евангелии: «Не заботьтесь о завтрашнем дне» (Мф.6:34), ни на минуту не остается в храме, идет вон и остальное раздает людям нуждающимся; сестру, поручив известным ему и верным девственницам, отдает на воспитание в их обитель, а сам

перед домом своим начинает упражняться в подвижничестве, внимая себе и пребывая в терпении. ("Житие Антония", гл. 2)

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

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

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

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

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

Был же он весьма разумен и, что удивительно, не учась грамоте, отличался тонкостью и проницательностью ума. Однажды пришли к нему два языческих философа, думая, что могут искусить Антония. Был же он на внешней горе и, догадавшись по лицу шедших, какие это люди, вышел к ним и сказал через переводчика: «Почему столько беспокоитесь вы, философы, для человека несмысленного?» Когда же ответили они, что Антоний человек вовсе не несмысленный, а напротив того - весьма умный, тогда продолжал он: «Если шли вы к человеку несмысленному, то напрасен труд ваш. А если почитаете меня разумным, то будьте такими же, каков я, потому что хорошему должно подражать, ... а я - христианин». Философы удалились с удивлением. (Там же, гл. 72)

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

Богословское учение св. Афанасия. Учение о сотворении мира

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

Св. Афанасий в корне отвергает такой подход. В основе его учения лежит различие между божественной природой (ф`исис) и божественной волей (т`елима). По природе Бог - Отец. Он рождает Сына; по природе же Он посылает Св. Духа. Но сотворение мира происходит не по природе, но по воле Бога. Богу было совсем не обязательно творить мир. Он мог «обойтись» (если можно так выразиться) и без него. В этом *различие между природой и волей: Бог не мог не родить Сына, ибо Он - родитель по природе; мир Он не должен был творить, но сотворил - такова Его божественная и всеблагая воля.* Можно представить себе, по крайней мере теоретически, в потенциальном смысле, что было время, когда Бог не творил и мира не существовало.

Мир, сотворенный по божественной воле, существенно отличается от оригеновского мира, являющегося как бы продолжением божественной природы, а потому лишенного истинной независимости от Творца. В системе Афанасия творение существует по воле Бога, но само по себе. Бог и тварь имеют различную природу. Бог сотворил мир из ничего движением своей свободной воли, и хотя после этого Он продолжает править миром, «промышляет» о нем,

этот свободный автономный мир противостоит Богу. Причина этого состоит в следующем. Бог сотворил мир с определенной целью. Всякая тварь и весь мир были изначально предназначены к союзу, к единству с Творцом. Ибо Бог творил по любви и ожидал ответной любви. Центром и венцом творения является человек, который был призван объединить своей деятельностью все творение и через себя осуществить союз любви между Богом и миром. Это свободное устремление твари к своему Творцу в какой-то момент отклонилось с прямого пути. Выражаясь библейским языком, произошло грехопадение. Говоря о грехопадении и последовавшей за ним смерти, св. Афанасий пользуется термином тление, которое он понимает как в физическом, так и в духовном смысле:

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

Учение о спасении

Спасение, согласно Афанасию, заключается не просто в прощении грехов рода человеческого, но в избавлении мира от смерти и тления. Спасение мира для св. Афанасия - не спекулятивная проблема, как для Оригена, а вопрос жизни и смерти. Тварный мир - настоящий, живой и потому драгоценный в глазах Бога; смерть - настолько могущественный враг, что победить ее можно только изнутри, только ее же оружием - смертью, и притом смертью самого воплощенного Бога. Ради этого и происходит Боговоплощение, которым превозмогается власть смерти, уничтожается тление. В отличие от неоплатоников, понимавших спасение, как достижение видения Бога, св. Афанасий говорит об обожании, т.е. о достижении нетленного состояния. Обожение возможно только благодаря воплощению Бога-Слова, который воспринял плоть, дабы мы могли стать носителями Духа:

Христология

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

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

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

Учение о Троице

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

Афанасий не вдавался в богословские тонкости. Сражаясь с арианством за единосущие, он отстаивал самый смысл, самое существо христианства. Воплощение, смерть и Воскресение Христа принесли миру спасение. Отрицая единосущие Христа Отцу, арианство угрожало разрушить самое сущность и основание христианской веры: человечество нуждается в спасении, но спасение возможно только от Бога, поэтому Христос - и человек, и Бог, а иначе мы не спасены. Св. Афанасий твердо знал, что, только отстояв единосущие, можно сохранить чистоту православной веры. Его не смущало, что для этого приходится вводить в употребление непривычное слово, не нравившееся большинству богословов. Всякие философские рассуждения по поводу реального смысла этого слова он считал ненужными и даже опасными:

О Духе Святом Афанасий говорит в своих письмах к Серапиону. Его рассуждения следуют той же логике, что и его учение о Христе. Есть один Бог - единосущная Троица: Отец, Сын и Дух. Как и Сын, Дух Святой - тоже Бог, а иначе мы не спасены. Через Духа Святого происходит общение человека с Богом и обожение. В то же время Дух принадлежит Сыну, являясь Его «собственным» (идиос) Духом. Мысль Афанасия всегда сосредоточена на идее спасения человека от рабства смерти и тлению. Спасение принес в мир Христос, и Он же посылает нам Духа Святого, через которого мы приобщаемся божественной жизни.

* * *

В целом можно сказать, что св. Афанасий Великий был чрезвычайно привлекательным человеком, мужественным и неутомимым, настоящим христианским героем. Он был не понят многими современными ему восточными богословами, воспитанными на учениях неоплатоников и Оригена. Афанасий же совершенно освободился от приверженности неоплатонической мысли, особенно в своем учении о сотворении мира. На Западе его учение было воспринято более благосклонно, так как западное богословие никогда не сражалось с модализмом и поэтому не видело никакой опасности в термине единосущие.

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

10. СВЯТОЙ КИРИЛЛ ИЕРУСАЛИМСКИЙ

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

Св. Кирилл был рукоположен во пресвитера в 349 году, а уже в 350 году он был избран епископом иерусалимским. Церковь тогда переживала серьезные трудности, вызванные арианской смутой. До 337 года империей правил Константин I, в конце своей жизни покровительствовавший арианам и сместивший большинство православных епископов с их кафедр. В 336 году самому Арию было разрешено вернуться из ссылки, и он был бы принят обратно в лоно Церкви, если бы этому не помешала его внезапная смерть.

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

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

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

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

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

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

Собрание проповедей св. Кирилла - ценнейший источник сведений о литургической жизни восточной Церкви в IV веке. До нас дошло еще три таких собрания - св. Иоанна Златоуста и Феодора Мопсуэстийского, представляющих антиохийскую традицию, и западного отца Церкви св. Амвросия Медиоланского (Миланского). Несмотря на разобщенность в пространстве, их содержание обнаруживает замечательное сходство литургических обычаев и лишь незначительные расхождения, отражая общую для всех традицию доникейской Церкви. Приведем несколько примеров. *...Когда произносится огласительное учение, если будет допытываться у тебя оглашаемый: «что говорили учащие?» - ничего не пересказывай стоящему вне (Церкви). Ибо преподаем тебе тайну и надежду будущего века... Да не скажет тебе кто-либо: «что за вред, если узнаю и я?». И больные просят вина; но если дано несвоевременно, производит оно помешательство ума, и бывают два худые последствия: и больной гибнет, и на*

врача клевещут. Так, если и оглашаемый услышит что от верного, то и оглашаемый впадет в помешательство ума (ибо не знает того, что выслушал, и осуждает дело, осмеивает сказанное), и верный осуждается как предатель. Вот, ты стоишь уже на самом пределе; смотри, не разглашай произносимого, не потому, что оно не достойно пересказа, но потому, что слух недостоин принять его. И ты некогда был оглашаемым, и я не сообщал тебе предлагаемого теперь. Когда опытом изведаешь высоту преподаваемого, тогда узнаешь, что оглашаемые недостойны слышать это. ("Предогласительное слово", пар. 12)

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

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

О смысле таинства крещения св. Кирилл говорит так:

Великое дело - предстоящее крещение, оно - искупление пленным, оставление прегрешений, смерть греха, обновление души, светлое одеяние, святая нерушимая печать, колесница на небо, райское наслаждение, предуготование Царствия, дарование усыновления. (Там же, пар. 12)

В этом отрывке особенно интересно, что крещение рассматривается почти исключительно в его положительном измерении: как освобождение, как преддверие вечной жизни. В латинских катехизисах (а также в православных, написанных под влиянием латинских) крещение несет отрицательный смысл очищения или юридический - избавления от первородного греха, унаследованного от Адама. У восточных отцов мы этой идеи не находим. От Адама наследуется не столько виновность, как смертность. Дьявол, «человекоубийца от начала», правит миром через смерть. Поэтому обряд крещения начинается с изгнания нечистой силы из крещаемого (экзорцизмом), и все молитвы говорят об освобождении из рабства дьяволу и смерти.

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

...Веруй же и в Сына Божия, единого и единственного Господа нашего Иисуса Христа, Бога, рожденного от Бога, жизнь, рожденную от жизни, свет, рожденный от света, по всему подобного Родившему, не во времени получившего бытие, но рожденного от Отца прежде всех веков предвечно и непостижимо, Божию премудрость и силу, ипостасную правду, прежде всех веков сидящего одесную Отца. Ибо не по страдании, как бы увенчанный, от Бога (как думают некоторые) за терпение получил престол одесную, но с самим бытием (а рожден Он предвечно) имеет царственное достоинство, совосседая с Отцом, так как ... Он Бог и премудрость и сила. Со Отцом Он царствует и через Отца зиждитель всего: но не имеет недостатка в достоинстве Божества и знает Родившего, как и сам познается Родившим... Не отчуждай Сына от Отца и не производи смешения, веря в сыноотечество, но веруй, что единого Бога един есть единородный Сын, прежде всех веков Бог-Слово, слово не произносимое, разливающееся в воздухе, не уподобляющееся словам не осуществленным, но Слово-Сын, Творец словесных существ, Слово, слушающее Отца и самоглаголющее... ("Огласительное слово" 4, гл. 7)

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

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

Церковь называется соборной (кафолической), потому что она в целой вселенной от пределов земли до пределов ее и по тому что во всеобщности и без всякого опущения преподает все, долженствующее входить в состав человеческого ведения, догматы о видимом и невидимом, о небесном земном; еще потому, что подчиняет

благочестию весь человеческий род, и начальников и подначальных, ученых и неученых, наконец потому, что, как повсеместно врачует и исцеляет она всякого рода грехи, совершенные душою и телом; так в ней же приобретается все именуемое добродетелью какого бы то ни было рода - и в делах, и в словах, и во всяком духовном даровании.
("Огласительное слово" 18. гл. 23)

В то время как для св. Игнатия Антиохийского понятие кафолической Церкви связано с понятием местной общины («Где Христос, там и кафолическая Церковь»), св. Кирилл прежде всего подчеркивает универсальность Церкви. Церковь кафолична (т.е. объемлет все), во-первых, в географическом смысле («она во всей вселенной») - это стало практически возможным, когда Константин 1 даровал Церкви свободу и провозгласил христианство государственной религией империи. Во-вторых, Церковь кафолична потому, что она проповедует полноту истины («без всякого опущения преподает все ... догматы»). В-третьих, потому, что она объемлет все человеческое общество без различия классов, профессий и т.п. («и начальников и подначальных, ученых и неученых»). В четвертых, она соприкасается со всей полнотой человеческой нравственности («врачует ...грехи, ... в ней же приобретается все именуемое добродетелью»). Таким образом, для св. Кирилла кафоличность или соборность Церкви означает ее полноту, ее способность охватить все стороны человеческого бытия, как физического, так и духовного.

Сам термин «кафолическая» в сущности означает то же, что и «православная». Он происходит от греческого каф`олон («согласно целому»). Православная Церковь называет себя соборной, т.е. кафолической, а римская католическая Церковь также именует себя православной. Выбор именно слова «православная» для наименования восточной Церкви произошел случайно, и оба термина по сути дела взаимозаменяемы. *Церковью же (греч. экклес`иа) она называется в подлинном значении сего слова, потому что всех собирает и совокупляет*. (Там же, гл. 24)

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

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

Велик, всемощен и чуден в дарованиях Дух Святый. Сочти, сколько вас теперь, какое здесь число душ. Каждому на пользу действует Он, и, пребывая посреди нас, видит нрав каждого, видит и помысел и совет, и что говорим, и что думаем. Велико подлинно сказанное нами, но и сего еще мало. Ибо вникни ты, чей ум просвещен уже Духом, сколько христиан во всей этой пастве, сколько их во всей Палестине, и от сей области прострись мыслью ко всему Римскому царству, а от него обрати взор на целый мир, на племена персов, на индийские народы, на готов, на сарматов, галлов, испанцев, мавров, ливиян, эфиопов и на прочие неизвестные нам и по имени племена, потому что многие из них остаются у нас без наименования. И у каждого народа обрати внимание на епископов, на пресвитеров, на диаконов, на монашествующих, на дев и на прочих мирян. И представь себе великого Снабдителя дарований, который в целом мире дает кому чистоту, кому всегдашнее девство, кому милосердие, кому нестяжательность, кому силу изгонять сопротивных духов. Как свет одним своим лучом все озаряет, так и Святой Дух просвещает имеющих очи. Ибо если кто, слепотствуя, не бывает сподоблен благодати, то пусть укоряет в том не Духа, но свое неверие. ("Слово огласительное" 16, гл. 22)

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

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

Новое и необычайное дело! Умираем мы не в самой действительности и погребены бываем не в самой действительности и, распявшись не самым делом, воскресаем, но уподобление бывает только в образе, а спасение на самом деле. Христос подлинно был распят, подлинно погребен и подлинно воскрес и все сие даровал нам, чтобы, приобщившись страданий Его уподоблением, на самом деле приобрести нам спасение. Какое преизбыточествующее человеколюбие! Христос приял гвозди на пречистые руки и ноги свои и терпел болезнь, а мне безболезненно и без усилий за общение в болезни дарует спасение. ("К новопросвещенным" 2, 5)

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

Никто да не думает, что крещение есть благодать оставления только грехов, ... как Иоанново крещение давало только отпущение грехов. Напротив, мы точно знаем, что оно как служит очищением грехов и сообщает дар Св. Духа. так бывает и верным изображением Христовых страданий. Посему то и Павел, недавно взывая, сказал; «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть...». (Римл. 6:3,4)... Посему да познаем, что все, что ни претерпел Христос, пострадал Он ради нас и нашего ради спасения на самом деле, а не в воображении, и мы делаемся причастниками Его страданий... Во Христе истинная была смерть, душа Его действительно разлучилась с телом и погребение было истинное... Но в нас смерти и страданий одно подобие, спасение же не подобие, а самая действительность. (Там же, 2. 6-7)

Говоря о смысле миропомазания, св. Кирилл останавливается на связи между словами «помазать» (греч. хрио: отсюда Христос, означающее «помазанник») и «христианин». Быть христианином означает быть помазанником,

означает приобщение к помазанию ветхозаветных царей, священников и, наконец, самого Христа:
Во Христа крестившись и во Христа облекшись (Гал.3:27), соделались вы сообразными Сыну Божию (Рим.8:29). потоку что Бог, предопределивший нас в усыновление (Еф.1:5), соделал нас сообразными славному телу Христа (Фил.3:21). Посему, став причастниками Христовыми (Евр.3:14), справедливо называетесь помазанниками... Помазанниками же соделались вы, приняв изображающее Святого Духа. И все над вами совершено в образе, потому что вы образ Христов, Как Христос, омывшись в реке Иордане и сообщив водам благоухание Божества, вышел из вод, и было на Него существенное наитие Духа Святого (потому что подобное почивает на подобном), так подобно и вам, исшедшим из купели священных вод, дано миропомазание, изображающее собою то же самое, чем помазан Христос. А это есть Дух Святой... Ибо Христос не от человека и не елеем или миром телесным был помазан, но Отец, предопределивший Ему быть Спасителем целого мира, помазал Его Духом Святым... И как Христос действительно был распят, и погребен, и воскрес, а вы сподобились в крещении уподобительно быть с Ним распятыми и погребенными и воскреснуть, так и в рассуждении миропомазания: Он помазан духовным елеем радости, то есть Духом Святым, который именуется елеем радости, потому что есть причина духовного радования, а вы, приобщившись Христу и став Его причастниками, помазаны миром. (Там же, 3. 1-2)

В замечательном описании евхаристии Кирилл говорит, что для преложения св. Даров существенно призывание Св. Духа:
Потом ... умоляем человеколюбца Бога ниспослать Святого Духа на предлежащие дары, да сотворит Он хлеб телом Христовым, а вино кровию Христовой. Ибо без сомнения, чего коснется Св. Дух, то освящается и прелагается. (Там же. 5.7)

В раннехристианский период евхаристическая молитва всегда завершалась так называемой эпиклезой - молитвой призывания Духа Святого на предложенные Дары. Впоследствии эта молитва сохранилась лишь в восточной Церкви. В конце средних веков по этому поводу возникла полемика с латинской Церковью, носившая чисто схоластический характер. Западные богословы утверждали, что Преложение св. Даров осуществляется «установительными словами», то есть словами, произнесенными Господом во время Тайной Вечери: «Приимите, ядите, сие есть тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов... Пиите от нея вси, сия есть кровь Моя нового завета, еже за вы изливаемая во оставление грехов». Приведенный выше текст из св. Кирилла часто цитировался как доказательство того, что в ранней Церкви Преложение св. Даров связывалось с призыванием Духа Святого. Такое призывание есть и в нашей литургии. Вся евхаристическая молитва, начиная со слов, «Благодарим Господа», имеет троичный характер: она адресована Отцу через Христа в Духе Святом и составляет единое целое. Нельзя сказать, что преложение св. Даров совершается в какой-то определенный момент этой молитвы. Оно достигается молитвой всей Церкви к св. Троице, и без призывания Св. Духа (причем не только на хлеб и вино, но на всю Церковь) эта молитва становится неполной, теряет свой троичный характер. И сам св. Кирилл в другой своей проповеди утверждает то же самое:

Хлеб и вино евхаристии до святого призывания ... Троицы были простым хлебом и простым вином, а по совершении призывания хлеб делается телом Христовым, а вино кровию Христовой.
(Там же. 1,7)

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

Хлеб обыкновенный не есть насущный, а сей святой хлеб есть насущный, то есть имеющий действие на сущность души. Сей хлеб не во чрево вмещается и потом выходит из него (Мф. 15:17), но сообщается всему твоему составу, к пользе души и тела. А слово «днесь» употреблено вместо «ежедневно», как и Павел сказал: «заставляйте друг друга каждый день, доколе можно говорить ныне» (Евр.3:13). (Там же. 5, 15)

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

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

Посему, приступая, не с разжатыми дланями рук, не с распростертыми перстами подходи, но левую соделав престолом для правой... и согнув длань, прими тело Христово и скажи при сем: аминь. Потом, с осторожностию освятив очи прикосновением святого тела, приобщись, внимательно наблюдая, чтобы от него не утратить чего-либо. Ибо, если утратишь что, лишишься как бы собственного своего члена... После того, как приобщишься тела Христова, приступи и к чаше с кровию не с распростертыми руками, но в согбенном положении с поклонением и чествованием, говоря: аминь, освятись, причащаясь и крови Христовой. И пока еще на губах твоих остается влажность, прикасаясь руками, освяти и очи, и чело, и прочие орудия чувств. Потом, дождавшись молитвы, благодари Бога, который сподобил тебя толиких тайн. (Там же. 5.21-22)

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

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

мирян.

11. Василий Великий

Св. Василий Великий родился примерно в 330 году в центре Каппадокии городе Кесарии. Это название не должно вызывать путаницы потому, что городов с таким названием было несколько; широко известна, также Кесария Палестинская, где жил одно время Ориген и где впоследствии был епископом знаменитый Евсевий Кесарийский, «отец церковной истории». В данном случае мы говорим о малоазийской Кесарии Каппадокийской. Семья св. Василия Великого была христианской, это была богатая и знатная семья. Бабкой св. Василия по отцу была св. Макрина, которая называется «Старшей» в отличие от сестры св. Василия, которая называется Макрина «Младшая». Имя матери св. Василия — Эмилия или точнее Эммелия, она была дочерью мученика. Св. Эмилия родила 10 детей, из них трое стали епископами (кроме Василия и Григория был еще их брат епископ Севастийский Петр, тоже причисленный к лику святых). Отец св. Василия был видным юристом. Св. Василий начал образование на родине в Кесарии, затем продолжал образование в Константинополе, который в то время превращался в один из самых больших центров культуры и затем отправился в Афины. Афины — это город, где продолжала преобладать языческая культура, был привлекателен для многих христианских юношей, которые по примеру первых отцов-апологетов не отвергали культуры, как таковой, они хотели вооружиться ею, чтобы с помощью этого оружия лучше защищать христианскую веру.

В Афинах св. Василий познакомился с св. Григорием Назианзином, который впоследствии получил прозвание "Богослова" и их связала дружба на всю жизнь, хотя трудно найти более разных людей, чем эти два отца. Св. Василий был человеком необыкновенно деятельным, он стремился практически осуществить христианский идеал, стремился к самому широкому внешнему устроению церковной жизни, в то время, как св. Григорий Богослов был человеком созерцательным и всю жизнь только и делал, что бежал от всякой внешней активности, хотя это ему не удавалось потому, что Промысел Божий, прежде всего, через св. Василия Великого приводил его на важные места служения.

В 356 году св. Василий вернулся в свой родной город и приступил к той профессиональной деятельности, которую он унаследовал от своего отца, стал ритором. Но очень быстро он в нем разочаровался, он сам говорит о том, что он вдруг в какой-то момент с необыкновенной силой ощутил тщету всего мирского и его жизнь пошла совсем по-новому. Конечно, это не было обращением, потому что он всегда жил христианскими идеалами, но это было обращением к новому образу жизни. Прежде всего, он принял святое Крещение и после этого он предпринял большое путешествие для того, чтобы на месте изучить процветавшую тогда монашескую жизнь. Прежде всего, он направился на родину монашества, в Египет, затем посетил Палестину, Сирию и Месопотамию — всюду он общался с подвижниками.

Когда св. Василий вернулся на родину, он, будучи весьма состоятельным человеком раздал бедным свое имущество и стал вести отшельнический образ жизни. Но это ему не удалось потому, что очень скоро вокруг него собрались его ученики и сподвижники и ему пришлось устраивать общежительную монашескую жизнь.

С самого начала св. Василий стремился не только к внешнему устроению монашеской жизни, но и к ее теоретическому, богословскому обоснованию. С этой целью он составил своего рода антологию из сочинений Оригена, который очень высоко ценился в его кругу. Этот сборник выдержек из Оригена получил название "Филокалия", т.е. **"Добротолюбие"** в славянском переводе. Слово это впоследствии стало знаменитым, когда именно такое название дал собранию творений отцов-подвижников прп. Никодим Святогорец, греческий учитель XVIII века. Кроме "Филокалии" из сочинений Оригена св. Василий составлял также **"Правила монашеской жизни"**. Эти "Правила" получили широчайшее распространение не только на Востоке, но и на Западе.

В 364 году Евсевий, епископ Кесарии Каппадокийской, убедил св. Василия принять сан пресвитера. В 370 году, когда Евсевий скончался, св. Василий стал его преемником на епископской кафедре. В полной мере раскрылись дарования св. Василия Великого. Он проявил огромную активность в самых разных направлениях: он много помогал бедным, строил больницы, строил странноприимницы и другие учреждения такого рода. Конечно, очень важна его деятельность по умирению Церкви. Дело не только в том, что нужно было бороться с арианством (здесь св. Василий проявил очень большие дарования). Он не только бескомпромиссно защищал Православие, но также и убеждал тех ариан, которых можно было убедить. Ему удалось целые группы умеренных ариан привести к единству с православными.

Этот арианский спор был не единственной причиной церковных нестроений. В то время, как ариане, несмотря на свою собственную раздробленность, разделенность на партии и направления мощно наступали на Церковь в союзе с государственной властью, православные оказались разделенными. В частности, совершенно разошелся с православным Востоком православный Запад. Свт. Василий, прежде всего, чтобы врачевать этот недуг церковной жизни, вступил в контакт со свт. Афанасием Великим и, заручившись его поддержкой, стал добиваться восстановления единомыслия с Римской церковью. Но здесь ему пришлось потерпеть неудачу. Дело в том, что в это время в Антиохии был церковный раскол: там одновременно существовало два православных епископа, которые представляли две разных группы православного антиохийского народа. Римская Церковь поддерживала одного из них, в то время, как свт. Василий поддерживал другого. Из-за этого антиохийского раскола в тот момент не удалось достичь единства действий с Риской Церковью.

Св. Василий Великий очень смело выступал против попыток арианствующей государственной власти подавить православие. Когда к нему явился посланец императора префект Модест, между ними состоялся замечательный разговор, который передает св. Григорий Богослов в своем надгробном слове своему другу свт. Василию Великому. На все угрозы префекта св. Василий отвечал настолько твердо и непоколебимо, что пораженный сановник в конце концов сказал: "*Со мной еще никто никогда так не говорил*", на что св. Василий ответил*: "Значит ты никогда не встречался с епископом"*, хотя на самом деле ему приходилось часто встречаться с епископами в том числе с православными, но далеко не все были так тверды, как св. Василий. Св. Василий смог защитить свою церковь

поскольку он пользовался полной поддержкой народа в своей Каппадокии. Он возглавлял не только епархию, но и весь церковный округ, был митрополитом (как мы бы сказали) округа.

Но до полного торжества православия он не дожил, он умер 1 января 379 года. Но мы знаем, что очень скоро после этой даты православный император Феодосий I Великий созвал II Вселенский собор и навел порядок в Церкви и арианство было, по крайней мере, в пределах империи, окончательно побеждено.

О творениях св. Василия. Самую важную группу составляют догматические творения. На первом месте нужно поставить **"Против Евномия"**. Евномий — это представитель крайнего арианства, которое имело название аномейство (евномианство и аномейство это одно и то же). Евномианство — это название по имени предводителя, а аномейство — название того же направления по существу ереси (по-гречески ανομιους значит «не подобный») В то время, как православные защищали Никейский догмат о "единосущии" Отца и Сына, умеренные ариане предлагали разные другие формулы, в частности, так называемые полуариане («омиусиане») говорили о "подобосущии" (ομοιουσιους), аномеи говорили о «неподобии» Отца и Сына. К догматическому спору эпохи относится также другое важнейшее сочинение св. Василия **"О Святом Духе"**. Оба сочинения имеют большой объем и написаны довольно простым и понятным языком.

Другая группа творений св. Василия — это аскетические сочинения, относящиеся к монашеской жизни. Это, прежде всего, нравственные наставления и затем **два собрания "Правил монашеской жизни"**. Как я уже сказал, св. Василий — это учитель общежительного монашества.

Особый раздел сочинений св. Василия составляют творения педагогические. Из них весьма знаменито **"Слово к юношам"**, о том, как извлекать пользу из сочинений языческих писателей. Здесь св. Василий отвечает на важный вопрос, который в его время и в последующие времена вызывал различные ответы. Нам с вами известно, что есть люди, которые считают, что языческих книг вообще не надо читать, что ничего, кроме мерзостей всякого рода там нет. То, что говорит об этих книгах св. Василий Великий прямо противоположно такому мнению. Он говорит о той нравственной пользе, какую можно извлечь из изучения языческих сочинений. Свои утверждения он делает совсем не голословно, а иллюстрирует многими конкретными примерами из той литературы, которую он, конечно, очень хорошо знал, начиная с Гомера, с которого начиналось образование. Надо сказать, что это сочинение св. Василия Великого действительно имело огромное влияние. Мы знаем, что оно имело влияние в начале нового времени, когда деятели так называемого Возрождения на Западе за него ухватились. Но оно имело также влияние и в IV веке и в последующие века потому, что оно давало совершенно определенную установку для устроительства христианской культуры. Содержание христианской культуры такой, как ее понимали отцы IV века, прежде всего каппадокийцы, не означало, что все языческое подлежит уничтожению и сожжению на костре. Даже можно сказать, наоборот — почти ничто из языческих сочинений не подверглось такой операции. Были формально приговорены к уничтожению только антихристианские сочинения языческих писателей, весьма, впрочем, немногочисленные; да и то многие из них сохранились. Что же касается поэзии, драматургии, литературы, истории, философии языческого времени, то все это нам известно именно потому, что в свое время было переписано руками христиан. Из всего этого знаменитого языческого наследия мы почти ничего не знаем в рукописях языческого происхождения. В Византии никогда не было перерыва этой культурной преемственности. Мы знаем о так называемых "темных веках" на Западе Европы, это не нужно слишком раздувать и преувеличивать. Но действительно там были периоды, когда наука замирала, хотя все равно в монастырях продолжали хранить научные сочинения не только христианского, но и языческого происхождения. В Византии этого никогда не было и там детей начинали учить не только по Псалтири, как это было у нас в России, но и по Гомеру.

Конечно, пути христианской культуры могли бы пойти по-другому, если бы в IV веке, в веке в этом отношении определяющем, на месте таких людей, как св. Василий Великий, был бы кто-нибудь другой потому, что в IV веке было достаточно людей, которые высказывали прямо противоположные взгляды, которые считали, что нужно не только расстаться со всем языческим, но и целые виды литературы и искусств запретить — запретить музыку, церковное пение и т.п. Такие настроения были, но они остались маргинальными.

Есть еще одно сочинение св. Василия, которое можно отнести к разряду педагогических — это **"Наставление духовному сыну"**. Оно сохранилось в латинском переводе, с XVI века его считали подложным, но в наше время вроде бы доказано, что оно принадлежит св. Василию.

Свт. Василию принадлежит целый ряд проповедей. Он не составлял экзегетических трактатов, как многие его современники, но все же он комментировал Священное Писание в проповедях. Самые известные его проповеди на Священное Писание — это **"Шестоднев"**, беседы на начало книги "Бытия", где повествуется о сотворении мира. Эти проповеди он произнес Великим Постом в течение одной недели, когда был еще пресвитером. Некоторые из дней этой недели он проповедовал и утром и вечером. Это, в частности, говорит о том, что в то время уже существовал обычай чтения Книги "Бытия" во время Великого Поста. Мы знаем, что в течение Великого Поста. По ныне действующему богослужебному Уставу Книга " Бытия" прочитывается полностью также, как и другие Книги Ветхого Завета. Свт. Василий отмежевывается от аллегоризма в толковании Священного Писания, повествуя о сотворении мира; он критикует как языческие представления о мироздании, так и манихейские воззрения.

Св. Василию принадлежат **"Беседы на Псалмы"** и **комментарий на первые 16 глав книги пророка Исаии**. Кроме того, ему принадлежит несколько проповедей на различные иные темы.

Наконец, очень важный раздел творений св. Василия Великого — это письма. По объему это никак не меньше 1/3 его творений. Многие письма имеют большое историческое значение, много писем на темы догматические, есть письма и канонического содержания. Последние включены в книгу "Правил православной Церкви", как Правила свт. Василия Великого.

В дни Великого Поста мы обращаемся мыслями к свт. Василию Великому, как литургисту, поскольку в течение Великого Поста семь раз совершается Литургия Василия Великого. Как говорит в надгробном слове святителю

Василию свт. Григорий Богослов, Василий произвел литургическую реформу в Кесарии, когда он был еще простым пресвитером. Из писем самого Василия мы знаем, что его неоднократно упрекали, как литургического новатора.

Что касается Литургии, хотя у нас нет точных сведений на ее счет, в то же время нет никаких оснований сомневаться, что Литургия действительно принадлежит самому свт. Василию. Я это подчеркиваю потому, что подчас Литургия носит не имя того, кто был ее составителем. Мы знаем, что на Востоке в древние времена были десятки различных литургий, причем чаще всего они носили имена апостолов (например, известная палестинская Литургия апостола Иакова). Чаще всего эти официальные атрибуции никак не могут быть признаны действительными. В данном случае Литургия свт. Василия Великого, есть его Литургия; можно даже собрать об этом сведения довольно близкие по времени, скажем, об этом свидетельствуют авторы VI века.

Главная богословская заслуга Василия Великого — это борьба за утверждение Православия, борьба за утверждение Никейского догмата. В этой борьбе св. Василию и его друзьям принадлежат очень важные терминологические уточнения потому, что, когда начинались арианские споры еще не было никакой точности в триадологической терминологии. Это весьма осложняло задачу богословия. Самое главное, что св. Василий утвердил раз и навсегда значение слов *"сущность"* (ουσια) и *"ипостась"*. Может показаться странным, но до св. Василия даже защитники Никейского вероопределения, такие, как свт. Афанасий Великий употребляли эти два слова, как синонимы. Это впрочем соответствует общеязыковому словоупотреблению. Например, в одном из своих последних творений свт. Афанасий Великий пишет буквально следующее (он оправдывает употребление этих слов): *"Ипостась — есть усиа"*. Это не означает ничего иного, как простое *"бытие"*.

В Александрии в362 г., т.е. еще при св. Афанасии Великом состоялся собор, который узаконил в равной степени два словоупотребления: можно было говорить о единой ипостаси Святой Троицы и о Трех Ипостасях. То есть если говорить о единой ипостаси Святой Троицы, то слово *"ипостась"* полностью приравнивается к слову *"усиа"* (сущность). Конечно, в этой области, области терминологии нужно было срочно наводить порядок.

Св. Василий доказал и убедил Православных признать, что единственная приемлемая формула, когда говорят о Святой Троице, — это *«единая Сущность и Три Ипостаси»*, т.е. употреблять слово *"ипостась"* в значении *"сущность"* недопустимо. Слово *"ипостась"* предпочтительно, как показывает св. Василий, в сравнении со словом *"лицо"* (προσοπον). Действительно, если мы обратимся к предшествующей истории, мы увидим, что слово *"просопон"*, неясное по своему общеязыковому значению, было достаточно скомпрометировано в прежних богословских спорах. *"Просопон"* — это *"лицо"* в значении внешность, обличие. Это слово имело также значение *"маска"*; как у нас слово *"личина"* и слово *"лицо"* — это слова одного корня. Не удивительно, что еретик Савелий, который сливал лица Святой Троицы, учил о едином божественном Лице, вполне допускал слово *"просопон"*. Для него это слово, конечно, имело специфический смысл, оно означало то обличие, какое принимает Бог на очередном этапе Священной истории. То есть, это не одно из Лиц Божества, а одно из обличий единой божественной Личности. Понятно, что в таком историческом контексте было предпочтительнее какое то более определенное слово, слово, выражающее особое самостоятельное бытие.

В чем было литургическое новаторство и реформы св. Василия Великого?

Дело, конечно, не только в том, что он вводил новые тексты, он, в частности, в одном из своих сочинений говорит о том, что он подвергся критике из-за того, что ввел новую форму славословия Святой Троицы, не только в том, что он вводил новые молитвы, как это делали и другие его современники (например, св. Серапион Тмуитский), но также и в том, что он изменял сам строй богослужения. Он ввел новые чины, например, чин Первого Часа, он занимался вопросами церковного пения и т.д. Это была реформа солидная и комплексная.

Продолжим разговор о святителе Василии Великом. Ему принадлежит очень большая заслуга в утверждении значения терминов "сущность — усия" и "ипостась" в том значении, какое они получили в последующем церковном богословии. Это весьма содействовало тому, что главный Никейский термин "единосущее" был принят всеми. Торжество учения о "единосущии" — это II Вселенский собор, до которого свт. Василий двумя годами не дожил.

В патрологической науке было у некоторых ученых стремление сблизить свт. Василия с умеренными арианами. Это совершенно не основательно, это имеет лишь то основание, что, если свт. Афанасий говорил, прежде всего, о божественном единстве, то свт. Василий и другие каппадокийцы говорили, прежде всего, о трипостасном Боге. Однако, и свт. Афанасий и каппадокийцы твердо придерживались церковного учения о единосущии. Никакого сближения с арианством здесь быть не могло.

Одна из причин обвинений св. Василия в мягком арианстве — это его знаменитый трактат "О Святом Духе". Обращает на себя внимание следующее: на протяжении этого большого трактата св. Василий ни единого разу прямо не сказал, что Святой Дух — есть Бог. Однако, дело не в том, что св. Василий считал Святого Духа ниже Отца и Сына, дело не в том, что св. Василий, утверждая единосущее Отца и Сына, отрицал единосущее Сына и Святого Духа, третьей Ипостаси Святой Троицы, — этого не было. Св. Василий как раз ставил себе целью в этом трактате доказать Божество Святого Духа, доказать единосущее Его с Отцом и Сыном. То, что св. Василий выражался здесь таким, а не иным образом, это объясняется его тактикой: он стремился не только православным изъяснить истину Святой Троицы, он стремился привлечь к Православию также и всех, кто благонамеренно заблуждался, всех, кто готов был внимать его увещаниям. Тем более здесь не могло быть речи о каком-то влиянии политической конъюнктуры; св. Василий совершенно свободен от таких подозрений, он показал свое полное бесстрашие перед лицом государственной власти, когда она стояла на стороне арианства.

Мы должны отметить, что служение св. Василия проходило в несравненно более спокойных условиях, чем служение, скажем, свт. Афанасия Великого, и св. Василий никогда не подвергался таким опасным преследованиям и гонениям, как Александрийский святитель.

Трактат "О Святом Духе" во все века церковной истории обращал на себя внимание; в некоторые времена, в особенности. Например, в XIV веке, когда в Церкви шел спор о божественных энергиях, св. Григорий Палама и его

последователи могли опереться на учение свт. Василия Великого. Свт. Василий в своем трактате о Святом Духе, говоря о единосущии, о единой природе трех Лиц Святой Троицы, утверждает следующее: "*Различие природ предполагает различие действий, исходящих от этих природ*". Поскольку мы видим единое действие Отца, Сына и Святого Духа, мы от этого единства действия делаем заключение о единстве природы. Таким образом, свт. Василий предваряет учение св. Григория Паламы о божественных энергиях.

Католические богословы пытались использовать некоторые выражения свт. Василия Великого из этого его творения для подтверждения католического догмата **«Филиокве»(Filioque)**. Но никаких оснований для этого нет; прежде всего, ни у одного восточного отца мы нигде не найдем учения об исхождении Святого Духа от Отца и Сына. Поэтому католическим богословам приходится опираться на какие-то другие выражения, например, встречается, в частности, и у свт. Василия Великого, выражение **"через Сына**". Но здесь мы должны сделать одно очень важное различие. Чаще всего, когда говорится об исхождении Святого Духа через Сына, имеется в виду не отношение лиц Святой Троицы внутри Святой Троицы, но имеется в виду отношение Святой Троицы к тварному миру. То, что Сын, второе Лицо, участвует в ниспослании Святого Духа тварному миру, в этом нет никакого сомнения; именно так мы должны понимать символическое действие Христа Спасителя, когда он дунул и сказал "Приимите Дух Свят" (Ин. 20:22). Это видимым образом он показал, что он ниспосылает Духа Святого в мир. Это, конечно, совсем не означает, что подтверждается католическое учение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына в жизни самой Святой Троицы в Божественном бытии.

У свт. Василия Великого мы находим также учение о Евхаристии. О Литургии Василия Великого я уже говорил, но о Евхаристии он говорит не только в Литургии. Например, в 93-м Послании (оно адресовано патрицианке Кесарии) свт. Василий подтверждает законность существовавшей тогда практики самостоятельного Причащения мирян. Он говорит о том, что некоторые подвижники даже ежедневно Причащаются и в то же время говорит, что некоторые миряне хранят Святые Дары у себя дома, получая их в воскресенье из рук священника и Причащаются по мере надобности. По видимому, отвечая на вопрос о том, как часто должно причащаться, свт. Василий говорит*: "Мы причащаемся не ежедневно, но четыре раза в неделю: во все среды, пятницы, субботы и воскресения и, кроме того, в случившиеся на неделе памяти мучеников, т.е. праздничные дни"*.

Свт. Василий говорит также и об исповеди. Один протестант-историк пытался даже изобразить св. Василия, как иерарха, который ввел Исповедь. Мы знаем, что у протестантов с этим таинством довольно трудные отношения. На самом деле, Исповедь существовала с еще гораздо более раннего времени, даже в Священном Писании мы читаем: "Исповедуйте свои грехи друг другу" (Ср. Иак. 5:16). Что же касается свт. Василия Великого, то он действительно настаивает на исповедовании грехов в своих монашеских правилах, но он здесь имеет в виду не таинство Исповеди, как таинство, а то, что в последующей монашеской практике и восточной и западной Церкви получило большое распространение и что в нашей аскетической литературе называется "откровением помыслов". Это "откровение помыслов" по правилам св. Василия и другим древним монашеским правилам могло совершаться даже ежедневно; оно было направлено на духовный контроль наставников монашеской жизни над новоначальными монахами. В древние времена для принятия такого откровения помыслов не было необходимости того, чтобы принимавший их был обязательно рукоположен в священный сан и имел право принимать Исповедь, совершать таинство Исповеди. Вы знаете, что в Греческой церкви до нашего времени таинство Исповеди совершают далеко не все священники, а только те, кому на это дается особое архиерейское благословение, причем, эти священники-духовники довольно малочисленны, их значительно меньше, чем всего священников. Также и в современных русских наших монастырях далеко не каждый иеромонах получает право принимать Исповедь, на это нужно особое разрешение монастырского духовника и настоятеля обители. Так что, когда свт. Василий говорит об Исповеди он, прежде всего, говорит об откровении помыслов.

Вообще у свт. Василия Великого мы находим очень много разъяснений, правил, касающихся внешнего устроения церковной жизни. Впоследствии, многие рекомендации свт. Василия были включены в книгу Правил Православной Церкви, где они составляют около одной сотни Правил. Что касается покаянной дисциплины, свт. Василий здесь находится в русле той традиции, которая засвидетельствована, например, у свт. Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского. Это святой подвижник III века. Территориально весьма близкий к тем местам, где трудились святительствовали отцы-каппадокийцы.

По указаниям св. Григория Неокесарийского и свт. Василия Великого все кающиеся делятся на четыре разряда: первый разряда: это плачущие, те, кто стоит вне церкви и вообще не допускается в церковь; они могут только стоять у входа и с сокрушением просить, чтобы те, кто входит в церковь, молились за них. Другой разряд — это слушающие, те, кто пребывают в церкви, скажем, на литургии оглашенных или на других богослужениях, где читается Священное Писание и произносится проповедь. После того, как прочитано начало из Священного Писания и на него произнесено поучение, они выходят из церкви и при совершении таинства не присутствуют. Следующий разряд — это припадающие, те, кто стоит во время совершения тайносовершительных молитв на коленях и, наконец, последний разряд — это совместно стоящие, те, кто стоит на богослужении со всеми верными, но, неся покаянную епитимью, пока еще не может причащаться вместе со всеми.

Вот такая в подробностях разработанная покаянная дисциплина, совершенно, кстати, не совместимая с известной кочетковской практикой изгнания из церкви всех не причащающихся. Мы видим, что даже в III веке, при Григории Чудотворце в церкви могли стоять лица, которые в порядке епитимьи, в порядке покаяния не причащались вместе со всеми, а оставались в церкви до конца богослужения. Кроме того, нужно сказать, что еще и потому не прав священник Георгий Кочетков, что покаянная дисциплина все-таки несколько изменилась; если в прежние века покаяние очень часто бывало публичным, во всяком случае, жизнь христианской общины была настолько семейной, настолько близкими были отношения всех ее членов, что грешники не могли утаиться и об их грехах было всем известно. В наше время, как вы знаете, условия церковной жизни другие и в наше время необыкновенно строго

настаивают на том, чтобы исповедь была тайной. Самовольное введение некоторыми священниками таких практик, как показательное изгнание из храма, это, конечно может рассматриваться также и как нарушение тайны исповеди.

12. Святитель Григорий Богослов.

Переходим к следующему Великому каппадокийцу — свт. Григорию Богослову или, как его часто называют на Западе — Назианзину по названию города Назианз. Как и св. Василий, Григорий происходил из богатой и знатной каппадокийской семьи. Они были примерно ровесниками, т.е. св. Григорий родился также примерно в 330 году. Они были близкими друзьями, хотя были людьми чрезвычайно разными. Св. Василий был настоящим князем Церкви, он стремился к внешнему устроению Церкви, он был погружен в активную деятельность, в то время, как его друг св. Григорий был человеком созерцательного склада, который с удовольствием провел бы свою жизнь вдали не только от попечения, но и вдали от людей. Только повинуясь властным призывам своего друга Василия, св. Григорий отказывался от отшельнического подвига, от созерцательной жизни и выходил на поприще широкого служения. Однако, его неумолимо влекла жизнь уединенная и поэтому вся жизнь св. Григория состоит из насильственных действий тех, кто был в Церкви старше его, кто призывал его к служению и из попыток св. Григория вырваться из этого тяжелого для него пленения мирской жизни.

Место рождения св. Григория город Арианз, это юго-запад Каппадокии, совсем недалеко от города Назианза. Арианз — это имение отца св. Григория. Его отца тоже звали Григорий, и он был епископом Назианским. Правда, христианином Григорий-старший стал всего за пять лет до рождения св. Григория Богослова. Имя матери св. Григория — Нонна; она была дочерью христианских родителей и она решающим образом повлияла на обращение своего супруга и затем она оказала большое влияние на христианское воспитание своего сына Григория. Как сам св. Григорий говорит в одном из своих "Слов", что еще до рождения его мать посвятила его Богу. Когда св. Григорий проходил обучение в Кесарии Каппадокийской, он познакомился со св. Василием, который стал его другом на всю жизнь. Но затем их пути временно разошлись потому, что Василий уехал в Константинополь, а Григорий учился в других местах; он поехал в Кесарию Палестинскую (со времен Оригена это был крупный богословский центр) и затем отправился в Александрию Египетскую, крупнейший центр богословия и светской культуры в первые века христианской истории. Но затем их пути снова сошлись в Афинах. Там они уже по настоящему поджружились; оба они приехали а Афины для продолжения образования.

Сам св. Григорий очень подробно описал их студенческую жизнь в Афинах в надгробном Слове своему другу Василию, слове, которое он произнес через два года после смерти свт. Василия Великого. Знаменитые слова из этого Слова вы неоднократно слышали; там говорится о Василии, что он знал только две дороги — в школу и в церковь.

Около 357-го года св. Григорий покинул Афины и вернулся на родину. Время его крещения неизвестно, во всяком случае, он крестился до своего продолжительного визита к Василию Великому (этот визит состоялся в 358 – 359 гг.). В это время св. Василий жил в монастырском уединении в Понте (Понт — это область на берегу Черного моря к северу от Каппадокии). В монастыре св. Василия св. Григорий принял участие в литературных трудах своего друга, помогая ему в составлении "Филокалии" и монашеских правил. Так и продолжалась бы его жизнь в уединении, но его призвал на служение его собственный отец, который чувствовал уже старческое ослабление сил и хотел рукоположить Григория в пресвитерский сан для того, чтобы он ему помогал в его епископском служении. Рукоположение произошло примерно в 362 году; произошло против воли св. Григория. Даже много лет спустя св. Григорий говорил о том, что над ним было совершено тираническое насилие (такое выражение мы находим в его стихах). Мы не удивляемся, что, находясь в таком настроении, он довольно скоро после рукоположения сбежал к своему другу св. Василию Великому. Но, по видимому, получив какие-то дополнительные наставления на эту тему от св. Василия, он довольно скоро вернулся к своему служению.

По этому поводу св. Григорий произнес специальное защитительное слово о своем бегстве. В этом слове он объясняет свое бегство перед высотой пресвитерского служения в виду сознания им собственного недостоинства. Слово это выходит далеко за пределы непосредственной задачи, какую ставил себе его автор, поскольку оно прекрасно объясняет саму сущность священнического служения и оно может служить прекрасным введением в предмет, который у нас называется "Пастырское богословие". Именно это слово св. Григория Богослова легло в основу замечательной серии «Слов о священстве» свт. Иоанна Златоуста.

Примерно в 371 году арианствующий император Валент разделил провинцию Каппадокию на две половинки. Это было сделано с целью ослабления влияния свт. Василия Великого, который в это время был уже архиепископом Кесарии Каппадокийской. Св. Василий был не просто епископом, а был главой целого церковного округа, имел епископов, которые подчинялись ему, как первоиерарху этого округа. Поскольку уже существовало твердо принятое церковное правило о том, что разделение церковных округов следует за разделениями территории империи гражданско-административными, то император считал, что он создаст новый митрополичий округ, над которым св. Василий власти уже не будет иметь. Но св. Василий не признал этого нового положения и поспешил рукоположить новых епископов, даже и в те города, где прежде епископов не было, чтобы еще более твердую опору иметь в епископате.

В этот момент св. Василий призвал на епископское служение и своего друга Григория. После смерти Григория-старшего св. Григорий стал епископом города Назианза, рукоположен в епископы он был еще раньше по воле св. Василия Великого, хотя в городе, куда был первоначально назначен епископом св. Григорий, он таки и не побывал.

После того, как он утвердился на Назианской кафедре, он опять на некоторое время удалился от служения , но это продолжалось не долго потому, что он вскоре был призван на одну из самых видных кафедр во Вселенской Церкви. В 379 году уже после смерти св. Василия Великого, св. Григория пригласила православная община Константинополя. Константинополь уже в IV веке на II Вселенском соборе, который произошел через два года после призвания в Константинополь св. Григория Богослова, был признан вторым по значению городом в Церкви после

Рима. Константинопольская кафедра получила такое высокое место. Но в тот момент, когда св. Григорий приехал в Константинополь, там положение было очень трудное потому, что господствовало арианство и все храмы находились в руках еретиков-ариан. Св. Григорию пришлось возглавить поначалу очень небольшую православную общину и для совершения богослужения был избран парадный зал в доме одного родственника св. Григория, где он и поселился. Этот зал стал церковью, кафедральным собором св. Григория, где он совершал богослужения и проповедовал, и его проповеди вскоре стали привлекать большие толпы народа так, что эти слушатели уже никак не помещались в небольшом зале частного дома.

Вскоре, однако, положение изменилось — 24 декабря 380 года в Константинополь триумфально вошел православный император Феодосий Великий, которого Церковь почитает, как святого, и Феодосий повел решительную борьбу со всеми ересями. Православные получили все Константинопольские храмы и вскорости был созван II Вселенский собор. Однако, положение в Церкви все равно было нелегким, особенно для такого нежного и тонкого человека, как св. Григорий Богослов. Дело в том, что Александрийский епископ начал плести интригу против св. Григория, понимая важность Константинопольской кафедры и сожалея, что она была занята без всякого его влияния, без всякого участия Александрийской церкви; он решил посадить туда своего человека. Этот человек втерся в доверие к св. Григорию, был им крещен, был даже рукоположен в низшие степени и затем этот же человек был совершенно незаконно рукоположен в епископа Константинопольского при живом епископе св. Григории Богослове. И хотя эта авантюра была признана незаконной, все это, а также и многое другое причинило такие страдания св. Григорию, что он , не дожидаясь окончания II Вселенского собора, предпочел сложить с себя полномочия Константинопольского епископа. Произнеся слово прощания перед своей паствой, он удалился в город Назианз, где некоторое время нес епископское служение.

Однако, в 384 году он нашел себе достойного преемника и освободил себя также и от этого служеня, конечно, гораздо менее трудного, чем служение на Константинопольской кафедре. Последние годы своей жизни св. Григорий провел в Арианзе, в родительском имении, уже полностью предаваясь созерцательной жизни, подвигам и, конечно же, трудам писательским.

Если мы посмотрим творения св. Григория (недавно русский перевод их переиздан), — это два тома компактного дореволюционного издания, мы увидим, что св. Григорий не был слишком плодовитым писателем. Он не оставил ни одного библейского комментария, ни одного трактата; все, что он писал — это "Слова", стихотворения и еще письма. "Слова" — это одно из совершеннейших творений ораторского искусства. Очень скоро его стали называть христианским Демосфеном. Уже в VI веке проповеди св. Григория изучались в школах и на них составлялись схолии, ученые комментарии. Стиль проповедей — это, так называемый, Назианский стиль, стиль изобилующий всякими фигурами и украшениями речи, может быть, немножко несовременный, немножко трудный для восприятия современным человеком, который привык к большей простоте. Но по меркам того времени эти "Слова" были совершеннейшим творением риторской прозы.

Самые известные "Слова" св. Григория — это **"Пять слов о богословии"** или "Богословских слов". Они, прежде всего, и обеспечили ему название Богослова. Первое из этих "Слов" — это своего рода "Введение в богословие", где св. Григорий раскрывает сами принципы, сам метод богословствования. Он говорит о том, какие требования предъявляются к богословию и к богослову. Второе "Слово" говорит собственно о богословии; богословие в употреблении того времени — это учение о Боге. В наше время слово "богословие" употребляется в гораздо более широком плане. В третьем "Слове" говорится о единстве природы трех Божественных Ипостасей, в частности, о божественности Слова и о Его равенстве с Отцом по божеству. В четвертом "Слове" опровергаются возражения ариан против божественности Второй Ипостаси и разъясняются те места Священного Писания, которые ариане приводили в обоснование своего учения. Наконец, пятое "Слово" защищает божественность Святого Духа против еретиков македониан. Повторяю, — богословие — это учение о Боге Самом по Себе в терминологии того времени. Когда говорится о спасительном действии Бога в мире или о Боге, как Творце, это уже выходит за рамки богословия в этом узком смысле.

Замечательны также **"Слова" св. Григория против Юлиана Отступника**, которого он хорошо знал лично потому, что они в одно и то же время учились в Афинах. В этих двух обличительных "Словах" против Юлиана св. Григорий противопоставляет Юлиана императору Констанцию. Констанций изображается, как благочестивейший император, которого сразу после смерти Ангелы возносят в небесные селения. Об этом говорится в таких высоких выражениях, что это даже смутило русского переводчика. Например, там, где св. Григорий говорит о божественнейшем Констанции, русский переводчик XIX века переводит "божественнейший", как "благочестивейший". Конечно, понятно смущение переводчика потому, что Констанций как ни как был арианин. Здесь перед нами, конечно, встает проблема, почему св. Григорий изображает так восторженно, так неумеренно высоко императора-арианина. Думаю, что ответ найти довольно легко. Юлиан Отступник показал возможность того, что империя перестанет быть христианской и все благоразумные люди должны были понять, что это означает ниспровержение того здания, которое строилось не с начала царствования Константина Великого, а с гораздо более ранних времен. Христианская империя — это была такая ценность, которую нужно было защищать любой ценой. Перед лицом императора-отступника, императора-язычника она обнаружила все свое значение для Церкви, даже, если она находилась перед Юлианом не в самых достойных руках, руках арианина Констанция.

Очень большое место в творениях св. Григория занимают стихи. Ему принадлежит одна из самых больших в святоотеческой греческой литературе автобиография, причем именно стихотворная автобиография. Ему принадлежит и много других стихов. Об этих стихах в их стихотворном звучании можно составить некоторое представление по переводам стихотворных отрывков, которые были в свое время сделаны Сергеем Сергеевичем Аверинцевым. Однако, мы должны учитывать следующее. Когда греческие стихи переводятся на русский язык, переводчик пользуется тем стихосложением, которое существует в русском языке; русский стих строится на чередовании ударных и безударных

слогов и другого не может быть в русской поэзии. У греков со временем тоже возобладало стихосложение, которое строится на чередовании ударных и безударных слогов. Таково почти все наше богослужение с его стихирами, канонами, ирмосами, тропарями — это все греческие стихи, написанные в определенном и строго соблюдаемом размере. Причем, стихи по большей части *силлабо-тонические*. Но св. Григорий Богослов пользовался не этим стихосложением, а стихосложением античным, которое строилось на правильном чередовании слогов — долгих и кратких. Передать эти стихи средствами русского языка невозможно. Мало того, мы даже не знаем, как такие стихи звучали в то время, когда в реальном языке утратилось различие между долгими и краткими слогами; это произошло довольно рано. Однако в греческой христианской поэзии традиция античного стихосложения сохранялась; мы ее видим не только у свт. Григория Богослова, мы ее находим в XVI веке у нашего подвижника преподобного Максима Грека, который тоже мог писать эпиграммы, пользуясь гомеровскими размерами и гомеровским языком. Такие же точно эпиграммы писал и св. Григорий Богослов. Между св. Григорием и прп. Максимом была целая плеяда стихотворцев, которые вот так, друг друга, преемственно сохраняли эти традиции античного стихосложения. Оно существовало параллельно со стихосложением нового *силлабо-тонического* типа, и в богослужении изредка встречаются песнопения, составленные по этим принципам. Например, ямбические каноны на некоторые Господские праздники прп. Иоанна Дамаскина; это время достаточно позднее, VIII век, но все-таки в литургическое употребление могли вводиться таким образом составленные стихи. Чаще всего стихи св. Григория имеют личный, интимный характер; он рассказывает о своих чувствах, переживаниях, но иногда он пользовался стихами совсем в других целях. Например, в его творениях известно написанное в стихотворной форме перечисление канонических книг Священного Писания.

Немалое место в собрании творений св. Григория занимают письма. Этих писем всего 245; они, обычно, очень краткие. Сам св. Григорий ставит следующие цели тем, кто составляет письма — они должны быть краткими, ясными, приятными по стилю и простыми. Переписка св. Григория имеет гораздо более личный и частный характер, чем письма свт. Василия Великого. Однако некоторые из писем св. Григория имеют очень большое значение и получили в Церкви очень большое влияние. Таковы, например, его **101-ое и 102-ое его послание**, где он опровергает аполлинарианскую ересь. Мы знаем, что ересь Аполлинария — это христологическая ересь, и, когда Церковь приступила к формулировке христологического догмата, эти послания св. Григория получили самое большое значение. Большой отрывок из 101-го письма был включен в деяния III Вселенского собора, а IV Вселенский собор полностью включил в свои деяния это письмо свт. Григория. Есть какие-то сведения об аполинарианстве и в других посланиях св. Григория.

И, наконец, еще об одном творении, которое во всех рукописях сохранилось с именем св. Григория Богослова. Это творение драматическое; оно называется **"Христос-Страстотерпец"** или "Христос страждущий". Ученая критика довольно рано заподозрила подлинность этого творения, однако, весьма авторитетный современный издатель трагедии взял на себя смелость доказывать, что оно принадлежит действительно тому, кому его приписывает вся рукописная традиция. Происхождение этой трагедии связано с тем непродолжительным временем, когда Юлиан Отступник фактически запретил христианским юношам учиться в школах, где изучали языческую литературу. Это был шаг императора-язычника, который вызвал очень большой гнев христиан; Церковь уже сделала выбор в пользу культуры, Церковь была далека от того, чтобы сказать: *"Ну и плевать нам на всех ваших языческих писателей, оставайтесь с ними, нам они не нужны"*. Наоборот, Церковь всячески противодействовала этим дискриминационным мерам императора-отступника. С одним из таких актов противодействия мы имеем дело, когда мы держим в руках трагедию "Христос страждущий". Языческое образование включало в себя изучение определенного классического набора литературных сочинений. Среди прочих сочинений языческих писателей в этот набор обязательно входили сочинения драматические. Поскольку оказалось невозможным изучать языческие трагедии, нужно было создать такой их аналог, который бы не лишил христианское юношество изучения этого жанра словесности. Вот именно так появилась эта трагедия. Она в значительной степени состоит из заимствованных и переосмысленных стихов языческих писателей и, прежде всего, Еврипида. В то же время она с большой силой выражает истину христианского учения; она действительно перелагает языком трагедии события Священной Истории. Это, конечно же, трагедия, которая была предназначена исключительно для чтения и для изучения; никто никогда не думал о возможности ее театральной постановки. Можно сказать, что мы имеем здесь образец возвращения творения его автору. В наше время таких случаев очень много, но чаще всего, творения возвращаются древним авторам через их обнаружение и издание. В данном случае творение было давно уже известно, давно уже издано, но в нем отказывались видеть представители критической научной мысли творения свт. Григория Богослова. Сейчас оно все-таки возвращено ему.

Учение свт. Григория Богослова

В прошлый раз мы говорили о творениях свт. Григория Богослова; сегодня должен сказать еще о его богословии.

В словах свт. Григория Богослова мы находим прежде всего очень важные рассуждения о самом методе богословия. Он говорит об источниках богословия, о требованиях, которые предъявляются к богослову; он говорит о тех, кто в Церкви имеет особые учительские полномочия, о вере и разуме, а также о праве Церкви давать такие вероучительные определения, которые обязательны для каждого члена Церкви. Это очень важно и достаточно ново: это стало возможным только тогда, когда в Церкви стали возможны Вселенские соборы.

Защита православного учения о Пресвятой Троице — одна из главных богословских тем св. Григория. С одной стороны, он опровергает ересь Ария во всех ее разновидностях — ересь, которая усматривала онтологические дистанции между тремя Божественными Лицами, а с другой стороны, Григорий предостерегает от ереси Савелия, который сливал Божественные Ипостаси. Эти лжеучения диаметрально противоположны и одинаково опасны. Православное учение одинаково далеко отстоит от обеих этих крайностей.

В сравнении со св. Василием Великим св. Григорий больше говорит о единстве Божественных Лиц и о монархии, единоначалии. Он яснее говорит об отношениях между Божественными Лицами. О Святом Духе св. Григорий говорит яснее, чем свт. Василий. Он многократно прямо говорит о том, что Св. Дух есть Бог, причем он говорил об этом в то самое время, когда свт. Василий писал свой трактат о Св. Духе, желая привлечь в церковное общение колеблющихся и умеренных ариан. Два святителя как бы разделили задачи: свт. Григорий прямо и не обинуяся говорил о Божестве Св. Духа; свт. Василий подводил к этому учению, строя мост, по которому еретичествующие могли перейти на берег правой веры.

Очень важно христологическое учение св. Григория — учение о соединении Божества и человечества во Христе. Это учение всю свою значимость обнаружило в следующем, 5 веке, когда в Церкви начались христологические споры. На III и IV Вселенских соборах (5-й в.). вспоминали свт. Григория, и в деяниях этих соборов мы находим значительные фрагменты из его творений.

Очень важна та борьба, которую св. Григорий вел против ереси Аполлинария, оспаривая его учение о соединении Божественной Личности Сына Божия с человеческой плотью. Св. Григорий настаивает на полноте человечества во Христе и вместе с тем указывает, что во Христе совершенный человек, т.е. полный человек, состоящий из тела и души.

Как указывает св. Григорий, учение Аполлинария, отрицающее полноту человечества во Христе, воздвигает средостение между Богом и человеком — то средостение, которое Христос пришел упразднить.

В богословии всегда имеют большое значение вопросы терминологии, и в христологическом богословии терминологические вопросы имели первостепенное значение. Именно св. Григорий вступил в этой области на тот путь, на котором впоследствии оказалась вся вселенская Церковь: он начал применять в области христологии тринитарную терминологию (природа, ипостась, сущность). Большие затруднения в христологии последующего времени произошли от того, что многие богословы и святые отцы не стали применять к области христологии терминологию, выработанную и принятую Церковью в ходе тринитарных споров.

Естественно, св. Григорий говорит, что в Христе единая Личность и единая Ипостась (единый Сын, а не два Сына) — св. Григорий как бы заранее опровергает ересь Нестория. Задолго до Ефеского собора св. Григорий употреблял слово "Богородица". Мы затрудняемся проследить историю этого древнейшего термина — по всей видимости, он употреблялся уже Оригеном, однако мы не располагаем всеми его творениями, особенно в греческом оригинале. Но то, что это слово употребляет св. Григорий, чрезвычайно важно.

Утверждая полноту человечества во Христе, св. Григорий объясняет это сотериологически: необходимо, чтобы во Христе была полнота человечества, потому что именно таким образом Бог спасает человека, соединив с Собой полноту человеческого естества. Как говорит св. Григорий (правда, не он первый): *«Что не воспринято, то не уврачевано, что не соединилось с Божеством, то не спасается».* Поскольку Христос воспринимает всего человека, Он и исцеляет всего человека от греха и смерти.

Таковы вкратце важнейшие темы богословия св. Григория. Ныне, имея в распоряжении собрание его творений в русском переводе, можно их прочитать.

13. Свт. Григорий Нисский

Переходим к другому Великому каппадокийцу — другому Григорию, который был епископом Нисским. В ряду Великих каппадокийцев св. Григорий Нисский был самым большим философом: он применяет философию для решения богословских проблем.

Св. Григорий родился примерно в 335 г. — он был лет на пять младше своего брата, св. Василия Великого, который принял большое участие в его воспитании. В юности св. Григорий желал посвятить свою жизнь церковному служению и стал чтецом, но впоследствии решил сделать светскую карьеру — стал учителем риторики и женился. Однако, в миру он оставался недолго. Под влиянием друзей, особенно св. Григория Богослова, он оставил мир и удалился в монастырь св. Василия Великого.

В 371 г. св. Григорий был рукоположен во епископа Нисского. Нисса — небольшой городок в Каппадокии, в церковном отношении подчинявшийся св. Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской. Хотя рукоположение состоялось против воли св. Григория, он не обнаруживал порывов к уходу в отшельническую монастырскую жизнь, как св. Григорий Богослов. Он отправился в Ниссу и пребывал там. Однако, в управлении епархией он обнаруживал недостаточную твердость, что вполне естественно для человека созерцательного склада, и переписка его со св. Василием Великим показывает, что св. Василий неоднократно призывал его быть более строгим и больше заботиться о порядке в епархии.

Конечно, еретики спешили воспользоваться тем, что епископ Григорий не был таким твердым человеком, как его старший брат. Они воздвигли против него массу всяческих обвинений, в том числе и совершенно ложное обвинение в финансовых злоупотреблениях. В результате этих обвинений в 376 г. собор арианских епископов низложил св. Григория. Собор произошел в самой Ниссе, когда св. Григорий отсутствовал. Однако изгнание его продолжалось недолго: в 378 г. умер император-арианин Валент, после чего св. Григорий смог вернуться на свою кафедру, причем жители устроили ему триумфальную встречу.

Немногим позже он был избран архиепископом Севастийским, т.е. должен был вступить в управление целым церковным округом, имея в подчинении епископов. Он был этим чрезвычайно недоволен, потому что это не соответствовало его личным устремлениям.

В 381 г. св. Григорий Нисский очень много сделал для утверждения Православия на II Вселенском соборе, в котором он весьма активно участвовал. Св. Григорий и после этого многократно бывал в Константинополе, в частности ему было поручено произнести надгробные речи по случаю смерти царевны Пульхерии (385 г.) и ее матери

императрицы Флакиллы. В последний раз он был в Константинополе в 394 г. для участия в поместном соборе и, по всей видимости, в том же году он и скончался.

Творения св. Григория Нисского более многочисленны, чем творения двух Великих каппадокийцев, и в древности они имели отнюдь не меньшую известность. Некоторые из них сохранились в огромном числе рукописей. Сначала назову догматические творения свт. Григория Нисского. На первом месте большое по объему сочинение **"Против Евномия"**. После того как свт. Василий Великий выступил с критикой Евномия, тот долго молчал и только через 14 лет ответил на критику. Свт. Григорий Нисский давал ответы на эти ответы Евномия. Был еще один эпизод: в 383 г. Евномий представил императору Феодосию исповедание веры, и св. Григорий Нисский немедленно написал (по-видимому, по специальному поручению) детальный разбор этого исповедания веры ересиарха Евномия. В 6 веке произошла путаница в рукописях св. Григория Нисского, и этот его трактат-разбор исповедания веры Евномия был включен в состав больших трактатов против Евномия. Современная наука восстановила исконный состав этого творения святителя.

Св. Григорию принадлежат **два сочинения**, специально направленные **против Аполлинария**. Одно из них адресовано Феофилу, епископу Александрийскому. **"Слово о Святом Духе против духоборцев македониан".** Тринитарный трактат **"К Авлалию о том, что не три Бога"** (Авлалий — это клирик, который задал святителю вопрос: почему мы не можем говорить о том, что три Бога, если мы признаем Божество всех трех Божественных Ипостасей?). Здесь св. Григорий объясняет, что словом "Бог" мы обозначаем сущность, и эта сущность, эта природа едина, поэтому мы можем говорить только об одном Боге.

"К эллинам об общих суждениях" — здесь речь тоже идет о Св. Троице; св. Григорий защищает тринитарный догмат на основе рациональных суждений. **"К Евстафию о Святой Троице"** (адресат — врач; здесь св. Григорий опровергает ересь духоборства, отрицающего Божественность Духа Святого). Самая большая часть этого трактата оказалась включенной в письма св. Василия Великого, поэтому в некоторых изданиях трактат не помещается среди творений св. Григория Нисского. **"К Симпликию о святой вере"** — защита догмата Божественности и единосущия Лиц Св. Троицы и опровержение арианства, в частности опровержение тех толкований, которые ариане давали некоторым местам Св. Писания, защищая свое учение.

"Диалог о душе и воскресении" носит имя Макрины, написан под известным литературным влиянием платоновских диалогов, особенно диалога "Федон", где тема та же самая — бессмертие души. Диалог представляет собой беседу св. Григория с его сестрой Макриной, которая вела подвижнический образ жизни. Возвращаясь с одного Антиохийского собора, св. Григорий заезжает проведать свою сестру и застает ее в момент смертельной болезни, накануне смерти. Между ними происходит разговор о бессмертии, о вечной жизни. На следующий день после разговора Макрина умирает. Вскоре после ее смерти св. Григорий составляет этот диалог. Невзирая на любые литературные параллели, мы должны полагать, что очень многое в этом диалоге действительно воспроизводит реальную беседу, которая произошла накануне смерти св. Макрины.

"Против судьбы" — в этом сочинении св. Григорий опровергает языческое фаталистическое учение, защищая учение о свободе человеческой воли. В частности, здесь опровергается астрология, показывается абсурдность утверждения того, что судьба человека зависит от расположения звезд в момент его рождения.

Самое значительное из творений св. Григория Нисского — **"Большое огласительное слово"**. Мы знаем, что уже Ориген в своем сочинении "О началах" предпринял попытку изложения системы христианского богословия (не совсем удачную в связи с общим характером воззрений Оригена). В творении св. Григория мы видим вторую такую попытку в истории христианского богословия. Творение это было предназначено для катехизаторов — для тех, кто имел должность учить основам христианской веры. Св. Григорий обосновывает учение не только Божественным откровением, данным нам в Св. Писании, но и разумными аргументами, используя человеческий разум, используя то, что называется философией. В первой части (первых четырех главах) говорится о Боге, едином в Трех Лицах; во второй части (главы 5 – 32) говорится о Христе и Его искупительном деле (здесь свт. Григорий начинает повествование от сотворения мира и первородного греха и говорит о восстановлении падшего человека в Воплощении Бога на земле и искупительном подвиге Христовом). Третья часть (главы 33— 40) говорит о том, как человек усваивает плоды искупительного дела Христова посредством двух церковных таинств — Крещения и Евхаристии. В сочинении св. Григория чувствуется некоторое влияние Оригена и Мефодия Олимпийского, но, несмотря на это, творение это очень значительно, оно оказало большое влияние.

Другой большой раздел творений св. Григория — экзегеза Св. Писания. В этом разделе св. Григорий обнаруживает гораздо больше восхищения Оригеном, чем в догматических творениях. Экзегетические творения св. Григория начинаются сочинением **"О сотворении человека"**. Здесь св. Григорий восполняет "Шестоднев" своего брата свт. Василия Великого, потому что свт. Василий не говорил о творении человека. Св. Григорий утверждает высочайшее достоинство человека. Как он пишет, человек — единственный из всех тварей почтен образом Божиим.

В другом сочинении св. Григорий тоже говорит о сотворении мира **— "Апологетическое объяснение на шестоднев"**. Здесь частично дается комментарий к "Шестодневу" св. Василия Великого, в частности св. Григорий предупреждает некоторые возможные неправильные его толкования. В чем-то он развивает идеи своего брата и подводит метафизическую основу под объяснение сотворения мира. Очень важным и в нашем веке особенно много изучаемым стало творение св. Григория **"О житии Моисея"**. Это сочинение состоит из двух частей. В первой части св. Григорий пересказывает жизнь Моисея, как мы ее находим в Библии, в книгах Исход и Числа. В этой части св. Григорий особое значение придает буквальному смыслу библейского текста. Во второй части, однако, все эпизоды жизни Моисея получают аллегорическое толкование. Моисей, который совершил исход из Египта, — это символ духовного исхода из плена мирской жизни и возвышения в мир Божественный. Моисей здесь изображается как идеальный образ подвижника и тайнозрителя.

"На надписания псалмов" — размышляя о названиях псалмов в греческой Библии, св. Григорий стремится усмотреть в них закономерность, показать, что пять частей, на которые разделяется Псалтирь, представляют собой изображение пяти ступеней возвышения человека к Богу.

Св. Григорию принадлежат также **"Восемь бесед на Екклесиаста"**, где книга Библии истолковывается аллегорически и мистически. Как считает св. Григорий, эта книга должна научить человека возвышаться над чувствами и отрекаться от всего мирского.

"Пятнадцать бесед на Песнь песней" (Песнь песней — любимая книга отцов, которые писали о мистической жизни). Главная линия истолкования Песни песней у св. Григория состоит в том, что брачный союз, который описывается в этой книге, понимается как аллегория, как символ союза Бога с человеческой душой. Это более индивидуалистическое толкование, чем то, которое дает такой имеющий большое значение для св. Григорий экзегет, как Ориген. Для Оригена Песнь песней имеет прежде всего экклезиологическое значение: в этой книге, по Оригену, изображается союз Бога с Церковью. Св. Григорий не игнорирует такое понимание, но ему ближе то, о чем сказано выше.

Трактат **"Об Аэндорской волшебнице"** (об этой волшебнице говорится в 28-й главе 1-й книги Царств). Как объясняет св. Григорий, этой волшебнице являлись бесы, и на основании этих явлений нечистой силы она делала свои вещания.

Переходим к Новому Завету. **"О молитве Господней"** ("Отче наш") — сочинение, состоящее из пяти бесед. **"О блаженствах"** — о заповедях блаженства. В этом сочинении св. Григорий обнаруживает некоторую близость с Плотином, неоплатоническим философом. Но все свои неоплатонические заимствования св. Григорий последовательно христианизирует. **Две "Беседы на первое Послание к Коринфянам"**. В одной из этих бесед св. Григорий доказывает божественность Сына Божия на основании слов св. апостола Павла.

Хотя св. Григорий говорит на аскетические темы в различных своих сочинениях, но можно в ряду его творений выделить особый разряд — аскетический. Прежде всего, это большой трактат **"О девстве"**. Здесь он опирается на уже составленные его братом св. Василием Великим правила.

"Что означает имя христиан" — это сочинение имеет конкретного адресата и вызвано его вопросами св. Григорию. **"О совершенстве"** и **"Каким подобает быть христианину"**. Сравнительно недавно было опубликовано сочинение св. Григория, ранее известное только в незначительном отрывке — **"О цели подвижничества по Богу"**. И, наконец, **житие Макрины**. Это та самая Макрина, смерть которой описана в диалоге "О душе". Здесь много биографических сведений. Св. Григорий говорит о том, какое влияние на него самого оказала св. Макрина. Он описывает свою сестру как идеал подвижничества и идеальную игуменью обители.

Особый раздел творений св. Григория — слова и речи. Многие слова он произнес за Богослужением — например, "На день Светов, или на Крещение Христово" , "На Святую Пасху", "На Воскресение", "На Вознесение Христово", "О Святом Духе, или на Пятидесятницу", "На Рождество Христово". Несколько слов св. Григорий посвятил памяти святых — например, два слова на св. Стефана, Здесь св. Григорий защищает Божество Св. Духа, отвечая тем, кто отрицал Божество Св. Духа на основании того, что первомученик Стефан, когда его побивали камнями, видел Отца и Сына, но не видел Св. Духа.

Большое **слово** св. Григорий посвятил **св. Григорию Чудотворцу**. Мы говорили об этом святом — это земляк Великих каппадокийцев, их связывали биографические нити, хотя св. Григорий Чудотворец — это неокесарийский святой 3-го века, который жил задолго до св. Григория Нисского и других каппадокийцев.

В **слове похвальном св. мученику Феодору** св. Григорий просит этого мученика защитить империю от набегов, которые разорят христианские храмы. Св. Григорию принадлежат также **три слова на праздник 40 мучеников Севастийских** — два из них сказаны в самой Севастии, где он одно время был архиепископом.

Особый разряд слов — надгробные слова. Первое из них посвящено **епископу Мелетию Антиохийскому**, а два других я уже упоминал (они посвящены особам императорской фамилии). Слово, посвященное св. Василию Великому, нельзя назвать надгробным, потому что оно произнесено не в момент его погребения, а в одну из годовщин его памяти. Это слово отличается от собственно надгробных, поскольку в нем нет подобающих надгробным словам традиционных элементов, которые в такого рода словах употреблялись в литературных обычаях того времени и по логике ситуации: обязательным был момент оплакивания и момент утешения. В слове, посвященном памяти св. Василия, нет ни того, ни другого.

Своего брата Василия св. Григорий сравнивает с величайшими святыми, он убежден, что Василий тоже святой, и хочет включить его в мартирологий (святцы). Одно из слов св. Григория посвящено **прп. Ефрему Сирину**; он восхваляет его и сравнивает со своим братом Василием. Св. Григорий произносил также слова-наставления по разным поводам — например, одно из таких слов посвящено тем, кто откладывает Крещение.

Некоторые слова имеют специально догматический характер: **"Слово о божественности Сына и Духа Святого"**. Некоторые имеют скорее характер биографический — **«Слово о своем рукоположении»**.

Св. Григорию принадлежит некоторое количество писем, хотя его письма не так многочисленны, как письма его брата и св. Григория Богослова.

Если говорить о богословии св. Григория Нисского, то мы должны будем отметить, что никто из отцов 4 века в такой степени не пользовался философией, как он. Философию он уподобляет супруге из Песни песней. В то же время он критикует, и весьма сильно, языческую философию, показывает ее бесплодность. Несмотря на эту критику, св. Григорий указывает на необходимость пользоваться языческой мудростью. Подобно тому как египетские сокровища, накопленные египтянами, были предназначены для иудеев, которые увезли их с собой при исходе из Египта, так и христиане должны поступать с языческой мудростью, истинными плодами которой сами язычники воспользоваться не могут. Эта мудрость, как говорит св. Григорий, должна быть выкуплена из языческого плена.

Философия не может абсолютной и независимой — это св. Григорий хорошо знает. Она должна служить христианскому богословию.

Св. Григорий настолько часто прибегает к языческой философии, что некоторые патрологи, видя этот совершенно очевидный факт, недооценивали собственно богословского значения св. Григория. Это неправильно, потому что св. Григорий вовсе не ученик и не прямой продолжатель этих языческих философов, он очень существенно модифицирует их взгляды. Однако в целом, св. Григорий больше, чем другие каппадокийцы, уделяет место разуму в богословии.

Основные темы богословия св. Григория те же, что и у Василия и Григория Богослова: единосущие Лиц Св. Троицы, божественность Сына и Св. Духа. В христологии он тоже продолжает Великих каппадокийцев, учит о Божестве человечества во Христе. В учении эсхатологическом (учении о конце света) св. Григорий обнаруживает больше всего зависимости от Оригена. Он не разделяет учения Оригена о предсуществовании души, о переселении душ, он отбрасывает платоническое учение о том, что душа пребывает в теле, как в темнице в наказание за совершенные грехи. Он сходится с Оригеном в отрицании вечности наказания грешников. Он считает, что наказание имеет чисто врачебное значение, а угроза вечного наказания, которая, несомненно, содержится в Евангелии, истолковывается им всего лишь как педагогическое средство.

Мы знаем, что Церковь не приняла учения Оригена и он был на V Вселенском соборе осужден (в значительной степени за свое эсхатологическое учение). Но в то же время мы должны понимать, что до тех пор, пока Церковь не высказалась об этом, при всей оригинальности воззрений св. Григория Нисского на эсхатологию, он все-таки не погрешал, формально рассуждая, потому что не противился догмату, ясно высказанному Церковью и требующему послушания.

Закончу тему об отце — св. Григории Нисском. В науке нашего времени он привлекает большее внимание, как мистический богослов, богослов, который описывает мистическое созерцание Бога. Св. Григорий Нисский строит свое мистическое богословие на своем учении о человеке. Он усваивает античную идею человека, как микрокосма; если большой мир в целом отражает премудрость и всесилие своего Творца, то малый мир, человек, также отражает премудрость Создателя, Бога. Однако, не это не самое главное для св. Григория, самое главное для него — это то, что превозносит человека над всем творением, это то, что человек единственный из всего творения есть носитель образа и подобия Божия. Многие предшественники св. Григория, обращая внимание на учение об образе и подобии , понимали эти два слова по-разному: образ — это нечто данное изначально, а подобие — это то, к чему должно стремиться на путях восхождения, на путях духовной жизни, духовного совершенствования. Как говорят: " *Образ дан, подобие — задано*". Св. Григорий отказывается от этого различения образа и подобия, хотя это не значит, что он отказывается от учения о духовном совершенствовании, о духовном восхождении. Именно образ Божий, присущий человеку, делает возможным для человека созерцание Бога. Это созерцание не рационалистическое, это интуитивное созерцание, глубинное общение с Богом. Св. Григорий здесь использует расхожее античное философское представление о том, что подобное познается подобным. Человек только потому и может познавать Бога, что человек в глубине своего существа подобен Богу.

14. Святитель Иоанн Златоуст.

Перейдем к тому святому, против которого пытался бороться Епифаний Кипрский — к свт. Иоанну Златоусту. Свт. Иоанн Златоуст — это в каком-то отношении самый известный из святых отцов. Его творения практически полностью сохранились, имели наибольшее число читателей, сохранились в наибольшем числе рукописей и во все времена вызывали восхищение. Точное время рождения св. Иоанна Златоуста точно не известно; он родился где-то в 10-летие между 344 и 354 годами, т.е. в середине IV века. Родился он в знатной и богатой семье, в Антиохии. Очень скоро после его рождения, его отец умер, и оставшаяся в возрасте 20 лет вдовой, его мать все свои силы посвятила христианскому воспитанию своего сына.

Христианское воспитание совсем не исключало светского образования и св. Иоанн получил лучшее образование, какое он мог получить в своем родном городе. Он изучал философию в школе философа Андрагафия, и риторику он изучал у знаменитого языческого ритора Ливания. Как сообщает первый биограф св. Иоанна — Палладий, епископ Константинопольский, в 18-летнем возрасте св. Иоанн восстал против своих языческих учителей. В это время на него обратил внимание Антиохийский епископ Мелетий Исповедник. Он приблизил к себе одаренного юношу и крестил его, а через три года посвятил в чтеца. Пребывая при епископе, св. Иоанн изучал богословие в школе знаменитого антиохийского богослова Диодора, впоследствии епископа Тарского. Св. Иоанн хотел совсем уйти из мира, но этому противилась его мать, которая умоляла его, чтобы он не делал ее второй раз вдовой. Ведя подвижническую жизнь, св. Иоанн, исполняя просьбы матери, не удалялся далеко от Антиохии и совершал свои подвиги где-то в окрестностях этого города. Св. Иоанн с таким усердием предался монашеским подвигам, что совершенно расстроил свое здоровье, и поэтому он вынужден был вернуться в Антиохию, чтобы лечиться.

Вернувшись в Антиохию он был рукоположен в сан диакона, в 381 году; это рукоположение совершил еще Мелетий, но затем преемник Мелетия — Флавиан Антиохийский рукоположил его во пресвитера, в 386 году. Проповеднический дар св. Иоанна тогда уже обнаружился со всей очевидностью, и он поэтому получил послушание проповедовать в самых больших церквах этого огромного и в значительной степени христианизированного города. Самые знаменитые проповеди св. Иоанна произнесены именно в это время, когда он в пресвитерском сане проповедовал в своем родном городе. Но этот хороший период закончился внезапно и насильственным образом.

После смерти Константинопольского епископа Нектария, императорский двор решил сделать Константинопольским епископом знаменитого антиохийского проповедника Иоанна. И, конечно, чтобы противиться императору не могло быть и речи. Сам св. Иоанн всячески хотел уклониться от этого назначения, но император приказал любой ценой доставить его в Константинополь, и посланцы императора, употребляя отчасти силу, отчасти

хитрость, исполнили этот приказ. Посвятил св. Иоанна во епископа Константинопольского человек, который потом все сделал для его удаления с кафедры — епископ Феофил Александрийский. Феофил был уже тогда кране недоволен выбором, сделанным императорским двором, потому что он хотел для блага и величия своей Церкви Александрийской, чтобы столичным епископом стал кто-нибудь из близких ему людей. В тот момент его интриги не возымели никакого действия, и ему пришлось, скрывая свое крайнее недовольство, исполнить императорский приказ и рукоположить во епископа Константинопольского св. Иоанна. Хиротония произошла 26 февраля 398 года.

Св. Иоанн ревностно приступил к исполнению своих новых обязанностей. Он был очень недоволен тем состоянием, в каком находился константинопольский народ и константинопольский клир, и он хотел их состояние улучшить. Очень скоро обнаружилась невыполнимость высоких устремлений св. Иоанна и некоторая его не реалистичность; слишком велика была дистанция между, не смотря ни на что, провинциальным городом Антиохией и столицей, где клубились различные интриги и бушевали различные страсти. Св. Иоанн был человек в высшей степени благородной и бескорыстной души. Он не только не хотел, но и не мог по своему характеру вникать во все эти хитросплетения, во все эти интриги, которые его окружали. В этом мире, лежащем во зле, он как бы не умел ориентироваться и поэтому неудивительно, что ему пришлось претерпеть самые серьезные гонения со стороны его врагов. Он не умел предупреждать удары этих врагов, он не умел льстить тем, кто мог бы отвратить эти удары; искусство придворной лести было ему абсолютно незнакомо, то искусство, в котором Феофил Александрийский преуспел, подобно многим другим епископам. Кроме того, св. Иоанн имел настолько горячий характер, он горел такой ревностью, что иногда дозволял себе действия неосторожные, иногда дозволял себе прямые оскорбления в адрес тех, от кого очень много зависело. Его бескомпромиссный характер и его неспособность к дипломатии, в конце концов, сделали то, что все враждебные ему силы объединились против него.

Будучи столичным епископом св. Иоанн в своей личной жизни давал пример высочайшей скромности, его личные расходы были минимальны. Огромные доходы церкви, огромные средства, которыми она располагала, он тратил на благотворительность, на строительство больниц, приютов и т.д. Однако, его непреклонное желание улучшить состояние духовенства создало ему непримиримых врагов. Стремясь к наведению порядка в различных церквах, свт. Иоанн Златоуст, объективно говоря, содействовал расширению сферы юрисдикции Константинопольского патриархата. Он активно участвовал в жизни нескольких малоазийских провинций, но такая же тенденция существовала и в других крупнейших церквах. Это было время, когда формировалась система пяти патриархатов и через несколько десятилетий. Это, конечно, означало рост власти, усиление власти патриарха, как бы сам Иоанн не пользовался этой властью. И уже это одно, само по себе, должно было вызвать противодействие.

Важным моментом в этой борьбе св. Иоанна за церковную чистоту было низложение им шести епископов Ефеского церковного округа, которых он обвинил в симонии. Симония, которая постоянно осуждалась церковным священноначалием, была весьма трудно истребимым грехом. После низложения шести епископов враги св. Иоанна Златоуста стали действовать самым активным образом. Отношение св. Иоанна с императорским двором, благодаря которому он и попал в Константинополь, поначалу были самыми дружественными. Но так продолжалось только до тех пор, пока фактически всеми делами управлял Евтропий. Когда в 399 году этот всесильный премьер-министр закончил свою карьеру, то позиции св. Иоанна при дворе сразу значительно ослабели. Императором в это время был Аркадий, человек совершенно безвольный, который мог только подчиняться чужим влияниям. Поначалу он подчинялся евнуху Евтропию, затем он полностью подпал под влияние своей супруги Евдоксии.

Тем временем Феофил Александрийский, отчасти действуя через своих друзей епископов, усердно внушал императрице мысль, что проповеди св. Иоанна, направленные против роскоши и расточительства, адресованы прямо ей. Когда в конце концов св. Иоанн по одному частному поводу позволил себе обвинить прямым образом императрицу, ей показалось, что все прочие обвинения, которые прежде высказывал св. Иоанн, действительно относятся к ней, т. к. это ей усердно внушалось. Конфликт св. Иоанна с Феофилом Александрийским достиг предельной остроты, когда св. Иоанн заступился за монахов-оригенистов, изгнанных Феофилом из Египта. В Константинополе был созван собор под председательством св. Иоанна, и этот собор потребовал Феофила Александрийского к ответу. Но Феофил, конечно, не сложил оружия и предпринял ответную атаку; он созвал свой собственный собор. Этот собор состоял из 36 епископов из них 29 — египетских епископов, остальные — из Малой Азии, недовольные действиями св. Иоанна Златоуста, который пытался навести порядок в малоазийских церквах. Вот это и был знаменитый собор "Под дубом", в окрестностях Халкидона недалеко от Константинополя.

Против св. Иоанна было выдвинуто на соборе 29 обвинительных пунктов и по совокупности этих обвинений он был объявлен канонически низложенным, после того, как он трижды отказался явиться на это епископское судилище. Низложение св. Иоанна было объявлено в августе 403 года. Император Аркадий принял решение этого собора и распорядился о ссылке св. Иоанна в Вифинию. Вифиния — это область Малой Азии, весьма близко от Константинополя. Эта первая ссылка продолжалась совсем недолго, потому что сама императрица Евдоксия немедленно потребовала возвращения св. Иоанна Златоуста. Она была напугана, с одной стороны, возмущением константинопольского народа, с другой стороны — трагическим происшествием в императорском дворце.

Св. Иоанн триумфально вернулся в Константинополь и произнес "Слово" в церкви Святых Апостолов, "Слово", которое мы можем найти среди его творений, это первое "Слово" после возвращения. Во втором "Слове", сказанном после возвращения, возможно на следующий день после первого "Слова", он говорил об императрице в самых почтительных тонах. Однако, это мирное состояние нарушилось всего два месяца спустя, когда св. Иоанн в проповеди сурово осудил пляски и торжества по случаю воздвижения серебряной статуи императрицы совсем недалеко от главной церкви Константинополя. Враги св. Иоанна не замедлили изобразить эту проповедь, как направленную лично против императрицы. Императрица была задета и дала об этом знать Иоанну. Св. Иоанн откликнулся на эти знаки неблаговоления со стороны императрицы и на празднике Усекновения главы Предтечи он произнес проповедь, которая начиналась такими словами: "Вновь Иродиада беснуется, вновь она неистовствует,

вновь она пляшет, вновь она требует главу Иоанна на блюде". Трудно было выразиться более прямым образом. Враги, конечно, были в восторге от этого шага святителя и требовали, чтобы он был удален из Константинополя на основании канонически произнесенного соборного суждения о нем; его возвращение в Константинополь они теперь называли незаконным, поскольку собор епископов законно лишил его кафедры. Император приказал, чтобы св. Иоанн оставил свое епископское служение. Св. Иоанн не подчинился. Ему было запрещено переступать порог любой из константинопольских церквей. Когда он хотел совершить Крещение оглашенных не в церкви, куда он не мог войти, а в одной большой бане, туда ворвались солдаты и вода, освященная для Крещения была обагрена кровью во время происшедшего столкновения солдат с толпой.

9 июня 404 года императорский чиновник известил св. Иоанна, что он должен покинуть Константинополь. Св. Иоанн подчинился этому требованию и отправился в далекую ссылку, в Нижнюю Армению. Нижняя Армения, однако, находилась сравнительно недалеко от родины св. Иоанна, где его прекрасно помнили и сильно любили, и, как сообщает очевидец, вся Антиохия переселилась в Армению, т. е. св. Иоанна посещало великое множество народа из его антиохийских бывших слушателей. Враги св. Иоанна по-прежнему не хотели допустить какого бы то ни было его влияния, и они потребовали от императора, чтобы он удалил св. Иоанна в гораздо более пустынное место. Евдоксия на этот раз была уже ни причем, потому что она умерла в том же 404 году, когда св. Иоанн был удален из Константинополя. Последовало распоряжение о ссылке св. Иоанна в город Питиунд (ныне Пицунда), на черноморском побережье Кавказа. Это был самый глухой, самый дикий уголок Римской империи. Но до этого места св. Иоанн не доехал, он скончался в пути, будучи утомленным трудностями этого пути, который ему пришлось претерпеть. Последними его словами были слова; "Слава Богу за все". Скончался святитель 14 сентября 407 года. Спустя 30 с лишним лет после его смерти, в 438 году его мощи были в торжественной процессии доставлены в Константинополь, и император Феодосий II, сын Аркадия, каялся перед этими мощами и просил у великого святителя прощения за грех своих родителей против святителя.

Изгнание св. Иоанна Златоуста из Константинополя было, конечно, событием всемирной значимости. Все Церкви оказались в это событие, так или иначе, втянутыми. Пред тем, как покинуть Константинополь, св. Иоанн призвал вмешаться папу Римского, а также двух других итальянских епископов — Миланского и Аквилейского. В то же время Феофил Александрийский сообщил в Рим о каноническом низложении епископа Иоанна. Римский епископ отказался признать это низложение каноническим и потребовал, чтобы собрался большой собор, как восточных, так и западных епископов для рассмотрения этого дела. Поскольку Феофил отверг это предложение, Рим порвал общение и с Александрией, и с Константинополем, и с Антиохи-ей. Только, когда имя св. Иоанна Златоуста было восстановлено в диптихах Константинопольской церкви, общение Рима и Константинополя возобновилось. В Александрии имя св. Иоанна было восстановлено в диптихах еще позже; это произошло уже при св. Кирилле Александрийском, который сменил своего дядю Феофила на Александрийской кафедре в 414 году.

Св. Иоанн, прежде всего, — проповедник и в проповедях своих он, прежде всего, учитель христианской нравственности. Но всякое богословие в древности состояло, прежде всего, в изучении и толковании Священного Писания, и поэтому, именно в этой форме, в форме толкования Священного Писания, св. Иоанн и преподносит, прежде всего, свои назидания пастве. Поэтому такое большое место среди его творений занимают творения экзегетические, проповеди, в которых он истолковывает Священные книги обоих Заветов. Я назову отдельные экзегетические творения.

Прежде всего, две серии проповедей на книгу Бытия. Обе эти серии, как и большинство творений святителя, относится к антиохийскому периоду его деятельности. Затем проповеди на Псалмы. Это проповеди на 58 избранных Псалмов. Есть предположение, что св. Иоанн изъяснял все Псалмы и то, что мы имеем — это часть несохранившегося целого. Проповеди на книгу пророка Исаии. Все это толкование Книг Ветхого Завета; как видим, они не очень многочисленны. Гораздо более многочисленны, гораздо большее значение имеют толкования св. Иоанна на Книги Нового Завета. Это, прежде всего, толкования на Евангелие от Матфея, и Иоанна. Кажется, и то и другое напечатано в ныне выходящем, но далеком от завершении, переиздании русского перевода. "Беседы на Деяния святых апостолов". И очень значительная часть творений святого Иоанна — это "Толкование Посланий св. апостола Павла", "Толкование Посланий к Римлянам", обоих к Коринфянам, к Галатам, к Ефесянам, Филиппийцам и ко всем прочим Посланиям апостола Павла, включая Послание к Евреям. Но, хотя богословие состояло, в основном, из толкований Священного Писания, оно все-таки не ограничивалось эти-ми толкованиями и по разным поводам церковной жизни была потребность в систематическом изложении богословия, что мы видели у других богословов — у Оригена, у св. Григория Нисского, у св. Епифания Кипрского и у св. Кирилла Иерусалимского. То же самое мы видим и в творениях святого Иоанна: у него есть проповеди, так сказать, по систематическому богословию. Это, прежде всего, проповеди «О непостижимости Божией». Здесь он критикует рационализм крайнего направления в арианстве — аномеев, которые утверждали, можно сказать, полную постижимость Бога для людей.

Сравнительно недавно были обнаружены "Огласительные слова" св. Иоанна, обращенные к тем, кто готовится к Крещению. Он, собственно, постоянно готовил к Крещению в Антиохии и вот проповеди, обращенные к оглашенным, сохранились в некотором количестве. В прежние времена были известны только две такие проповеди, напечатанные в патрологии Миня. В 1909 году русско-греческий ученый Пападопуло Кераневс (?) напечатал еще четыре проповеди свт. Иоанна, которые он извлек из рукописей, хранившихся в Москве и Петербурге. Но впоследствии, были сделаны еще более важные открытия. Один западный ученый в 1955 году обнаружил среди рукописей греческого монастыря Ставроникита на Афоне рукопись, содержавшую целых восемь "Огласительных слов" св. Иоанна Златоуста. Эти "Слова" были изданы в известной парижской серии «Сурс Кретьен» ("Христианские источники") и русский их перевод был напечатан в Журнале Московской Патриархии (1972 – 1973 гг.).

Св. Иоанну принадлежит "Восемь слов против евреев", эти "Слова" были произнесены в Антиохии, городе, который имел самые близкие связи с Палестиной, и совершенно естествен-но, что св. Иоанн противился влиянию евреев на свою паству в Антиохии.

Богословие великого святителя.

Часть проповедей святителя специально посвящена вопросам нравственности, хотя все слова святителя в целом, все его учение — это, прежде всего, учение о христианской нравственности. Специальное нравственное значение имеют некоторые "Слова", например, "Околенда"(?). В этом Слове свт. Иоанн Златоуст осуждает, кто по старому языческому обычаю предается всякому суеверию и обычным излишествам, празднуя Новый Год. Другое «Слово против цирковых игр и театра». Из этого «Слова» мы узнаем, что зрелища были популярны в христианской среде, и когда устраивались зрелища, то церкви пустели; устраиваться зрелища могли в самые неподходящие с христианской точки зрения дни. Однажды, скачки на ипподроме были устроены в Великую Пятницу, а театральное представление было в первый день Пасхи. Свт. Иоанн очень строго это обличает, он осуждает театр, как таковой, называя его сатанинским. Мы, читая это Слово, не должны забывать о том, что театр был тесно связан с языческой религией, и эта связь во времена свт. Иоанна Златоуста чувствовалась очень сильно.

Три беседы святителя Иоанна называются "Беседами о диаволе". Здесь святитель говорит о различных искушениях диаволом. И, наконец, относящиеся к разряду нравственных бесед, — это девять бесед "О покаянии".

Отдельно можно говорить о «Слове» свт. Иоанна "О милостыне". Вообще, он много говорит о христианском милосердии и тема социальная, это одна из ведущих тем у свт. Иоанна. Некоторые считают его предшественником так называемого христианского социализма. Во всяком случае, он очень сурово осуждает богатых, которые безразлично взирают на страдания бедных. По сведениям, которые сообщает свт. Иоанн, в Константинополе его времени примерно проживало 100 тысяч человек христианского населения и, в то же время, 50 тысяч бедных, которым богатые должны помогать. "Слово о милостыне" — это, прежде всего, подробное толкование Первого послания к Коринфянам первых 4-х стихов гл.16, где ап. Павел призывает к регулярному собиранию милостыни для нуждавшихся иерусалимских христиан. И призывает он общины, которые с ним связаны, которые он посещает время от времени, в частности коринфскую общину, собирать милостыню не тогда, когда он приедет к ним, а регулярно, еженедельно, каждое воскресение, в первый день недели. Он говорит, чтобы каждый давал, кто сколько может, для содержания бедных.

Примерно на ту же тему «Слово» святителя "О будущих благах и о ничтожности настоящего". В этом Слове свт. Иоанн осуждает тех, кто предается бытовому материализму. Особый раздел Слов святителя — это праздничные «Слова». В первом «Слове» на Рождество (это «Слово» сказано еще в Антиохии) говорится о том, что в Антиохии был установлен праздник Рождества Христова в тот день, в какой мы его празднуем ныне, т.е. на 25 декабря. Это не значит, что прежде антиохийцы и другие восточные христиане не знали этого праздника. В очень многих местах праздник Рождества, как вы знаете, совершался одновременно с праздником Крещения Господня, и Богоявление — это было общее название двойного праздника. Праздник Богоявления отмечался тогда же, как и теперь, 6 января. Но из древних отцов самых первых веков мы узнаем, что существовали и другие даты празднования Рождества, например, в апреле, сообщает Климент Александрийский. Впервые стали праздновать Рождество 25 декабря на Западе, потом этот западный обычай был принят и на Востоке. Свт. Иоанн в своем «Слове» доказывает историческую правильность этой даты.

Святителю принадлежит и другое «Слово» — "Слово на Крещение и Богоявление", "Беседы на Великую пятницу", "О предательстве Иудином", иногда называется "О кладбище и Христе".

Богослужение в Великую Пятницу совершалось антиохийской церковью за пределами города, в том месте, где в годы гонений были погребены многочисленные мученики. Святитель объясняет смысл этого: с одной стороны, воспоминание о страдании Господнем совершается за городом, т.к. Господь страдал за стенами Иерусалима, с другой стороны, воспоминание совершается там, где погребены свидетели Христовы — мученики, которые ожидают всеобщего воскресения.

Два «Слова» святитель сказал "О Христе и разбойнике". Одно — о воскресении мертвых, одно — против упивающихся и о воскресении. Два «Слова» о Вознесении, два — о Пятидесятнице. Кроме «Слов» на Господские праздники, святитель написал похвальные «Слова» святым: здесь и ветхозаветные праведники, здесь и христианские мученики, и, наверное, особое значение имеют похвальные «Слова» святым антиохийским святителям — Игнатию, Вавиле, Филогонию, Евстафию и Милетию. Из похвальных «Слов» святым больше всего известны семь «Слов», семь похвальных бесед на св. ап. Павла. Свт. Иоанн Златоуст имел особую любовь к св. ап. Павлу; об этом свидетельствует его толкование Посланий ап. Павла, об этом свидетельствует эти семь похвальных «Слов». Каждое из них имеет свою особую тему. Например, в пятом «Слове» святитель говорит о человеческих немощах св. ап. Павла, например, о том, что он боялся страданий, боялся смерти и показывает, что эти человеческие немощи делают его подвиг еще более великим, потому что, как говорит святитель, самое главное это не естество, но воля; по естеству он боялся, но волей он преодолевал то, что ему мешало совершить подвиг.

Кроме похвальных «Слов» святым, свт. Иоанн Златоуст произнес похвальное «Слово» своему учителю Диодору Тарсийскому, в его присутствии. Диодор Тарсийский — это один из больших антиохийских богословов. Об антиохийской школе, в целом, нам еще предстоит говорить.

Святитель произнес целый ряд «Слов» на различные случаи. Его самое первое произнесенное им «Слово» — «Слово» о рукоположении его во пресвитера. Это «Слово» является как бы продолжением его рассуждений о священстве и обычно печатается непосредственно после его известной книги о священстве. Очень известны «Слова» свт. Иоанна "О статуях", их всего 21. Я уже говорил об историческом событии, которое стало причиной произнесения этих «Слов»: жители Антиохии подняли бунт, свергли и изуродовали статуи императора и его семейства, и это могло для них очень плохо кончится, потому что это было преступлением, кото-рое называлось оскорблением его

Величества. Император чрезвычайно разгневался и грозил антиохийцам самыми жестокими карами. В то время, как антиохийский епископ поехал в Константинополь умолять императора о милости, свт. Иоанн произносил проповеди перед напуганным и совершенно деморализованным антиохийским народом. В этих проповедях святитель не только поддерживает дух антиохийской паствы, но и пользуется этим случаем для ее обличения в разных ее грехах, которые и привели к этому страшному несчастью. Дело кончилось, впрочем, относительно благополучно, потому что после тех бесед, которые епископ антиохийский вел в Константинополе, жители Антиохии были полностью помилованы.

Уже в Константинополе свт. Иоанн произнес два «Слова» по случаю падения Евтропия, который был придворным, который стал, будучи человеком очень скромного происхождения, всесильным премьер-министром; он очень неплохо относился к свт. Иоанну Златоусту, но, как это часто бывает в политической жизни, в какой-то момент он потерял власть и, боясь смерти, прибежал в Церковь. Церковь имела право убежища, это право существовало и в языческие времена, и христианская Церковь тоже получила это право. Евтропий был одним из государственных деятелей, которые хотели урезать это право, ограничить его. После своего падения, боясь смертной казни, он сам воспользовался такой возможностью, которая для него оставалась единственной. Первое «Слово» свт. Иоанн произнес тогда, когда Евтропий находился в алтаре, в своем единственном убежище, «Слово» это на тему первых слов Екклесиаста "Суета сует,... — все суета!" (Еккл. 1:2). Второе «Слово» было произнесено святителем после того, как император смилостивился и отменил смертную казнь Евтропия, отправив его в ссылку на остров Кипр. После этого сразу же возникли слухи, что церковные власти выдали Евтропия властям государственным. А святитель в своем втором «Слове» опровергает этот ложный слух.

Наконец, два «Слова» святителя относятся к событиям его первого изгнания из Константинополя. Первое произнесено непосредственно перед его отъездом из Константинополя, а второе — сразу по прибытии в Константинополь.

Переходим к трактатам святителя Иоанна. Не все, что ему принадлежит было произнесено, кое-что было им и написано. Из этих трактатов, прежде всего, нужно назвать его известнейшую книгу "О священстве", творение в шести книгах. Это творение составлено в диалогической форме. Собеседником самого Иоанна Златоуста является некто Василий. Отождествить этого Василия чрезвычайно трудно. Предлагалась кандидатура и св. Василия Великого, однако, она не подходит, потому что свт. Василий самое меньшее 14-ю годами старше св. Иоанна, а в первом «Слове» "О священстве" Иоанн и Василий изображаются, как ровесники, как товарищи по учению и т.д. Кроме того, мы нигде в других творениях святителя, ни в сочинениях историков, близких ему по времени, не находим сведений о близком ему Василии. Этот Василий стал епископом, будучи уверен, что св. Иоанн Златоуст тоже примет посвящение во епископа. Но потом он узнал, что св. Иоанн уклонился от этого, он его жестоко укоряет за то, что тот как бы ввел его в заблуждение. Св. Иоанн объясняет, почему он уклонился; это собственно главный мотив этой книги. Священство настолько высоко, что ни в коем случае не нужно спешить с его принятием.

Скажем, в 4-й книге "О священстве" специально говорится о страшной участи тех, кто принимает священство вопреки сознанию своего недостоинства или же о тех, кого принуждают к принятию священства, несмотря на отсутствие у них необходимых для этого дарований. Среди дарований, необходимых для священства, св. Иоанн называет дар проповедничества. А чтобы быть проповедником, нужно учиться.

5-ая книга "О священстве" — это целый ряд наставлений для проповедника.

В 6-ой, последней книге противопоставляется деятельная и созерцательная жизнь. Святитель Иоанн, правда, когда он писал это творение, он не был еще святителем, многократно выражал свое восхищение созерцательной жизнью. Он сам долгое время был монахом в пустыне, однако, здесь, сравнивая созерцательную жизнь с деятельной, он деятельной отдает полное предпочтение. Монах заботится только о собственном спасении и ни за кого, кроме себя не отвечает, священник заботится о спасении многих. Чтобы правильно понимать адресатов этого «Слова», нужно сказать, что во времена свт. Иоанна слово "священник" было общим понятием для епископов и пресвитеров, может быть даже епископы в первую очередь назывались этим словом.

Целый ряд творений св. Иоанна посвящен аскетическим темам. Это, прежде всего, одно из первых его творений "Два увещания к Феодору-падшему". Адресат здесь — будущий епископ Мопсуестийский Феодор, один из очень авторитетных в свое время богословов, толкователей Священного Писания, впоследствии, однако, осужденный Пятым Вселенским собором. В тот момент, когда Феодор оставил монастырь, чтобы жениться и начать карьеру адвоката, свт. Иоанн обратился к нему с призывом вернуться к подвижнической жизни, Феодор внял этому призыву, и через несколько лет он уже был епископом.

Два «Слова» "О сокрушении". Три «Слова» "Против противников монашеской жизни". Из них второе обращено к неверующему отцу, третье — к верующему отцу. Святитель увещает родителей, чтобы они не боялись отдавать своих детей в монастырь на воспитание. Из этих трех «Слов», второе содержит, в частности, параллель между монахом и царем. Это стало темой также и отдельного краткого сочинения, сравнение царя и монаха. Надо сказать, что эта тема не оригинальна, это была излюбленная тема стоической философии, а восходит это еще к сочинению Платона "О государстве", где проводится развернутое сравнение философа и тирана (9-ая книга Платона).

Целый ряд «Слов» святитель посвятил теме девства в связи с темой подвижничества; специальное сочинение "О девстве" — это комментарий к 38 стиху 7 главы Первого Послания к Коринфянам, где говорится, что тот, кто выдает замуж свою дочь поступает хорошо, а тот, кто не выдает ее замуж, поступает еще лучше.

Два пастырских послания свт. Иоанн обратил к подвижникам и подвижницам по поводу того, что существовал обычай жить под одной крышей подвижникам разного пола. Этот обычай возник по совершенно понятной причине, потому что подвижники мужского пола не очень хотели заниматься хозяйством, предпочитая поручить это подвижницам. Свт. Иоанн указывает не на какие-то серьезные беззакония, которые возникали при этом, но, прежде всего, на соблазн, на различные нехорошие слухи, которые возникали в народе в результате такого сожительства под одной крышей. Как свидетельствует биограф свт. Иоанна, епископ Палладий Еленопольский, у многих клириков эти

пастырские послания вызвали глубокое негодование, потому что они покушались на издавна заведенный порядок жизни.

"К молодой вдове" — здесь свт. Иоанн советует не вступать во второй брак. "О единобрачии" — на ту же самую тему, комментарий к Первому Посланию к Коринфянам (7:40).

Очень интересно творение святителя, которое называется "О тщеславии и воспитании детей". Один современный исследователь называет это творение уникальным, поскольку оно является манифестом средневековых принципов воспитания.

Несколько трактатов свт. Иоанн посвятил теме страдания. Три книги "Увещаний" он адресовал монаху Стагирию, они называются "К Стагирию подвижнику, одержимому демоном". К этому разделу относятся еще два творения о том, что никто не получает вреда, кроме, как от самого себя и другое — о тех, кто соблазняется несчастиями.

Несколько «Слов» святитель направил против язычников и иудеев. Это, прежде всего, «Слово» "О святом Вавиле против Юлиана и язычников". Вавила — это священномученик, епископ антиохийский, который был убит в Декиево гонение, т.е. в середине III века. Когда к власти пришел Юлиан Отступник, это было уже при жизни свт. Иоанна, Юлиан решил восстановить известный храм Аполлона, неподалеку от Антиохии. Как раз на месте этого храма был храм христианский, где почивали мощи св. Вавилы. Мощи были удалены, капище было устроено на месте христианского храма, но это продолжалось очень недолго, потому что вскорости, еще при жизни Юлиана, за 9 месяцев до его гибели, большой пожар истребил это языческое капище. В этом «Слове» св. Иоанн неоднократно цитирует своего учителя, язычника Ливания, который горестно оплакивал гибель языческого храма, и этому плачу святитель естественно совершенно не сочувствует, высмеивает его.

Другое «Слово» "Против иудеев и язычников о том, что Христос есть Бог". Доказательство ведется здесь, в основном, на основании истории, на основании исполнения пророчеств о Христе Ветхого Завета и пророчеств самого Христа в послеевангельское время. Например, много говорится о пророчестве относительно разрушения иерусалимского Храма. Свт. Иоанн рассказывает здесь о попытке, предпринятой в годы недолгого правления Юлиана Отступника, о пожелании Юлиана Отступника восстановить иерусалимский иудейский Храм. Эта попытка не осуществилась потому, что, когда производились восстановительные работы из земли вырвался огонь и на этом все закончилось, и Юлиан исчез с исторической арены.

Важный раздел творений свт. Иоанна — письма. Ему принадлежит 236 писем; все они написаны из второго изгнания, т.е. после того, как святитель окончательно покинул Константинополь. Письма имеют более 100 адресатов. Самые длинные письма, это 17 писем константинопольской диаконисе Олимпиаде, которая усердно служила Константинопольской церкви во время святительства св. Иоанна, но и после его изгнания она продолжала свое служение и, в частности, очень много делала, чтобы облегчить положение св. Иоанна в далекой ссылке. Большое значение имеют два письма папе Римскому Иннокентию. В этих посланиях свт. Иоанн рассказывает о своих несчастиях, он ничего не говорит о действиях императора против него и даже как бы старается выгородить императора; он говорит, что полицейские насилия во время празднования Пасхи, которые предшествовали его высылке из Константинополя, совершились без ведома императора. Вся ответственность за происшедшее возлагается свт. Иоанном на Феофила Александрийского и на тех клириков, которые к нему примкнули. Как сообщает свт. Иоанн, Феофил много сделал для того, чтобы заполучить на свою сторону клириков, как подчиненных св. Иоанну, так и из других мест. Говорится даже о каких-то сирийских клириках, которые примкнули к гонителям св. Иоанна Златоустова. У папы св. Иоанн просит поддержки, просит не признавать действий врагов св. Иоанна и продолжать признавать его законным епископом Константинопольским. Это послание, призывающее к братской помощи, католики пытались истолковать, как апелляцию в высшую церковную инстанцию. Если вы прочитаете внимательно эти два послания св. Иоанна, вы должны прийти к выводу, что такое понимание обращения св. Иоанна в Рим не основательно.

В собрании писем св. Иоанна мы находим, вкупе с этими двумя посланиями Иннокентию, одно ответное письмо Римского папы, где Римский папа полностью поддерживает Иоанна и осуждает его гонителей, опять-таки ни слова не говоря об участии императора в этих гонениях. Но там же мы находим и «Слово», где осуждается и императорская власть, это послание родного брата императора, западного императора Гонория. Конечно, мы должны думать, что Римский папа действовал вполне согласованно с западным императором, когда составлялись эти послания.

Свт. Иоанн Златоуст — это безусловно самый известный проповедник во всей церковной истории и его слава, его необыкновенный, несравнимый авторитет привели к тому, что многие слова, им не произнесенные, были ему приписаны.

Совершенно особое место занимает Литургия св. Иоанна Златоуста. Современная патрологическая наука отрицает авторство св. Иоанна в прямом и полном смысле. Но, безусловно, эта Литургия — константинопольская, имеет определенную связь с самым прославленным из константинопольских святителей. Такое название "Литургия Иоанна Златоуста" появилось, однако, довольно поздно. Например, в одной рукописи VIII—IX вв., содержащей Литургию, она не называется Литургией Иоанна Златоуста, зато две молитвы из ее состава носят его имя. Однако, в более раннее время Литургия Иоанна Златоуста известна уже отцам Трулльского собора, в самом конце VII века (см. 37 правило Трулльского собора).

Литургия Иоанна Златоуста была первоначально одной из местных Литургий, на Востоке было большое литургическое многообразие, однако, впоследствии в связи с угасанием многих древних церковных центров и с все большим возвышением Константинополя, положение которого становилось все более уникальным, эта Литургия приобрела всеобщее значение. В XIII или даже в XII веке византийские канонисты высказываются против совершения таких Литургий, как Литургия св. ап. Марка, Египетская Литургия, и Палестинская Литургия св. ап. Иакова. Мы знаем, что действительно эти древние литургии полностью или почти полностью исчезли из церковного употребления. В то же время Литургия св. Иоанна Златоуста совершается каждый день, за исключением тех дней

церковного года, когда вообще не совершается полная Литургия и тех 10 дней, когда совершается Литургия Василия Великого.

Очень богато содержанием учение свт. Иоанна "О Евхаристии". Он очень много говорит об этом величайшем таинстве, он говорит в самых энергичных выражениях о том, что в таинстве присутствует Сам Господь своим Телом и Кровью. Он говорит о жертвенном характере Литургии, что она есть участие в Голгофской жертве. Он говорит, что Сам Господь совершает Литургию.

Мы с вами останавливаемся на свт. Иоанне Златоусте, который завершает самый, может быть, плодотворный святоотеческий период, завершает IV век.

15.Западные отцы и учители IV века

Скажем несколько слов о Западе. IV век был веком очень интенсивного общения Востока и Запада, хотя 90 – 91 год, которые прошли со времени отречения императора Диоклетиана до смерти св. Феодосия Великого, который умер в 395 году, всего 22 года империя была формально единой, под властью одного императора. Но все-таки Церковь не только сохраняла единство и боролась за это единство перед лицом ересей и расколов, но и было очень интенсивное духовное и богословское общение. Правда, надо сказать, что этот путь общения был односторонним, потому что мы легко можем видеть влияние Востока на христианском Западе и, наоборот, в то благополучное для единства время влияние Запада на Восток, уже тогда, было минимальным. Впоследствии наступят другие времена, еще менее благополучные и, таким образом, будет создана некая внешняя, политическая и культурная предпосылка для церковного разделения. Мы, конечно, не можем сводить церковное разделение, выделение Католической церкви из Вселенской, только к этому, но и игнорировать этот фактор мы тоже не можем. Мы с вами говорили, что Западня церковь вела происхождение с Востока и вначале вообще была греко-язычной. После того, как латинский язык все-таки взял свои права, некоторое время была ситуация двуязычия, даже в самом Риме. В самом Риме на папском престоле чередовались епископы местного, Западного происхождения, и греко-язычные, вплоть до конца III века, и греческий язык был в большом ходу в Римской церкви. Менее употребителен он был в Карфагене, в Галлии и других областях Запада. С другой стороны, была возможность общения и в противоположную сторону, потому что латинский язык оставался официальным языком, его должны были учить в школах, его должны были знать чиновники; это был язык двора, язык армии.

Но после IV века знание латинского языка на Востоке, а, тем более, знание греческого языка на Западе начинает стремительно падать. Когда во время несторианских споров Папа св. Келестин оправдывал замедление своего вмешательства в эти споры, он писал, что он никак не мог найти клирика, который мог бы перевести необходимые документы с греческого языка, т.е. уже в 20-х годах V века в Риме так трудно с греческим языком. Это, конечно, имело влияние и на богословие. Богословская терминология с самого начала не была полностью идентичной на Западе и на Востоке, и после такого кризиса общения это расхождение терминологии должно было только возрасти, и совершенно независимо от богословских тенденций, уже одно это создавало препятствие для настоящего общения. Богословские тенденции на западе тоже были свои, об этом нам приходилось говорить.

Назову несколько имен западных богословов IV века и немного скажу о них.

Св. Иларий Пиктавийский

Одним из самых значительных западных противников арианства был св. Иларий епископ Пиктавийский. Пиктавия это нынешний Пуатье, город в Галлии (теперь Франция). Св. Иларий родился в начале IV века, возможно в 315 году (точная дата неизвестна) и около 350 года он стал епископом Пиктавийским. И именно в это время Запад начинает интересоваться арианскими спорами. До этого времени мы не видим никакого особого интереса на Западе к тому спору, который бушевал на Востоке и раздирал там Церковь, несмотря на то, что некоторые западные иерархи принимали участие в событиях, скажем, поддерживали святителя Афанасия, который некоторое время находился в ссылке на Западе. Но в целом Запад оставался безучастен к арианству до тех пор, пока западную часть империи не взял под свою власть арианствующий император Констанций. И вот тогда, когда Констанций начал навязывать арианство на Западе, Запад пробудился. Одним из активных противников арианства стал св. Иларий Пиктавийский. Он довольно быстро был подвергнут ссылке, его сослали во Фригию (область на северо-западе Малой Азии), и там он окунулся в мир греческого богословия. Он весьма подробно изучил все богословские оттенки, которые существовали на Востоке, и это позволило ему занять свою позицию. Говоря по правде, его позицию нельзя назвать формально православной, потому что он согласился с омиусианской формулой, точнее он считал, что Никейский Символ и главный его термин "единосущие", если не опасен, то, во всяком случае, недостаточен. Мне уже доводилось говорить, что омиусианство, т.е. исповедание "*подобосущия Отца и Сына*", имело на Востоке весьма многих приверженцев и нельзя сказать, что все они по своим намерениям, по своим богословским убеждениям были неправославными. Некоторые из них принимали омиусианскую формулу потому что боялись, что омоусианство равняется ереси савелианства или, по крайней мере, может провоцировать эту ересь. Именно в этом причина того, что к омиусианству склонился и св. Иларий Пиктавийский. Он тоже, принимая во внимание существование ереси савелианства, решил отказаться от настаивания на "единосущии", хотя по существу он не отступал от содержания Никейской веры.

Находясь на Востоке, Иларий не был стеснен в своих действиях, он активно участвовал в церковной жизни, в церковных соборах, имел общение даже с императором Констанцием, у которого он попросил разрешения на проведение диспута с одним арианином. Мы ничего не знаем было ли получено такое разрешение, скорее всего, нет, но очень скоро после этого контакта с императором, Иларий оказался у себя на кафедре в Галлии. Затем на Западе он продолжал свою деятельность и, как сообщает св. Иероним Стридонский, умер в 367 году.

Св. Иларию принадлежит несколько богословских трудов. Самый главный называется **"О Троице"**. Это большой труд в нескольких книгах. Здесь по существу рассматривается главная тема арианских споров. Другой его труд имеет более конкретное содержание, он **называется "О соборах"**. Здесь речь идет о нескольких поместных соборах, которые состоялись между 341-м и 357-м годами. Эти соборы выражали церковный кризис на Востоке, потому что каждый новый собор издавал новое вероопределение, которое перечеркивало предыдущее, но все равно не могло удовлетворить церковное сознание. Запад однозначно расценил все эти соборы, как арианские. Напротив, св. Иларий в своем труде "О соборах" оценил вероопределение этих соборов гораздо более благосклонно. Только один из нескольких соборов, деяния которого он разобрал, он обвинил в арианстве — это Сирмийский собор 357 года.

Кроме этих больших сочинений, посвященных догматическим спорам эпохи, св. Иларию принадлежат сочинения, которые называют историческими. Это так называемые **"Две книги к Констанцию"**, затем **"Книга против Констанция"**, написанная в крайне резких тонах, по всей видимости, тогда, когда св. Иларий находился на Востоке, и когда был жив Констанций, но опубликованная уже после смерти императора Констанция. Еще **"Книга против Авксентия"** (арианского епископа Милана).

Кроме того, св. Иларий комментировал Священное Писание. У него есть достаточно короткий **комментарий на Евангелие от Матфея**. Он уделяет внимание возможности аллегорического или типологического толкования Священного Писания. Есть у него **толкование на некоторые Псалмы**. И, наконец, в 1887 году была опубликована книга **"О тайнах"**, тоже экзегетического содержания. В этой книге св. Иларий рассматривает важнейшие моменты и важнейших лиц Ветхого Завета, как прообразы Христа. Скажем, Адам и Ева — это прообразы Христа и Церкви; Авель — это прообраз жертвы Христовой и т. д. по всему Ветхому Завету. Конечно, такой аллегорический метод толкования заставляет нас обратиться к прецедентам Александрийской экзегезы, и действительно Иларий обнаруживает большую близость с ней, но это не значит, что он полностью зависит от своих Восточных образцов, в некоторых конкретных толкованиях он бывает оригинален.

Наконец, Иларий известен, как гимнограф, хотя от его гимнов не очень много сохранилось.

В отношении богословия Иларий по существу православен, хотя вербально он омиусианец и всячески избегает слово "единосущный".

Если говорить о неправильных учениях Илария, то можно отметить, что он развил оригинальное учение о Теле Христовом, согласно которому это Тело, хотя и реальное, но небесное, лишенное всякого несовершенства и даже неспособное испытывать боли. Конечно, здесь чувствуется некоторое легкое влияние древней ереси — докетизма.

Иларий, который писал исключительно по-латыни, сделал кое-что для унификации терминологии. Он хорошо знал восточное богословие и это ему помогло сделать некоторые уточнения. Например, есть латинское слово "субстанция" (substantia), есть греческое слово "ипостасис" (υποστασις, ипостась). Латинский язык — подражательный язык. Латинское слово это точная калька греческого слова. Однако в богословской терминологии эти два слова получили совершенно разные значения: "субстанция" — это то, что мы называем "сущность", то, что по-гречески называется "усиа" (ουσια) или "фисис" (φυσις) — природа; а "ипостасис", как правильно усмотрел Иларий, — это то, что называется по-латыни "персона" (persona, лицо). Игнорирование таких терминологических различий само по себе могло быть очень большим препятствием для взаимопонимания Востока и Запада. То, что в свое время Иларий навел некоторую ясность в этой области , было весьма положительно.

Свт. Амвросий Медиоланский

Святитель Амвросий Медиоланский. Св. Амвросий родился в городе Трире (сейчас это город в Германии), административном центре Галлии, и отец св. Амвросия был префектом Галлии. Точная дата рождения св. Амвросия неизвестна, это было в конце 30-х годов IV века. Также неизвестно точно происхождение семьи св. Амвросия. Некоторые утверждают, что он происходил из самой высокой римской знати, другие, указывая на большое число греческих имен в родне св. Амвросия, говорят, что семья имела восточное происхождение. В любом случае, уже не в первом поколении эта семья была укоренена на Западе. После преждевременной смерти отца св. Амвросий с семьей отправился в Рим. Через некоторое время после того, как он закончил свое образование и некоторое время был юристом, он получил высокое назначение — управляющим административным округом на севере Италии, центром которого был Медиолан (ныне Милан). В это время Амвросий не был еще крещеным, он был оглашенным.

И вот, когда он вступил в управление этим округом и успел завоевать немалый авторитет, в городе Милане произошли большие беспорядки по случаю избрания нового епископа. Надо сказать, что в целом на Западе арианство не получило большой силы, по крайней мере в то время; несколько позже, когда начались готские завоевания, стало по-другому. Но в некоторых местах на Западе ариан было все-таки много. Один из таких городов — Милан. В борьбе за епископскую кафедру столкнулись православные и ариане. Были очень серьезные беспорядки и в конце концов кто-то предложил на эту кафедру избрать Амвросия. Мы можем судить о его авторитете среди жителей Милана по тому факту, что это предложение было встречено весьма положительно, как православными, так и арианами. Это говорит, с одной стороны, о его авторитете, а с другой, — что он не был особенно ангажирован в этих спорах, сохранял определенный нейтралитет. Он был крещен и через неделю после этого был посвящен в епископа. Когда это произошло в точности неизвестно, — или в дек. 373 года, или в дек. 374 года.

Святой Амвросий в юности получил, как все люди своего круга, хорошее образование, но, когда он стал епископом, он стал с большим усердием продолжать свое образование — углубленно изучал Священное Писание, греческих отцов, но изучал также и нехристианские книги — иудейских авторов и греческих языческих философов, в частности, Плотина.

Св. Амвросий активно участвовал в политической жизни своего времени и политической борьбе. Политическая ситуация была очень нестабильной, его город находился недалеко от границы Запада и Востока, ему поэтому приходилось иметь дело и с западными, и с восточными императорами. Их взаимоотношения были далеко не

всегда мирными. И вот в этих условиях он проявляет большую активность. С одной стороны, он требует, чтобы Церковь была независима от государственной власти (известна его фраза императору Феодосию Великому *"Ты в Церкви, но не над Церковью"*), с другой стороны св. Амвросий требует, чтобы государство активно участвовало в церковной жизни, требует, чтобы государство своими средствами боролось с еретиками, с не христианами, язычниками, иудеями. То есть нельзя сказать, что Амвросий Медиоланский ревнитель разделения Церкви и государства, этого, конечно, в то время не было и быть не могло. Умер св. Амвросий 4 апр. 397 года.

Св. Амвросию принадлежит большой ряд экзегетических творений, почти исключительно по Ветхому Завету. По образцу Филона Александрийского, которого он внимательно изучал, и Оригена, которого он тоже знал, св. Амвросий просматривает тройной смысл Священного Писания — буквальный, моральный и аллегорический, и можно сказать, что он явное предпочтение отдает аллегорическому толкованию.

Перечислю кратко его экзегетические творения. "Шестоднев", "О рае", "О Каине и Авеле", "О Ное", две книги "Об Аврааме", "О Исааке и о душе", "О благе смерти", "О быстротечности века сего", "Об Иакове и блаженной жизни", "Об Иосифе", "О патриархах", "Об Илие и о посте", "О Товии", "Об Иове и Давиде", "Об апологии пророка Давида". Ему принадлежит также толкование 13-ти Псалмов, в том числе Псалма 118-го. Единственное новозаветное толкование св. Амвросия — это толкование Евангелия от Луки. Этим творения св. Амвросия не ограничиваются, у него есть еще ряд нравственно-аскетических творений. Самое известное — это "Об обязанностях служителей", это творение, название которого заимствовано из Цицерона (у Цицерона есть знаменитое сочинение "Об обязанностях"). Амвросиевская традиция прослеживается и у нас: была такая знаменитая книга "О должностях пастырей приходских", название, которое восходит к св. Амвросию и через него к Цицерону. Затем другие трактаты — "О девах", "О вдовицах", "О девстве", "Увещания к девству", "Об установлении девства", т.е. об институте дев, который существовал в Древней Церкви с апостольских времен.

Далее св. Амвросию принадлежат догматические творения — **"О вере"**. По просьбе императора Грациана св. Амвросий написал это творение, составленное со специальной целью обличения арианской ереси. **"О Святом Духе"** — творение, тоже связанное с арианскими спорами; в заключительной фазе этих споров шла полемика о Третьем Лице Святой Троицы. **"О таинстве воплощения Господня"**, **"Изложение Символа для новоначальных"**, **"Изложение Веры", два сочинения "О таинствах", "О покаянии"**. В этом последнем творении св. Амвросий оспаривает тех еретиков, которые отрицали власть "*вязать и решить*", власть, которую имеет Церковь благодатью Божией; это сочинение имеет некоторые интересные сведения о покаянной дисциплине того времени в Милане.

Св. Амвросий был знаменитым проповедником и большая часть того, что перечислено — это проповеди, хотя в некоторых отдельных случаях исследователи спорят с чем мы имеем здесь дело, с собранием проповедей или с трактатом, потому что риторическая манера писателей того времени затрудняет отличить текст, предназначенный для произнесения вслух от текста, который просто записывается в книгу и предназначается для чтения. Есть отдельные проповеди, отдельные речи, которые можно отдельно назвать — это **«Слово на смерть брата»**, **«Слово на смерть императора Валентиниана»**, **«Слово на смерть императора Феодосия»** (св. Амвросий пережил св. Феодосия на два года), **«Слово против Авксентия о базиликах»**, которое было произнесено в тот момент, когда арианин Авксентий интриговал, чтобы ему были переданы некоторые здания в Милане для совершения там богослужений арианским духовенством. Этот эпизод омрачил отношения св. Амвросия с властями, потому что власти склонялись к тому, чтобы отдать то, что просили ариане, ввиду того, что императрица-мать склонялась к арианству и покровительствовала арианам. Св. Амвросий, напротив, решительно противился этому и призывал жителей Милана к сопротивлению.

Очень большое историческое значение имеет обширная переписка св. Амвросия.

И, наконец, мы должны упомянуть гимнографические творения св. Амвросия. Его можно смело назвать создателем западной церковной поэзии, гимнографии. Эта гимнография так же, как на Востоке греческая гимнография, встала на новый путь. Если античное стихосложение, как греческое, так и латинское, строилось на правильном чередовании долгих и кратких слогов, то это была реальность языка (эти слоги очень четко различались и в греческом и в латинском языках в свое время). Это создало литературную традицию, которая сохранялась много времени спустя после того, как всякое фонетическое различие между долгими и краткими слогами в обоих языках было утрачено. Даже в XVI веке наш святой прп. Максим Грек писал греческие стихи на гомеровском языке на основе чередования долгих и кратких слогов. Но церковная поэзия, церковная гимнография очень рано приняла другое направление, как на Западе, так и на Востоке. Одним из начинателей этого нового направления был св. Амвросий. Его, поэтому, можно считать одним из творцов новой поэзии, которая в отличие от античной поэзии строится не на чередовании долгих и кратких слогов, а на чередовании ударных и безударных слогов. Гимны, которые писал св. Амвросий, это, в основном, гимны, состоящие из четверостиший, нерифмованные, но с очень четкой и простой ритмикой. Скажем, одна строчка одного из них: *"Этерне рерум кондитор"*. Практически большая часть латинской гимнографии, вплоть до позднего средневековья написана этим стихотворным размером силлабо-тоническим, который появляется впервые у св. Амвросия.

Что касается знаменитого гимна **"Тебе Бога хвалим..."**, в его атрибуции св. Амвросию современные ученые сомневаются. В любом случае у нас этот гимн появился чрезвычайно поздно, не раньше XVIII века, до этого он имел распространение только в католической Церкви. Он, безусловно, имеет древнее происхождение; если его автор не св. Амвросий, то кто-то из его современников.

Для Запада имели очень большое значение те, кто знакомил Запад с Восточной Церковью, с творениями восточных отцов, с житиями восточных святых. Надо сказать, что это знакомство Востока с Западом продолжалось и после IV века, но в IV веке – начале V, действовали два западных богослова-писателя, которые в этом отношении сделали гораздо больше других — это блж. Иероним Стридонский и пресвитер Руфин. Мы должны упомянуть также и о них.

Блж. Иероним Стридонский

Блаженный Иероним для Запада имеет значение, прежде всего, как уточнитель перевода Библии на латинский язык(подробнее см. Курс Священного Писания). Родился блж. Иероним на самой границе Западного мира в маленькой крепости Стридон, на границе Далмации и Паннонии. Семья, по-видимому, имела довольно согласные христианские настроения, брат и сестра Иеронима стали монахами, но семья была из высшего общества и, поэтому, Иероним должен был получить хорошее образование. В конце 50-х, в 60-х годах IV века Иероним находился в Риме, где он показал чрезвычайные успехи в изучении грамматики и риторики. Эти занятия помогли блж. Иерониму стать одним из самых замечательных латинских стилистов, помогли ему сделать изумительный не только по точности, но и по красоте перевод Библии и множество других переводов. Но в то же время эти усердные занятия языческой литературой, изучение языческих авторов было и некоторым соблазном. Во всяком случае, впоследствии, однажды, св. Иероним увидел сон, где некто грозно его обличил: "*Ты не христианин, а цицеронианец*". Действительно какие-то основания таким обличениям могли быть, потому что блж. Иероним чрезвычайно высоко ценил эту риторическую культуру и искренне восхищался и Цицероном, и Вергилием и другими классиками.

Там же в Риме блж. Иероним принял Крещение. По всей видимости, он одно время помышлял об обычной светской карьере и поэтому отправился в город Трир, который одно время был не только столицей Галлии, но даже резиденцией западного императора. Но затем он оставил мысли о светской карьере. Он стал учеником епископа Валериана Аквилейского. Другим учеником этого епископа был Руфин. Большая часть жизни блж. Иеронима прошла на Востоке. Он отправился на Восток и, в конце концов, поселился в Вифлееме, где прожил долгое время. Дата смерти блж. Иеронима 30 сент. 419 года. Он умер, не успев окончить свой последний комментарий на пророческие книги, комментарий на книгу пророка Иеремии.

Если говорить о библейских комментариях св. Иеронима, то нужно сказать, что они далеко не всегда были самостоятельными, он иногда просто переводил, иногда перерабатывал греческие комментарии. Однако, есть немало в этих комментариях того, что принадлежит ему самому. Св. Иероним составил комментарии **на апостола Павла, на Екклесиаста, на Псалмы**, он разобрал некоторые вопросы, связанные с книгой **Бытия**. Св. Иероним от подавляющего большинства комментаторов Ветхого Завета отличался тем, что он изучал Ветхий Завет не только по переводам, но и в еврейском подлиннике. Огромный объем **имеют комментарии блж. Иеронима на пророков**, он почти довел до конца комментарии на все пророческие книги. **Кроме Послания ап. Павла**, из Новозаветных Книг он прокомментировал еще **Евангелие от Матфея**; это такой довольно краткий и беглый комментарий. И что небезынтересно — **Апокалипсис**, который во многих местах на Востоке некоторое время был как бы под вопросом и в комментарии на Апокалипсис блж. Иероним был вполне свободен от всяких заимствований, он был совершенно самостоятелен.

Важная часть переводов блж. Иеронима, которые имели большое влияние и много способствовали упрочению церковного единства, — это **переводы житий**, хотя они не очень многочисленны.

Целый ряд творений Иероним посвятил догматическим темам. Здесь он имеет в виду не только те догматические споры, которые волновали Восток, но и Западные споры. Например, он написал диалог против люциферианы (Люцифер — это имя западного епископа, который выступал, как совершенно непримиримый и прямолинейный защитник Никейского вероопределения). Всех, кто как-то пытался понимать, развивая это вероопределение, осмысляя его, он готов был обвинить в арианстве. Причем, люциферианы, начав с догматических споров, очень скоро пришли к церковному расколу, отказавшись признавать рукоположение, совершенное их противниками и т.д. Этот раскол существовал именно на Западе, он не коснулся Востока.

Одна из важных догматических тем времени блж. Иеронима — оригенизм. Вспышка оригенистских споров относится к самому концу IV века. Блж. Иероним принял активное участие в этих спорах, причем он был среди противников Оригена. Находясь в Палестине, он писал против Иерусалимского епископа, который выступил против антиоригенистов — Феофила Александрийского и св. Епифания Кипрского.

О блж. Иерониме можно еще много говорить. У него очень большая и интересная переписка, она занимает три тома издания Киевской Духовной Академии. И еще он написал книгу "О знаменитых мужах". Это одно из первых в истории руководств по патрологии. Там очень много ценнейших сведений об отцах, хотя он говорит там не только об отцах, но и о других известных лицах.

Блаженный Августин Иппонский

Тема сегодняшней лекции — блаженный Августин, епископ Иппонийский. Блж. Августин — это один из величайших Западных отцов. Современные западные богословы оценивают его, как самого великого западного теолога. Надо сказать, что блж. Августин, который почитается Православной Церковью, как святой или как блаженный (в данном случае нет разницы между этими двумя понятиями), с одной стороны, послужил истине православия, защищая Церковь от различных ересей своего времени, а с другой — он способствовал, может быть в большей степени, чем кто-либо другой, становлению Запада, как чего-то отдельного в области богословия. Именно блж. Августин — автор знаменитого «Филиокве»(Filioque). В его время еще не дошло до искажения Символа веры, однако, именно Августин богословски выразил сущность «Филиокве»(Filioque)». Последующим западным сторонникам «Филиокве»(Filioque)» оставалось только повторять блж. Августина. Получается, что блж. Августин является создателем одного из основных учений, отделивших Запад от Православной Церкви. Кроме того, для истории Запада очень важно, что Мартин Лютер был в молодости монахом Ордена августинцев. Его оригинальное учение выросло из изучения творения блж. Августина. Многие специфически протестантские учения, которые составили сущность всех направлений протестантства, прежде всего учение об оправдании одною верою, — это то, что Лютер почерпнул из блж. Августина. Поэтому наше отношение к блж. Августину может быть двойственным. Мы не должны забывать о том, что его часто называли одним из избранных отцов; таковым он называется, например, в

деяниях V Вселенского собора. С другой стороны, мы не должны игнорировать то, что в его творениях много спорного, а с православной точки зрения, прямо неверного. Однако многое здесь объясняется обстоятельствами жизни блж. Августина, его местом в церковной истории своего времени, его местом в той догматической борьбе, которую ему довелось вести. Поэтому мы должны внимательно отнестись к его биографии, к обстоятельствам его деятельности.

Жизнь блж. Августина засвидетельствована очень хорошо, прежде всего, им самим в его знаменитом сочинении **"Исповедь"**, которое является самой читаемой из всех известных нам автобиографий. В дополнение к "Исповеди" у блж. Августина можно указать на несколько его собственных сочинений, которые тоже содержат автобиографические моменты. Кроме того, его друг и ученик Поссидий Каламский написал **"Житие св. Августина"**, которое тоже содержит много сведений из первых рук. Так что жизнь этого отца нам известна очень хорошо.

Родился Августин 13 ноября 354 года в г.Тагасте в Нумибии (часть Латинской Африки). Про него говорят, что он африканец не только по месту рождения, но и по расе — это еще нуждается в доказательстве. Так или иначе, он был жителем своего края, и после пребывания в Италии, он все-таки предпочел вернуться на родину. Обучение он проходил в разных городах Латинской Африки. Затем для продолжения обучения он отправился в Рим и в другой крупнейший итальянский центр — Милан. Находясь в Италии, он уже имел официальные права профессора. В его воспитании огромное значение имела его мать — Моника, благочестивая христианка. Она его воспитывала в вере и поначалу он был христианином, хотя и не был крещен в младенчестве.

Но в 19-летнем возрасте Августин оставил Церковь, он стал увлекаться различными учениями, несовместимыми с христианством. Эти увлечения связаны, прежде всего, с язычеством. Как человек, получивший образование, свойственное его времени, он должен был изучать сочинения языческих авторов. Один из них, который был не только величайшим оратором, но и небезынтересным философом — Цицерон повлиял на Августина и увлек его на пути, чуждые христианству. То, что почерпнул Августин у Цицерона — это, прежде всего, философский рационализм. Августин все-таки не смирился с рационализмом, он боролся за свою веру. Чтобы вернуться к вере, он прочитал и изучил всю Библию, но это чтение в тот момент ему ничего не дало, и он еще больше удалился от веры. В тот момент он познакомился с учением манихейства и временно увлекся им. Были три основные камня преткновения для Августина, который в тот момент оказался отделенным от Церкви: это рационализм, это неприятие Ветхого Завета и, наконец, это то учение о зле, которое он почерпнул у манихеев. Манихейство — это дуалистическое учение, которое злу приписывает такую же абсолютную и миродержительную силу, как добру.

Однако, Августин, который непрестанно продолжал путь духовных поисков, никогда не стал убежденным и успокоенным в своих исканиях манихеем. Он продолжал искать. Путь обращения Августина после этих блужданий к вере Христовой нам до конца неизвестен. В частности, непонятно какое значение имели для Августина сочинения Платона и платоников. Но, безусловно, что-то они дали Августину для возвращения к христианскому учению. Платонизм помог Августину решить два вопроса, которые его мучили: это проблема материализма и проблема зла. Обе проблемы платонизм решал в духе, как многим тогда казалось, вполне приемлемом для христианства. Оставалось два вопроса, которые нужно было положительно решить Августину, чтобы вернуться в Церковь. Это вопрос о божественном Посреднике и вопрос о благодати. Чтобы решить эти два вопроса, Августин принялся за внимательное изучение св. апостола Павла. Прежде Августин видел Христа, как Учителя, прежде всего, и почти исключительно; теперь он увидел, что Христос — это не только Учитель, но также и Искупитель.

Когда Августин благополучно решил эти вопросы учения, перед ним встали со всей значительностью вопросы внешнего устроения жизни, потому что ему хотелось не просто стать христианином, а в Церкви принять такой образ жизни, который бы наиболее соответствовал христианским идеалам. Здесь все было не совсем просто, потому что Августин понимал, что для него лично существует два препятствия для того, чтобы идти по самому совершенному пути христианской жизни. С одной стороны, существовал соблазн светской карьеры. Августин по человеческим понятиям — человек гениально одаренный, и, кроме того, своими усердными трудами он стал человеком первоклассно образованным. Римская Империя была устроена таким образом, что именно люди одаренные и образованные, хорошие ораторы, талантливые писатели могли в первую очередь претендовать на самые высокие государственные должности. Августину уже прочили место наместника в одной из провинций, не говоря о других более скромных возможностях, которые перед ним открывались совершенно свободно. Этот соблазн светской карьеры ему преодолеть было достаточно легко. Существовало и другое препятствие. Августин понимал, что для того чтобы быть совершенным христианином, нужно все свои силы, всю свою жизнь предать и посвятить Богу. Жизнь семейная была с этим несовместима и, в то же время, для Августина было очень трудно отказаться от семьи. Дело в том, что у него уже был опыт семейной жизни и довольно продолжительный. В 17-летнем возрасте он вступил в связь (в конкубинат) с одной женщиной, которая родила ему сына (его имя — Адеодатус, т.е. «Богом данный», Феодор в переводе на греческий язык). Отказаться от семейной жизни Августину было достаточно трудно, еще труднее, чем отказаться от светской карьеры. Но он отказался и от этого.

В обращении блж. Августина большое значение имела встреча с одним из больших отцов Западной Церкви — святителем Амвросием Медиоланским. Свт. Амвросий был духовным наставником матери блж. Августина — блж. Моники. И те долгие месяцы и годы, что она ждала обращения своего сына, свт. Амвросий ее все время утешал, он говорил: *"Не бойся за своего сына, потому что не может погибнуть дитя стольких слез"*. И действительно эти слезы, молитвы матери, в конце концов, привели Августина с явным содействием благодати Божией в Церковь. Обращение Августина датируется началом августа 386 года, ему тогда было уже более 31-го года. Крещен Августин был вместе со своим сыном и с одним другом и учеником на Пасху следующего года; крестил их свт. Амвросий в Милане (Медиолане). После Крещения новокрещеные решили вернуться в Африку, чтобы там начать подвижническую жизнь. И в сопровождении матери блж. Августина они начали свой путь на родину; но недалеко от Рима блж. Моника занемогла и через некоторое время скончалась. Это стало поводом задержки блж. Августина в

Риме. Он решил некоторое время пробыть в Риме, чтобы лучше изучить монашескую жизнь в этом центре Западного христианства. Затем, к концу 388 года Августин вернулся на родину.

В родном городе, Тагасте, он вместе с друзьями организовал своего рода монашескую общину. Затем в 391 году Августин переселился в город Иппон, но там в его жизненные планы вмешалась местная церковная община, которая, не очень считаясь с его собственными намерениями, призвала его к священническому служению. Через короткое время, в 395 или по другим сведениям, в 396 году, Августин стал епископом Иппонийским. Образ его жизни оставался прежним: он, как и в первые годы своей христианской жизни, стоял во главе своего рода монашеской общины. Но, если прежде эта община состояла из мирян, теперь она состояла из священников, из подчиненных ему, как епископу, пресвитеров. Эта монашеско-пресвитерская община при блж. Августине оказалась очень сильным примером для западного христианства, она стала прецедентом для канонической организации жизни епископского центра. Хотя на европейском Западе церковная жизнь была совсем не такая, как в латинской Африке; на Западе было сравнительно мало епископов, в то время, как в латинской Африке их было очень много и церковная жизнь была чрезвычайно активной. Епископы очень часто собирались на соборы. Блж. Августин очень активно участвовал в этих соборах Африканских епископов.

Жизнь Августина-епископа была чрезвычайно активной: он постоянно проповедовал, проповеди он произносил минимум два раза в неделю (в субботу и воскресение), иногда проповедовал значительно чаще, иногда произносил несколько проповедей в день. К сожалению, его проповеди у нас почти неизвестны, хотя они обладают большими достоинствами, особенно для современного человека — они кратки, просты и при этом впечатляющи. Мы можем пожелать, чтобы они были переведены на русский язык, как и другие творения блж. Августина, которые до сих пор не переведены. То, что у нас переведено — это лишь часть того, что принадлежит перу или ораторскому слову блж. Августина.

Августин участвовал в догматической борьбе своего времени. Августин был деятельным церковным администратором, хотя заботы об управлении церковным имуществом его, естественно, тяготили, и он сетовал, что нет такого мирянина, на которого он мог бы сложить эти заботы.

Блж. Августин умер 28 марта 430 года, совсем незадолго до III Вселенского собора, на котором он, по всей видимости, принял бы участие. Можно не сомневаться в той позиции, которую бы занял блж. Августин. Он, как решительный противник пелагианства, конечно должен был выступить против Нестория, который в своем учении и в своих личных симпатиях обнаруживал наклонность к пелагианству. Когда умер блж. Августин, его кафедральный город Иппон уже третий месяц был осажден вандалами. Это тоже один из знаков того времени — время было катастрофическое, блж. Августину пришлось пережить и стать, хотя и отдаленным, свидетелем одного из падений Рима в 410 году. Это событие, которое современники оценили, как вполне апокалиптическое. И даже, если падение Рима, падение латинской Африки под ударами варваров и не было концом мира, все-таки это были очень серьезные удары по Православию, потому что варвары, которые захватывали эти страны и города, были носителями арианского учения.

Сохранившиеся до нашего времени сочинения блж. Августина (какая-то часть их не сохранилась, какая-то часть была утеряна еще при его жизни) имеют колоссальный объем, они занимают не меньше 11 томов латинской патрологии Миня. Если мы хотим представить, что это за объем, мы должны учитывать, что один том латинской патрологии — это вдвое больший объем текста, чем один том греческой, потому что в последнем текст дается с параллельным латинским переводом, а в латинской патрологии того же составителя текст дается без всякого перевода, только в латинском подлиннике. Сочинения Августина по объему превышают даже творения свт. Иоанна Златоуста, самого плодовитого из авторов греческой патрологии Миня.

Сам Августин в конце жизни, подводя итог сделанному, насчитывал несколько сот написанных им книг. Его ученик — Поссидий насчитывает более 1000 сочинений своего учителя. Сделаем самое беглое перечисление этих сочинений.

Прежде всего, нужно назвать автобиографические сочинения: это не только **"Исповедь"**, это также сочинение, которое называется **"Retractationes" — («Ретрактации», «Пересмотры»)**.

Следующий раздел — это сочинения философские. Прежде всего — **"Диалоги"**. Это сочинение написано между обращением и священническим рукоположением. Здесь говорится о таких вопросах, как достоверность, блаженство, порядок, величие и бессмертие души, существование Бога, свобода человека, смысл зла и внутренний руководитель.

"Против академиков". Здесь блж, Августин критикует философские учения скептицизма. Он сам в своей эволюции прошел через соблазн скептицизма после того, как пройдя первые философские увлечения, начал разочаровываться в философском постижении мира.

"О блаженной жизни" — здесь блж. Августин доказывает, что блаженство заключается в богопознании.

"О порядке" — блж. Августин рассуждает о месте, которое занимает зло в порядке мироздания.

Сочинение, которое по-латыни называется **"Солилоквиа"(Soliloquia) или в переводе "Разговоры с самим собой"**. В нем говорится об искании и обретении Бога и доказывается бессмертие души. Та же тема раскрывается в сочинении **"О бессмертии души"**.

Уже после обращения и крещения, находясь в Риме, блж. Августин написал сочинение **"О количестве души"**. В нем говорится о духовной природе души и о том, как она в своем совершенствовании восходит к богосозерцанию.

"О свободе воли" — это сочинение начато в Риме и закончено на родине в Тагасте. Хронология в данном случае имеет чрезвычайную важность поскольку к вопросу о свободе Августин подходил по-разному. До начала полемики с пелагианством он в большей степени принимал свободу, чем впоследствии, когда логика борьбы против пелагианства, которое как бы гипертрофировало человеческую свободу и через это человеческие возможности в

целом. Августин склонился почти что к отрицанию человеческой свободы; в этом отрицании свободы он оказал также очень большое влияние на Мартина Лютера.

"О музыке". Это сочинение не ограничивается собственно музыковедением, оно осмысляет музыку философски и даже богословски.

"О учителе". Эта книга адресована сыну Августина — Адеодату. В ней говорится о том, что нет никого, кто бы мог лучше научить человека, чем тот внутренний Учитель, к которому нужно прислушиваться. А Учитель этот есть Бог. Это сочинение имеет важные соображения по педагогике.

Другой разряд сочинений Августина — апологетические сочинения (апологетика — это защита христианства перед лицом язычества и перед лицом рационализма и скептицизма).

"Об истинной религии". В нем говорится, что истины нет ни у язычников, ни у еретиков, истина есть только в Кафолической Православной Церкви. Оба термина — и "кафолический" и "православный", употребляются здесь блж. Августином. Особое внимание он здесь отводит манихейству, с которым он естественно борется. Уделяется здесь также внимание человеческой истории, историческим путям спасения. Причем, Августин показывает, что божественный Промысл может использовать даже само зло для конечного торжества божественного добра.

"О пользе веры" — это первое сочинение, которое Августин написал в сане священника. Здесь говорится об отношениях между верой и разумом и доказывается истина православной веры. Как показывает Августин, вера не есть слепая уверенность, потому что вера основывается на неопровержимых аргументах, которые принимаются также и разумом.

"О вере в вещи невидимые" — тема сочинения та же, что и предыдущего.

"О демонских предсказаниях" — трактуется о прорицаниях, которые приписывались бесовской силе, и такие прорицания сопоставляются с богодухновенными пророчествами.

"Вопросы против язычников" — здесь Августин отвечает на несколько вопросов, относящихся к различию между христианской верой и язычеством: такие вопросы, как воскресение, различие между жертвами языческими и христианским богослужением и т. д. Вопросы эти заимствованы из сочинений известного неоплатонического философа Порфирия, которого мы знаем, как одного из самых ожесточенных врагов христианства.

Знаменитое и очень большое по объему сочинение **"О граде Божием"** в 22 книгах. Это сочинение, где Августин рассматривает всю человеческую историю, как историю человеческого спасения. Эта книга явилась ответом на вопрос о том, как Бог допустил падение Рима под ударами варваров. Для современников это было катастрофическое событие. С одной стороны, это событие привело в великое уныние христиан, потому что еще с дохристианских времен Рим рассматривался, как гарант стояния мира (вспомним знаменитое учение об "удерживающем" во втором Послании ап. Павла Фессалоникийцам, 2:7). С самых первых времен христианства, еще задолго до св. Константина Великого толкователи Священного Писания понимали под этим "удерживающим" римского Императора. А тут падает, если не Империя, то главный город Империи. С другой стороны, торжествовали язычники, указывая христианам на то, что их Бог не помог им сохранить Рим; Рим стоял, покуда был языческим, а когда стал христианским, то очень скоро пал. На эти жгучие вопросы Августин отвечает своей книгой, которая стала одним из самых знаменитых его сочинений, наряду с "Исповедью".

В сочинении говорится о двух градах, которые несовместимы, которые борются между собой. Один из этих градов, а именно град Божий, основывается на любви к Богу, другой град, который противоборствует граду Божию — это град (или порядок), основанный на любви к самому себе.

В таком плане рассматривается вся история человечества, которая рассматривается Августином, как священная история. Все главные события — Творение, Грехопадение ангелов и человека, приготовление к пришествию Христову, Воплощение, Церковь и, наконец, конечное назначение человека. Здесь очень много говорится о зле, его происхождении, о его сущности, о его действии в мире и человеческой душе. Это творение блж. Августина, которое в свое время издавалось в русских переводах, начиная еще с XVIII века, недавно было переиздано в самом последнем варианте перевода, изданном в свое время Киевской Духовной академией (эта академия специализировалась на переводах из западных, латинских отцов). В частности, эта академия в свое время издала собрание творений блж. Августина, хотя и в весьма неполном виде.

Следующий раздел творений блж. Августина — догматические творения.

"О вере и символе" — объяснение Символа Веры, которое Августин сделал, будучи сам уже епископом, на одном из соборов Африканских епископов.

"О различных вопросах" — здесь, в основном, 83 догматических вопроса. Они рассматривались на различных собраниях, иногда в узком, интимном кругу, в котором участвовал Августин. Впоследствии он пожелал эти свои размышления собрать воедино.

"Различные вопросы к Симплициану" — это сочинение, прежде всего, экзегетическое; в нем истолковывается Послание к Римлянам и книги Царств. Сочинение имеет также большое догматическое значение. Адресат этого сочинения Симплициан, епископ Медиоланский, преемник свт. Амвросия.

"О вере и делах". Августин здесь показывает, что одной веры недостаточно, что требуются еще дела. Сочинение имеет катехизическое назначение.

"О Боговидении", **"О присутствии Божием"** — здесь говорится об обитании Духа Святого в праведных душах.

"Энхиридион к Лаврентию" — это краткое сочинение. (Энхиридион — означает учебник, справочник, подручная книга). Это сочинение многими считается самым лучшим кратким изложением христианского учения, как его понимал блж. Августин. Другое название этого сочинения: "О Вере, Надежде и Любви", что показывает, чем руководствовался Августин, составляя это небольшое сочинение.

"О заботе, подобающей умершим". Здесь говорится не только о поминовении умерших, а также и погребении, о том, что лучше хоронить умерших возле останков святых, что соответствовало обычаю Церкви того времени.

"О Троице". Это очень значительное сочинение, большое по объему (в 15 Книгах). В свое время оно не было переведено на русский язык, и только лет 10 назад оно было издано в нескольких номерах Богословских Трудов (непериодическое издание Московской Патриархии). Это сочинение очень сильно повлияло на западное тринитарное богословие. В частности, знаменитое «Филиокве»(Filioque) происходит именно отсюда. Святой Дух в этом сочинении рассматривается, как ипостасная Любовь, которая связует Отца и Сына. Эта ипостасная Любовь исходит от Отца и Сына. В сочинении много оригинального. Скажем, понимание Святой Троицы по аналогии с тремя силами человеческой души — это тоже изобретение блж. Августина. В этом сочинении блж. Августин не ограничивается следованием Священному Писанию; очень многое в его учении зависит от богословско-философского мировоззрения.

Следующий раздел творений блж. Августина — сочинения нравственного и пастырского содержания.

Два сочинения Августин посвятил теме лжи, они так и называются **"О лжи"** и **"Против лжи".**

"О христианском подвиге" — это своего рода учебник о христианской жизни для простых необразованных людей. Это свидетельство пастырской деятельности блж. Августина; написано, когда он уже был епископом.

"О оглашении" — своего рода наставление для тех, кто совершает оглашение.

"О благе брака" — сочинение представляет собой отклик Августина на споры, которые велись относительно брака, и Августин выступает здесь, как явствует из самого названия, защитником духовной ценности брака.

Очень скоро после этого сочинения он написал сочинение **"О святом девстве"**. Здесь Августин тоже касается темы брака, он говорит, что превозношение девства не должно вести к унижению брачного состояния. Истинное девство, как утверждает блж. Августин, обязательно должно быть связано со смирением. Где нет смирения, там нет и истинного девства.

"О вдовстве" — это сочинение представляет собой послание к одной вдове, где Августин говорит о духовных преимуществах состояния вдовства.

"О воздержании" — воздержание — это не только добродетель, это, прежде всего, Божественный дар, которого надо просить.

"О терпении" — тема близкая к теме предыдущего сочинения.

"О прелюбодеянных браках". В нем Августин настаивает на нерасторжимости брака и говорит, что брак остается нерасторжимым даже, если одна из сторон нарушает супружескую верность. Августин в этом сочинении сам сомневается в достаточности своей аргументации.

"Против Илария". Книга посвящена одному спору в области литургики.

Следующий раздел сочинений Августина — монашеские сочинения. Августин, который до священства и в епископстве стремился к монашеским идеалам, стал одним из учителей западного монашества. Его сочинения, адресованные подвижникам, имели огромное влияние на всем Западе. Сочинения следующие.

"Правила к рабам Божиим". Это краткое сочинение является первым на Западе монашеским уставом. Сочинение получило большое распространение и известно в двух вариантах: в одном варианте оно обращено к монахам, в другом — к монахиням. Эти варианты, кроме мужского и женского рода, ничем не отличаются.

"О монашеском делании", написано около 401-го года, адресовано карфагенским монахам. Здесь Августин призывает монахов сочетать труд молитвенный с трудом физическим. Это вариант того учения о монашеской жизни, которое впоследствии на Западе было выражено в классическом лозунге *«Oro et laboro» (Молись и трудись)*.

Следующий раздел творений блж. Августина — экзегеза. Здесь **четыре книги "О христианском учении"**, где говорится об общих принципах истолкования Священного Писания. Затем сочинение, где говорится об отдельных частях Священного Писания. Из Ветхого Завета Августин больше всего интересовался Книгой Бытия. Он обращался к этой Книге минимум 4 раза в попытке дать последовательное ее истолкование.

"О Бытии против манихеев", сочинение в 2-х книгах. Августин здесь, как и в других своих экзегетических сочинениях, испытывает немалые трудности в попытках буквального истолкования Священного Писания и поэтому зачастую, отказываясь от буквального, возвращается к аллегорическому.

Другую книгу о книге Бытия Августин написал со специальным желанием дать буквальное истолкование, она так и называется **"De Genesi ad Litteram"** (буквальное истолкование). Эта попытка была для него неосуществимой, и он , едва начав труд, отказался от его продолжения, успев довести свое истолкование только до 26-го стиха I-й главы книги Бытия.

Следующая попытка была гораздо более полной. Возникла книга, которая называется также **"О Бытии буквально"**. Это новое сочинение имеет большой объем — 12 книг. Истолкование чрезвычайно подробное, и к концу сочинения Августин доходит только до 24-го стиха 3-ей главы книги Бытия. Мы должны учитывать, что первые главы Бытия — важнейшие главы этой книги, а может быть и всего Ветхого Завета в целом.

Еще **два больших экзегетических** сочинения Августин посвятил отдельным местам Семикнижия (Пятикнижие плюс следующие две книги).

"Заметки на Книгу Иова".

Учение блаж. Августина

По традиционному расположению материала в собрании творений блж. Августина экзегетические творения находятся в двух разных разделах.

Толкование Августина на Новый Завет. **«Толкование на Нагорную проповедь»** (сочинение в 2-х книгах). Три сочинения, посвященные истолкованию св. апостола Павла, **разъяснение 84-х мест из Послания к Римлянам**, **«Толкование Послания к Галатам»** и незавершенное **«Толкование Послания к Римлянам»**. **«Вопросы по Евангелию»**, объяснение нескольких десятков трудных мест из Евангелия от Матфея и от Луки. Очень важная и интересная книга, из тех, которые переведены на русский язык, **"О согласии евангелистов"** (в 4-х книгах). Здесь Августин разбирает мнимые противоречия между четырьмя Евангелиями и показывает, что эти противоречия — лишь мнимые. **"Зерцало из Священного Писания"** — краткий свод нравственных наставлений, извлеченный из Священного Писания обоих Заветов**. "Вопросы из Евангелия от Матфея"** — объяснение 17-ти мест Евангелия от Матфея.

Полемические сочинения блж. Августина.

На первом месте здесь стоят сочинения, направленные против манихейства. Сам пережив увлечение манихейством, блж. Августин в начале своей христианской жизни очень много занимался опровержением этого лжеучения. **"О нравах кафолической Церкви и о нравах манихеев"** — сочинение написано еще в Риме вскоре после крещения.

"О двух душах" — опровержение манихейского учения о том, что каждый человек обладает двумя душами — доброй и злой. Блж. Августин показывает, что это учение совершенно отрицает человеческую свободу.

"Деяния против Фортуната манихея" — это запись диспута, который состоялся между блж. Августином и этим еретиком. Беседа касалась происхождения зла, и Августин доказывает, что зло происходит от свободного произволения человека. В ходе этой беседы Фортунат был посрамлен и покинул город Иппон, где состоялся диспут.

"Против Адиманта, ученика манихеева"; здесь Августин рассматривает еще одно из положений манихейского учения — утверждение коренного противоречия между Ветхим и Новым Заветом.

"Против послания Манихея, которое называется «Основанием»"; это послание Манихея или Мани, как называют ересиарха в наше время, представляет собой своего рода катехизис, излагающий основные положения манихейского учения.

"Против Фавста-манихея" — огромное полемическое сочинение в 23 книгах. Представляет собой апологию Ветхого и Нового Заветов и доказывает, что манихеи, как они сами того хотели, могут также именоваться христианами. **"Деяния с Феликсом манихеем"** — запись диспута с одним из защитников манихейства. Рассматривались разные вопросы: неизменность Бога, сотворение мира и происхождение зла. Феликс в результате диспута признал себя побежденным.

"О природе добра" — показывается, что всякое существо, всякое бытие есть добро само по себе, а зло не есть какая-то особенная сущность, особенное бытие, а есть лишение, недостаток добра. Таким образом манихейское утверждение абсолютности и изначальности зла — абсурдно.

"Против Сикундина-манихея". Некий Сикундин, слушая поучения Августина, предложил ему вернуться в манихейскую секту, на что блж. Августин отвечает ему этим сочинением. Сам Августин считал, что его сочинение против Сикундина самое лучшее, что он написал против секты манихеев.

Среди полемических сочинений блж. Августина находится также сочинение против раскольников-донатистов. Донатисты отделились от Церкви потому что считали, что Церковь не сохранила нравственной чистоты. В этом ряду на первом месте стоит сочинение, которое блж. Августин составил в стихотворной форме; каждый стих начинается с новой буквы алфавита. В этом псалме рассказывается история раскола, и раскольники призываются вернуться к церковному общению. Стих предназначался для пения в церквах, причем народ должен был повторять припев.

"Против послания Парменияна" — сочинение в трех книгах. Здесь блж. Августин доказывает, что в церковном общении, в благодатной жизни Церкви все, кто в себе имеют какое-то зло, не могут этим злом заражать добрых. Это естественно направлено против донатистов, которые считали, что вся кафолическая Церковь заражена тем злом, которое происходит от некоторых ее членов.

Семь книг "О крещении". Одно из положений донатистов — положение о недействительности Крещения, совершенного за пределами той общины, которую они считали истинной Церковью. Августин здесь доказывает, что во многих случаях даже Крещение, совершенное в еретических общинах, нужно признавать действительным. Это вопрос очень важный. Уже начиная с III века, он вызывал большие споры, например, спор свщмч. Киприана Карфагенского, компатриота блж. Августина, с Римским папой, св. свщмч. Стефаном, об этом предмете. И мы помним, что в Церкви возобладала точка зрения Римской церкви, которую тогда, в III веке выражал св. Стефан. Это относится не только к III веку, но и к последующим векам; это выражено в церковных правилах. Августин всего-навсего продолжает эту линию. Но надо сказать, что Августин, наверное, глубже других разработал эту сложную богословскую тему. Он противопоставляет действительность и действенность. Он говорит, что таинство, совершенное во имя Отца и Сына и Святого Духа действительно, но его действенность, его воздействие на жизнь сковано пребыванием в расколе, тем паче в ереси. Сила таинства обнаруживается по-настоящему тогда, когда человек возвращается в кафолическую Церковь. Это кратко об очень подробно разработанном учении блж. Августина по этому вопросу.

"О единстве Церкви", тоже антидонатистское сочинение. Можно назвать еще целый ряд сочинений против донатистов. Блж Августин очень много полемизировал с донатистами и, кроме целого ряда его сохранившихся сочинений, есть еще упоминание о большом количестве утерянных сочинений, посвященных борьбе с расколом.

Очень важное место в творениях блж. Августина занимает полемика с пелагианством. Это ересь, которая возникла, как протест против манихейского фатализма. Манихейство совершенно отрицало человеческую свободу, считало окончательно предопределенными всех людей или к спасению, или к погибели. Пелагианство, справедливо протестуя против этого, очень скоро дошло до противоположных крайностей, отрицая сам первородный грех и

утверждая, что спасение человека зависит исключительно от его собственных свободных усилий, отрицая, таким образом, даже и саму благодать. Полемика с пелагианством дала возможность блж. Августину развить учение о грехе, об искуплении, о благодати. Здесь можно назвать такие сочинения: **"О заслугах грешников", "Об оставлении грехов"** и **"О крещении детей"**. Мы помним, что крещение детей всегда существовало в Церкви и относительно Карфагенской церкви это засвидетельствовано лучше, чем для всех других Поместных церквей. Имеется послание святителя Киприана Карфагенского на эту тему, где говорится, что не нужно дожидаться даже восьмого дня, а сразу же его крестить на первый или второй день. Издавна Церковь видела в этом порядке, который существовал не только в одной Карфагенской церкви, указание на первородный грех; младенец, который не имеет личных грехов, однако же есть носитель греха первородного. Таинством Крещения он от этого греха освобождается. Так говорил, к примеру, Ориген. Так что блж. Августин совершенно естественно приводит связь обычая крещения младенцев и церковное учение о первородном грехе.

"О благодати Нового Завета", «О Духе и букве». Здесь блж. Августин рассуждает о соотношении между законом и благодатью. Содержание в самом названии: закон называется буквой, а благодать — Духом. Хотя здесь и говорится вслед за апостолом Павлом, что закон, который нас принуждает, есть смерть, а благодать, которая нам помогает, есть источник жизни. Однако, это противопоставление закона и благодати здесь не доводится до крайних пределов. Здесь же говорится, что закон дается для того, чтобы искать благодать, а благодать — для того, чтобы исполнять закон.

"О природе и благодати". Это ответ на сочинение Пелагия "О природе". Это сочинение кладет начало очень существенному для западного богословия противопоставлению природы и благодати.

"О благодати Христовой и первородном грехе". Здесь Пелагий обличается в том, что он неправильно употребляет само слово "благодать". Это слово Пелагий не мог выбросить из своего лексикона, потому что это одно из важнейших новозаветных понятий. Но он так перетолковывает это понятие, что отрицает ту помощь, которую человек получает от божественной благодати.

"О душе и ее происхождении". Пелагианские споры имели одним из своих следствий полемику о происхождении души, потому что этот вопрос тесно связан с вопросом о первородном грехе. В этом сочинении Августин признается, что он сам не имеет окончательного ответа на вопрос о происхождении души; Августин колеблется между креационизмом и традиционизмом (термины известные из догматического богословия). **Целый ряд сочинений блж. Августин составил против Юлиана, одного из выдающихся пелагиан**. Наконец, несколько антипелагианских сочинений блж. Августин адресовал специально монахам.

Следующий раздел сочинений полемического характера — это сочинения против арианства. Арианская ересь еще не была окончательно уничтожена, она существовала за пределами Римской Империи. Блж. Августину пришлось увидеть своими глазами распространение арианства, поскольку ариане с большими успехами в эти годы захватывали отдельные части империи: Италию, Испанию, Африку. Так что антиарианская полемика у Августина была весьма актуальной.

Наконец, несколько полемических сочинений блж. Августина направлены против пресциллианистов, против Оригена и против иудеев.

У Августина есть также сочинение **"О ересях"** — краткое сочинение, где он говорит о всех известных ему ересях, насчитывая их всего 88.

Целый том латинской патрологии Миня занимают письма блж. Августина. Иногда это письма, имеющие историческое значение, иногда это целые богословские трактаты. Некоторые из писем встречаются среди богословских сочинений Августина. Письма свидетельствуют о большом влиянии, большом авторитете блж. Августина.

Переходим к разделу сочинений блж. Августина, который называется "Трактаты". Здесь мы найдем важные экзегетические сочинения. **"Комментарий на Евангелие от Иоанна"**, довольно большое сочинение в 124 беседах. К нему примыкает **"Комментарий на первое послание от Иоанна"**. Огромное сочинение **"Изъяснение псалмов"**, которое занимает целых два тома латинской патрологии Миня. Это самое пространное изъяснение псалмов во всей святоотеческой литературе.

Блж. Августин много проповедовал, многие его проповеди были утеряны. В настоящее время известно около 500 проповедей; точную цифру не называю, потому что ученые спорят, какие проповеди несомненно принадлежат блж. Августину, а какие нет.

Перейдем к учению блж. Августина; оно чрезвычайно богато, и поэтому нам придется довольствоваться только краткими сведениями. Большое место у блж. Августина занимают рассуждения о соотношении веры и разума. Августин стремится найти средний путь между верой, которая хочет быть слепой (фидеизмом) и не хочет иметь никакого отношения к разуму, и рационализмом, строем мысли, который пытается довольствоваться одними построениями разума. Рационалисту блж. Августин говорит: *"Веруй, чтобы понимать"*, потому что одного разума совершенно недостаточно для истинного понимания. С другой стороны, фидеисту блж. Августин советует: *"Понимай, чтобы веровать"*. В акте веры разум тоже участвует; исключать разум — это как бы отказываться от самой природы человека, поскольку он существо разумное.

Что касается философии, нельзя сказать, что Августин был хорошо образован в этой области, его точнее можно было бы назвать любителем в области философии. На него в молодости сильно повлиял Цицерон, который сам не был первоклассным философом, а также и некоторые другие западные философы, прежде всего, Сенека. Затем уже перед самым обращением Августин много изучал неоплатонических философов — Плотина и Порфирия. Эти два философа стали его любимым чтением. Надо сказать, что даже Порфирий, который был одним из самых непримиримых противников христианства, имел впоследствии большое влияние, особенно на Западе. К сожжению были приговорены только сравнительно немногочисленные антихристианские сочинения Порфирия, а прочие его

сочинения читались и некоторые из них были широко распространены на Западе в латинских переводах. Как говорил сам блж. Августин, он предпочитает неоплатоников, потому что они ближе к христианам. В то же время блж. Августин пользуется этими философскими доктринами свободно, он не находится в плену у них. У него можно найти очень много критики в адрес платонизма.

Гносеология. В познании Бога Августин исходит из познания самого себя. Попроси мир, вернись к самому себе и превзойди самого себя. Так, человек для того, чтобы познать Бога должен познать самого себя. Человек познает самого себя, когда он познает свое существование, видит себя существом мыслящим и любящим. Это три момента, суть три возможные пути восхождения к Богу — путь бытия, путь истины и путь любви. Познавая Бога, человек начинает ощущать, что его сил недостаточно для познания Бога. Как говорит блж. Августин*: "Мысль более верна, чем слово, и действительность более истинна, чем мысль"*. Познавая Бога, человек должен также познавать то, что Бог не есть (момент отрицательного богословия).

О человеке Августин говорит, что человек создан так, что он способен к богообщению; у него есть трудно переводимое выражение , которое в дословном переводе с латыни звучит как *"человек способен к Богу"*, способен вступать в общение с Богом, способен по своей природе познавать Бога. Причем, это не просто рациональное познание, это способность приобщения к самой божественной жизни. Именно так Августин понимает, что человек есть образ Божий. Августин много рассуждает о сотворении мира. Цель человека — это богообщение, это приобщение к божественной жизни, это просвещение (illuminatio).

Богословие блж. Августин определяет как науку, которая порождает, питает, защищает и укрепляет веру. Очевидным образом веру имеет гораздо большее число людей, чем число людей богословствующих. Одно дело знать во что ты веруешь, другое дело уметь пользоваться этими истинами и защищать их. Здесь мы видим призыв ко всем христианам расширять свои богословские возможности. Августин к этой теме относился серьезно, у него были специальные сочинения о необходимости катехизации невежественных людей. Что нужно для богословия? Прежде всего, нужна полная преданность авторитету веры. Авторитет веры — это ничто иное, как авторитет самого Христа. Эта преданность вере состоит из тройственной преданности: Священному Писанию, Преданию и Церкви. Августин чрезвычайно много говорит о Священном Писании, для него Священное Писание имеет Божественное происхождение, оно безошибочно и оно имеет неисчерпаемые богатства. Священное Писание — это душа богословия. Августин в своей "Исповеди" говорит с каким необыкновенным рвением он изучал Священное Писание. В то же время у Августина, в частности, в его большом толковании на Псалмы, мы можем встретить элементы того, что называется критикой текста, но такая филологическая работа со Священным Писанием известна с глубокой древности (есть у Оригена), и никоим образом не означает отрицание авторитета Священного Писания. Когда из имеющихся разночтений текста Священного Писания выискивается то чтение, которое представляется более правильным, это есть утверждение и защита Священного Писания от возможных человеческих искажений, а вовсе не принижение Священного Писания, не низведение его до уровня человеческих писаний.

Все важнейшие темы богословия Августина решаются на сновании Священного Писания. Августин при этом очень часто указывает на то, что Священное Писание существует не само по себе, а мы получаем Его в Церкви и от Церкви. Мы истолковываем священное Писание не так как хотим, а так, как Его хранит Церковь, так как нам предано.

Учение о Святой Троице. Об этом мы частично говорили в прошлый раз.

Блаженными у нас называются местночтимые святые, не прославленные еще Церковью. Что касается блж. Августина, то в таком его именовании, хотя его никак нельзя считать местночтимым, и содержится некоторая сдержанность в отношении его богословия. Дело в том, что действительно в богословии блж. Августина есть новшества, которые открывают дорогу для самостоятельного развития богословия на Западе. И даже знаменитое учение об исхождении Святого Духа и от Сына (Filioque) было впервые богословски сформулировано и обосновано именно блж. Августином. Поэтому православное богословие относится к Августину критически. Есть в наше время такое направление греческого богословия, которое утверждает радикальное повреждение древне-церковного богословия именно у блж. Августина. С Августина, мол, начинается всецелое отпадение Запада. С этим трудно согласиться в таком объеме, потому что Августин, хотя он был практически совсем неизвестен на Востоке до самого конца Византийской истории, в конце существования Византийской Империи там возобновилось изучение латинского языка и были предприняты некоторые важные переводы на греческий язык. До этого времени лишь немногие на Востоке знали латинский язык и Августин был практически неведом. Поэтому в то время восточное богословие не могло выносить никаких суждений о учении блж. Августина, но что касается Церкви, то она все-таки такие суждения имела. В Деяниях V Вселенского собора Августин называется в числе «избранных отцов». Его богословский авторитет в целом не отрицался.

Западные отцы — это особая тема, потому что западное богословие довольно рано, начиная с V века, развивается самостоятельно, хотя оно и испытывало на себе влияние восточных отцов, потому что многие отцы IV века, а также предшествующих веков были переведены на латинский язык. Но в более позднее время книги почти перестали переводиться с греческого на латынь, а обратной связи не было и в предыдущие столетия, т.е. не было переводов с латыни на греческий. Поэтому этот языковый барьер делал жизнь Запада самостоятельной. Кроме того, в результате варварских нашествий, начало которых пришлось пережить поколению Августина, на Западе начался сильнейший культурный упадок; богословие почти перестало существовать на Западе. Когда во втором тысячелетии оно начало возрождаться, то это было уже специфическое западное богословие со своими учениями, для Православия чуждыми и неприемлемыми.

16. Христологические споры V-VI вв. Святитель 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 Кирилл 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 немногое, 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 становились 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 язычников 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 (его учение: Иисус Христос простой человек, два сына, Дева Мария – Христородица..) вскоре вызвал смущение и волнение своим христологическим учением. Начавшаяся в Константинополе смута скоро распространилась за его пределами. "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 и уже весною 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 представителям 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". В Риме судили не только на основании представленных святым Кириллом материалов, — сам Несторий прислал папе сборник своих проповедей. Весь этот материал был передан на заключение известного массилийского 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. Одновременном 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 защищение. На Кирилла его оппонентами была наброшена тень неправомыслия и аполлинаризма (в Иисусе Христе отсутствует разумная часть души человека).. В то же время Несторий возбуждал Константинопольский народ против "египтянина," напоминал 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, который был назначен на Пятидесятницу 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 протекало в трудной и тяжелой обстановке. Главным борцом за православие был святой Кирилл, поддержанный местным епископом Мемноном и римскими легатами. Несторий пользовался поддержкою 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 Кандидиана, — 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" 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 нежданно 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." 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 анафематизмов... 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.

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 “Изящных изречений” — Γλαφυρά и, вероятно, толкования на малых пророков и на книгу Исаии. В этих толкованиях святой Кирилл придерживался Александрийского метода, иногда даже в его крайностях. 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.” В частности он останавливается на ветхозаветных прообразах Церкви. В книгах “Изящных изречений” он разрабатывает ту же тему и ставить 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 противоарианской 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 противоарианской 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 “защищениями” 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 не желающих исповедывать Святую Деву Богородицей” и диалог, “Что един Христос

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 — 363гг.. 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.

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. Вместе с тем, он не придает особого значения логическому отчеканиванию 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 недоведомы для человека, и не следует слишком пытливо 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 тожественно с самой истиной. Мы всегда “скудно мыслим о Боге”... Только в тенях и загадках доступно для нас ведение о Боге... . 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 прийти 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 недоведомая 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 противоарианской 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 тожество природы, но и совершенное взаимопроникновение и взаимное “общение” Божественных лиц, τήν εἰσάπαν ἀναπλοκήν. Поэтому в Каждом Лице Каждое всецело познается, так как

при всей особенности своего существования они “существенно пребывают друг в друге,” εν άλλήλοις ένυπάρχοντες ούσιωδώς... 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 тожество 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...

Недоведомое 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 единодушное единение отражает черты природного и существенного единства, мыслимого во Отце и Сыне.” При всей неполноте подобия Церковь, как союз единодушия 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 указует 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 совершенному тожеству природы и свойств, — “Сам находится во Отце природно”... Рождение есть акт природы (τής φύσεως) а не действие воли, — и в этом отличие рождения от творения. Сын пребывает “в лоне Отчем,” как “вкорененный в нем непреложным тожеством сущности,” как “всуществующий и всегда сосуществующей” во Отце и со Отцем, ώς ένυάρχων. Поэтому Отец созерцается и “проявляется” в Сыне, как в некоем зеркале, как в Своем “существенном и природном образе,” как в образе своей сущности. “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” (έν ίδίω προσώπω) и в особом существовании (ίδιαστάτως) но без разделения и рассечения, — сразу и раздельно и соединенно.

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 восприять.” 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. 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 благость Божия...

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,” άυτόχρημα σοφία καί 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 Святый исходит от Отца и образ этого Божественного исхождения вам не открыт и недоведом. Исходя от Отца, Дух Святый 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 тожества природы Дух не разделим от Сына и *чрез Него* исходит по

природе.... Кирилл 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”. 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. 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.

6. В своем троическом исповедании святой Кирилл подводить 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. Особенного 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, сшедшего с небес и ставшего человеком. С полною 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 Воплощении 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 прим,”* 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. 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 уничижении Сына Божия,” — говорил святой Кирилл... И чрез этот “кенозис,” чрез это неизреченное и вольное снисхождение и уничижение 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. 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. Не делится Христос на “двоицу Сынов,” и “собственное человечество” Слова нельзя отсекать 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.”

Святой Кирилл в описании Богочеловеческого Лика 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 самосущая 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 иди 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”...

2. В ереси Нестория святой Кирилл увидел отрицание преискреннего 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 предопределяются 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”* (άνθρωπος 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” (ώς Θεός έν σαρκί), а не как человек.... 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 (ίδιοπόιησις), намеченное 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 (ίδιον σώμα)... 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 Богоматерью 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” (άσυγχύτως καί άτρέπτως) Слово плоть бысть, — не через преложение или применение, не чрез смешение или слияние сущностей, ού κατά μετάστασιν ή 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 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.

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 корень возрожденного человечества, возвращаемого к первозданному 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[1]). "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 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 уничижения 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. 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». По воплощении, говорит Карилл, "все принадлежит Ему, и Божественное, и человеческое"... Различие природ не означает разделения "лиц" или "ипостасей," "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"... 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 славою 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"... 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 Слову (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... 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 Лика, единство жизни.*

4. Терминология святого Кирилла не отличалась четкостью и однообразием. Нередко он был готов говорить чужим языком. Для него слова всегда только средства. В христологическом словоупотреблении святой Кирилл 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.” 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, κατ' 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 существованиеБогословская 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 Кириллово 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.

17. Ареопагитики

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) 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 непререкаемой 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 святых 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 протяжение 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 отожествить 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. 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 напоминает по стилю преподобного Максима. Схолии Иоанна Скифопольского были переведны по-сирийски уже в VIII-ом веке Фокою бар-Сергием Едесским. 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. 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. Анастасий Библиотекарь переводит схолии Иоанна Скифопольского и преподобного Максима. В особенности большое уважение приобрели Ареопагитики во Франции, благодаря (ошибочному) отожествлению мнимого Дионисия с Дионисием Парижским. Известен перевод знаменитого Скота Эриугены. Эриугена, по его собственному признанию, пользовался при переводе творениями преподобного Максима, которые он тоже переводил. Во все Средние века Ареопагитики пользовались на Западе большим влиянием. Это видно уже у Ансельма. 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. 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 недоведомости 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. 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. 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 вместимую и доступную для тварного разума меру. Но это не значить, 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 вездеприсутствия... Бог присутствует в мире не существом своим, которое всегда остается недосягаемым, недоведомым и неизреченным, но в Своих “промышлениях” и благостях, которые исходят от несообщимого Бога

изобильным 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 значить, что Бог постижим только из откровения. Есть впрочем и другое откровение. Это — самый мир. Ибо в известном смысле весь мир есть некий образ Божий, весь пронизанный Божественными силами. 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. через 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, άυτό δέ μη όν — 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 άνώνυμος 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 изъятого 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, — *“собирание души,”* “единовидное собирание” 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, ένωσις. 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, — ύμνεΐ. 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 неправедно логическое размышляющее познавание... 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 исступление, 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 “*вос*хождение” 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 — 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. В понимании Дионисия, "промышление" есть некое движение или "исхождение" Бога в мир, — нисхождение в мир, пребывание в нем, и возвращение к себе — некий круговорот Божественной любви... Промышление есть некое совершенно реальное вездеприсутствие Божие, — своим промышлением 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 недвижным и неизменным, остается при себе в совершенном тожестве и простоте своего собственного бытия, — тот же и иной.

Ммножественность Божественных даров и действий не нарушает единства и тожества 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 *благость*, τό ἀγαθόν. По причине благости своей Бог и творит, и созидает, и животворит, и совершает всяческая. Благу свойственно благотворить. Так от источника света повсюду распростираются его живительные лучи, так и Первоверховное Благо своим неизменным сиянием озаряет все существующее, источает повсюду свои сверхсущностные и животворящие лучи, "лучи всецелой благости." 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...

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. 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. 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, . Эту любовь воспламеняет сам Бог, — нежным дуновением своей благости. В любви источается 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 сращению"... 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.

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 καλούν, призывать, и повторяет платоническую мысль о красоте, как предмете влечения. Именно красота возжигает любовь. Божественную, самосущую красоту Дионисий описывает почти теми же словами, что Платон в "Пире" влагает в уста Сократа. Это — самосущая 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 приводить к себе все, как высшая вожделенная 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.

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." А и Ω. – Альфа и Омега. В Боге *нераздельно* предсуществуют творческие и определительные основания всего согласно которым Сверхсущий все предопределяет и производит. Эти "предопределения" суть "прообразы," — И вместе с тем, это Божественные и всеблагие произволения или "предопределения". 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. Не где-то в недоступной дали мечтательно созерцаемый умный мир, но мир сил, — живая вседержительная сила. В этом существенное отличие Дионисия от Платона. Мир не только отражает или отображает Божественный “прообраз,” он *должен* его отразить... И осуществление или “исполнение” предполагает со-участие, “подражание,”Начало не вполне совпадает с концом, есть между ними динамическое расстояние... “Отражение” и “подражание” не совпадают...

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. 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 достоинству.

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, 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 Святый, 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”, 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 причастников своих творит божественными подобиями, яснейшими и чистейшими зерцалами, 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 возможности, чтобы стать споспешниками Богу, “и по возможности обнаружить в себе Божественную деятельность,” — по Богоподражанию. Чин иерархии требует, чтобы одни просвещали и совершенствовали, 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, концентрами 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 лествичный 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, подвигнутое 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 причиною 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 самотожество 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 причиною 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 , — во всех злых делах и явлениях мы видим прежде всего немощь. Зло есть некое выступление из мер естества и бытия, “отступление от истинной благости,” неправое и недолжное действие, некое “смешение 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, 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 Нисском. И определения мнимого Дионисия, взятые у Прокла, по смыслу совпадают с определениями Григория...

У Дионисия остается неясным, какова последняя судьба зла.

3. Наверху тварной лествицы 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 — лествица. 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 неопосредствованное 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 премудрости.” Они освящаются непосредственно от Бога, “озаряются простыми и беспосредственными озарениями,” и от самого Блага научаются премудрым причинам Божественных дел Его. И от них научаются низшие. 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 заключает лествицу 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 лествица 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 говорить 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 позднеиудаистическим 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 усвояет свое действие, как первенствующему совершителю Божественных тайн...

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, богоначальный 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 “Богопреданных словах.” 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. И затем знание и просвещение возрастают по ступеням. В Церкви Дионисий различает два тройственных круга. Первый, — священные чины, ” 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,” Они созерцают “священные символы и их сокровенный смысл”... Высший разряд — монахи” Ими руководит уже сам епископ, но посвящают их пресвитеры. По толкованию Дионисия имя монаха показывает ту целостную и нераздельную, “единовидную” или монадическую 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 иди “совершение” монахов Дионисий называет таинством, — и впоследствии в Византии монашеское пострижение обычно считалось таинством.

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. 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...

18. Христологические споры VII в. Монофелитство. Прп. Максим Исповедник.

I. Житие и творения.

1. О мирской жизни Максима мы знаем немногое. 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 любомудрием, 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 любомудрие.” Его смиренный подвит 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. 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, присутствовавшие нотариями. Под натиском Максима Пирр сдался. Отправился вместе с Максимом в Рим и здесь публично отрекся от ереси, после чего был признан в сане и принят в общение. Однако, ненадолго. 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, Сергий, Пирр и Павел отлучены и преданы анафеме. Акты собора вместе с сопроводительным папским посланием были разосланы всюду, “ко всем верным.” Защитников православия, как ослушников 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 самомнением, 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 (ЛАЗЫ (чаны), этническая группа грузин, в прошлом одно из грузинских племен, коренное население юго-восточного побережья Черного моря и отчасти бассейна реки Чорох). 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. 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. 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 аскетики. Ритм духовной жизни, а не логическая связь идей, определяет архитектонику его мировоззрения. 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. 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. Преподобный Максим в объяснении текстов всегда пользуется иносказанием и “возвышением” (“анагогический” метод). К Писанию 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-полемическия 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 Косьме, одно из писем к Иоанну Кубикуларию, письма к Юлиану, схоластику александрийскому, и к отшельницам, отпавшим от веры). В других он развивает учение о двух волях и действиях. Это, прежде всего, знаменитый “Диспут с Пирром”, а затем — ряд догматических посланий: “О двух волях Христа, Бога нашего”. 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. Отеческий материал собран и объяснен с большой полнотою... Систематического изложения христологии Максим не дает. 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...
II . Откровение.
1. Всю 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 архаическая традиция II-го и III-го века, — впрочем, никогда не перерывавшаяся в александрийском богословии. 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 Троической 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 Максим примыкает к Ареопагитикам. В учение о Богопознании оп 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 сущетворимого. 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 превысшем бытии возможно. Но не в понятиях разума, а в сверх-мысленном 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 исступление 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 (έπιστροφή). 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 Святый 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 красотою"... 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 Святый охватывает всю душу и как бы претворяет или "прелагает" 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 Собою приводящий его действие. "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 оправдание 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 (άγάπη). "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," ό θείος έρως)...

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 зерцале или в гадании... Однако, основная тайна "мистического богословия" открыта каждому и для всех, ибо это есть перводогмат 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. 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, 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 “чрез 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. И все, что говорится о Божестве в Его отношении к миру, сказуется 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... 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”, то есть к созерцанию “естества” (или природы) в его последних Божественных определениях и основаниях. “Созерцание” у преподобного Максима есть именно это искание Божественных “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 исступления, восторгающего душу в пресущественный мрак Троического бытия. И обратно. Откровение есть некая ступень вниз, из “естественной сокровенности” Божества, от полноты Божественного Триединства к многообразию и множественности творений. Вслед за Григорием и Дионисием, и Максим говорит о благотворящем излиянии или источении Блага. 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. “Не вопрошай: как же это, будучи благ всегда, творит Он теперь?. Как и почему так недавно, сего не исследуй. 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... 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. Это, во-первых, — Божественные мысли и изволения, предрешения или “предопределения” Божией воли — “вечные мысли вечного Ума,” в которых 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, 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 промышления” и “логос суда”. 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 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, для тех, кто умеет видеть. И чувственный мир своими основаниями всецело содержится в умопостигаемом. Наш мир заключается в том, в своих логосах. И тот мир в нашем, об образах ... 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”. 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,” ... 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. Преподобный Максим определяет: “Эон есть время без движения, и время есть эон, измеряемый движением.” При этом не снимается их взаимное соответствие и со-измеримость (“симметричность,” говорит сам Максим). А подлинная вечность Божества не-соизмерима и с эонами; здесь безусловно неприложимо всякое “как” и “когда”...

На вершине тварной лествицы 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 вожделения и пристрастия). Средоточием твари может быть только человек, реально смыкающий в себе оба мира: духовный (“бесплотный”) и вещественный. 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 слажен, но должен быть еще более слажен 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 одействотворяется 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 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 устроению 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. 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”, 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). Но без греха низшее подчинялось бы высшему. Грех разрушил эту возможную и преднамеченную 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 предуказуется Вочеловечение Слова, как исполнение превечного 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” — это два сопряженных движения. 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 происходить “прекрасное взаимовращение,”... Христос-Богочеловек есть начало и конец всего домостроительства, — средина 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 расторженном мире. И Богочеловек оказывается Искупителем, Агнцем закланным. Осуществившаяся история есть история падшего и восстановляемого 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 н 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 . В перспективах этого универсального освящения бытия в особенности ясно видна и понятна умозрительная верность строгого и точного диофизитизма (две природы у Христа). 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, “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 спасаться во Христе и через Христа.

2. Тайна Богочеловечества действуется 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. 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. Это есть “нетление воли” (“произволения”). Воздержанием, долготерпением и любовию 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 рассечения 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 возстановлением воли человеческой в ее полноте, собранности, цельности и согласии с Божией волей.

3. Преподобный Максим говорит языком Леонтия. Он противопоставляет природу (и сущность), как общее и только мыслимое (умосозерцаемое), и ипостаси, как конкретное и реальное. И для него ипостасность ее исчерпывается особенностями (“свое-образием”), но есть прежде всего самостоятельное бытие “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 означается не столько индивидуализирующими признаками, сколько образом бытия и жизни. Ипостасность не есть особый и лишний признак, но реальная самобытность. “Несамо-ипостасность” поэтому нисколько 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,”). 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 сведёние “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,”), 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 счислять...

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 первозданная человеческая природа во всей ее непорочности и чистоте. И по силе ипостасного единства все человеческое во Христе было пронизано Божеством, обожено, преображено. Человеческое дано здесь в новом и особом образе существования. И это связано с самой целью пришествия Слова, — ведь Он “стал плотию” ради обновления растлевшегося 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 источается 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-небожественности человеческого духа, являющегося посредствующим звеном в соединении Слова с одушевленной плотию. 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 неизменном согласии и даже срощении 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... Это единство потому так полно осуществляется в двойстве природ, что человеческая природа есть вообще подобие

Божественной. Напоминание о Богоподобии человека очень облегчает преподобному Максиму раскрытие и защиту православного диофизитства. Это был важный довод и против монофизитства вообще, с его антропологическим самопринижением.

4. В учении о двойстве воль 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.

Метафизическия 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 и воление избирательное, волевой выбор и колебание между разнозначными и разнокачественными возможностями (гномическую волю)... Монофелиты утверждали единичность воления и действия во Христе, единичность личной (ипостасной) воли, — ибо един Христос, един Воляший; 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 двоякое: 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. Воля, как способность хотения и (свободного) решения, есть нечто прирожденное 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 увлекаемых 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. 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 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... И вот в этом процессе привходит 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 уврачевания. 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. Воля Божия не есть нечто внешнее для воли человеческой, но именно ее источник и предел, начало и телос. Конечно, это совпадение или согласие воль 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”... Спаситель вольно и свободно приемлет на себя все немощи и страдания человека, чтобы освободить от них, — как огонь растапливает воск или солнце разгоняет

туман... Преподобный Максим различает двоякое усвоение. Во-первых, естественное (или существенное). Слово приемлет всю полноту человеческого естества в его первозданной невинности и беспорочности, но уже в том немощном 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 уничижение 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 вожделения 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.

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 н недостаточность воли. 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. 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. Призванный к бытию, избирает не-бытие. Созданный из души и тела, человек в грехопадении утрачивает свою цельность, раздвоятся. Ум его грубеет, переполняется земными (или землистыми) и чувственными образами. И самое тело грубеет...

Оригинально у Максима 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 немощь естества, — его страдательность, грубость, смертность. Человек вовлекается в самый водоворот природного тления. Тление человека всего яснее сказывается в его греховном рождении, — от семени, т.е. от похоти мужеской и от сладострастия, по образу скотов бессловесных. Именно через это греховное рождение тление и немощь естества распространяется и как бы накопляется в мире. Для преподобного Максима “рождение” есть некий синоним первородного греха (греховности). Объективно, грех есть безысходность страсти, — роковой круг: от пластного 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 “неестественных” (“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. 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. Осуществление есть задача свободного подвига, человеку дается “благодать безгрешности” — он может уже и не погрешать, — но он должен и действительно не согрешить. Он должен усовершиться. Должен исполнить заповеди, одействотворить 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. 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 благодати. Синергизм “произволения” и “благодати” преподобный Максим считает самоочевидным. Дары, подаваемые в таинствах, должны быть удержаны и взращены. 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. И это относится к сложению Церкви, как Тела Христова. В ней Воплощение непрерывно длится и исполняется... Но Бог снисходящий и нисходящий должен быть узнан 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. Невидимое, как таковое, но чрезмерная и ложная оценка видимого есть зло и грех. Страсть и есть такая переоценка, предпочтение, — 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... 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 разлаживается 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 вьются 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...

Противовес беззаконию - закон вообще. Отчасти “закон естественный,” вписанный в самую природу человека, как требование жить “сообразно естеству”; чрез созерцание мира 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 — устроение души... Победа над страстями есть прежде всего устроение. Это формальный аспект. А по существу это есть очищение, кафарсис, высвобождение из чувственных пут и пристрастий.

Аскетическое “делание” 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, — отсекать и искоренять склонности и пристрастия, “вольные страсти” (т.е. пристрастия воли)... Есть и другая сторона: “невольные страсти,” т.е. страдания. 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 отсекать 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, преуспеяния 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. Сперва познаются только основания (“логосы”) естественного бытия, затем

постигается мир мысленный или умный, — и только под конец закаленный в молитвенном искусе ум познает Бога. “Богословское познание” (или “незабываемое ведение”) осуществимо только в длительном созерцательном подвиге. Под созерцанием преподобный Максим вообще разумеет 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 чувственнымн 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 умной 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. Исполнение заповедей соединяет со Христом, ибо они суть его энергии. И созерцание приводит ко Христу, Воплощенному Слову, как к источнику и средоточию идеального мира... Он опирается при этом на Григория Богослова (в его словах на Рождество и на Пасху). Другой мотив тоже восходит к Григорию Богослову: созерцание Троицы.

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 Собою 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. В 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 Ориген: 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 огнь 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. Бог в Своей неизмеримой любви обымет все творение, добрых и злых; но не все, и не все одинаково или подобно (“аналогично”), получат участие в Его любви и радости. Преподобный Максим различает: обожение по благодати и соединение без благодати. 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 восприемлющей любви. Бог подаст и вернет грешникам все, чего они лишились через грех, восстановит их души в полноте естественных сил и способностей. Они получат способность духовного ведения и нравственной оценки. Они познают Бога. Может быть, они даже потеряют память греха и придут к Богу, — в некоем разумении. Но не примут причастия Его благ. Только праведные способны вкусить и насладиться, только они причащаются Жизни. Прочие 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...

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 действованиях...

19. Иконоборство. Прп. 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 Сергий (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. 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 заблуждении 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. 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 неисправным, 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 песненного 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 определенный 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. 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.

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, “чрез отрицание всего,” что сказуется 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. Верою познается и покланяется, — верою, 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”.

Вслед за каппадокийцами Дамаскин больше всего говорит о различии ипостасей. В едином существе Божием 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, тожественное, 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, “особям” или “неделимым,” но как к неслитно нераздельным “безначальным образам вечного существования.” Мы различаем ипостаси *только “в мысли”* (или в “примышлении), но это не умаляет их онтологической несводимости. Это 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 тожества их сущности, действия и воли, по причине единодушия мысли и тожества власти и силы, — я не сказал: подобия, но тожества... Ибо одна сущность, одна благость, одна сила, одно хотение, одна власть; одно и то же, не три, подобные одно другому, но одно и то же движение трех ипостасей. Ибо каждая из них едина с другими не менее, чем с самою собой”... Поэтому различение *только мыслится,* — различение никогда не переходит в рассечение, как различие не переходит в раздельность. Нераздельное разделение, — ибо ипостаси Единого Бога не только подобны, но именно *тожественны 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. “И опять говорим,” продолжает Дамаскин, “что Три ипостаси *находятся 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 тожественно 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 Святый — свет; но Един свет трисияющий. Отец — Премудрость, Сын — Премудрость, Дух Святый — 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 вносить 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 неудалимы 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*. 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-тожественно 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 отцев до Дамаскина, и с этим связана типическая особенность восточного представления об отношении Второй и Третьей Ипостасей: как Слово, и Дыхание, Сын и Дух Святый “совместно” происходят от Отца, “сопроисходят” от Него. В этом отношении восточный образ представления сушественно отличен от западного. 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 прийти 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, “*чрез Сына* исходящего и в *Нем* почивющего”. Ибо есть некий таинственный богоприличный “порядок” 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 Святый Дух”... Отец, как имя Первой Ипостаси, обозначает Ее в отношении ко Второй; и, нужно прибавить, именно и только ко Второй, ибо “Отчество” и “Сыновство” соотносительны, — и Отец не рождает Духа Святого, а “Дух Святый не есть Сын Отца, но Дух Отца, как от Отца исходящий.” Дух Святый 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. 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 причиною,”* 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 противополагает 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 тожественный, — “носящий в Себе всего Отца”...

Имя Духа Святого указывает для Дамаскина скорее на некое Божественное дуновение, чем на духовность, — и в этом смысле есть некое собственное имя Третьей Ипостаси. Дух Святый от Отца исходит. Отец “изводит” Духа, есть Изводитель, а Дух — изведение. Дух Святый, по исповеданию Дамаскина, исходит от Отца, но *чрез* Сына. Дух Святый, определяет он, “есть сила Отца, проявляющая сокровенное Божество, *из Отца чрез Сына исходящая*, как знает Сам Он.” 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, чрез Сына и Слово исходит, но не

сыновне.” Но вместе с тем, утверждаемое Дамаскиным таинственное “посредство” Сына в вечном, внутритроическом исхождении Духа от Отца (“чрез 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” Дух есть Дух Сына не как из Него, но как чрез Него от Отца исходящий. Ибо один только виновник (т.е. “причиняющий,”) — Отец”... “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 Святый — 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...

Дух есть “среднее между нерожденным и рожденным” и чрез Сына соединяется (“примыкает”) со Отцем. Преподобный Максим выражался так же: Дух “неизреченно исходит по существу от Отца *чрез рожденного* Сына.” Дамаскин был только выразителем этого общевосточного богословского мнения. На Востоке 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 недоведомо “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 Святый 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 сохраняющий. Дух Святый завершает то, что созидается 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 мыслию, 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 благости 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. 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 восприять 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 горняя. 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 свободою, 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; отвратившись 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 человеческий 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. 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 сообщаются 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: *"прелагаются"*. Прелагаются чрез призывание Духа ("эпиклезис"), — "и чрез призывание является дождь для этого нового земледелия — осеняющая сила Духа Святого." Образ таинственного преложения 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 неразличимо тожественны с прежним телом. 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... 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. Уже теперь пред человеческим естеством, "сидящим во Христе на престоле славы," предстоят ангелы в трепете и страхе. Через Христа "естество из нижних земли взошло 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. 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 умилостивительна 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 нетленною 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 Святый предочищает 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 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 ипостазируется 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. Человеческое естество в полноте его существенных определений, ипостазируемое 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 вместимо, — 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 различение. 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 тожественной Ипостаси, и потому, хотя естества и счисляются, но счисление не разделяет. Во Христе человечество обожено, — конечно, не чрез преложение 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” естеств Дамаскин представляет себе скорее как одностороннее проницание 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”. 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 отожествившись со Словом по ипостаси.” — Вслед за преподобным Максимом Дамаскин подробно развивает учение о двух волях и двух действованиях 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 — 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 воль, 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. 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 действование 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 устроении и управлении всем, ум Христов принимает участие, мысля, и разумея, и устрояя 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 неколеблющейся 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 собственного и собственности, в самую Ипостась Слова. Поэтому нельзя говорить о неведении Господа и по человечеству. Поэтому о преуспеянии 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 преуспеяние. 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 лице, "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 изволенной и принятой Спасителем.

Христос все, что по естеству, воспринял, чтобы освятить. И, следовательно, воспринял и естественные и беспорочные страсти, т.е. страдательность души и тела; И действительно страдал, скорбел, страшился. Однако, эти страсти были во Христе вместе и сообразно природе, и выше естества, — 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, н избавляет вас от рабства. Господь страждет и умирает нас ради на кресте. Страждет, конечно, по человечеству, т.е. страждет, удобострастное 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 лице," 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 различение между "тлением" и "истлением" , разумея под первым "страдательные состояния" тела , 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. 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 Константии, 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. Только “простецы” заняты воспоминаниями о земной и уничиженной жизни Спасителя, о днях плоти Его, о Кресте; истинный “гностик” уже созерцает Его Божественную Славу, и отвлекается от Его домостроительного уничижения. Да и Христос по вознесении для Оригена “уже не человек.” Оригеновский пафос отвлеченной духовности делает соблазнительным всякое возвращение к чувственному реализму. С другой стороны к подобным выводам приходили и противники оригенизма, например, Епифаний. У него это был рецидив иудаизма. 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. Иконы поставляются в храмах ради благолепия, и в напоминание, и для почитания. 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, воспоминать, а не забывать... И как ты, поклоняясь книге Закона, поклоняешься не естеству кож и чернил, но находящимся в ней словесам Божиим, так и я покланяюсь образу Христа. Не естеству дерева и красок, — да не будет. Но, покланяясь неодушевленному образу Христа, чрез него я думаю обнимать Самого Христа и покланяться 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 “воспоминание,” 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 напечатлевать на иконах Христа Бога нашего, Агнца, вземлющего грехи мира, в *человеческом образе*, 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,” 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 приходить из разных предпосылок, к одним и тем же практическим мерам можно было прибегать по разным побуждениям. 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” (τήν ένσαρκον οίκονομίαν)... 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.

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 до-христианское умонастроение... Бог, по чистейшей духовности естества Своего, не-видим, “беспределен” и потому “неописуем” и неизобразим, не имеет действительного образа в вещественном мире. 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, 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”. “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. 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,” говорить 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, неописуем и неизобразим. Но чрез Воплощение Он стал видим, и описуем, — “принял и естество, и объем, и вид, и цвет плоти”... “Когда Невидимый сделается 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 Божием, — 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, через 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 через 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 христологических 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. 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 достопокланяемой, — конечно, не как вещество, но по силе ее соединения с Богом. “Не веществу покланяюсь, 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 (“покланяюсь 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 вместилось невместимое Слово, вещество стало достохвальным и достопокланяемым. 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 плотию 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 предстоят пред Богом.

Взошла уже утренняя звезда в сердцах наших... И благодать Святого Духа неизменно соприсутствует в телах и душах святых, при жизни и по смерти, и в изображениях их и иконах, — благодать и действие. И человеческое естество превознесено выше ангельских чинов, ибо Богочеловек возседит на Отческом престоле... “Святые суть сыны Божии,

сыны Царствия, сонаследники Божии и сонаследники Христовы. Потому почитаю святых и сопрославляю: 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...

20. Преподобный Симеон Новый Богослов

Личность преподобного Симеона, жившего на рубеже первого и второго тысячелетий, исключительна не только влиянием, оказанным им на христианскую мысль, но и тем, что его учение нелегко укладывается в привычные богословские и церковные рамки. В "одомашненном" виде его идеями весьма однобоко пользуется современное харизматическое движение. Некоторые взгляды Симеона на богопознание заменили харизматикам все аспекты религиозной жизни. Однако в истории восточного христианства мистическое созерцание Бога и богословие всегда находились в тесном соотношении, никогда не упраздняя друг друга. Поэтому и богословие на Востоке не превратилось в сухую науку, в то время как западное богословие постепенно приобрело схоластический характер и сделалось наукой, в Аристотелевом смысле слова - наукой, в которой посылками являются Священное Писание (у католиков также и Священное Предание), на основании которого можно делать строго логические построения и выводы. Мистики, не изучавшие Аристотеля, в глазах западных богословов не заслуживали ни серьезного внимания, ни доверия, и их популярность среди "простых верующих" считалась хотя и вполне объяснимой, но опасной рациональному уму. Подозрительное отношение к мистицизму распространено и в современном западном богословии.

Со своей стороны, восточные отцы не отрицали силы разума в богословии, однако среди них господствовало убеждение, что видение Бога достигается посредством очищения и аскетического усилия, что Бог Сам открывает Себя глазам верующего, что богопоз-нание не предполагает обязательного участия интеллекта. Отсюда и почитание святых, и доверие к мистическому опыту. Иногда в восточном христианстве возникала некоторая поляризация между мистиками и богословами, но эта поляризация никогда не превращалась в полное взаимоотрицание. По той же причине церковный авторитет епископов и соборов в области определения истины не исключает возможности того, что истина может открыться любому верующему. Так, убежденный в своей правоте преподобный Максим Исповедник один противостоял всему епископату своего времени, утверждая тем самым, что он-то и есть Церковь. Православие можно уличить в логических противоречиях, но они отражают тот факт, что вся наша вера, как и сама жизнь, пронизана антиномиями. Так, епископ предположительно наделен даром учительства, но в действительности, как мы знаем, многие церковные иерархи были еретиками. Православная Церковь никогда не делала попыток "механизировать" истину и духовные дары и всегда избегала упрощения сложного соотношения между свободой личности·и дарами благодати, подобного, например, механической концепции непогрешимости папы римского. Богословие преподобного Симеона Нового Богослова - еще один пример антиномичности православной мысли, и попытка свести его взгляды к чему-либо однозначному превратила бы его в карикатуру.

Наделив преподобного Симеона именем Новый Богослов, Предание поставило его в один ряд с Иоанном Богословом - самым мистическим из четырех евангелистов - и с Григорием Богословом (Назианзином) -автором созерцательной поэзии. Это произошло не случайно, ибо Симеон Новый Богослов - певец мистического единства с Богом, а мистицизм в восточном христианстве традиционно рассматривался как вершина и венец всякого богословия.

Произведения преподобного Симеона были полностью опубликованы лишь в самое недавнее время. Официально он был канонизирован в позднейшие времена, и в его честь долгое время не существовало ни особого праздника, ни канонов, ни стихир. Жизнь преподобного Симеона подробно описана его учеником Никитой Стифатом, придворным писателем патриарха Михаила Керуллария, написавшим помимо жития Симеона также трактат против употребления опресноков и комментарий на псевдо-Дионисия. В наше время ведущим специалистом по Симеону следует признать архиепископа Василия (Кривошеина), исследования которого позволяют предположить, что Стифат, отдавая дань своей слабости к псевдо-Дионисию, смягчал и даже видоизменял взгляды преподобного Симеона.

Симеон Новый Богослов родился в 949 году в Пафлагонии, в богатой и знатной семье. Он получил хорошее воспитание и образование, но уже с ранних лет обнаружил склонность к монашеской жизни и в 973 году поступил в Студийский монастырь, где некоторое время подвизался под руководством старца этой обители Симеона Благоговейного. В Студийском монастыре Симеон не ужился, так как был, по-видимому, плохо приспособлен к строгой монашеской дисциплине студитов. Но самый факт его поступления в монастырь предполагает, что он разделял убеждения, господствовавшие в монашеской среде того времени, касательно вредности обучения после 18 лет и особенной духовной опасности чтения греческих философов. Как бы то ни было, атмосфера Студиона не благоприятствовала мистическому умонастроению Симеона. Его духовный отец приказал ему покинуть монастырь и пожить некоторое время в миру. Симеон повиновался, но в 977 году опять вернулся в Студийскую обитель, где и на

этот раз остался ненадолго. По совету своего духовного наставника он добился назначения в монастырь святого Маманта, где в то время было очень мало монахов. Симеон возродил затухавшую жизнь монастыря, а в 980 году был рукоположен в сан священника и избран игуменом монастыря. В этом качестве он развил чрезвычайно бурную деятельность, установил в своем монастыре строгую аскетическую дисциплину и прославился как блестящий проповедник.

С 1003 по 1009 год Симеон был в разладе с церковными властями, особенно с синкеллом Стефаном, митрополитом Никомидийским. Стефану, занимавшему высокое положение в Константинопольской патриархии, не нравился учрежденный в монастыре святого Маманта обычай ежегодного празднования памяти Симеона Благоговейного, в сущности равнозначный его канонизации. Это было спонтанное движение местного значения, и ничего необычайного в нем не было -именно так и происходила канонизация святых в ранней Церкви. Но верхушка константинопольской иерархии предпочитала более формальный и бюрократический подход к канонизации. Стараниями Стефана Симеон был изгнан из Константинополя, но впоследствии был прощен и скончался мирно в 1022 году.

Часть творений преподобного Симеона были впервые опубликованы в 1790 году в Венеции греческим епископом Дионисием Загорейским. Эта публикация представляла собой пересказ писаний Симеона на новогреческий язык. На русском языке существует перевод епископа Феофана (Затворника), пользующийся большой популярностью. Полное издание творений Симеона осуществлено недавно во французской серии "Sources chretiennes".

Творения преподобного Симеона

1. "Катехизические слова", обращенные не к оглашенным, а к монахам (название предполагает, что пострижение в монашество равнозначно второму крещению; ср. "Катехизические проповеди" преподобного Феодора Студита).
2. Проповеди на богословские и нравственные темы.
3. "Главы" и короткие "Слова".
4. "Гимны", представляющие собой наиболее оригинальную и дерзновенную часть наследия преподобного Симеона. По поводу его гимнов нужно заметить, что это не церковные песнопения, но чистые возвышенные стихи, в которых поэтические образы служат для выражения личного христианского созерцания и духовного опыта.

Формулируя мысль Симеона кратчайшим образом, можно сказать, что для него христианская вера предполагает личный опыт общения с Богом. Продолжая традицию преподобного Макария Великого, он говорит не об интеллектуальном богопознании, а о непосредственном опыте. Как уже упоминалось в предыдущих лекциях, Макарий неоднократно обвинялся в мессалианстве - монашеской ереси харизматического толка, также настаивавшей на непосредственном, личном опыте богообщения, но вместе с тем - в отличие от преподобного Макария - отрицавшей необходимость таинств. К этому же направлению богословской мысли принадлежал и Симеон. Сутью христианства для него является богопознание. В своих писаниях он уникальным образом подчеркивает личный характер своего опыта с удивительной откровенностью, свойственной на Западе блаженному Августину, но обычно чуждой восточным отцам:

О чудо! Того, Кого я воображал сущим на небе, узрел внутри себя, - Тебя, говорю, Творца моего и Царя, Христа. Тогда уразумел я, что то была Твоя собственная победа, в коей Ты соделал меня победителем диавола. Впрочем, я еще не знал, Владыка, как следует, что в ведениях тех Ты еси, создавший меня и даровавший мне все сии блага, - не знал еще, что Ты еси в них, много-снисходительнейший Бог мой и Господь. Ибо я не сподобился еще слышать глас Твой, чтоб познать, что это Ты. Ты еще не сказал мне таинственно: Аз семь; потому что я был недостоин того и нечист, так как имел слух душевный заложенным перстию греховною и очи мои держимыми неверием, неведением и мраком страстей. (Слово 90)

Отрицание возможности живого и сознательного общения с Богом во Христе и во Святом Духе представляется преподобному Симеону худшей из всех ересей, так как оно равносильно отрицанию всего дела Христова:

Не говорите, что невозможно принять Божественный Дух, Не говорите, что без Него возможно спастись, Не говорите, что кто-нибудь причастен Ему, сам того не зная,

Не говорите, что Бог невидим людям, Не говорите, что люди не видят Божественного света, Или что это невозможно в настоящие времена! Это никогда не бывает невозможным, друзья! (Гимн 27)

Преподобный Симеон пишет о том, что истинная; христианская жизнь должна быть сосредоточена не на мыслях о том, что произойдет после смерти, а на том, что происходит сейчас, в чем заключается жизнь во| Христе, в теле Христовом. Об этом он пишет часто очень реалистически:

(Христос) пребывает бестелесно в теле, неизреченно смешиваясь с нашими сущностями и природами и обоготворяя нас, как сотелесных Ему, сущих плотью от Его плоти и костью от Его костей.

Единство с Христом выражается у Симеона в форме любовных образов, вдохновленных ветхозаветной Песнью Песней: *Я искал Его, Кого вожделел, Кого пламенно возлюбил, прекрасной красотой Кого я был ранен, я воспламенялся, я горел весь, сожигался. (Гимн 30)*

В одном из своих писем преподобный Симеон излагает свои взгляды на исповедь. Он утверждает, что

"слушать исповедь и отпускать грехи дано лишь тем, кто способен видеть Бога" (Послание 1). При этом он имел в виду монахов, а не епископов и священников. И действительно, в древних монастырях, да и сейчас, по афонскому обычаю, даже обыкновенные монахи имеют право слушать исповеди. Симеон объяснял это довольно курьезной теорией, состоявшей в том, что, хотя полученная от Христа апостолами власть "вязать и решить" (Мф. 16, 19) была передана епископам, они не оправдали дарованную им благодать и их заменили священники. Но и священники не справились с ответственностью, и тогда право исповедовать грешников было передано монахам. Иными словами, на смену сакраментальному служению пришло харизматическое -идея довольно двусмысленная. Ее можно объяснить только особенностями харизматически-пророческой личности преподобного Симеона. Но именно такого рода взгляды служат предлогом для обвинений его в мессалианстве. Встречая подобные высказывания, мы должны принимать во внимание общий дух восточно-христианского отношения к таинствам, которые никогда не

рассматриваются как магические акты. Совершая Литургию святого Василия Великого, священник молится: "Да не моих ради грехов возбраниши благодати Святаго Твоего Духа от предлежащих Даров" ("Из-за моих грехов не отнимай благодати Святого Твоего Духа от предложенных Даров"). Слова молитвы предполагают, что Господь может отнять благодать, но мы, со своей стороны, верим, что Он этого не сделает, ибо поистине "достойных" священников, да и христиан вообще, вовсе не существует, а благодать Божия даруется по вере Церкви. Недостойному священнику как бы сделано предупреждение, но таинство все же совершается молитвой Церкви и по раз и навсегда заключенному завету с Новым Израилем.

Говоря об исповеди, преподобный Симеон, конечно, должен был бы сделать именно такие оговорки во избежание недоразумений и соблазнов. Но даже при отсутствии оговорок можно сказать, что мессалианином Симеон не был. Это видно из его общего отношения к таинствам. Среди восточных духовных авторов ни один не подчеркивал роли таинств так настойчиво, как преподобный Симеон, тогда как мессалиане отрицали таинства вообще. Прежде всего он настаивал на духовном делании в жизни Церкви и не интересовался ее организацией. Как духовному отцу и "пророку" ему был чужд всякий формализм. О христианском опыте и таинствах он не умел говорить в холодном описательном стиле. Этим и объясняется некоторое отсутствие уравновешенности и трезвости в писаниях преподобного Симеона. Понять и оценить его пророческий дух можно только в свете всего церковного Предания в целом. А для православного богословия в наше время очень важно все то, что о таинствах Церкви писали и святой Игнатий Антиохийский, и святой Киприан Карфагенский, и святитель Иоанн Златоуст, и, наконец, такие носители пророческого духа, как преподобный Симеон Новый Богослов.

* * *

Тем временем на Востоке не утихали богословские споры. Они проходили в атмосфере интеллектуального, научного и технического подъема и велись в несколько схоластическом ключе, чуждом традиции, которую представлял преподобный Симеон. Большинство споров касалось природы Христа и было вызвано необходимостью диалога с монофизитами. Император Василий II вновь захватил Ближний Восток и находился в постоянных переговорах с армянами. На сцене в это время появился монах Нил, который в своей полемике с армянами затронул вопрос об обожении человеческой природы Христа. Армянские богословы утверждали, что обожение совершилось "по природе". Нил, напротив, настаивал, что обожение совершилось "по состоянию", иными словами - "по благодати" или же "по усыновлению". Этот способ выражения Нила был решительно отвергнут Церковью, считавшей возможным говорить об обожении человеческой природы Христа исключительно в терминах *ипостасного единства.* Нил был формально осужден как повинный в несторианской ереси.

В 1114 году известный богослов Евстратий, митрополит никейский, снова вступил в спор с армянскими монофизитами. Эти последние утверждали, что возможно говорить о "тварном человечестве" Христа как священника, то есть человека, поклонявшегося Богу. Евстратий соглашался, но по совершенно иным причинам, а именно, на основании того, что якобы Христос в Своем человеческом качестве приносит в жертву Себя самому Себе как Богу, и поэтому титул Первосвященника принадлежит Его человеческому естеству. Осуждение Евстратия Церковью предполагает, что любое действие Христа, будь то человеческое или божественное, есть действие *единой Ипостаси* Христа, Которой и принадлежат все Его имена и звания и о Которой нельзя сказать, что одна из входящих в Ее состав природ поклоняется другой.

21. Святитель Григорий Палама

Святитель Григорий Палама (1296-1359(7?) годы) принадлежит к позднейшему византийскому периоду. Но для того чтобы должным образом оценить его место в развитии богословской мысли, необходимо представлять себе основные тенденции, царившие в богословии и философии того времени, тенденции, восходящие к незапамятным временам раннего христианства. Речь идет о соотношении между богословием и античной философией, о знакомой уже проблеме Афины - Иерусалим, которая с давних времен, на протяжении всей византийской истории волновала, да и сейчас снова волнует умы.

В византийский период античное наследие хотя и изучалось, но считалось опасным, а монашество в большинстве своем было в разной степени враждебно классической культуре, считая ее пережитком язычества. С другой стороны, отцы-каппадокийцы (в частности, Василий Великий) утверждали, что классическое образование полезно для молодых людей. В средневековой Византии христианская мысль противопоставляла себя античной философии, но интерес к последней все же сохранился, и обе традиции продолжали сосуществовать, примером чего служат такие личности, как патриарх Фотий и Иоанн Итал.

Основа конфликта состояла в том, что взгляд и понимание природы божества в греческой философии были несовместимы с библейской интуицией. В то же время христианское богословие успешно пользовалось целым рядом идей, заимствованных у Платона. Поучительным примером искушения, которым греческая мысль грозила христианским богословам, был Ориген, в учении которого обе традиции так и не нашли примирения.

Следует заметить, что строгой поляризации между "гуманистами" и монашеством не было, хотя среди тех и других существовали радикальные группы. Среди интеллигенции "гуманизм" спокойно уживался с христианством и, как правило, приводил к богословскому консерватизму. Исповедуя христианство в его традиционных формах и в то же время будучи ценителями классического наследия, такие люди, как, например, Фотий и позднее Михаил Пселл, жили как бы в двух мирах, не делая никаких попыток согласовать, связать их в едином мировоззрении.

Эта своеобразная "культурная шизофрения"[30] особенно характеризует период усиления Византии, длившийся до конца царствования Василия II. С падением Константинополя в 1204 году византийскому интеллектуальному снобизму пришел конец, и взоры волей- неволей обратились на Запад, который до тех пор греки считали варварским и незаслуживающим никакого внимания. Восточное самодовольство сделалось неуместным, и многие начали видеть в латинском Западе единственную надежду на спасение. При этом представители византийской интеллигенции

постепенно убедились в том, что на Западе культура и просвещение уже начали в некоторых областях превосходить их собственные.

В середине XIV века секретарь императора Николая Кантакузина Димитрий Кидонис, выучив латынь, прочитал "Сумму против язычников" Фомы Аквината и к собственному удивлению обнаружил, что западные мыслители были не только знакомы с Аристотелем и греческой философией, но и успешно совмещали их с христианством. Нужно заметить, что на Западе проблемы Афины - Иерусалим не существовало. В XI веке благодаря арабским переводам был "открыт" и переведен на латынь Аристотель. Начался расцвет схолас-тицизма, оплодотворение западной культуры классической мыслью. В этот период часть византийской интеллигенции увлеклась западной культурой и некоторые даже переехали на Запад и приняли католичество ("латинофроны", или "латиномудрствующие").

Официальное отношение византийской Церкви к античной философии можно охарактеризовать как неопределенно-подозрительное. В XI веке Иоанн Итал был осужден синодом и судим как еретик за свои ори-генистские идеи. В результате в так называемый "Синодик в неделю Православия" (литургический чин, совершаемый в первое воскресенье Великого Поста) была включена анафема против Итала. Содержание этой анафемы сводилось к тому, что читать греческих философов не возбраняется, но верить им (особенно Платону) считается предосудительным.

После того как в 1261 году Константинополь был отвоеван у крестоносцев, снова наступил расцвет греческого национализма и интереса к античности среди столичной интеллигенции. Но вместе с тем оживилось и монашеское движение с его аскетическим и вероучи-тельным радикализмом. Империя, ограниченная столицей и ее пригородами, была чрезвычайно слаба в политическом отношении, и Церковь стала фактически намного сильнее государственной власти. Византийский патриарх назначил митрополитов в

России, его признавали болгарская и сербская Церкви. При этом монашеское влияние в Церкви преобладало, в то время как в Константинополе и Никее лишь кучка интеллигентных снобов интересовалась Платоном, Аристотелем и древнегреческим наследием. Зато монашество расцветает как никогда и распространяет свое влияние на жизнь империи и далеко за ее пределами.

Монашеское движение того времени связано с понятием "исихазма". Слово это происходит от греческого *(исихш),* означающего "тишина", "молчание".

Первоначально исихастами назывались отшельники, монахи, ведущие созерцательный образ жизни, в отличие от общежительного. Вся жизнь исихастов была посвящена Иисусовой молитве. Идея постоянной "умной" молитвы, как мы знаем, восходит к Евагрию Понтийско-му. К XIV веку традиция "умной" молитвы была знакома не только отшельникам, но и считалась основным "деланием" во всех монастырях и даже среди мирян. Существовало несколько "психосоматических" методов (вероятно, восходивших к эпохе древнего христианства) для сосредоточения внимания в умной молитве путем дисциплины дыхания. Один из этих методов неправильно приписывается Симеону Новому Богослову, а другой -Никифору Исихасту ("Уединеннику") - итальянцу, обратившемуся в Православие и ставшему афонским монахом (XIII век). С его именем связаны споры о природе и назначении исихазма. В своем трактате Никифор предлагает практические указания для достижения постоянной молитвы. Основным препятствием для постоянной молитвы, утверждает он, является рассеяние: падший человеческий дух привязан к внешним объектам, не имеющим ничего общего с образом Божиим в нас. Поэтому первой задачей должно быть "собрание ума", объединение своего "я" в единое целое. Для достижения этого можно пользоваться дыханием как постоянным элементом нашего психосоматического бытия:

Ведомо тебе, что дыхание наше... есть естественный путь к сердцу. Итак, собрав ум свой к себе, введи его в путь дыхания, коим воздух доходит до сердца, и вместе с сим вдыхаемым воздухом понудь его сойти в сердце и там остаться... Подобает же тебе при сем знать, что когда ум твой утвердится в сердце, то ему не следует оставаться молчащим и праздным, но непрестанно творить молитву: "Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя!" - и никогда не умолкать.

("О трезвении и храпении сердца")

Очевидно, что этот метод коренится в ветхозаветном понимании крови как обиталища души. Человек рассматривается как нераздельное психофизическое единство, в котором любое движение души неизбежно вызывает телесную реакцию. Имеются и другие варианты этого метода, и все они основаны на связи между дыханием и молитвой, на объединении разума и сердца. Согласованная с ритмом входов и выходов молитва становится постоянной. Как уже отмечалось, нет основания думать, что метод дыхания в молитве является нововведением этой эпохи. Он, по всей видимости, восходит к древности и имеет параллели в разных религиях. Уже Иоанн Лествичник (VII век) учил, что имя Иисуса должно "прилепиться" к дыханию молящегося.

Богословское обоснование исихазма было сделано святым Григорием Паламой. Наличие фамилии - Па-лама - указывает на знатность его происхождения (простые люди того времени различались лишь именами и прозвищами). Он был родом из семьи беженцев из Малой Азии. Отец его был сенатором и очень набожным человеком. Сохранились сведения, что он практиковал Иисусову молитву и иногда даже во время заседаний сената погружался в нее. Рассказывают, что в одном таком случае император Андроник II сказал: " Не беспокойте его, пусть молится".

Григорий Палама получил образование в Константинополе и завоевал репутацию блестящего знатока Аристотеля. Этим опровергается распространенное убеждение, что Восток интересовался только Платоном, а Запад - Аристотелем: по всей видимости, такого четкого разграничения не существовало.

После смерти отца, когда Григорию было около 20 лет, все оставшиеся члены семьи удалились жить в монастыри. Около 1315 года Григорий и его брат стали монахами на Афоне, который к тому времени уже был крупным монашеским центром. Впоследствии Григорий много странствовал из одного монастыря в другой: очевидно, византийские монахи того времени не почитали необходимым принадлежать постоянно к какой-то определенной общине. Любимым монастырем Паламы стала Великая Лавра святого Афанасия. На короткий срок он сделался игуменом монастыря "Эсфигмен" и, наконец, осел постоянно в скиту святого Саввы (около Великой Лавры), где жил

отшельником и где начал писать. Он вел жизнь "умеренного" исихаста, на ежедневные службы не ходил, но и сакраментального общения с Церковью не прерывал, что опровергает предположения о его принадлежности к *мессалианству* -еретической традиции, отрицающей необходимость таинств.

Григорий Палама так бы и остался просто еще одним христианским писателем, если бы ему не довелось вмешаться в полемику с Варлаамом Калабрийцем. Варлаам был итальянским греком, который из приверженности истинной вере прибыл из Италии в Константинополь (1329 год). Он был сложной личностью, принадлежа одновременно двум культурам - восточной и западной. Его родным языком был греческий, но он был также знаком и с латинским богословием своего времени. В интеллектуальной жизни Запада тогда преобладали номинализм и реализм. *Номинализм* представляет собой такой подход к действительности, при котором слова - всего лишь условные обозначения, не имеющие отношения к сущности предмета. *Реализм* же утверждает, что язык адекватен реальности, что "имена" не случайны, а действительно связаны с обозначаемыми реалиями. В богословском контексте номиналистский подход может существенно изменить смысл учения о богопознании. Он особенно связан с именем Вильяма Оккама, критиковавшего "реалистическую" томистскую школу, распространенную на Западе.

По приезде в Константинополь Варлаам, будучи человеком необычайным, привлек всеобщее внимание и сделал молниеносную карьеру. Он подружился с Иоанном Кантакузином, "Великим доместиком" (премьер-министром) и приближенным императора Андроника III. С его помощью Варлаам стал профессором в Константинополе с узкой специализацией толкователя псевдо-Дионисия Ареопагита.

В 1333 году в Константинополь прибыли два римских легата-доминиканца. Один из них, венецианец по происхождению, был епископом Босфора Киммерийского (как тогда называлась Керчь), в то время колонизированного итальянцами, куда епископ и направлялся по назначению. Будучи проездом в Константинополе, легаты провели совещание с греками о возможности соединения Церквей. Речь, как всегда, шла о Р^1^о^ие. Греческим представителем был назначен Варлаам. Он был энергичен, хорошо знаком как с западным, так и с восточным менталитетом и культурными особенностями - словом, как нельзя лучше подходил для диалога с латинянами. Еще одно немаловажное удобство состояло в том, что он не занимал никакого официального положения в Церкви, так что в случае недоразумений или затруднений от него всегда можно было отречься.

По случаю предстоящей дискуссии Варлаам опубликовал 21 короткий трактат, в которых яростно нападал на Фому Аквинского. Фома в своих писаниях пользовался Аристотелевым методом силлогизмов и, придерживаясь философского реализма, доказывал возможность познания Бога. Варлаам же в своих трактатах призывал западных коллег читать Дионисия, который доказывает, что человеку не дано знать Бога. В таком же духе он отвергал силлогизмы своих оппонентов, заявляя, что нам ничего неизвестно об исхождении Святого Духа вследствие невозможности богопознания, и поэтому следует просто подчиняться авторитету Церкви и Предания. Вдобавок Варлаам позволил себе иронизировать над схоластическим методом доминиканцев, и те, оскорбленные, уехали в Керчь.

Трактаты Варлаама продолжали циркулировать и в конце концов попали на Афон, где их прочитал Григорий Палама. Около 1335 года Григорий написал Варлааму чрезвычайно вежливое письмо. В этом письме он напоминал Варлааму о Боговоплощении и, ссылаясь на афонских исихастов, говорил о непосредственном христианском опыте богообщения. По мнению Григория, отрицание возможности богопознания, проповедовавшееся Варлаамом, было наихудшей ересью.

Письмо Григория Паламы привело Варлаама в крайнее раздражение, но в то же время возбудило его любопытство. Он решил лично познакомиться с исихазмом и навестил местных исихастов в Фессалониках и Константинополе. То, что он увидел, глубоко возмутило его гуманистический склад ума, взлелеянный греческой философией и проникнутый духом классической культуры.

Они посвятили меня, - писал он, - в свои чудовищные и абсурдные верования, описывать которые унизительно для человека, обладающего хоть каким-то интеллектом или хоть малейшей каплей здравого смысла, -верования, являющиеся следствием ошибочных убеждений и пылкого воображения. Они сообщили мне об удивительном разлучении и воссоединении разума и души, о связи души с демоном, о различии между красным и белым светом, о разумных входах и выходах, производимых ноздрями при дыхании, о заслонах вокруг пупа и, наконец, о видении душой нашего Господа, каковое видение осязаемым образом и в полной сердечной уверенности происходит внутри пупа.
(Послание 5, к Игнатию)

В этом описании трудно распознать, имеем ли мы дело с невежественным искажением методов Никифора Исихаста или псевдо-Симеона или же с сатирой самого Варлаама. Как бы то ни было, Варлаам принял свои открытия всерьез и отождествил монахов-исихастов с мессалианами или же богомилами-еретиками, наводнявшими тогда Балканские страны.

Последовавшая полемика между Варлаамом и Па-ламой сводилась к вопросу о богопознании, христианской антропологии и духовной жизни. Замечательно, что в этой полемике обе стороны ссылались на авторитет все того же псевдо-Дионисия.

В ответ на выпады Варлаама Григорий написал три трактата "В защиту священнобезмолвствующих", то есть исихастов. Это были первые три из девяти трактатов, посвященных этой теме и составлявших три триады, - в традиции Дионисия. В полемическом пылу Варлаам обозвал исихастов "пуподушники". Его обвинения монахов в мессалианизме и богомильстве могли иметь серьезные последствия, ибо он все еще был в фаворе в Константинополе.

В 1339 году Варлаам был послан к папе римскому в Авиньон для очередных переговоров о соединении Церквей и для запроса о крестовом походе против турок. Папа требовал сначала соединения, а лишь потом обещал послать войско. Варлаам просил посылки войска в обмен на обещание соединения. Тогда же он написал трактат, в котором излагалась его программа соединения Церквей. Программа состояла в том, что, поскольку об исхождении Святого Духа никому ничего неизвестно, следует выкинуть Filioque из Символа веры, а рассуждения на эту тему оставить на совести

богословов -пусть думают, кому как нравится. Папа отверг программу Варлаама, сказав, что римская Церковь уже решила вопрос об исхождении Святого Духа от Сына и что от греков требуется одно: признать это решение. Варлаам уехал домой в Константинополь с пустыми руками, не добившись ни войска, ни церковного единства. В Константинополе он столкнулся с оппозицией монахов, которые тоже отрицали, что вопрос о Святой Троице можно решить по-варлаамовски, то есть простой ссылкой на "незнание" Бога.

Тут можно заметить, что современная западная культура характеризуется такой же "варлаамовской" мыслью. Отвергая понятие причастия божественной жизни, доступного всем людям во Христе, христианский Запад в основном трактует христианскую веру как зависящую от внешнего авторитета, что хорошо понял еще А. С. Хомяков. Протестанты утверждают (или во всяком случае утверждали) формальный авторитет буквы Писания. Реакцией на такой подход было установление незыблемого папского авторитета. Обе стороны в равной степени чужды восточному опыту, основанному на опыте самой Церкви, доступном всем ее членам и только ограждаемом, а не создаваемом авторитетом Писания, епископов и соборов.

В результате спора Варлаам опубликовал свой последний трактат - "Против мессалиан", а Григорий - свои три триады в защиту исихастов. В 1340 году Палама уезжает из Салоник на Афон, где вместе со своими друзьями и единомышленниками составляет "Святогорский Томос". Этот документ в поддержку Паламы против Варлаама был подписан всеми афонскими игуменами на нескольких языках.

В конце концов спор был представлен на рассмотрение собора, который состоялся в Константинополе в 1341 году и осудил Варлаама (10 июня). Варлаам немедленно покаялся и принес свои сожаления, которые, 1 однако, вряд ли были искренними, ибо в тот же вечер он отплыл в Италию, где вскоре был рукоположен в епископы папой римским. Не найдя применения своим богословским талантам, он впоследствии преподавал греческий язык великому Петрарке.

Собор 1341 года подтвердил учение святого Григория Паламы о возможности непосредственного знания Бога. Но это учение, которое предполагало различение в Боге непознаваемой сущности и "нисходящих энергий", подверглось критике со стороны некоторых византийских богословов - Григория Акиндина и Никифора Григоры. Как часто бывало, богословские споры оказались неотделимыми от борьбы политических партий. Оказавшись в противном политическом лагере, Палама подвергся преследованиям со стороны константинопольского патриарха Иоанна Калеки в течение гражданской войны 1341-1347 годов. Критики его богословия получили поддержку правительства.

Но за победой Иоанна Кантакузина в 1347 году последовало торжество паламитского богословия. Сам святитель Григорий был поставлен митрополитом Фессалоникийским. В 1351 году большой собор в Константинополе вынес определение, подробно излагая его учение. После смерти Григория (1359) скоро последовало причтение его к лику святых (1368).

Творения святителя Григория Паламы

1. "Слова аподиктические" ("доказательные") содержат обсуждение проблемы РШодие.
2. Несколько писем к Варлааму и к более позднему оппоненту, Акиндину, на тему РШодие, а также о вопросе богопознания.
3. Три триады (9 трактатов) "В защиту священно-безмолвствующих" (исихастов) - это основной труд Паламы.
4. С этими триадами связан манифест афонских монахов, составленный святителем Григорием, - так называемый "Святогорский Томос".
5. Трактаты на различные темы, среди которых наиболее важны семь трактатов против Акиндина, содержащих полемику о божественных энергиях.
6. Трактаты, написанные против последнего оппонента, Никифора Григоры (ок. 1355 г.).
7. Несколько сочинений духовного содержания, среди которых находим жизнеописание святого Петра Афонского, знаменитого отшельника X века.
8. "Слова" ("гомилии"), содержащие проповеди на все 53 воскресенья в году. Согласно существовавшему обычаю, епископы в конце жизни публиковали собрание своих проповедей. " Слова" святителя Григория не содержат почти ничего, касающегося спора об энергиях Божиих, отличаются живым стилем и свидетельствуют о Григории как об ответственном епископе и хорошем пастыре.

Богословские взгляды святителя Григория

Григорий Палама стоит в одном ряду со всеми традиционными православными богословами. Центральными для его мысли являются следующие два утверждения. Во- первых, тварный характер мира, отличающий его от Бога именно своей тварностью, которая выражается словом *фисис,* природа, естество. Природа хотя и не божественна, но в силу своей "сотворенности" отражает божественный замысел о мире и человеке. Во-вторых, природа проявляется в наиболее совершенном виде только в общении с Богом. Именно поэтому совершенство явилось нам в виде Богочеловека Христа. Но естественный тварный разум даже в падшем виде также обладает доступом к Богу. Постулируя такую возможность, следует в то же время иметь в виду, что исчерпывающее видение *сущности* Божией тварному разуму недоступно, - он может познавать Бога лишь по аналогии или посредством отрицания, отбрасывая все то, что не есть Бог.

В этом контексте Палама подробно обсуждает роль греческой философии в христианской мысли. В общем и целом к греческой философии он относится недоброжелательно, что проявляется в его полемике против Варлаама. Варлаам, так же как и Палама, настаивал на невозможности познания Бога, но свои доводы он строил, пользуясь Аристотелевой логикой: эта последняя неприменима к богопознанию, ибо у Аристотеля всякое знание начинается с чувственного опыта. Конечно, и Палама признает, что Бог непознаваем, но не из-за чувственности человеческого опыта, а по причине Своей собственной абсолютной трансцендентности. Но, с другой стороны, Палама утверждает возможность некой интуиции божественного через творение Божие, через окружающий мир, где присутствуют божественные идеи, силы или *энергии.* Греческие философы, по его мнению, "промахнулись" (интересно, что

греческое *амартано,* грешить, как раз и означает "промахнуться"), гордость омрачила их разум (см. Рим. 1, 21; 1 Кор. 1, 20): им дано было все необходимое для обладания мудростью, но они не воспользовались своим знанием по назначению. Святитель Григорий считал, что христиане должны обращаться с греческой философией, как фармацевты со змеями: сначала нужно их убить, затем препарировать, извлечь яд и приготовить из него противоядие.
Не следует, однако, зачислять Паламу в ряды обскурантистов. Нужно всегда иметь в виду, что его богословствование не было систематическим, - он писал полемические сочинения, а в контексте полемики некоторые преувеличения вполне объяснимы и оправданы. Как уже отмечалось, в споре между Варлаамом и Па-ламой большую роль играли писания псевдо-Дионисия Ареопагита, которого Варлаам считал классическим примером совместимости богословия с греческой философией. Святитель Григорий также ссылался на псевдо-Дионисия, но в несколько "христианизированном" варианте.
Возникал вопрос: если греческая философия не может дать нам видения Бога, то что же может дать его? Палама ссылался на опыт исихастов, опыт постоянной молитвы, ведущий монахов к созерцанию божественного света, - опыт Церкви во Христе и во Святом Духе, конечно, недоступный естественному падшему разуму. В интерпретации Варлаама монахи были попросту невеждами, предававшимися бессмысленному созерцанию собственных пупов, которое они выдавали за опыт богообщения. Ничего большего Варлаам в них не увидел. Выступая на стороне афонских монахов, Палама защищал не просто один из способов молитвы, но целое мировоззрение. Для него защита исихастов была в то же время утверждением возможности богопознания, возможности еще в этой жизни видеть нерукотворный свет Преображения, о котором писал преподобный Симеон Новый Богослов.
Начиналось это утверждение с антропологии. Для святителя Григория Паламы, как и для святителя Иринея Лионского, и, можно сказать, для всей святоотеческой традиции, человек представляет собой единство тела, души и духа. При этом дух человека неотделим от жизни самого Бога - от Духа Святого. Если человек отказывается от этого природного, естественного родства с Творцом, он сам подвергает себя смерти, теряет свою человечность. В этом родстве человека с Богом через дух состоит смысл и содержание "образа Божия" в человеке. Однако образ Божий не ограничивается лишь одним духом. Христос явился нам во плоти, почтив тем самым и человеческое тело, чтобы - по риторическому выражению Паламы - пристыдить ангелов, которые в противном случае слишком бы возгордились. Ангелы - всего лишь вестники, тогда как человек - венец и царь творения именно потому, что в нем сосредоточено все творение, включая духовный и материальный мир. Душа человеческая не живет, как утверждали платоники, в ожидании освобождения от рабства телу; напротив, душа любит тело и пребывает с ним в неразрывном единстве. Помимо греха в человеческой жизни нет ничего дурного. С приходом Христа даже смерть превратилась в блаженный покой, перестав быть ужасным и бессмысленным концом.
Такой взгляд на человека как на единое целое, как на союз души и тела, объясняет, почему согласно исихастам в молитве должно участвовать и тело, - душа не может молиться одна. Мы в церкви также всегда имеем дело с материей и с нашим телом: мы падаем ниц, преклоняем колени, осеняем себя крестным знамением, целуем иконы и почитаем мощи святых угодников. Более того, в качестве питания мы получаем Тело и Кровь Спасителя. Связь молитвы с дыханием - лишь выражение общего положительного отношения к телу, постоянно подчеркиваемого Паламой в его писаниях. Тело следует подавлять и ограничивать лишь тогда, когда оно восстает против духа и стремится к независимости от него.
Как уже отмечалось, Палама считает сердце центром психосоматической жизни человека. В этом он следует скорее традиции преподобного Макария Египетского, нежели Евагрия или же святителя Григория Нисского, традиции, восходящей к библейской физиологии человека. В библейском, ветхозаветном понимании жизнь нельзя свести лишь к интеллектуальному существованию, ибо она сосредоточена в крови. Поэтому сердце и представляет собой центр жизни человека. Конечно, нет нужды понимать такую физиологию буквально, но основной смысл ее - что тело и душа составляют единое целое - необходим для понимания смысла Боговоплощения. Христос в Воплощении воспринял именно это единство, всего человека, его тело и душу. На этом основании святитель Григорий строит свое учение о молитве сердца. Когда монах молится, помещая свой ум в сердце, ему открывается сама божественная жизнь. То же самое происходит при освящении нашего тела в причащении Таинствам:
В Своей несравненной любви к людям Сын Божий не просто соединил Свою божественную Ипостась с нашей природой, облекшись живым телом и разумной душой, дабы появиться на земле и жить с людьми (Вар. 3, 38), - о, несравненное и прекрасное чудо! - Он также соединяется с человеческими ипостасями, сливаясь с каждым верующим через причащение Его святому Телу. Ибо Он составляет с нами одно тело, сиссомос, "со-телесен", - Еф. 3, 6), превращая нас в храм целокупного Божества, - так как в Теле Христа "обитает вся полнота Божества телесно" (Кол. 2, 9). В таком случае невозможно Ему не просветить тех, кто достойным образом участвует в божественном сиянии Его Тела внутри- нас, проливая сияние на их души, как некогда на тела апостолов на Фаворе. Ибо, поскольку это Тело, источник благодатного света, в то время еще не соединилось с нашим телом, оно сияло внешним образом на тех, кто был достоин приблизиться, передавая свет их душам через очи разума. Но сегодня, соединившись с нами и обитая внутри нас, оно освещает нашу душу изнутри. ("Триады", 1, 3, 38)
В этом отрывке с несомненной ясностью утверждается реальность общения Христа с человеком в Теле Христовом. С момента Воплощения Бога не следует искать вовне - Он находится внутри нас. Апостолы видели лишь внешний свет, ибо Христос еще не умер и не восстал из мертвых, но после Воскресения мы все, все без исключения, являемся самым реальным, живым образом, членами Его Тела, Церкви. Это учение представляет собой основу всей христианской этики.
Со взглядами Григория Паламы связан целый ряд проблем - их соотношение с неоплатонизмом, так как неоплатоники также говорили о внутреннем свете, а также вопрос о связях между монахами-исихастами, от имени которых говорил Палама, и *мессалианством* -ересью, отвергающей все учение Церкви о иерархии и таинствах во имя личного мистического опыта. Именно в этой ереси упрекал исихастов Варлаам, о чем речь уже шла выше.

Несостоятельность этих упреков очевидна, ибо мессалиане отрицали необходимость участия в таинствах, тогда как для святителя Григория таинства составляли основу созерцательной жизни. Палама прямо пишет, что восприятие Христа совершается через крещение и Евхаристию - таинства, представляющие основу и центр всей церковной жизни, без которых Церковь перестает быть Церковью.

Неизбежным следствием христоцентрической антропологии и мистицизма Григория Паламы явился положительный взгляд на историю, совершенно чуждsq языческому эллинизму (включая неоплатонизм), dlz которого всякое движение или изменение реальности есть признак падения, тогда как красота и добро всегда воспринимаются в категориях неподвижности. Для Паламы история, то есть движение и процесс, важна, так как Христос явился в наш мир во времени, изменив отношения между человеком и Богом и открыв человеку путь к истинному общению с Богом. Христос облекся человеческим естеством и тем самым открыл каждому из нас возможность единства с Собой через таинства. Наша жизнь в истории обращена в будущее и состоит в осуществлении всех возможностей, данных нам Богом во Христе, для достижения спасения себя и всего творения во Втором Пришествии. Но Второе Пришествие есть живая, уже совершающаяся для христианина реальность в его сакраментальном и духовном опыте: будущее Царство уже "внутри нас" (Лк. 17, 21), в ожидании полного обнаружения своей славы в последний день. Эта эсхатологическая перспектива мысли святителя Григория объясняет терминологию и образы, употребляемые исихастами. Они отождествляют божественную реальность, являющуюся святым, со светом, который видели ученики Господа при Его Преображении на Фаворе. Этот "Фаворский свет", свет Преображения, и есть "свет будущего века", предвосхищение Царства Божия.

Помимо других претензий Варлаам обвинил паламизм в "навязывании мистицизма", имея в виду харизматический аспект, присущий учению исихастов. И в самом деле, восточному христианству в целом всегда было свойственно личное измерение духовного опыта, в нем всегда подчеркивалось, что Христос пришел каждого из нас спасти, а не учредить организацию. Однако сведение паламизма к одному лишь харизматическому опыту есть искажение и обеднение этого богатого оттенками и утонченного учения. К тому же, как мы знаем, Палама отнюдь не призывал всех стать исихастами, его учение выходило за рамки руководства к духовной жизни. Скорее, оно было реакцией на возникновение номинализма в христианстве, торжественным утверждением божественной имманентности в истории и в человеческой личности.

***

Таким образом, сущность полемики между Варлаамом и Паламой сводилась к проблеме богопознания. Варлаам утверждал, что человеку доступно лишь символическое представление о Боге, а не реальное общение с Богом. Согласно учению святого Григория, реальное общение и соединение человека с Богом, при котором Бог и человек причастны общей жизни, возможно объективно, и основой для этого соединения служит *ипостасное единство человеческой и божественной природ во Христе.* Фактически Палама защищает христологию на уровне веры. Видение Бога возможно, когда божественная энергия сообщается человеку, по-настоящему им усваивается. В этом состоит смысл спасения. Сообщение божественной энергии происходит в таинствах крещения и Евхаристии, и поэтому паламизм нельзя упрекнуть в мессалианстве.

Следуя преподобному Макарию Египетскому, святитель Григорий понимает крещение как воскресение души, умершей в результате грехопадения. После крещения личность начинает новую жизнь уже не одна, а со Христом. Такое вполне реалистическое понимание крещения как начала новой жизни во Христе исключает всякое сведение смысла таинств к одной лишь символике. Для Варлаама Бог превыше света. Свет, который ученики Спасителя видели на Фаворе,- лишь символ божественного присутствия, которым Христос воспользовался, чтобы "произвести впечатление" на апостолов. Для Паламы такой подход был бы законным до Христа. В Ветхом Завете мы видим лишь тени, символы, предвещающие реальность. Но Христос *действительно, а не символически* вошел в историю' Фаворский свет был *реальным* божественным светом, которым действительно сияло тело Спасителя.

Такой подход очень трудно совместить с иерархиями псевдо-Дионисия: после прихода Христа нам не нужны ни посредники, ни промежуточные инстанции для истинного общения с Богом. Палама разрешает эту трудность следующим образом: иерархические триады отражают действительность, существовавшую до Христа. Воплощение упразднило необходимость посредников. Архангел Гавриил, принадлежащий к одному из низших ангельских чинов, был послан к Деве Марии с благой Вестью именно в знак отмены всех ветхозаветных рангов и структур. Точно так же и при Вознесении Христос привел в изумление всех ангелов - привыкшие к определенному порядку, они вдруг увидели Человека, возносящегося превыше них во славу Отца.

В свете этого становится понятна терминология святителя Григория. В употребляемых им терминах -"сущность", "энергия", "природа" - нет ничего специфически христианского, все они восходят к Аристотелю. Согласно Аристотелю, всякая природа проявляется через энергию. Поэтому не существует предметов, не обладающих энергией, и, наоборот, при отсутствии энергии перестает существовать предмет. Кроме того, у Аристотеля знание о предмете дается исключительно посредством ощущения.

Святые Григорий Нисский и Максим Исповедник тоже пользовались термином "энергия". Отстаивая кап-падокийское богословие, Григорий Нисский отвергал обвинения в тритеизме на основании того, что три Лица божественной Троицы обладают одной энергией, а потому в каждом божественном действии участвуют все три вместе, а следовательно, есть лишь один Бог и одно Спасение.

Преподобный Максим Исповедник учил, что во Христе присутствуют два естества и две энергии. В Нем человеческая и божественная природы соединились ипостасно, но сохранили каждая свои свойства (энергию и волю). Поэтому, соединяясь со Христом (то есть с Его единосущным нам человечеством), мы причащаемся Его божественной энергии (но не Его божественной природе), пронизывающей Его человеческую природу.

В таком же духе рассуждал и Григорий Палама. Поскольку Спаситель обладает нетварной божественной природой, Он является также источником *нетварных энергий,* а потому и свет Фаворский, который есть не что иное, как энергии

Бога, также нетварен. Именно этот свет пронизывает Его тварную человеческую природу и делается доступным нам потому, что "божественность", то есть *нетварность,* есть "качество", способное передаваться от одной природы к другой. В этом смысл традиционного понятия *обожения:* тварь, причащаясь Богу, обретает "божественность", становится "нетварной", приобщается вечной жизни.

Отсюда Палама переходит к вопросу о божественной благодати. Благодать не есть нечто внешнее по отношению к Богу, она есть Сам Бог. В Воплощении Христа вследствие ипостасного единства человеческая природа обрела божественность и нетварность - сущую природу Бога. Пребывая во Христе, мы тоже обретаем нетварную природу *по благодати.*

Западная мысль, в частности томизм, категорически возражает против концепции нетварной благодати. Согласно томистским взглядам, наша природа всецело тварна, и ничего нетварного нам принадлежать не может по определению. Мы не можем участвовать в божественной жизни, мистический опыт нам недоступен, а Христос принес в наш мир лишь прощение грехов, "оправдание" или своего рода амнистию. Святитель Григорий же, напротив, утверждает, что во Христе нам открылась возможность божественной жизни.

Противники учения Паламы часто неправильно приписывают ему утверждение о существовании как бы двух божеств, высшего и низшего, познаваемого и непознаваемого. В действительности Палама говорил нечто совсем другое, а именно, что *поскольку общение с Богом возможно и поскольку в Своей сверхсущностной сущности Бог абсолютно выше всякого общения, то между сущностью, в которой участвовать нельзя, и теми, кто участвует, существует нечто, делающее участие в Боге возможным. ("Триады", 3, 2, 24)*

Иными словами, святитель Григорий утверждает антиномию двух логически несовместимых истин: во-первых, что Бог по природе непознаваем, а во-вторых, что Откровение Божие в Иисусе Христе есть полное Откровение, устанавливающее интимность и единство между Богом и человеком, описанные святым Павлом как образ Тела, дающего человеку видение Бога "лицом к лицу". Для Паламы это не означает "видеть божественную сущность". Сверхсущий Бог никоим образом не может быть отождествлен ни с какой тварной идеей и менее всего с философской идеей сущности. Бог есть *личный* Бог. *Когда Бог беседовал с Моисеем, Он не сказал: "Я есмь сущность", но "Я есмь Сущий" (Исх. 3, 14). Ибо не Сущий исходит из сущности, но сущность - из Сущего, так как Сущий объемлет в Себе целокупность Бытия. ("Триады", 3, 2. Пар. 12)*

Святитель Григорий настаивает, что Бог не есть идея или сущность. Он - не энергия и не Бог философов. Он - личный Бог. Он беседует с человеком. Моисей действительно слышал Его голос, он говорил не с сущностью, не с философской абстракцией. Личный Бог делится Собою с нами самым реальным образом, и это осуществляется через *божественные энергии.* Энергии, жизнь, присутствие - какое бы название мы ни дали тому, что дает нам Бог, - все они не есть сущность Бога, но через них нам сообщается вся полнота Его присутствия. Когда Святой Дух сошел на апостолов в Пятидесятницу, это было реальное присутствие *Бога, а* не абстрактной философской категории.

Энергии сообщаются личностям и сами носят личный характер, принадлежа, по существу, личному Богу. Они как бы "ипостасируются" в отдельных лицах. Когда мы почитаем святых, мы на самом деле чтим божественное присутствие в том или ином праведнике. Отдельные лица в истории были названы "друзьями Бога", и вообще люди могут действовать божественным образом, и поэтому в своем ближнем мы можем видеть Христа.

Из всего этого следует, что даже о спасении мы можем говорить лишь в личном смысле. Нельзя спасти вещи, культуру или абстрактные идеи - спасены могут быть лишь люди, то есть личности, творящие культуру, идеи и пр. Через людей спасаются природа и достижения цивилизации, ибо человека невозможно изолировать от окружающей его среды, естественной и культурной, от его собственного творчества. Мы освящаем воду, елей и даже пчел, но освящаем их не самих по себе, а чтобы использовать их для человеческих нужд. В каком-то смысле мы освящаем не воду, а наше пользование водой. Даже Евхаристия не может служить ничем другим, кроме как пищей человеку. Поэтому Православию чужды западные догматы о пресуществлении и поклонении Святым Дарам вне евхаристической трапезы. Еще один интересный пример: говоря о крещении Византийской империи или же Руси, мы должны принимать во внимание древний подход. Крещение принималось через личность властителя, который олицетворял свою страну, страну же как таковую крестить нельзя.

Христианское понимание спасения как события личного привело к десакрализации природы, разрушив восточный и античный мифы о божественной природе элементов тварного бытия. Отныне все они устремлены к человеку, который, осуществляя свое личное спасение, увлекает за собой все свои взаимоотношения, все жизненные атрибуты, все, что связано с ним, - друзей, родственников, таланты, творения своих рук и тому подобное. К примеру, можно думать, что Моцарт будет спасен вместе со своею музыкой. С другой стороны, поскольку святой Савва был сербом, он и спасется как серб, но это не значит, что благодаря ему спасется вся сербская нация как целое.

Возвращаясь к западным возражениям против нетварной благодати, следует сказать, что они вытекают из схоластического учения о "божественной простоте", понимаемой в чисто философских категориях. Оставляя в стороне вопрос о правильности этой догмы, остановимся на вопросе о соотношении между сущностью и энергией. Для Паламы - это два действительно различных понятия, но из этого не следует, что множественность энергий свидетельствует о наличии сложности в Боге. Бог не "разделен" на три Лица, так же как и нельзя сказать, что три Лица божественной Троицы "составляют" Бога. Напротив, каждое божественное Лицо содержит полноту Бога, и точно так же каждая божественная энергия есть Бог. Бог не "состоит" из Красоты, Мудрости, Истины и так далее - Он *есть* Красота, Мудрость, Истина, и в каждом из них раскрывается Его полнота.

Передача, сообщение энергий носят относительный характер, выражающийся в том, что Бог наделяет разных людей различными дарами. По выражению святителя Григория, Бог "умножает" Себя, становясь "всем для всех" (1 Кор. 9, 22). Он не замкнут в философских категориях, но, умножаясь Сам, умножает разнообразие творения.

Далее в своем учении Палама подчеркивает, что божественная сущность есть причина энергий. Это означает, что Бог в Своей сущности выше, чем Его энергии. На философские возражения западных богословов, упрекавших Паламу в

проповедовании "высшего" и "низшего" Божества и в отрицании простоты божественного существования, Палама отвечал, что никакое умножение божественных явлений или энергий не может изменить единства Бога, ибо Он - вне категорий целого и частей и, оставаясь непостижимым в Своей сущности, полностью являет Себя в каждой энергии как Бог Живой.

В заключение следует сказать несколько слов о месте учения святителя Григория в истории культуры. Исторически паламизм сложился в то время, когда в Европе началось Возрождение - период зарождения гуманизма и неизбежно связанной с ним секуляризации культуры. В то время как на Востоке снова расцветала святоотеческая мысль, направленная к синтезу человеческого и божественного, западная мысль навсегда разделалась с Богом, поместив Его на небесах и занявшись решением человеческих проблем в нашем мире без Него.

Всем известно, что современная европейская цивилизация представляет собой результат развития западной культуры, что Возрождение, Реформация и Контрреформация одержали триумфальную победу в истории западного мира. В то же время паламизм, застыв навеки, не оказал совершенно никакого влияния на западную жизнь, навсегда остался малопонятным, доступным лишь специалистам, мистическим восточным учением. Очевидно, отрицать все достижения западной цивилизации невозможно и лицемерно, ибо отказаться от них мы не в состоянии. В противном случае нам пришлось бы перестать пользоваться телефонами, вычислительными машинами, автомобилями и так далее и удалиться на Афон. Следует признать, что жизнь в средние века, по нашим стандартам была не так уж удобна, что удобства нашего века не лишены некоторой приятности и мы привыкли ими пользоваться без зазрения совести.

Но не очевидно ли всем нам, что современная западная секуляризованная культура зашла в зловещий тупик, грозящий ей неминуемой гибелью? И не очевидно ли также, что человек не находит в ней той божественности, того живого Бога, жажда Которого не иссякает в его сердце? И тут следует вспомнить, что учение святителя Григория Паламы отнюдь не отвергает положительного значения "этого" мира, но дает богословский "ключ" к его пониманию, к пониманию наших взаимоотношений с Богом. Без этого ключа нет конечного спасения человеку и всему тварному бытию.

22. Обзор аскетической письменности IV-XIV вв.

1. Добротолюбие

Аскетические сочинения Святых Отцов христианской церкви, содержащие в себе основы Православия и мировоззрения Святой Руси, «зародыш высшего философского начала». Впервые одна аскетическая книга «Добротолюбия» была подготовлена и издана в 1793 св. Паисием Величковским, В XIX в. работа над изда-нием «Добротолюбия» продолжалась. Ее центром стала Оптина пустынь, душой же, инициатором и возгла-вителем — св. старец Макарий при ближайшем участии И. В. Киреевского. Вышедшее во 2-й пол. XIX в. «Добротолюбие» состояло уже из пяти томов и включало аскетические сочинения почти 40 самых выдаю-щихся свв. подвижников христианства, в т. ч. Антония Великого, Григория Паламы, Григория Синаита, Аввы Дорофея, Ефрема Сирина, Иоанна Лествичника, Макария Великого, Максима Исповедника и др. свв. отцов.

ИЗ ИСТОРИИ "ДОБРОТОЛЮБИЯ"

Трудно найти другую духовную книгу, вышедшую в свет в течение последних нескольких столетий, которая бы оказала столь значительное влияние на весь христианский мир, как "Добротолюбие". Справедливо поэтому замечание епископа Амфилохия (Радовича), который говорит: "Нет никакого сомнения, что Добротолюбие, как *обожения орган*, как справедливо назвал его преподобный Никодим Святогорец, является корнем и подлинным непосредственным или косвенным источником почти всех настоящих духовных всплесков и богословских течений в Православии с конца XVIII века до сего дня". Добавим к этому, что влияние "Добротолюбия" распространилось не только на Православие, но на весь христианский мир.

СОСТАВИТЕЛЬ "ДОБРОТОЛЮБИЯ"

Идея составить сборник святоотеческих текстов, посвященных умному деланию и аскетическим предпосы-лкам к нему, принадлежала митрополиту Коринфскому св. Макарию Нотарасу (1731-1805). О мотивах, подвигших его к такому предприятию, сообщает его сподвижник и сотрудник на ниве собирания и издания святоотеческих текстов преп. Паисий Величковский, в своем письме болгарскому старцу Феодосию. Здесь он, во-первых, сообщает: "Преосвященнейший Кир Макарий, бывший митрополит Коринфский, еще от юного своего возраста толико неизреченную, Божиим действом, к книгам отеческим, трезвению и внима-нию ума и безмолвию, и молитве умной, сиречь умом в сердце совершаемой, учащим, любовь стяжа, яко все житие свое на всеприлежнейшее взыскание оных, и трудолюбивое своею рукою, яко преискусен во внешнем учении сый, и многоиждивное руками краснописцев преписание определил есть". То есть, св. Макарий с юношеских лет имел ревность к духовному подвигу и любовь к аскетической письменности, которые и влекли его к поиску и собиранию аскетических трактатов. Другой причиной, почему св. Мака-рий занялся этим делом, было, во-первых, фактическое отсутствие в широком обращении аскетических произведений, а во-вторых, угроза потери рукописей с произведениями древних подвижников благочестия, которые хранились в монастырских библиотеках. Об этом также сообщает преп. Паисий Величковский: "О выпечатании же таковых книг от давних лет воистину блаженный сей кир Макарий Митрополит желание возыме таковы намерением, да не приидут сии святые книги во всеконечное забвение и от лица земли истребление, в неже мало мало уже и не приидоша".

ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Действительно, к восемнадцатому веку образовался кризис как в богословской, так и в аскетической лите-ратуре. Например, богословские трактаты Отцов Церкви почти полностью вышли из широкого обращения и перестали переписываться. Древние рукописи с ними ветшали в монастырских книгохранилищах, а иног-да и просто погибали. Подобная ситуация была и с аскетическими произведениями древности. Популярной была другого рода литература,

которую составляли выдержки из трудов Отцов Церкви упрощенного нрав-ственно-назидательного характера, моралистические проповеди и наставления, построенные зачастую по западным образцам. "Бестселлерами" эпохи были такие произведения как, например, «Сокровище», Да-маскина Студита (†1577), «Спасение грешных» и «Новый рай» критского монаха Агапия Ландоса (†1664/1671), которые как раз и отличались своим упрощенным морализмом.

Движение колливадов, которое было призвано обновить различные аспекты церковной жизни эпохи, вер-нуть ее в святоотеческое русло, в числе прочего возбудило интерес к аскетическим и созерцательным про-изведениям древних подвижников благочестия. В рамках этого движения следует рассматривать деятель-ность св. Макария по собиранию в различных библиотеках рукописей с подобного рода произведениями и их изданию. В рамках этого же движения, еще до св. Макария были предприняты попытки выпустить в широкое обращение аскетико-созерцательные произведения. Так, Неофит Кавсокаливит (†1784), стоявший у истоков колливадского движения, перевел Слова преп. Симеона Нового Богослова, которые, однако, оста-лись неизданными. Также Никифор Феотокис (1730-1800), который, однако, не был колливадом, в 1770-м году издал труды преп. Исаака Сирина. Тем не менее, все эти попытки были спорадическими. Преп. Макарий первый систематически подошел к делу собирания и издания аскетических трактатов. Наиболее зрелым и значительным плодом такого рода деятельности стало "Добротолюбие".

ИСТОЧНИКИ "ДОБРОТОЛЮБИЯ"

Рукописи аскетических произведений, вошедших в "Добротолюбие", св. Макарий искал и переписывал в период 1775-1776-х гг. в библиотеках Патмоса, Хиоса и, главным образом, Афона, как об этом сообщает преп. Паисий: "Иже (Макарий), пришед во святую Афонскую гору, и с неисповедимым усердием и превеликим тщанием во всех вивлиофиках великих святых обителей многи обрете таковые отеческие книги, яковых еще у себе и дотоле не имеяше". Встает вопрос, какие именно рукописи использовал св. Макарий для составления "Добротолюбия". Подсказку для решения этого вопроса дает все тот же преп. Паисий Величковский, который сообщает: "Паче же всех в вивлиофике преславной и великой обители Ватопедской обрете (Макарий) бесценное сокровище, сиречь книгу о соединении ума с Богом, от всех святых великими ревнителями в древние времена собранную, и прочие о молитве, нами еще и доселе не слышанные книги." Таким образом, в библиотеке Ватопедского монастыря св. Макарий обнаружил книгу, составленную - на основании писаний "всех святых" - в древности "великими ревнителями" и посвященную "соединению ума с Богом". Это дало основание некоторым исследователям предположить, что за основу "Добротолюбия" был взят некий древний сборник, составитель которого собрал аскетико-мистические тексты ранее живших подвижников благочестия, хранившийся в Ватопедском монастыре. По мнению исследователя, ядро "Добротолюбия", по всей вероятности, составил кодекс № 605 XIII века Ватопедского монастыря. Он состоит из отрывков богослов-ских и аскетических трактатов Отцов, живших до XIII столетия. Тексты из этого кодекса составили первые четыре тома "Добротолюбия". Пятый том, в который входят труды подвижников эпохи исихастских споров был составлен на основании другого, позднейшего сборника, которым мог быть, например, ватопедский кодекс № 262 XV века. Этот или другой подобный кодекс мог быть теми "прочими о молитве, нами еще и доселе не слышанными книгами", о которых говорит преп. Паисий Величковский. Между тем, указанный кодекс № 605 не является сборником аскетико-мистических произведений в чистом виде, как и вообще ни в одной из библиотек, которыми мог бы пользоваться св. Макарий, не обнаружено кодекса, который мог бы считаться сборником аскетико-мистических произведений, аналогичным "Добротолюбию". Ватопедский сборник является наиболее полным по количеству содержащихся в нем аскетических трактатов. Но и в нем эти трактаты не преобладают. Большинство текстов, составляющих этот сборник, носит богословский хара-ктер и принадлежит Григорию Чудотворцу, Афанасию Великому, Григорию Богослову, Григорию Нисскому, Иоанну Злато-усту, Иоанну Дамаскину, Максиму Исповеднику, патриарху Фотию и другим. Кроме того, в этом сборнике содержится только шесть текстов из тридцати шести входящих в "Добротолюбие". Также не все аскетиче-ские тексты, входящие в этот и другие кодексы, которые использовал св. Макарий, содержатся в "Доброто-любии". Все это позволило профессору Афинского университета С. Пападопулосу сделать вывод, что ни Ватопедский кодекс № 605, ни какой-либо другой кодекс нельзя считать основой "Добротолюбия". Сборник аскетико-мистических текстов составил сам Макарий, который и собрал "Добротолюбие" по крупицам и из различных кодексов. Что же касается свидетельства преп. Паисия о том, что Макарий нашел в Ватопедском монастыре "книгу о соединении ума с Богом", которую использовал для составления своего сборника, то, подобная книга могла быть просто использована св. Макарием в большей мере, чем другие книги, но не стала основой сборника, составлением которого мы обязаны исключительно Макарию.

Ему же мы обязаны названием сборника - "Добротолюбие" (Philokalia). Это название было заимствовано св. Макарием у другого сборника, составленного между 357-360-м годами св. Григорием Богословом. В "Добротолюбие" Св. Григория вошли отрывки из произведений Оригена.[1] По аналогии с этим сборником отрывков, объединенных общей темой и общим замыслом, назвал своей сборник и св. Макарий. Темой его "Добротолюбия" стала аскетика и мистический опыт древних подвижников благочестия. Этимологически это слово означает "Любовь к красоте", "красотолюбие". Красота имеется ввиду духовная, которой приобщается христианин в результате следования наставлениям Отцов, собранным в сборнике.

РЕДАКТИРОВАНИЕ И ИЗДАНИЕ СБОРНИКА

В 1777-м году св. Макарий закончил собирать материал для сборника аскетико-мистических произведений древних подвижников благочестия. Переписанные из различных кодексов тексты он свел в одну книгу и передал для редактирования преп. Никодиму Святогорцу (1749-1809). С преп. Никодимом св. Макарий познакомился приблизительно тремя годами раньше, когда жил в монастыре Пресвятой Богородицы на острове Гидра. Св. Никодим, который был еще тогда мирянином, специально приезжал на остров, чтобы познакомиться с Макарием, будучи наслышан о его добродетельности и учености. Уже тогда Николай Калливурцзис, как звали в миру св. Никодима, который был младше св. Макария на восемнадцать лет, про-извел на него большое впечатление своей ученостью, рассудительностью и, главное, ревностью к духовной жизни. Духовные дарования, которые проявились в св. Никодиме очень рано, вместе с ученостью и незау-рядным филологическим даром, были как раз тем, в чем нуждался св. Макарий

для подготовки к изданию святоотеческих произведений. О незаурядных способностях св. Никодима остались свидетельства его школь-ных соучеников: "Он наизусть знал то, что читал, не только из философии, экономики, медицины, астроно-мии и военного дела, но и всех поэтов, историков, древних и новых, греческих и латинских, также как и все творения Святых Отцов. Ему было достаточно однажды прочитать какую-нибудь книгу, чтобы на всю жизнь ее запомнить." За годы учебы он овладел в совершенстве латинским, итальянским и французским языками. Имея такие предпосылки, а также уже в молодом возрасте овладев основами духовной жизни, преп. Никодим приступил к сотрудничеству со св. Макарием в издании святоотеческих произведений, и в первую очередь "Добротолюбия". Как уже было сказано, началось это в сотрудничество в 1777-м году на Афоне. Об этом сообщает, в частности, биограф и друг преп. Никодима Святогорца иеромонах Евфимий. По его сведениям, живя на Афоне, в келии преп. Антония в Кариях, св. Макарий пригласил к себе Никодима Святогорца, который незадолго до этого, в 1776-м году пришел на Афон и был пострижен в малую схиму в монастыре св. Дионисия. Преп. Никодим, откликнувшись на просьбу св. Макария, произвел общее редактирование текста, а также написал предисловие и краткие жития каждого из авторов, вошедших в сборник. Примечательно, что тексты не были переведены на разговорный язык, как другие святоотеческие тексты, которые издавали св. Макарий и св. Никодим, но оставлены такими, какими они были в оригинале. На разговорном языке в конце книги было помещено только семь заключительных текстов. На новогреческий язык "Добротолюбие" было переведено лишь в середине двадцатого столетия. С подготовленными таким образом книгами св. Макарий покинул Святую Гору. Он отправился сначала на остров Хиос, а затем в Смирну. Здесь он обратился к своим знакомым и различным благотворителям с просьбой пожертвовать деньги на издание этих книг. Основную поддержку он нашел у представителя богатой аристократической семьи Маврокордатов - Иоанна. Собрав необходимую сумму, он отослал ее, вместе с рукописями книг, в Венецию. В 1782-м году здесь и вышло в свет первое издание "Добротолюбия". Полностью книга имела следующее название: *Добротолюбие священных трезвомудрцев, собранное из святых и богоносных отцов наших, в котором, через деятельную и созерцательную нравственную философию, ум очищается, просвещается и совершенствуется. Исправленное и теперь первым изданием изданное на средства честнейшего и боголюбивейшего господина Иоанна Маврокордата, на общую пользу православным. В Венеции, 1782. У Антония Вортоли.*

Большая часть тиража "Добротолюбия" сразу же была разослана по всему востоку. Несколько экземпля-ров, однако, попало и в западные библиотеки. Издатели Греческой Патрологии Миня, начиная с 85-го то-ма, стали пользоваться и "Добротолюбием". Тем не менее, на Западе эта книга оставалась большой редкостью.

СЛАВЯНСКОЕ "ДОБРОТОЛЮБИЕ"

Один экземпляр "Добротолюбия" был отослан преп. Паисию Величковскому. Его он получил, скорее всего, от самого св. Макария. На нем он собственноручно сделал надпись по-гречески. Через некоторое время большая часть книги была переведена преп. Паисием и его учениками на славянский язык. Инициатором издания славянского перевода выступил митрополит Санкт-Петербургский Гавриил (Петров). Будучи сам "строгим постником, молитвенником и аскетом, и не только в замысле, но и в жизни", как охарактеризовал его о. Геор-гий Флоровский[I], он увидел важность распространения этой книги в России. Старец Паисий, однако, имел опасения относительно целесообразности ее издания. Он опасался, "чтобы люди самонадеянные не стали превратно толковать содержащееся в ней (книге) святое учение и, занимаясь ею самочинно, без надлежащего руководства и порядка, не впали бы в самомнение и прелесть, и тем не подали бы повода к уничижению святыни". Тем не менее, митрополиту Гавриилу все же удалось убедить старца Паисия издать книгу. Таким образом, в 1791-м году ученик преп. Паисия - монах Афанасий - привез в Санкт-Петербург греческое издание книги и ее славянский перевод.Получив перевод, митрополит Гавриил отдал его на правку. Сначала он был проверен знатоками греческого языка из Александро-Невской Академии, а затем отдан для пересмотра и исправления преподавателю греческого языка в Троице-Сергиевой Лавре Якову Дмитриевичу Никольскому, ставшему впоследствии протопресвитером Московского Успенского собора. Проверенный и исправленный текст "Добротолюбия" был отдан в печать в Синодальную типографию в Москве и вышел в свет в 1793-м году - через одиннадцать лет после греческого издания.Второе издание славянского "Добротолюбия" вышло в 1822-м, а третье - в 1832-м году. Оба издания были осуществлены стараниями святителя Филарета Московского. Перевод "Добротолюбия" на разговорный русский язык был осуществлен свт. Феофаном Затворником. Это был скорее пересказ, чем перевод, да и тот выборочный. Он был издан в 1877-м году.

РАЗВИТИЕ "ФИЛОКАЛИЗМА"

Митрополит Гавриил, настаивая на необходимости скорейшего издания "Добротолюбия" на славянском языке, был прав - в этой книге нуждалась как Русская Церковь, так и русское общество в целом. "Добротолюбие" способствовало распространению исихастской традиции во многих монастырях России. Так, известно, например, что преп. Серафим Саровский не только сам постоянно читал "Добротолюбие", но и своим посетителям рекомендовал изучать эту книгу. В наибольшей степени, однако, влияние "Добротолюбия" сказалось на развитии традиции оптинского старчества. Этой традицией, как известно, была оплодотворена и значительная часть русской культуры. Одним словом, "в … век душевной раздвоенности и разорванности проповедь духовного собирания и цельности получила особую значительность. Издание словено-русского Добротолюбия было событием не только в истории русского монашества, но и в истории русской культуры вообще. Это был сдвиг и толчок…" Не столь успешно складывалась судьба "Добротолюбия" в Греции. Вскоре после выхода книги в свет в 1782-м году, в Греции совершилась освободительная революция (1821 г.), которая вместе с политической свободой принесла греческому народу духовное рабство. После убийства первого правителя свободной Греции Иоанна Капподистрии (1776-1831), к власти пришло правительство из протестантов-баварцев, во главе с молодым королем Оттоном I (1815-1867). Это правительство инициировало незаконное объявление Элладской Церковью автокефалии (1831 г.), закрыло множество монастырей, превратило Церковь в государственное учреждение, ограничив ее живительное влияние на греческое общество. К этому присовокупилось стремительное распространение в Греции идей Просвещения, а позже - позитивизма, способствовавшее усугублению секуляризации греческого общества. На фоне этого кризиса, в определенной мере продолжающегося до сих пор, "Добротолюбие" и колливады на протяжении девятнадцатого

и первой полвины двадцатого столетия оказывали в целом незначительное влияние на развитие духовной жизни в Греции. Поэтому нет ничего удивительного в том, что "Добротолюбие", изданное впервые в 1782-м году небольшим тиражом, было переиздано лишь более чем через сто лет - в 1893-м году. Однако тираж и этого издания тоже был незначительным. Примечательно, что в выходившей в 30-е годы двадцатого столетия "Большой Греческой Энциклопедии", в статье "Добротолюбие" говорится лишь о сборнике, составленном каппадокийцами, а о "Добротолюбии" св. Макария и св. Никодима не сказано ни слова.

В широкое обращение книга была выпущена лишь в середине века, когда в духовном климате Греции наметились радикальные изменения, связанные с обретением своей идентичности, возвращением к тради-ционным духовным устоям. Откликом на этот перелом стало третье по счету издание "Добротолюбия", осуществленное в 1957-1963-м годах.Возрождению филокализма в Греции в середине двадцатого века во многом способствовало богословие русской диаспоры, развившееся под влиянием в том числе "Доброто-любия". Таким образом, спустя полто-ра столетия после своего выхода на греческом языке, "Добротолюбие" вернулось на свою родину, пройдя долгий путь по другим странам - главным образом России. Русская филокалистическая традиция оказала решающее влияние не только на Грецию, но и на другие страны, в том числе инославные. Она повлияла на развитие и европейской культуры. Мы не будем здесь подробно анализи-ровать это влияние, но скажем о нем в общих чертах словами Х. Яннараса: "Динамическое освоение филока-листического возрождения было осуществлено в середине 20-го века русскими богословами послереволю-ционной диаспоры. Оно стало первым, после 14-го столетия, обретением богословского самосознания и самоотождествления православных. Это потрясающее пробуждение вызвало значительные преобразования в широких кругах европейского богословия и вызвало то, что значительные римо-католи-ческие богословы обратились к изучению Греческих Отцов, Православного богослужения и искусства. "Неопатристический" поворот римокатоликов нашло себе скрытое, но в любом случае утешительное выражение на Втором Ватиканском соборе (1962-1965), которое, тем не менее, скоро утонуло в консерва-тивном противодействии ватиканской бюрократии. Влияние русских богословов диаспоры было очень плодотворным как в Греции, так и в Румынии и Сербии, открывая "богословскую весну" 60-ых. Таким образом филокалическое возрождение после исторического путешествия длинной в сто семьдесят лет возвратилось в место своего происхождения, в отправную точку создателя филокалического движения Святого Макария Нотараса."

ВЕХИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ "ДОБРОТОЛЮБИЯ"

1782 г. - первое греческое издание, осуществленное в Венеции.1793 г. - в Петербурге издается славянский перевод преп. Паисия Величковского.1877 г. - издается частичный перевод или, лучше сказать, пересказ "Добротолюбия" на русский язык, выполненный свт. Феофаном Затворником. 1893 г. - второе греческое издание, осуществленное Панайотом Дзелатисом. Как и первое издание 1782-го года, малотиражное, и поэтому сразу же ставшее раритетом. 1946 г. - начало издания перевода "Добротолюбия" на румынский язык. Автором перевода был выдающийся румынский богослов о. Дмитрий Станилоаэ (1903-1993). До 1948-го года были изданы четыре тома из запланированных десяти. Затем под давлением государства издание было прекращено. Лишь через тридцать лет оно было возобновлено. С 1976-го по 1981-й гг. были изданы оставшиеся шесть томов. В румынское "Добротолюбие" вошло большее количество текстов, чем было в греческом оригинале. Так, о. Дмитрий дополнил его некоторыми текстами преп. Максима Исповедника и преп. Григория Паламы. Он также заново написал вступительные статьи к каждому автору и снабдил тексты обширными примечаниями. 1951 г. - "Добротолюбие" начинает распространятся в Западной Европе. В этом году английский издательский дом "Faber & Faber" издал первый том двухтомной антологии текстов из "Добротолюбия". Перевод текстов на английский язык был выполнен Евгенией Кадлубовской и православным англичанином G.E.H. Palmer'ом по русскому тексту свт. Феофана. Этот том имел следующий заголовок: Writings from the Philokalia on the Prayer of the Heart. Второй том антологии вышел в 1954-м году и имел следующий заголовок: Early Fathers from the Philokalia. Издательство вначале опасалось издавать эту книгу. На ее издании, тем не менее, настоял советник издательства и нобелевский лауреат T. S. Eliot. В конце концов успех издания оказался таким, что за десять лет было восемь переизда-ний книги. Католический журнал "Catholic Gerald" охарактеризовал "Добротолюбие" как одно из наиболее значительных произведений, когда-либо переводившихся на английский язык.1953 г. - еще в меньшем объеме, чем в английском издании, в Париже вышло издание "Добротолюбия" на французском языке. Оно было осуществлено Жаном Gouillard'ом и имело заголовок: Petite Philocalie de la priere du cur.

1957 г. - тот же Жан Gouillard издает в Цюрихе антологию из "Добротолюбия" на немецком языке. Издание имеет титул: Kleine Philokalie zum Gebet des Herzens, и осуществлено на основе французского текста.

1957-1963 гг. - третье греческое издание. Издатель: издательский дом "Astir-Papadimitriou", под редакцией архимандрита Епифания Феодоропулоса. Данное издание было переводом "Добротолюбия" на новогреческий язык. Это сыграло важную роль в его широком распространении. Именно это издание оказало существенное влияние на возрождение духовной жизни в Греции, начавшееся в середине двадцатого века. 1979-1986 гг.- новое издание полного текста "Добротолюбия", предпринятое Abbaye de Bellefontaine. Перевод с греческого выполнен православным французом и поэтом Jacques Touraille, под редакцией протопресвитера Бориса Бобринского. 1979 г. - издательством "Faber&Faber" начал издаваться новый, полный перевод "Добротолю-бия" на английский язык с греческого оригинала, в авторстве Джера-льда Palmer'a, Филиппа Sherard'a и епископа Диоклийского Каллиста (Ware): The Philocalia, London, Boston. До сих пор издано четыре тома. Пятый том в скором времени должен выйти в свет. Как и в случае с изданием Кадловдовской и Пальмера, вышедшие тома этого издания уже несколько раз переиздавались.1984-1988 гг. - в Салониках вышел полный перевод "Добротолюбия" на новогреческий язык, выполненный А. Галитисом. В девяностых годах на новогреческом языке в издательстве "Апостольская диакония" издавалась двухтомная антология, названная Малое Добротолюбие. Первый том (первое издание: 1992, 2-е: 1994, 3-е: 1998) был подготовлен архим. Евсевием, и второй (первое издание: 1995, 2-е: 1998) - Е. Караковунисом.

Список литературы
1. Сергей Говорун. Из истории "добротолюбия"
2. Житие и писание молдавского старца Паисия Величковского, изд. Оптиной пустыни, Москва, 1847, 224.
3. Тахиаос, Э., Паисий Величковский (1722-1794) и его аскетико-филологическая школа (на греч. языке), Салоники, 1964.
4. С. Пападопулос, Святой Макарий Коринфский. Родоначальник филокализма (на греч. языке), Афины, 2000, 45-51.
5. О "Добротолюбии" св. Григория Богослова см., например: Robinson, J.A., The philocalia of Origen, Cambridge, 1953.
6. Феоклит Дионисиат, Святой Никодим Святогорец (на греч. языке), Афины, 1954, 31.
7. Флоровский, Г., Пути русского богословия, Париж, 31983, 123.
8. Яннарас, Х., Православие и Запад в новейшей Греции (на греч. языке), Афины, 19963, 194-195

2. 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 предавался 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-общежитие, 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 случав, до средины 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. Немногое 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 развертывались 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 Едесскаго (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 первозданном, 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, — memre, 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-полемическия 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 котораго 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 голосс 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 ветр, 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 истинной 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. Неисследимое рождение Сына есть рождение естественное и вечное, как из сущности явил Отец и Духа, вечно исходящаго. Нельзя не признать ясности этого Троического исповедания, при всей его простоте и краткости. Возможно, что это объясняется участием епископа Нисивинскаго 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 обратнаго 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 ест 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, лишенная 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 утвержден 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 становится “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 Афраата: 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.

Преподобный Ефрем Сирин Блаженства. 20 глав

Блажен, кто возненавидел и оставил это человеческое житие, и у кого все помышление жизни о едином Боге.

Блажен, кто возненавидел зловредный грех и гнушается им, возлюбил же единого благого и человеколюбивого Бога.

Блажен, кто на земле стал подобным Ангелу небесному и подражателем Серафимов, постоянно имея непорочные помыслы.

Блажен, кто стал непорочным пред Богом, непорочным и чистым от всех скверн, от помыслов и дел лукавых.

Блажен, кто сам стал о Господе всецело свободным от всех дел суетной сей жизни.

Блажен, кто имеет в уме будущий страшный день, и старается слезами врачевать язвы души своей.

Блажен, кто в слезах стал совершенно подобным облаку и ежедневно угашает ими огненный пламень лукавых страстей,

Блажен, кто шествует путем заповедей Господних, и каждый день открыто ищет себе пристанища в вере и любви.

Блажен, кто преспевает в добрых правилах подвижничества, надеясь получить от Бога небесное царство.

Блажен, кто помнит страшное повеление о праздном слове, и к устам своим приставляет стражей, чтоб не отпали от заповеди.

Блажен, у кого душа стала подобною новонасажденному дереву, и всегда подобно водному испарению, имеет слезы по Богу.

Блажен, кто в душе своей насаждает добрые растения, то есть, добродетели и жития святых.

Блажен, кто насаждает и насажденное в себе орошает, молясь со слезами, чтоб насаждения его были благоугодны и плодоносны Господу.

Блажен, кто, как огнем, разжен любовию ко Господу, и попалил в себе всякий нечистый помысл и всякую душевную скверну.

Блажен, кто добровольно стал подобным прекрасной и доброй земле, плодопринося доброе семя во сто, в тридцать и в шестьдесят крат.

Блажен, кто по намерению своему оказался прекрасным семенем на ниве, какое Владыко посеял на собственной ниве Своей.

Блажен, кто нашел избранную небесную жемчужину, и продав все, что было у него на земле, купил ее одну.

Блажен, кто нашел сокровище, сокрытое на селе, и обрадовавшись, бросил все, приобрел же это одно.

Блажен, кто непрестанно помнит день своего исшествия, и старается оказаться в этот час готовым и бесстрашным.

Блажен, кто нашел дерзновение в час разлучения, когда душа со страхом и болезнями разлучается с телом. Ибо приходят Ангелы взять душу, разлучить ее с телом и поставить пред престолом бессмертного и страшного судилища.

Велик страх, братия, в час смерти, когда душа со страхом и сетованием разлучается с телом; потому что в этот час разлучения предстают душе дела ее, добрые и худые, какие деланы ею днем и ночью. Ангелы со тщанием поспешают исторгнуть ее из тела, а душа, видя дела свои, боится выйти из тела. И душа грешника со страхом разлучается с телом, и с трепетом идет предстать бессмертному судилищу. Принуждаемая же выйти из тела, смотря на дела свои,

говорит им со страхом: "дайте на один час сроку мне, чтоб выйти". Дела же ее, собравшись все вместе, отвечают душе: "ты нас сделала, с тобою пойдем мы к Богу".

Возненавидим суетную жизнь сию, возлюбленные мои братия; возжелаем же единого святого Христа, Избавителя душ наших. Не знаем, братия, в какой час исшествие наше. Никому неизвестны день и час разлучения. Когда беззаботно ходим и веселимся на земле, внезапно застигает нас страшное повеление, взять душу из тела; и грешник отходит в путь в тот час и день, в который не ожидал, когда душа его исполнена грехов и не имеет оправдания.

Посему-то умоляю вас, возлюбленные, сделаемся свободными и не станем связывать себя рабством этой суетной и временной жизни. Жизнь сия исполнена соблазнов и сетей смертных; окрылим душу свою, спасая от сетей и соблазнов. Лукавый ежедневно и тайно ставит сети душе нашей, чтоб, соблазнив ее, подвергнуть вечному мучению. Среди соблазнов ходим мы, возлюбленные; поэтому будем внимательны к себе, чтобы не впасть в сети смертные. Сети лукавой смерти исполнены сладости: да не обольщается душа наша сладостию сетей ее; сладость же сетей сих составляет попечение о земном, об имении, о лукавых помыслах и делах. Не услаждайся, брат, сладостию смертной сети, не расслабевай, теряясь в занятии лукавыми помыслами. Лукавый помысл, если найдет себе доступ в душу, услаждает ее лукавыми мыслями, чтоб потом умертвить; и делается лукавый помысл как бы сетью в душе, и ни чем не изгоняется из души, разве только молитвою, слезами, воздержанием и бдением. Посему будь бодрствен и свободен от всего земного, чтоб избавиться тебе от сетей, от помыслов и дел лукавых. Не расслабевай, хотя на одно мгновение останавливаясь на лукавом помысле; смотри, чтоб лукавый помысл не застарел в душе твоей, брат. Прибегай сегодня к Богу с молитвою, постом и слезами, чтоб освободиться тебе от всех сетей, соблазнов и страстей. Не думай, брат, много лет прожить на земле, и не расслабевай, занимаясь лукавыми помыслами и делами: повеление Господне придет внезапно и застигнет грешника не имеющим уже времени к покаянию, к получению прощения. И что скажешь, брат, смерти в час разлучения? Случается, что повеление не дает и мгновения времени на земле. Многие думают прожить долго на земле; но внезапно приходит смерть, и застигает грешника и богача, когда высчитывает он многие годы, задумывает в прохладе жить на земле, держит в руках счет своих денег и приходящегося на них роста, на многие годы распределяет богатство свое, - приходит внезапно смерть, и в одно мгновение превращаются в ничто все счеты вместе с богатством и попечением о суетном времени. Приходит та же смерть, и находит праведника, который молитвою и постом собирает себе прекрасное и небесное богатство, имеет всегда пред очами смерть, не боится пришествия ее и разлучения с телом. Так и ты, как человек разумный и духовный, непрестанно со дня на день ожидай смерти, разлучения и представления на судилище Господне. Как усердный и мудрый, имей всегда уготованным светильник свой, и ежечасно еще осматривай его в слезах и молитвах. Пока еще в безопасности находишься, возлюбленный мой, прилагай старание; ибо наступит для тебя время, исполненное неверия, расслабления, лености, сердечной сухости, и столько смутное, что не дозволит тебе подумать о лучшем. Будьте, возлюбленные, внимательны к тому, как приходит в силу все лукавое, с каждым днем преуспевает злое, возрастают пороки: все это предвещает наступающее смятение и великую скорбь, какая придет на все земные пределы. По грехам нашим, с каждым днем преуспевает все это, от нашего расслабления возрастают пороки на земле. Будем же мы, боголюбцы, бодрственными воинами, будем ежедневно преодолевать во брани лукавого, как совершенные боголюбцы, изучим уставы этой брани; ибо она невидима; и устав этой брани - обнажить себя от всего земного. Если ждешь смерти, ежедневно имея ее перед очами; то не будешь грешить. Если обнажил ты себя от всего земного; то не будешь низложен во брани. Если возненавидишь, возлюбленный, земное, пренебрегая временным; то, как доблестный воин, возможешь тогда получить победную награду. Поелику земное влечет к себе долу, и страсти омрачают сердечные очи во брани; то по сему самому лукавый одолевает в брани нас, земных, исполненных попечения о земном и раболепствующих страстям; потому что ныне все мы, возлюбленные, любим земное, и ум наш, по причине расслабления нашего, пригвожден к земле. День преклонился к вечеру; время наше на исходе: а мы, по неверию своему, думаем, что еще утро. Вот царство небесное уже при дверях; а мы не хотим и слышать о нем. Бывают знамения и чудные явления, о которых сказал Господь (Мф.24:7), - глады, землетрясения, войны, движения народов; о всем этом, по-видимому, как о сновидении рассказываем мы друг другу; ни слух о сем, ни самое зрение не приводят нас в ужас. Избранные собираются прежде скорби, чтобы не видеть им смятения и великой скорби, какая постигнет неправедный мир. Время приблизилось уже к жатве; кончается век сей; ангелы в готовности держат серпы, и ожидают мановения. Устрашимся, возлюбленные; уже одиннадцатый час дня, а путь еще далек. Постараемся о том, чтоб нашли нас уже в пути; сделаемся бодрственными, отрезвимся от сна, как неусыпные. Не знаем, в который час придет Владыка всей земли. Поэтому облегчим себя от бремени и от заботы о житейском. Не пецытеся вовсе о земле, сказал нам Господь (Мф.6:31). Он заповедал нам любить всех вообще, а мы напротив изгнали любовь, и бежала она с земли. Грехи умножаются; неправда покрыла всех вообще; каждый вожделевает земного, и пренебрегает небесным; никто из нас не любит будущего. Желает ли кто быть небесным? Питай всегдашнюю ненависть к тому, что на земле, и гнушаясь этим, подвизайся, как совершенный, и желай небесного царства. Не рассуждай, монах, говоря так: "велики труды подвижничества, а я малосилен и немощен, не в состоянии подвизаться". Возьми во внимание глаголы прекрасного и доброго совета, заучи, что говорю тебе, возлюбленный и христолюбивый брат мой. Если вознамеришься идти в другую дальнюю сторону и землю; то невозможно тебе будет в одно мгновение перейти расстояние целого пути, но каждый день по числу шагов своих доходя от ночлега до ночлега, с продолжением времени и труда, достигнешь той стороны, которую имеешь в виду. Тоже надобно сказать о царстве небесном и о рае сладости; каждый достигает туда постом, воздержанием, бдением. Воздержание, слезы, молитва, бдение, любовь - вот ночлеги, ведущие на небо. Не бойся положить прекрасное начало прекрасного пути, вводящего в жизнь. Пожелай только идти сим путем, и окажешься готовым, и самый путь тотчас сделается скоропроходимым под ногами твоими, и радуясь и продолжая путь свой с приятностию будешь проводить ночлеги свои на пути; и после каждого ночлега будут укрепляться стопы

души твоей; не найдешь затруднения на пути, ведущем к небу. Господь небесный Сам соделался путем жизни для желающих с радостию придти к Отцу светов.

Ты, Христе Спаситель, стал для меня путем жизни, ведущим к Отцу. Сей один путь - моя радость, а конец его - царство небесное. Ты, Владыка Иисусе, Сыне Божий, стал для меня путем жизни, и просвещением, и исполненный любовию к Тебе сам я почерпал дарования в Твоем источнике. Благодать твоя в сердце раба Твоего стала светом и радостью, которая сладостнее паче меда и сота устам служителя Твоего. Благодать Твоя в душе раба Твоего стала сокровищем, обогатила нищету, изгнала бедность и гнилость. Благодать Твоя стала для раба Твоего прибежищем, силою, заступлением, возвышением, похвалою, пищею для всей жизни. Как умолчит раб Твой, Владыка, вкусив великую сладость Твоей любви и благодати? И отверз я уста свои недостойно. Как опять язык мой найдет себе столько сил, чтобы соразмерно с самою пользою воспевать и прославлять Подателя благ? И как опять осмелюсь я положить преграду волнам благодати, изливающимся в сердце грешника, и исполненным сладости по множеству дарований? Воспою славу Владыки небесных, Который служителю Своему в многих дарованиях дал дарования небесные, возвеличу благодать Твою, Христе Спаситель; ибо, величая ее сам возвеличиваюсь ею; не престану языком моим песнословить благодать Твою, Владыка; не умолкнут гусли мои, бряцая сладкопения духовные. Любовь Твоя влечет меня к Тебе, Спаситель, похвала жизни моей. Благодать Твоя делает сладостным для меня то, что ум мой влечется в след Тебя. Да будет сердце мое доброю для Тебя землею, приемлющею в себя семя, и благодать Твоя да орошает его росою жизни вечной. Да пожнет же благодать Твоя добрую рукоять на земле сердца, - сокрушение, поклонение, святыню, и все угодное Тебе всегда. Возврати душу мою в ограду рая сладости вместе с обретенною овцою, да обретется душа моя во свете. Ту обретенную овцу понес Ты на раменах Своих; и сию недостойную душу привлеки рукою Свою, и обоих принеси пречистому и бессмертному Отцу, чтобы среди райского наслаждения и мне сказать со всеми святыми: "слава Отцу бессмертному; поклонение Тому, Кто дал небесные дарования ничтожному, чтобы и он принес драхму славы Царю всех во веки!" Аминь.

Преподобный Ефрем Сирин Блаженства. 55 глав

Блажен, кто о Господе стал совершенно свободен от всего земного в этой суетной жизни и возлюбил единого благого и милосердого Бога.

Блажен, кто стал делателем добродетелей и, как плодоносная нива, принес высокую груду плодов жизни о Господе.

Блажен, кто стал прекрасным возделывателем добродетелей, насадил духовный виноград и, собрав грозды, наполнил точила свои плодами жизни о Господе.

Блажен, кто подобным себе рабам доставил духовное веселие плодом добродетелей, которые насадил он трудами своими, чтоб принесли они плод жизни о Господе.

Блажен, кто, стоя у Божией службы и на молитве, как Ангел небесный, всякий час имеет чистые помыслы и не дает доступа к себе лукавому, чтоб взял он в плен душу его, и отвел от Бога Спасителя.

Блажен, кто с ведением пожелал плакать, и с сокрушением источает на землю слезы, как драгоценные жемчужины, пред Господом.

Блажен, кто любит святыню, как свет, и не осквернил пред Господом тела своего темными делами лукавого.

Блажен, кто блюдет тело свое в святыню Спасителю, и не постыдил души своей делами чуждыми, но пребыл благоугодным Господу.

Блажен, кто возненавидел дела гнусные и постыдные и принес себя самого в жертву живую и благоугодную Господу.

Блажен, кто всегда имеет в себе памятование о Боге; потому что на земле будет он всецело, как Ангел небесный, священнодействовать Господу со страхом и любовию.

Блажен, кто любит покаяние, спасающее грешных, и не согласился поступать худо, став неблагодарным пред Спасителем нашим Богом.

Блажен, кто, пребывая в келлии, как мужественный воин, охраняет сокровище царства, то есть, тело свое и душу свою хранит неукоризненными о Господе.

Блажен, кто, пребывая в келлии как Ангел на небе, имеет чистые помыслы, и устами песнословит Имеющего власть над всяким дыханием.

Блажен, кто стал подобен Серафиму и Херувиму, и никогда не был ленив для духовного священнослужения, неумолчно славословя Господа.

Блажен, кто всегда исполнен духовной радости и неленостно несет благое иго Господне; потому что будет он увенчан во славе.

Блажен, кто очистил себя от всякой греховной скверны, чтобы с дерзновением принять ему в дом свой Царя славы, Господа нашего Иисуса Христа.

Блажен, кто со страхом, трепетом и благоговением приступает к пречистым Тайнам Спасителя, сознавая, что приемлет в себя неразрушимую жизнь.

Блажен, кто ежечасно помышляет о смерти, и привел в себе в бездействие постыдные страсти, гнездящиеся в сердцах у нерадивых; потому что таковый будет утешен в час кончины своей.

Блажен, кто непрестанно помнит о страхе геенском; и спешит со слезами и воздыханиями искренно покаяться Господу; потому что избавится он от великой скорби.

Блажен, кто всегда добровольно смиряет себя самого: потому что будет он увенчан добровольно Смирившим Себя за нас.

Блажен, кто со всяким благоговением пребывает в своей келлии, как Мария у ног Господних, и как Марфа спешит к принятию Господа и Спасителя.

Блажен, кто разжигаемый страхом Божиим всегда имеет в себе теплоту Святого Духа, и попалил терния и волчцы лукавых помыслов.

Блажен, кто не осквернил рук своих делами чуждыми, и не стал богомерзким; ибо об этом будет суд пред Господом в страшный день.
Блажен, кто ежедневно возделывает в себе прекрасные и добрые мысли, и надеждою победил лукавую страсть уныния, с которою борются подвижники Господни.
Блажен, кто в деле Господнем стал подобным мужественному воину, возбуждает ленивых и ободряет малодушных на пути Господнем.
Блажен, кто стал многоплодным о Господе, и потому имеет хранителями святых Ангелов, как и плодовитое дерево имеет хранителем своего вертоградаря.
Блажен, кто с духовным благоразумием любит кротость и не дает себя в обман лукавому змию, возлагая надежду на благого и милосердого Господа.
Блажен, кто почитает святых, любит ближнего и изгнал из души своей зависть, от которой Каин стал братоубийцею.
Блажен, кто делом обличил мучителя, и не пришел в страх от пламени сластолюбия; потому что душа его орошена будет росою Святого Духа.
Блажен, у кого темное диавольское облако не могло омрачить ума и лишить сладостного света и веселия праведных.
Блажен, кто, просветив сердечные очи всегда, как в зеркале, видит в себе Господа; таковый получит облегчение от страстей и от лукавых помыслов.
Блажен, кто любит прекрасные добрые речи, ненавидит же слова срамные и тлетворные; потому что не попадется он в плен лукавому.
Блажен, кто назидает ближнего страхом Божиим и не обольстил души своей ежечасно боясь железного жезла Великого Пастыря.
Блажен, кто послушен ближнему по Богу и терпит скорби с благодарением; ибо таковый будет увенчан, став исповедником о Господе.
Блажен, кого не низложила, как немужественного, страсть уныния; но взял он совершенное терпение, за которое все святые получили венцы.
Блажен, кто любит воздержание по Богу, и за чрево свое не подвергается осуждению, как сластолюбец и нечистый; ибо таковый возвеличен будет о Господе.
Блажен, кто не упивался вином, как распутный, но всегда увеселяется памятованием о Господе, Которым непрестанно увеселяются все святые.
Блажен, кто по Богу распоряжается своим имением, и не осужден от Бога Спасителя, как сребролюбец и немилосердый к ближнему.
Блажен, кто бодрствует в молитвах, чтении и добрых делах; он просветится и не уснет в смерть.
Блажен, кто стал прекрасною духовною мрежею и многих уловил благому Владыке; он весьма будет восхвален о Господе.
Блажен, кто стал прекрасным образцом для ближнего, и не уязвил совести подобного себе раба делами недозволенными; он будет благословляем о Господе.
Блажен, кто стал великодушным и милосердым и не поработил себя дикой раздражительности, то есть, злому гневу; он будет возвышен о Господе.
Блажен, кто, возвысившись в любви, стал как город, построенный на верху горы, от которого враг, посмотрев на него, удаляется со страхом, убоявшись того, что он тверд о Господе.
Блажен, кто просиял верою в Господа, как ясный светильник на высоком подсвещнике, и просветил души омраченные, которые последовали учению неверных и злочестивых.
Блажен, кто всегда любит истину, и уст своих не дал лжи в орудие нечестия, боясь заповеди о праздном слове.
Блажен, кто не осуждает, как немудрый, ближнего, но как человек разумный и духовный старается вынуть бревно из собственного своего глаза.
Блажен, у кого сердце как пальма, процвело правотою веры, а не подавлено, как терниями, учением неверных и нечестивых.
Блажен, кто воздерживал вежды, и ни мысленно, ни чувственно не обольщала его кожа плоти, которая вскоре будет источать из себя гной.
Блажен, кто имеет пред очами день исшествия, и возненавидел гордыню, прежде нежели обличена смертию естественная наша немощь согнивающая во гробе.
Блажен, кто помышляет о множестве почивающих во гробах, и отверг всякую зловонную похоть; потому что восстанет он во славе, когда прозвучит небесная труба, пробуждающая всех сынов человеческих.
Блажен, кто духовным разумением взирает на блистающий славою сонм звезд и на красоту небесную, и желает узреть Творца всяческих.
Блажен, кто содержит в уме и огнь, сошедший на гору Синайскую, и трубные гласы, и стоящего посреди со страхом и трепетом Моисея, и кто не вознерадел о своем спасении.
Блажен, кто имеет надежду не на человека, но на Господа, грядущего паки со славою многою судить вселенную в правде; потому что будет он как дерево, растущее при водах, и не перестанет приносить плод.
Блажен, у кого ум стал по благодати как облако полное дождя, и напоил души смертных к возращению плодов жизни; потому что благодать будет ему в вечную похвалу.
Блаженны трезвящиеся всегда по Богу; потому что в день суда будут защищены Богом, и, став сынами брачного чертога, в радовании и веселии увидят Жениха. А я и подобно мне беспечные и сластолюбивые будем рыдать и плакать, видя братий своих в несравненной славе, а себя в муках.
Рассуждаю об этом сам с собою, возлюбленные, и весь обливаюсь слезами, что, начав течение, ослабел я и остановился на средине поприща, представляя из себя жалкое зрелище смотрящим на меня. Как не оплакивать мне

великую свою леность и великое свое нерадение? Одни смирили себя вретищем и железом; другие в затворе и посте поработали Господу; иные на столпах неукоризненно совершили подвиг; иные в пустыне и одиночестве преуспели в добродетели; иные в подчинении прияли венцы: а я жалкий, и подобно мне ленивые и славолюбивые, облеклись, правда, в образ благочестия, но делами своими совлеклись благочестия. Кто представит в уме своем страдания святых мучеников, не только мужей, но и жен, и не придет в изумление? Они смиряют себя, подражая своему Владыке; а мы желаем почестей и приветствий на торжищах. Они за благочестие в голоде, мучениях и узах заключаемы были в темницы; а мы и малого злострадания не можем перенести добровольно, но всеми силами гонимся за наслаждениями. Они оскорбляемые, уничижаемые охотно терпели даже до смерти; а мы и увещеваемые нерадим. Они препобедили огонь; а мы не переносим и жесткого слова. Они после истязаний выводимы были на показ народу, и шли туда радуясь; а мы, слыша о подвигах, дивимся, но не имеем желания подражать их подвигам. Поэтому много нужно нам воздыханий и слез, чтоб не быть изринутыми из небесного царства, где великая слава уготована подвизавшимся. Итак не будем нерадивыми, не будем предаваться лености во время священнослужений. Не обидлив бо Бог забыти дела (Евр.6:10) рабов Своих, которые всецело предали себя воле Его, отреклись от мира ради имени Его, удалились от родителей по плоти, ударяют в дверь Его в третий и шестой и девятый час, и вечером и утром, лучше же сказать, весь день и всю ночь. И ужели думаешь, что Бог оставит без внимания такое смирение их? Да не будет сего! Они терпят затворничество, занимаются рукоделием, терпят пост, бдение, приражения лукавых духов, преклоняют колена в молитве, часто ударяют челом в пол, умоляя Его благость. И оставит ли Бог без внимания такое прошение? Да не будет сего! Если кто с усердием приступит к человеку бесстыдному и жестокосердному, то и он преклоняется к состраданию. И Бог человеколюбивый, благий, богатый милостию, милующий неблагодарных, оставит ли без внимания такую скорбную жизнь и благоговение, воздыхания, слезы, сострадательность, святыню, смирение, молчание, воздержание, терпение, уничижение от гордых? Никак. Посему не будем терять веры, возлюбленные, не будем лениться во время священнослужения, а напротив того смело станем ударять в двери. Чем неотступнее ударяешь, тем в большей мере увеличиваешь твою награду. Трезвись ежечасно; потому что в час, в который не ждешь, пошлет Господь за тобою, чтоб взять тебя в житницу жизни, в сонм праведных, и чтоб наконец упокоился и не имел ты попечений, там, где нет ни брани, ни противника. Ибо там истреблены будут и воюющий с нами враг, и все поводы к брани. Поводом же к брани бывает вожделение красоты и желание обладать оною; а на небесах ни женятся, ни посягают, но яко Ангели на небеси суть (Мф.22:30). Еще поводами к брани бывают богатство, земная слава: но все это тленно, и кончится на земле. Почему некто из святых учит нас, говоря: не любите мира, ни яже в мире. Аще кто любит мир, несть любве Отчи в нем. Похоть плотская, похоть очес и гордость житейская, несть от Отца, но от мира есть. И. мир преходит и похоть его: а творяй волю Божию пребывает во веки (1Ин.2:15.17). Как попавшийся в наполненное терниями место, цепляясь за них, колется ими, пока не выйдет на чистое место; когда же выйдет из терний, не побоится уже их; так и святые, попав в подобное место, вместо обуви употребляли прилежание и трудолюбие, почему, и среди терний ходя, не уязвлялись ими: а которые вдались в нерадение и до конца возненавидели труд, те пострадали от терний. В означение сего Господь повелел возвратившемуся сыну с одеждою и перстнем дать и сапоги на ноги, чтоб смело и небоязненно потоптал он главу змиеву. Уподобляют же тернистому месту настоящую жизнь, в которой на подобие терний произрастают грехи, чистому месту - горний Иерусалим, град Великого Царя, откуда бежали болезнь, печаль и воздыхание. О, если бы всем нам достигнуть сего града, по благодати и человеколюбию Господа нашего Иисуса Христа! Аминь.

Св. Ефрем Сирин. О Любви

Прекрасно сказал Господь: бремя Мое легко есть (Мф. 11, 30). Какая тяжесть, какой труд прощать брату легкие и ничтожные прегрешения, получить же прощение в собственных своих грехах и вдруг стать оправданным? Не сказал: дайте мне в дар имение, или тельцов, или козлов, или пост, или бдение, так что мог бы и ты сказать: "Нет у меня этого, не в состоянии я сделать сего", — но что легко, удобно, непродолжительно, то и повелел, говоря: "Прости согрешения брату своему, и Я прощу тебе твои грехи. Ты простишь малые ошибки, может быть, несколько оволов, или три динария; а Я дарю тебе тысячи талантов. И ты прощаешь только, ничего не давая в дар, а Я и грехи тебе оставляю, и дарую исцеление и царствие. И дар твой тогда приму, когда примиришься с враждующим на тебя. Когда не будешь иметь ни на кого вражды, когда солнце не зайдет во гневе твоем, когда со всеми у тебя будут мир и любовь; тогда и молитва твоя благоприятна, и приношение твое благоугодно, и дом благословен, и сам ты блажен. А если не примиряешься с братом своим, то как же у Меня просишь прощения? Я, Владыка твой, повелеваю тебе, и ты не внемлешь; а ты — раб, как же смеешь приносить Мне молитву, или жертву, или начатки, имея на кого-нибудь вражду? Как ты отвращаешь лицо от брата своего, так и Я отвращу очи Мои от молитвы твоей и от дара твоего".

Еще умоляю вас, братия. Ежели любы есть Бог (1 Ин. 4, 16), и что сделано без любви, то не благоугодно Ему; то как же Бог примет молитву или дары, или начатки, или плодоношение от убийцы, если он не покается прежде, как должно? Но без сомнения скажешь: "Я не убийца". А я докажу тебе, что ты убийца; лучше же сказать, Иоанн Богослов пусть обличит тебя, говоря: всяк ненавидяй брата своего человекоубийца есть (1 Ин. 3, 15). Итак, братия мои возлюбленные, ничего наконец не будем предпочитать приобретению любви, ни о чем не станем столько стараться, как о сем. Никто да не имеет ничего на другого, никто да не воздает кому-либо злом за зло. Солнце да не зайдет во гневе нашем, но будем прощать все должникам и утвердим любовь, потому что она покрывает множество грехов. Что пользы, дети, если имеет кто все, но не имеет любви спасающей? Если кто сделает большой обед, чтоб позвать царя и князей, и все приготовит богато, чтобы ни в чем не было у него недостатка, но нет у него соли, можно ли будет вкусить такого обеда? Без сомнения, невозможно. Напротив того, и траты напрасны, и труд погубил он, и навлек себе неприятность от приглашенных им. То же и здесь. Что пользы трудиться на ветер, если нет любви? А без нее всякое дело, всякий поступок нечисты. Приобрел ли кто девство, постится ли, пребывает ли во бдении, молится

ли, дает ли приют бедным, думает ли приносить дар, или начатки, или плоды, строит ли церкви, другое ли что делает, без любви все это ни во что не вменится у Бога; потому что не благоугодно сие Господу. Послушай Апостола, который говорит: аще языки ангельскими глаголю и человеческими, аще имам пророчество, и вам тайны вся и имам весь разум, яко и горы преставляти, любве же не имам, никая польза ми есть (1 Кор. 13, 1—4). Кто имеет вражду на брата и думает принести что-либо Богу, тот принят будет наравне с приносящим в жертву пса, или цену блудницы. Посему ничего не предпринимай делать без любви; ибо любовь покрывает множество грехов. О, каким благом пренебрегаем мы! О, каких благ, какой радости лишаем себя, не приобретая себе любви! Не восхотев приобрести ее, Иуда удалился из лика Апостолов, оставив истинный Свет — Учителя своего, и, возненавидев братий своих, стал ходить во тьме. Потому и первоверховный Петр сказал: испаде Иуда, ити в место свое (Деян. 1, 26). И еще Иоанн Богослов говорит: ненавидяй брата своего, во тме есть, и во тме ходит, и не весть, камо идет, яко тма ослепи очи ему (1 Ин. 2, 11).

Если же скажешь: "Хотя брата своего и не люблю, но Бога люблю", — то обличает тебя тот же Апостол, говоря: аще кто речет, яко люблю Бога, а брата своего ненавидит, ложь есть; ибо не любяй брата своего, егоже виде, Бога, Егоже не виде, како может любити (1 Ин. 4, 20)? Посему, кто имеет любовь к брату и ни на кого вражды не имеет, кто исполняет слово Апостольское: солнце да не зайдет во гневе вашем (Еф. 4, 26), тот истинно любит Бога, тот ученик Христа, сказавшего: о сем разумеют вы, яко Мои ученицы есте, аще любовь имате между собою (Ин. 13, 35). Итак, явно то, что ученики Христовы познаются здесь по истинной любви. А кто имеет ненависть к брату и думает, что любит Христа, тот лжец есть и сам себя прельщает. Ибо апостол Иоанн говорит: сию заповедь имамы от Него, да любяй Бога, любит и брата своего (1 Ин. 4, 21). И еще Господь говорит: возлюбиши Господа Бога твоего, яко сам себе (Мф. 22, 37. 39). Желая же показать силу любви, присовокупил Он: в сию обою заповедию весь закон и пророцы висят (40).

Какое необычайное чудо! Кто имеет нелицемерную любовь, тот исполняет весь закон; потому что исполнение закона любы есть, как говорит Апостол (Рим. 13, 10). О несравненная сила любви! О неизмеримая сила любви! Ничего нет драгоценнее любви, ни на небе, ни на земле. Поэтому Апостол Павел, уча, что нет ничего равноценного любви, так написал и послал во все концы вселенной: ни единому же ничимже должни бывайте, братья, точию еже любити друг друга, и полагати души друг за друга (Рим. 13, 8). Такова любовь — исполнение закона, любовь — непреложное спасение. Она первоначально обитала в сердце Авелевом. Она была кормчим Ною; она содействовала Патриархам. Она сохранила Моисея; она соделала Давида жилищем Святого Духа; она водворялась в пророках; она укрепила Иова. И почему не сказать важнейшего? — Она Сына Божия низвела к нам с неба. Ради любви Бесплотный воплощается, Безлетный для нас во времени, Сын Божий делается Сыном человеческим. Любовью все домостроительствуется ко спасению; смерть упразднена, ад низложен, Адам воззван, Ева освобождена. Любовью из ангелов и человеков соделано единое стадо. Любовью клятва разрешена, рай отверст, явлена жизнь, обещано небесное царство. Она, уловив в мрежу ловцов рыб, соделала их ловцами человеков. Она подвизалась с мучениками и укрепляла их; она пустыни обратила в благоустроенные общежития. Она горы и вертепы исполнила псалмопения. Она из человеков соделала Ангелов; она научила мужей и жен шествовать тесным и узким путем. Но где остановлюсь, преследуя недостижимое? Кто в состоянии изобразить все преимущества любви? Думаю, что и Ангелы не изобразят, как должно. О блаженная любовь, подательница всех благ! О блаженная любовь, соделывающая блаженными возлюбивших тебя! Блажен, подлинно преблажен человек, который приобрел любовь от чистого сердца и чистой совести!

Слыша же о любви, не предполагай любви мирской и плотской, в корчмах и на пиршествах, между людьми, которым слава и бог — чрево. Их любовь ограничивается временем трапезы, их любовь — вражда на Бога. Сюда зовут друзей, а не врагов; здесь нет места бедным; здесь смех, рукоплескания и шум; здесь пьянства и бесчестия. О сей любви сказал Апостол: иже восхощет друг быти миру, враг Божий бывает (Иак. 4, 4). О сей любви, или, лучше сказать, о сей прелести, и, чтоб не выразиться еще сильнее, о сей любви, на которую не призирает Бог, сказал Сам Бог, что и язычницы такожде творят: аще бо любите любящия вас, кая вам благодать есть, или кую мзду имате (Мф. 5, 47; Лк. 6, 32)? Но мы говорим не о такой любви, не ее возвещаем, не ее домогаемся, разумеем же любовь нелицемерную, неукоризненную, нескверную, не корыстную, всеобъемлющую и отличающуюся всяким добрым делом, на какую указал Господь наш, говоря: да кто душу свою положит за други своя (Ин. 15, 13). Ибо Сам Господь так научил и сотворил, и душу Свою положил за нас, не только за друзей, но и за врагов. Тако бо возлюби Бог мир, яко и Сына Своего возлюбленнаго дал есть за нас (Ин. 3, 16). О сей любви, имея в себе божественную любовь, сказал Апостол Павел: любы не причиняет ближнему зла, не воздает злом за зло и укоризною за укоризну, но всегда долготерпит, милосердствует, не завидит, не раздражается, не мыслит зла, не радуется о неправде, радуется же о правде, вся покрывает, всему веру емлет, вся уповает, вся терпит, таковая любы николиже отпадает (1 Кор. 13, 4-8). Кто имеет сию любовь, тот блажен и в нынешнем, и в будущем веке. Кто имеет сию блаженную любовь, тот не гордится, не завидует, ни к кому не питает ненависти, не презирает убогого, не отвращается от нищего, не оставляет без призора сироту, вдовицу и странника. Кто имеет ее, тот любит не только любящих его, что и язычники делают, но и оскорбляющих. Имея сию божественную любовь, Первомученик Стефан молился за побивающих его камнями, говоря: Господи, не постави им греха сего (Деян. 7, 60). Еще говорю и не перестану говорить: блажен человек, который пренебрег все земное и тленное и приобрел любовь! Мзда его возрастает с каждым днем, мзда и венец ему готовы, ему даровано небесное царство. Его ублажают все Ангелы, его хвалят все Силы небесные, его с радостью примут лики Архангелов. Пред ним с готовностью отверзнутся небесные врата, и с дерзновением внидет он, и станет пред престолом Божиим, увенчается десницею Божиею, и с Богом будет царствовать бесконечные веки. Кто блаженнее его, кто выше его, кто досточестнее его? Видите, на какую высоту возводит любовь имеющих ее!

Прекрасно сказал Апостол: ни единому же ничимже должни бывайте, точию еже любити друг друга (Рим. 13, 8). Бог любы есть, и пребываяй в любви, в Бозе пребывает, и Бог в нем пребывает (1 Ин. 4, 16) вовеки. Аминь.

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 Антиохийский 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 происшедшем 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 сгустилась "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 тоже 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 новою 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 Иринея, незадолго до того поставленного по совету и при участии Феодорита. У Иринея 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 собратьями, 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 вселенского 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 угрозою 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 соборища 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 человеколюбивого 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 голосованиях 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, подбиравший 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 разделит 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 переменил 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 постановлениям 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 богодухновенности, 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 Феодора 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 предуказаний на царство благодати. От образов должно отличать пророчества. Все пророки провидели 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 указует 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 усматривает 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 боголюбовым 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. Обозрение 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. Маи 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 Мария Меркатора. Известный издатель Феодоритовских творений, иезуит Гарнье, дал этой книге название Пенталога, опираясь на указания Мария 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: ἐρανισής от ἔρανον 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, составленном 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 плодовитых 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, ἑν πρόσωπον, — 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, — ἑνοίκησις, συνάφεια, ἕνωσις. 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” (ἑν πρόσωπον) 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 противопоставляет 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 подвигся 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 разумеет 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 Божества,” — “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 Божества.” 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 повиновение, 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, принесши 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, рассеять даже отдаленные докетические оттенки. Но при этом у него остается недостаточно подчеркнутым единство Христа, сущего “во образе Божием” 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 отожествление 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 немыслимого 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 τών φύσεων ϊδια... 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 сказуется 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"... Чрез 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; "соединение 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 единородного 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 знамениями, 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.

Лавсаик

Писатель этой книги Палладий, родом галатянин, сперва путешествовал несколько лет по разным странам Египта, потом отправился в Палестину, откуда прибыл в Вифинию, где рукоположен был в епископа Еленопольского и имел близкое общение со святым Иоанном Златоустом. Но, защищая святителя от нападений врагов его, он сам принужден был скрываться одиннадцать месяцев в уединенной келии. После того был он в Риме. Все означенные путешествия Палладия, как можно видеть из содержания книги, относятся ко времени с 388 до 404 года по Рождестве Христовом.

В продолжение сих путешествий Палладий с большим усердием собирал сведения о жизни святых и блаженных отцов и некоторых жен и собранные сведения предложил в этой книге, как сам говорит в Предисловии, «для возбуждения ревности к подражанию в мужах, желающих вести жизнь небесную… и в пример любви к Богу для жен, хотящих украситься венцом воздержания и чистоты».

Эта книга написана по желанию и убеждению (как видно из Предисловия) одного знаменитого мужа, занимавшего при императорском византийском дворе весьма важную должность[1], по имени Лавса, поэтому и книга посвящена сочинителем ему же и от имени его получила наименование «"Лавсаик"».

Сократ в четвертой книге своей «Церковной истории», сказавши кратко о египетских отцах, желающим более знать о них указывает на книгу, написанную Палладием, и говорит так: «Кто хочет знать, как они (отцы египетских пустынь) жили, что делали, что говорили на пользу слушающих, как им повиновались и звери, – есть особая книга, составленная монахом Палладием, учеником Евагрия. В этой книге он предложил подробные сведения о них, упоминает и о женах, по своей жизни подобных тем мужам, о коих выше сказано».

Православная Церковь дает свое свидетельство о важности сей книги для чад ее тем, что издревле постановила правилом на утрени Великого поста из числа четырех положенных чтений заимствовать два чтения из «Лавсаика» во все дни Святой Четыредесятницы, кроме суббот и воскресений.

Предисловие

В этой книге описаны добродетельное подвижничество и чудный образ жизни блаженных и святых отцов-монахов и отшельников пустынных для возбуждения ревности к подражанию в мужах, желающих вести жизнь небесную; также описаны воспоминания о женах-старицах и богоугодных матерях, с мужественною ревностию подъявших труды добродетельного подвижничества, в пример любви к Богу для жен, хотящих украситься венцом воздержания и чистоты, – описаны по желанию одного достопочтеннейшего мужа, и по уму многосведущего, и по нраву тихого, и по сердцу благочестивого, и к нуждающимся в необходимом щедрого, и за честность нравов возведенного на самый верх достоинств, предпочтительно пред многими отличными мужами, и несомненно хранимого силою Духа Божия. Он поручил нам, а лучше, если сказать правду, медлительный на созерцание лучшего ум наш возбудил к соревнованию и подражанию подвижническим добродетелям преподобных и бессмертных духовных наших отцов, поживших в угождении Богу и в великом изнурении тела, – поручил, чтобы мы, описав жизнь непобедимых подвижников, послали это описание к нему с изображением строгих добродетелей каждого из сих великих мужей. Любитель этого богоугодного и духовного желания есть отличнейший муж Лавс, по воле Божией поставленный хранителем богопросвещенного и благочестивого царства.

Я, и необразованный языком, и слегка только вкусивший духовного знания, и недостойный описывать духовную жизнь святых отцов, убоявшись важности поручения, превышающего мои силы, не хотел было принять его, так как оно требует и внешней мудрости, и духовного ведения, но, уважив, во-первых, добродетельную ревность побудившего нас к сему труду, приняв также во внимание и пользу читателей и боясь подвергнуться опасности даже за благовидное непослушание, я приписал наперед это важное поручение Промыслу Божию и, употребив со своей стороны великое тщание, окрыляемый предстательством святых отцов, вступил в подвиги сего поприща. Однако ж описал, как бы в сокращении, только самые высокие дела и знамения доблестных подвижников и великих мужей, и не только знаменитых мужей, проводивших отличную жизнь, но и блаженных и честных жен, подвизавшихся в высоком житии. Священнолепные лица некоторых из них удостоился я видеть сам лично, а небесную жизнь других, уже совершившихся на поприще благочестия, узнал от богоносных подвижников Христовых. Для благочестивой цели с великим усердием обошел я пешком многие города и весьма многие села, также пещеры и все пустынные кущи иноков. И после того, как иное сам я увидел и описал, а другое услышал от святых отцов, изобразив в этой книге подвиги великих мужей и упованием на Христа победивших природу жен, посылаю сие описание к любящему слово Божие слуху твоему, украшение наилучших и боголюбезных мужей и слава вернейшего и боголюбезного царства, искренний и христолюбивый раб Божий Лавс!

Со свойственною мне краткостию начертал я знаменитое имя каждого из подвижников Христовых – мужей и жен, потом из многих и весьма великих подвигов каждого рассказал только о немногих и весьма кратко, а у большей части из них означил и происхождение, и город (отечественный), и место жительства. Упомянул я и о тех мужах и женах, которые, достигши до самой высокой добродетели, по высокомерию и тщеславию низверглись в самую глубокую бездну, на дно адово, и приобретенные долговременными и многими трудами достолюбезные и великих усилий стоившие совершенства подвижнические от гордости и надмения потеряли в одно мгновение, но благодатию Спасителя нашего, и попечительностию святых отцов, и состраданием духовной любви исхищены из сетей диавола и по молитвам святых возвратились к прежней добродетельной жизни.

Книга содержит описание жизни примерно 140 подвижников.

Пример статьи из Лавсаика: О Макарии Египетском

Опасаюсь повествовать и писать о тех многих великих и для неверующего почти невероятных подвигах, которыми наполнена добродетельная жизнь святых и бессмертных отцов – Макария Египетского и Макария Александрийского, мужей доблестных и подвижников непобедимых. Опасаюсь, чтобы не почли меня лжецом, а изречение Духа Святаго ясно показывает, что Господь погубит всех, «говорящих ложь» (Пс. 5, 7).

Но я, по благодати Господней, не лгу, и ты, вернейший Лавс, не сомневайся в подвигах святых отцов – напротив, прославляй сих достославных и истинно блаженных мужей, которые и имена получили соответствующие святым трудам их в подвижничестве.

Первый подвижник Христов, по имени Макарий, был родом египтянин, а второй по времени, но первый по доблестям монашеским, называвшийся Макарием, был александрийский гражданин и продавал закуски.

Прежде расскажу о добродетелях Макария Египетского, который жил девяносто лет и из них шестьдесят провел в пустыне. Пришедши в нее тридцати лет от роду, он, хотя по возрасту был моложе других, в продолжение десяти лет так мужественно переносил труды подвижнические, что удостоился особенного отличия: его называли отроком-старцем, потому что он свыше возраста преуспевал в добродетелях. Сорока лет от роду он получил власть над духами, дар целить болезни и дух пророчества, удостоился также и досточтимого священства. Во внутренней пустыне, называемой Скитом, жили с ним два ученика: один из них был у него слугою и всегда находился при нем для приходивших врачеваться, а другой жил в отдельной келии.

По истечении долгого времени, прозрев в будущее своим проницательным оком, святой говорит служившему при нем ученику именем Иоанн, впоследствии бывшему пресвитером на месте святого Макария (ибо Великий Макарий был удостоен пресвитерства): «Послушай меня, брат Иоанн, и прими благодушно мое увещание: оно будет полезно тебе. Ты – в искушении, тебя искушает дух сребролюбия. Это открыто мне. Я знаю также, что если ты благодушно примешь мое вразумление, то будешь совершен в деле Божием на месте сем и прославишься и зло не приближится к келии твоей; если же не послушаешь меня, с тобою будет то же, что с Гиезием (4 Цар. 5:20–27), недугом которого заражен ты». Случилось, что Иоанн, по успении бессмертного Макария, преслушал слова его, а послушал того, кто сребролюбием довел до удавления Иуду. Когда прошло еще пятнадцать или двадцать лет, Иоанн, удерживавший у себя достояние бедных, был поражен такою проказою, что на теле его не было здорового места, на котором бы можно было положить палец. Вот пророчество святого Макария!

Излишне будет и говорить о том, какие блаженный употреблял пищу и питие. Тогда не только между тамошними монахами, но и между беспечнейшими из живущих по другим местам нельзя было найти предававшихся пресыщению; причина этого, с одной стороны, недостаток в необходимом, с другой – ревность по Боге живших там, из коих каждый старался превзойти другого различными подвигами.

Расскажу и о других подвигах сего небесного мужа Макария. Говорят об этом святом, что он непрестанно приходил в восторг и гораздо больше времени проводил в беседе с Богом, нежели в земных занятиях. Рассказывают также и о различных чудесах его.

Один распутный египтянин предался любви к благородной женщине, которая была замужем. Не успев обольстить ее, потому что она была верна своему мужу, за которого вышла девою, бесстыдный прибег к чародею и говорил ему: «Или заставь ее любить меня, или сделай своим искусством то, чтобы муж бросил ее». Чародей, получив от него хорошую плату, употребил свои чары и заклинания. Но, не могши возбудить любви в ее сердце, он сделал, что всем, кто только смотрел на нее, она казалась лошадью. Муж ее, пришедши домой, увидел жену свою в образе лошади. Позвав пресвитеров селения, он ввел их в свой дом и показал им ее, но и они не поняли постигшего ее несчастия. Наконец, к прославлению Бога и к явлению добродетели святого Макария, пришло на мысль мужу отвести ее в пустыню к преподобному.

Когда они пришли, братия стояли у келии святого Макария и, не допуская мужа этой женщины, говорили ему: «Зачем ты привел сюда эту лошадь?». Муж отвечал им: «Чтобы помогли ей молитвы праведного». Они сказали ему: «Что с ней случилось худого?». Он отвечал: «Эта лошадь, которую вы видите, была несчастная жена моя, и я не знаю, как она обратилась в лошадь. Ныне вот уже три дня, как она ничего не ела». Братия, услышав сие, сказали об этом рабу Христову Макарию, который молился уже об этой женщине в своей келии, ибо, когда они еще шли к нему, ему было уже откровение от Бога. Он молился, чтобы ему открыта была причина случившегося, и во время молитвы узнал он все, как что было. Когда же братия объявили святому Макарию, что кто-то привел сюда лошадь, он сказал им: «Вы смотрите не своими глазами: это женщина, какою и создана, она не превратилась (в лошадь), а только глазам обольщенных кажется такою»[7]. Когда привели к нему ее, он благословил воду и, облив женщину с головы, помолился над ее головою и тотчас сделал, что все смотревшие на нее увидели в ней женщину. Приказав принести ей пищу, он дал ей есть и, таким образом исцелив ее, отпустил с мужем; и они благодарили Бога. А человек Христов дал ей следующее наставление: «Никогда не оставляй посещать церковь, никогда не уклоняйся от приобщения Христовых Таин; несчастие случилось с тобою оттого, что ты уже пять недель не приступала к пречистым Таинам Спасителя нашего».

Вот другое деяние великого его подвижничества. Долгое время жизни своей он делал подземный проход, простиравшийся от его келии на полстадии[8], и на конце сего прохода устроил большую пещеру. Когда очень многие беспокоили его, он тайно уходил из своей келии в пещеру, и уже никто не находил его. Один из ревностных учеников Макария рассказывал нам, что святой, пока шел подземным ходом до пещеры, совершал двадцать четыре молитвы и столько же на возвратном пути.

О нем прошел слух, что он воскресил даже мертвого для убеждения одного еретика, отвергавшего воскресение тел[9] (об этом чуде подробно рассказывает Руфин). Этот слух был очень силен в пустыне.

Однажды к сему святому мужу был приведен бесноватый юноша. Привела его мать, которая горько рыдала о нем.

Его с двух сторон держали двое других юношей. Демон (обитавший в нем) имел такую силу, что, съевши три меры хлеба и выпивши киликийское ведро воды, то и другое извергал и обращал в пар. Съеденное и выпитое им было истребляемо как огнем. (Действительно, есть особый разряд демонов, называемый огненным. Между демонами, как и между людьми, есть различия, зависящие, впрочем, от разности не в существе, а в воле.) Упомянутый юноша, когда не получал достаточного количества пищи от матери, часто ел свое извержение и пил свою мочу. Как мать с плачем и стенаниями о чрезвычайном несчастии своего сына долго просила и молила святого помочь ему, то непобедимый подвижник Христов Макарий, взяв к себе юношу, усердно помолился о нем Богу, и чрез день или два демон перестал мучить его. Тогда святой Макарий сказал матери юноши: «Сколько хочешь, чтобы ел сын твой?». Она отвечала: «Молю тебя, вели ему есть по десяти фунтов[10] хлеба». Святой, сильно упрекнув ее за то, что она назначила много, сказал: «Что ты это сказала, женщина!». Помолившись о юноше семь дней с постом и изгнавши из него лютого демона многоядения, святой определил ему меру пищи до трех фунтов хлеба, которые он должен был употреблять, делая свое дело. Таким образом, разрушитель всякого демонского действия – подвижник Христов Макарий, по благодати Божией и богоугодному своему житию исцелив юношу, отдал его матери.

Такие-то славные чудеса совершил Бог чрез верного угодника Своего Макария, которого бессмертная душа пребывает теперь с Ангелами. Я не видел сего святого, ибо за год до моего прихода в пустыню почил этот победитель безумных страстей.

Исаак Сирин.

Сведения о жизни Исаака

Биографические сведения об Исааке имеются в двух сирийских источниках: «Книге целомудрия» восточно-сирийского историка IX века Ишоденаха, епископа Басры, содержащей краткие жития знаменитых подвижников Персидской Церкви, и западно-сирийском источнике, время и место написания которого неизвестны.

124-я глава книги Ишоденаха называется «О святом мар-Исхаке, епископе Ниневийском, который отрекся от епископства и составил книги об образе жизни отшельников (d-dubbara d-ihidaye)». Ишоденах говорит об Исааке следующее:

Он был поставлен в епископы Ниневии мар Гиваргисом-Католикосом в монастыре Бейт-Абе. Но после пребывания на посту пастыря Ниневии в течение пяти месяцев в качестве преемника епископа Моисея он отказался от епископства по причинам, известным Богу, и удалился жить в горы. Кафедра оставалась вакантной в течение некоторого времени, после чего преемником стал блаженный Сабришо, который тоже отрекся от епископства, жил как отшельник во дни Хенанишо-Католикоса и умер в монастыре мар Шахина в стране Карду. Когда же Исаак оставил престол Ниневии, он взошел на гору Матут, которая окружает местность Бейт-Хузайе, и жил в тишине вместе с отшельниками, находившимися там. Потом он ушел в монастырь Раббана Шабура. Он весьма прилежно изучал божественные Писания, так что даже лишился зрения из-за чтения и подвижничества. Глубоко проник он в божественные тайны и составил книги о жизни в Боге и об отшельничестве. Однако, он высказывал три мнения, не принятые многими. Даниил бар-Тубанита, епископ Гармайский, возмущался им по причине этих проповедуемых им учений. Как бы то ни было, когда он[29] достиг глубокой старости, ушел он из временной жизни, и положены были останки его в монастыре Шабура. Родом он был из Бейт-Катрайе, и я думаю, что он возбуждал зависть в жителях внутренних областей[30] , подобно Иосифу Хаззайе, Иоанну Апамейскому и Иоанну Дальятскому[31] .

Информация, содержащаяся в данном тексте, с большой четкостью очерчивает время и географию жизни Исаака, а также его место в диптихах Ниневийской епархии Церкви Востока. Католикос Гиваргис (Георг, Георгий), рукоположивший Исаака, управлял Церковью Востока с 661 (660) по 681 (680) годы[32] , а упомянутый в тексте Католикос Хенанишо – с 685 по 700. Годы пребывания Гиваргиса на престоле совпали с годами правления Муавии I, первого халифа из династии омеядов, избравшего Дамаск столицей арабского халифата[33] . На долю Гиваргиса выпал труд по воссоединению епископов Катара, откуда родом был Исаак, с Церковью Востока[34] . Возможно, именно по случаю воссоединения Гиваргис решил рукоположить Исаака, уроженца Катара, прославившегося своей аскетической жизнью, в епископа Ниневии[35] .

Западно-сирийский источник содержит сходную информацию об Исааке, умалчивая о спорах вокруг его богословских идей, но добавляя несколько незначительных штрихов к его портрету. В частности, этот источник говорит о том, что, когда Исаак ослеп, ученики записывали за ним его наставления. «Его называли вторым Дидимом[36] , ибо он был спокойным, добрым и смиренным, и слово его было мягким. Вкушал он по куску хлеба с овощами три раза в неделю… Он составил пять томов, известных даже до сего дня, исполненных сладчайших учений…»[37]

Провинция Катар (Бейт-Катрайе) находилась на западном берегу Персидского залива[38] . Здесь, возле моря, прошло его детство. Морские образы постоянно встречаются в сочинениях Исаака: он говорит о кораблях, о капитанах и матросах, о морских бурях и попутных ветрах, о ныряльщиках и устрицах, извлекаемых из морских глубин. Вот подобные тексты:

Когда ты видишь, что корабль твой движется легко по пути своему в направлении гавани и все время подгоняют его ясные попутные ветры и дело твое спорится в руках твоих, будь тем более осторожен и неудовлетворен, чтобы внезапно положение твое не изменилось и ты не оказался движущимся в обратном направлении[39] .

Как кормчий, если лишен одной части корабельного снаряжения, не может выйти в море даже ненадолго, пока не приобретет полностью снасти и не поместит их все на своем корабле, точно так же происходит с тем, кто идет по пути одиночества (ihidayuta) и желает насладиться плодами его и обрести надежду на Бога в душе своей, если не хватает ему хотя бы самой малой части из того, что необходимо в путешествии: эта самая малость, которой нет, делает бесполезным все остальное в ту минуту, когда надо воспользоваться ею[40] .

А вот еще один текст, который показывает, что Исаак был хорошо знаком с ремеслом ныряльщика; возможно, и сам в

юности занимался добычей устриц:

Если бы в каждой устрице ныряльщик находил жемчужину, тогда всякий человек быстро разбогател бы. И если бы ныряльщик тотчас добывал жемчужину, и волны не били бы его, и акулы не встречали бы его, не надо было бы ему задерживать дыхание до такой степени, чтобы он задыхался, и не был бы он лишен свежего воздуха, который доступен всем, и не сходил бы в глубины – тогда чаще, чем ударяет молния, и в изобилии попадались бы жемчужины[41] .

Исаак недолго пробыл на кафедре. О его отречении от епископства сохранилось следующее восточно-сирийское сказание на арабском языке. Когда Исаак в первый день после епископской хиротонии посвящения сидел в своей резиденции, к нему пришли два человека, один из которых, богач, требовал у другого возвращения долга: «Если этот человек отказывается возвратить мне мое, я буду вынужден подать на него в суд». Исаак сказал ему: «Поскольку Священное Евангелие учит не отнимать отданного, тебе следует по крайней мере дать этому человеку день, чтобы он мог расплатиться». Но богач ответил: «Оставь сейчас в стороне Евангелие!» Тогда Исаак сказал: «Если с Евангелием здесь не считаются, зачем я пришел сюда?» Увидев, что епископское служение не соответствует его склонности к отшельнической жизни, «святой отрекся от епископства и удалился в святую Скитскую пустыню»[42] .

Последняя деталь рассказа противоречит вышеприведенной хронике Ишоденаха, где говорится, что Исаак удалился в горы, окружающие Хузистан[43] , а не в египетскую Скитскую пустыню[44] . К тому же, трудно поверить в то, что отречение Исаака от епископства было вызвано одним лишь малозначительным инцидентом. Необходимо помнить, что во времена Исаака Ниневия[45] была центром активности «монофизитов» – яковитов, с которыми Исаак как «диофизитский» епископ должен был бороться[46] . Возможно, что, не будучи склонным к спорам на догматические темы, Исаак предпочел удалиться из Ниневии, ставшей ареной конфликта между противоборствующими партиями.

В чем заключались три мнения, которые Исаак будто бы высказывал, и чем собственно возмущался Даниил бар-Тубанита, остается загадкой. Известно, что Даниил написал письменное «разрешение вопросов, поставленных в пятом томе Исаака Ниневийского»[47] . Единственное свидетельство о сочинении Даниила, посвященном разбору творений Исаака, сохранилось в трактате восточно-сирийского писателя IX века Хануна ибн-Юханна ибн ас-Салт, повествующего о визите Католикоса Юханны ибн-Барси к одному знаменитому подвижнику: Католикос принес с собой сочинения Исаака и читал их вслух, «не поднимая головы», до захода солнца. После окончания чтения подвижник спросил Католикоса, чему следует более доверять – писаниям Исаака или тому, что Даниил написал в опровержение их. «Может ли человек, подобный тебе, задавать такой вопрос? – сказал Католикос в ответ. – Мар Исаак говорит языком небесных существ, а Даниил – языком земных»[48] . Последние годы своей жизни Исаак провел в монастыре Раббана Шабура на горе Шуштар[49] . Точная дата смерти Исаака неизвестна, как неизвестна дата его рождения.